gershom scholem

LA CÁBALA Y SU SIMBOLISMO

8a. edición

5. LA IDEA DEL GOLEM EN SUS RELACIONES TELURICAS Y MAGICAS

1

Hace casi cuarenta años apareció la novela fantástica de Gustav Meyrink *El Gólem*. Lo que Meyrink intentó en ella fue diseñar una especie de imagen simbólica del camino de la salvación, utilizando para esto, de manera un tanto extraña, una figura de la leyenda popular judeocabalística por él recogida y transformada. Tales elaboraciones y metamorfosis literarias y artísticas del motivo golémico se hallan muy extendidas, sobre todo en las literaturas judía y alemana del siglo XIX, a partir de Jakob Grimm, Achim von Arnim y E. T. Hoffmann, y atestiguan la gran fascinación que emanaba de esta figura, en la que tantos autores intentaron ver un símbolo de las luchas y conflictos más próximos a sus propios sentimientos [1]. Sin embargo, Meyrink sobrepuja con creces tales intentos: todo se encuentra aquí configurado —o, más bien, desfigurado— en el sentido más fantástico. Tras una fachada del gueto de Praga concebida de forma sumamente exótica y futurista y una cabalística hipotética —que tiene más que agradecer al turbio ambiente de Madame Blavatsky de lo que sería conveniente para aquélla—, se presentan unas ideas de salvación de corte más hindú que judaico. Pero, a pesar de toda su desordenada y caótica confusión, *El Gólem* de Meyrink está rodeado por una atmósfera inimitable, en la que elementos de una profundidad —e incluso grandeza— incontrolable se confunden con una extraña facilidad para la charlatanería mística y para el *épater le bourgeois*. Según la interpretación de Meyrink, el Gólem es una figura ahasvérica que se aparece cada treinta y tres años —la cifra no coincide casualmente con la edad de Jesús— en la ventana de un cuarto sin acceso, en el gueto de Praga. Este Gólem es, en parte, un alma colectiva ma-

[1] Cf. Beate Rosenfeld: *Die Golemsage und ihre Verwertung in der deutschen Literatur*, Breslau, 1934, que se ha dedicado a investigar estas interpretaciones.

terializada del gueto, con todos los turbios residuos de lo fantasmal, y, en parte, un doble del héroe, un artista que lucha por su liberación y que purifica mesiánicamente en ella al Gólem, su propio yo esclavizado. Verdaderamente queda poco de la tradición judía, incluso en sus formas decaídas y transformadas por la leyenda, en esta figura novelesca devenida hasta cierto punto famosa. Cuán poco queda nos lo mostrará un análisis más profundo de las genuinas tradiciones judías sobre el Gólem, tal como tengo la intención de realizarlo aquí en sus momentos fundamentales.

Como complemento de lo expuesto, y con el fin de precisar —por así decirlo— el clima de este estudio, deseo hacer una previa presentación de la estructura judía tardía de la leyenda, tal como la describió con visión penetrante Jakob Grimm en el romántico *Periódico para eremitas*, del año 1808 [2].

«Los judíos polacos modelan, después de recitar ciertas oraciones y de guardar unos días de ayuno, la figura de un hombre de arcilla y cola, y una vez pronunciado el *šem hameforáš* ['el nombre divino'] maravilloso sobre él, éste ha de cobrar vida. Cierto que no puede hablar, pero entiende bastante lo que se habla o se le ordena. Le dan el nombre de Gólem, y lo emplean como una especie de doméstico para ejecutar toda clase de trabajos caseros. Sin embargo, no debe salir nunca de casa. En su frente se encuentra escrito *emet* ['verdad'], va engordando de día en día y se hace en seguida más grande y fuerte que todos los demás habitantes de la casa, a pesar de lo pequeño que era al principio. De ahí que, por miedo de él, éstos borren la primera letra, de forma que queda sólo *met* ['está muerto'], y entonces el muñeco se deshace y se convierte en arcilla. Pero hubo una vez uno que, por descuido, dejó crecer tanto a su Gólem que ya no podía llegarle a la frente. Movido por un gran miedo, ordenó a su criado que le quitase las botas, pensando que, al doblarse, le podría llegar a la frente. Ocurrió tal como pensaba el dueño, y éste pudo felizmente borrar la primera letra, pero toda la carga de arcilla cayó sobre el judío y lo aplastó.»

2

Una investigación de la idea del Gólem en cuanto hombre creado por artes mágicas tiene que recurrir a algunas de las concepciones sobre Adán, el primer hombre. Pues es, sin duda, de una

[2] Según Rosenfeld, p. 41.

evidencia fundamental que la creación del Gólem entra en competencia en algún punto con la creación de Adán y que el poder creador del hombre se perfila aquí sobre el horizonte del poder creador de Dios, sea con ánimo imitador o bien con espíritu de oposición.

La conexión etimológica del *Adam* creado por Dios con la tierra, en hebreo *adamá*, no es ciertamente utilizada de una manera expresa —lo que no deja de resultar extraño— en la narración creadora del Génesis, y tampoco está libre de discusión, a mi parecer, en su contexto lingüístico, por lo que respecta a los orientalistas; pero sin duda surgió más tarde con gran énfasis en la versión rabínica y talmúdica del relato de la creación, que con frecuencia recurre a motivos antiquísimos. Adán es el ser extraído de la Tierra —y, por otra parte, destinado de nuevo a ella— a quien el soplo divino otorgó el habla y la vida. Es el hombre de la tierra, aquel que, en verdad —tal como formularon con un ingenioso juego de palabras sacado de Isaías (14:14) en atrevida etimología algunos cabalistas tardíos—, es al mismo tiempo «parábola del Altísimo», cuando en libre opción del bien cumple su misión[3]. Este Adán estaba constituido, sin duda, de materia de la Tierra, de auténtico barro, como subraya expresamente uno de los interlocutores en el libro de Job, 33:6, pero de partes finísimas de éste. Ya Filón dijo: «Hay que pensar que Dios quería crear esta figura semejante al hombre con el máximo cuidado, y que por ello no tomó polvo del primer trozo de tierra que se le presentó, sino aportó lo mejor de toda la Tierra, lo más puro y fino del puro material primigenio, lo que se adecuaba más a su creación»[4]. Esto corresponde a la concepción de la Aggadá judía, la cual varía este motivo en todas las formas posibles. «De lo más claro de la Tierra le creó, de lo más selecto de la Tierra le creó, de lo más fino de la Tierra le creó, del (futuro) lugar del culto divino (en Sión) le creó, del lugar de su reconciliación»[5]. Así como, según las normas de la Torá, se apartaba de la masa una ofrenda, como lo más selecto para uso sagrado, del mismo modo constituye Adán la ofrenda que se tomaba como la mejor parte de la Tierra, o sea, del centro del mundo sobre el monte Sión, del lugar donde habría de encontrarse el altar del que está escrito: «Un altar de tierra

[3] Menahem 'Azaria Fano. *'Asará Ma'amarot*, Venecia, 1597, en el *Ma'amar 'em kol hay*, II, § 33.

[4] *De opificio mundi*, § 137.

[5] Así, por ejemplo, en una fuente desconocida en el *Midraš haGadol* al Génesis, ed. M. Margolioth (Jerusalén, 1947), p. 78.

debes construirme» (Ex., 20:24)[6]. Este Adán está, desde luego, tomado del centro y del punto umbilical de la Tierra, pero en su creación se unificaron todos los elementos. Dios acumuló el polvo, procedente de todas partes, del que había de ser formado Adán, y así lo propagan profusamente las etimologías de la palabra *Adam*, que la interpretan en el sentido de una abreviatura de sus elementos o también de los nombres de las cuatro direcciones celestes, de las cuales aquél fue tomado[7].

A lo expuesto se añade ya en la Aggadá talmúdica otro momento diferente. Adán es designado en un determinado estadio de su creación como Gólem. *Gólem* es una palabra hebrea que en la Biblia sólo aparece en un único pasaje, en el salmo 139:16, y este salmo es puesto siempre en boca del mismo Adán por la tradición judía. *Gólem* viene a significar aquí, y sin duda también en las fuentes posteriores, lo informe, lo amorfo. Nada aboga en favor de que —tal como se ha afirmado en ocasiones— signifique embrión. La literatura filosófica medieval lo utiliza como término hebraico para materia *(hyle)* amorfa, y esta significación más expresiva reaparecerá también en parte en las consideraciones que a continuación se exponen. El Adán aún no afectado por el soplo divino es designado en este sentido como Gólem.

Un famoso pasaje del Talmud[8] nos describe las primeras doce horas del primer día de Adán: «Aḥa bar Ḥanina ha dicho: doce horas tenía el día. En la primera hora la tierra fue aglutinada; *en la segunda se transformó él en un Gólem,* una masa todavía informe; en la tercera fueron estirados sus miembros; *en la cuarta se inspiró el alma;* en la quinta se puso en pie; en la sexta dio nombre (a todos los vivientes); en la séptima se le otorgó como compañera a Eva; en la octava se metieron como una pareja en el lecho y lo abandonaron siendo cuatro; en la novena se le hizo conocer la prohibición; en la décima la conculcó; en la onceava se le sometió a juicio; en la doceava fue expulsado y abandonó el Paraíso, tal como se dice en el salmo 49:13: Y Adán no permanece una sola noche en magnificencia». De este curioso pasaje son importantes para nosotros las afirmaciones sobre la hora segunda y cuarta. Antes de que le fuera inspirada un alma *(nešamá)* y de que hablase, dando así nombre a todas las cosas, se encontraba en un estado primario.

[6] *Berešit Rabbá*, ed. Theodor, p. 126.

[7] Cf. Luis Ginzberg, *Legends of the jews*, vol. V (1925), p. 72; Max Förster, «Adams Erschaffung und Namengebung», *Archiv fur Religionswissenschaft*, vol. XI (1908), pp. 477-529.

[8] *Sanhedrin*, 38b.

No menos sorprendente es otra exposición de este motivo en un Midráš de los siglos II y III. Aquí se nos describe a Adán no sólo como Gólem, sino incluso como un Gólem de tamaño y fortaleza cósmicos al que Dios ha mostrado en este estado de inanición y de incapacidad locutiva todas las generaciones futuras hasta el fin de los siglos. La conexión de estos dos motivos, entre los cuales existe una clara relación de tensión, por no decir de contradicción, es muy curiosa. Antes aún de que Adán posea conocimiento y razón, se le otorga una visión de la historia de la creación, que discurre ante él en imágenes. «Rabí Tanḥuma decía en nombre de rabí El'azar [se refiere a El'azar ben 'Azariá]: En el momento en que Dios creó al primer Adán, lo creó como Gólem, y estaba extendido desde un extremo de la Tierra hasta el otro, como se dice en el salmo 139: "Tus ojos vieron a mi Gólem". Rabí Yehudá bar Šim'ón decía: Mientras Adán yacía todavía como Gólem ante aquél que habló e hizo surgir el mundo, éste le mostró todas las generaciones y sus sabios, todas las generaciones y sus jueces, todas las generaciones y sus caudillos»[9]. Se podría, pues, pensar que en este estado primitivo a Adán se le había incorporado alguna capacidad telúrica derivada de la tierra de la que él había sido extraído, la cual le permitió asimilarse la visión descrita. La enorme grandeza de Adán, que llenaba todo el universo, fue reducida según la Aggadá a dimensiones humanas —si bien aún gigantescas— después de la primera caída. En la figura de las primitivas dimensiones cósmicas de este ser terrestre se pueden contemplar dos concepciones. La una considera a Adán como un enorme prototipo de mitos cosmogónicos; la otra considera dichas dimensiones más bien como una representación extensiva de la fuerza de todo el universo resumida en él.

La última concepción la encontramos de hecho en un fragmento de una obra midrášica perdida en cuanto conjunto, el *Midráš Abkir*, en cuyos fragmentos se han conservado muchas ideas arcaicas y de tendencia mítica. En él leemos: «Rabí Berajia decía: Cuando Dios quiso crear el mundo, comenzó su creación precisamente con el hombre, y le dio, pues, forma de Gólem. Cuando después se dispuso a inspirarle un alma, dijo: Si le hago levantarse ahora, se dirá que fue mi compañero durante la empresa de la creación, de modo que quiero dejarlo como Gólem [en estado inacabado, bruto] hasta que haya creado

[9] *Berešit Rabba*, 24, § 2, ed. Theodor, p. 230. Incluso se dice allí sobre el Gén., 2:7, *ibid.* 14, § 8, ed. Theodor, p. 132, lo siguiente: «El le colocó (a Adán) como Gólem, abarcando desde la tierra hasta el cielo, y le inspiró un alma.»

todo. Cuando hubo creado todo, le dijeron los ángeles: ¿No vas a hacer al hombre del que has hablado? Y respondió: Lo tengo hecho hace tiempo, y sólo queda la inspiración del alma. Entonces le inspiró un alma, le hizo levantarse y resumió toda la naturaleza en él. Con él comenzó y con él concluyó, como está escrito (salmo 139:5): "De arriba a abajo me has formado tú"» [10]. La despreocupación con la que la exégesis aggádica abandona aquí el terreno de la narración bíblica, con la que coloca la creación real del hombre como Gólem —en el que se halla contenida la fuerza de todo el universo— al principio de toda la creación y su animización solamente al final, es verdaderamente asombrosa. No son la segunda y la cuarta hora de la vida de Adán las que se interponen —como dice la narración arriba citada— entre su estado informe y su animización, sino que es el conjunto de la obra de la creación el que se encuentra entre ambos. Y del mismo modo que antes se reunió tierra de todo el mundo destinada a él, ahora es todo el mundo —según una formulación expresa— el que se encuentra resumido en él.

Esta atrevida desviación mítica de la narración bíblica se repite en otro punto que es de importancia para las presentes consideraciones. Mientras el Génesis sólo conoce la inspiración del hálito de la vida por Dios, con lo que Adán deviene una *nefeš hayá*, un 'alma viviente' (Génesis, 2:7), no faltan en la antigua tradición judía afirmaciones sobre un espíritu telúrico que era inherente a Adán, afirmaciones que contradicen totalmente a la narración bíblica.

La Aggadá se remonta aquí, como en tantas otras ocasiones, a diferentes concepciones más allá del texto bíblico. Algo semejante ocurre también con la tradición sobre la creación de una mujer antes de Eva, que ciertamente ha podido surgir del deseo de eliminar la contradicción entre el pasaje del Génesis 1:27, donde el hombre y la mujer son creados simultáneamente, y el 2:21, donde Eva es creada a partir del costado de Adán. Así resulta que en un Midráš atestiguado en esta forma ciertamente sólo en el siglo IX o en el X [11], a Adán le fue creada una mujer de la tierra (no sacada de la costilla o del costado). Esta era Lilit, la cual quiso adjudicarse una igualdad de derechos que no plugo en absoluto al Señor de la creación. Pero ella argumentaba de la siguiente manera: Nosotros tenemos igualdad de derechos, ya que procedemos de la tierra. Por causa de esto disputaron ambos, y Lilit, que ya no pudo aguantar más, pro-

[10] En el *Yalcut Šim'oni* al Génesis, § 34.
[11] En el *Alfabeto de Ben Sira*, ed. Steinschneider, 1858, f. 23 a.

nunció el nombre de Dios y salió huyendo, iniciando con ello una carrera demoníaca. Anteriormente, todavía en el siglo III, era conocida por lo visto esta idea en una forma algo diferente, sin relación con el motivo demoníaco de Lilit. Aquí se trataba de la «primera Eva», y Caín y Abel parece ser que riñeron por la posesión de esta Eva creada independientemente de Adán y, por tanto, no emparentada con ellos, por lo que Dios la volvió a transformar en polvo [12].

Pero volviendo al asunto del alma, en tradiciones del siglo II se afirma, de manera bastante sorprendente, que el versículo del Gén. 1:24, «La tierra produzca un alma viviente», se refiere al espíritu *rúah* del primer Adán, no siendo, por tanto, un *pneuma* inspirado desde arriba, sino un espíritu terrestre, una potencia vital inherente a la tierra. Me parece a mí evidente que esta concepción está relacionada con ideas gnósticas, cuyo carácter originalmente judío —si bien adoptado después por herejes— ha sido con frecuencia ignorado de manera un poco extraña. Conocemos por el informe de Hipólito en los *Philosophoumena* (V, 26) un sistema híbrido judeocristiano de gnosis ofítica, probablemente de mediados del siglo II, del que se da noticia allí según el libro de Baruj de un tal Justino, personaje por lo demás desconocido. Según él, existieron tres principios originales: el buen Dios, *Elohim* o el padre de todo lo creado (que es el Dios del Génesis) y la figura constituida en parte como una doncella y en parte como serpiente de Edem, denominada también Israel y tierra. En el nombre de esta Edem existe sin duda una curiosa confusión —en la que quizá incurrieron ya los herejes judíos, que para entonces habían olvidado el hebreo— de las palabras *adamá* 'tierra' y *'Eden* (en los Setenta escrito *Edem)* 'paraíso'. La Edem de Justino presenta rasgos de ambas, si bien sus caracteres principales son los de *adamá*. Es, tal como dice Lipsius, la personificación mitológica de la tierra [13]. Adán y Edem son reunidos aquí de la misma manera que en el Midráš [14] Adán y Adamá. El paraíso, el jardín que es diferenciado en este contexto, con buena lógica judía, del Edén, constituye según él el conjunto de los ángeles, que representan alegóri-

[12] *Berešit Rabbá*, 22, § 7, ed. Theodor, p. 213. Pero, sin duda, las fuentes judías de la gnosis de Baruj (ofítica) ya estaban mucho antes familiarizadas con la idea de que Eva había nacido «de manera semejante» a Adán, si bien independientemente de él, tal como nos dice Hipólito, V, 26.

[13] Ricardo Lipsius, *Der Gnostizismus* (Leipzig, 1860), col. 76. La relación con el *adamá* hebreo se encuentra también en W. Scholz, *Dokumente der Gnosis* (1909), p. 24, mientras que, por ejemplo, Leisegang sólo ve la correspondiente al *Edén* bíblico.

