
Antoni Gonzalo Carbó

La visión de la escala en la mística judía a partir de “El sueño de Jacob” de Anselm Kiefer

«Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaría a él en visión, y le hablaría en sueños.»

Números 12:6.

«La razón allí es que un sueño es más preciso que una visión y puede explicar lo que en una visión es oscuro. [...] Una “visión” (la respectiva palabra hebrea, *mar’âh*, también significa espejo) se llama así porque es como un espejo (*mar’âh*) en el cual se reflejan todas las imágenes.»

Sêfer ha-Zôhar (El Libro del Esplendor), I.149b.

Un cuadro del artista alemán Anselm Kiefer (n. 1945) titulado *Jakobs Traum (El sueño de Jacob)*, 1996¹ hace referencia al conocido pasaje bíblico de la visión de la escala de Jacob

(Gén 28:12)²: «Tuvo un sueño en el que veía una escala que, apoyándose sobre la tierra, tocaba con la cabeza en los cielos, y que por ella subían y bajaban los ángeles de Dios.» En el cuadro, Jacob (el propio artista) se halla estirado, dormido, en medio de un paisaje desértico, de cara al cielo estrellado, al universo infinito³. La escala mística es un símbolo universal de ascenso místico o de crecimiento espiritual⁴. En una de las mayores unidades textuales del *corpus* de la especulación de la mística judía, la oscura visión de Ez 1 del Carro celeste (*merkâbâh*) como Trono de la «Gloria» de Dios (*kâbôd*)⁵, la literatura de los *Hêykhâlôt* (*Hêykhâlôt Rabbatî*, «*Hêykhâlôt* mayores», 15-23), la escala de Jacob se convierte en un símbolo de *via mystica* o de ascensión⁶ a través de los siete cielos (*reqi'im*) y los siete palacios divinos o moradas (*hêykhâlôt*)⁷ del alma hasta llegar al Trono de Dios⁸.

*) Abreviaturas principales: heb. = hebreo; TSAJ = Texte und Studien zum Antiken Judentum, Tübinga.

¹ *Jakobs Traum (El sueño de Jacob)*, 1991 (colec. privada), 1996 (colec. del artista, Barjac) y 2001. Cf. *Anselm Kiefer: Holzschnitte*, cat. exp. a cargo de L. Rumma, Nápoles, 1997, pp. 25-7. Para una visión general de la obra de Anselm Kiefer, véanse D. Arasse, *Anselm Kiefer*, París, 2001; M. Biro, *Anselm Kiefer and the Philosophy of Martin Heidegger*, Cambridge, 1998; M. Cacciari; G. Celant, *Anselm Kiefer*, cat. exp., Milán, 1997; L. Saltzman, *Anselm Kiefer and Art after Auschwitz*, Cambridge, 1998.

² A partir de su primer viaje a Israel, bastantes obras del artista hacen alusión a la mística judía: *Emanation (Emanación)*, 1984-86, 2000), *Entfaltung der Sefiroth (Desarrollo de las sefirôt)*, 1985-88), *Lilith* (1990), *Die Himmelspaläste (Los palacios celestes: Merkâbâh)*, 1990), *Sefiroth* (1991, 2000), *Sieben Himmelspaläste (Siete palacios del cielo)*, 1991), *Merka-*

Hèykhâlôt Rabbatî es la macroforma por excelencia que se ocupa del viaje al cielo. Estos palacios simbolizan las etapas de la ascensión espiritual del místico, sus estaciones graduales en dirección al Trono. El trono fue creado antes

de que Dios creara el mundo, y es el lugar donde reside: «Tu trono es un trono suspendido / desde la hora, / en que sujetaste el enjullo / y tejiste la tela / sobre la que la perfección (del mundo / y su *escalera* reside / por muchos años

wa; Hechaloth (1996)... La serie de pinturas y esculturas que llevan por título *Schebirath hakelim, Bruch der Gefäße (Rotura de recipientes, 1989-90, 2000)*, aluden a la teoría luriánica de la ruptura de los recipientes (*shebirat ha-kelîm*). Cf. L. Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford, CA, 2003. Sobre la influencia de la Cábala judía en la obra de Kiefer véanse D. Arasse, *Anselm Kiefer, o.c.*, pp. 187-223; M. Idel, *Anselm Kiefer et la Kabbale*, París, 2004 (en prensa); D. LeVitte-Harten, «Canticle for a God Unknown», en *Anselm Kiefer: Lilith*, cat. exp., Marian Goodman Gallery, Nueva York, 1991, pp. 9-15; M. Rosenthal, *Anselm Kiefer*, cat. exp., The Art Institute of Chicago/Philadelphia Museum of Art, 1987, pp. 138 ss., 160, n. 66; C. Strasser, *Anselm Kiefer: Chevirat Ha-Kelîm (Le bris des vases)*, cat. exp., Chapelle de la Salpêtrière, París, 2000, pp. 15 ss., 33-53.

³ Cf. D. Eccher, *Anselm Kiefer. Stelle cadenti/Shooting Stars*, Turín, 1999.

⁴ Sobre el símbolo de la escala en la literatura judía véanse E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 vols., Nueva York, 1953-68, vol. 8: «Pagan Symbols in Judaism», 1958, pp. 148-57; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden, 1980, p. 120. Sobre la escala cósmica en la apocalíptica judeo-cristiana véase J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1958, «L'échelle cosmique», pp. 131-8.

⁵ Sobre la visión del carro (*merkâbâh*) de Ezequiel, véanse D. J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tubinga, TSAJ 16, 1988; J. F. Kutsko, *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, Winona Lake, IN, 2000.

⁶ Sobre el sentido filosófico y místico de la escala de Jacob en la literatura judía medieval, véase A. Altmann, «The Ladder of Ascension» (1967), en E. E. Urbach; R. J. Z. Werblowsky; Ch. Wirszubski (eds.), *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday by Pupils Colleagues and Friends*, Jerusalén, 1967, pp. 1-32, esp. 19-26. En este documentado estudio, Altmann analiza la importancia del motivo de la escala (*sullâm*) tanto en la tradición judía como en la musulmana; en el primer caso, partiendo de la mística de la *Merkâbâh*, y en el segundo, de la ascensión (*al-mi'râj*) del profeta Muhammad y el viaje nocturno (*isrâ*) (cf. Corán 17:1), del viaje del Profeta a través de los siete cielos hasta alcanzar el Trono divino como modelo de itinerario espiritual en la escatología musulmana, para, en ambos casos, detallar su importancia en la literatura mística medieval. Para un paralelismo entre el viaje de ascenso a los *hèykhâlôt* y la literatura mística del *mi'râj* véase D. J. Halperin, «Hekhalot and Mi'râj: Observations on the Heavenly Journey in Judaism and Islam», en J. J. Collins; M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, Albany, 1995, pp. 269-88. Sobre la leyenda musulmana del viaje celeste del Profeta como modelo del viaje iniciático véase M. A. Amir-Moezzi (dir.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Lovaina/París, 1996.

⁷ En la serie de fotografías sobre la *Merkâbâh* (2001), Kiefer acostumbra a numerar estos siete palacios o moradas y a representar la escala que conduce a ellos. Cf. Ch. Ransmayr et al., *Anselm Kiefer. The Seven Heavenly Palaces 1973-2001*, cat. exp., Fondation Beyeler, Riehen, Basilea/Ostfildern-Ruit, 2001, pp. 92-100. En la tradición de la *Merkâbâh* el concepto de lugar cósmico sagrado estaba asociado con un eje fijo de siete peldaños. El eje cíclico del tiempo sagrado derivaba de los siete días de la creación. El eje espacial fijo del lugar sagrado estaba envuelto por siete firmamentos, siete *hèykhâlôt* (palacios), siete *debirîm* (santuarios) y siete *merkabôt* (carros). Cf. R. Elijor, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, Oxford/Portland, Oregon, 2004, pp. 30-1.

