

La sexualidad en la cábala

¡Que me bese con los besos de su boca!, dice en tono festivo la novia del *Cantar*. La Cábala judeoespañola recoge en su sentido más literal la tradición bíblica de celebración del cuerpo cuando propone, como paradigma de la verdadera dimensión humana, la relación sexual. Sin metáforas ni alegorías, la mística judía recupera, a través de los versos del *Cantar* de Salomón, una dimensión erótica que no sólo contempla la santidad divina sino que es justamente ella (la dimensión erótica) la que la propicia, el lugar donde el carácter sagrado del vínculo con Dios adquiere su más justa legitimidad. Porque realizar el acto sexual es, para la Cábala, certificar de la manera más íntima y secreta el lazo profundo que existe entre lo divino y lo humano. Y este lazo está definido por la marca de la alianza, la circuncisión, que convierte el miembro masculino en el cuerpo de la unión y la sexualidad, por lo tanto, en el lugar privilegiado de contacto con Dios. Si el órgano sexual es la parte del cuerpo más digna para recibir Su marca, la actividad que lo involucra no sólo está libre de culpa sino que es particularmente celebrativa. Desde este ángulo, el sexo nos conduce a Dios. "En el momento en que el hombre se une a su mujer en la santidad, la *Shejimah*¹ está presente entre ellos; en el secreto del hombre (*ysh*) y de la mujer (*yshah*) está *YH*². (*Lettre* 1986: 231-2)

Pero el vínculo no es meramente reflexivo. Acercarse a Dios no es sólo contemplarlo o emularlo; es ejercer sobre él una influencia, *actuar* sobre su propia dimensión erótica, conduciéndolo en su espacio a la unión con su parte femenina eternamente exiliada. Se trata, para el misticismo cabalista, de reconciliar la androginia origi-

¹ Se refiere a la parte femenina de Dios.

² YH son las dos primeras letras del tetragrama Yahveh, es decir, del nombre de Dios YHVH.

nal de Dios, de propiciar el reencuentro, después de la Caída, con su parte femenina: la *Shejinah*. El sexo es entonces una forma de contemplación de Dios pero también, y sobre todo, una actividad teúrgica que contribuye a la armonía del mundo terrenal y, de manera más específica, a la armonía del mundo celeste.

En este sentido, el esoterismo judío logra en Occidente, a través de la sacralización del ámbito de la sexualidad, incluir las pasiones y los deseos del cuerpo en el dominio y la representación de lo divino. Establecer una relación mística con Dios es conocerlo, y conocer, como dice el *Génesis*, compromete los órganos más íntimos del ser humano. "Conoció el hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín" (*Génesis*: 4-1). La sexualidad se convierte, para la mística judía, en esa forma privilegiada y sublime de conocer a Dios; de ahí que el lenguaje del cuerpo y su vocabulario sean a su vez instrumentos esenciales para lograr este acercamiento.

Esta visión del cuerpo en la concepción esotérica cabalista no es del todo única ni extraordinaria en la tradición judía. La Biblia y el Talmud ya incluían entre sus preocupaciones tanto el lugar como la importancia de las relaciones sexuales en el mundo terrenal. Pero ciertamente, la tradición celebratoria del cuerpo no aparece sólo en la cultura judía; es, más bien, en términos generales, herencia de una cultura oriental que no concibe la idea del pecado de la carne.

Cuando el hombre mira a su esposa y ella lo mira —dice un texto musulmán—, Alá posa entre ellos una mirada de misericordia. Cuando el esposo toma la mano de la esposa y ella le toma la mano, sus pecados se van por el intersticio de sus dedos. Cuando él cohabita con ella, los ángeles los circundan desde la tierra al zenit. La voluptuosidad y el deseo tienen la belleza de las montañas. (López-Baralt, 1991: 17)

De la misma manera en que Alá se acerca a los amantes en el momento del acto amoroso, la Cábala sugiere la presencia de la *Shejinah* entre los dos seres que realizan la unión en santidad; y la santidad lleva implícita una ética de la relación sexual, una economía del goce y de su discurso. La Cábala plantea una regulación certera de los placeres, la celebración del cuerpo no es la celebración del desenfreno,

ni la explotación del goce por sí mismo. Se trata, más bien, de una "estilización" de la libertad sexual (Cfr. Foucault, 1986: 92), de un aprovechamiento de la energía en función del buen comportamiento del hombre, de la sociedad y, en consecuencia, de la armonía del mundo terrenal y celeste. De esta manera, la mística judía plantea el problema de la corporalidad en un sentido en apariencia divergente al que propone la tradición cristiana medieval y, de forma más específica, la tradición paulina que recurre al pecado de la carne y a la muerte del cuerpo como índices de una certera cancelación de las pasiones. Habría sin embargo que matizar esta diferencia, ya que tanto para la moral del misticismo judeomedieval como para la del cristianismo de Pablo, el dominio del sexo aparece como un dominio peligroso si no se conocen sus límites, si la pasión obnubila la conciencia, ya que la sexualidad desencadena una energía que por su propia naturaleza puede conducir al exceso.