[14] *Pirqué rabbi Eli'ézer*, capítulo XII.

camente los «árboles» del paraíso. «Pero después que hubo surgido el paraíso del amor común de Elohim y de Edem, tomaron los ángeles de Elohim algo de la mejor tierra, o sea, no de la parte animal de Edem, sino de las partes humanas y nobles de la tierra», y formaron de ella al hombre. La psique de Adán procede, pues, como en la tradición simultánea del Midráš arriba citado, de la tierra virgen o Edem [15] —también aquí Adán es construido, como en el Midráš, de sus mejores partes—, a diferencia del pneuma, la *nešamá* de la Biblia, que ha sido aportada por Elohim.

Aquí también se habla, siempre continuando en el supuesto fundamental que identifica a Edem con la tierra, de una boda mística (*gamos*) de la Tierra con Elohim, apareciendo Adán como su «símbolo eterno», como «sello y monumento de su amor». El elemento telúrico y el pneumático concurrían, por tanto, en Adán y su descendencia, pues, como dice Justino, la Tierra-Edem «ha entregado toda su fuerza a manera de dote nupcial a Elohim». Tengo por probable que esta alma telúrica de Adán procede de una especulación judía más antigua, en la que puede muy bien ser presupuesta por el Midráš sobre la visión de Adán de las generaciones futuras —que tuvo cuando aún era un Gólem— y haber pasado después a través de gnósticos judíos heréticos a los naasenos y ofitas, a cuyo esquema de psique y pneuma se ajusta sin duda maravillosamente.

En las concepciones golémicas posteriores no juega ningún papel el resurgimiento de tales ideas sobre las bodas de Dios y la tierra, tal como las encontramos, por ejemplo, en la Cábala española. Pero en los países en los que el Gólem inició su carrera en la Edad Media, sobre todo en Alemania, han surgido escritos como aquella recensión posterior del *Alfabeto de Ben Sira*, en la que Dios y la tierra suscriben un contrato formal sobre la creación de Adán. Dios exige de la tierra a Adán como préstamo por mil años, y le extiende un pagaré en toda regla por «cuatro varas de tierra» que es firmado por los arcángeles Miguel y Gabriel como testigos, el cual se encuentra hasta hoy en los archivos del escribano divino Metatrón [16].

[15] Lo mismo de nuevo en Hipólito, X, 15: «El alma de Edem, que es denominada también por el loco Justino tierra».

[16] El texto del contrato se encuentra en N. Brüll, *Jaharbücher für jüdische Geschichte und Literatur*, IX (1889), p. 16. Cf. también el pasaje en el *Midráš haNe'elam* en el *Zóhar Hadaš* (1885), f. 16b, según el cual el cielo, la tierra y el agua eran los maestros de obras de Dios, pero, sin embargo, no se atrevía ninguno a inspirar un alma a Adán, hasta que «ambos», «Dios y la tierra, se asociaron para hacerle», aunque Dios, al pronunciar la exhortación «Hagamos al hombre», no se dirigió a los án-

3

Hacia una dirección completamente diferente se orienta, sin embargo, el punto de partida que considera la repetición de este acto creador de un hombre sirviéndose de medios mágicos o de cualquier otro tipo no claramente definido. El punto de partida de esta posterior concepción golémica lo constituyen ciertas narraciones legendarias del Talmud sobre algunos famosos rabinos de los siglos II y IV. «Raba decía: Si los justos quisieran, serían capaces de crear un mundo, pues está escrito (Isaías, 59:2): Porque vuestros pecados son causa de separación entre vosotros y vuestro Dios». De modo que, si no existieran los pecados, como es el caso de los justos perfectos, no existiría separación entre la capacidad creadora de Dios y la del justo libre de falta. Y así continúa hablando el texto, como si se empeñase en probar con ello dicha capacidad creadora: «Ocurre que Raba creó un ser humano [al pie de la letra un hombre] y lo envió a rabí Zera. Este habló con él, pero no obtuvo respuesta. Entonces dijo: Tú procedes, sin duda, de los compañeros [los miembros de la alta escuela talmúdica]; retorna de nuevo a tu polvo». Según algunos sabios, la frase de rabí Zera podría ser interpretada de otra manera a causa de la anfibología de la palabra aramea correspondiente, y significaría más bien esto: Tú procedes sin duda de los magos. Inmediatamente a continuación, viene en el Talmud otra narración: «Rabí Ḥanina y rabí Oša'ia se ocupaban todas las vísperas de sábado con el Libro de la Creación —según una lectura diferente: con las normas (*halajot*) sobre la creación—, y se fabricaron una ternera a un tercio de su tamaño natural y la consumieron» [17].

Así pues, el poder creador del creyente piadoso es limitado. Raba consigue crear, en verdad, un hombre que es capaz de ir andando hasta rabí Zera, pero, sin embargo, no puede proporcionarle el habla, y en esta incapacidad locutoria reconoce rabí Zera la naturaleza de su oponente. Este hombre mágico o artificial no cumple función alguna de carácter práctico. Los me-

geles, sino a la tierra, la cual a continuación produjo el gólem (entiéndase cuerpo) de Adán. En relación con la idea del contrato tenemos un paralelo en un Midráš de procedencia desconocida, en el *Yalcut Šim'oni* I, § 41, en el que Dios hace un contrato sobre los setenta años de vida de David con Adán (que se los ha desquitado de los mil que le corresponden) y juntamente con Metatrón (el escriba y archivero divino) lo suscribe.

[17] *Sanhedrin*, 65b. El último párrafo es repetido allí, 67b, y se califica al procedimiento de «absolutamente permitido», distinguiéndolo de la magia prohibida, sin declarar de una manera precisa, naturalmente, el motivo de ello.

dios con los que fue creado tampoco se nos declaran, a no ser que nos permitiéramos concluir de la otra leyenda sobre la creación del ternero para manjar sabático, que las mismas normas de creación que aplicaron Ḥanina y Oša'ia le eran también conocidas al posterior Raba. Una leyenda se desarrolla en Palestina, la otra en Babilonia. Es indudable, ciertamente, y así lo ha aceptado siempre la tradición judía, que en el caso de esta creación se trataba de magia, si bien magia de un tipo absolutamente permitido. Las letras del alfabeto, y mucho más —por supuesto— las del nombre de Dios o incluso las de la Torá que fue el instrumento de Dios en la creación, poseen un poder secreto, mágico. El iniciado es capaz de utilizarlo. Beṣalel, el constructor del Tabernáculo, «conocía las combinaciones de letras con las que fueron creados el cielo y la tierra»: así, se nos dice, lo afirmaba un sabio babilónico de principios del siglo III considerado como el más sobresaliente representante de la tradición esotérica de su generación [18]. Estas letras son, sin duda, las del nombre de Dios [19]: del mismo modo que el cielo y la tierra han sido creados por el gran nombre de Dios —una lección esotérica judía sin punto de discusión enseñada en aquel tiempo—, igualmente es capaz Beṣalel de repetir *en miniature* esta creación en el maravilloso levantamiento del Tabernáculo. Pues el Tabernáculo representa un perfecto microcosmos, una copia maravillosa de todo lo que se contiene en el cielo y en la tierra.

Hay una tradición semejante del poder creador de las letras que sirve de base al siguiente Midráš sobre Job, 28:13, y el versículo que trata allí de la *sophia* se aplica aquí a la Torá: «Nadie conoce su (verdadero) orden, pues los trozos de la Torá no nos vienen dados en su secuencia auténtica. En caso contrario, cualquiera que leyese en ella podía crear un mundo, dar vida a los muertos y realizar milagros. Por ello ha permanecido oculto el orden de la Torá, y sólo a Dios le es conocido» [20].

Y con esto llegamos al texto que en relación con la idea de Gólem ha jugado un papel de tanta importancia: el Libro *Yeṣirá*, que quiere decir 'Libro de la *Creación*'. Todavía no se ha decidido cuál es la forma de lectura correcta en la leyenda más arriba mencionada sobre la creación del ternero sabático: si

[18] *Berajot*, 55a.

[19] Así lo afirma Blau, *Altjüdisches Zauberwesen* (Budapest, 1928), p. 122, al cual, sin embargo, se le ha pasado por alto el pasaje paralelo en las *Hejalot Rabbati*, cap. IX, en el que se dice esto de forma expresa.

[20] *Midráš Tehil·lim* al salmo 3, ed. S. Buber, folio 17a. El que lo transmite, R. El'azar, pertenece al siglo III. Cf. pp. 40-41.

verdaderamente se refiere al corto libro que ha llegado hasta nosotros —corto pero, por otra parte, cargado de enigmas—, del que esos rabinos eran capaces de extraer instrucciones taumatúrgicas, o a cualesquiera otras «normas desconocidas sobre la creación», quiere decir sobre la producción de cosas o seres por arte de magia. A mí no me parece tan imposible, como se ha pensado en muchas ocasiones, el que se hiciera referencia al libro *Yeŝirá* en ese pasaje. Claro es que no sabemos con exactitud cuándo ha surgido este enigmático texto en el que se ponen de manifiesto la importancia y la función de los «treinta y dos caminos de la sabiduría», o sea, de las diez sefirot o números primigenios y de las veintidós consonantes del alfabeto hebreo. Ha sido compuesto en alguna fecha entre los siglos III y VI por un neopitagórico judío [21].

Hay algunos pasajes en él de importancia decisiva para nuestras consideraciones. La idea del Gólem no está relacionada con la concepción de las diez sefirot del libro, y tampoco el simbolismo cabalístico posterior de las sefirot juega ningún papel en este ámbito del Gólem. En la creación del Gólem tienen importancia, más bien, los nombres de Dios y las letras, que constituyen las signaturas de todo lo creado. Estas letras son propiamente los elementos de construcción, las piedras con las que se ha levantado la obra de la creación. El término hebreo con el que el libro designa a las consonantes como «letras fundamentales» refleja, sin duda, la anfibología de la palabra griega *stoijeia*, que significa tanto elemento como letra.

El segundo capítulo nos dice sobre ellas y su función, entre otras cosas, lo siguiente: «Veintidós elementos literales: El los bosquejó, los entresacó, los pesó, los combinó y los intercambió [los transformó según determinadas leyes], y creó por medio de ellos el alma de todo lo creado y de todo lo que alguna vez habría de ser creado». Y continúa: «¿Cómo los combinó, pesó e intercambió? A con todas [las otras consonantes] y todas con A, B con todas y todas con B, G con todas y todas con G, y todas regresan en círculo al punto de partida a través de doscientas treinta y una puertas —¡el número de combinaciones de veintidós elementos tomados dos a dos!—, y así se cumple entonces que todo lo creado y todo lo hablado *procede de un nombre*». Está claro que con este nombre del que todo procede se hace referencia al nombre de Dios, y no, por ejemplo,

[21] Cf. mi artículo «Jezirabuch» en la *Encyclopaedia Judaica*, vol. IX (1932), col. 104-111. Tal como lo voy a expresar en otro pasaje, me siento hoy en día (1960) más inclinado a la datación más temprana.

«a un grupo de consonantes que se reúne para constituir cada vez un nombre determinado»[22]. Esta otra interpretación va tanto contra el sentido general como contra el uso idiomático. En cada «puerta» del círculo en el que se encuentran ordenadas las letras del alfabeto hay, por tanto, una combinación de dos consonantes, lo que según las ideas gramaticales del autor corresponde a las raíces biliterales de la lengua hebrea, y a través de estas puertas sale la fuerza creadora al universo. Este universo se encuentra sellado como conjunto en las seis direcciones posibles con las seis permutaciones del nombre *Y.H.V.H.*, pero todo elemento ubicado en él vive y se anima por medio de una de esas combinaciones, las cuales son —tal como se ha dicho en una formulación propia de Jacob Böhme[23]— las verdaderas signaturas de todo lo real.

El libro *Yesirá* expone a grandes rasgos con ciertos detalles astronómico-astrológicos y anatómico-fisiológicos la forma en que tiene lugar la expresada construcción del cosmos a partir sobre todo de las veintidos letras —de las diez sefirot no se vuelve a hablar despues del primer capítulo—, y esto de forma que el hombre y el mundo se encuentran en mutua sincronización microcósmica. Cada letra «domina» sobre un miembro del hombre o un sector del mundo externo. La forma de exposición sumaria y asertoria no aclara definidamente qué importancia o significado tienen los detalles del proceso en el que aparecen seres y acontecimientos no citados aquí. Aunque pensado como instrucción introductoria teórica para comprender el proceso de la creación, no se ha de excluir en principio la posibilidad de que el libro hubiera de constituir al mismo tiempo una clave para prácticas mágicas —al menos en su esquema general— a la que tendrían que acompañar indicaciones más precisas, dadas tal vez en forma oral, sobre la aplicación de tales directrices a otras cosas. A la vista está la afinidad de la teoría lingüística del libro con la concepción básica de la magia de letras y palabras.

El hecho de que el libro haya sido leído e interpretado en ambas direcciones viene firmemente determinado por los comentarios, en parte filosóficos y en parte magicomísticos, que nos han quedado, elaborados en la Edad Media. Claro es que resulta dudoso comprobar si la tradición de los judíos franceses y alemanes que leyeron el libro *Yesirá* también como un manual

[22] Tal como declara Laz. Goldschmidt, en *Das Buch der Schöpfung* (1894), p. 84, y en su misma dirección varios traductores más modernos.

[23] Johann Friedrich von Meyer, *Das Buch Jezira* (Leipzig, 1830), p. 24.

de carácter mágico[24] correspondía a la intención primaria de éste. Pero el final del libro parece, de hecho, marcar una clara orientación en este sentido, y desde luego no es contrario a ella. Atribuyendo a Abraham, en cuanto heraldo del monoteísmo, la comprensión arriba expuesta de la relación existente entre el proceso creador y los elementos del idioma, se dice lo siguiente: «Cuando llegó nuestro padre Abraham, miró, observó y vio[25], investigó y comprendió y bosquejó y grabó y cambió y formó [quiere decir creó][26], *y tuvo éxito en ello.* Entonces se le apareció el señor del mundo y le sentó en su seno y le besó en la cabeza y le denominó su amigo [según otra forma de lectura se añade además: y le hizo su hijo] y concertó con él y su posteridad una alianza eterna». Este final ha sido siempre declarado, con gusto, como estructuralmente inoperante o simplemente privado de significación por los comentadores medievales o modernos que no querían hacer alusión a las tendencias mágicas del libro. Pero esta curiosa frase «él creó, y tuvo éxito en ello» no sólo se refiere a los esfuerzos de carácter especulativo de Abraham, que se vieron coronados por el éxito, sino expresamente a su actuación con las letras, en la que se repiten exactamente todos los verbos usados por la acción divina en el proceso de la creación de las cosas. A mí me parece que quien escribió esta frase tenía en la mente una actuación de Abraham según la cual éste era capaz, a causa de su captación de la relación existente entre las cosas y las potencias de las letras, de imitar y repetir en cierta manera el proceso creador.

[24] Esta idea era usual no sólo entre los esotéricos judíos de allí, sino que se la encuentra también en Rasi (muerto en 1103 en Troyes) —que, en general, solía exponer una tradición mucho más antigua y de tipo culto—, en su comentario a la narración talmúdica sobre el «hombre» de Raba.

[25] Este interés en acentuar las contemplaciones que Abraham dedicó a tal asunto falta en algunos viejos textos del libro; por ejemplo, en el texto de Saadia.

[26] Este «formó» *(ve-šar)* se halla en el texto al final del comentario de Yehuda ben Barzilay, ed. Halberstam, p. 266, pero falta allí abajo al final, p. 99 (sin duda por un error). También Sa'adia lo leyó (ed. Lambert, p. 104), si bien en un orden diferente por lo que hace a los verbos. En el texto del libro ésta es la forma verbal generalmente usada en la creación de las diferentes cosas, y tiene el significado de «creó». Yehuda ben Barzilay se esfuerza (p. 266) en eliminar de manera artificial el claro significado de los dos verbos «él combinó las letras y creó», que aquí se aplican a la actividad divina exactamente lo mismo que a la de Abraham. Según él, estos verbos tendrían en el caso de Dios un significado muy diferente que en el caso de Abraham, aunque el texto no nos suministra prueba de ningún tipo en tal sentido.

Con ello concuerda, además, el hecho de que el libro *Yeŝirá*, en los viejos manuscritos, no sólo llevaba el título *Hiljot Yeŝirá*, sugerido por la antigua forma de lectura arriba citada en la narración talmúdica —si no es que la relación de dependencia era precisamente la inversa, habiéndose recurrido en el Talmud a este título—, sino que además era designado en dichos manuscritos también como «Alfabeto de nuestro padre Abraham», *Otiyot de Abraham Abinu*, en el sobrescrito y al final del texto. Yehudá ben Barzilay, que redactó su voluminoso comentario a principios del siglo XII, en el sur de Francia o en Cataluña, en el que anota muchas y, con frecuencia, muy importantes variantes [27], informa además, que el título llevaba la siguiente adición: «Todo el que mire en él [quiere decir: el que profundice en él contemplativamente] [28], su sabiduría no tiene límites». O sea, ¡paralela a la sabiduría creadora de Dios! Por eso no puedo compartir la opinión según la cual los exegetas del libro, procedentes del círculo hasídico alemán de los siglos XII y XIII, estuvieron muy apartados del sentido literal del texto cuando atribuían a Abraham la creación de seres por medio de un proceso mágico descrito o insinuado en el libro *Yeŝirá*, y siempre se ponía en relación con ello —al menos en este círculo— el versículo 12:5 del Génesis [29]. Ciertamente en todo este asunto se plantea un problema. Esta exégesis —o bien tan pronto como la tenemos que suponer al menos como posible, o bien durante la formación medieval de la idea de Gólem— condiciona sin duda una clara divergencia de los esotéricos con respecto a la exégesis recibida sobre el versículo 12:5 del Génesis, donde se dice que Abraham y Sara se llevaron consigo en su viaje hacia el Oeste «las almas que habían hecho en Harán». La Aggadá esotérica refería siempre este versículo al «proselitismo» de Abraham y Sara, que entre los hombres y mujeres de su estirpe «hacían» adeptos para la creencia en un solo Dios. En relación

[27] Comentario al libro *Yeŝirá*, ed. Halberstam, pp. 100 y 268. De hecho, este texto se encuentra en el manuscrito *Yeŝirá* del Museo Británico; cf. el catálogo de Margoliouth, núm. 600 (vol. II, p. 197).

