

מאמר
באתי לגני ה'תשט"ז

מכבוד קדושת
אדמו"ר מנחם מענדל

זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

שניאורסאהן
מליובאוויטש

-מתורגם לספרדית-

בלתי מוגה

* * *

Discurso

BATI LEGANI 5716

de

Rabi Menajem Mendel Schneerson
Rebe de Lubavitch

-sobre el significado de las letras Dalet y Reish
-la autoanulación en la santidad, la plegaria
y el estudio de la Torá y la pobreza del otro lado-

-versión castellana-

JABAD LUBAVITCH ARGENTINA

5776 - Año de Hakhel
66 años de Liderazgo del Rebe

PROLOGO A LA VERSION CASTELLANA

En ocasión de cumplirse este año, el 10 de Shvat, 66 años del Histalkut Hilulá del Rebe anterior, es que con agradecimiento al Altísimo traemos aquí al publico hispano parlante el Discurso Jasidico "Bati Legani 5716" del Rebe de Lubavitch, el líder de nuestra generación "ה נשיא דורינו זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

Este discurso fue pronunciado por el Rebe el 10 de Shvat de 5716 (1956), al cumplirse el sexto aniversario del fallecimiento del anterior Rebe, Rabi Iosef Itzjak "ה נשיא דורינו זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, su venerado suegro.

El Rebe Rabi Iosef Itzjak editó en ocasión del 10 de Shvat de 5710 (1950) un discurso jasídico, sobre el texto del Cantar de los Cantares, que recita "Bati Legani" – He venido a mi jardín. La fecha era el aniversario del fallecimiento de su abuela, la Rebetzn Rivka נ'ע (esposa del Rebe Maharash).

Por Providencia Divina, el propio Rebe Rabi Iosef Itzjak falleció ese día (en Nueva York), y el Rebe, líder de nuestra generación, tomó a este discurso –que contiene muchas coincidencias con ese momento- como el testamento del Rebe Iosef Itzjak y el mandato para la 7^o generación de Jabad que se iniciaba en ese momento. [Nótese la acotación, en el principio del discurso del Rebe Rabi Iosef Itzjak: "Los séptimos son preciados", y cuál fue la función del séptimo, Moshé, en momentos de hacerse el traspaso a la **séptima** generación de Rebes de Jabad].

El Rebe Rabi Iosef Itzjak había dispuesto entonces editar veinte capítulos en una secuencia de cuatro discursos. Los dos primeros fueron editados para el día de su fallecimiento. Los dos siguientes fueron editados a continuación, por el nuevo Rebe.

A partir de 5711, el primer aniversario del Rebe Rabi Iosef Itzjak, nuestro Rebe, pronunció durante todos los años hasta 5748 (1988) un discurso elaborado sobre el discurso Bati Legani de Rabi Iosef Itzjak, centrándose cada año en otro capítulo.

El primer aniversario, se centró principalmente en el primer capítulo, en el segundo, en el segundo capítulo, y así sucesivamente. En 5730 (1970), concluyó el análisis del vigésimo capítulo, y la secuencia total del discurso del Rebe Rabi Iosef Itzjak. Al año siguiente, 5731 (1971) comenzó un nuevo análisis sobre el capítulo 1^o, y así sucesivamente. Para 5751 (1991), se comenzó el

estudio por tercera vez, concluyendo la 3ª secuencia en 5770 (2010).

Este año, 5776 (2016), corresponde principalmente al 6º capítulo del discurso –por **cuarta** vez consecutiva-.

Es en ocasión de ello que nos honramos en editar, por primera vez, en castellano, el discurso que pronunció nuestro Rebe, sobre el 6º capítulo en 5716. En 5736 (1976), el Rebe volvió a desarrollar el 6º capítulo, recitando sobre el mismo ¡dos discursos!

* * *

Habla del significado de las letras **Dalet** y **Reish**, y de la autoanulación requerida en general, y en especial al estudiar Torá y en la plegaria.

* * *

Sugerimos estudiar este maamar en preparación al día Iud Shvat, 10 de Shvat (y en los días subsiguientes), día de la Hilulá del Rebe Rabi Iosef Itzjak, y a su vez día del comienzo del liderazgo de nuestro Rebe, cuya luz nos iluminará hasta la próxima e inmediata llegada del Mashiaj

Quiera Hashem que cada uno de nosotros asuma su misión por ser parte de la séptima generación, de preparar al mundo y estar preparado uno mismo para recibir al Mashiaj, de inmediato.

צבי יחיאל בן אסתר
יו"ד שבט ה'תשע"ו שנת הקהל
ס"ו שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר זי"ע

Notas:

- 1) El Maamar Bati Legani 5710 se encuentra traducido al castellano y ya fue publicado varias veces, también en Discursos Jasídicos de Kehot Sudamericana.
- 2) Las notas con letras hebreas son del Rebe. En letra común son del equipo editor del Maamar, Lahak Hanochos (N.Y. 2008).
- 3) Todo lo que está entre corchetes son agregados del traductor al castellano para hacer más comprensible la lectura, y de acuerdo a su propia interpretación del Maamar.
- 4) Nótese que el texto base -en hebreo- del cual se tradujo al castellano **no fue revisado por el Rebe**.
- 5) Para la comprensión de algunos temas místicos citados véase “Conceptos místicos del jasidismo Jabad” en castellano.

בס'ד יו'ד שבט, ה'תשט"ז

Con la ayuda del Cielo, Diez de Shvat 5716

(הנחה בלתי מוגה)

באתי לגני אחותי כלה

He ¹ venido a Mi jardín, Mi amada novia ²

[Es sabido lo que explicaron nuestros Sabios que todo el Cantar de los Cantares, donde está citado este versículo, consiste en una metáfora del amor y de la relación existente entre Hashem y el pueblo judío – siendo Hashem “el novio”, y el pueblo judío “la novia”. En ese contexto] está traído en el Midrash Rabá (en su lugar ³) [el significado de este versículo que] “**leganí**” – “Mi Jardín” debe ser interpretado como “**lignuní**” – Mi morada. [Es decir que Hashem, “el novio”, le dice aquí a Israel “la novia”]. He venido al lugar donde en un principio se encontraba Mi residencia principal. [Cuando el mundo fue creado] lo principal de la *Shejiná*, la Presencia Divina, se encontraba en los [mundos] inferiores. [Siendo que ya estaba ¿por qué dice que vino recién ahora? Esto se debe a que] por medio del pecado [de Adám, que comió] del *Árbol del Conocimiento* y los pecados que le siguieron desplazaron a la *Shejiná* de abajo hacia arriba [hasta el Séptimo Cielo], y luego se erigieron los *tzadikim* –hombres justos- e hicieron descender gradualmente a la *Shejiná* de arriba [los mundos superiores] hacia abajo, hasta que llegó Moshé, que es el séptimo [de los *Tzadikim*] “siendo ⁴ todos los séptimos queridos”, e hizo descender a la *Shejiná* del primer cielo a la Tierra. Y éste es el objetivo de la intención Divina (con la Creación) *hacer para Él, bendito Sea, una morada en los (mundos) inferiores*, como la traducción de [*Leganí* -] *Lignuní*, mi morada principal. Por ello también lo principal de la *Shejiná* se encontraba [cuando se creó el mundo, precisamente] en los [mundos] inferiores.