Si bien la sexualidad constituye un dominio privilegiado para la conformación ética del hombre y su sociedad, es claro que la liberación y exaltación de la palabra y la práctica del cuerpo no deben ser de ninguna manera, para la Cábala judeomedieval, una incitación a los placeres desbordados, sino una conciencia y un rescate de los instintos más íntimos y naturales del ser humano en favor del conocimiento divino. Dentro de los marcos del pensamiento analógico medieval, toda práctica en el mundo de abajo tendría su equivalente en el mundo de arriba. De ahí que cualquier actividad que se realice en el mundo de abajo necesite ser santificada en el mundo celeste. ¿Cómo podría el hombre amar si no fuera porque Dios, a su vez, es capaz de hacer lo mismo? Porque no hay ningún órgano que desmerezca el valor de su Creador, ni ninguna función que lo desacredite como tal. Y es aquí, en la reivindicación de la sexualidad y, concretamente, en la recuperación del sentido del tocar, donde la mística se coloca en una posición extraordinaria frente a las filosofías aristotélicas y neoplatónicas judías de su época. Para Maimónides, como para Aristóteles,³ la có-

³ Cabe aclarar que la diferencia con las doctrinas aristotélicas no radica en que la filosofía griega considere el dominio de la sexualidad como perteneciente al mal, como en el

pula es el más irracional, el más animal de los actos humanos; y la mujer, en esta perspectiva, al ser fácil presa de las pasiones y, por tanto, de la materia, estaría más cerca del mundo animal que del mundo de los hombres.

La Cábala, frente al racionalismo filosófico de su tiempo, recupera, en cambio, el sentido profundo y místico de la caricia; sabe que el acto sexual va más allá de la función procreadora, que su valor radica esencialmente en que instaura una verdadera relación de igualdad entre el hombre y la mujer. Pero curiosamente, esta igualdad no se da en el ámbito del coito, que representa, en última instancia, la dimensión terrenal de la unión, sino en una fase previa, en el beso, en la capacidad procreadora de dos alientos semejantes, de dos bocas que se expresan en perfecta reciprocidad. Porque besar implica una penetración recíproca, una unión perfecta que rememora la única unión posible en el mundo de arriba. Pareciera, en este sentido, que el amor estuviera ligado más al beso, que evoca la intimidad secreta y amorosa de Dios, que a la propia relación sexual, asociada al mundo de los humanos.

Debes saber lo que los antiguos nos han enseñado. Por qué el beso se da en la boca más que en cualquier otra parte. Todo amor y dilección que se quieran sólidos no se expresan sino a través del beso en la boca, ya que la boca es la fuente y el lugar de salida del aliento, y ya que el beso se da en la boca, un aliento se une a un aliento. Cuando la adhesión aliento con aliento tiene lugar, entonces cada uno se fusiona con el otro y juntos se abrazan, de esto resulta que los dos alientos se convierten en cuatro. Si se sigue así, será con mayor razón cierto para los alientos interiores (las sefirot) que son lo esencial de todo; no te sorprendas entonces si son intrincadas, ya que expresan la dilección y el deseo perfecto. (*Lettre* 1986: 122)

cristianismo, sino en que el placer sexual se considera ontológicamente inferior en la medida en que es común a los animales y a los hombres. Lo que en realidad resulta reprochable, tanto para Aristóteles como para Platón, es el exceso, la intensidad de dicha práctica. La intemperancia es el exceso en ese dominio. Es importante aclarar esto ya que la concepción cabalística del sexo y sus placeres debe mucho a la tradición griega del justo equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco, a la idea de orden por encima de todo caos.

