
EL CAMINO DEL HOMBRE

Martín Buber (1)

RETORNO A UNO MISMO

Al Rabí Shneur Zalman, Rabí de Rusia, lo calumniaron las autoridades de uno de los dirigentes de los *mitnagghedim* (2), que condenaban su doctrina y su comportamiento, por lo que lo encarcelaron en San Petesburgo. Un día, mientras esperaba para comparecer ante el tribunal, el comandante de la guardia entró en su celda. Ante el rostro altivo e inmóvil del Rabí que, absorto, no había notado su llegada, se quedó pensativo e intuyó la calidad humana del prisionero. Se puso a conversar con él y no dudó en abordar las más variadas cuestiones que se había formulado al leer las Escrituras. Al final, le preguntó: “¿Cómo se puede interpretar que Dios Omnisciente le pregunte a Adán: ‘¿dónde estás?’ (3)” A lo que el Rabí respondió: “¿Vos creéis que las Escrituras son algo eterno, que abarca todos los tiempos, todas las generaciones y todos los individuos?” “Sí. Lo creo” – dijo. “Pues bien –retomó el *zadik* (4) –, en todo tiempo, Dios interpela a cada hombre: “¿dónde estás en tu mundo? Ya han transcurrido bastantes días y años de los que se te asignaron. En este tiempo, ¿hasta dónde has llegado en tu mundo?” Por ejemplo, Dios pregunta: “Y bien, hace ya cuarenta y seis años que estás vivo ¿Dónde estás?” Al oír el número exacto de sus años, el comandante a duras penas se controló, puso su mano en la espalda del Rabí y exclamó: “¡Bravo!” Pero el corazón le temblaba.

¿Cuál es el sentido de esta historia? A primera vista, nos recuerda aquellos relatos talmúdicos en los que un romano u otro pagano consulta a un sabio judío a propósito de un pasaje de la Biblia con

(*) El texto está basado en una conferencia dada en el congreso de Woodbrook, en Bentveld, en abril de 1947. Ver el resto de las notas al final

idea de poner de manifiesto una contradicción en la enseñanza de Israel y, a cambio, recibe una respuesta que demuestra la ausencia de contradicción o rebate la crítica además de incluir una amonestación de carácter personal. Pero en seguida percibimos una diferencia significativa entre los relatos del Talmud y este relato jasídico aun cuando, en un primer momento, esta diferencia parezca más importante de lo que es en realidad. De hecho, la respuesta se da en un plano distinto al que está formulada la pregunta.

El comandante intenta poner al descubierto una supuesta contradicción en las creencias judaicas: los judíos ven, en su Dios, al Ser omnisciente, pero la Biblia le atribuye preguntas similares a las que haría cualquiera que ignorase algo y quisiera conocerlo. Dios crea a Adán, que se ha escondido, su voz resuena en el jardín y pregunta dónde está. Esto significa que no lo sabe, que es posible esconderse a sus ojos; por lo tanto, Dios no es el omnisciente.

Sin embargo, en lugar de explicar el pasaje bíblico y resolver la aparente contradicción, el Rabí se sirve de ello sólo como punto de partida pues utiliza el contenido para dirigir al comandante un reproche por la vida que ha llevado hasta ese momento por su falta de seriedad, su superficialidad y su total falta de la responsabilidad. En el fondo, esta pregunta, aunque se formule sin segundas intenciones, no es, sin embargo, una pregunta propiamente dicha sino, más bien, una forma de interpelación. La pregunta objetiva hecha por el comandante recibe una respuesta personal, dirigida a él. Más aún, en lugar de obtener una respuesta, lo que el comandante obtiene es una recriminación de carácter personal. De estas réplicas talmúdicas sólo ha quedado, aparentemente, la amonestación que a veces las acompañaba.

Dicho esto, examinemos más de cerca el relato. El comandante pide aclaraciones sobre el pasaje bíblico relacionado con el pecado de Adán. La respuesta del Rabí apunta en este sentido a decirle: “Adán, es a ti a quien Dios se dirige para preguntarte: ¿dónde estas?” Aparentemente no ha aportado ninguna aclaración sobre el significa-

do del pasaje bíblico como tal. Pero, en realidad, la respuesta ilumina tanto la situación de Adán en el momento en que Dios le llama como la situación de cada hombre en cualquier tiempo y lugar. En efecto, apenas se da cuenta de que la pregunta está dirigida a él personalmente, el comandante toma conciencia necesariamente del alcance real de la pregunta de Dios, se dirige a Adán o a cualquier otro. Dios formula una pregunta de esta naturaleza no porque el hombre le vaya a desvelar algo que Él ignore sino porque intenta provocar en el hombre una reacción de asombro, a través de una pregunta así, con el fin de tocar el corazón del hombre y que éste se deje tocar el corazón por ella.

Adán se esconde para no tener que rendir cuentas, para escapar de la responsabilidad de su vida. Así se esconde todo hombre, ya que cualquier hombre es Adán en la situación de Adán. Para escapar de la responsabilidad de la vida que se ha vivido, la existencia se transforma en un mecanismo de ocultamiento. Escondiéndose así y persistiendo siempre en este ocultarse “ante el rostro de Dios”, el hombre cada vez se va deslizando más hondo en la falsedad. Se crea así una situación nueva que, día tras día y cada vez más oculta, va siendo cada vez más problemática. Una situación con características muy concretas: el hombre no puede escapar de la mirada de Dios pero, en el intento de esconderse de Él, se esconde de sí. Aunque sin duda conserva dentro de sí algo que le busca, ese algo se vuelve cada vez más difícil de encontrar. Y es precisamente en esta situación donde lo atrapa la pregunta de Dios. La pregunta de Dios pretende perturbar al hombre, destruir su mecanismo de ocultamiento, hacerle ver dónde lo ha conducido el camino equivocado, hacer crecer en él un ardiente deseo de salir fuera de ese escondite.

En este punto, todo depende de que el hombre se haga o no la pregunta. Indudablemente, cuando esta pregunta llegue al oído de alguien, quienquiera que sea, “el corazón se le estremecerá”, como le ocurrió al comandante del relato. Pero el mecanismo le permite también permanecer dueño de esta emoción del corazón. La voz, en efecto, no llega durante una tempestad que ponga en peligro la vida del

hombre. Es “la voz de un silencio semejante a un soplo” (5), y es fácil sofocarla. Y hasta que no la afronta, la vida del hombre no puede convertirse en camino. Por muy grande que sea el éxito y el disfrute de un hombre; por muy extenso que sea su poder y colosal su obra, su vida permanece desprovista de un camino hasta que no afronta la voz. Adán afronta la voz, reconoce estar en falso y confiesa: “Me he escondido.” Aquí comienza el camino del hombre. El decisivo retorno hacia sí mismo es, en la vida del hombre, el inicio del camino, el comienzo siempre nuevo del camino humano.