Este es el significado de lo escrito ⁵“Y harán para Mí un Santuario y moraré en ellos [que el objetivo está en hacer morar la Presencia de Hashem en la Tierra]. Y dice moraré en ellos ⁶ [no en él, en el santuario solamente] puesto que se refiere a la labor de hacer morar la Presencia Divina en cada uno del pueblo de Israel. Es decir que cada uno debe hacer para Él, bendito Sea, una morada en los [mundos] inferiores. Como el objetivo es que los judíos hagan descender la Presencia Divina a este mundo inferior, por eso uno de los servicios principales que tenía lugar en el Tabernáculo, el *Mishkán*, [del desierto] y en el Santuario -*Mikdash* [el Templo] consistía en el servicio de la ofrenda de sacrificios, cuyo significado [místico] es la ofrenda del alma animal⁷, el acercamiento, *Kiruv* [de *Korván*, sacrificio] de todas las fuerzas⁸ [hacia la Divinidad] [o sea el trabajo con los “inferiores”, el mundo inferior], y esto genera luego un aroma placentero para Hashem⁹, *reaj nijoaj*, el descenso

[de la Divinidad] hacia abajo¹⁰.

[Siendo que el *Mishkán* tenía como objetivo generar “la morada para Hashem en el mundo inferior”] por ello el Tabernáculo fue construido con cedros de acacia llamados *Shitim*¹¹, del término *Shitá*, que deriva de *shtut*, necesidad [y trabajando con la necesidad y la idiotez, los “inferiores”, se erige el santuario]. Por medio de esta labor “se hace una morada para Él, bendito Sea, en los inferiores”. Esto implica atraer *La Luz [Divina] que rodea a todos los mundos*, el *Or Hasovev col almín*, que se encuentra en todos los mundos por igual [por estar encima, más allá, de las limitaciones de los mundos], hacia aquí abajo. Esto se logra por medio de la labor de *doblegar al ‘otro lado’* [el antagónico a la santidad], *itkafia sitrá ajará*, y luego también la labor de *transformar, ithapjá ‘al otro lado’*. Como está dicho¹² *cuando se doblega ‘al otro lado’ se desplaza [istalek] la Gloria del Santo Bendito Sea en todos los mundos*, siendo la intención del término *istalek* en este contexto, que la luz se **revela** aquí abajo, sólo que se lo llama *istalek*, que significa desplazarse, correrse, debido a que es una revelación que estando aquí abajo está en un nivel por encima de los mundos, está corrida de los mundos¹³[no es parte de sus limitaciones], y por ende está por igual en todos los mundos .

Y siendo que esta [Presencia Divina infinita aquí en la Tierra] se genera por medio de la labor de *doblegar y transformar* lo opuesto a la santidad, por ello el *Mishkán* era de madera de *Shitim*, lo que indica la transformación de la necesidad opuesta a la santidad, el pecado, como está dicho¹⁴ *un hombre no comete una transgresión salvo que le haya entrado un espíritu de necesidad*. Por medio de la necesidad del pecado se desplaza y corre a la *Shejiná* de abajo hacia arriba, y [la labor correctora] es por medio de *la necesidad*¹⁵ *en lo sacro*, el servicio a Hashem que va más allá de la razón y lógica. *Y le es provechosa su necesidad*, la necesidad en lo Sacro, pues transforma la necesidad e idiotez del ‘otro lado’ [lo puesto a la santidad], y hace para Él, bendito Sea, una morada en los inferiores.

2. El Rebe, mi suegro, el protagonista de la *Hilulá*, prosigue en su discurso¹⁶ [en el capítulo seis correspondiente a este año]: En base a esto entenderemos por qué las maderas del *Mishkán*, el Tabernáculo, se llaman *Krashim*, como dice el texto¹¹ *Y harás Krashim, tablonas, para el Tabernáculo maderas de acacia de shitim paradas* (hasta aquí del discurso).

La denominación de (maderas de acacia de) *shitim*, ya la poseían las maderas previo a vincularse con el Tabernáculo, y para hacer el *Mishkán* debieron tomar maderas de *shitim* y hacer de ellas *Krashim*. La síntesis de la explicación de ello en el discurso de referencia es que el término *Keresh* está vinculado a la labor mencionada previamente, que por medio del trabajo de *doblegar* que lleva a *transformar* se transforma la necesidad de lo opuesto en santidad (como se explica más adelante).

Previo a ello debemos explicar el concepto del **nombre propio**, (el término *Keresh* es el nombre, que se designa al objeto) – por medio del nombre [hebreo] tiene lugar la creación, la vitalidad y el sostén del elemento llamado con ese nombre.

Es sabida la explicación del Baal Shem Tov ^s sobre el versículo¹⁷ *Por siempre Hashem Tu palabra está parada en el Cielo*, que **Tu palabra**, que Has dicho *Haya un firmamento en el seno de las aguas...* estas palabras y letras se encuentran... **en todos los cielos** por siempre, para darles vida. Puesto que si estas letras [de la palabra Divina que los creó] se irían un instante, D's libre, todos los cielos serían nada y nulidad cual previo al dicho *Haya un firmamento...* tal cual. Y así también es con todas las criaturas que hay en todos los mundos, e incluso esta tierra física de la materia inanimada, literalmente, si por un instante se irían de ella, D's libre, las letras de los Diez Dichos con los cuales fue creada la Tierra en los Seis Días del Génesis, hubiera vuelto a la nada y la nulidad, tal cual, como previo a los seis días en la creación, literalmente. Y esto es lo que dice el Arizal ¹⁸ que también en la materia inanimada, literalmente, (que es el reino más inferior entre los cuatro reinos, el parlante, el animal, el vegetal y el mineral), como ser piedras, tierra, y agua, hay un nivel de alma y vitalidad espiritual, se refiere a lo que las letras del dicho de los Diez Dichos [con los que fue creado el mundo] están investidas y dan vida y crean al mineral para ser “algo” a partir de “la nada” y la nulidad previa a los seis días de la creación. Y a pesar de que no se menciona el nombre “piedra” (*even*) en los Diez Dichos [con los que fue creado el mundo] que figuran en la Torá, sin embargo le llega vitalidad a la piedra por medio de las “combinaciones, mutaciones de letras, etc.” de los Diez Dichos. Siendo que la piedra no está en condiciones de recibir vitalidad de los propios Diez Dichos tal cual son ellos [por su intensidad, etc.] salvo por medio que la vitalidad descienda, y baje de nivel gradualmente, por medio de las ‘permutas y cambios’ de letras, hasta que de ellos se deriva la combinación del nombre propio- *even* - ‘piedra’, y esa combinación de letras es la vitalidad de la piedra. Lo mismo ocurre con todo lo creado en el mundo, los nombres con los cuales son llamados en la *Lengua Sacra*, *Lashón Hakodesh* [el hebreo bíblico], no son nombres convencionales, ellos son las letras de la Palabra Divina que desciende de los Diez Dichos de la Torá, para crear a las criaturas que sean “algo de la nada” -*ex nihilo*- y darles la vida por siempre.

Esto es también lo que explica el Rav HaMaguid [de Mezeritch] ¹⁹ extensamente sobre el versículo¹⁹, y *todo lo que Adam llamó alma viviente es su nombre*, que en el Midrash²⁰ dice que cuando los ángeles preguntaron al Santo

(א) שער היחוד והאמונה פרק א.

(ב) אור תורה ס"פ בראשית סימן יד.

Bendito Sea, cuál habrá de ser la virtud de *Adam Harishón*, el primer hombre, les contestó ‘su sabiduría es mayor que la vuestra’. El Santo Bendito Sea hizo pasar frente a los ángeles a todos los animales, bestias y aves, y les dijo ‘¿cuál es su nombre?’ y no supieron, una vez que creó a Adam, los hizo pasar frente a él y le dijo ‘¿cuál es el nombre de estos?’ Dijo [Adam]: a este es adecuado llamarlo *shor* (toro)...Preguntó sobre esto el Rav HaMaguid, que a simple vista no se entiende, cuál es la gran sabiduría que hay en llamar con nombres. También debe ser entendido lo que dijo ‘a este es adecuado llamarlo...’ ¿Por qué el nombre con el que llamó a cada uno es el nombre adecuado para él?