[28] El verbo *ŝ.f.y* tiene siempre en el hebreo de los escritos esotéricos más antiguos de la época talmúdica ese incisivo significado de contemplar profundamente, sea de forma visionaria o de forma contemplativa.

[29] Por ejemplo, en El'azar de Worms, *Hojmat haNefeŝ* (1876), f. 5d, que interpretó el versículo en el sentido de que Abraham y Sem, el hijo de Noé, se habían dedicado al estudio de la Yeŝirá (¡y no Sara!). Algo parecido en el final no impreso del Pseudo-Saadia al *Yeŝirá*, manuscrito Munich 40, f. 77 a, donde se dice además: «Del mismo modo que alguien demuestra su fuerza ante la gente, así obró Abraham y creó personas, *nefaŝot*, para poner de manifiesto el poder de Dios, el cual ha otorgado a las letras poder (creador).»

con esto dice una explicación del siglo II: «¿Era, por tanto, Abraham capaz de crear almas? ¡Ni aunque todas las criaturas del mundo se reuniesen para crear un mosquito e inspirarle un alma, lo conseguirían!» [30]. Según lo expuesto, la creación de un mosquito sería tan imposible para un hombre como es, según otra tradición [31], imposible para los demonios crear cosas más pequeñas que un grano de cebada. Pero se interpretó ahora —en relación con una comprensión taumatúrgica del libro *Yeŝirá* y con la idea de la creación de un hombre o Gólem con ayuda de aquél— el versículo del Génesis en el que *nefaŝot* puede significar «almas» o también personas, o incluso, como en el libro *Yeŝirá*, exactamente organismo humano, como el resultado del estudio del libro por parte de Abraham. Con ello quedaba firmemente aceptada, a partir de entonces, la interpretación rechazada polémicamente en las antiguas fuentes.

Si esta exégesis del versículo 12:5 del Génesis fuera antigua, se podría entonces suponer que la pregunta polémica del Midráŝ «¿era capaz Abraham de crear almas?» fue quizá verdaderamente dirigida contra tal interpretación taumatúrgica del versículo por parte de los esotéricos. Pero si fuera moderna y fechable sólo dentro de la Edad Media, resulta que, en todo caso, es más antigua que el surgimiento del ritual que se va a analizar más abajo. No establece presupuestos sobre la condición de las personas creadas por tal sistema que van en pos de Abraham y que, al igual que el hombre creado por Raba, son capaces de movimiento. No se trata, por tanto, de poetizaciones simbólicas de la conclusión ritual de un estudio mágico, sino que emigran *realiter* con Abraham. Esta exégesis habría de ser interpretada más bien como una imitación de la narración talmúdica sobre Raba, la cual se originó por el contenido auténticamente taumatúrgico del comentario final del libro *Yeŝirá*. Yo acepto como más plausible esta última explicación. Yehudá ben Barzilay, que disponía de estupendas fuentes antiguas, no conoce aún esa explicación, si bien hubiera debido citarla al final de su comentario en relación con las otras aggadás allí mencionadas. La interpretación aquí propuesta del final del libro *Yeŝirá* me parece a mí predeterminada por el texto mismo, y en todo caso es independiente del otro problema de la antigüedad o modernidad de esa exégesis del versículo 12:5 del Génesis.

[30] *Bereŝit Rabbá*, 39, § 14, Theodor, p. 378-379, y los paralelismos allí indicados. El pasaje sobre la imposibilidad de crear un mosquito se encuentra ya en el *Sifré* tannítico al Deuteronomio, 6:5, ed. Finkelstein, p. 54.

[31] *Sanhedrin*, 67b.

Pero si, tal vez ya en el siglo III, el esoterismo judío ha creído capaz a Abraham —supuesto que el texto del *Yeŝirá* provenga de este tiempo— de realizar una creación tan maravillosa, apoyándose en su conocimiento de las *hiljot yeŝirá*, como la que nos han repetido después los rabinos de la leyenda mencionada, esto nos permite aproximar dicha concepción a una paralela perteneciente al mismo tiempo aproximadamente, con lo que se arrojaría quizá nueva luz sobre circunstancias importantes, si bien hasta ahora no muy claras. Graetz fue el primero en suponer, basándose en diferentes paralelismos cosmogónicos, una relación entre la gnosis ortodoxo-judaica o esoterismo del libro *Yeŝirá* y algunas ideas de la producción escrita —que con frecuencia contiene curiosos materiales judíos y semijudíos (ebioníticos)— de las denominadas Pseudo-Clementinas [32]. Es sabido que estos escritos representan una extraña mezcla judío-cristiano-helenística del siglo IV —o sea, del tiempo de Raba y su creación golémica— en la que se encuentran reelaboradas fuentes más antiguas.

En los capítulos semignósticos de las *Homilías* sobre Simón Mago se encuentra [33], pues, un paralelo de estas ideas de la taumaturgia judía y del mundo igualmente semignóstico del libro *Yeŝirá* que, en verdad, salta a la vista. Aquí se dice que Simón Mago se gloriaba de ser capaz de crear por medio de transformaciones teúrgicas (θεῖαι τροπαί) no un hombre de tierra, sino de aire, al cual restituyó de nuevo a su elemento —¡exactamente lo mismo que aparecería después en las normas para la creación de un Gólem!— por una «reducción» de dichas transformaciones. «Primeramente, nos dice, el pneuma humano se transformó en naturaleza caliente y absorbió el aire circundante como una ventosa. Después transformó él en agua la naturaleza que había surgido en el interior de la formación del pneuma, después en sangre..., y de la sangre hizo carne. Cuando la carne se volvió dura, creó un hombre no de tierra, sino de aire, y de esta forma ha mantenido su convicción de que sería capaz de hacer un nuevo hombre. E igualmente afirmó haberlo restituido de nuevo al aire por medio de una reducción de las transformaciones efectuadas».

Lo que aquí sucede por medio de transformaciones del aire lo realiza en la idea golémica el adepto judío, sirviéndose de

[32] H. Graetz, *Gnostizismus und Judentum* (1846), p. 110-115. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (1949), p. 207, parece mostrarse muy reservado frente a tales afirmaciones, pero no analiza con mayor profundidad el asunto.

[33] *Homilia*, II, § 26, Rehm, p. 46.

transformaciones mágicas de la tierra debidas al influjo de los «alfabetos» del libro *Yeŝirá*. En ambos casos la creación descrita no persigue una finalidad práctica, sino la calificación del grado jerárquico del adepto como el propio de un creador. Se ha supuesto que este pasaje de las Pseudo-Clementinas se ha filtrado por caminos que a nosotros nos resultan desconocidos hasta los alquimistas, habiendo fecundado en ellos la idea del *homunculus* de Paracelso [34]. Mucho más concluyente es, sin duda, el paralelismo con el Gólem judío. Las «transformaciones divinas» del procedimiento de Simón Mago nos recuerdan mucho a las «transformaciones» *(temurot)* de las letras en la cosmogonía del libro *Yeŝirá*, por medio de las cuales se originan las cosas.

4

Por las ideas expresadas hasta aquí se explica el surgimiento de la concepción medieval del Gólem en el círculo de los hasidim alemanes y franceses, la cual pasó de allí a los cabalistas españoles y a los posteriores, sin que fuera en realidad aceptada y transformada por éstos de forma auténticamente productiva. En ella coinciden, en extraña mezcla, leyenda y ritual. Lo que había sido posible a Abraham y a Raba, lo que se atribuía a los viejos espíritus piadosos en leyendas apócrifas circulantes, sin duda, en parte ya antes del siglo XI, es lo que quiso retener la poderosa corriente del esoterismo religioso —que en la época de las Cruzadas se hizo notar con renovado impulso— al menos en una vivencia iniciatoria del poder creador de los fieles.

Por lo que respecta a la evolución de esta concepción, quisiera adelantar brevemente primero algunos puntos de vista. El Gólem —este nombre surge repetidamente en los textos [35] como

[34] Jacoby, en el *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. IV, col. 289. Por otra parte, el hecho de que tales ideas encuentren curiosos paralelos en apócrifos cristianos primitivos queda probado gracias a las ampliamente extendidas leyendas sobre la niñez de Cristo, en las que se cuenta que éste había dado forma a pájaros de barro que más tarde desaparecieron volando. Oscar Dähnhardt, *Natursagen*, vol. II («Leyendas sobre el Nuevo Testamento»), 1909, pp. 71-76, ha recopilado el rico material existente sobre tales ideas, que retroceden hasta el siglo II. En algunas refundiciones medievales árabes y judías de este motivo surge la componente mágica exactamente igual que en las narraciones sobre la creación golémica. Según el hebreo (anticristiano) *Toledot Yeŝu*, Jesús probó sus pretensiones a la condición de hijo de Dios fabricando pájaros de arcilla sobre los que pronunciaba el nombre de Dios; a consecuencia de esto los animales cobraban vida, se erguían y salían volando por los aires.

[35] Primeramente en los comentarios al *Yeŝirá* de El'azar de Worms y del Pseudo-Saadia, que proceden ambos del mismo círculo; cf. *Leŝonenu*,

denominación de la figura hominoide creada por medio del poder mágico del hombre a partir de finales del siglo XII y se remonta a los significados expuestos al comienzo— es al principio aún objeto de narraciones legendarias y apócrifas. Después se transforma en objeto de un ritual de iniciación místico, sin duda verdaderamente realizado, que confirma al adepto su dominio sobre las ciencias ocultas, pero más tarde decae de nuevo arrastrado por la palabrería de los no iniciados hasta convertirse en una leyenda e incluso en un mito telúrico. La naturaleza de dicha creación golémica ha ocupado sobremanera a los antiguos hasidim y posteriormente a algunos de los cabalistas. El hombre es un ser terrestre, pero posee una fuerza mágica. El problema sería susceptible de ser afrontado en la siguiente alternativa: ¿Crea el hombre con la mencionada fuerza un ser puramente mágico o un ser relacionado con sus propios orígenes telúricos? A mí me parece que las dos alternativas se hallan en pugna dentro del desarrollo de estas concepciones.

Aún hay otro punto del que debemos hacer mención previa. La concepción hasídica de una magia que se ejecuta, aplicando las indicaciones real o supuestamente leídas en el libro *Yeŝirá*, conceptúa, sin duda, dicha magia como un don natural de la condición humana que le ha sido otorgado dentro de ciertos límites. La misma creación es absolutamente mágica: todo en ella vive gracias a los nombres secretos inherentes a aquél. Y así tenemos que las ciencias mágicas constituyen una sabiduría pura, no degradada, que es alcanzada por la naturaleza humana en virtud de su semejanza con Dios. Este punto de vista, que domina totalmente las leyendas, narraciones y disposiciones que vienen a continuación, ha de ser estrictamente diferenciado del específico punto de vista cabalístico sobre la magia, tal como

vol. VI (Jerusalén, 1935), p. 40. Isa. Tishby ha llamado la atención en la misma revista, vol. XII (1944), pp. 50-51, sobre un pasaje en la traducción parafraseada —realizada probablemente en el siglo XII— del libro de Yehudá Halevi *Kuzari*, IV, 25, que según él puede explicar el tránsito al nuevo uso idiomático de *gólem*. En él se dice con displicencia, al comentar el libro *Yeŝirá*, que, si el hombre poseyera la misma fuerza que Dios (en quien el pensamiento de una cosa, su nombre y ella misma constituyen una unidad), «podría crear cuerpos *(guelamim)* y alcanzar el poder divino en cuanto a creación por medio de su palabra, lo cual es absolutamente imposible». El uso de *gólem* en el sentido de cuerpo es muy corriente en los siglos XII y XIII. Sin embargo, Tishby supone que el especial contexto de este pasaje puede haber suscitado el tránsito al nuevo uso idiomático de los hasidim. Pero como resulta que estos círculos leían el *Kuzari* precisamente en la traducción corriente de Yehudá ibn Tibbon, en la que no se emplea la palabra *gólem*, no me parece a mí esa explicación demasiado probable.

lo encontramos, por ejemplo, en el libro *Zóhar*. En él aparece la magia[36] como una capacidad que se inicia sólo con la caída del primer Adán, que se deriva del condicionamiento del hombre por la muerte, de su vínculo a la tierra, de la cual procede. El *Zóhar* describe esta sabiduría mágica —que sin duda no coincide con la del libro *Yeŝirá*— como un saber en torno al Arbol de la Ciencia. Las hojas del Arbol de la Muerte, con las que Adán oculta su desnudez, son para él el símbolo central del saber verdaderamente mágico. Sólo cuando se produce la desnudez de Adán, al retirarse de él el resplandor luminoso de los cielos, irrumpe la magia como una ciencia capaz de cubrir esa desnudez. Unicamente con la corporeidad terrena, que es una consecuencia del primer pecado, surgió una magia demonizada a partir de entonces. Esta se encuentra vinculada a la existencia del cuerpo. Mientras Adán poseyó aquel cuerpo luminoso, aquellas *kutnot or*, al pie de la letra 'ropajes de luz', que le atribuyó el midráŝ esotérico de mediados del siglo II en lugar de las *kutnot 'or*, los 'ropajes de piel', del Génesis 3-21[37], este ser espiritual propio de él excluyó toda relación mágica, la cual se halla vinculada a los ámbitos del Arbol de la Ciencia y de la Muerte, a la degradación terrestre. La posibilidad de que las formas tardías de la concepción golémica, con su acentuación de la componente peligrosa y de lo destructor y telúrico en el Gólem, se hallen influenciadas por estas ideas de la magia cabalística, no me parece descartable, si bien por el momento no lo podemos determinar. En todo caso, tal concepción sobre la naturaleza de la magia no juega ningún papel en la historia antigua del Gólem.

Los testimonios medievales más antiguos sobre las ideas mágicas del libro *Yeŝirá* se encuentran en Yehudá ben Barzilay al final de su comentario a dicho libro (p. 268), del cual se puede afirmar con seguridad que fue leído al menos por El'azar de Worms y probablemente por todo el grupo de los hasidim renanos hacia 1200. El pasaje contiene un trozo sobre Abraham y una forma apócrifa muy curiosa de la narración talmúdica sobre Raba y Zera que se aparta ampliamente, y de modo muy característico, de la narración talmúdica primitiva. Ya que el

[36] Cf. sobre todo *Zóhar* I, 36b, 56a.

[37] R. Me'ir, en *Bereŝit Rabbá*, 20, § 12, ed. Theodor, p. 196. Con esta tesis del esoterismo judaico parece estar relacionada la famosa interpretación espiritualista de Orígenes, tan duramente atacada más tarde por S. Jerónimo, de que las «vestimentas de piel» constituyen el cuerpo material. Esta tesis se encuentra también con frecuencia en la literatura cabalística.

autor manifiesta tener también conocimiento de esta última forma en otro pasaje (p. 103), se puede afirmar claramente que —tal como dice al principio— está copiando aquí «viejas recensiones» del libro *Yeŝirá*, al final de las cuales ha encontrado dichos trozos. Estos apenas han sido tomados en consideración [38], pero sin embargo merecen ser referidos en su totalidad, precisamente por lo que atañe a nuestro contexto:

«Cuando nació nuestro padre Abraham, hablaron los ángeles ante Dios de la siguiente manera: ¡Señor del mundo, ¿teniendo un amigo en el mundo, quieres mantenerle algo oculto?! A continuación habló Dios (Génesis 188:17): ¿Acaso mantengo algo oculto ante Abraham? Y, tras haber tenido un coloquio con la Torá, dijo: Hija mía, ven y te desposaremos con mi amigo Abraham. Repuso ella: No, hasta que el de temperamento manso [quiere decir Moisés] llegue y haga suya [la palabra hebrea puede significar también desposar] a la de temperamento manso [la Torá]. Inmediatamente se puso Dios a deliberar con el libro *Yeŝirá* y le dijo lo mismo y se lo entregó a Abraham. Este se encontraba sentado solo y meditaba *(me'ayén)* sobre él, pero no era capaz de comprender nada, hasta que se alzó una voz divina y le dijo: ¿Quieres acaso equipararte a mí? Yo soy Uno, y he creado el libro *Yeŝirá* e investigado en él; pero tú no puedes comprenderlo solo. Tómate, por tanto, un compañero, y dedicaos a meditar sobre él, y llegaréis a comprenderlo. Se dirigió Abraham enseguida a su maestro Sem, el hijo de Noé, y se pasó tres años con él, dedicándose ambos a investigarlo, hasta que llegaron a saber cómo crear el mundo. Y hasta ahora no existe nadie que sea capaz de comprenderlo solo, sino que [son necesarios] dos sabios, y aun así únicamente lo comprenden pasados tres años, siendo capaces a continuación de realizar todo cuanto apetece su corazón. También Raba quería comprender el libro solo. Entonces le dijo el rabino Zera: Está escrito (Jeremías, 50:36): "una espada sobre los solitarios, se volverán locos", que quiere decir: Una espada sobre los sabios escrituristas que investigan y se dedican a la Torá por su cuenta [39]. Reunámonos, pues, nosotros y ocupémonos en el libro *Yeŝirá*. Se pusieron a ello y dedicaron tres años a su contemplación, alcanzando al fin su comprensión. Entonces les fue creado un ternero, y ellos lo sacrificaron, a fin de organizar una fiesta con él por la conclusión del tratado. Tan pronto como lo hubieron

[38] Una corta referencia a este pasaje se encuentra en Ginzberg, *Legends of the jews*, vol. V (1925), p. 210.

[39] Estas líneas han sido introducidas aquí, y sin duda no desacertadamente, procedentes de otro pasaje talmúdico *(Berajot*, 63b).

sacrificado, lo olvidaron [quiere decir: la comprensión del libro *Yeŝirá*]. Entonces se pusieron otros tres años a la obra y volvieron a conseguirlo otra vez».