Sin embargo, a decir verdad, este retorno sólo es decisivo si conduce al camino. Existe también, en efecto, un retorno a sí mismo estéril, que lleva sólo al tormento, a la desesperación y a ulteriores trampas y engaños. Estando interpretando las Escrituras, al llegar a las palabras dirigidas por Jacob a su siervo: “Cuando te encuentre Esaú, mi hermano, y te pregunte: tú, ¿de quién eres?, ¿dónde vas?, ¿de qué rebaño eres?” (6), el Rabí de Gher dijo a sus discípulos: “Observad la semejanza entre las preguntas de Esaú y esta máxima de nuestros sabios: ‘Considera tres cosas: sabe de dónde vienes, adónde vas y a quién tendrás que rendir cuentas algún día’. Prestad mucha atención, porque quien tiene en cuenta estas tres cosas se somete a un serio escrutinio: que en él no sea Esaú quien haga las preguntas. De hecho, también Esaú puede preguntar sobre estas tres cosas, hundiendo al hombre en la aflicción.”

Existe, en efecto, una pregunta demoníaca, una falsa pregunta que imita la palabra de Dios, la pregunta de la verdad. Se la reconoce porque no se detiene en el “¿dónde estás?” sino que continúa: “Ningún camino puede hacerte salir del callejón sin salida en que te has perdido.” Existe un retorno perverso a sí mismo que, en lugar de provocar en el hombre arrepentimiento y enmienda (7) y ponerlo en el camino, le muestra que no hay expectativa de retorno y así lo clava en una realidad en la que enmendarse parece absolutamente imposible y en la que el hombre consigue seguir viviendo sólo en virtud del orgullo demoníaco, del orgullo de la perversión.

EL CAMINO SINGULAR

El Rabí Bär de Radoschitz suplicó un día a su maestro, el Profeta (⁸) de Lublin: “¡Indícame un camino universal para el servicio de Dios!”, y el zadik le respondió: “La cuestión no es decir al hombre qué camino tiene que recorrer, pues hay una vía por la que se sigue a Dios con el estudio y otra con la oración, una ayunando y otra comiendo. Es tarea de cada hombre conocer hacia qué camino le atrae su corazón y elegirlo después con todas sus fuerzas.”

Esto nos dice, ante todo, cuál debe ser nuestra relación con el auténtico servicio de Dios que se ha cumplido antes de nosotros. Debemos venerarlo, extraer de él enseñanzas, pero no imitarlo ciegamente. Todo cuanto se ha cumplido de grande y de santo tiene para nosotros valor de ejemplo porque nos muestra, con gran evidencia, lo que son la grandeza y la santidad. Pero no es un modelo a calcar. Por ínfimo que sea lo que podamos realizar comparado con las obras de los patriarcas, su valor reside en el hecho de que somos nosotros los que lo hacemos a nuestra propia manera y conforme a nuestras fuerzas.

Un jasid preguntó al *Magghid* (⁹) de Zloczow: “Está dicho: ‘Todo hombre en Israel tiene la obligación de decir: ¿Cuándo alcanzará mi obra las obras de mis padres, Abraham, Isaac y Jacob?’ ¿Cómo se entiende esto? ¿Cómo nos podemos atrever a pensar que podremos igualar a nuestros padres?” El *Magghid* explicó: “así como cada uno de los padres instituyó un nuevo servicio según su propia naturaleza –uno el del amor, otro el de la fuerza y el tercero el del esplendor–, así haremos también nosotros, cada uno a la luz de las enseñanzas y del servicio de Dios, sin hacer lo ya hecho sino haciendo lo que aún falta por hacer.”

Algo nuevo, algo primero y único, que nunca antes ha existido, viene al mundo con cada hombre que nace. “Todo hombre en Israel tiene la obligación de reconocer y considerar que es único en el mundo en su género, y que en el mundo no ha existido nunca ningún hombre idéntico a él. Si hubiera existido ya un hombre idéntico

a él, él no tendría motivo para estar en el mundo. Todo hombre singular es algo nuevo en el mundo y por eso debe cumplir su propia naturaleza en este mundo. Pues, en verdad, lo que retrasa la venida del Mesías es que esto no ocurra.” Cada uno está llamado a desarrollar y a dar cuerpo propio a ésta unicidad y singularidad, y no a repetir algo que otro ha realizado, incluida la persona más insigne.

Un día, siendo ya anciano y ciego, el sabio Rabí Bunam dijo: “No quisiera arrebatar mi puesto al padre Abraham. ¿Qué le ocurriría a Dios si el patriarca Abraham se convirtiese en el ciego Bunam y el ciego Bunam en Abraham?” La misma idea la expresó, con mayor agudeza incluso, el Rabí Sussja quien, en el momento de su muerte, exclamó: “En el mundo futuro no se me preguntará por qué no has sido Moisés sino por qué no has sido Sussja.” Estamos ante una enseñanza basada en que los hombres son distintos por naturaleza y que, por tanto, no hay que volverlos iguales. Todos los hombres tienen acceso a Dios pero cada uno tiene un acceso distinto. De hecho, la diferenciación de las cualidades y tendencias de los hombres es lo que constituye la gran fuente de recursos del género humano. La universalidad de Dios consiste en la infinita multiplicidad de los caminos que conducen a él, cada uno reservado a un hombre. Algunos discípulos de un zadik difunto, se dirigieron al Profeta de Lublin y se maravillaron de que tuviera maneras tan distintas de las de su maestro. “¿Qué clase de Dios es –exclamó el Rabí– aquél al que se puede servir por un único camino?”

Sin embargo, ya que cada hombre puede llegar a Dios a partir de donde se encuentra y de la propia esencia, también el género humano en cuanto tal, avanzando por todos los caminos, puede llegar a él. Dios no dice: “Este camino conduce hasta mí y aquel otro no”, sino que dice: “Todo lo que hagas puede ser un camino hacia mí a condición de que lo hagas de forma que te conduzca a mí.” Pero aquello en lo que consiste lo que puede y debe hacer precisamente un hombre y no otro sólo puede revelársele, a ese hombre, a partir de sí mismo. En este sentido, si uno observa todo lo que otro ha hecho y se esfuerza en imitarlo, no puede por menos que incurrir

en error. Actuando así, en efecto, uno pierde de vista aquello a lo que sólo él está llamado.