⁸ Este es un tema controvertido, pues si G. Scholem enfatiza la conexión de la mística de la *Merkâbâh* con las tradiciones apocalípticas relegando los elementos mágicos a un segundo plano, D. Halperin otorga prioridad a la magia posponiendo las tradiciones sobre la ascensión al cielo. Sobre la mística de la *Merkâbâh*, véanse V. D. Arbel, *Beholders of Divine Secrets: Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature*, Albany, 2003; N. Deutsch, *The Gnostic Imagination: Gnosticism, Mandaeism, and Merkavah Mysticism*, Leiden, 1995; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism, o.c.; id., From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah and Gnosticism*, Frankfurt del M., 1988; D. J. Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature*, New Haven, Conn., 1980; P. Schäfer (ed.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tubinga, TSAJ 2, 1981; *id., Genizah-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tubinga, TSAJ 6, 1984; G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, Nueva York, 1960. Sobre el empleo de la escala como símbolo de la *via mystica*, véase J. Dan, «Los comienzos del misticismo judío antiguo» (en heb.), *Da'at* 29 (1992): 5-25, esp. 20-21; *id., Estudios de literatura hasídica ashkenazí* (en heb.), Ramat-Gan, 1975, pp. 134-87; P. Schäfer, *El Dios Escondido y Revelado*, Madrid, 1995.

y generaciones sin fin.»⁹ Una imagen recurrente en los *Hêykhâlôt Rabbatî* es la escala que el místico dice utilizar como un medio para su ascensión. En un pasaje de los *Hêykhâlôt Rabbatî* se describe al hombre verdaderamente piadoso como aquel «que tiene una escala en su hogar por la cual él asciende y desciende, y nadie puede interferir en aquello que hace»¹⁰. Aún en otro lugar, se hace la mención de una «escala celestial que descansa sobre la tierra y alcanza la pata derecha del Trono de Gloria»¹¹. Es evidente que la idea que hay detrás de esta descripción es la escala de Jacob (Gén 28:12), sin bien aquí los que suben y bajan son los ángeles. A su vez, en *Babli Sotâh* 35a se formula la siguiente cuestión: «[...] si Moisés nos dice que hagamos escalas y ascendamos al cielo, ¿nosotros no le obedeceremos? [...]». En un fragmento tardío de los *Hêykhâlôt*¹² encontramos que los ángeles escalan fuera del baño que toman en los ríos de fue-

go con la ayuda de una «escala de fuego». Otra escala es mencionada en relación con las almas de los rectos que han dicho ascender esa escalera que constituye la estructura con siete peldaños de los cielos -como un jardín celestial del Edén con siete firmamentos¹³.

En la visión en sueños, «la puerta de los cielos» se abre mostrando una serie de cielos concéntricos que hacen referencia a los términos hebreos con los que la mística judía designa los diez nombres o emanaciones divinas (*sefirôt*) en el mundo de la creación. En la parte superior del cuadro, Kiefer representa el «anillo cósmico» y la escala celeste propios de la tradición de la mística de los *Hêykhâlôt*¹⁴, es decir, la representación cosmológica de las esferas celestes, los astros, las emanaciones divinas (*sefirôt*), etc.¹⁵ Según la tradición de la mística judía, la piedra sobre la que el patriarca Jacob apoya la cabeza es

⁹ *Hêykhâlôt Rabbatî*, ms. Vaticano, sec. 98. Apud P. Schäfer, *El Dios Escondido y Revelado, o.c.*, p. 24. (La cursiva es mía). El Nombre divino sirve como escala mística para el descenso del carro. La teofanía, en cuanto revelada al individuo digno y registrada en la literatura de los *Hêykhâlôt*, se convierte en el fundamento de la escalera místico-mágica del descenso. En virtud del poder oculto encerrado en el nombre, el místico puede usar las letras que comprenden los nombres y adjunciones como un medio de ascenso, incluso sin entender sus aspectos esotéricos. Cf. R. Elior, «The Concept of God in Hekhalot Literature», en J. Dan (ed.), *Binah: Studies in Jewish Thought*, Nueva York, 1989, pp. 103-5.

¹⁰ *Hêykhâlôt Rabbatî*, XIII.2, XX.3. Para un examen de este motivo cf. I. Chernus, «Individual and Community in the Redaction of the Hekhalot Literature», Cincinnati: *Hebrew Union College Annual* 52 (1981): 253-74.

¹¹ XIV.1.

¹² En A. Jellinek, *Bet ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim*, 6 vols., Leipzig/Viena, 1853-77 (Jerusalén, 1967), vol. III, p. 162. Véase también *Batei Midrâshôt*, nueva ed. corregida y aument. de S. A. Wertheimer, 2 vols., Jerusalén, 1980, vol. I, p. 46.

¹³ A. Jellinek, *Bet ha-Midrash*, vol. II, p. 28. Sobre la importancia de la estructura en siete peldaños de los cielos, un principio básico de la antigua cosmología en diferentes culturas, en concreto en la tradición judía, véase R. Elior, *The Three Temples, o.c.*, pp. 77 ss. Véase a su vez A. Y. Collins, «The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses», en J. J. Collins; M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys, o.c.*, pp. 57-93. También una escalera con siete escalones que simboliza el ascenso del alma a través de las siete puertas (*klimax eptápylos*) del cielo, es conocida a partir de los templos de Mitra. Véase Orígenes, *Contra Celso*, VI.22. Cf. F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, reimpr., Darmstadt, 1963, p. 123; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism, o.c.*, p. 120; D. J. Halperin, *The Faces of the Chariot, o.c.*, pp. 243-5. Véase a su vez *Oráculos caldeos*, fr. 164: «No te inclines hacia abajo; un precipicio yace bajo tierra, que arrastra violentamente (al alma) desde el umbral de siete caminos...»; es decir, los «siete peldaños de la escalera» (*heptaporou bathmidos*), desde el empíreo colocado arriba y descendiendo por las esferas planetarias. Cf. I. P. Culianu, *Psychedonia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leiden, 1983, p. 53.

¹⁴ Véase Ch. Ransmayr et al., *Anselm Kiefer. The Seven Heavenly Palaces 1973-2001, o.c.*, en el que se incluye un texto del *Massekhet Hêykhâlôt* (*Tratado de los palacios*), p. 93. Cf. K. Herrmann, *Massekhet Hekhalot. Traktat von den himmlischen Palästen*, coment., ed. y trad., Tubinga, TSAJ 39, 1994, § 10, ms. V288, pp. 153 ff. Véanse a su vez H. Bloom; E. Wingate, *Anselm Kiefer: Merkaba*, cat. exp., Gagosian Gallery, Nueva York, 2003; P. Nisbet (ed.), *Anselm Kiefer. The Heavenly Palaces: Merkabah*, New Haven, 2003.

¹⁵ El esquema cosmológico que el artista alemán ha dibujado en el cuadro es similar al diagrama que, a partir del *Sêfer Yetzirâh* (*Libro de la Formación*), *midrâsh* sobre el Génesis que es considerado uno de los textos cabalísticos esenciales,

la «piedra de base» (*'eben shtiyâh*), el ombligo de la tierra sobre el que se levanta el centro espiritual, el Santuario de YHWH (Gén 28:22); a su vez, la escala (*sullâm*) representa el eje cósmico (*axis mundi*)¹⁶. Por debajo del eje se halla la cabeza de Jacob que descansa sobre la piedra del altar en el cual Abraham habría sacrificado a Isaac; arriba, se encuentra el prototipo de su rostro grabado sobre el Trono de la Gloria (*kisseh ha-kâbôd*)¹⁷. Sobrepasando toda consideración histórica, el *midrâsh* afirma que la piedra que sirvió de cabezal a Jacob es la piedra extraordinaria de base del universo sobre la cual reposa el pie del Santo¹⁸.