La explicación de ello es que a pesar de que en cada uno de los setenta idiomas [de las naciones] también se llama a cada cosa con un nombre propio, ese nombre no es el *nombre de la esencia de ese elemento*, es sólo un nombre para diferenciar e identificar una cosa del resto. Mientras que en la Lengua Sacra todo lo que está llamado con su nombre, es ese su verdadero nombre, el nombre de su esencia, de su raíz [mística de energía Divina.] Por ejemplo el *Shor* (toro) aquí en este mundo físico es llamado así debido a su raíz Arriba, que consiste en las tres letras *shin, vav, reish*, que le dan vida, lo crean y sostienen y así con todo, de manera similar. Por eso Adam, que poseía una sabiduría superior, captó y conocía la raíz de cada especie, y por eso podía llamarlos con su verdadero nombre. Y por eso dijo ‘a este es adecuado llamarlo...’, o sea, lo que yo [Adam] llamo su nombre de tal manera, se debe a que es realmente el nombre de su raíz [de energía Divina], y por ende ‘es su nombre adecuado’.

El Maguid prosigue explicando que lo mismo ocurre con respecto a los nombres propios de las personas. A simple vista, es entendido que el nombre corresponde a la esencia de la persona con respecto a las primeras [generaciones] cuando llamaron a sus hijos por sucesos [futuros] ocurridos durante su vida (como dice el Midrash²¹), ellos sabían la raíz del alma de su hijo. Es decir, como sabían lo que habría de ocurrir en el transcurso del tiempo con el hijo nacido, y lo llamaron por ese suceso, de eso mismo tenemos prueba de que conocían su raíz y fuente [mística], de la cual depende lo que habrá de ocurrir con el alma en el cuerpo con el correr del tiempo. Pero ahora, que llamamos a nuestros hijos por nuestros padres (como dice el Midrash ahí), no sabemos la raíz y fuente [¿entonces cómo son estos nombres (en la Lengua Sacra) nombres de la esencia?]. Sin embargo, nos ha revelado el Arizal²² que también estos nombres no son casuales ni pendientes de la voluntad del padre y la madre de llamarlo así, sino el Santo Bendito Sea es el que concede la sapiencia y el conocimiento al corazón del padre y de la madre para que llamen al hijo con el nombre que proviene de la raíz del alma del hijo. Y finaliza [el Maguid] que esto es también lo que dijeron nuestros Sabios²³ que Rabi Meir analizaba el nombre [de las personas] puesto que en la Torá de Rabí Meir está escrito *camisas de Luz – Kotnot*

or, con **alef** – (y no **or** con **ain**, *cuero*) porque²⁴ en Rabí Meir no había *cáscara* [cobertura, cuero] en absoluto, *él*²⁵ *tiró su cáscara*, en él brillaba la verdad tal cual es ella, por ende reconoció del nombre la raíz del alma que está en el cuerpo, y por ende podía saber los sucesos que habrían de ocurrir a esta alma en ese cuerpo.

Siendo entonces, que los nombres propios en la Lengua Sacra no son nombres por convención, sino que cada nombre alude a la raíz de la cosa llamada con este nombre, y el nombre constituye la vitalidad de la cosa, por medio de la cual es creada para ser “algo de la nada”, *lesh meain*, por eso no se trata de que es creado por el nombre una vez y luego ya no requiere del nombre, sino que este nombre lo crea en todo momento y a cada instante.

Como expone extensamente el Alter Rebe³ en la explicación de la respuesta al error de aquellos que niegan [la Providencia Divina de cada detalle y los milagros y maravillas tal cual están relatados en la Torá] que ellos comparan la acción de Hashem Creador del Cielo y de la Tierra con la acción del hombre y sus artimañas, que tal como el artesano que hace un recipiente, luego de hacer el recipiente, el recipiente no precisa del artesano [así también plantean equivocadamente que ocurre con la creación]. Pero esto se debe a que la labor del artesano con el recipiente es hacer “algo de algo” – *iesh miesh*-, sólo que le cambia la forma [de un pedazo de madera en bruto a un recipiente de madera] (o sea que revela la forma que ya existía en un principio en la madera, de manera oculta). A diferencia de ello, en la creación de ‘*algo de la nada*’ –*iesh meain*- es necesario que la fuerza del Creador esté permanentemente en lo creado, puesto que sin ello volvería [lo creado] a ser nada y nulidad total.

Se entiende entonces que todos los sucesos que habrán de suceder con cada cosa también, ellos están ligados con el nombre en la Lengua Sacra, que crea a cada cosa en todo momento y a cada instante, a pesar de que este suceso ocurrirá varios años después de que se dio el nombre al elemento.

De esto se entiende también en relación al nombre *Keresh*, el nombre en la Lengua Sacra que se dio a las maderas de acacia de *Shitim* cuando se comenzó a prepararlas para que de ellos se haga la construcción del Mishkán (como está escrito y harás *Krashim para el Mishkan*), y es este nombre el que los crea, da vida y sostiene - este nombre, *Keresh*, está vinculado también a todo lo que debe lograrse con las maderas de *Shitim* (en la transformación de la necesidad de lo opuesto en santidad).

3. La explicación de ello, es como explica el Rebe, mi suegro, en su discurso el significado de las tres letras *Kuf*, *Reish* y *Shin* que componen a la palabra *Keresh*. Y como prólogo a la explicación, debe tomarse en cuenta lo expuesto recién sobre los nombres de las cosas, que lo mismo se aplica a los nombres de

ג) שער היחוד והאמונה פרק ב.

las letras. Es decir, cada letra en la Lengua Sacra posee un nombre propio, y ese nombre está ligado con el significado y el contenido de la letra. Lo mismo también en relación a la forma y el dibujo de cada letra, que está vinculado al contenido de la letra. Como explica el Alter Rebe²⁶ que cada una de las letras de las veintidós letras [del *alef*, *bet*] es la extensión de una vitalidad y fuerza [Divina] específica individual que no se extiende en otra letra, por eso también en su gráfica en la escritura cada letra posee una forma específica propia que indica sobre la “forma” de esta extensión [de vitalidad Divina].

El Rebe, mi suegro, prosigue en el discurso: en el prólogo del Zohar dice²⁷ en relación a las letras que se presentan frente al Santo Bendito Sea para crear con ellas el mundo, que las letras *kuf* y *reish* son letras que se ven del lado de la maldad, es decir que tienen relación con asuntos opuestos a la santidad. También la letra *shin*, a pesar de que por sí misma está en condiciones de que se cree con ella el mundo, puesto que es una letra de la verdad. Y además, alude a los tres Patriarcas²⁸ [Abraham, Itzjak y Yaakov] que constituyen la base de la santidad, sin embargo el Zohar dice ahí que las letras *kuf* y *reish* tomaron consigo a la letra *shin* para poder sostenerse, y de ello se formó la combinación de *sheker* = mentira. Por ello el Santo Bendito Sea dijo a la letra *Shin*, que siendo que las letras de la falsedad te tomaron para que estés con ellas, no deseo crear contigo al mundo. Más aún, como finaliza el Zohar ahí, de aquí, quien desea decir mentira que tome primero una base de verdad y luego habrá de sostenérselo la mentira. O sea, para que la mentira posea algún tipo de existencia (puesto que tratándose de una mentira carece totalmente de existencia) eso es sólo por medio de mezclarle una palabra de verdad. Tal como las letras *kuf* y *reish* que están vistas en el lado de la maldad, toman consigo la letra *shin* para tener sostén. Y siendo que las tres letras de la palabra *Keresh* tienen relación con lo opuesto a la santidad (no sólo las letras *kuf* y *reish*, sino incluso también la letra *shin* con la cual se utilizan la *kuf* y la *reish*), resulta que el nombre *Keresh* está vinculado al contenido de la labor con las maderas de *Shitim*, la transformación de la necedad opuesta a la santidad.