El beso adquiere, para la Cábala y, en particular, para la *Epístola de la santidad*, un estatuto divino; como representación del acoplamiento de las dos identidades de Dios (masculina-femenina), el beso se coloca en la posición estratégica de acceso a la intimidad divina y justifica, por sí mismo, el placer del contacto. El beso otorga una significación mística al acto sexual, le da un sentido más allá de su valor de procreación y, particularmente, de la procreación de hombres, obsesión ésta no sólo de la Cábala sino de toda la cultura judía. El beso como “el acoplamiento de arriba” y como forma superior de goce alcanza dimensiones sorprendentes en la concepción mística de la muerte. La “muerte por beso” es la forma más sublime y excelsa de morir tocado por los labios de Dios; muerte a la que sólo aquellos que han llevado una vida santa pueden aspirar. En esta doble asociación del beso con la vida y con la muerte es posible entender el carácter profundamente erótico del pensamiento místico, que mira el proceso de conocimiento y relación con Dios como un proceso de acercamiento corporal. Y quizás sea en esta corporeidad espiritual donde se den las diferencias más radicales entre el pensamiento filosófico y el pensamiento místico judíos.

La idea de que el cuerpo no es la parte animal del hombre sino el espacio excepcional de aproximación a Dios plantea de principio un problema ético, central para toda la cultura del medioevo occidental.⁴ ¿Cómo responder, por una parte, a una tradición filosófica judía que asume la irracionalidad del acto como una función necesaria aunque denigrante y, por otra, a la fuerza de una exégesis cristiana medieval que pone de relieve una ética marcada por la cancelación del deseo y por la muerte del cuerpo? “¡Pobre de mí! —exclamaba Pablo—. ¿Quién me liberará del cuerpo que me lleva a la muerte?” (*Rom.*

⁴ En su *Historia de la sexualidad*, Foucault explora con acierto las razones que hacen de este dominio el espacio de preocupación moral por excelencia: “Puesto que es el más violento de los placeres, puesto que es más costoso que la mayor parte de las actividades físicas, puesto que pone en obra el juego de la vida y la muerte, constituye un dominio privilegiado para la formación ética del sujeto: de un sujeto que debe caracterizarse por su capacidad de dominar las fuerzas que se desencadenan en él, de conservar la libre

7:24)" El cabalismo de la *Epístola* se ubica, en principio, en las antípodas de la moral paulina pero, sin dejar de asumir igualmente los peligros de unos eros desbordado, propone, como base de toda relación sexual, una moral estricta basada en el deseo de santificar el nombre divino. La *Epístola de la santidad* es el primer tratado de moral sexual, escrito en España entre 1290 y 1310 por Josef Gikatila, renombrado cabalista español de su tiempo. Su influencia en el pensamiento y en la práctica judías de la época, así como en el desarrollo de la ética judaica fue mayúsculo. El autor propone no sólo un ceremonial del sexo, una estética de la caricia, sino, ante todo, una economía del deseo y una conciencia absoluta del fin último de la relación sexual: la santificación de Dios. La *Epístola* propone, así, cinco caminos o condiciones que deben ser cubiertos para llegar a Él a través del cuerpo: la esencia de la relación, la frecuencia del acto, la alimentación adecuada, la intención y, por último, la calidad del contacto sexual.

En esta economía y ceremonial de los placeres, el camino de la esencia es el fundamental. La relación debe ser santa y limpia, pero la santidad depende absolutamente de la capacidad del hombre de ver en la unión el encuentro con el Nombre, la oportunidad de santificarse y santificarlo en el "acoplamiento cuerpo a cuerpo". Lograda esta primera condición, el resto de las prescripciones es aún más fácil de realizar. En cuanto al tiempo, la *Epístola* sugiere una frecuencia semanal; de la noche del *Shabat* a la noche del *Shabat*, que "es el secreto de la revolución de la esfera en un sentido y en otro" (*Lettre* 1986: 235); además de que para el místico, esa noche, justamente a las doce, Dios se encuentra con su parte femenina para llevar a cabo el acoplamiento de arriba. La tercera vía de "conocimiento" divino es la alimentación. La Cábala de Gikatila veía en el alimento la fuente de un buen semen. La cultura médica de la época consideraba al semen como el producto final del proceso digestivo, proceso que si venía interrumpido en sus primeras fases, producía "un semen fétido, abismado, sucio, ni limpio, ni puro, ni límpido." (*Lettre* 1986: 237)

disposición de su energía y de hacer de su vida una obra que se sobrevivirá más allá de su existencia pasajera. (Foucault, *Historia* 1986: 131)