La escala de Jacob es uno de los prototipos de sueños visionarios más recurrentes en la mística judía, pues el místico puede tener experiencias visionarias en estado de vigilia o revelaciones por medio de sueños. La escala de Jacob es el símbolo del conocimiento esotérico. El cabalista R. Yitshâq ben Shemû'el de Acre (*ob.* 1350), en su obra titulada *Me'irat 'eynâyîm*, afirma en esta línea: «Y, por otra par-

te, si piensas en el número de hombres inteligentes (*maskîlîm*, los iluminados = los gnósticos)¹⁹ y los ángeles que ascienden, conciliarás sus opiniones divergentes, pues su enseñanza, en uno y otro caso, conduce a Dios; en esta condición entrarás en el Santo de los Santos²⁰, pues todos ellos son santos y entre ellos reside el Señor.»²¹ El tema de la escala también aparece en los escritos de Yehûdâh al-Butinî (*ob.* 1519), un exiliado de España que se estableció en Jerusalén, donde en 1501 escribió *Sullâm ha-'aliyâh* (*Escala de la ascensión*, título que manifiesta una influencia sufi), obra que fue inspirada por el propio Yitshâq de Acre²².

La conexión entre la escala de Jacob y el Carro celeste figura de forma destacada en una tradición que aparece en una de las composiciones pietistas que Joseph Dan, el gran estudioso de la mística judía, atribuye a R. Yehûdâh he-Hâsîd de Worms (*ob.* 1217), uno de los tres hombres que crearon el hasidismo alemán y el pensador más eminente de los *hasidêy ashkenaz*:

aparece reproducido en el libro de D. R. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism: A Source Reader. The Merkabah Tradition and The Zoharic Tradition*, Nueva York, 1978, p. 40. Véanse a su vez los «anillos cósmicos» de los tratados de época gaónica (s. X-XI) en el estudio de N. Sed, *La mystique cosmologique juive*, París, 1981.

¹⁶ Cf. Talmud Bab., *Hagigâh* 12 b. Comparar con 1 *Henoc* 18:3. Véanse V. D. Arbel, *Beholders of Divine Secrets, o.c.*, pp. 75, 84-6; M. A. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford/Nueva York, 1985, pp. 368-9.

¹⁷ La escalera une la tierra con el cielo, la piedra procedente del altar de Abraham con el Santuario de arriba. Cf. N. Sed, *ib.*, esp. pp. 187-8. Los ángeles representan propiamente los estados superiores del ser; la piedra que Jacob coloca en el lugar de la visión es la «piedra fundamental» (*Zôhar*, I.72a); y la escala debe considerarse como apoyada en tierra por su parte inferior, es decir que, para nosotros, nuestro mundo es el «soporte» a partir del cual el alma debe efectuar su travesía. Cf. E. R. Wolfson, «The Image of Jacob Engraved on the Throne: Further Speculation on the Esoteric Doctrine of the German Pietists», en M. Oron; A. Goldreich (eds.), *Massu'ot: Estudios de literatura cabalística y filosofía judía en memoria del prof. Efraim Gottlieb* (en heb.), Jerusalén, 1994, pp. 131-85; reimpr. en ingl. en E. R. Wolfson, *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*, Albany, 1995, pp. 1-62.

¹⁸ Cf. S. Buber (ed.), *Midrâsh Tehilîm ha-mekhuneh Shoher Tobh*, Jerusalén, 1967 [1891], XCI.7, p. 400.

¹⁹ El *maskîl* es el místico que recibe la iluminación divina, el auténtico intérprete de la verdad religiosa. Véase P. Giller, *The Enlightened Will Shine: Symbolization and Theurgy in the Later Strata of the Zohar*, Albany, 1993, esp. cap. 3, pp. 21-32.

²⁰ *Lifnêy welifnêy*, designación talmúdica (por ejemplo *Yômâ'* 61a) del Santo de los Santos, donde sólo el Gran Sacerdote tenía acceso el Día de las Expiaciones.

²¹ *Me'irat 'enâyîm*, perícopa *'Emôr*, ms. Oxford, Bodleian Library, fol. 118^{vo}. *Apud* G. Vajda, *Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge*, París/La Haya, 1962, anexo IX, p. 394.

²² G. Scholem, *Kitbey yad ba-qabbâlâh*, Jerusalén, 1930, pp. 225-30. Véase el estudio y trad. de los tres últimos capítulos (8-10) en D. R. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism: A Source Reader*, vol. II: The Philosophic-Mystical Tradition and The Hasidic Tradition, Nueva York, 1982, pp. 39-79. Un himno arameo para Shabu'ôt, de fecha incierta, conecta la imagen de Jacob *grabada* en el trono con una ascensión celeste: Moisés ve «la imagen de Jacob elevándose frente a él» cuando él asciende para recibir la *Tôrâh*. Cf. G. D. Newby; D. J. Halperin, «A Ladder to Heaven: Ascension Isomorphs in Rabbinic and Early Islamic Literature», ensayo pronunciado ante la American Oriental Society, St. Louis, 1979.

«Hay ángeles que no son dignos de ver el cuerpo del Carro, pero a veces hay una iluminación debajo como el sol que brilla a través de una ventana como un pilar, así hay visiones sobre el río y el arroyo. Así fue en el caso de Jacob, nuestro patriarca, por una abertura correspondiente al Carro que se abrió frente al Trono de la Gloria, y hubo una iluminación de las visiones desde el cielo a la tierra, referida como la “escala cuya base estaba en la tierra y cuya cima llegaba al cielo” (Gén 28:12).»²³

Este pasaje confirma que en el círculo de Yehûdâh he-Hâsîd se seguía una tradición que había asumido que la escala contemplada por Jacob se refería a una iluminación que brilló sobre él desde una abertura delante del Trono de la Gloria. Dicha iluminación es descrita como una escala que conecta el cielo con la tierra, lo cual significa que Jacob vio lo que acontecía en el mundo del Carro celeste. En este párrafo también se hace alusión a una conocida técnica de contemplación de otras fuentes pietísticas en la que una superficie de agua constituye un medio de visualización. Mirar fijamente dentro del agua, otra forma de sosegar la mente, es una técnica que encontramos en el libro de Ezequiel 1:1: «[...] junto al río Kebar, se abrieron los cielos, y contemplé visiones de parte de Dios»²⁴. Aquí el profeta

experimenta una cierta autorrealización al contemplar fijamente el agua del río Kebar (en heb. lit. «ya»), símbolo de las aguas primordiales y de que lo que nosotros estamos buscando está justamente allí, reflejado siempre en el agua de la autoconciencia²⁵.

Uno de los poetas más brillantes y profundos del Medievo, Shelômôh ibn Gabirol (*ob. c.* 1057), según lo referido por Abraham ibn ‘Ezra’ (*ob.* 1164)²⁶, ha visto en la escala de Jacob «una alegoría del alma celestial» (*remez la-neshamâ ha-‘elyonâ*) y en los «ángeles de Dios» que ascienden y descienden por ella «los pensamientos de la sabiduría» (*mahashabôt ha-hokhmâh*). En la filosofía neoplatónica de Ibn Gabirol el hombre puede alcanzar el conocimiento del conjunto del ser, a excepción del conocimiento en sí de Dios, pues Dios, siendo superior al ser, está fuera de la inteligencia universal²⁷. La afinidad entre el alma particular y el alma universal, la inteligencia particular y la inteligencia universal, es lo que une el hombre-microcosmo con el macrocosmo. El cuadro de Kiefer expresa perfectamente este lazo entre el macrocosmo y el microcosmo humano por medio del *axis mundi* de la escala. Para Ibn Gabirol la actividad principal del alma es la búsqueda del conocimiento, pues la perfección del alma es el conocimiento de sí. El alma, en

²³ J. Dan, *Estudios de literatura hasídica ashkenazí, o.c.*, p. 172, levemente corregido según el ms. Oxford, Bodleian Library 1567, fol. 10a.