4. La explicación de que las letras *kuf* y *reish* son letras que se ven en el lado de la maldad será entendida, explicando la diferencia entre las letras *kuf* y *reish* con las letras que se les parecen en el lado de la santidad.

Eso es lo que continúa el Rebe, mi suegro, en su discurso: la *kuf* y la *reish* están en contraposición a la *dalet* y la *hei* (puesto que la *reish* se asemeja a la *dalet* y la *kuf* a la *hei*). La *dalet* y la *reish* se asemejan una a la otra en su forma y también en su significado (como se dijo previamente que tanto la forma gráfica de la letra como su nombre son indicativos de la esencia de las letras). Y explica la semejanza de la *dalet* con la *reish* en su significado (su nombre), que *dalet* proviene de *dalut*, pobreza, y también la *reish* es un término de pobreza e indigencia, como dice el texto²⁹ el quiebre de los pobres (***dalim***) es su

indigencia (**reisham**), y está escrito³⁰ **reish veosher**, *indigencia y riqueza...* (Hasta aquí la cita del discurso). Puede decirse que el motivo por el cual el Rebe, mi suegro, trae específicamente estos versículos, se debe a que de ellos se entiende no sólo la semejanza en el significado de las letras *dalet* y *reish*, que ambas aluden a la pobreza, sino también la diferencia que existe entre ambas. Tal como en su forma sólo son similares, pero no son iguales, así ocurre con su significado. Nos quiere decir que la pobreza de la letra *reish* es más extrema que la pobreza de la letra *dalet*, prueba de ello, lo escrito el **quiebre** de la *pobreza (dalim)* es su *indigencia (reisham)* o sea que **reisham** quiebra al *dalut*, es más grave que *dalut*. Lo mismo vemos del versículo *reish veosher*, *indigencia y riqueza*, que la contraposición a la riqueza, que es el nivel máximo, superior a tener todas las necesidades cubiertas, *lo*³¹ *suficiente* para la *necesidad que le falte a él*, es la *indigencia, reish*, el nivel que no hay inferior más extremo, *pobreza de la pobreza*.

El discurso continúa: a pesar de que *reish* y *dalet* se parecen en su forma y en su significado, sin embargo están separados y distantes una de la otra al extremo -(o sea, no sólo que hay diferencia entre ellas y no son totalmente similares, sino que son opuestas una de la otra)- puesto que la letra *dalet* está en la santidad y la letra *reish* es de las letras que se vieron en el lado de la maldad.

5. La explicación de ello es, que a pesar de que la letra *dalet* indica pobreza, esta pobreza consiste en la autoanulación, *bitul*, y el sentirse extremadamente humilde, *shiflut*. Y es en esto donde radica todo el concepto de la santidad, estar en una autoanulación absoluta [a Hashem].

Para entender esto explica el Maamar que la “pobreza en la santidad” es el concepto de la *Sefirá de Maljut*, que *por*³² *sí misma no tiene nada*, porque está en un estado de autoanulación absoluta hasta que *se*³³ *empequeñece a sí misma*, que la propia *sefirá* de *Maljut* se “achica” para estar en una autoanulación absoluta. En las facultades del hombre, esto es la capacidad del habla, que por sí misma no posee nada, y es sólo receptora y una vestimenta de las facultades superiores a la palabra, como la razón y la emoción que transmite.

La explicación del tema: La *Sefirá de Maljut*, reino, es el atributo de la supremacía, y de ella se crea toda la cadena de mundos. Sin embargo, debe estar en la más absoluta anulación y extrema humildad, y sólo así posee las dos cualidades, a) que recibe todo lo de Arriba, *todos*³⁴ *los arroyos van al mar*, y b) crea todo lo de abajo.

Entrando en mayor detalle, el Miteler Rebe explica extensamente [†] que en lo que la *Sefirá de Maljut por sí misma no tiene nada*, hay en ello dos significados. Uno, que por sí misma *Maljut* carece de Luz, posee sólo lo que recibe de *arriba* de ella, como la luna que no posee luz propia, sino la luz que recibe

del sol. Y, dos, que por sí misma no tiene nada, sólo lo que recibe de *abajo* hacia arriba, por medio de la elevación de *main nukvin*, *aguas femeninas*, de los ángeles y las almas de los mundos de *briá*, *ietzirá* y *asiá* –*creación, formación y concreción*–.

La explicación de esto: la *sefirá* de *Maljut*, su atributo es *revelación al otro*, o sea que de ella se cree una creación [otro]. Ahora bien, toda creación (algo creado) no tiene punto de comparación con el Infinito, Bendito Sea, *Ein Sof B"H*, por ello dice ³⁵ *y se preparó el trono con bondad*, es decir que el trono, el trono del Rey, [Maljut -del cual viene la creación -], es a causa de la Bondad Superior, puesto que la ³⁶ naturaleza del bien es beneficiar, [el Infinito] se contrajo e hizo descender las Luces, etc., para que pueda tener lugar la creación en general por medio de la *sefirá* de *Maljut* [Este sería el primer significado, que *Maljut* carece de todo, y está sólo por la bondad Divina]. Y hay otro aspecto adicional en la carencia de *Maljut*: el atributo de *Maljut* se genera por medio de la elevación *main nukvin*, aguas femeninas desde los mundos inferiores, el concepto de *no*³⁷ *hay rey sin pueblo*, por medio del cual se genera que de la supremacía por la propia esencia[no en referencia a otro], *hitnasut atzmit*, se causa la supremacía sobre el pueblo, [hitnasut al am] de la cual se genera [el pueblo] la existencia de la creación, su vitalidad y su sostén. Similar al reino en la Tierra, siendo que el Rey³⁸ *de su hombro para arriba es más alto que todo el pueblo*, hay necesidad de despertar y generar en él la voluntad de reinar, de ser rey sobre el pueblo, puesto que de sí mismo no se derivará la supremacía sobre el pueblo a partir de la supremacía por la propia esencia, ya que no hay punto de relación entre ambas. Por medio de que el pueblo corona al Rey y el pueblo está motivado y comprometido a aceptar el yugo de su reino, se produce la construcción del reino, *binián hamaljut*, que el rey aceptará reinar sobre el pueblo. Similar ocurre Arriba, como dicen nuestros Sabios³⁹ *Digan frente a Mí [versículos del] reinado para que Me coronen como Rey sobre ustedes*, puesto que por sí mismo no tiene relación con ser rey. La diferencia entre ambas explicaciones es que la primera situación se da cuando debe generarse *Maljut* de un principio, como la construcción de *Maljut* en Rosh Hashaná, que eso es de manera que *Maljut* por sí mismo no tiene nada, sólo lo que recibe de arriba, es decir del atributo de Bondad, *Jesed*, como se explicó que *se prepara el trono con bondad*. La segunda situación es principalmente cuando hay que fortalecer y renovar a *Maljut* (una vez que ya hay una creación), y tampoco entonces *por sí misma no tiene nada*, y su fortalecimiento se lleva a cabo por la elevación de *main nukvin* de los mundos de *briá*, *ietzirá* y *asiá* hacia *Maljut* de *Atzilut*.

De todo ello entendemos el concepto de “pobreza en la santidad”, que es la anulación absoluta de la *Sefirá* de *Maljut*, que [no implica carencia negativa sino que] por medio de ello se causa la supremacía que genera la existencia de

toda la creación.