Este pasaje me parece a mí el punto de partida de la concepción hasídica, que veía en la creación del Gólem un ritual. En él se halla esto también semiimplícito, en cuanto que quieren organizar una fiesta como coronación de su estudio, al igual que se hace una fiesta al concluir un tratado del Talmud. Igualmente aparece bajo esta forma de la leyenda la creación mágica como confirmación y coronación del estudio del libro *Yeŝirá*. Aun más: esta creación *puede* incluso no poseer —lo que equivale a una clara reinterpretación de la primitiva narración talmúdica sobre Hanina y Osa'ia (que aquí son confundidos con Raba y Zera)— utilidad práctica de ninguna clase. En el momento en que sacrifican el ternero para consumirlo en la fiesta, ¡se les olvida todo su saber! O sea, que en este pasaje se construye, a partir de la forma talmúdica de la leyenda, un motivo totalmente nuevo. Esta creación golémica, o comoquiera que la denominemos, tiene su sentido en sí misma, es una coronación ritual: una introducción a los secretos de la creación. De este modo no ha de extrañarnos que las normas para la creación de un Gólem aparezcan originalmente como conclusión al estudio del libro *Yeŝirá*, exactamente como las encontramos en Elazar de Worms al final de su comentario al libro. Es posible que algunos círculos posteriores que no se han ocupado por sí mismos profundamente en la cuestión del Gólem sepan también de tal ritual culminatorio del estudio del *Yeŝirá*. El filósofo marroquí Yehudá ben Nissim ibn Malka, una especie de cabalista *sui generis*, nos dice, en su comentario al libro *Yeŝirá* escrito en árabe hacia 1345, que a los estudiantes del libro se les entregue un manual mágico —llamado *Séfer Raziel*— que consta de sellos, figuras mágicas, nombres secretos y fórmulas evocatorias [40].

La versión apócrifa de la historia narrada por Yehudá ben Barzilay se halla en estrecha dependencia con una versión existente en un arrinconado Midráš tardío, correspondiente, sin duda, al siglo XII [41]. También aquí proporciona el estudio poder creador cósmico, pero no se practica con uno, sino con dos compañeros: «Cuando Dios creó su mundo, creó primero el libro de

[40] Georges Vajda, *Juda ben Nissim ibn Malka, Philosophe juif marocain*, París, 1954, p. 171. Vajda opina que esto ocurría al principio del estudio, lo que no es con seguridad colegible del texto. ¿No hará referencia la noticia, más bien, a una iniciación al concluir dicho estudio?

[41] «Nueva *Pesicta*» en el *Bet ha-Midrás*, de Jellinek, vol. VI (1877), pp. 36-37. El texto ha de ser rectificado en algunos lugares.

la Creación y miró en el interior de éste e hizo de él su mundo. Una vez finalizada su obra, colocó [el libro *Yeŝirá*] dentro de la Torá y se lo enseñó a Abraham, el cual no comprendió nada. Entonces se oyó una voz celestial que dijo: ¿Quieres tú, por ventura, comparar tu sabiduría a la mía? Tú solo no puedes entender nada en él. Ante esto se dirigió a 'Eber y también a Sem, su maestro, y se dedicaron a su estudio durante tres años, hasta que fueron capaces de crear un mundo. De la misma manera se dedicaron al estudio del libro *Yeŝirá* Raba y el rabino Zera, y les fue creado un ternero, al que ellos sacrificaron, e igualmente Jeremías[42] y Ben Sira se dedicaron tres años al estudio, y les fue creado un hombre».

A la presente narración no la perturba el hecho de que realmente parece existir una cierta discrepancia entre la creación de un mundo y la de un ternero. La sabiduría relativa a la creación del mundo es de carácter puramente contemplativo, mientras que la referente a la creación de un hombre, tal como es atribuida aquí a Jeremías y a su hijo Ben Sira, muestra otros matices interpretativos, según tendremos ocasión de ver. El número de dos o tres adeptos que se dedican al estudio y ejecutan en común el ritual de la creación golémica no está tomado al azar. Parece tener en consideración la norma de la Mišná (*Ḥaguiga II*, 1) que prohíbe dedicarse al estudio de la *creación* (o sea, al estudio del primer capítulo de la Biblia y en un sentido más amplio de cualquier tipo de cosmogonía) ante más de dos personas, incluso cuando se dan todas las demás condiciones morales que capacitan para el estudio de la ciencia secreta. Esta norma fue trasladada, sin duda, al estudio del «Libro de la *creación*». El final de la cita arriba expresada constituye el testimonio más antiguo hasta el presente de la creación golémica por Ben Sira y su padre. Estamos en posesión de por lo menos tres historias referentes a ella, y yo quisiera presentarlas aquí conjuntamente, ya que las considero muy instructivas en su secuencia para el desarrollo y comprensión de algunos motivos de la idea que estamos analizando:

a) En el preámbulo al comentario anónimo al libro *Yeŝirá* conocido bajo el título de Pseudo-Saadia[43] se dice, después de algunas líneas sobre Abraham que coinciden con las arriba expuestas: «Así se encuentra en el Midráš que Jeremías y Ben

[42] En Jellinek se encuentra *R'Ḥyy'* (rabí Hiya), que sin duda constituye una corruptela de fácil explicación gráfica de Yrmyh (Jeremías).

[43] Editado por Steinschneider, *Magazin für die Wissenschaft des Judentums*, 1892, p. 83. Cf. también en relación con la «tradición» expuesta allí al principio sobre el estudio del libro *Yeŝirá* por parte de Abraham

Sira[44] crearon un hombre valiéndose del libro *Yesirá*, y sobre su frente estaba escrito *emet*, verdad, como el nombre que El pronunció sobre lo creado al concluir su obra. Pero aquel hombre borró el signo *álef*, para dar a entender que sólo Dios es verdad; y de esta forma tuvo que morir». En este pasaje queda, pues, bien claro, que el Gólem es una repetición de la creación de Adán, del cual se nos dice aquí por primera vez que en el su momento de su creación fue pronunciada también la palabra «verdad». Pero «verdad» significa, según una conocida expresión talmúdica (*Sabbat*, 55a), el sello de Dios, con el que queda aquí marcada su criatura más noble.

b) Más clara es la narración que los alumnos de Yehudá el Piadoso de Espira (muerto en 1217 en Ratisbona) nos han legado en apuntes[45]. «Ben Sira quería estudiar el libro *Yeŝirá*. Entonces se oyó una voz celestial: Tú no puedes hacerlo [tal criatura] solo. Se dirigió a su padre Jeremías. Se dedicaron a su estudio y, después de tres años, le fue creado un hombre sobre cuya frente se hallaba escrito *emet*, como en la frente de Adán. Entonces, el hombre que habían creado les dijo: Sólo Dios ha creado a Adán, y cuando quiso que muriera, borró el signo *álef* de *emet* y quedó únicamente *met*, muerto. Lo mismo debéis hacer vosotros conmigo, y no volváis a crear otro hombre para que el mundo no se extravíe en idolatría como en los tiempos de Enós[46]. El hombre creado les dijo: Volved las combinaciones literales [por medio de las que había sido creado] y quitad el *álef* de la palabra *emet* de mi frente, y a continuación se deshizo en polvo». Este Gólem de Ben Sira tiene, pues, una relación muy clara con Adán, e incluso le ha sido dado el don de la palabra, por medio de la cual hace advertencias en relación con el ejercicio de tales prácticas. Más tarde dedicaré un espacio a interpretar el sentido de las advertencias referentes a la idolatría y al ejemplo tomado de Enós. La destrucción del Gólem tiene lugar por inversión de las combinaciones literales mágicas que habían sido utilizadas para traerlo a la vida, a lo que hay que añadir además la destrucción simbólica y real del

el pasaje exactamente correspondiente del *Séfer Roquah* (hiljot *hasidut*), de El'azar de Worms, que Ginzberg reproduce en otro lugar de sus *Legends*.

[44] Ben Sira es, según probables tradiciones judías de la Alta Edad Media el hijo del profeta, lo cual se dedujo del coincidente valor numerico de los nombres Sira y Yirmiyahu (271).

[45] Manuscrito del *Séfer guematriot*, impreso en Abraham Epstein, *Beiträge zur jüdischen Altertumskunde* (Viena, 1887), pp. 122-123.

[46] Targum y Midrás situaron el versículo del Gén., 4:26, sobre el comienzo del culto idolátrico en los días de Enós; cf. Ginzberg. *Legends of the Jews*, vol. V, p. 151, donde hay abundantes pruebas.

sello de Dios sobre su frente. Este sello parece haberse marcado por sí solo sobre su frente en el curso del proceso creador mágico, y no que haya sido inscrito por los adeptos.

c) Esta narración ha sido ampliada de manera muy curiosa en un texto cabalístico de principios del siglo XIII. En él se ve de manera muy clara la relación entre los círculos ḥasídicos en Renania y el Norte de Francia con los de los antiguos cabalistas en Languedoc, de los cuales procede esta recensión. En un *pseudoepígraphon* atribuido al maestro de la Mišná Yehudá ben Batira se hallaba escrito lo siguiente [47]:

«El profeta Jeremías se ocupaba él solo en la investigación del libro *Yeṣirá*. Entonces se alzó una voz celestial que dijo: Búscate un compañero. Se dirigió a su hijo Sira, y se dedicaron al estudio del libro a lo largo de tres años. A continuación se pusieron a la tarea de combinar los alfabetos según los principios cabalísticos de la combinación, abreviación y formación de palabras, y consiguieron crear un hombre sobre cuya frente estaba escrito: *YHVH Elohim Emet* [48]. Pero en la mano del hombre recién creado había un cuchillo, con el que borró el *álef* de *emet;* de este modo quedó solamente: *met*. Entonces Jeremías rasgó sus vestiduras [a causa de la blasfemia implícita en tal inscripción: ¡El Señor Dios está muerto!] y dijo: ¿Por qué has borrado el signo *álef* de la palabra *emet?* Respondió aquel: Te voy a contar una parábola. Había un arquitecto que construía muchas casas, ciudades y plazas, pero nadie podía emular su arte y competir con su saber y destreza, hasta que dos personas le convencieron. Entonces les enseñó el secreto de su arte y ellos aprendieron la técnica adecuada a todo. Cuando estuvieron en posesión de su secreto y adquirieron su habilidad, empezaron a molestarle con palabras, hasta que se separaron de él y se hicieron también arquitectos como él, con la salvedad de que por aquello que él exigía un tálero, pedían ellos sesenta piastras. Cuando la gente se dio cuenta de esto, dejó de honrar al artista y se dirigió a ellos y les honraron, y cuando necesitaban un edificio, les hacían el encargo. De la misma manera Dios os ha creado a vosotros según su imagen, a su estilo

[47] Manuscrito Halberstam, 444 (en el Jewish Theological Seminary de Nueva York), folio 7b, así como el manuscrito Florenz, Laurentiana, p. II, códice 41, f. 200. El manuscrito Halberstam o su copia es la fuente de la traducción latina en el *De arte cabalistica*, de Johan Reuchlin, ed. 1603, col. 759.

[48] «Dios es verdad». En la refundición del libro cabalístico *Peliá* (hacia 1350), que extracta todo este pasaje, ha sido borrada de nuevo esta alteración decisiva y sustituida por el texto más antiguo, que era más inocuo (*emet* sólo); cf. la edición Koretz 1784, f. 36 a.

y forma. Pero ahora que vosotros habéis creado al igual que El un hombre, se dirá: No hay más Dios en la tierra que estos dos. A lo cual dijo Jeremías: ¿Qué solución hay, por tanto? Contestó aquél: Escribid los alfabetos de atrás adelante en la tierra que habéis esparcido con todo vuestro esfuerzo concentrado. Pero no meditéis sobre ellos en dirección constructiva, sino, antes bien, al revés. Lo hicieron de esta manera, y aquel hombre se convirtió ante sus ojos en polvo y ceniza. Entonces dijo Jeremías: En verdad, estas cosas debieran ser solamente estudiadas para conocer la fuerza y la omnipotencia del creador de este mundo, pero no para ejecutarlas realmente».

Aquí coinciden, desde el punto de vista cabalístico, en relación con la creación golémica, dos motivos convergentes. Con la reinterpretación y reelaboración de la historia en un sentido moral-legendario resuena un toque de alarma de mayor profundidad. Aquella creación golémica que los hasidim consideraban como la confirmación de la semejanza del hombre con Dios se transforma en una advertencia por gracia de la atrevida ampliación efectuada en la inscripción sobre la frente: una creación golémica lograda de forma que no sólo se realice de manera simbólica, traería como consecuencia la «muerte de Dios». La *hybris* del creador se volvería contra Dios. Este pensamiento es puesto de relieve con suma claridad por el cabalista anónimo, mientras en el segundo relato queda apenas insinuado.

El motivo de la advertencia ante tal tipo de creación, a causa no tanto del peligro en ella contenido o del enorme poder que encierra como de la posibilidad de aberraciones politeístas, pone estos relatos golémicos en contacto con la teoría sobre el origen del culto idolátrico que circulaba en los mismos ámbitos. Según ésta, Enóš se dirigió a su padre Set y le pidió información sobre sus antepasados. Cuando Set le dijo que Adán no había tenido padre ni madre, sino que Dios le había formado de la tierra, Enóš se marchó, tomó una pella de tierra e hizo una figura de ella. Entonces volvió donde su padre y dijo: Esta no sabe andar ni hablar. Díjole entonces Set: Dios inspiró a Adán el aliento vital por la nariz. Al hacer Enóš lo mismo, vino Satanás, se infiltró en la figura y le proporcionó con ello apariencia de vida. De este modo quedó profanado el nombre de Dios, y comenzó el culto idolátrico por el hecho de adorar a tal figura la estirpe de Enóš [49].

[49] En un texto manuscrito del *Séfer Nišahón* procedente de una biblioteca romana, cuya copia he podido leer en Jerusalén gracias a Adolf

La cuestión del Gólem se relaciona, pues, con la de la naturaleza de imágenes y estatuas, que para un judaísmo enemigo del culto icónico encerraba siempre un interés, por más que fuera de naturaleza polémica. De hecho, en algunas tradiciones judías se manifiestan las imágenes de culto como una especie de gólems animados. No sin razón se ha puesto en relación la idea ampliamente difundida fuera del judaísmo de las estatuas vivientes con el ámbito de la saga golémica, paralelos en los que sólo se apunta, desde luego, al elemento puramente mágico y no a los telúricos de tales tradiciones [50]. Entre las tradiciones orientadas hacia este terreno resalta principalmente un motivo que, sin duda, se relaciona con algunas formas de la saga golémica: la vivificación mágica por medio de nombres divinos.

La primera vez que nos encontramos algo de este tipo es en el Talmud (*Sotá*, 47a), donde se nos dice del Guehazí que había grabado un nombre divino en la boca de la imagen del becerro de Jeroboam —del que se habla en el libro de los Reyes (I, 12:28)—, a consecuencia de lo cual aquella pronunció las primeras palabras del Decálogo: «Yo soy el Señor, tu Dios» y «No tendrás otros dioses que a mí». Algo parecido se cuenta de la imagen que según Daniel, cap. 3, había fabricado el rey Nabucodonosor, la cual fue traída a la vida a consecuencia de que el rey le colocase la chapa frontal del sumo sacerdote robada del templo de Jerusalén, sobre la que estaba escrito el tetragrama *Y.H.V.H.* Pero Daniel retiró el nombre divino con el pretexto de ir a besarlo, con lo que la imagen se derrumbó al suelo sin vida [51]. Esta idea de que el nombre de Dios, o sea, una pura potencia, haya vivificado las imágenes cúlticas del politeísmo se halla en conflicto con la otra, según la cual el

Posnanski, se designa a esta narración como verdadera «tradición de rabí Yehudá el Piadoso». Ginzberg, *Legends* I, p. 122, y V, p. 150, presenta un texto semejante procedente de la posterior Crónica de Yerahme'el, en la que Enóš toma seis pellas de tierra, las mezcla y forma una figura humana de polvo y barro.

[50] Cf. Conrado Müller, «Die Golemsage und die Sage von der lebenden Statue», en *Mitteilungen des Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, tomo XX (1919), pp. 1-40, que ciertamente tenía tan poca idea de las auténticas tradiciones antiguas judías sobre el Gólem como Hans Ludwig Held en su libro *Das Gespenst des Golem; eine Studie aus der hebräischen Mystik* (Munich, 1927), en el que las pp. 104-116 contienen material sobre estatuas vivientes. El libro de Held ha sido escrito con mucho amor hacia el tema, pero en todos los pasajes decisivos sustituye los conocimientos que le faltan relativos a la literatura hebrea por meditaciones místicas que no se ajustan al asunto. Resulta superflua la polémica ante sus afirmaciones y otras semejantes, debido a la aportación y análisis de auténtico material original.

[51] *Šir haširim Rabbá* a 7:9. Igualmente en el *Zóhar* II, 175 a.

demonio o —en escritos de tendencia anticatólica— Samael y Lilit desciendan a tales imágenes. Ambas se encuentran, por ejemplo, en el *Zóhar* [52]. El hecho de que estas ideas estaban vivas de una forma que recuerda intensamente las estructuras posteriores de la saga golémica en los círculos de los judíos italianos de la Alta Edad Media —de los que los ḥasidim alemanes tomaron, sin duda, muchas de sus tradiciones— queda probado por las leyendas que recogió en su crónica familiar Aḥimá'az de Oria en el siglo XI. En ella nos informa de las acciones milagrosas mágicas del místico de la Merkabá, Aharón de Bagdad y de rabí Ḥananel. Se da el caso de los muertos que recobran la vida temporalmente por medio de un trozo de pergamino con el nombre de Dios que les es deslizado bajo la lengua o cosido en la carne del brazo derecho. Al ser retirado el nombre de Dios —en estos casos también en parte como en la leyenda de Daniel bajo el pretexto de un beso—, el cuerpo se desploma inerte de nuevo a su origen [53].

La recién citada discordancia de fuerzas puras e impuras en las imágenes de culto se pone, naturalmente, de manifiesto en relación con la imagen más irritante que existe para la conciencia judía, el becerro de oro. En una ocasión se dice que Samael —el demonio— había hablado desde aquél [54]. La otra tesis la encontramos en un midrás perdido varias veces, citado en fuentes medievales [55]. La relación de esta magia con la del libro *Yeṡirá* por un lado y la de los magos por otro es expuesta de forma contrastante en un notable libro que surgió después de 1200 en el mismo círculo que la idea del Gólem. El anónimo autor del *Libro de la vida* confronta el procedimiento de Raba

[52] En el *Ra'ya mehemná* III, 277b, se dice de la estirpe babilónica de la construcción de la torre que Samael y Lilit descendieron a sus ídolos, a los que ellos tributaban culto, y, hablando desde ellos, se convirtieron en dioses. Sin embargo, en el ticún núm. 66 de los *Ticuné Zóhar* se dice (folio 99 b), que lo que hicieron fue meter el *Šem meforáš* a estos ídolos en la boca, a consecuencia de lo cual se pusieron a hablar.