²⁴ En un *midrâsh* místico sobre Ez 1:1 titulado *Re’uyôt Yebeqz’el*, o las «Visiones de Ezequiel» (s. IV), éste ve los siete cielos con sus siete *Merkâbôt* reflejados en las aguas del río Kebar. Sobre esta práctica, empleada por los primeros visionarios judíos, según la cual la superficie de agua de un río o de un mar se contempla como un espejo epifánico en la cual pueden ver el «poder» divino (*Gebûrâh*), la gloria de Dios y los seres sobrenaturales apareciendo en el cielo (*hayyôt*, ángeles y otros seres de la *merkâbâh*), véanse I. Gruenwald, «Los espejos y la técnica de visión profética y apocalíptica» (en heb.), *Beth Mikra* 40 (1970): 95-7; *id.*, «Las visiones de Ezequiel» (en heb.), en I. Weinstock (ed.), *Temirin: Texts and Studies in Kabbala and Hasidism*, Jerusalén, 1972, vol. I, pp. 112-4; *id.*, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism, o.c.*, pp. 135 ss.; D. J. Halperin, *The Faces of the Chariot, o.c.*, pp. 227-38 (incluye un análisis de imágenes similares en el mundo antiguo); M. Idel, «La evolución de una técnica antigua de visión profética en la Edad Media» (en heb.), *Jerusalén: Sinai* 86 (1980): 1-7, pp. 1-2, que sigue los estudios de I. Gruenwald.

²⁵ Es una experiencia que debe asociarse con esta visión profética, que es lo que indica un pasaje del comentario sobre el Carro de Ezequiel de R. Yitshâq ben Ya‘aqôb ha-Kohen de Castilla (s. XIII), que explica la mención del río Kebar. Texto publicado por G. Scholem, Jerusalén: *Tarbiz* 2:2 (1931): 196 y ver nn. 36 y 37, p. 209. Véase a su vez «El comentario al Carro de Ezequiel de R. Ya‘aqôb ben Ya‘aqôb ha-Kohen de Castilla» (en heb.), ed. de A. Farber, master’s thesis, Hebrew University, 1978.

²⁶ Véase Abraham ibn ‘Ezra’, *Comentario al Génesis*, 28:12.

²⁷ Shelômôh ibn Gabirol, *Fons vitae*, I.4-5.

la medida en que aumenta su conocimiento, se desprende de la miseria de su corporeidad para elevarse hacia lo universal. Shelômôh explica que la escala de Jacob es la parábola del alma, mientras que los ángeles que gravitan por sus peldaños son los pensamientos y la sabiduría. El contenido de esta exégesis se comprueba en numerosas páginas del *Fons vitae*, cuyo objetivo es el alma humana en busca de la felicidad.

En el *Sêfer ha-Zôhar* (*El Libro del Esplendor*), la suma cabalística judía castellana del siglo XIII, se afirma que la escala de Jacob es el fundamento (*Yesôd*) del mundo que se halla entre el cielo (*Tif'eret*, «belleza», la sexta *sefirâh*) y el lecho (*Malkhût*, el «reino», la décima y última *sefirâh*):

«¿Qué es la escala de Jacob? Esta escala (*sullâm*) significa el grado sobre el cual los otros grados descansan, es decir, el “cimiento del mundo”. Y su cima llegaba al cielo, como para unírsele. Pues este grado es la conclusión del Cuerpo que está entre el mundo superior y el inferior, de la misma manera que el signo del pacto se halla situado al final del tronco del cuerpo, entre los muslos.»²⁸

El objeto de la visión es el fálico *Yesôd* (el fundamento, la novena *sefirâh*)²⁹, el pilar cósmico simbolizado por la escala, pero sólo en

tanto es visto a través del prisma del espejo (*mar'âh*) de la *Shekhînâh* (la potencia femenina de la divinidad) en una visión-sueño nocturna³⁰. En otro pasaje, en relación con el estado de devoción durante la plegaria (*kawwânâh*), que según los teósofos consiste en el ascenso del pensamiento que debe penetrar, peldaño a peldaño, el mundo de las *sefirôt*, hasta alcanzar la «adhesión» (*debêqût*) o comunión con Dios, se dice: «Bendito es el hombre que ora, porque se convierte en una escala para los dos séquitos del Rey y de Su consorte. Consecuentemente, cuando los séquitos de la consorte ascienden, ascienden en silencio, pero cuando los séquitos del Rey descienden hacia ellos, hablan con ellos.»³¹

Volviendo al cuadro de Kiefer, en la parte superior de la obra *-más allá* de los cielos o esferas, en medio de la oscuridad del espacio inescrutable- el artista hace referencia escrita al *'yn-sôf*, el Principio desconocido al que el sueño visionario de Jacob se dirige sin hallar respuesta. La mística judía sostiene la idea del Dios oculto que permanece, a diferencia del Dios como Demiurgo, eternamente incognoscible en las profundidades de Su propio Ser, o en la audaz expresión de los cabalistas del siglo XIII, «en las profundidades de Su Nada». En la Cábala judía, el *'yn-sôf*, el Dios In-finito³², vie-

²⁸ *Zôhar*, I.149b.

²⁹ Hablando de un versículo de los *Proverbios* (cap. 5: El justo es el cimiento del mundo), el *Zôhar* hace de él «el punto del universo y su eje medio». I.186a. Los *Tiqqunim* ven en el Justo (*tsaddîq*) la columna en la que todo se apoya. N° 21. El *tsaddîq* es el pilar que lo abarca todo, el *axis mundi* que une cielo tierra. En los comentarios hasídicos el *tsaddîq* mismo es la escala a través de la cual los demás pueden ascender hasta Dios. Cf. A. Green, «The *Zaddiq* as *Axis Mundi* in Later Judaism» (1977), incluido en L. Fine (ed.), *Essential Papers on Kabbalah*, Nueva York, 1995, p. 304.

³⁰ Véase E. R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, 1994, p. 307.

³¹ *Zôhar hadash*, *Tiqqunim*, 96a-97a. El Rey y Su consorte, i.e., la sexta *sefirâh* *Tif'eret* (belleza, armonía) y la décima *sefirâh* *Shekhînâh* (la presencia de Dios), son puestas juntas por medio de la devoción (*debêqût*) y la concentración en la oración (*kawwânâh*). Ambos están acompañados por sus séquitos: el séquito de *Tif'eret* desciende y el de la *Shekhînâh* asciende. La plegaria es, por lo tanto, como la escala de Jacob, en la que los ángeles de Dios ascienden y descienden (Gén 28:12). Cf. I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts*, textos ordenados con extensas introducciones y explicaciones, 3 vols., Oxford, 1989, vol. I, p. 402, n. 125; vol. III, pp. 957, 1056-7, n. 351.

³² El *'yn-sôf*, como epíteto de Dios, significa lit. «lo Infinito», en sí incomprensible, imperceptible e inefable, que comporta el movimiento de retroceso a lo más secreto de la divinidad, lo que es sin nombre, lo que es trascendente, extraño y aislado de todo. El *'yn-sôf* revela el carácter impersonal de este aspecto del Dios oculto según el punto de vista humano, el Ser íntimo de la Divinidad, tal como lo contemplan el *Zôhar* y los cabalistas, que no tiene cualidades ni atributos, que está en un mundo primero, el más profundamente oculto. Se trata de la revelación de aquella *oscura raíz* de la que nada se puede

ne a formar parte de las paráfrasis abstractas más corrientes: la «cosa oculta», «la luz que se oculta», «el misterio de la ocultación» (*sefer ha-ta'aluma*), «la Unidad indivisa» (o la Indiferenciación de la Unidad), «el ser absoluto», «la raíz de todas las raíces», la «gran Realidad», el movimiento que remite a lo más secreto de la divinidad, pues Él se retira y se oculta en el *abismo inaccesible* de su luz que es la fuente³³. Es la circunlocución «sin fin» o «infinitado», relación entre Él y Él mismo. El ser de Dios supera todo, está desprendido de todo y sin embargo lo comprende todo en sí mismo. El cabalista 'Azrí'él de Girona (s. XII-XIII) lo define así: «[...] [Debemos aceptar que] lo que no es limitado debe llamarse Infinito - 'yn-sôf- y que es indiferenciación absoluta en la unidad perfecta sin alteraciones. Si algo es infinito, nada existe que le sea exterior. A medida que se eleva [de la realidad perceptible] es el principio esencial tanto de lo secreto como de lo manifiesto. A medida que se oculta [...] no es posible llegar a definir el Infinito, salvo de manera negativa»³⁴.