6. El discurso del Rebe, mi suegro, continúa: la diferencia entre la letra *dalet* y la letra *reish* en su imagen gráfica radica en que la *dalet* tiene una *iud* en su parte posterior. Esta *iud* es indicativa de la absoluta nulidad y humildad extrema que hay en la *sefirá* de *Maljut*. Esta actitud la convierte en recipiente apto a recibir. Como está dicho⁴⁰, *un recipiente vacío contiene, lleno no contiene*. Como un receptor, un alumno, para que sea un recipiente apto para recibir el verdadero flujo del maestro, no es suficiente que el alumno no sea una entidad y una existencia independiente, sino debe estar con una nulidad e inexistencia total.

La explicación de ello: el verdadero concepto de *Rav* y *talmid*, maestro y alumno, es cuando ambos no poseen punto de comparación entre sí. Por ello, para que el alumno sí pueda recibir el flujo de sabiduría del maestro, es sólo cuando está anulado totalmente de su existencia (*bitul bimetziut*). O sea, no es suficiente que el alumno no sea una existencia independiente al punto de que no prestará atención en absoluto a las palabras del maestro, tampoco es suficiente que permanezca como una entidad sólo que logra (reubicar su ser para) recibir el flujo de sabiduría del maestro. Sino que durante la recepción debe estar con una anulación absoluta, carente de existencia total. Es decir, que durante su escucha de la sabiduría del maestro no puede, siquiera, constituirse en un transmisor hacia sí mismo, que sus facultades intelectuales estén en movimiento para entender las palabras del maestro. Así no podrá recibir la sabiduría del maestro que no posee relación alguna con él. *Sólo un recipiente vacío contiene*. Siendo que debe captar un asunto que está absolutamente más allá de él, debe constituirse en un recipiente totalmente vacío, donde ni siquiera esté la existencia de querer de entender la sabiduría que le transmite el maestro. Más aún, durante la transmisión, ni siquiera debe sentirse deseo de recibir una transmisión del maestro.

El deseo del alumno de recibir lo que transmite el maestro es algo imprescindible. Tanto en lo que respecta al alumno, que este deseo genera en él la anulación de su existencia para que pueda recibir el intelecto del maestro. Y tanto, en lo que respecta al maestro, que siendo éste infinitamente superior al alumno, el transmitir al alumno constituye para él un gran descenso, algo que no ocurrirá en el maestro por sí mismo. Sólo cuando el maestro ve en el alumno un intenso deseo de recibir, esto genera en él que quiera “achicarse”, hacer descender de nivel sus temas, y transmitirlos al alumno. Más aún, el deseo de recibir del alumno, llega mucho más profundo en las facultades del maestro, y genera de que se revelen en su sabiduría asuntos adicionales que no poseía previamente, el concepto de “[*he*⁴¹ recibido] de mis alumnos más que de todos”. Sin embargo [¿cuándo debe estar el deseo del alumno de recibir del maestro?] esto es previo a la transmisión, entonces debe haber este deseo, y sin ello no

pueden conectarse el maestro con el alumno, dos puntos que no tienen relación el uno con el otro. Pero **durante** la transmisión, vemos en la práctica, que cuando el alumno permanece con esa emoción y deseo de que quiera recibir la transmisión del intelecto del maestro, el propio deseo le perturba el escuchar y recibir la sabiduría que transmite el maestro. Y para que pueda recibir el intelecto del maestro debe estar en una actitud de anulación y ser totalmente inexistente, al punto de que ni siquiera sienta el deseo de recibir la sabiduría del maestro.

Esto es lo que significa *un recipiente vacío contiene*, que sus facultades intelectuales deben estar de una manera de “recipiente vacío”. Es decir, el alumno debe poseer sus facultades intelectuales, porque para recibir intelecto debe haber un “espacio” similar que lo reciba, esas son las facultades intelectuales, pero estas facultades intelectuales deben constituirse en un “recipiente vacío”, y sólo entonces podrá recibir la transmisión del maestro, que es infinitamente superior a él.

En base a esto podrá entenderse porqué la *sefirá* de *Maljut* precisamente *por sí misma no tiene nada*. A simple vista no se entiende, en todas las *sefirot* ocurre algo similar [donde el nivel inferior está encadenado y desciende del nivel superior a él] desciende de arriba hacia abajo, las *sefirot* inferiores recibiendo de las *sefirot* superiores a ellas, hasta llegar al principio de las *sefirot* que recibe del *Or Ein Sof*, la Luz Infinita. Entonces ¿por qué sobre *Maljut* precisamente se dice que *no tiene nada por sí misma*?

La explicación de ello es que *Zeer Anpín*, y en general todas las *sefirot* superiores a *Maljut*, reciben de la *sefirá* superior a ella a modo de *ilá* y *alul*, causa y efecto, siendo la causa y el efecto dos niveles donde la causa no es tan distante del efecto de manera que no hay relación entre ellos, no constituyen entidades esencialmente diferentes una de la otra. La existencia del efecto se encuentra dentro de la causa, e incluso cuando el efecto se convierte en una entidad propia, la causa se encuentra en un espacio cercano al efecto. Similar a ello ocurre con la recepción de las *sefirot* una de la otra, que la manera de recibir de la *sefirá* previa es que se encuentran en un espacio “cercano”, es decir que la esencia de ambas *Sefirot* tienen relación entre sí. Incluso lo que las “*sefirot*” reciben del *Or Ein Sof*, de La Luz infinita, lo que tiene lugar por medio del *tzimtzum harishón*, la primera contracción, que es de manera que [La Luz Infinita] “se corre” *totalmente*⁴², sin embargo el flujo de las *sefirot* tiene lugar por medio de que “*volvió*⁴³ a iluminar” [o sea de que hay relación entre la *sefirá* y el *Ein Sof* del cual reciben]. No así la *sefirá* de *Maljut*, siendo que por medio de ella es la creación del *iesh*, “algo”, que constituye una entidad que es esencialmente diferente [a su fuente], no tiene punto de relación en absoluto [con su fuente], es entonces *Maljut* el verdadero receptor [que no tiene punto de relación con su dador], y por ende es específicamente *Maljut* [que

requiere de autoanulación total y] que *no tiene nada por sí misma*.

Este es el significado de la letra *dalet*, el concepto de *dalut*, pobreza que *se empequeñece a sí misma*, la anulación total de su existencia, por medio de lo cual *Maljut* recibe de las *sefirot* superiores a ella.

7. El discurso del Rebe, mi suegro, prosigue: en esto radica todo el concepto de la santidad, estar anulado [a Hashem] de manera total y absoluta, y en esto radica todo el trabajo [espiritual] de la persona (hasta aquí la cita textual).

Siendo que en este discurso trata sobre el objetivo global de la creación del hombre y la cadena de mundos, que consiste en *hacer para El, Bendito Sea, una morada en los [mundos] inferiores*, por eso explica que el concepto global de la santidad y todo el objetivo del trabajo espiritual de la persona radica en estar anulado [a Hashem] de manera absoluta. Y esto es lo que se define como “el lado de la santidad”⁴⁴.

El servicio global a Hashem de la persona es la plegaria. Como vemos que la plegaria fue instituida en lugar de las ofrendas⁴⁵, siendo el servicio de las ofrendas uno de los servicios principales que había en el Santuario (como se explicó en los capítulos anteriores del discurso⁴⁶). El servicio a Hashem tiene lugar en la plegaria⁴⁷, como está escrito⁴⁸ y *servirlo con todo vuestro corazón*, sobre lo cual dijeron⁴⁹ nuestros Sabios Z”L *¿cuál es el servicio del corazón? – la plegaria*. Y la plegaria consiste en la autoanulación y el espíritu de extrema humildad como continúa en el discurso (y como se explicará aquí más adelante, capítulo 9).