El Baal-Shem ⁽¹⁰⁾ dice: “Que cada cual se comporte conforme a su condición. Si no es así y uno se apodera de la condición del vecino y deja que se le escape lo propio, no llegará a realizar ni lo uno ni lo otro.” Así, el camino por el que un hombre tendrá acceso a Dios sólo se le puede indicar por el conocimiento del propio ser, de la propia particularidad y de la propia tendencia esencial. “En cada uno hay algo precioso que no hay en ningún otro.” Pero lo que es precioso dentro de sí el hombre sólo lo puede descubrir si capta de veras su sentimiento más profundo, su deseo fundamental, aquello que es impulso en el aspecto más íntimo del propio ser.

Sin duda es frecuente que el hombre sólo conozca su sentimiento propio en la forma de una pasión concreta, en la forma de la “siniestra inclinación” que quiere desviarlo. Conforme a su naturaleza y entre las distintas cosas que encuentra, el deseo más ardiente de un ser humano se focaliza, ante todo, en aquellas que prometen colmarlo. Lo importante es que el hombre dirija la fuerza de este sentimiento e impulso, de lo ocasional a lo necesario, de lo relativo a lo absoluto. Así encontrará su camino. Un zadik enseña: “Al final del Qohélet está escrito: ‘¡Teme a Dios!’” ⁽¹¹⁾. Sea lo que sea lo que resuelvas con éxito, al final, escucharás indudablemente esto: ‘Teme a Dios’ y esto es todo. No existe nada en el mundo que te indique un camino hacia el temor de Dios y el servicio de Dios: todo es mandamiento.”

Pero nuestra auténtica misión, en este mundo en el que se nos ha puesto, no puede ser, en ningún caso, la de volver la espalda a las cosas y a los seres que encontramos y que cautivan nuestro corazón. Al contrario, lo natural es entrar en contacto, mediante la santificación del vínculo que nos une a ellos, con lo que en ellos se manifiesta como belleza, bienestar y gozo. El jasidismo enseña que la alegría que se experimenta en el contacto con el mundo conduce, si lo santificamos con todo nuestro ser, al gozo en Dios.

En el relato del Profeta, el hecho de que, tras los diferentes caminos tomados como ejemplo, junto a uno que se basa en comer haya otro que consiste en ayunar parece contradecir cuanto hemos dicho. Sin embargo, si consideramos el conjunto de la enseñanza jasídica, nos percatamos de que, aunque el distanciamiento de la naturaleza y la abstinencia de la vida natural pueden constituir a veces el inicio del camino necesario para un hombre –al igual que apartarse y tomar distancia puede resultar indispensable en determinados momentos de la existencia–, nunca este distanciamiento y esta abstinencia pueden representar el camino completo.

Hay hombres que deben comenzar por el ayuno, y volver a empezar una y otra vez, porque su peculiaridad es la de sólo poder conseguir a través de la ascesis la liberación de la servidumbre que experimentan ante el mundo, el retorno más profundo a sí mismos y, como consecuencia, el vínculo con lo absoluto. Pero la ascesis no debe nunca pretender dominar la vida del hombre. El hombre debe alejarse de la naturaleza sólo para volver a ella renovado y para buscar el camino hacia Dios en el contacto purificado con ella. “Y permaneció de pie cerca de ellos, bajo el árbol, mientras comían” ⁽¹²⁾. Veamos cómo Rabí Sussja explicaba esta frase de la Escritura que describe Abraham mientras da de comer a los ángeles. “El hombre –decía– está por encima de los ángeles porque conoce la intención que santifica la comida mientras que ellos no”. Abraham hizo descender sobre los ángeles, que no estaban acostumbrados a la comida, la intención a través de la cual él solía consagrar. Cualquier acto natural, si se santifica, conduce a Dios, y la naturaleza necesita del hombre pues éste cumple en ella lo que ningún ángel puede hacer: santificarla.

DETERMINACIÓN

Un jasid del Profeta de Lublin decidió un día ayunar de un sábado a otro. Pero la tarde del viernes le asaltó una sed tan atroz que creyó morir. Divisó una fuente y se acercó para beber. No obstante, en seguida se retractó pues pensó que no iba a destruir toda la fatiga

de aquella semana por un poco más que le quedaba por aguantar. No bebió y se alejó de la fuente. Se fue orgulloso de haber sabido vencer aquella difícil prueba pero, cuando se dio cuenta, se dijo a sí mismo: “Es mejor que vaya y beba antes de consentir que mi corazón sucumba al orgullo.” Volvió sobre sus pasos, se acercó a la fuente y, cuando estaba a punto de agacharse para coger agua, se dio cuenta de que la sed había desaparecido. Por la noche, con el comienzo del sábado, fue a ver a su maestro. “¡Lo que has hecho es un remiendo!” – exclamó el zadik apenas lo vio en el umbral.

Cuando en mi juventud oí esta historia por primera vez, me dolió la dureza con la que el maestro trató a aquel discípulo diligente: pone el máximo empeño en realizar una difícil ascesis, se siente tentado, supera la tentación de romper su ayuno y, al final, sólo recoge un juicio desfavorable de su maestro. Sin duda, el primer obstáculo venía de un dominio del cuerpo sobre el espíritu, o sea, de un poder que es necesario domeñar, pero el segundo obstáculo venía de la más noble de las motivaciones: ¡Mejor fracasar que sucumbir al orgullo por amor al éxito! ¿Cómo se puede reprender a alguien por semejante lucha interior? ¿No es pedir demasiado a un hombre?

Sólo mucho más tarde, hace un cuarto de siglo, cuando me puse a mi vez a narrar este relato de la tradición, fue cuando entendí que no se trata en absoluto de exigir nada al hombre. El zadik de Lublin no tenía reputación de ser un defensor de la ascesis, y su discípulo seguro que no había emprendido aquel esfuerzo con intención de agradar a su maestro sino, más bien, con esperanza de alcanzar un estado espiritual más elevado. ¿No habría escuchado, acaso, de boca del mismo profeta, que el ayuno puede ayudar en la fase inicial del desarrollo personal y en los momentos críticos que le siguen? Las palabras que el maestro dirige al discípulo, tras haber escuchado el desarrollo de la esforzada prueba con auténtica comprensión, significan, sin duda, que “así no es posible alcanzar un grado más elevado.” Dichas palabras ponen en guardia al discípulo sobre algo que le impide realizar su proyecto y que ahora nos parece claro: el hecho de avanzar y después echarse atrás es el objeto de la desaprobación. Es

el ir y venir, el proceder en zigzag lo que se cuestiona. Lo opuesto del “remiendo” es el trabajo hecho de un tirón.