En línea con el rechazo apofático de la posibilidad de conocer la verdadera naturaleza

de Dios, la Cábala teosófica de Moisés ben Shem Tob de León (*ob.* 1305), autor de la mayor parte del *Zôhar*, ofrece al lector la oportunidad de conocer algo de la verdad de Dios, «del secreto de las vías de la *Tôrâh* [...] y a partir de él podemos entender el secreto de su misterio oculto (*sod sitro ha-ne'elâm*), podemos subir los peldaños de la escala, ya que todo el que quiera comprender debe ascender peldaño por peldaño»³⁵. La ascensión por medio de la escala, la *scala perfectionis*, tiene aquí la función de símbolo epistemológico y ontológico al mismo tiempo, es decir, denota los pasos del conocimiento por el que llegamos a captar los niveles de ser que llevan hasta la naturaleza de lo divino. Moisés de León emplea en todos sus restantes escritos³⁶ la imagen de la ascensión con una referencia explícita al símbolo de la escala para describir el camino por el que se alcanza el conocimiento místico, que incluye de modo inseparable los polos ontológico y fenomenológico de la experiencia. La naturaleza del alma es ascender, mientras que la naturaleza del cuerpo es descender³⁷. Por consiguiente, el alma humana, o por lo menos el alma del judío que es la forma ideal del ser

predicar. Pero esta raíz oculta y las emanaciones divinas (las diez *sefirôt*) son una y la misma cosa. Sobre el 'yn-sôf; cf. G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, 1996; *id.*, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit: Studien zu Grundbegriffen d. Kabbala*, Zurich, 1962; *id.*, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, París, 1988. Para una revisión de la interpretación «gnóstica» que Scholem hace del 'yn-sôf como «Dios oculto» y la recuperación de la teología antropomórfica del 'yn-sôf véanse M. Idel, «La imagen del Hombre por encima de las *sefirôt*: la doctrina de R. David ben Yehûdâh he-Hâsîd sobre las *sefirôt* celestiales (*tsahsâhôt*) y su evolución» (en heb.), *Da'at* 4 (1980): 41-55; *id.*, «La Kabbale juive et le platonisme, du Moyen Âge à la Renaissance», *Revue des Sciences Religieuses* 4 (1993): 87-117.

³³ Sobre el Dios inefable en el pensamiento judío neoplatónico, cf. S. T. Katz, «Utterance and Ineffability in Jewish Neoplatonism», en L. E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany, 1992, pp. 279-98. Sobre la tradición de la teología neoplatónica en el judaísmo, cf. M. Idel, «La Kabbale juive et le platonisme, du Moyen Âge à la Renaissance», *Revue des Sciences Religieuses* 4 (1993): 87-117: «La teología negativa del neoplatonismo se presentó como una teoría exotérica para ciertos cabalistas, mientras que la teología antropomórfica del 'yn-sôf constituía a su vez una doctrina más esotérica y por consiguiente más cercana a la verdad», pp. 110-1. Véase a su vez E. R. Wolfson, «Negative Theology and Positive Assertion in the Early Kabbalah», *Da'at* 32-3 (1994): v-xxii.

³⁴ Cf. Azriel de Girona, *El Pórtico del Interrogador*, 2, en *Cuatro Textos Cabalísticos*, intr., trad. y nn. de M. Eisenfeld, Barcelona, 1994, pp. 130-1.

³⁵ 'Ôr zaru'a (*Luz sembrada*). Cf. A. Altmann, «El 'Ôr zaru'a de R. Moisés de León: introducción, edición crítica y notas» (en heb.), *Kobez al Yad* n.s. 9 (1980): 246.

³⁶ Véase, por ejemplo, *The Book of the Pomegranate: Moses De Leon's Sefer Ha-Rimmon*, ed. crítica, intr. y nn. de E. R. Wolfson, Atlanta, 1988, p. 12; *Séfer ha-mishkal, Nefesh ha-Hakhamâh*, Basle, 1608, p. 35; J. H. A., *Sefer ha-Mishkal: Text and Study*, Ph.D. dissertation, Brandeis University, 1964.

³⁷ Cf. E. R. Wolfson, «Forms of Visionary Ascent as Ecstatic Experience in the Zoharic Literature» (1993), en P. Schäfer; J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After: Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Tubinga, 1993, pp. 209-35.

humano, se vuelve hacia el «fundamento superior» (*yesôd ha-‘elyôn*) y desea la comprensión suprema (*hassagâh ha-‘elyônâh*)³⁸.

En otro pasaje del *Zôhar* aparece una interpretación distinta de la escala de Jacob. Aquí la escala celeste va asociada a la infusión divina y el aliento de vida. En este sentido, se establece una conexión entre la nariz, el aliento de vida (la vida del alma), la escala de Jacob y el Trono divino. Dentro de este esqueleto, los ángeles que suben y bajan por la escala son interpretados como aliento:

«¿Cuál es el significado de la nariz? “Él insufló en sus narices el aliento de vida” (Gén 2:7). Éste [i.e., el aliento de vida] es la imagen que apareció sobre un ser humano, como está escrito, “Tuvo un sueño en el que veía una escala” (Gén 28:12). La escala es el aliento de vida, el trono para el Nombre (*Ha-Shem*), que implica temor y amor, la *Tôrâh* y los mandamientos. [El Nombre] reside en ella. De este trono son grabadas todas las almas de los judíos; ésta es la imagen sobre la cabeza humana.

“Veía que por ella subían y bajaban los ángeles de Dios” (Gén 28:12). Éstos son los alientos que suben y salen del cuerpo, por medio de esta escala.»³⁹

En su cuadro, Kiefer emplea el *collage* para dar relieve a la escala de Jacob. En la imaginación de la cábala judía la escala de Jacob es una cuerda que va unida a *Ha-Shem* (El Nombre divino): «Todo golpea sobre la *Shekhînâh*, que es una escala con seis peldaños, y esto es el corazón. Sobre ella los ángeles de Dios ascienden y descienden»⁴⁰. La respiración y los anillos de la tráquea simbolizan el aliento del alma

en su ascenso por la escala que conduce al Trono divino:

«La tráquea tiene seis anillos, sobre lo cual está escrito “Adscribid a *Ha-Shem*, oh seres divinos...” (Sal 29:1). A través de ella la voz asciende, dividiéndose en las seis voces de la *Shekhînâh*. El séptimo asciende a la boca, que es el trono. Los seis anillos de la tráquea son como los seis escalones del trono real y la tráquea es una escala sobre la cual los ángeles de Dios ascienden y descienden. Éstos son los soplos que suben del corazón y bajan al corazón.»⁴¹

Jacob debía haber sido un profeta. R. Bahya ben Asher, un cabalista y exegeta contemporáneo de Moisés de León, afirma -posiblemente influido por Maimónides: «Y Jacob despertó de su sueño y vio que había sido un sueño, pero un sueño de profecía perfecta (*halôm shel nebu'â gemûrâ*)». Fue Shemû'el ibn Tibbon (*ob. c.* 1232), el traductor de la *Guía* de Maimónides, quien, en un comentario a Gén 1:9 titulado *Ma'amar Yiqqâwû ha-mayîm*⁴², inició la interpretación del sueño de Jacob como una visión profética en equivalencia con las visiones celestiales de Ezequiel e Isaías. En su opinión, los tres «alegorizan la vía por la cual el intelecto humano alcanza su última perfección»⁴³.