8. En base a esto entenderemos lo que dice la *Guemará*⁵⁰: *en el principio* (en el comienzo de la *Amidá*) dice **‘Mi D’s abre mis labios’⁵¹**. Siendo que los Rabinos instituyeron decir ‘Mi D’s abre mis labios’, sería como que la plegaria -la *Amidá* - está alargada (y por ende el recitado del versículo no constituye una interrupción entre la [bendición previa de la] redención –*Gueulá*– y la plegaria). Debemos entender: ¿Por qué instituyeron recitar en el comienzo de la plegaria ‘Mi D’s abre mis labios’ lo que genera una pregunta [la interrupción] y requerimos de una respuesta [es una plegaria alargada] ¿no es acaso suficiente la plegaria de *Amidá* misma, tal cual es, con dieciocho bendiciones, sin agregar el versículo ‘Mi D’s abre mis labios’? Esto prueba de que este versículo afecta a todo el sentido de la plegaria [y por ello tuvo que ser instituido].

El tema será entendido previa explicación de que similar a esto encontramos también en el estudio de la Torá. Está escrito⁵² *D’s miró en la Torá y creó el mundo*, o sea toda la cadena de mundos se encuentra previamente en la Torá. Y siendo que en la cadena de mundos, en la labor de la persona (la plegaria) todo depende de la autoanulación y el espíritu de extrema humildad, se entiende que esto es así, porque previamente en la Torá lo esencial es la autoanulación.

La explicación es como continúa en el discurso [del Rebe, mi suegro] lo que dice la *Guemará*⁵³ que la Torá *no se encontrará en los altaneros -gasei ha-*

rúaj y no en aquél que con ella ensancha su corazón como el mar. Y explica, que gasei haruaj se refiere al que carece de autonaulación. O sea, que la intención de la Guemará no es rechazar la altanería y pedertería, en el sentido literal de la traducción de las palabras “gasei harúaj”, y cual la traducción común de la gente, puesto que es⁵⁴ la abominación de D’s todo aquél de corazón altanero, y Yo⁵⁵ y él no podemos convivir. El orgullo es totalmente opuesto [a lo sacro] y por ende no hay necesidad de advertir y como que fuera una novedad, y traer pruebas del texto que [el orgulloso] no posee relación con la Torá. Sino [¿a qué se refiere esta cita?] es conocida la interpretación⁵⁶ del término gasei harúaj, como lo dicen las palabras literalmente: grosero de espíritu, que su espiritualidad es grosera. O sea, que a pesar de que posee un alma Divina que activa, e incluso el nivel más bajo del alma Divina también es espiritualidad, sin embargo, por causa de estar investida en el alma animal y por medio de ella en el cuerpo, y además siendo que en él la manifestación de la propia alma Divina es sólo de un nivel inferior, resulta entonces que la grosería del cuerpo y del alma animal causan grosería también en su espíritu, hasta que su espíritu se materializa, y ni que hablar que no está al nivel de hacer de la materia espíritu. EL consejo a seguir en este caso es quebrar su espíritu grosero. Como dice el Zohar⁵⁷ Un leño que no prende fuego se lo astilla, un cuerpo que no se levanta en él el fuego del alma se lo machaca. Esto es lo escrito⁵⁸ las ofrendas a Elokim [D’s] son el espíritu quebrado, es decir, que el quiebre del espíritu es la ofrenda para Elokim. Previo a este versículo, el salmo dice⁵⁹ No desearás [Hashem] ofrenda que te dé y a continuación sigue las ofrendas a Elokim son el espíritu quebrado, y pregunta al Zohar⁶⁰ ¿acaso no desea el Santo, Bendito Sea, que Le ofrenden sacrificios? Sólo que David se refiere al nombre **Elokim**, y las ofrendas no se traen al nombre **Elokim**, sino al nombre **Havaiá**...Es decir⁶¹ que toda ofrenda de animales es al nombre **Havaiá**, que es el nombre del atributo de la Misericordia Divina, pero al nombre **Elokim**, que es el atributo de la Justicia no se trae ofrenda animal. Y como está escrito⁶² el que ofrenda a **Elokim** que sea matado, sólo a **Havaiá** exclusivamente. Y para lograr que el perdón sea también por parte del nombre **Elokim**, el atributo de la Justicia, que⁶³ sea aceptado para ser expiado, sobre eso dice las ofrendas de **Elokim** son el espíritu quebrado, el quiebre de la grosería del espíritu. Al respecto explica el Tzemaj Tzedek ⁷, a simple vista, el pecador no acató a la Voz de Hashem ¿cómo habrá de expiar por medio de un sacrificio? (Es decir, siendo que la persona permanece en su estado previo ¿por qué por medio de un sacrificio se expiará lo que actuó inapropiadamente?). Sólo que la expiación se debe al atributo de Misericordia, *rajamim*, del nombre *Havaiá*, e incluso, el sacrificio animal expía sólo sobre lo hecho sin inten-

(ה) אוה"ת תהלים (יהל אור) קאפיטל נא (ע' קצט ואילך).

ción. Pero el espíritu quebrado y el corazón quebrado “no será despreciado” tampoco por parte del atributo de Justicia, *din*, *Elokim*. El Tzemaj Tzedek explica el motivo (de esta diferencia entre la ofrenda animal y el corazón quebrado): la ofrenda animal logra la purificación, *birur*, de *klipat noga* [La ‘cáscara’ compuesta por la mezcla del bien y del mal, que posee bien], y con ello sólo se congracia al atributo de Misericordia. Pero para lograr el congraciarse también con el atributo de Justicia, esto se logra por medio del espíritu quebrado, el quiebre de la grosería del espíritu. Ahí llega el servicio de *doblegar al ‘otro lado’* y *transformar al ‘otro lado’* – *itkafia e hithapja*-, donde se transforma también⁶⁴ a las *tres cáscaras totalmente impuras* (*shalosh klipot hate-meot*). Y esto constituye la ofrenda a *Elokim*, se logra congraciarse al atributo de justicia (que posee relación con las tres cáscaras totalmente impuras), que también por su parte *sea aceptado para expiarlo*. [Vemos que hay en el quiebre del espíritu grosero, la autoanulación, y como esto es la condición para el estudio de la Torá. No sólo carecer de orgullo, sino se requiere la autoanulación total, el quiebre del espíritu].

Tal como en el estudio de la Torá se requiere la autoanulación, así también es en la plegaria. Y por ello se comienza cada plegaria [de Amidá] con el versículo *Mi D’s abre mis labios y mi boca habrá de decir Tu alabanza*. La explicación de ello, como lo expone el Rebe Maharash¹ en base a las palabras del Rabí Moshé Alshej, que el significado del versículo *Mi D’s abre mis labios y mi boca dirá Tu alabanza* es que tal como *Mi D’s abre mis labios* en la Torá (como el Targúm interpreta **abre**– con la Torá), puesto que la Torá es la palabra Divina de Hashem, y el estudio del hombre es [debe ser] sólo de manera que **Hashem abre mis labios** [y es], **Mi palabra**⁶⁵ [la] **que He puesto en tu boca**, [el hombre es sólo como] uno⁶⁶ que responde, repite, tras quien lee⁶⁷. Solicitamos aquí de Hashem que lo mismo sea lo que *mi boca diga Tu alabanza*, la plegaria, que también ella sea con la autoanulación que hay en el estudio de la Torá. Es decir que a pesar que la plegaria debe ser un *servirlo con todo vuestro corazón*, que el servicio de la plegaria viene de parte del hombre, [con sentimiento, corazón], sin embargo pedimos del Altísimo que *mi boca diga Tu alabanza*, diga –*iaguid* en hebreo, del término *hagadá vehamshajá*⁶⁸, extensión, o sea que **Tu alabanza** (que se refiere a la plegaria de acuerdo a la interpretación del Targúm), – **lo que D’s alaba** se extienda hacia mí, y yo sólo sea como quien repite tras quien lee. Que mi boca repita la plegaria del Altísimo, como dijeron nuestros Sabios Z”L⁶⁹ que el Santo Bendito Sea reza “sea La Voluntad que Mi Compasión conquiste a Mi ira”.