Curiosamente, y en este mismo apartado dedicado a la alimentación, el autor introduce otra prescripción que poco tiene que ver con el espíritu de igualdad al que constantemente se hace alusión en la mística de la Cábala: el lugar donde debe colocarse la cama. Gikatila insiste en que un lecho ubicado entre el norte y el sur llenará el mundo de hombres. Y en este contexto, hombres no está utilizado en un sentido genérico sino, concretamente, como varones. La ubicación responde a una lógica de la temperatura de la que, a su vez, depende una lógica muy particular del goce. Y dice la *Epístola*:

quien hace uso de su cama cuando su cuerpo se encuentra a una temperatura media, a medio camino entre lo frío y lo caliente, los órganos que dirigen su cuerpo pueden entonces estar en reposo y él no eyaculará precipitadamente, sino que será capaz de copular lentamente y la mujer se excitará para eyacular primero. El semen de la mujer será así a la imagen de la arcilla y ya que después entrará el semen del hombre, éste será a la imagen del alfarero que esculpe una forma en la arcilla; ese es el secreto de "Una mujer arrojará su semen y tendrá un varón" (*Levitico*, 12:12). (*Lettre* 1986: 238)

La preocupación por el orgasmo femenino aparece en este pasaje subordinado a la necesidad de procrear varones; y, en esta perspectiva, a la misma preocupación talmúdica de que sea ella la que arroje el semen en primer lugar. Pero injusto sería decir que la *Epístola* deje de lado el interés por el juego erótico independientemente de su objetivo procreador. A pesar de la perspectiva masculina desde donde el autor habla y hacia el que dirige su mensaje, se respira, en este tratado moral, un respeto poco usual en la mentalidad de la época, por la figura y el papel de lo femenino y de su discurso. Y en este sentido abundan los dos caminos finales: tanto el de la intención como el de la calidad del acto sexual. En el primero se hace énfasis en la importancia de la imaginación como fuente de "bellas imágenes y de nobles y puros pensamientos". En relación con la calidad, la *Epístola* se explaya en el ceremonial que debe acompañar al acto amoroso.

Debes en principio atraerla con palabras que capturen su corazón y que apaciguen su alma, que la hagan sentir feliz, a fin de ligar tu espíritu a su espíritu y tu intención a su intención; debes pronunciar palabras que por una parte la lleven al deseo, al abrazo, al amor, al consentimiento, a la voluptuosidad y, por otra parte, la inciten al temor de Dios, al fervor y al pudor. (*Lettre* 1986: 253-4)

Que no la penetre contra su voluntad y que no la violente, ya que si la relación sexual no se lleva a cabo con mucho deseo, amor y libertad, la Shejinhah no se presenta. (*Lettre* 1986: 253)

No obstante el interés por el placer femenino, no podemos pasar por alto la ambigua perspectiva desde donde se nos impone el "mandato del goce". Hay en esta mística, ciertamente abierta y sin ambages, una clara defensa del deseo, pero habría también que apuntar que aun así, no deja de percibirse en esta defensa una oscura propuesta de sometimiento del cuerpo al ejercicio efectivo y eficaz de sus funciones. Quizá sería necesario preguntarse, frente a la antitética postura de Pablo, en qué medida esta libertad del placer no se encuentra a su vez enmarcada y sometida a los cauces de un erotismo difícil de hacer conciliar, al menos en términos modernos, la voluptuosidad con el temor divino, el abrazo con el pudor. Reconozco sin duda alguna en la exaltación de los placeres del cuerpo, una mística heredera de una tradición que en ningún momento de su historia ha vivido la represión de la carne, es más, veo en el cabalismo medieval el punto más álgido de este entusiasmo; pero no dejo de preguntarme si realmente la excitación erótica sometida a la presencia de un Dios y de una Shejinhah casi voyeuristas, pudo en su tiempo o podría en todo caso conducir efectivamente a una libertad sexual o si, más bien, esta exaltación no conlleva una especie de sexualidad perversa que, en última instancia, estaría confrontada con una auténtica libertad del deseo y del cuerpo, como sería el caso de Lilit, por no dejar el ámbito de la Cábala, que da la espalda, con su huida del paraíso, a una sexualidad abierta, propiciada por el mismo Dios, pero que pretende ser controlada desde arriba por Él y, desde abajo, por su representante, Adán.

Si la inversión de posturas en la cópula (Cfr. "Lilit: el lado oscuro de Dios") puso en crisis la relación ideal y perfecta de un primer

ensayo de erotismo igualitario, la Cábala medieval y, concretamente, la *Epístola* a la que nos hemos venido refiriendo, recogen este espíritu inicial pero, temiendo el dramático desenlace de Lilit, lo ubican dentro de los márgenes de un justo equilibrio vinculado más con la tradición griega. El enfrentamiento entre la posición moral de Pablo y los exégetas medievales y la del cabalismo medieval adquiere, desde esta perspectiva, un matiz diferente. Nos encontramos frente a una oposición entre la cancelación del deseo y, digamos, la exaltación "enmarcada" del cuerpo, que a pesar de llevar las ligaduras de un Dios que no sólo impone sino que ejercita su propia sexualidad en términos de "sujeción" divina —¿de qué otra forma podría ser si se trata de un misticismo religioso?—, da un respiro al ejercicio represivo de una moral cristiana medieval.