El maestro hasídico Ele'azar de Worms (*ob. c.* 1230), el discípulo más conocido de R. Yehûdâh he-Hâsîd, sostiene que la luz o gloria divina (*kâbôd*), antiguamente revelada a los profetas, puede todavía hacerse visible a los místicos elegidos, estableciendo así un puente más allá del vacío que separa la trascendencia de Dios, en las esferas celestes, del hombre mortal,

³⁸ 'Ôr zaru'á, p. 257.

³⁹ *Zôhar* III.123b. *Apud* M. Verman, *The History and Varieties of Jewish Meditation*, Northvale, NJ, 1996, p. 114. Cf. índice s.v. «Jacob's ladder», pp. 87-91, 113-4.

⁴⁰ *Tiqqunêy Zôhar*, XXV.70b.

⁴¹ *Zôhar*, III.235a.

⁴² Ed. de M. L. Bisliches, Pressburg, 1837. Un análisis de esta obra se halla en G. Vajda, *Recherches...*, o.c., pp. 11-31, esp. p. 22.

⁴³ Cap. XI, p. 54.

en este mundo. En un opúsculo -titulado *Hilkhôt ha-kâbôd (El Libro de la Gloria)*- a su obra principal -*Sodêy razâyâ' (Los Secretos de los secretos)*, que resume las tradiciones esotéricas de los *hasidêy ashkenaz*, «los hombres piadosos de Alemania»-, Ele'azar relaciona la visión de la escala de Jacob con otros pasajes de la *Tôrâh* que hacen referencia a ascensiones celestes:

«Y he aquí una escala que estaba apoyada sobre la tierra [Gén 28:12] es el Espíritu Santo. Los enviados de Dios subían y bajaban, el Espíritu Santo está bien en esta situación en relación con los profetas, pues los profetas son los enviados de Dios: el espíritu de YHWH te llevará [I Re 18:12], un Espíritu me arrebató [Ez 3:12]; así los profetas suben pero también bajan: (el Espíritu) me llevó a Jerusalén [Ez 8:3]); Dios estaba en la cumbre de la escala [Gén 28:13], lo que explica el versículo de Ezequiel (10:1): Y miré, y vi encima del firmamento que estaba sobre las cabezas de los querubines una como piedra de zafiro que aparecía sobre ellos como una semejanza de trono; y desapareció la visión que había tenido (Ez 11:24) [...]»⁴⁴

La comprensión del Nombre divino (YHWH) en forma de escala encuentra su origen en un escrito del representante más destacado de la Cábala extática, Abraham Abû-l-'Afiya (Abraham Abulafia, *ob.* 1291), que

dice: «En el Nombre, mi intelecto ha encontrado una escala [susceptible] de elevarme hasta el escalón de la visión»⁴⁵. En cuanto a la escala como símbolo del mundo, Abû-l-'Afiya escribe en su obra *Sitrêy Tôrâh (Secretos de la Tôrâh)*: «Y el mundo entero es a imagen de una escala que comienza en el punto más bajo [geográfica y ontológicamente hablando]; su punto más elevado es el llamado trono, y el más bajo las gradas»⁴⁶. La escala de Abû-l-'Afiya es una escala esférica con 340 escalones (que corresponde al valor numérico de la palabra *Shem*, i.e., el «Nombre» divino). Abû-l-'Afiya describe así el objeto de su visión espiritual, la escala esférica (*ha-sullâm ha-kadduri*): «su apariencia es la del color del azul (*tekhelet*)⁴⁷, a imagen del firmamento que se desplaza a causa de un conocido y único propósito (*takhlit ahat yedu'âh meyuhe-det*)»⁴⁸. En su *Sheba' netibôt ha-Tôrâh (Epístola sobre las siete vías de la Tôrâh)*, Abû-l-'Afiya analiza así la afirmación de *Mishnâh 'Abôt* 1:1 según la cual «Moisés ha recibido la *Tôrâh* del Sinaí», *Môsheh qibbel tôrâh mi-sinai*: «Al decir “del Sinaí” y no “en el Sinaí” los Ancianos han indicado la verdad del secreto y es aquel al cual ellos han hecho alusión diciendo que la escala que vio Jacob nuestro antepasado no era otra que el Sinaí. Este secreto fue revelado por la numerología⁴⁹.»⁵⁰ En *Sitrêy Tôrâh* se dice que:

⁴⁴ Apud C. Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen-Âge*, Leiden, 1969, pp. 115-6.

⁴⁵ Abraham Abû-l-'Afiya, *Mafteâh ha-ra'yôn*, ms. Vaticano 291, fol. 21a. Abû-l-'Afiya recurre a menudo al símbolo de la escala. Véase M. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, trad. de J. Chipman, Albany, 1988, pp. 109-13, 116; E. R. Wolfson, *Abraham Abulafia - Kabbalist and Prophet Hermeneutics, Theosophy, and Theurgy*, Los Ángeles, 2000, pp. 44, 128, 135, 152, 156-8.

⁴⁶ Abraham Abû-l-'Afiya, *Sitrêy Tôrâh*, ms. París, Bibl. Nat., 774, fol. 122b.

⁴⁷ Se trata de un color azul (heb. *tekhelet*) zafiro (*sappir*), el color azul del culto bíblico (cf. Éx 24:9-10; Ez 1:26), que puede oscilar entre el azul celeste y el azul oscuro, el azul púrpura y el color transparente.

⁴⁸ Abraham Abû-l-'Afiya, *Sêfer ha-melits*, ms. Munich-BS 285, fol. 15b. Apud M. Idel, *The Mystical Experience...*, o.c., p. 110; E. R. Wolfson, *Abraham Abulafia...*, o.c., p. 135.

⁴⁹ Abraham Abû-l-'Afiya sigue una tradición midrásica según la cual el sueño de Jacob de la escala está vinculado con la teofanía sinaítica, basada en la equivalencia numérica Sinaí (*samekh + yôd + nun + yôd*) = *sullâm* («escala», *samekh + lamed + mem*) = 'Adonây + 'Adonây = 65 + 65 = 5 x 26 = 130 = *qôf-lamed*. En cuanto a los nombres divinos: 'Adonây = 65 x 2 = 130; YHWH = 26 x 5 = 130. Cf. *Berê'shît Rabbâ'* 68:12. La numerología es empleada ya en los *midrâshîm* rabínicos clásicos. Esta numerología aparece con frecuencia en los escritos de los *hasidêy ashkenaz* renanos, y es probable que algunas de estas fuentes hayan influido a Abû-l-'Afiya. Cf. E. R. Wolfson, *Along the Path...*, o.c., pp. 135-6, n. 156.

⁵⁰ Abraham Abû-l-'Afiya, *Sheba' netibôt ha-Tôrâh*, ed. de A. Jellinek en *Philosophie und Kabbalah*, Leipzig, 1854, p. 10, corregido en parte según ms. Nueva York, Jewish Theological Seminary of America, mic. 1686, fol. 138b. [Véase *L'Épître des sept voies*, trad. al franc. y nn. de J.-Ch. Attias, París, 1985, pp. 54-5]. Cf. E. R. Wolfson, *Abraham Abulafia...*, o.c., pp. 156-8. Para una lectura ligeramente diferente de este texto véase M. Idel, *The Mystical Experience...*, o.c., p. 116.