[53] *Meguil-lat Aḥimá'az*, ed. B. Klar (Jerusalén, 1944), pp. 17 y 27-28. Alemán en M. J. Bin-Gorion, *Der Born Judas*, tomo VI, «Kabalistische Goschlehten», pp. 98-102.

[54] *Pirqué rabbi Eli'ézer*, cap. 45.

[55] Han sido publicadas dos recensiones de la información procedentes de la Guenizá de El Cairo por L. Ginzberg, una en *Ha-Goren*, vol. IX (1923), pp. 65 hasta 66, y otra en *Guinze Schechter*, vol. I (1928), p. 243. Ambas coinciden con el texto utilizado por el autor del *Sefer haḤayim*, que se encuentra traducido aquí arriba. Saúl Liebermann, *Yemenitas Hidrašim* (hebreo, Jerusalén, 1940), pp. 17-18, ha observado por primera vez que este Midrás es la fuente de la extraña y hasta ahora incomprensible referencia en las palabras del constructor del becerro de oro en el Corán, azora 20:95.

para la producción de su hombre con el de los magos, cuya creación utiliza, al igual que la del libro *Yeŝirá*, la tierra como elemento primitivo[56]:

«Los encantadores y magos de Egipto, que eran capaces de producir criaturas, conocían por medio de demonios u otras artes el orden de la Merkabá [del mundo divino y del trono de Dios] y retiraban polvo de debajo del orden [que se ajustaba a sus proyectos] y creaban lo que querían. Los sabios, de los que se afirma: "N.N. ha creado un hombre, etc...", conocían, por el contrario, el secreto de la Merkabá y tomaban polvo de debajo de [las figuras animales] en la Merkabá y pronunciaban el nombre divino sobre él, con lo que resultaba de esta manera creado. Así produjo Mijá[57] también el becerro de oro, que era capaz de bailar. Precisamente aquél había contemplado —como todo Israel—, al salir de Egipto, en el mar de las cañas la Merkabá. Pero mientras los otros israelitas no concentraron sus sentidos en tal visión, él sí lo hizo, a lo que alude el versículo Ct. 6:12. En el momento en que el toro en la Merkabá se movió hacia la izquierda[58], retiró aquél prestamente algo del polvo bajo sus pies y lo guardó consigo hasta la ocasión propicia. De esta manera transforman aún hoy los encantadores en la India y en los países arábigos a los hombres en animales, conjurando a un demonio, para que les aporte polvo del orden correspondiente y les entregue a los hombres. El encantador da a beber el polvo mezclado con agua al hombre, y a continuación queda éste inmediatamente transformado. También nuestro maestro Saadia sabe de tales prácticas, que son efectuadas por ángeles o por medio del nombre».

5

Las ideas de diferentes matices expuestas en el apartado anterior son las que han asistido al desarrollo de normas fijas para el procedimiento de la creación golémica a lo sumo en el

[56] Para la traducción me he servido de los manuscritos de Munich, 207, f. 10d-11a (del año 1268), y Cambridge, suplemento 641[1], f. 9a. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden*, vol. I (1880), p. 169, ha suprimido precisamente la totalidad del pasaje sobre el becerro de oro.

[57] Aquí hace referencia al efraimita idólatra citado en *Jud.* 17, a quien ya el Midráš le había endosado la construcción del becerro de oro.

[58] Esto está sacado de Ezequiel 1:10, donde el toro en la Merkabá mira hacia la izquierda.

siglo XII, un procedimiento que, si yo lo juzgo acertadamente, equivale a un ritual de tendencia extática representativo del poder del adepto dentro de la experiencia extática del Gólem despertado a la vida. Esos círculos transforman la leyenda en un objeto de experiencia mística, y nada hay en las fórmulas conservadas que sugiera que en algún momento se haya tratado de otra cosa que de una experiencia mística. En ninguna fuente el Gólem creado según tales métodos accede a la vida real o asume en ella cualquier tipo de funciones. El motivo del criado mágico o *famulus* es completamente desconocido a esos textos [59], y sólo aparece mucho más tarde —como tendremos ocasión de ver— con motivo de la nueva transformación de la figura en objeto de leyendas cabalísticas.

Tales instrucciones para la fabricación de un Gólem nos han quedado principalmente en cuatro textos, de los que quisiera presentar y comentar los puntos esenciales. La serie de normas con más consistencia formal nos las proporciona El'azar de Worms al final de su comentario al *Yeŝirá* [60]. Sus instrucciones se nos han conservado de forma no estructurada en muchos manuscritos como pieza independiente, bajo el título de *Pe'ulat haYeŝirá*, que más bien podría significar «Praxis o aplicación práctica del libro *Yeŝirá*» que —lo que sería también posible en el presente contexto— «Praxis de la creación de un Gólem» [61]. Aquí, lo mismo que en los otros textos, faltan las tablas completas de combinaciones del alfabeto existentes en El'azar, a las que, sin embargo, se hace continuamente referencia. En la primera mitad del siglo XVIII, el cabalista de Frankfurt, Naftalí ben Jacob Bajaraj, tuvo por primera vez el valor de publicar impreso el texto de esta instrucción en forma estructurada, expresando —desde luego— a modo de justificación, que su instrucción era incompleta, para que no quedase expuesta al abuso de los indignos [62].

[59] A consecuencia de un análisis más exacto de las fuentes, he de retirar lo dicho en *Eranos-Jahrbuch* XIX, p. 151, sobre el primer testimonio de esta idea en el Pseudo-Saadia.

[60] Sólo en la edición completa Przemysl 1888, folio 15a, con la subsiguiente tabla de combinaciones.

[61] Manuscrito del Museo Británico, Margol, 752, folio 66a; Cambridge Univ. Libr., suplemento 647, f. 18a-b; Jerusalem Univ. Libr., 8.°, 330, f. 248; cf. sobre este trozo mi catálogo de los códices cabalísticos en Jerusalén *Kitbé yad beCabbalá* (1930), p. 75.

[62] *Emec haMélej*, Amsterdam, 1648, f. 10c-d; este pasaje se encuentra completo en los extractos de Knorr von Rosenroth de la obra traducida al latín en su *Kabbala denudata*, tomo II (en realidad el tercer tomo de las obras completas): *Liber Zohar restitutus* (Schulzbach, 1684), pp. 220-221.

Lo esencial de las normas de El'azar es que los dos o tres adeptos que se reúnen para el ritual golémico toman tierra virgen[63], amasándola en agua corriente y formando de ella un Gólem. Entonces deben pronunciar sobre esta figura las combinaciones alfabéticas derivadas de las «puertas» del libro *Yeŝirá*, las cuales en la recensión de El'azar no constituyen 231, sino 221 combinaciones alfabéticas[64]. Lo peculiar del procedimiento consiste en que no son estas 221 combinaciones en sí las que se repiten, sino otras uniones de sus letras con cada una de las consonantes del tetragrama, teniendo en cuenta que éstas han de ser tomadas a su vez en el orden de todas sus vocalizaciones según las cinco vocales centrales *a, e, i, o, u*, aceptadas por los hasidim. Parece ser que primero había que recitar todos los alfabetos según todos sus enlaces y vocalizaciones del nombre divino, y después —o quizá también sólo estas últimas— las uniones, por orden, en las que las diferentes consonantes que, según el libro *Yeŝirá*, «dominan» un miembro del organismo humano son asociadas a cada una de las consonantes del tetragrama según todas las vocalizaciones posibles. Sobre el orden de estas series vocales no dan, ciertamente, instrucciones concretas los textos impresos, pero sí algunos de los manuscritos. Se trata, por tanto, por una parte, de recitaciones mágicas y, por otra, de recitaciones meditativas de naturaleza estrictamente formalizada. Un determinado principio de orden en la secuencia de alfabetos da lugar a un ser masculino, y otro a un ser femenino. La inversión de estos órdenes provoca la retrotransformación en polvo del Gólem llamado a la vida[65]. La posibilidad de que se diera una pausa en la que el Gólem existiese

[63] También El'azar pide tierra virgen del monte, al hacer una aplicación mágica de las 72 letras del nombre divino en relación con fines curativos, en su *Séfer ha Sem*, manuscrito de Munich, 81, f. 127b. Encontré elementos en el texto mágico medieval publicado por Marmorstein, *Jaharbuch für jüdische Volkskunde* II (1925), p. 381, sobre la prueba a que se sometía a una mujer sospechosa de adulterio. B. Rosenfeld, *Die Golemsage* —cuyo material medieval referente al asunto está, por otra parte, generalmente tomado (incluidos los errores) de mi artículo «Golem», en la *Encyclopaedia Judaica* VII (1931)— es de la opinión, p. 11, que esta disposición «está seguramente relacionada de alguna manera con la idea de la tierra en cuanto madre virgen de Adán, la cual aparece ya entre las doctrinas eclesiásticas y además también en la literatura medieval, sobre todo en la alemana» (Köhler en *Germania*, vol. VII, pp. 476 ss.). Puede «haber llegado hasta los cabalistas alemanes y haber sido trasladada al gólem».

[64] Saadia corrigió «231 puertas», lo que es exacto desde el punto de vista de la combinatoria; los hasidim alemanes sumaron las 221 puertas de su texto por medio de métodos muy complicados, como muestran las tablas en El'azar de Worms.

[65] Así en el comentario al capítulo II, f. 5d.

fuera de la esfera de la meditación entre el acto de la vivificación y el de la retrotransformación, que van acompañados ambos por las meditaciones explicadas, no es sugerida por ninguno de estos conjuntos de normas.

El mencionado carácter ritual de la creación golémica se manifiesta extremadamente claro en la exposición del llamado Pseudo-Saadia. La frase del libro *Yeŝirá* (II, 4): «De este modo se cierra el circuito, *galgal*, hacia atrás y hacia adelante» fue entendida por él como una instrucción. No sólo expresa algo sobre la forma en que tuvo lugar la creación por Dios, sino sobre el procedimiento que había de emplear el adepto cuando se aplicaba a la creación golémica. Con respecto a esa frase se dice aquí lo siguiente [66]:

«Se hace un círculo alrededor de la criatura y se recorre el círculo, recitando los 221 alfabetos tal como están escritos —sin duda el autor piensa en unas tablas al estilo de las que se encuentran en realidad en El'azar de Worms—, y algunos explican que el Creador ha dotado a las letras con fuerza, de modo que el hombre produce y amasa una criatura y la inhuma en la tierra, traza un círculo y una esfera alrededor de la criatura y recita a cada ronda uno de los alfabetos. De esta forma debe proceder 442 veces [según otra lectura 462]. Al marchar hacia adelante, la criatura se incorpora con vida, a causa de la fuerza inherente a la recitación de las letras. Pero si quiere destruir lo que ha creado, ha de marchar hacia atrás, recitando los mismos alfabetos del final al principio. Entonces la criatura se hunde en el suelo y muere. Esto es lo que pasó a R.Y.B.E —a buen seguro rabí Yiŝma'el ben Eliŝa' [67]— con sus discípulos, que estaban ocupados en el libro *Yeŝirá* y se equivocaron en la marcha, caminando hacia atrás, hasta que se hundieron en la tierra ellos mismos, por la fuerza de las letras, hasta el ombligo. Al no poder despegarse, se pusieron a gritar. Su maestro les oyó y dijo: Recitad las letras de los alfabetos y marchad hacia adelante, en lugar de hacerlo —como hasta ahora— hacia atrás. Lo hicieron así, y se liberaron».

[66] He utilizado, aparte del texto de la primera edición del libro *Yeŝirá* (Mantua,1562) con los comentarios, el manuscrito del Pseudo-Saadia del Museo Británico, núm. 754 en el *Catalogue of the Hebrew Manuscripts*, de Margoliouth, así como el manuscrito hebreo muniqués 40.

[67] Este es el héroe legendario de la gnosis de la Merkabá. En el manuscrito del Museo Británico se encuentra, sin embargo, otra abreviatura: R. Ŝ., lo que sin duda ha de significar Rabí Ŝadoc. No sé a quién se pueda referir.

Importante me parece a mí que el Gólem sea enterrado primero en la tierra y que surja de ella. Esto podría apoyar, a decir verdad, la tesis de un simbolismo de la regeneración relacionado ya, hacia 1200, con el ritual, lo que se ajustaría maravillosamente a la naturaleza del conjunto en cuanto ritual iniciatorio. ¡El Gólem es inhumano antes de su palingenesia! No es que tal interpretación sea, desde luego, inobviable; además dicho detalle sólo aparece, por lo que sé, en ese único pasaje. El hecho de que la tierra de la que se crea el Gólem haya de ser virgen (no trabajada) se sitúa en el paralelismo con la creación de Adán, que fue hecho también de tierra aún virgen. En el manuscrito muniqués del Pseudo-Saadia viene inmediatamente a continuación de este pasaje una segunda instrucción que falta en el texto impreso[68]. En ella encontramos otras indicaciones exactas sobre la forma y secuencia de la recitación, de las combinaciones con el nombre de Dios y las diferentes series vocálicas. En la introducción previa se dice: «Toma polvo de un monte, tierra virgen, y desparrámalo por la casa y purifica tu cuerpo. De ese polvo puro haz un Gólem, la criatura que quieres crear y vivificar, y pronuncia sobre cada miembro la consonante que se le atribuye en el libro *Yeŝirá*, y combínalo con las consonantes y vocales del nombre divino». El recorrido del círculo debe tener lugar como cuando «se baila al corro», y al invertir el sentido del corro retorna el Gólem a su anterior estado inanimado.

El hecho de que tales procesos tengan un matiz extático se deduce ya indirectamente de las recetas comentadas. La recitación en rítmico *ritornello* de unas combinaciones que conjugan cíclicamente con regularidad determinadas armonías vocálicas trae por lógica, como consecuencia, un estado psíquico alterado, y todo ello parece estar dispuesto en tal sentido. Esto se pone muy claramente de manifiesto en un texto conservado en múltiples manuscritos sobre la creación golémica fechable, como máximo, en el siglo XIV, pero que muy bien pudiera ser anterior[69]. En él se exponen también las instrucciones para el tránsito por las 231 puertas, añadiéndose a continuación: «Debe tomar tierra pura del tipo más fino e iniciar las combinaciones, hasta que perciba el influjo de la inspiración, *šefá' haḥojmá*, y debe recitar las combinaciones con rapidez y girar la "rueda" [de las combinaciones] lo más rápidamente posible, aportando

[68] Manuscrito 40, f. 55b.

[69] Manuscrito de Munich, 341, f. 183b; Cambridge, suplemento 647, f. 18b. (En este manuscrito se hallan reunidas tres recetas golémicas.)

tal procedimiento al espíritu santo [quiere decir una inspiración extática]. Sólo entonces [¡en tal estado!] puede dedicarse a la ejecución [técnica] del Gólem». Las instrucciones de esta creación no pueden ocultar la relación con las prácticas de yoga, particularmente propagadas en el judaísmo por Abraham Abulafia: «Toma entonces una vasija llena de agua pura y una cuchara pequeña, llénala con tierra; debe conocer con exactitud el peso de la tierra, antes de que la revuelva, así como la medida de la cuchara con la que ha de dosificar [¡pero ninguno de los dos se hace constar por escrito!]. Cuando la haya llenado, debe esparcirla y soplar despacio sobre el agua. Mientras va soplando la primera cucharada de tierra, debe pronunciar una consonante del nombre en voz alta y en una sola expiración, hasta que no pueda soplar más. Su rostro debe estar, al tiempo, inclinado hacia abajo. De esta manera debe ir formando por orden todos los miembros a partir de los de la cabeza, hasta que se le constituya una figura». Pero está prohibido repetir esto con frecuencia. El sentido de la cosa es, más bien, el siguiente: «Entrar en comunión con su gran nombre». La relación de este conjunto con la Cábala de Abulafia (o con sus fuentes) salta a la vista.

Así pues, cuando un importante autor anónimo español de principios del siglo XIV considera que el proceso no tiene un carácter corporal y real, sino que es simplemente una «creación conceptual», *yeŝirá mahŝabtit*, se está, de hecho, identificando con la expresada concepción sobre la naturaleza extática del fenómeno golémico: Abraham «llegó casi a alcanzar un rango que le permitía realizar importantes creaciones, quiere decir creaciones intelectuales, y por ello denominó su valioso libro *Libro de la creación*»[70]. E incluso el mismo Abulafia, el más destacado representante de una Cábala extática en el siglo XIII, parece dejar implícita en una frase despectiva suya la misma concepción de la creación golémica como puro proceso místico. Fustiga la «locura de aquellos —por lo tanto, se daba en algún sitio— que se dedicaban a investigar el libro *Yeŝirá* con objeto de crear un ternero; pues aquellos que así obran son ellos mismos unos auténticos terneros»[71].

Por lo demás, en la tradición posterior queda varias veces constancia de la conciencia existente sobre la insuficiencia de las recetas transmitidas por escrito. Por ejemplo, Naftalí Ba-

[70] Así en las «Preguntas del hombre viejo», *Ŝe'elot haZaquén*, § 97, manuscrito de Oxford, Neubauer, núm. 2396, f. 53 a.

[71] Del *Ner Elohim* de Abulafia, reproducido en mi libro *Major trends in jewish mysticism* (1946), p. 384.

jaraj no nos dice exactamente qué es lo que ha omitido, con el fin de evitar el abuso de las instrucciones por él dadas en relación con el procedimiento. Basándose en paralelismos con la Cábala práctica y con los escritos de Abulafia, se podía pensar que se trataba de la entonación de las combinaciones literales, de cuestiones de técnica respiratoria o de determinados movimientos con la cabeza y las manos que habían de acompañar a los diferentes actos. Un famoso cabalista de Jerusalén (siglo XVIII) llamado Ḥayim Yosef David Azulay, que disponía de excelentes tradiciones de la escuela cabalística hierosolimitana del siglo XVII, le dijo al rabino Jacob Baruj en Livorno (probablemente de forma oral), que «en la magia no son suficientes las combinaciones corporales de letras, tal como se presentan primariamente a la vista» [72].