¿Cómo realizar un trabajo de un tirón? Sólo con un alma unificada. Pero de nuevo se presenta el interrogante de si esto no significa también tratar con excesiva dureza al hombre. Las cosas, de hecho son así en nuestro mundo. Uno posee –por naturaleza o por gracia, según prefiramos expresarnos– un alma unitaria, un alma de una sola vez y, en consecuencia, realiza obras unitarias, de un tirón, precisamente porque su alma se lo inspira y se lo hace posible. Otro, en cambio, posee un alma compleja, complicada, contradictoria que, naturalmente, determina también su acción: los impedimentos, los obstáculos y la inquietud del alma se manifiestan en su inquietud. Un hombre así, ¿qué diantre puede hacer sino esforzarse en superar las tentaciones que se le presentan? ¿Qué puede hacer sino recoger su alma, deshilachada en todas direcciones, concentrarla y remitirla de nuevo, una y otra vez, durante la acción, hacia la meta, presto, además –como el jasid de nuestro relato–, a sacrificar incluso la meta con tal de salvar el alma cuando el orgullo le tienta?

Si examinamos de nuevo el relato a partir de estas preguntas, descubriremos, al fin, la enseñanza contenida en la crítica del profeta: el hombre es capaz de unificar su alma. El hombre que tiene un alma compleja, complicada, contradictoria, no está condenado a la impotencia: el núcleo más íntimo de su alma –la fuerza divina que subyace en sus profundidades– es capaz de actuar sobre ella y transformarla; puede relacionar las fuerzas en conflicto y fundir entre sí los elementos que tienden a separarse; está en disposición de unificarla. Ahora bien, esta unificación debe producirse antes de que el hombre emprenda una obra excepcional. Sólo con un alma unificada estará el hombre en condiciones de llevarla a cabo de forma que el resultado no sea un remiendo sino un trabajo de un solo trazo. Precisamente por eso el profeta reprende al jasid: por haber obrado al azar, con un alma no unificada. De hecho, durante el curso de la obra, la unificación no resulta. Sin embargo, la ascesis no puede, ni por asomo, provocar la unificación: puede purificar, puede concen-

trar, pero no puede hacer que el resultado obtenido se mantenga hasta la consecución de la meta; no puede proteger al alma de su propia contradicción.

Hay algo que hay que tener muy presente: ninguna unificación del alma es definitiva. Así como al alma más unificada por naturaleza, a veces, le vuelven a asaltar dificultades interiores, tampoco el alma más implacable en su lucha por la unidad puede alcanzar ésta plenamente para siempre. No obstante, cada obra que cumpla con un alma unificada retroactúa sobre mi alma en el sentido de una nueva y más elevada unificación. Cada una de estas obras me conduce a una unidad más constante que la anterior, a pesar de algunos desvíos. Al final llegamos así a un punto en el que podemos confiar en la propia alma porque su grado de unidad es tan elevado que supera espontáneamente la contradicción. También entonces, naturalmente, conviene permanecer vigilantes, pero la vigilancia es ya más serena.

En uno de los días de *Chanukkah* ⁽¹³⁾, el Rabí Nahúm, hijo del Rabí de Rizin, entró de repente en la *jehivah* ⁽¹⁴⁾ y encontró a los estudiantes jugando a las damas, tal como era habitual en la época. Cuando vieron entrar al zadik, se abochornaron y dejaron de jugar; pero éste sacudió benévolamente la cabeza y preguntó: “¿Conocéis por tanto las reglas del juego de las damas?” Y, como no abrían la boca de vergüenza, se respondió a sí mismo: “Os diré las reglas del juego de las damas. Primera: no está permitido avanzar dos puestos de una vez. Segunda: sólo está permitido ir hacia delante y no, volver hacia atrás. Tercera: cuando se llega al fondo, se puede ir donde se quiera.”

Sería tergiversar completamente el significado de la “unificación del alma” traducir “alma” de forma que no significase “hombre entero”, cuerpo y espíritu fusionados. El alma sólo está realmente unificada si todas las fuerzas, todos los miembros del cuerpo lo están también. El versículo de las Escrituras: “Todo lo que tu mano se disponga a hacer, hazlo con todas tus fuerzas” ⁽¹⁵⁾, el Baal-Shem lo interpretaba

así: “Lo que se hace, se hace con todos los miembros”, es decir, hay que involucrar todo el ser corporal del hombre; nada de él debe quedar fuera. Cuando el hombre se convierte en una verdadera unidad de cuerpo y espíritu, su obra es de una sola vez.

EMPEZAR DESDE UNO MISMO

Un día, el Rabí Isaac de Worki hospedaba a algunas personas destacadas de Israel. Surgió la conversación sobre la importancia de tener un sirviente honesto para la gestión de una casa: “Todo va a mejor –decían– si se tiene un buen sirviente, como demuestra el caso de José, en cuyas manos todo prosperaba.” Pero el Rabí Isaac no coincidía con la opinión general. “Yo también era de la misma opinión –dijo– hasta que mi maestro me demostró que, en realidad, todo depende del dueño de la casa. De hecho, cuando era joven, mi mujer era para mí fuente de tribulación y, aunque yo estaba dispuesto a soportarlo en lo que a mí me concernía, me daban pena los sirvientes. Fui entonces a consultar a mi maestro, Rabí David de Lelow, y le pregunté si debía oponerme menos a mi mujer. –‘¿Por qué te diriges a mí?’ –respondió. –‘Dirígete a ti mismo!’ Tuve que reflexionar mucho tiempo sobre estas palabras antes de entenderlas, y las entendí sólo acordándome de estas otras del Baal-Shem: ‘Están el pensamiento, la palabra y la acción. El pensamiento corresponde a la esposa, la palabra a los hijos y la acción a los sirvientes. Todo funciona bien para quien sabe poner en orden estas tres cosas en su espíritu.’ Entonces comprendí lo que quiso decir mi maestro de que todo dependía de mí.”