«El sueño es el sexto grado: desde los dos grados de la profecía hasta éste, se cuentan seis grados, también el sueño es un sesentavo de los grados proféticos⁵¹. La escala es el Sinaí⁵²; [Jacob] vio que sus hijos recibirían la *Tôrâh* sobre el monte Sinaí. La palabra “escala” tiene el mismo valor numérico que la palabra “Sinaí” (= 130); el Sinaí está plantado en la tierra y se considera que su cumbre alcanza el cielo. Todos los carros santos y los servidores de arriba descendieron con el Santo, bendito sea, cuando Él les dio la *Tôrâh*.»⁵³.

El ya mencionado Rabí Yitshâq ben Shemû'el de Acre, uno de los cabalistas más destacados de su época, que trató en sus libros aspectos del todo distintos de la Cábala, bajo la influencia conjunta del *Zôhar* y la escuela de Abraham Abû-l-'Afiya, e insistió en la independencia y el valor supremo de la teosofía cabalística, también hace alusión a la *scala mystica*. En un *diarium spirituale* de visiones y revelaciones titulado *'Otsar hayyim*, Yitshâq de Acre, procediendo con los *tserûfim* («combinaciones») que él considera esenciales para la profecía, fija un cúmulo de visiones, pensamientos y expresiones automáticas. La mayoría de sus revelaciones acontecen mientras él está en estado de trance, y muchas cosas le fue-

ron reveladas a través de sus sueños. Yitshâq estaba especialmente interesado en esbozar la vía para alcanzar la profecía, un tema que él ya había tratado extensamente en *Me'irat 'eynâyîm*. Durante la práctica de meditación del *tetragramaton*, contempla una escala que conduce al Dios Infinito (*'yn-sôf*) inefable. Por medio del ojo de su mente, el místico contempla las letras de YHWH:

«Yo, Rabí Yitshâq de Acre, practicaba la contemplación de acuerdo con el método que había recibido del gran maestro de su generación - grande en humildad, en sabiduría de la Cábala, en filosofía y en la ciencia de la permutación de las letras. El insistía en que yo pusiera las diez *sefirôt* frente a mí, tal como está escrito: “he puesto a YHWH ante mí siempre”⁵⁴. Yo las he visto hoy por encima de mi cabeza como un pilar, más allá de los cuatro mundos: emanación, creación, formación y actualización⁵⁵. Todo el tiempo que contemplaba esta escala que es el Nombre del Santo, bendito sea, veía mi alma asida al *'yn-sôf* con el maestro de la unión»⁵⁶.

La escala de Jacob también es un motivo de reflexión para los filósofos. Es el caso de Yitshâq Albalag, filósofo catalán (según algunos estudiosos, provenzal) que vivió en la

⁵¹ Cf. Talmud, *Berâkhôt*, 57b y *Zôhar*, I.183a-b. Como cada uno de los seis grados está estructurado conforme al sistema de diez *sefirôt*, el del sueño es 1/60 de la profecía.

⁵² Los comentaristas dudan en relacionarlos con *Yesôd* (fundamento), la novena *sefirâh*, o con *Malkhût* (realeza, reino), la décima *sefirâh*. En el *Zôhar* mismo, el Sinaí se relaciona con *Yesôd* (XXI.47a) y con *Malkhût* (I.260b). La escala se vincula con *Malkhût* en III.256b, 123b. No obstante, es probable que el Sinaí no designe aquí una *sefirâh*, sino que hay que entenderlo en su sentido obvio.

⁵³ *Zôhar, Sitrêy Tôrâh*, 149a. Cf. *Le Zohar*, trad. del heb. y del aram., nn. y pref. de Ch. Mopsik et al., 7 t., Lagrasse, 1981-2000, t. II, p. 329.

⁵⁴ Salmos 16:8. En al Cábala este versículo se convierte en una descripción de meditación del nombre divino. Cada letra de este nombre simboliza una *sefirâh* o varias *sefirôt*.

⁵⁵ Las cuatro esferas o mundos: emanación (*'atsilût*), creación (*beri'âh*), formación (*yetsirâh*) y actualización (*'asîyyâh*), generalmente abreviado como *ABiYA*. (Yitshâq de Acre es el primero en utilizar esta abreviatura). Se trata de los cuatro mundos situados entre el *'yn-sôf* (lo Infinito) y nuestro cosmos terrenal. Estas cuatro dimensiones contienen, de forma respectiva, las diez *sefirôt*, el trono y el carro divino, los ángeles y el mundo terrestre. Las *sefirôt* están en actividad en los cuatro mundos. En cada uno de estos cuatro mundos, la visión mística percibe las configuraciones de la divinidad -los *partsufim*-, aunque envueltas en misterios cada vez más profundos. Yitshâq ve la última de las *sefirôt* directamente sobre él y el Nombre del Santo ascendiendo hacia *'yn-sôf*.

⁵⁶ *'Otsar hayyim*, Moscú, ms. Guenzberg 775, fol. 100a. *Apud* E. Gottlieb, *Estudios sobre la literatura de la Cábala* (en heb.), ed. de J. Hacker, Tel-Aviv, 1976, p. 236. Cf. la trad. ingl. en D. Ch. Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, reed., Edison, NJ, 1997 [1995], p. 121.

segunda mitad del siglo XIII. El pensamiento de Albalag es de corte decididamente averroísta, en cuanto se refiere a la esencia y atributos divinos, la creación *ab aeterno*. Nuestro autor da dos exégesis de las visiones sobrenaturales: la del Monte Sinaí, y la que nos interesa aquí, la de la escala de Jacob.

«Éste es, sin duda alguna, el caso de Jacob cuando percibió al Señor, de pie, en lo alto de una escalera levantada sobre la tierra, que es el centro, y cuya cumbre alcanzaba el cielo, que es la esfera. Se sabe, en efecto, que esta escalera simboliza los cuatro elementos, y esta es la razón por la cual tenía cuatro escalones⁵⁷. 'Elôhîm designa las fuerzas que se derraman sobre los elementos a partir de las esferas. [...] En efecto, a partir de este conocimiento el hombre accede, empleando el método silogístico, a la concepción de la existencia de las entidades separadas. Pues, como el conocimiento por vía del silogismo descubre lo oculto con la ayuda de lo aparente, el paso de la Escritura indica los conceptos en cuestión siguiendo el orden: primero la escala, luego los ángeles de 'Elôhîm, finalmente el Tetragrama, nombre colectivo de las entidades separadas. Esta es la razón por la cual la Escritura llama a este conocimiento sueño. Ella dice: tuvo un sueño en el que veía una escala que estaba apoyada sobre la tierra, y no: él vio. Ella nos enseña así que el conocimiento del que se trata no es el conocimiento profético.»⁵⁸

La escala de Jacob es para los místicos el modelo de la *scala perfectionis* o vía de la perfección hacia Dios. Éste es el caso de Abraham ben Môsheh ben Maimon (*ob.* 1237), hijo único de

Maimónides y en cierta medida el teórico más eminente del movimiento de los pietistas (*hasîdîm*) judíos en Egipto -la tierra de predilección de los anacoretas. En su *magnum opus* en árabe titulada *Kitâb Kifâyat al-'âbidîn* (*Guía extensa de los siervos de Dios*) adopta una concepción sufi cuando interpreta el sueño de Jacob acerca de la «escala» como el símbolo de una experiencia interior, como la realización de la unión con Dios a través de la práctica ascética de la soledad o «retiro» espiritual (*khalwa*):