Esto nos explica por qué los Rabinos Z”L instituyeron comenzar la plegaria

1) תרכ"ו ד"ה זה (ד"ה אד' שפתי תפתח תרכ"ח (נרפס בסה"מ תרכ"ז ע' תסט ואילך) בתחילתו ובסופו (וראה עד"ז סה"מ שם ע' תסה). ועוד).

(Amidá) con el versículo *Mi D's abre mis labios y mi boca habrá de decir Tu alabanza*, y se lo considera la plegaria extendida (extensión de la Amidá): para que la plegaria sea como debe ser, y como dijo el Alshej⁷⁰, que la plegaria tenga el efecto de la plegaria de Rav Jía y sus hijos⁷¹ (que a simple vista cómo puede exigirse esto de cada uno, y cómo puede uno exigir este nivel de sí mismo) por eso está este pedido introductorio, que tal como *abre mis labios* en el estudio de la Torá, que el estudio es cual el que responde, repite al que lee, así también *mi boca diga Tu alabanza*, que uno no reze como una entidad para sí mismo. Que esté sólo en una actitud de autoanulación donde sólo extiende-ia-guid - y hace descender hacia sí **la plegaria del Altísimo**. Y esta plegaria consiste en *que Su compasión conquiste a Su ira*, es decir que conquiste al atributo de la Justicia, *midat hadin*, y a las medidas y limitaciones, y se concrete la unión del inferior [el hombre que reza] con el Superior [Hashem] (estado que constituye el sentido general de la plegaria - la unión del hombre con D's), y se genere con ello una morada para El, Bendito Sea, en los [mundos] inferiores.

9. El Rebe, mi suegro, prosigue en el Maamar con la explicación del concepto de la plegaria en mayor detalle: En base a esto será entendido lo escrito⁷² *Plegaria para David, inclina Hashem Tu oído, respóndeme puesto que soy un pobre y un menesteroso*. “*Tefilá para David*”, implica la unión y la autoanulación de *Maljut* (-David, que era un vehículo -*merkavá*- para la sefirá de *Maljut*⁷³.) y *prosigue*: la intensa fortaleza del pedido (que rezó David por todos los hijos de Israel, por *Kneset Israel*) *inclina ...respóndeme, ¿por qué? Debido a que soy pobre y menesteroso* (hasta aquí el texto). O sea, que además que se aproxima a la plegaria con la introducción de *mi boca dirá Tu alabanza*, debe también tener el sentimiento de *que soy pobre y menesteroso*.

La explicación de ello: como dice el Zohar⁷⁴ de que está la plegaria del rico, en términos generales es la *plegaria de Moshé*⁷⁵ (Moshé es llamado “rico”, como dice la *Guemará*⁷⁶ que *la Presencia Divina no mora salvo sobre un sabio, fuerte, rico, esbelto, y todas estas virtudes las aprendemos de Moshé: rico, como está escrito*⁷⁷ *Talla para ti, pesol del término pesolet, el sobrante, es para ti, del sobrante [de las piedras] de las Tablas de la Ley enriqueció Moshé*⁷⁸). Y está la plegaria del pobre, como dice el texto⁷⁹ *La plegaria del pobre cuando se envuelve*. Y el Zohar dice que la plegaria del pobre tiene prioridad a la plegaria del rico. Es decir, que aunque también la plegaria de Moshé (sobre quien está escrito⁸⁰ *El hombre Moshe era muy humilde más que todo hombre sobre la faz de la Tierra*) era con la autoanulación de que *mi boca dirá Tu alabanza*, sin embargo *la Plegaria del pobre cuando se envuelve* tiene prioridad sobre *la plegaria de Moshé*, la plegaria del rico.

(ז) ד"ה תפלה למשה תר"ם (סה"מ תר"ם ע' מט ואילך).

La explicación de ello: *la plegaria de Moshé* que es la *plegaria del rico*, es de un nivel de lo más alto espiritualmente. Como explica el Rebe (Muharshab) n”e in extenso ¹, que el verdadero concepto de riqueza no es como puede pensarse de que se trata de que no le falta nada, puesto que esto es sólo [completar] lo³¹ *suficiente para llenar la falta que le falta a él*, pero aún no implica riqueza. Es decir, que, en términos generales⁸¹, hay [tres niveles].[Primero] el nivel de pobreza [carencia de algo]. Luego, cuando [todas] las carencias están satisfechas, *suficiente para la falta que le falte a él, pero no estás obligado a enriquecerlo*⁸². Por encima de ello es el estado de la riqueza, cuando nada le falta, incluso no le faltan cosas con las que antes no tenía relación, sino que está inundado con múltiple abundancia, etc. Similar a ello ocurre a nivel espiritual, que la plegaria *del rico*, de Moshé, posee todos los aspectos de la santidad, no sólo que no padecía falta alguna, sino que estaba en un nivel de riqueza en la santidad. Y sin embargo la plegaria del pobre tiene prioridad sobre la plegaria del rico. O sea, que para que la plegaria conmueva de manera total debe ser en el espíritu de *una plegaria del pobre inclina Hashem Tu oído, respóndeme, puesto que soy un pobre y menesteroso*, puesto que la autoanulación y el espíritu de humildad extrema llegan (y por lo tanto también hacen descender hacia abajo) a lo profundo y más elevado de la Divinidad, incluso por encima de la plegaria del rico, aquel que no sólo que no está carente en aspectos de la santidad, sino que los aspectos de santidad se encuentran en él en un estado y dimensión de riqueza .

10. El discurso del Rebe, mi suegro, concluye: esto es la letra *dalet*, mientras que la *Reish* carece de *iud*, carece de autoanulación, por el contrario está como que “es algo”, una entidad, y está en un estado de grosería. Por eso es de las letras vistas en el lado del mal, donde la pobreza e indigencia del ‘otro lado’, consiste en que no tiene relación con la Divinidad, y con esto mismo cada vez se convierte en una mayor “entidad” y “existencia”, más y más (hasta aquí el texto). O sea que la diferencia entre las letras *dalet* y *Reish* es de manera que son diametralmente opuestas, que no sólo que la letra *dalet* está en la santidad y la letra *Reish* es de las letras vistas con ‘el otro Lado’, sino que más todavía, que la letra *dalet* en la propia santidad es de un nivel muy elevado, es de la *Se-firá Maljut*, que aunque es de manera de pobreza (*dalut*), *por sí misma no tienen nada*, es precisamente por medio de ello que recoge y contiene todas las “Luces” superiores, y de ella se extiende hacia abajo el nivel de la supremacía de la Divinidad, para que sea una morada para El, Bendito Sea (y como se explicó que por medio de la anulación absoluta se llega más alto que con la plegaria del rico). Mientras que la letra *Reish*, que en el propio ‘otro lado’ es la entidad que siente la existencia propia de la manera más extrema. Siendo que es pobre e indigente (*reishut*), que no sólo es pobre de todos los asuntos de la santidad, sino que también es indigente y carente de todo lo sagrado, por lo

cual se genera de ello abajo, una existencia materialista, el extremo de ser una entidad que se siente a sí misma.