Este relato toca uno de los problemas más profundos y más serios de nuestra vida: el problema del verdadero origen del conflicto entre los hombres.

Tenemos la costumbre de explicar las manifestaciones de conflicto sobre todo por los motivos que los antagonistas reconocen conscientemente como origen de la disputa; y también por las situaciones y los procesos objetivos que están en la base de esos motivos;

en cambio, otra pista es proceder de forma analítica, tratando de explorar los complejos inconscientes, considerados como daños orgánicos de una enfermedad de la que los motivos evidentes se presentan como síntomas.

La enseñanza jasídica se acerca a esta última concepción en cuanto que remite la problemática de la vida exterior a la de la vida interior. Pero difiere de ella en dos puntos esenciales, uno, de principio y el otro, aún más importante, de orden práctico. La diferencia de principio reside en que la enseñanza jasídica tiende a no examinar las dificultades del alma por separado sino que considera al hombre por entero. No se trata, sin embargo, de una diferencia cuantitativa sino, más bien, de la constatación de que el hecho de separar del todo los elementos y procesos parciales obstaculiza la comprensión de la totalidad, y que sólo la comprensión de la totalidad puede comportar una transformación real, una curación real. Curación, ante todo, del individuo y, después, de la relación entre éste y sus semejantes. Dicho lo mismo en forma de una paradoja: la búsqueda del punto crucial desplaza a éste último y hace fracasar toda tentativa de superar el problema.

Esto no significa en absoluto que no se deban considerar por sí mismos todos y cada uno de los fenómenos del alma, sino que ninguno de ellos puede ser el centro del examen del que se pueda deducir una respuesta. Por el contrario, es indispensable considerar todos los puntos no por separado sino, precisamente, en su conexión vital. La diferencia práctica, consiste en que al hombre, en lugar de tratarlo como objeto del análisis, se le pide “reajustarse.” Es necesario que el hombre se dé cuenta, ante todo, de las situaciones conflictivas presentes en su alma, y que, por lo tanto, se esfuerce en superar su conflicto interno para poder dirigirse a sus semejantes como hombre transformado, pacificado, y entablar con ellos relaciones nuevas, transformadas.

Sin duda, por su misma naturaleza, el hombre intenta eludir este giro decisivo que hiere profundamente su relación habitual con el

mundo. Entonces, el hombre rebate al autor de este mandato –o a la misma alma, si es de ella de quien procede– y le arguye que todo conflicto implica dos actores y que, por tanto, si se le pide a él que supere su conflicto interno, también se le debe pedir a su adversario que lo haga. Sin embargo, el error fundamental contra el que se alza la enseñanza jasídica está precisamente ahí: en este modo de ver el conflicto en base al cual el ser humano se considera nada más que como un individuo frente al que están los otros individuos, y no como una persona auténtica que con su propia transformación contribuye a la transformación del mundo.

Empezar por uno mismo es lo único que importa. En este preciso instante no me tengo que ocupar de nada que no sea empezar por ahí. Cualquier otra postura que tome me aleja de este principio mío, mella mi resolución de ponerlo en práctica y termina por derrumbar completamente esta audaz y vasta empresa. El punto de Arquímedes a partir del cual puedo yo sostener el mundo es la transformación de mí mismo. En cambio, si pongo dos puntos de apoyo, uno aquí, en mi alma, y el otro allá, en el alma de un semejante en conflicto conmigo, el único punto sobre el que se me había abierto una perspectiva se me escapa inmediatamente. Así enseñaba el Rabí Bunam: “Nuestros sabios dicen: ‘Busca la paz en tu lugar’. No se puede buscar la paz en otro lugar que en uno mismo y hay que perseverar en ello hasta que se encuentre. Se dice en el salmo: ‘No hay paz en mis huesos a causa de mi pecado’ (16). Cuando el hombre ha encontrado la paz en sí mismo, puede ponerse a buscarla en el mundo entero.”

Pero el relato que he tomado como punto de partida no sólo indica el verdadero origen de los conflictos externos y llama la atención sobre el conflicto interior de modo genérico. La afirmación del Baal-Shem que se cita en él nos precisa también en qué consiste exactamente el conflicto interior determinante.

Se trata del conflicto entre tres principios en el ser y en la vida del hombre: el principio del pensamiento, el principio de la palabra

y el principio de la acción. Todo conflicto entre mis semejantes y yo deriva del hecho de que no digo lo que pienso y no hago lo que digo. De este modo, en efecto, es como la situación entre los otros y yo se enmaraña y se envenena cada vez más. En cuanto a mí, con mi ruina interior, incapaz ya de controlarla, me convierto, contra todas mis ilusiones, en su dócil esclavo. Con nuestra contradicción y nuestra mentira alimentamos y agravamos los conflictos y su poder aumenta sobre nosotros hasta el punto de que nos reducen a esclavitud.

Para salir hay una sola vía: entender la transformación –todo depende de mí– y querer la transformación –quiero recuperarme. Pero para estar a la altura de esta gran tarea, el hombre tiene, ante todo, más allá de la maraña de cosas sin valor que entorpecen su vida, que llegar a su ser, debe encontrarse a sí mismo, no el yo obvio del individuo egocéntrico sino el ser profundo de la persona que vive con el mundo. Y en esto también nuestras costumbres son un obstáculo.

Quisiera concluir esta reflexión con una anécdota antigua divertida, recuperada por un zadik. El Rabí Henoch contaba: “Érase una vez un tonto tan insensato que le llamaban el *Golem* (17). Cuando se levantaba por la mañana le costaba tanto trabajo encontrar su ropa que, a menudo, por la noche, sólo de pensarlo tenía miedo de irse a dormir. Hasta que una noche se armó de valor, empuñó un lápiz y un papel y, desnudándose, anotó dónde iba poniendo cada cosa que se quitaba. A la mañana siguiente, se levantó tan contento y cogió su lista: ‘El gorro allí’, y se lo puso en la cabeza; ‘los pantalones allá’, y se los puso; y así todo lo demás hasta que se lo hubo puesto todo. ‘Sí, pero yo, ¿dónde estoy? –se preguntó de pronto angustiado– ¿dónde me he quedado?’ En vano se buscó y se buscó sin lograr encontrarse. Así nos sucede también a nosotros”, concluyó el Rabí.