«Ahora, en cuanto al retiro (*khalwa*) en las casas y lugares de culto y así sucesivamente, el primero en asumir eso, de acuerdo con lo que ha sido relatado (por la Escritura), fue “nuestro padre” Jacob -“Y Jacob era un hombre apacible, que habitaba en tiendas” (Gén 25:27). Desde su retiro en las “tiendas” él promovió sus retiros en el desierto mientras estaba de viaje, al principio del cual consiguió la unión (*wasala*) (con Dios)- “Y Él iluminó el lugar, y permaneció allí toda la noche, etc. ... Y soñó, y contempló una escalera (*sullâm*) levantada sobre la tierra, etc. Y, vio, al Señor de pie junto a él, y dijo: ‘Yo soy el Señor, etc.’ ” (Gén 28:11-3). Y (aún más realizó la práctica de la soledad) en la ofrenda del carnero al final de la cual él de nuevo se reunió y consiguió la unión (con Dios), como él dijo: “Y yo alcé mis ojos, y vi en un sueño, etc. (Gén 31:10) ... Y el ángel de Dios me dijo, etc. (Gén 31:11) ... ‘Yo soy el Dios de Beyt-'êl, etc.’ ” (Gén 31:13)⁵⁹

Para la concepción del cuadro, Kiefer parece tomar como referencia las técnicas de meditación del hasidismo de la Alemania medieval⁶⁰. En la literatura hasídica sobre el

⁵⁷ Esta interpretación del sueño de Jacob está basada en Maimónides, *Guía de perplejos*, II.10. Sobre la exégesis de Maimónides de la escala de Jacob véase J. A. Diamond, *Maimonides and the Hermeneutics of Concealment: Deciphering Scripture and Midrash in The Guide of the Perplexed*, Albany, 2002, «5. The Seven Units of Jacob's Ladder and Their Message», pp. 85-130. Véase a su vez D. R. Blumenthal (ed., trad. y nn.), *The Philosophic Questions and Answers of Hôter ben Shelômô*, Leiden, 1981, pp. 119-20, 154-7, 230-2.

⁵⁸ *Apud* G. Vajda, *Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'al-Ghazâlî*, París, 1960, pp. 208 ss. Cf. C. Sirat, *Les théories des visions surnaturelles..., o.c.*, pp. 153-4.

⁵⁹ S. Rosenblatt, *The High Ways To Perfection of Abraham Maimonides*, Volume II, Baltimore, 1938, p. 393. Sobre la imagen de la escala véase P. B. Fenton, «A Mystical Treatise on Prayer and the Spiritual Quest from the Pietist Circle», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993): 149.

⁶⁰ Véase J. Dan, «The Emergence of Mystical Prayer», en J. Dan; F. Talmage (eds.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass., 1982, pp. 85-120; *id.*, *La teología esotérica del hasidismo alemán* (en heb.), Jerusalén, 1968; I. G. Marcus, *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden, 1981.

tema de la concentración en «soledad» (*hitbô-dedût*) o «intención» (*kawwanâh*)⁶¹, es decir, la meditación mística acerca de las palabras de la oración en el momento de ser pronunciadas, se compara la oración, en la que se emplean los valores numéricos de las palabras de la plegaria, con la escala de Jacob que se extiende de la tierra al cielo; por lo tanto, se concibe como una especie de ascensión mística⁶². Hay también numerosos textos de fines del siglo dieciocho y fuentes tempranas del diecinueve que hablan del motivo de la escala y son de considerable importancia⁶³. Un desarrollo hasídico que hace referencia explícita a la narración del Génesis es el siguiente:

«Y él [i.e., Jacob] tuvo un sueño” (Gén 28:12) - la explicación es que en este mundo el ser humano es como un soñador, tendido en la oscuridad. Realmente la luz celestial no se ha revelado al ser humano en este mundo. Cuando uno se despierta por medio del servicio al Nombre (Ha-Shem), esto es, cuando los pensamientos de uno vienen del reino celestial, entonces uno ve “y contempla que hay una escala” (Gén 28:12), ya que él mismo es la escala. Aunque él esté estirado en el suelo, no obstante, su cabeza llega hasta el cielo. Y contempla los ángeles de Dios [subiendo], por medio de su estudio de la Tôrah.»⁶⁴

En la tradición judía, Jacob simboliza el *homo religiosus*, el que escoge o posee ya la vía de Dios. Como último ejemplo del sím-

bolo de la escala de Jacob, se puede mencionar al místico hasídico Ya‘aqôb Frank (*ob.* 1791). Este autor afirma en una recopilación de aforismos -originalmente escritos en hebreo pero que nos han llegado en su traducción al polaco- que llevan por título *Księga Slow Panskich* (*Libro de las palabras del Señor*), que en el combate del alma consigo misma, para poder ascender por la *scala perfectionis*, hace falta antes descender, «precipitarse al fondo del abismo»: «Debemos descender hasta el nivel más bajo si queremos realizar la ascensión al infinito. Tal es el principio místico de la escala de Jacob, que he visto y que tiene la forma de un V.»⁶⁵ La escala de Jacob -en quien, por otra parte, Frank veía su propio arquetipo- tenía una forma en la que el ascenso y el descenso se reunían: V. Curiosamente, esta forma aparece dibujada en el cuadro de Kiefer. Ya‘aqôb Frank considera que el hombre debe humillarse y degradarse con el fin de penetrar en la libertad de la existencia a partir del escalón más bajo.

El desierto que rodea a Jacob en el cuadro de Kiefer es el paisaje de la Ausencia, la imagen de la *terra incognita* allende del Ser; es el *Silentium silens*, el Silencio del Abismo anterior a cualquier emanación, la experiencia apofática de la libertad in-finita. El desierto, el «lugar sin lugar» (M. Blanchot), la «negrura de la Nada» (E. Jabès), es entonces el lugar en el

⁶¹ Véase G. Scholem, «The Concept of Kavvanah in the Early Kabbalah», en A. Jospé (ed.), *Studies in Jewish Thought. An Anthology of German Jewish Scholarship*, Detroit, 1981; M. Idel, «Intention in Prayer in the Beginning of Kabbalah: Between Germany and Provence», en B. y E. Safran (eds.), *Porat Yosef: Estudios presentados al Rabí Dr. Joseph Safran* (en heb.), Hoboken, 1992; J. Weiss, «The Kavvanah of Prayer in Early Hasidism» (1958), en J. Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, 2ª ed., Londres, 1997 [1985], pp. 95-125.

⁶² Entre la numerosa bibliografía sobre el tema de la ascensión, véanse J. J. Collins; M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, o.c.; I. P. Culianu, *Psychanodia I*, o.c.; M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Nueva York/Oxford, 1993; N. Janowitz, *The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text*, Albany, 1989; D. Merkur, *Gnosis: An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions*, Albany, 1993.

⁶³ Sobre las técnicas de meditación en el hasidismo véanse Y. Buxbaum, *Jewish Spiritual Practices*, Northvale, NJ, 1990; R. Schatz Uffenheimer, *Hasidism as Mysticism: Quietistic Elements in Eighteenth Century Hasidic Thought*, Princeton/Jerusalén, 1993; J. Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, o.c.

⁶⁴ *Ôr ha-ganuz*, 22. Apud M. Verman, *The History and Varieties of Jewish Meditation*, o.c., p. 89.

⁶⁵ A. Kraushar, *Las sentencias del Señor*, t. II, nº 1974. Apud G. Scholem, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, s.l., 1974, p. 202. Véase a su vez G. Scholem, *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, París, 1990, p. 92.

que el eco de la palabra se pierde. Es la *vox clamans in deserto* (Is 40:3). La escala de Jacob conduce hacia un *no-lugar*: «Pero la escala - apunta Kiefer- se detiene o se pierde en un momento u otro. El problema es hasta dónde podemos ascender.»⁶⁶ Sin embargo, Jacob

sigue mirando al cielo por medio del sueño (visionario), ascensión en busca de una respuesta que no llega. En el sueño visionario, su cabeza toca el cielo. En medio de un firmamento infinito de estrellas negras, sus ojos cerrados se abren al cielo interior.

⁶⁶ J. Beuys; E. Cucchi; A. Kiefer; J. Kounellis, *Bâtissons une cathédrale. Entretien*, París, 1988, p. 86.