[72] En los suplementos de Jacob Baruj en la edición de Johanan Allemannos *Šá'ar haHéšec* (Livorno, 1790), f. 37a. Con ello se halla, sin duda, relacionada la observación semejante que se encuentra en la adaptación novelesca de las leyendas sobre el Gólem del «alto rabino Lew» de Praga. Esta versión libre de la esencia de los acontecimientos y de las nuevas funciones atribuidas al Gólem en cuanto que descubre las mentiras del asesinato ritual, fue compuesta hace unos cincuenta años y publicada en hebreo en 1909 por Juda Rosenberg (¿el autor?) procedente de un apócrifo «manuscrito en la biblioteca de Metz» bajo el título de *Wundertatem des Rabbi Löw mit dem Golem*. Lenguaje y contenido hacen pensar forzosamente en un autor hasídico con formación cabalística y (¡por extraño que resulte en estos círculos!) inclinaciones literarias que escribió después de los procesos por asesinatos rituales de los años ochenta y noventa. El libro de Hayim Bloch, *Der Prager Golem* (Berlín, 1920) es una refundición alemana de ese texto, cuyo carácter totalmente moderno le ha pasado inadvertido al honrado —y al mismo tiempo absolutamente carente de sentido crítico— refundidor. Igualmente, el juicio de Held, según el cual se trata en estas versiones «de los únicos documentos auténticos que nos han quedado» *(Gespenst des Golem*, p. 95), no es precisamente una prueba de interpretación crítica. Claro es que se tenía que sentir muy atraído por la observación del texto de Bloch (p. 59), que tan bien congeniaba con la propia interpretación del Gólem como doble del hombre: «Algunos pensaban que el Gólem era un "fantasma" del rabino Lew». En el texto hebreo no hay, desde luego, ni rastro de tal frase, que parece dictada por el corazón de autores como Meyrink y Held. Lo que sí se encuentra al final de esta novela hebrea son 19 «afirmaciones del rabino Lew sobre la naturaleza del Gólem» que verdaderamente rinden honores —aunque hayan sido inventadas hace cincuenta años— al credo cabalista lo mismo que a la fantasía de su autor. Así se dice, por ejemplo, en el § 17 (cf. *Nifla'ot Maharal 'im ha-golem*, Pyotrkow, 1909, p. 73): «No se pueden estudiar las letras del libro *Yeṣirá* en la misma forma que están impresas y crear con ellas un hombre o un ser viviente. El que sólo aprende las combinaciones de libro no es capaz de crear nada. Por un lado a causa de los muchos deterioros y lagunas del texto, y por otro porque lo principal de este asunto es la propia manera espontánea de enfrentarse al texto. Ya que el hombre debe conocer primero a qué

Dos cosas, ante todo, nos enseñan los presentes testimonios sobre la praxis golémica:

1. Tal como hemos subrayado, carece de todo «objetivo» práctico. Incluso en los casos en que la narración se encuentra en el límite entre un proceso anímico, que sin duda constituye para los adeptos una experiencia común y una actuación independizada por parte del Gólem, su «presentación» no tiene otro objeto que poner de manifiesto el poder de los nombres sagrados. Dentro de las mismas fronteras quedan también, si es que las interpreto con exactitud, las siguientes ideas expresadas en el comentario al *Yeširá* del Psudo-Saadia (II, 5): «He oído que Ibn 'Ezra efectuó una creación de este tipo ante Rabbenu Tam, y dijo: Mira [la fuerza que] Dios ha infundido a las letras sagradas, y habló de este modo [a Rabbenu Tam]: Camina hacia atrás [73]; y la figura volvió de nuevo a su anterior estado [de tierra inerte]». Este trozo tampoco muestra mayor alcance que el de una iniciación semilegendaria del famoso talmudista francés Rabbenu Tam (o sea, del rabino Ya'cob ben Meir, el nieto de Rašì fallecido en 1171) por medio del filósofo errante por Europa occidental a mediados de siglo, Abraham ibn 'Ezra, al que los hasidim francoalemanes consideraron siempre como una gran autoridad religiosa [74]. El ser creado se vuelve a destruir aquí inmediatamente después de su producción: con

"luces" se refiere cada letra, y sólo entonces le es dado conocer por sí mismo las fuerzas materiales que contienen las letras. Todo esto puede ser estudiado; pero cuando uno ha estudiado todo esto, depende todo, por otra parte, de su capacidad de raciocinio y piedad. Si es una persona digna, obtendrá ese influjo (de la inspiración) bajo el cual es capaz de componer y combinar las letras, con el fin de hacer surgir así en el mundo material una criatura. Pero incluso si llegase a escribir las combinaciones, su compañero no tendría ninguna utilidad de ello, de no ser él mismo capaz de lograr conocer por un esfuerzo racional propio la concentración intelectiva exacta que es necesaria para ello. En caso contrario, todo se reduce para él a un cuerpo sin alma. Y Bešalel tenía en este asunto el más alto don de comprensión, y para él hubiera sido una pequeñez crear un hombre o un ser vivo. Pues él conocía incluso las verdaderas meditaciones literales con las que han sido creados el cielo y la tierra».

[73] Del contexto del pasaje se puede deducir claramente que aquí no se trata de una llamada a la figura golémica, sino a Rabbenu Tam, que participa en el ritual. Pues todo esto, en realidad, sólo se cuenta para ilustrar el caminar hacia atrás en la destrucción del Gólem.

[74] Las tendencias místicas de Ibn 'Ezra resultaban para ellos, seguramente, más claras que para nosotros, y, desde luego, ellos no consideraban que estuvieran en contraposición con sus restantes inclinaciones gramaticales, exegéticas y teológicas. En 1270 Abraham Abulafia tenía ante sí un comentario de Ibn 'Ezra al libro *Yeširá*, y lo caracteriza de «filosófico y en parte místico».

la iniciación del talmudista ha cumplido su función, que es de carácter espiritual.

2. La creación golémica encierra peligros, incluso peligro de muerte como toda creación magna, pero estos peligros no proceden del Gólem, de las fuerzas que de él derivan, sino más bien del hombre mismo: el producto de tal creación no es el que origina por medio de cualquier forma de independización poderes peligrosos, sino que lo que ha de tacharse de peligroso es la tensión suscitada por el proceso en el propio creador. Los fallos en la ejecución del proceso no conducen a una degeneración del Gólem, antes bien a la destrucción directa de su constructor. La fuente de peligro a causa del Gólem mismo en las leyendas posteriores constituye una radical transformación de la idea original, la cual era claramente consciente —como hemos visto— del paralelismo de Adán con el Gólem, sin que, no obstante, tal elemento telúrico fuese causa de peligro [75]. En todo caso, la clase de peligro que amenaza al creador golémico, al menos como la describe el texto del Pseudo-Saadia, no es absolutamente ajena a tal relación. Pues, en caso de que se aplique la receta equivocadamente, el hombre retorna a su elemento, es absorbido por la tierra.

Hay otra pregunta que no queda aquí contestada de una manera definitiva; se trata de la cuestión de la capacidad locutiva del Gólem, la cual no fue posible que fuera otorgada por el talmudista Raba a su criatura. De todos modos, la carencia de habla no constituye tampoco en este ritual tardío un factor

[75] Nada tiene que ver con esta fuerza destructora del Gólem el pasaje del *Midráš haNe'elam* en el *Zóhar ḥadáš* (1885, f. 21c), donde se dice en relación con Gén. 6:11: «Esto se dice por el Gólem, que es causa de que todo se pierda y zozobre». Aquí se usa el término *gólem* en el sentido de «hombre irreligioso, desalmado», lo mismo que en el pasaje procedente de dicho *Midráš haNe'elam* impreso en el *Zóhar I*, 121a: «Rabí Isaac decía: Nadie comete pecado, a no ser que se trate de un gólem y no de un hombre, lo que significa: uno al que le trae sin cuidado su alma sacrosanta, y cuyas acciones son semejantes a las del animal». El alma sacrosanta es la parte divina, a diferencia de la puramente vital. ¿Es posible que este giro idiomático esté relacionado con la terminología de los ḥasidim? De hecho tenemos que Yosef Chicatilla escribe ya hacia 1274 (poco antes del *Midráš haNe'elam)* en el «Jardín de los nogales» *Ginnat Egoz* (Hanau 1615), f. 33 c: «El cuerpo, con el espíritu vital que le es inherente, cuyo nombre es *néfeš*, por medio del cual aquél se puede mover de un lado a otro, se llama *gólem*». Ya que el término *gólem* significa normalmente en el uso idiomático filosófico tan sólo cuerpo, es posible que este empleo más preciso de la palabra *gólem* se encuentre influenciado por el habla de los ḥasidim alemanes. Cf. mis restantes explicaciones en el texto sobre la cuestión del «alma» en el *Gólem*.

tan esencial como se ha supuesto con frecuencia[76]. No ha conseguido afirmarse ininterrumpidamente, y parece claro que en el círculo de los ḥasidim alemanes se extendieron paralelamente ambas ideas. No sabemos dónde surgió por primera vez el motivo de la capacidad locutiva que se da en la creación golémica de Ben Sira[77]. Todo el conjunto legendario alrededor de Ben Sira es muy anterior al siglo XII, por más que la relación con la creación golémica esté atestiguada sólo a partir de este momento. Es posible que ésta haya existido ya en Italia. De todas formas, para las discusiones especulativas de los cabalistas sobre tal asunto, ambos tipos de creación golémica, el de Raba y el de Ben Sira, constituyen dos posibilidades dentro del mismo ámbito.

En la formulación del rango golémico, el autor que se manifiesta más avanzado es el Pseudo-Saadia. Nos dice que a la recitación de los alfabetos del libro *Yeṣirá* le es inherente el poder —que Dios le ha otorgado— de producir tales creaturas y de dotarles de vitalidad, *ḥiyut*, y de alma, *nešamá*[78]. Ninguna otra fuente de la literatura cabalística va tan lejos. La expresa diferenciación del elemento pneumático del alma del puramente vital lleva por lo menos implícito que el Gólem es capaz de mucho más que del simple movimiento, y le pone de este modo en relación con aquel Gólem de Ben Sira que advertía con acento admonitorio sobre la muerte de Dios.

El'azar de Worms defiende aquí, sin duda, una posición más prudente que las otras fuentes que poseemos de la misma escuela de Yehudá el Piadoso. En su explicación a un viejo himno de los gnósticos de la Merkabá nos dice expresamente, con respecto al verso «Conocimiento y habla en el sempiterno viviente», que, aunque el hombre esté en posesión de la verdadera ciencia (*daʿat*, también gnosis), la cual le posibilita la creación

[76] Incluso yo mismo en mi artículo de la *Encyclopaedia Judaica* citado en la nota 63.

[77] Por un curioso error de imprenta ha sido relacionado el Gólem de Ben Sira con el Hay ibn Yaktán de Avicena (en hebreo: Ben Sina), el cual es descrito en la famosa poetización filosófica de Ibn Tufail como una especie de Gólem filosófico engendrado por *generatio aequivoca*. En la *Igguéret Tešubá* de Isaac ibn Latif ha sido impreso erróneamente (*Cobeṣ al yad* I, p. 48) el nombre de Ibn Sina, con lo que ha quedado Ben Sira como el creador de Yehiel ben 'Uriel, o sea, de Hay ibn Yaktán, habiendo ello conducido a error a A. Epstein, *Beitrage zur jüdischen Altertumskunde* (1887), p. 124, quien fue a dar en falsas combinaciones sobre Ben Sira por tal causa.

[78] Sobre el *Yeṣirá II*, 5. Igualmente en el manuscrito del Museo Británico.

de una nueva criatura por medio del libro *Yeŝirá*, él mismo no es capaz de dotarle de habla utilizando el nombre divino [79]. Esta es también la opinión —con una importante salvedad— del libro *Bahir*, de la segunda mitad del siglo XII. En él se cuenta (§ 136) la historia procedente del Talmud sobre Raba, pero con la siguiente adición: «Raba envió al hombre a Rabí Zera. Este habló con él, y aquél no respondió. Pero si no hubiera sido por los pecados, habría respondido. Y ¿por qué causa habría podido responder? A causa de su alma. Pues ¿no tiene el hombre un alma que él sería capaz de transmitir [a una creación de este tipo]? En verdad, sí, ya que en el Génesis, 2:7 se dice lo siguiente: El inspiró en su nariz un alma de vida, de modo que el hombre está en posesión de un alma de vida [con la que estaría capacitado para otorgar el habla] [80], a no ser por la existencia de los pecados que impurifican el alma; y esta impureza es la causa de la separación entre el justo y Dios. Así, está escrito también (Salmo 8:6): Tú fuiste causa, de que él se diferenciase poco de Dios» [81]. Según esto, los seres libres de pecado se hallarían en situación de transmitir el alma de la vida —que está dotada de capacidad locutiva— a un Gólem de este tipo. El Gólem no es, por tanto, un ser carente de habla por naturaleza, sino únicamente en las condiciones actuales, en las que ni siquiera el alma de los justos puede ser calificada de pura. En contraste con esta concepción del *Bahir*, que incluso representa una apertura a perspectivas escatológicas para una situación diferente del Gólem, Isaac el Ciego (hacia 1200) se contenta con afirmar que el Gólem carecía de habla, porque Raba no podía inspirarle ningún *rúah* [82]. Es discutible a qué fuerza anímica se refiere el autor con tal afirmación. Es posible que la aplique en el sentido de pneuma, alma espiritual superior.

Un cabalista dice incluso, hacia 1400, en una variante de la afirmación de El'azar de Worms por él utilizada que, aunque aquel Gólem posee forma animada, ha de ser considerado como muerto, ya que su creador no es capaz de dotarle del conocimiento de Dios y del habla. «Sin embargo, al hombre [verdade-

[79] Del manuscrito de Munich, Hebr. 346, reseñado en mi libro *Rešit ha-Cabbalá* (1948), p. 231.

[80] Según esto ha de ser rectificada mi explicación del pasaje en la traducción completa del libro *Bahir* (1923), p. 150.

[81] Esta interpretación de los Salmos en el sentido de una incapacidad, para dotar al Gólem de habla, aparece también en un texto de los hasidim alemanes que he publicado en el lugar mencionado en la nota 79.

[82] En su comentario al *Yeŝirá*, manuscrito de Leiden, Warner 24, f. 224b.

ro] Dios le ha marcado con el sello *emet*»[83]. Para algunos cabalistas la capacidad locutiva y la razón se hallan —en el sentido de la concepción filosófica de *anima rationalis*— interrelacionadas. De esta forma, Bahia ben Ašer (1291) afirma lo siguiente de la creación golémica de Raba: «Este podía dotar a su criatura, indudablemente, de un alma del movimiento, pero no de alma racional, que es la que posee capacidad locutiva»[84]. Tal afirmación corresponde a una idea dominante entre los cabalistas, según la cual el habla es el don sumo o, para expresarlo como J. G. Hamann, la «madre de la razón y de la revelación».

Pero no faltan cabalistas que mantienen separadas ambas cualidades, e incluso precisamente en relación con el Gólem. En un escrito titulado «Suma de las cosas según las cuales actuaban los maestros de la Merkabá», que corresponde a mediados del siglo XIII[85], encontramos representada esta idea en España: «Cuando dicen los rabinos: el que no tiene descendencia es como un muerto, quieren decir lo siguiente: como un Gólem [una materia inerte] sin forma. De ahí que enjuiciemos en el mismo sentido las imágenes que se pintan en las paredes, pues aunque tienen forma humana se denominan, sin embargo, *šélem*, reproducción [aquí en el sentido de perfil conseguido por sombras, derivado de *šel*, sombra] y figura. Por esto, cuando Raba creó un hombre, construyó una figura de este tipo con forma humana por medio del poder de las combinaciones literales, pero lo que no pudo proporcionarle es *demut*, auténtica semejanza humana. Porque es, en verdad, posible que el hombre cree otro hombre capaz de hablar con ayuda de poderes prodigiosos, pero no un hombre dotado de capacidad reproductora o de razón. Esto es algo vedado a cualquier ser creado, y sólo reservado a Dios». En el presente párrafo está, pues, representado lo contrario de la opinión sustentada por Bahia y tantos otros: el Gólem posee habla, pero carece de razón y de impulsos sexuales[86].

[83] Šim'ón ben Šemuel, *Hadarat codeš*, al principio (impreso en Thiengen 1560 como *Adam sijlí*). El autor emplea el término *Gólem*, pero al mismo tiempo da entrada al uso idiomático de la palabra en filosofía como materia, en contraposición a la forma viviente, de la que también se hace mención. En las últimas letras del Gén. 2:7 sobre el hálito de la vida el autor encuentra la palabra *hotám*, sello. Cf. también en relación con el uso idiomático de *gólem* la nota 75.

[84] En el comentario a la Torá de Bahia, Gén. 2:7 (Venecia 1544, f. 11d), así como en su *Cad ha-Quémah*, ed. Ch. Breit, vol. II, f. 103b.

[85] Manuscrito 838 en el Jewish Theological Seminary de Nueva York, f. 35b.