NO PREOCUPARSE POR UNO MISMO

Cuando el Rabí Hajim de Zans hubo unido en matrimonio a su hijo con la hija del Rabí Eleázar, el día después de la boda fue a ver

al padre de la novia y le dijo: “¡Ah, suegro, ya somos parientes, ya somos tan íntimos que os puedo decir lo que me atormenta el corazón. Mirad: tengo la barba y los cabellos blancos y todavía no he hecho penitencia!” “¡Ah, suegro –le respondió el Rabí Eleázar– sólo pensáis en vos mismo. Olvidaos de vos y pensad en el mundo!”

Esto contradice aparentemente todo cuanto he dicho hasta ahora en estas páginas sobre la enseñanza del jasidismo. Hemos aprendido que cada hombre debe volver hacia sí mismo, que debe abrazar su camino particular, que debe conducir el propio ser hacia su unidad, que debe empezar desde sí mismo, ¡y ahora nos dice que debe olvidarse de sí mismo! Basta prestar un poco de atención, sin embargo, para caer en la cuenta de que este último consejo no sólo coincide perfectamente con los anteriores sino que se integra en el conjunto como un elemento necesario, como un estadio indispensable en el lugar que le pertenece. Basta con hacerse esta pregunta: “¿Con qué fin?” ¿Con qué fin retornar a mí mismo, con qué fin abrazar mi camino personal, con qué fin llevar la unidad a mi ser? Y la respuesta es: “No para mí.” Por eso también antes decíamos: empezar por uno mismo; empezar desde uno mismo pero no terminar con uno mismo; tomarse como punto de partida pero no como meta; conocerse, pero no preocuparse por uno.

El relato nos presenta un zadik, un hombre sabio, piadoso y caritativo que, alcanzada la vejez, confiesa no haber cumplido el auténtico retorno. La respuesta que recibe parece nacer de la convicción de que sobrevalora excesivamente la gravedad de los propios pecados y que, por otro lado, reduce excesivamente el valor de la penitencia hecha hasta el momento. Pero las palabras de la respuesta van más allá y, de forma absolutamente general, afirman: “En lugar de atormentarte incesantemente por las culpas cometidas, la fuerza de ánimo que utilizas en tu autoacusación la debes aplicar en la acción que has sido llamado a ejercer en el mundo. ¡No debes preocuparte de ti mismo sino del mundo!”

Debemos entender bien, sobre todo, qué quiere decir aquí cum-

plir el auténtico retorno. Sabemos que el retorno se encuentra en el centro de la concepción judía del camino del hombre. El retorno tiene el poder de renovar al hombre desde el interior y de transformar su ámbito en el mundo de Dios, hasta el punto de que el hombre del retorno está por encima del zadik perfecto que desconoce el abismo del pecado. Sin embargo, retorno significa mucho más que arrepentimiento y penitencia; significa que el hombre que se ha perdido en el caos del egoísmo –donde él era siempre la meta prefijada–, a través de un viraje de todo su ser, encuentra un camino hacia Dios, es decir, hacia el cumplimiento de la tarea particular a la que Dios le ha destinado precisamente a él como hombre particular. El arrepentimiento entonces es sencillamente el impulso que dispara este viraje activo. Y quien insiste en atormentarse con el arrepentimiento y fustiga su propio espíritu y sigue pensando en la insuficiencia de sus propias obras de penitencia, le quita al viraje lo mejor de su energía.

En una predicación pronunciada con motivo del Día de la Expiación, el Rabí de Gher empleó palabras audaces y llenas de vigor para poner en guardia contra la autofustigación: “Quien habla siempre de un mal que ha cometido y siempre piensa en él, no para de pensar en cuanto de vulgar ha cometido. Y dado que uno está por entero en lo que piensa, resulta que, de esta forma, está siempre por entero dentro de algo vulgar. Éste tal no podrá, ciertamente, hacer el retorno, pues su espíritu se vuelve burdo, el corazón se le endurece y la aflicción fácilmente se apodera de él. ¿Qué quieres? Por más que remuevas el fango, fango será. Pecador o no pecador, ¿qué gana el cielo? ¿Perderé aún el tiempo dándole vueltas a estas cosas? ¡En el tiempo que me paso reconcomiéndome podría estar, en cambio, enfilando perlas para la gloria de Dios! Por eso está escrito: ‘aléjate del mal y haz el bien’ (18), dale la espalda completamente al mal, no lo pienses más y haz el bien. ¿Has actuado mal? ¡Contrapón al mal la buena acción!”

Pero la enseñanza de nuestro relato va más allá. Quien se fustiga incesantemente por no haber hecho aún suficiente penitencia se pre-

ocupa esencialmente por la salvación de su propia alma y, por lo tanto, por su propia suerte en la eternidad. Renunciando a este objetivo, el jasidismo no hace sino extraer una consecuencia de la enseñanza del judaísmo en general. Uno de los principales puntos en el que el cristianismo se ha destacado del judaísmo es, precisamente, en el hecho de que el cristianismo asigna a cada hombre, como fin supremo, la salvación de su propia alma. A los ojos del judaísmo, en cambio, cada alma humana es un elemento al servicio de la creación de Dios, llamada a convertirse en el reino de Dios en virtud de la acción del hombre; así, a ningún alma se le fija un fin interno para la propia salvación individual. Es verdad que cada uno debe conocerse, purificarse, alcanzar la plenitud, pero no para su provecho, no para beneficio de su felicidad terrenal o de su beatitud celestial, sino según la obra que debe cumplir en el mundo de Dios. Es necesario olvidarse de uno mismo y pensar en el mundo.

El hecho de fijar como fin la salvación de la propia alma, se considera aquí sólo como la forma más importante del egocentrismo. Y el jasidismo lo rechaza de forma absolutamente categórica, sobre todo en un hombre que ha encontrado y desarrollado su propio ser. Enseñaba el Rabí Bunam: “Está escrito: ‘Y Koré tomó’ (19). Pero, ¿qué fue lo que tomó? Koré quería tomarse a sí mismo y por eso nada de lo que hacía podía ser bueno.” Por eso, al Koré eterno, se contrapuso el Moisés eterno, el hombre humilde, que no piensa en sí mismo cuando actúa. En cada generación vuelve el alma de Moisés y el alma de Koré. Y, si un día el alma de Koré se somete de buen grado al alma de Moisés, Koré será redimido.” Así, en cierto sentido, el Rabí Bunam ve la historia del género humano en camino hacia la liberación como un evento que se desarrolla entre estos dos tipos de hombres: el orgulloso, que aun bajo la más noble apariencia piensa en sí mismo, y el humilde que tiene en cuenta al mundo. Sólo cuando el orgullo cede a la humildad, y así es redimido, el mundo a su vez puede redimirse.