De esta manera, la santidad de la relación sexual involucra una dietética, una técnica de meditación mística y una economía de los placeres, una economía atenta siempre al equilibrio y al justo medio: entre la voluptuosidad y el pudor, un estilo de goce que evoca, en mucho, el espíritu árabe de amar, en donde la técnica amatoria puede, sin contradicciones, ir acompañada del rezo.

al tiempo de querer meter el miembro, refregadlo en los labios del baso (vagina), porque se altere más él y ella, y diciendo: *bicmi ylahi* (sic: *bi-smi- ilahi*, en el nombre de Dios), metelo (...) que se detenga él lo más que pueda en derramar, hasta que lo hagan los dos a un tiempo, porque procede desto el quererse mucho. (López-Baralt, *Kama Sutra*, 19)

En la misma dirección, pero desde la perspectiva del rezo, la tradición jasídica, heredera en buena medida de la mística cabalista, sugiere una idea similar a la del texto árabe.

La plegaria es la cópula con la Shejinhah. De la misma manera en que se da un balanceo en la cópula, así también un hombre debe balancearse al principio y después puede permanecer inmóvil y entregado a la Shejinhah con gran devoción. Como resultado de este balanceo, el hombre es capaz de obtener un estado poderoso de excitación. Ya que él se preguntará ¿Por qué balanceo mi cuerpo? Probablemente se debe a que la Shejinhah está frente a mí. Y como resultado, él alcanzará un estado de gran entusiasmo. (*Zavat ha-besht*, parr.68)

Existe, parecen decirnos ambos textos, una relación indiscutible entre la plegaria y la cúpula, una debe, necesariamente, acompañar a la otra. Porque si hay algo que distingue al hombre del animal es justamente esta mediación, esta capacidad "lingüística" de amar. Quizás por esto, la sexualidad no es, para la mística judía, ese reino de la animalidad o de la irracionalidad del que huye Maimónides. El místico recupera la dimensión humana de la relación sexual, porque rezar amando es conversar, comunicarse con Dios o con el otro. Los animales se acoplan, los hombres, al amar, conversan. De ahí también, quizás, el valor sublime del beso, del contacto boca a boca, de ese espacio de donde surge el aliento, pero también el lenguaje.

La *Epístola* parece encontrarse en el cruce de varias tradiciones. Por un lado, la cultura bíblica y talmúdica que, a pesar de ver en la conciencia del cuerpo el vehículo primario de la Caída, lo recuperaba en otro sentido al convertirlo en la fuente privilegiada de contacto, de conocimiento y exploración de lo divino. Por otro lado, una afinidad notable con la cultura sexual árabe con la que convivió por muchos siglos en España. El momento en que se escribe la *Epístola*, hacia fines del siglo XIII, está marcado por el descubrimiento en Occidente de la literatura árabe a través de traducciones latinas, y esto, en una España poblada por tres culturas, la árabe, la cristiana y la judía, tuvo que tener un peso en las reflexiones morales de las comunidades vecinas.

Pero lo que resulta interesante es ver cómo el cuerpo, ya sea como santificación de Dios (en el caso de las culturas árabe y judía), o como profanación (en el cristianismo medieval) parece estar siempre en el centro, la vida y la muerte parecen jugarse alrededor del sexo; la parte más íntima y secreta de Dios parece representarse en él. El cuerpo como forma de experimentar un placer divino, como la marca del mejor, aunque sin duda el más impositivo de los dioses, o el cuerpo muerto como el signo de la vida de Dios: "Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual" (*Romanos*, 12:1) O, "Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el morir de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo". (*Corintios* 2, 4-10)

Cabría preguntarse, en este contexto, cómo un concepto tan llevado y traído como el de "moral judeocristiana" puede responder por dos posiciones, si no contrapuestas, definitivamente sí diversas. Cómo una ética que propone, con todas sus limitaciones y sumisión religiosas, una moral celebratoria del placer sexual, siempre que éste sea regulado, puede compartir el mismo espacio conceptual con una ética que promulga la muerte de las pasiones. Si en ambas el cuerpo es vehículo de la Caída pero, a su vez, de la esencia divina, es preciso distinguir, sin embargo, el cuerpo de que se trata: un cuerpo vivo y que goza bajo reglas muy precisas en el intento por reivindicarse frente a la transgresión de la ley divina, o un cuerpo que muere y que padece bajo la culpa del pecado.