[86] Esta idea no la he encontrado en ningún otro texto cabalístico auténtico. Tanto más interesante resulta que vuelva a aparecer en las manifes-

De los cabalistas posteriores hay dos importantes autoridades que se han pronunciado —cada uno a su manera— sobre la cuestión de la calidad específica de la vitalidad prestada al Gólem. Meir ibn Gabbay manifiesta, hacia 1530, que este hombre producido por semejantes medios mágicos no está dotado de un alma espiritual, *rúah*, ya que carece de habla, según nos dice el anteriormente citado pasaje talmúdico. No obstante, se encuentra —sin duda— animado por el grado más bajo, el alma-*nefeš*, ya que se puede mover y tiene vitalidad[87]. Moisés Cordovero ve la cuestión en 1548 de manera diferente. Según él[88], semejante «nueva creatura» —Cordovero evita como todos los cabalistas sefardíes del siglo XVII el término «Gólem», que en aquellos tiempos parece ser que sólo había cobrado carta de naturaleza entre los judíos polacos y alemanes— carece de alma en cualquiera de sus tres grados jerárquicos o categorías de *nefeš*, de *rúah* y de *nešamá*, pero está dotada de una vitalidad especial, *ḥiyut*, a la que Cordovero cataloga como superior al alma animal. Cordovero se maravillaba de que hubiese hombres en situación —incluso por medio de los alfabetos del libro *Yeṣirá*— de hacer descender un alma de cualquiera de las jerarquías expresadas sobre una criatura como la descrita. Esto es, según él, imposible. Piensa que la auténtica realidad del proceso es, antes bien, como sigue: cuando los adeptos aglomeran la tierra y a causa de su estudio del libro *Yeṣirá* consiguen hacer surgir una criatura con forma de hombre, sus partes componentes (como las de todo lo creado) tienden hacia arriba, a su origen y su patria en el mundo superior, del que proviene todo lo telúrico o en donde se hallan todas las imágenes prototípicas. En este proceso dichos elementos son iluminados por una luz apropiada a su rango específico en lo elemental, que ciertamente no es el de *nefeš*, *rúah o nešamá*, sino el de una pura vitalidad que debido a la calidad especial de los elementos aquí concurrentes se encuentra por encima de la jerarquía del animal

taciones citadas en la nota 72 de un autor moderno y que se inclina a la Cábala sobre el Gólem, que él mismo ha puesto en boca del «alto rabino Lew» de Praga. Allí se dice en § 9: «El Gólem tenía que ser creado sin poder generativo y sin impulsos hacia la mujer. Pues, si hubiera poseído tal impulso, incluso sólo en la forma de los animales, que es menor que en el hombre, habríamos tenido con él grandes dificultades, ya que ninguna mujer habría podido protegerse de él». No es extraño que este motivo jugase un papel tan importante después en las versiones literarias fabulosas de la leyenda.

[87] Ibn Gabbay, *'Abodat haCodeš*, parte II, § 31.

[88] En su *Pardés Rimonim*, cap. XXIV, § 10. De ahí proceden las manifestaciones de Abraham Azulay sobre el asunto en su *Hesed leAbraham*, compuesto hacia 1630, IV, § 30.

y se aproxima más que él a la fuente de la luz. Por otra parte, un Gólem no muere en el sentido exacto del término, tal como es el caso del animal, sino que simplemente retorna a su elemento, a la tierra. Por ello rabí Zera no necesitó matarlo en la narración talmúdica, porque sus elementos se desligaron por sí mismos. De aquí que quien «mata» a un Gólem no se haga reo ni conculque ningún mandamiento de la Torá.

Tenemos, pues, que habérnoslas aquí con un poder realmente telúrico, que, si bien ha sido suscitado por arte de magia, no se separa, por otro lado, de la esfera de las fuerzas elementales. Aquello que dijimos al principio de las presentes consideraciones del alma telúrica de Adán, la cual le fue inspirada procedente de la tierra, se cumple ahora realmente en el caso del Gólem cabalístico. Así como Adán poseía en cuanto Gólem —tal como hemos visto— una cierta capacidad elemental de visión que no llegaba, desde luego, al nivel racional, de la misma manera está el hombre capacitado en cuanto creador golémico, como si se diera una relación de dependencia con aquella cualidad, para aportarle fuerzas elementales o, según la expresión de Cordovero, luces que inciden sobre sus elementos. De este modo, el elemento telúrico llega a coincidir con el mágico en el desarrollo de la figura golémica cabalística que estamos analizando de una forma específicamente definida. Así pues, las especulaciones puramente teoréticas de los cabalistas sobre el sentido y entidad de las creaciones golémicas descritas se puede decir que preparan o corren paralelas a aquel proceso en el que el Gólem, al retornar del ámbito puramente místico al de la leyenda cabalística, es portador de enormes fuerzas telúricas que en un momento determinado puede hacer estallar.

6

Los cabalistas de Safed del siglo XVI se refieren a la cuestión golémica de una manera semejante a como se enjuicia teóricamente un suceso lejano en el pasado. En ningún lugar participan en o hacen referencia a la ejecución, en parte expresamente prohibida, de las recetas que aparecen sueltas por uno u otro lado en sus escritos [89]. Incluso en uno de los manuscritos

[89] Por ejemplo en Abraham Galante (hacia 1570), que en su comentario *Zohoré Hammá* al *Zóhar* I, 67b, da una instrucción que en sus detalles técnicos se aparta bastante de las viejas recetas. El mismo texto zohárico conoce realmente en este pasaje el principio de la repercusión destructora de la inversión de los alfabetos, que es mencionado con frecuencia en la literatura cabalística.

del comentario de Cordovero al libro *Yeŝirá* encontramos al final una disertación (como capítulo adicional) que nos cita extractadamente los viejos autores en relación con la creación de un hombre por medio del libro *Yeŝirá*, pero encareciendo de entrada lo siguiente: «Que a nadie se le ocurra pensar que existe actualmente la posibilidad de alcanzar tal capacidad gracias a los efectos prácticos de ese libro. Pues de ningún modo es así; antes bien, las fuentes mágicas se hallan cegadas y la Cábala pertinente ha desaparecido»[90]. También es característica la opinión de Yosef Askenazi, que se trasladó de Praga y Posen a Safed, y que en su fulminante tratado redactado allí contra los filósofos judíos habla de la creación golémica como de algo que sólo se conoce por tradición, no que es practicado en absoluto. En su escrito emplea el término Gólem, usual entre los judíos alemanes: «Encontramos allí [se refiere a los viejos textos] que el hombre puede construir un Gólem que adquiere el alma animal por medio de la fuerza de su palabra [o sea, de la de su maestro], pero el alma verdadera, *nešamá*, no la puede obtener por poder de hombre, pues procede de la palabra de Dios»[91].

Por el contrario, la idea golémica se vuelve a afianzar en los círculos judíos alemanes y polacos en el elemento legendario-viviente. Pero mientras en los siglos XII y XIII tales leyendas se referían principalmente —según hemos explicado— a personajes de la antigüedad judía, en el desarrollo posterior se constituyen en creadores golémicos contemporáneos y figuras famosas del mundo judío. Al asimilar el pueblo las viejas narraciones y juntárseles además todas las construcciones rituales que hemos comentado aquí, lógicamente se alteró la idea debido a su hundimiento en estratos sociales incultos. El Gólem se transforma en un ser independiente y deviene por primera vez sujeto de funciones utilitarias. Al mismo tiempo, se entremezclan motivos de otras concepciones con la propiamente golémica.

La primera noticia que poseemos de semejante variación evolutiva es particularmente curiosa. Pertenece aún totalmente a la tradición esotérica, y nos ha sido legada por conducto de un famoso rabino español de la primera mitad del siglo XIV. Nissim Guirondi de Barcelona hace la siguiente observación al pasaje talmúdico sobre Raba[92]: «En este *passus* se apoyan

[90] Así en el manuscrito que Hirschensohn ha descrito en 1887, en una hoja impresa aparte, en el núm. 31, año I, de la revista *HaŜebi*, de Jerusalén (núm. 27 de su lista de manuscritos).

[91] Cf. *Tarbiz*, vol. 28 (1958/59), p. 68.

[92] En sus *Hiddušim* a *Sanhedrin* 65b.

los sabios de Alemania, quienes casi a diario se ocupan en cuestiones de demonología. Afirman que esto [quiere decir, la producción de un hombre de este tipo] ha de realizarse precisamente en un recipiente». Pero resulta que no encontramos mención de tal objeto en ninguno de los informes conservados, a no ser que queramos tomar por semejante recipiente la vasija con agua y tierra que hemos encontrado en una de las recetas anteriores. Sin embargo, yo no creo esto. Entiendo más bien el énfasis del «precisamente en un recipiente» en el sentido de que el lugar en el que se fabrica un hombre así ha de ser un recipiente cerrado, o sea, una redoma. Y esto resulta ser muy curioso: nos encontramos aquí, mucho antes de Paracelso, con un motivo de la idea de homunculus y de la alquimia en el Gólem. Nissim Guirondi tenía contacto en Barcelona con destacados sabios alemanes, y es un informador sobrio y de fiar. Por tanto, su testimonio nos prueba que algunos hasidim alemanes dieron realmente a conocer algo semejante. ¿Es posible que nos hallemos en presencia, precisamente en el ámbito judío, de una fórmula primitiva de la idea de homunculus que encontró su decantación clásica en la famosa fórmula que Paracelso ideó para su fabricación?

Claro es que si tomamos el homunculus de Paracelso —siguiendo la definición de Jacoby— como un «crecimiento embrional de tipo artificial en el que la orina, la esperma y la sangre representan en cuanto portadores de la sustancia anímica la *materia prima*»[93], resulta que tal forma de empleo de la esperma humana, de cuya *putrefactio* comienza a formarse el homunculus pasados cuarenta días, es desconocida para los judíos. Entre éstos permanecen siempre los elementos tierra y agua, e incluso las formas tardías no aciertan sino a contarnos la fabricación del Gólem a partir de arcilla o barro. No me ha sido posible comprobar si tales recetas para el homunculus son registrables con seguridad ya antes de Paracelso[94]. La atribución

[93] En el «*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*», tomo IV (1932), col. 286 ss. Held ha comentado en *Das Gespenst des Golem*, pp. 118 y 123, dos procesos de Paracelso, uno para el homunculus y otro para la palingenesia, que en verdad parecen muy relacionados, ambos procedentes del *De natura rerum*. Las falsas pretensiones que Paracelso expone a favor de las cualidades de sus homunculi no coinciden, desde luego, con la línea de la idea golémica.

[94] Jacoby ha proyectado en otro lugar del *Léxico* manual una monografía sobre el homunculus que habría de aparecer en el *Archive de l'Institut Grand-ducal de Luxembourg, section de sciences naturelles*, serie nueva, tomo XII. Desgraciadamente esta monografía no ha llegado a ver la luz, y en el lugar citado se encuentra sólo un resumen carente de contenido, que aporta menos que su artículo del *Léxico*.

de estas prácticas a autoridades del pasado, como en el caso del médico y místico afamado de magia Arnau de Vilanova, tuvo lugar bastante después de Paracelso, y parece en sí de carácter fabuloso. No estoy en absoluto seguro sobre si las interpretaciones del homunculus como símbolo de renacimiento tras la muerte o como forma embrional de la piedra filosofal en la forma en que las ha presentado últimamente Gray son acertadas [95]. En caso afirmativo, se podría ver aquí una profunda relación con el simbolismo golémico, de cuya inhumación en la tierra en cuanto *materia prima* y subsiguiente resurrección hemos hablado arriba en relación con una receta [96].

Según Paracelso, se denominan también *homunculi* las figuras de cera, limo o brea con apariencia golémica que se utilizan en los encantamientos dañinos de la magia negra. En la unión de estos dos usos idiomáticos se realiza después la ulterior materialización legendaria del homunculus como servidor demoníaco del hombre, según aparece, probablemente por primera vez, en algunas tradiciones del siglo XVII. Entre los judíos se produjo tal metamorfosis del motivo en forma absolutamente paralela, pero anterior. En ninguna vieja tradición nos encontramos al Gólem como criado mágico de su creador. Sólo cuando los héroes del círculo de los ḥasidim alemanes, que han desarrollado la teoría golémica y su ritual, se transformaron en la Baja Edad Media en objeto de la leyenda popular, resultó posible comprobar la existencia de tal concepción a partir de los siglos XV y XVI. El más viejo testimonio lo encontramos, hasta ahora, en un manuscrito de la primera mitad del siglo XVI que nos narra también, entre otras cosas, leyendas referentes a este círculo de los ḥasidim alemanes, pero que, sin duda, habían surgido mucho antes que la copia de ese códice. De ahí sacó Brüll la leyenda de que Samuel el Piadoso [el mismo legendario padre de Yehudá el Piadoso, figura central de este círculo]

[95] Ronald Gray, *Goethe the Alchemist* (Cambridge 1952), pp. 205-220, y en particular pp. 206-208. Cf. también C. G. Jung, *Paracelsica* (1942), p. 94, sobre la personificación del «Aquastar» paracélsico en el homunculus.

[96] Una relación temprana de este tipo entre el Gólem y el ámbito del homunculus se hallaría más firmemente atestiguada, si en el comentario del Pseudo-Saadia a Ezq. II, 4, estuviese de verdad explicada la palabra «creatura (que ha sido creada por arte de magia)» con la glosa «homunculus». Pero ni esto se encuentra en el manuscrito, el cual he podido yo cotejar, ni en la edición príncipe de 1562, f. 95 b (por más que Rosenfeld, p. 18, la cita tomada de allí). En ese pasaje se encuentra un *wbry'wt* carente de sentido, corrompido de una palabra *whmst* del manuscrito, que tan sólo fue sustituido por la palabra homunculus en la edición de Varsovia (!) de 1884.

«había creado un Gólem que no era capaz de hablar, pero que le acompañó y sirvió en sus largos años de peregrinación por Alemania y Francia»[97].

En el siglo XVI alcanzaron gran popularidad entre los judíos alemanes otras leyendas de este tipo. Hacia 1625 nos cuenta Yosef Selomó Delmedigo, después de haber expuesto la anteriormente citada historia sobre Ibn 'Ezra, lo siguiente: «Igualmente se nos narra de Selomó ibn Gabirol —el famoso poeta y filósofo del siglo XI— que creó una mujer que le servía. Habiéndosele denunciado ante el gobierno [sin duda por brujería], consiguió probarles que aquélla no era una criatura real y completa, sino que estaba compuesta de piezas de madera y bisagras, y la hizo retornar a sus elementos primitivos. Y tales leyendas, que andan en boca de las gentes, se dan sobremanera, particularmente en Alemania»[98]. A esta opinión corresponde la información de Samuel Friedrich Brenz impresa en 1614, según la cual los judíos poseían un encantamiento «que se denomina *Hamor Golim* [!]; para ello construyen una figura de cola, semejante a un hombre, le susurran o rezongan algunas fórmulas conjuratorias al oído, y a consecuencia de ello la imagen se pone en marcha»[99].

Con ello nos encontramos muy alejados del ritual golémico comentado en el apartado anterior. «Aquí se dejan notar ciertas influencias procedentes de otro campo de la creación humana artificial, concretamente del del hombre-autómata. El motivo de la descomposición del artilugio en diversas partes constituyentes hace clara referencia a un determinado mecanismo de la figura golémica que es, por lo demás, ajeno a su tradición. Igualmente procede el motivo de la servidumbre del ámbito legendario de los autómatas. Las fuentes de las que proceden tales motivos son, sin duda, las ampliamente extendidas leyendas de autómatas medievales.» Parece ser que entran de nuevo en circulación narraciones como las utilizadas por Goethe en su *Aprendiz de brujo*, procedentes de algunos conocidos pasajes de *El mentiroso*, de Luciano[100].

[97] *Jaharbücher für jüdische Geschichte und Literatur*, tomo IX, 1889, p. 27.

[98] Delmedigo, *Masref lahojmá* (Odessa, 1865), f. 10 a.

[99] Cf. Rosenfeld, p. 39, donde también se explica acertadamente *Hamor Golim* como la traducción hebrea (¡de un ignorante!) de la expresión judía «gólem de cola», que seguramente constituía ya entonces (¡como hoy en día!) un insulto del yídico coloquial en el sentido de «mastuerzo».

[100] Rosenfeld, *op. cit.*, p. 17. Cf. en relación con el *Aprendiz de brujo* la nota 108.

En una dirección muy diferente apuntan, sin embargo, las formas tardías de la leyenda golémica registradas por primera vez en Polonia a partir del siglo XVII, en las que el antiguo material se une al concepto de servidumbre y a otro elemento absolutamente nuevo: la peligrosidad del Gólem para su entorno. En la literatura alemana sobre temas judíos encontramos testimonios ya en el siglo XVII; por el contrario, en la literatura hebrea, sólo en el XVIII. Ambos grupos de testimonios se orientan, como hemos dicho, hacia Polonia y en particular hacia algunas leyendas surgidas, al parecer, alrededor de 1600 en torno a Eliya Ba'al-Šem [101], el rabino de Chelm muerto en 1583. Sus sucesores narran a sus hijos por tradición familiar casi las mismas cosas que los judaizantes cristianos habían escuchado ya dos generaciones antes de los judíos alemanes. Johann Wülfer escribe en 1675 que en Polonia existían «unos extraordinarios constructores que eran capaces de fabricar con el nombre divino, sirviéndose del barro, unos *famuli* mudos» [102]. Sin embargo, no había podido encontrar ningún testigo presencial de tal fenómeno, del que parece haber escuchado versiones procedentes de diversas partes. Más claro resulta Christoph Arnold, quien ya en 1674 cita provisionalmente a rabí Eliya de Polonia como el testigo más antiguo [103]:

«Después de recitar determinadas oraciones y tras algunos días de ayuno, construyen una figura humana de barro, y una vez que han pronunciado sobre ella el šem hameforaš, la imagen se torna viviente. Y si bien no es capaz de hablar por sí misma,

[101] El sobrenombre da a entender, por sí solo, que aquel era considerado como el experto en la «Cábala práctica» (magia). *Ba'al-šem* significa literalmente: uno que posee el dominio del nombre de Dios, que es capaz de emplearlo. En el *Šá'ar haYihudim*, Lemberg, 1855, f. 32 b, es denominado aquél como rabí Eliya *Ba'al-Šem-Tob*.

[102] Wülfer en sus *animadversiones* a las *Theriaca Judaica* de Sal. Zevi Uffenhausen (Hannover, 1675), p. 69.