Después de la muerte de Rabí Bunam, uno de sus discípulos, el rabí de Gher, del que ya he citado antes algunos párrafos de su predicación, afirmaba: “ el Rabí Bunam tenía las llaves de todos los firma-

mentos. ¿De qué extrañarnos? Al hombre que no piensa en sí mismo se le confían todas las llaves.” Y el mayor discípulo de Rabí Bunam, aquél que, entre todos los zadik, fue el personaje trágico por excelencia, el Rabí Mendel de Kozk, dijo una vez a la comunidad reunida: “¿Qué pido a cada uno de vosotros? Tres cosas solamente: que no fisgoneéis fuera de vosotros, que no fisgoneéis en la vida de otros, que no penséis en vosotros mismos.” Lo que significa: primero, que cada uno debe custodiar y santificar su alma de la manera y en el lugar que le corresponde, sin envidiar la manera o el lugar de los otros; segundo, que cada uno debe respetar el misterio del alma de su semejante y abstenerse de penetrar en ella con una indiscreción imprudente ni utilizarlo para sus fines; tercero, que cada uno debe guardarse de tomarse a sí mismo como fin tanto en la vida consigo mismo como en la vida con el mundo.

ALLÍ DONDE SE NOS ENCUENTRA

A los jóvenes que venían a él por primera vez, el Rabí Bunam a menudo les contaba la historia del Rabí Eisik, hijo del Rabí Jekel de Cracovia. “Después de años y años de dura miseria que sin embargo no habían logrado sacudir su confianza en Dios, el Rabí Eisik recibió, en un sueño, la orden de ir a Praga a buscar un tesoro bajo el puente que conduce al palacio real. Cuando el sueño se repitió por tercera vez, Eisik se puso en camino y llegó a las puertas de Praga. Pero el puente estaba custodiado día y noche por centinelas y no tuvo coraje para cavar en el lugar indicado. Aun así, volvía al puente todas las mañanas y daba vueltas alrededor hasta el anochecer. Al final, el capitán de la guardia, que había observado sus idas y venidas, se le acercó y le preguntó amigablemente si había perdido algo o si esperaba a alguien. Eisik le contó el sueño que lo había llevado hasta allí desde su lejano país. El capitán estalló en una carcajada: ‘¿Y tú, pobre hombre, has venido hasta aquí a pie por hacer caso a un sueño? ¡Ja, ja, ja! ¡Apañado vas fiándote de los sueños! ¡Según eso, yo también tendría que haber seguido un sueño que tuve y haberme puesto en camino hasta Cracovia, y hallar la casa de un judío, un tal Eisik, hijo de Jekel,

para buscar un tesoro bajo su estufa! ¡Eisik, hijo de Jekel! ¡Menuda broma! ¡Ya me veo poniendo patas arriba todas las casas en una ciudad donde la mitad de los judíos se llaman Eisik y la otra mitad Jekel! Y rió nuevamente. Eisik no dijo nada, se despidió, volvió a su casa y desenterró el tesoro con el que construyó la sinagoga llamada 'Escuela de Reb Eisik, hijo de Reb Jekel'." Y añadía el Rabí Bunam: "Recuerda bien esta historia y recoge el mensaje que te dirige: hay algo que tú no puedes encontrar en ninguna parte del mundo y, sin embargo, hay un lugar donde lo puedes encontrar."

Ésta es una historia muy antigua, que está presente en numerosas literaturas populares, pero la voz jasídica la cuenta de un modo realmente nuevo. No es que haya sido simplemente trasplantada desde fuera del mundo judío, sino que ha sido refundida por la melodía jasídica en la que se relata. No obstante, tampoco esto es todavía lo decisivo. Lo realmente decisivo es que la historia ahora se ha vuelto transparente y emana la luz de una verdad jasídica. No es que se le haya añadido una "moraleja" sino que, por el contrario, el sabio que la ha contado de nuevo es el que ha descubierto y revelado su auténtico significado.

Hay algo que se puede encontrar en un único lugar en el mundo, que es un gran tesoro, y que lo podemos llamar el cumplimiento de la existencia. Y el lugar donde se encuentra éste tesoro es el lugar donde nos encontramos. La mayoría de nosotros sólo en raros momentos alcanza la plena conciencia de que no hemos saboreado el cumplimiento de la existencia; de que nuestra vida no es partícipe de la existencia cumplida; de que vivimos, por decirlo así, en los márgenes de la existencia auténtica. Y, sin embargo, no cesamos nunca de percibir la carencia; y nos esforzamos continuamente, de un modo u otro, por encontrar lo que nos falta en alguna parte. En cualquier parte, en una zona cualquiera del mundo o del espíritu, en cualquier sitio menos donde nosotros estamos y donde se nos ha puesto. Y es precisamente allí –y no en ninguna otra parte– donde se encuentra el tesoro. En el medio que reconozco como mi medio natural, en la situación que me ha tocado en suerte, en lo que me

ocurre a diario, en aquello de la vida cotidiana que me requiere a mí personalmente: justamente ahí reside mi tarea esencial, ahí es donde la tarea de mi existencia está a mi alcance.

Sabemos de un maestro del Talmud para el que los caminos del cielo eran tan claros como los que llevaban a Nehardea, su ciudad natal. El jasidismo da la vuelta a esta máxima: para uno es mejor que los caminos de su ciudad natal sean claros como los caminos del cielo. Es aquí, en el lugar preciso donde nos encontramos, donde se trata de hacer resplandecer la luz de la vida divina escondida.

Aun cuando nuestro poder se extendiera hasta los límites de la tierra, nuestra existencia no alcanzaría el grado de cumplimiento que le puede proporcionar la relación de silenciosa dedicación a todo lo que vive a nuestro alrededor. Aun cuando penetrásemos en los secretos de los mundos superiores, nuestra participación real en la existencia auténtica sería menor que si, en el curso de la vida cotidiana, desarrollamos con santa intención la obra que nos corresponde. Bajo la estufa de nuestra casa está enterrado nuestro tesoro.

Según el Baal-Shem, en el curso de nuestra vida, ningún encuentro con ninguna persona o con ninguna cosa está privado de un significado secreto. Los hombres con los que vivimos o con los que nos cruzamos en cada momento, los animales que nos ayudan en el trabajo, el terreno que cultivamos, los productos de la naturaleza que transformamos, los utensilios de los que nos servimos, todo encierra una esencia espiritual secreta que necesita de nosotros para alcanzar su forma perfecta, su cumplimiento. Si no hacemos caso de esta esencia espiritual enviada sobre nuestro camino, si descuidamos establecer una relación auténtica con los seres y las cosas de cuya vida tenemos el deber de participar como ellos participan de la nuestra, si pensamos sólo en los fines que nosotros prefijamos, entonces también nosotros nos perdemos la existencia cumplida y auténtica.

Estoy convencido de que ésta enseñanza es profundamente verdadera. El más sublime cultivo del alma es profundamente árido y estéril a menos que demos a estos pequeños encuentros lo que corres-

ponde, de manera que brote así de ellos, día tras día, un agua de vida que riegue el alma. Del mismo modo, la potencia más enorme es, en lo más profundo, sólo impotencia si no se encuentra secretamente aliada con estos contactos, humildes y a la vez llenos de caridad, con algún ser externo y sin embargo cercano.

Algunas religiones niegan la cualidad de vida auténtica a nuestra existencia sobre la tierra. Para unas, todo aquello que aparece aquí es sólo una ilusión que deberíamos borrar. Para otras, se trata sólo de una antecámara que tenemos que atravesar sin prestarle demasiada atención. En el judaísmo es completamente distinto: lo que un hombre hace con santidad aquí y ahora no es menos importante ni menos auténtico que la vida del mundo futuro. Pero en el jasidismo es donde esta enseñanza ha conocido un desarrollo más acentuado.

El Rabí Henoch de Alexander dijo: “También las gentes de la tierra creen en la existencia de dos mundos. ‘En aquel mundo’, se les oye repetir. La diferencia está en que piensan que los dos mundos son distintos y separados uno del otro. Israel en cambio profesa que los dos mundos son en realidad uno solo y, verdaderamente, tienen que convertirse en uno sólo.” En su íntima verdad, los dos mundos son uno solo. Simplemente se han separado, por así decirlo. Pero tienen que volver a convertirse en la unidad que son en su verdad íntima, y el hombre ha sido creado, ciertamente, para que reúna los dos mundos. Él opera a favor de esta unidad mediante una vida santa en el mundo en el que ha sido puesto y en el lugar en el que se encuentra.

Una vez se hablaba en presencia del Rabí Pinchas de Korez de la miserable vida de los necesitados. Éste escuchaba abatido por el dolor. Luego, levantó la cabeza y exclamó: “¡Basta con que llevemos a Dios al mundo y todo será satisfecho!” ¡Cómo! ¿Es posible atraer a Dios al mundo? ¿No es un punto de vista arrogante y pretencioso? ¿Cómo podría osar el insignificante gusano inmiscuirse en lo que corresponde exclusivamente a la gracia de Dios, en lo que Dios concede de sí a su creación?

Una vez más, una enseñanza judía se opone aquí a las enseñan-

zas de otras religiones y, de nuevo, en el jasidismo es donde se expresa con máxima intensidad. Nosotros creemos que la gracia de Dios consiste precisamente en querer dejarse conquistar por el hombre, en entregarse, por así decirlo, a él. Dios quiere entrar en el mundo que es suyo, pero quiere hacerlo a través del hombre. ¡Aquí está el misterio de nuestra existencia, la oportunidad más que humana del género humano!

Un día en que recibía a unos huéspedes eruditos, el Rabí Mendel de Kozk los dejó sorprendidos al preguntarles a bocajarro: “¿Dónde habita Dios?” Ellos le respondieron riéndose: “Pero, ¿qué os pasa? ¿Acaso no está el mundo lleno de su gloria?” No obstante, el propio Rabí respondió a la pregunta: “Dios habita donde se le deja entrar.” Esto es lo importante en última instancia: dejar entrar a Dios. Pero sólo se le puede dejar entrar allí donde realmente nos encontramos, allí donde vivimos una vida auténtica. Si instauramos una relación santa con el pequeño mundo que se nos ha confiado, si ayudamos a la santa esencia espiritual a alcanzar su cumplimiento en el ámbito de la creación en el que vivimos, entonces preparamos a Dios una morada, entonces dejamos entrar a Dios en nuestro lugar.

NOTAS:

⁽²⁾ Lit.: adversarios, término con el que se designaban a cuantos se oponían al jasidismo (de *jassid*, lit. Fiel), es decir, al gran movimiento místico-religioso nacido hacia la mitad del siglo XVIII en el seno de judaísmo del Este de Europa.

⁽³⁾ Génesis 3, 9.

⁽⁴⁾ Lit. justo, nombre que reciben los guías de las comunidades jasídicas.

(⁵) Según la insólita expresión usada en 1 Reyes 19, 12.

(⁶) Génesis 32, 18

(⁷) Lit. *Umkehr*, término traducido normalmente aquí como retorno y que abraza las acepciones del hebreo *teshuva*; el conflicto con los otros tiene siempre las raíces en uno mismo y solo en la vuelta a empezar, el retorno, en la *teshuva* –como punto de inflexión– reside la posibilidad de la auténtica apertura de la relación yo - tu.

(⁸) Sobrenombre del Rabí Jacobo Isaac de Lublin.

(⁹) Lit. Predicador, normalmente itinerante.

(¹⁰) Lit. Poseedor del Nombre. Así se llama al fundador del jasidismo, el Rabí Israel ben Eliezer (1700-1760).

(¹¹) Qohélet, 12, 13.

(¹²) Génesis, 18, 8

(¹³) Lit: dedicación. Fiesta de las luces que se celebra el 25 de Kislew (noviembre/diciembre) en recuerdo de la consagración del Templo de Jerusalén por Judas Macabeo tras la profanación de Antíoco Epifanio (164 a.C.).

(¹⁴) Lit: Escuela Talmúdica.

(¹⁵) Qohélet, 9, 10.

(¹⁶) Salmo 38, 4.

(¹⁷) En los *Pirque Avoth* (“máximas de los Padres”) *Golem* significa estúpido, hombre sin inteligencia.

(¹⁸) Salmo 37, 27.

(¹⁹) Números, 16, 1. Protagonista de una rebelión contra Moisés. La tradición rabínica convertirá a Koré en la personificación del orgullo y de la intolerancia de Israel durante el camino del desierto; en contraposición a Moisés, el hombre manso “con el que Dios hablaba cara a cara” (Deut. 34, 10).