[103] Carta a Joh. Christoph Wagenseil al final de su *Sota hoc est Liber Mischnicus de uxore adulterii suspecta* (Altdorf, 1674), pp. 1198-1199. Para la traducción he utilizado en parte la versión alemana de Schudt en sus *Jüdischen Merckwürdigkeiten* (Frankfurt del Main, 1714), parte segunda, libro VI, p. 206 ss., que según B. Rosenfeld, p. 39, procede de W. E. Tenzel en los *Monatlichen Unterredungen von allerhand Büchern*, vol. I (1869), p. 145. El pasaje principal es como sigue en el original: «Hunc [scil. Golem] post certas preces ac jejunia aliquot dierum, secundum praecepta Cabbalistica (quae hic recensere nimis longum foret) ex... limo fingunt. Quamvis sermone careat, sermonicantes tamen, ac mandata eorundem, satis intelligit; pro famulo enim communi in aedibus suis Judaei Polonici utuntur ut quosvis labores peragat, sed e domo egredi haud licet. In fronte istius nomen scribitur nomen divinum *emeth*... Hominem hujusque modi, judaeum quempiam in Polonia fuisse ferunt, cui nomen fuit Elias Baal

comprende lo que se le dice y ordena, y lleva a cabo entre los judíos polacos todo género de trabajos caseros, pero no debe salir de casa[104]. Sobre la frente de la figura ha sido escrito *emet*, que significa verdad. Pero una criatura de éstas va creciendo de día en día, y, siendo al principio muy pequeña, termina por ser mayor que todos los moradores de la casa. Con el fin de privarle de su fuerza, ya que todos se van sintiendo atemorizados por ella, le borran rápidamente la primera letra, *álef*, de la palabra *emet* escrita sobre su frente, de modo que sólo queda *met*, que significa muerto. Una vez realizado esto, el Gólem se derrumba en un montón y queda reducido al barro o a la cola anteriores... Se cuenta entre ellos, que un determinado Ba'al-Sem de Polonia llamado rabí Elías construyó un Gólem, y éste llegó a desarrollarse tanto que el rabino ya no alcanzaba a su frente para borrar la *e*. Entonces se le ocurrió que el Gólem —como servidor que era— le quitase las botas; pensaba el rabino que cuando el Gólem se inclinase le borraría la letra de la frente, lo que en verdad ocurrió; pero al transformarse el Gólem en cola, toda la carga se vino encima del rabino, que estaba sentado en un banco, y le aplastó».

Algo muy semejante le contó hacia 1700 Ŝevi Aŝkenazi —un descendiente del citado rabino Eliya— a su hijo Jacob Emden, según nos informa éste en su autobiografía[105] y en otros pasajes de su obra. Dice la narración que aquél creó un hombre carente de habla que le servía como criado. «Cuando el rabino vio que la obra de sus manos se hacía cada vez mayor y más fuerte a consecuencia del nombre escrito en pergamino sobre su frente, le entró miedo de que el Gólem pudiera ser causa de daños y ruina [en una narración paralela del mismo autor se dice: que quizá pudiera destruir el mundo[106]]. Entonces rabí Eliya hizo rápidamente acopio de fuerzas y le arrancó de la frente

Schem... Is, inquam, ancillatorem suum in tantam altitudinem excrevisse intelligens, ut frontem ejus non amplius liceret esse perfricanti; hanc excogitavit fraudem, ut servus dominem suum excalceret... [et dominus] litteram Aleph in fronte digito deleret. Dictum, factum. Sed homo luteus, in rudem materiam cito resolutus, corruente mole sua quae insanum excreverat, dominum in scamno sedentem humi postravit ut fatis ac luto pressum caput non erigeret».

[104] Esta observación final falta en Schudt. No tiene paralelo en otras informaciones. Parece mezclar al Gólem con un espíritu doméstico. A partir de aquí ha penetrado en la narración de Jakob Grimm.

[105] Jacob Emden, *Meguil-lat Séfer* (Varsovia, 1896), p. 4.

[106] En los *Responsa* de Emden II, núm. 82. La misma narración se encuentra otra vez bajo una construcción estilística diferente en la crítica al *Zóhar* de Emden *Mitpáhat Sefarim* (Altona, 1796), t. 45a (paginado erróneamente como 35a).

el pergamino sobre el que estaba escrito el nombre de Dios. El Gólem se derrumbó como un montón de tierra, pero antes causó daño a su maestro y le arañó el rostro». Según vemos, la única diferencia consiste en que en una versión el creador golémico sobrevive y en la otra paga con su vida la propia empresa.

Aún más detallada es la información de otro contemporáneo, que escribe en 1682 que tales criaturas «ejecutan durante cuarenta días toda clase de tareas humanas excepto el hablar, y que hacen de mensajeros y llevan cartas a cualquier sitio que se les mande, incluso aunque se trate de un camino largo; pero que, si inmediatamente después de los cuarenta días no se les quita el letrero de la frente, entonces causan grandes perjuicios a su señor y a los suyos en el cuerpo, en los bienes o en la vida»[107]. Aquí tenemos dos cosas nuevas: por un lado, la limitación del servicio a cuarenta días, cuestión a la que no he encontrado referencia en ninguna fuente judía, pero que a pesar de todo bien pudiera ser auténtica. Llama la atención que esta cifra de cuarenta días coincida con la expresada por Paracelso como período que ha de transcurrir entre el encierro de la esperma en la retorta y la formación del homunculus. Aparte de esto, aparece sobre todo como esencial la peligrosidad que irradia del Gólem, expresada en un sinfín de variantes. Ahora ha cobrado de repente fuerzas monstruosas, crece más allá de toda medida, llega a destruir el mundo y, en todo caso, es causa de grandes daños. Parece ser la fuerza del nombre divino la que le hace capaz de todo esto. Pero no menos que lo que acabo de expresar es la fuerza del elemento telúrico, suscitada y puesta en movimiento por aquel nombre, la que surge aquí como un ciego poder destructor, a no ser que sea mantenida por el nombre sagrado dentro de sus límites y se refrene con ello su explosión. A partir de este momento, una sensación de incertidumbre, hasta ahora desconocida para la antigua idea golémica, acompaña a la nueva figura. La magia orientada a la tierra suscita en ella un factor caótico. Ocurre aquí lo contrario que en el caso de Adán. Mientras que Adán se empequeñeció, partiendo del gigantesco Gólem cósmico hasta transformarse en una figura corriente, este Gólem experimenta quizá una tendencia —según la ley terrestre que lo domina— hacia la primitiva figura de Adán.

[107] Johann Schmidt, *Feuriger Drachen Gifft und wütiger Ottern Gall* (Koburg, 1682), citado por Schudt en otro lugar. Todo el pasaje de Schudt se encuentra también en Held, pp. 67-69.

Con ello hemos llegado a la forma estructural golémica que he presentado al principio del capítulo según la versión de Jakob Grimm. No creo que la transmisión de la leyenda polaca sobre el rabino de Chelm a Praga y a una figura mucho más famosa del mundo judío, «el Gran Rabí Lew» de Praga (entre 1520 y 1609, aproximadamente), haya tenido lugar mucho tiempo antes de Grimm y apenas antes de la segunda mitad del siglo XVIII. El supuesto de que se haya desarrollado con independencia de la leyenda de Chelm no me parece probable. Dentro de la tradición de Praga de principios del siglo XIX se la puso en contacto con especiales particularidades de la liturgia del Viernes por la tarde. Según éstas, rabí Lew construyó un Gólem que servía a su señor en toda clase de trabajos a lo largo de la semana; pero como todas las criaturas descansan en Sábado, el rabino transformaba al Gólem en barro antes de la entrada de cada Sábado, quitándole el nombre vivificador de Dios. Sin embargo, una vez el rabino olvidó quitar el *šem*. Encontrándose entonces reunida la comunidad en la sinagoga para los oficios divinos, habiendo incluso recitado el salmo sabático número 92, el Gólem empezó a enfurecerse y, con enorme energía, sacudió las casas y amenazaba destruirlo todo. Se hizo llamar a rabí Lew; el crepúsculo tardío aún duraba, y el Sábado no había empezado realmente. Aquél se abalanzó contra el Gólem enfurecido y le arrancó el *šem*, derrumbándose el Gólem en tierra. Entonces ordenó el rabino que se cantase por segunda vez el salmo sabático, lo que quedó desde aquel momento como una institución definitiva de la Escuela antiguo-moderna de Praga [108]. El rabino no volvió a inspirar vida al Gólem, e hizo enterrar sus restos en el desván de la antiquísima sinagoga, en donde yacen hasta hoy. Sin embargo, uno de los más importantes sucesores de rabí Lew, rabí Ezequiel Landau, que en una ocasión subió arriba —después de mucho ayunar—, para contem-

[108] Cf. el pasaje midrášico reseñado en la nota 9, que estaría en consonancia con tal interpretación. Sobre esta leyenda referente al rabí Lew, que ha ejercido gran atracción sobre muchos poetas, se ha escrito sobremanera. La encontramos por primera vez en forma literaria en 1837, en que la utilizó Berthold Auerbach. En la nota 72 ya hemos resaltado, que la obra de Juda Rosenberg *Wundertaten des Rabbi Löw mit dem Golem* no encaja en el marco de las leyendas populares, sino en el de la literatura moderna de tendencia apologética. Cf. también Nathan Grün, *Der hohe Rabbi Löw und sein Sagenkreis* (Praga, 1885), pp. 33-38. En Bohemia se llegó a decir más tarde que la balada goethiana del aprendiz de brujo arrancaba de una visita de aquél a la Escuela antiguo-moderna de Praga; Cf. M. H. Friedländer, *Beitrage zur Geschichte der Juden in Mähren*, Brünn, 1876, p. 16. Friedländer califica esto de tradición «generalizada». A mí no me ha sido posible comprobar lo que hay sobre la cuestión. Cf. p. 217

plar los restos del Gólem, dejó prohibido a todas las generaciones venideras que mortal alguno volviera a intentar penetrar en dicha cámara.

En el siglo XIX, e incluso hasta nuestros días, campearon muchas leyendas judío-orientales sobre creaciones golémicas efectuadas por rabinos y místicos famosos y algunos menos famosos. En realidad, carecen de interés para nuestro análisis, y con frecuencia se internan en la fábula literaria [109]. Por contra, el autotestimonio de la más famosa de las autoridades rabínicas del judaísmo lituano, el «Gaón de Vilna» rabí Eliya (muerto en 1797), sigue manteniendo sus rasgos curiosos. Este le contó a su discípulo rabí Ḥayim, fundador de la famosa Universidad Talmúdica de Woloschin, que, cuando aún no había cumplido los trece años se puso una vez a construir un Gólem. «Pero cuando me hallaba ocupado en su construcción, una figura pasó volando sobre mi cabeza, y entonces interrumpí el trabajo, diciéndome: Probablemente se me ha querido estorbar desde el cielo a causa de mi juventud» [110]. En este texto no se analiza la naturaleza de la aparición que advirtió a rabí Eliya. La interpretación de Held en el sentido de que era el doble del rabino quien le había advertido, lo que significa al mismo tiempo que en el fondo había sido el Gólem mismo, no carece realmente de profundidad, pero resulta poco evidente [111] No obstante, podemos prescindir aquí de las interpretaciones modernas formuladas en novelas, cuentos, ensayos y dramas, ya que lo que a nosotros nos importaba era comprender lo que realmente había dicho la tradición judía sobre el Gólem antes del siglo XIX. Este puede ser interpretado como símbolo del alma o como símbolo del pueblo judío, y desde ambas perspectivas son formulables afirmaciones importantes. La tarea del historiador toca a su fin allí donde se inicia la del psicólogo.

[109] Se puede consultar material de este tipo, en parte procedente de las colecciones del Instituto Científico Judío de Vilna (ahora en Nueva York), en B. Rosenfeld, pp. 23-25.

[110] En la introducción de rabí Hayim al comentario del Gaón de Vilna sobre el *Sifrá deṠeni'uta*, una parte del *Zóhar*, ed. Vilna, 1819.

[111] Held, *Gespenst des Golem*, pp. 155-161.

EPILOGO

En este libro se encuentran reunidos cinco trabajos, de los que los cuatro primeros exponen una amplia problemática de la Cábala y de la mística judía en general y el último un problema especial relacionado con la temática del capítulo IV. Los presentes trabajos fueron dados por primera vez a la imprenta en *Eranos-Jahrbuch* de 1949, 1950, 1953 y 1957, a excepción del capítulo II, que, presentado originalmente como una serie de lecciones magistrales en la Universidad de Londres, fue redactado primero en inglés y apareció en la revista *Diogenes*, números 14-15 (1956). En la presente obra ha sido traducido por mí personalmente al alemán. Estos trabajos han sido revisados y completados en algunos pasajes, en particular el capítulo II. Las notas introductorias aparecieron por primera vez bajo el título de «Consideraciones de un investigador cabalístico» en el cuaderno *Eranos* de la revista mensual *Du*, abril de 1955.

Espero la posibilidad de presentar una nueva serie de investigaciones de este tipo, aparecidas en *Eranos-Jahrbuch* y en otros lugares, y que hacen referencia a especiales cuestiones fundamentales del simbolismo cabalístico.

NOTA DEL EDITOR

Para esta versión en español se han usado libremente una serie de términos hebraicos transcritos según los criterios establecidos por Iacob M. Hassán, del Instituto «Arias Montano», del CSIC. El Dr. Hassán, además de revisar los tecnicismos hebraicos de esta edición y seleccionar la ilustración de la cubierta, ha traducido directamente del original arameo el himno Azamer bisbahím (pp. 157-158).

Como muestra de la no escasa literatura cabalística en español sefardí, la cubierta reproduce el texto aljamiado de la traducción del *Séfer Licuté haZóhar* (Salonico, =627 [1887]), folio 124*b*.

La interpretación de los conceptos relacionados con la mística judía aparece a lo largo de todo el libro, por lo que el índice analítico que sigue puede cumplir también función de glosario.

INDICE ANALITICO

impreso en national print, s.a.
san andrés atoto 12 - naucalpan de juárez
53500 edo. de méxico
un mil ejemplares y sobrantes para reposición
26 de octubre de 1992

LINGÜISTICA

BENVENISTE, E., y otros.—*Ferdinand de Saussure.*

BENVENISTE, E.—*Problemas de lingüística general* (2 volúmenes).

COHEN, M., y otros.—*La escritura y la psicología de los pueblos.*

CONTRERAS, H.—*Los fundamentos de la gramática transformacional.*

CHOMSKY, N.—*Estructuras sintácticas.*

CHOMSKY, N.—*Problemas actuales en teoría lingüística. Temas teóricos de gramática generativa.*

CHOMSKY, N.—*Sintáctica y semántica en la gramática generativa.*

DERRIDA, J.—*De la gramatología.*

DUCROT, O., y TODOROV, T.—*Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje.*

EDMONDS, J.; BOLINGER, D.; NEWMEYER, F. J.; PONZIO A., y otros.—*Lingüística y sociedad.* Introducción y notas de Angel Manteca Alonso-Cortés.

GUIRAUD, P.—*La semiología.*

HERNÁNDEZ PINA, M.ª F.—*Teorías psicosociolingüísticas y su aplicación a la adquisición del español como lengua materna.*

JAKOBSON, R.—*Nuevos ensayos de lingüística general.*

KATZ, J. J., y FODOR, J. A.—*La estructura de la teoría semántica.*

MALMBERG, B.—*Los nuevos caminos de la lingüística.*

MALMBERG, B.—*Teoría de los signos.*

OTERO, C. P.—*Introducción a la lingüística transformacional.*

PALMER, F. R.—*Semántica: un nuevo esbozo.*

SÁNCHEZ DE ZAVALA, V.—*Indagaciones praxiológicas. (Sobre la actividad lingüística.)*

SAUSSURE, F. DE.—*Fuentes manuscritas y estudios críticos.*

TINIANOV, I.—*El problema de la lengua poética.*

VAN DIJK, T. A.—*Estructuras y funciones del discurso.*

TEORIA

BACHELARD, G.—*El compromiso racionalista.*

BACHELARD, G.—*La formación del espíritu científico.*

BARTHES, R.—*Crítica y verdad.*

BARTHES, R.—*El grado cero de la escritura.*

BARTHES, R.—*El placer del texto.*

BARTHES, R.—*El grano de la voz.*

BARTHES, R.—*Mitologías.*

BAUDRILLARD, J.—*Crítica de la economía política del signo.*

BAUDRILLARD, J.—*El sistema de los objetos.*

CHALMERS, A. F.—*¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*

EASLEA, B.—*La liberación social y los objetivos de la ciencia.*

ELENA, A.—*Las quimeras de los cielos.*

FICHANT, M., y PECHEUX, M.—*Sobre la historia de las ciencias.*

FOUCAULT, M.—*Arqueología del saber.*

FOUCAULT, M.—*El nacimiento de la clínica.*

FOUCAULT, M.—*Las palabras y las cosas.*

FOUCAULT, M.—*Raymond Roussel.*

KOYRÉ, A.—*Del mundo cerrado al universo infinito.*

KOYRÉ, A.—*Estudios galileanos.*

LABASTIDA, J.—*Producción, ciencia y sociedad de Descartes a Marx.*

MARÍN, L.—*Utópicas: juegos de espacios.*

SAUNDERS, P. T.—*Una introducción a la teoría de catástrofes.*

SCHOLEM, G.—*La cábala y su simbolismo.*

Los cinco trabajos agrupados en este libro ofrecen la posibilidad de introducir al lector en el mundo fastuoso y desconocido de la Cábala, de la *tradición*. La Cábala es la mística judía, y su larga historia ejerció durante muchos siglos un poderoso influjo sobre aquellos que aspiraban a sentir profundamente las formas e imágenes tradicionales del judaísmo. Los cabalistas habían intentado penetrar por sí mismos el secreto del mundo, reflejo de los secretos de la vida divina. Cada uno de aquellos místicos era por sí mismo el todo: de ahí que irradien tal fascinación para el historiador o el psicólogo que se acerca a los símbolos consciente de ello. La Torá se transfigura en símbolo de la ley universal, y la historia judía, en símbolo del gran proceso del mundo. Excepcionalmente capacitado para acercarse al mundo cabalístico, G. Scholem consigue efectuar un análisis histórico de los mecanismos internos de aquel movimiento místico. Es la suya una investigación docta, efectuada con singular finura, de los añosos impulsos de la Cábala. Los cuatro primeros trabajos plantean vigorosamente la dilatada problemática de la Cábala y de la mística judía en general. Concluye el libro con un incitante estudio sobre el Gólem, ese hombre creado por artes mágicas (¿en competencia con la creación de Adán?) cuyo
Jorge Luis Borges en un
versos:

(El cabalista que ofició de
a la vasta criatura apodó
estas verdades las refiere
en un docto lugar de su volumen.)

Gershom Scholem nació en Berlín (1897). Se doctoró en matemáticas en Berna (1919). Autor de una vasta obra, entre la que descuella *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Las grandes corrientes de la mística judía), ha sido profesor desde 1925 en la Hebrew University de Jerusalén.

siglo veintiuno editores
MÉXICO
ESPAÑA
ARGENTINA
COLOMBIA

ISBN 968-23-0890-9