11. Por eso la letra *Reish* es una de las letras de la palabra *Keresh*, sobre lo que está escrito y *harás Krashim, tablones, para el Tabernáculo cedros de shitim*. El objetivo de la labor espiritual, es tomar al “otro lado” y hacer de eso un *Mishkán*, Santuario. Y también debe encontrar en la santidad qué es lo que da lugar a una entidad tal que por medio de la cadena de niveles, contracciones y caídas, pueda haber “otro lado”, y transformar. Y eso son las letras *Kuf* y *Reish*, como dicen los libros en *Kabalá*⁸³, que el nivel místico de estas letras corresponde a *Netzaj* y *hod*, que es el nivel del rigor y las contracciones que hay abajo bajo en la propia santidad, de lo cual puede haber (luego de contracciones y caídas) “el lado de enfrente” en el nivel más extremo de bajeza. Pero por medio de la labor de doblegar al ‘otro lado’ y transformar al ‘otro lado’ se hace de ellas [de estas letras y su concepto] *Kerashim* – tablones para el *Mishkán*, y por medio de ello se concreta el objetivo de la intención de la creación del mundo, que sea y *morarán en ellos*, dentro de todos y cada uno de los judíos, en el nivel de Divinidad cual fue en el principio de la creación (y en un nivel más elevado aún), cuando lo principal de la Presencia Divina se encontraba en los [mundos] inferiores.

-
- 7) ראה לקו"ת ויקרא ב, ג ואילך. ד"ה ושבתם מים בששון תשא פ"ג (סה"מ קונטרסים ח"ב תג, א ואילך. נעתק ב"היום יום" יב אדר שני).
 - 8) ראה ספר הבהיר סמ"ו (קט). סמ"ח (קכג). וראה גם סה"מ תש"ט ע' 29 (השני).
 - 9) ויקרא א, ט. פינחס כח, ח. ועוד.
 - 10) ראה לקו"ת פינחס עו, א.
 - 11) תרומה כו, טו.
 - 12) בתניא פכ"ז (לד, א) ובלקו"ת ר"פ פקודי מציין לזהר ח"ב קכח, ב (ובלקו"ת שם מציין גם לזהר שם סז, ב. וראה גם שם קפד, א). וראה גם תו"א ויקהל פט, ד. לקו"ת חוקת סה, ג.
 - 13) ראה תו"א שם.
 - 14) סוטה ג, א.
 - 15) כתובות יז, א.

-
- 1) מאמר זה מיוסד בעיקרו על פרק הששי* מהמשך באתי לגני הישית.
 - 2) שה"ש ה, א.
 - 3) שהש"ר עה"פ.
 - 4) ויק"ר פכ"ט, יא.
 - 5) תרומה כה, ח.
 - 6) הובא בשם רז"ל בלקו"ת ר"פ נשא כ, סע"ב. ובכ"מ. וראה ראשית חכמה שער האהבה פ"ו קרוב לתחילתו (ד"ה ושני פסוקים). אלשיך עה"פ תרומה שם ("שמעתי לומדים"). של"ה סט, א. רא, א. חלק תושב"כ תרומה שכה, ב. שכו, ב. וראה לקו"ש חכ"ו ע' 173 הערה 45.
 - * הפרק השייך לשנה זו — ראה לעיל ע' vi. וש"נ.

-
- 19) בראשית ב, יט.
 - 20) תנחומא חוקת ו. ב"ר פי"ז, ד. וראה של"ה
 - יד, א.

-
- 16) בפרק השייך לשנה זו — פרק ו.
 - 17) תהלים קיט, פט.
 - 18) ראה עץ חיים שער לט (שער מ"ן ומ"ד) יד, א.

דרוש ג.

- (21) ב"ר פל"ז, ז. (21) יומא פג, ב.
 (22) שער הגלגולים הקדמה כג. שער מארו"ל (24) ב"ר פ"כ, יב.
 בסופו. עמק המלך שער א ספ"ד. (25) חגיגה טו, ב.
-
- (26) תניא שעהייהא פי"ב בהגהה. (28) ראה זהר שם. וראה פרדס שער כג (שער ערכי הכינויים) מערכת שבת. שער כז (שער האותיות) פכ"ד. כתר שם טוב סימן ערב. שמו. (27) ב, ב.
-
- (29) משלי י, טו. עץ חיים שער ו (שער העקודים) פ"ה. (30) שם ל, ח. (31) פ' ראה טו, ח. (32) ראה זהר ח"א קפא, א. רמט, ב. ח"ב ריח, ב.
-
- (35) ישעי' טז, ה. (38) שמואל"א ט, ב. ונתבאר באוה"ת וירא כך ד תשסד, ב. שה"ש כרך ב ע' תיד ואילך. (39) ר"ה טז, סע"א. וש"נ. (40) ברכות מ, א. וראה חדא"ג שם. תו"א ס"פ משפטים. ד"ה אני לדודי היש"ת ס"ג (הערת כ"ק אדמו"ר שליט"א בהמאמר (פרק ו)).
-
- (41) תענית ז, א. וש"נ. (42) ראה עץ חיים שער א (דרוש עגולים ויושר) ענף ב. אוצרות חיים ומבוא שערים בתחילתן. לקו"ת
-
- (44) ראה תניא פ"ו. (45) ראה ברכות כו, א-ב. זח"ב כ, ב. (46) פרק ב. (47) ראה תניא קו"א קנה, א. קסב, ב. (48) עקב יא, יג. (49) תענית ב, א. (50) שם ד, ב. ט, ב.
-
- (51) תהלים נא, יז. (52) זח"ב קסא, סע"א ואילך. (53) עירובין נה, א. (54) משלי טז, ה. (55) סוטה ה, א. (56) לקו"ת נצבים סב, א.
-
- (62) משפטים כב, יט. וראה מדרש הנעלם בזהר חדש בראשית ד, א. (63) ויקרא א, ד. (64) ראה יהל אור שם: "שהרי היצה"ר שבאדם כשמחטיאו גרוע מק"נ והוא מתדבק בג"ק הטמאות .. וכשהלב נשבר ונדכה, נשבר ג"ק הטמאות כו". (65) ח"ג קסט, א. הובא בתניא רפכ"ט. (66) תהלים שם, יט. (67) שם, יח. (68) ח"ב קח, א. וראה זח"ג ה, א. וראה גם ד"ה באתי לגני תשי"ב פ"ב (לעיל ע' מה). (69) זהר הרקיע לזח"ב שם.

-
- (72) תהלים פו, א.
(73) ראה פרדס שער כג (שער ערכי הכינויים)
בערכו. ערכי הכינויים (לבעל סדר הדורות) בערכו.
ובכ"מ.
(74) ראה זח"ג קצה, א. ועוד.
(75) תהלים צ, א.
(76) שבת צב, א. נדרים לח, א.
(77) תשא לד, א.
(78) ראה נדרים שם.
(79) תהלים קב, א.
(80) בהעלותך יב, ג.

-
- (65) ישע"י נט, כא.
(66) ע"ד סוכה לח, ב.
(67) ראה תו"א יתרו סז, ב. לקו"ת שה"ש מד, ב.
ובכ"מ.
(68) ראה בחיי תבוא כו, ג (הובא באוה"ת (יהל
אור) לתהלים שם (ע' קצח)). לקו"ת שם מא, א.
ובכ"מ.
(69) ברכות ז, א.
(70) תהלים עה"פ. וראה גם אוה"ת (יהל אור)
שם.
(71) ב"מ פה, ב.

-
- (83) ראה לקו"ת להאריז"ל פ' ויקהל-פקודי. וראה
גם ספר הערכים-חב"ד מערכת אותיות התורה –
אות ק' (ע' שכב ואילך). וש"נ.

-
- (81) עיין כתובות (סז, ב. ושם) ג' האופנים: די
מחסורו כו' לעשרו כו' הי' משתמש בכלי זהב
ישתמש בכלי כסף בכלי כסף ישתמש בכלי נחשת.
(82) כתובות שם.

Jabad Lubavitch Argentina

Agüero 1164 - Tel. 4963-1221 C1425EBB Buenos Aires
info@jabad.org.ar www.jabad.org.ar
facebook.com/jabad.argentina twitter: @jabadarg

לזכות

ולחיזוק ההתקשרות
ולברכה והצלחה בענינים הפרטים והכללים
ברוחניות ובגשמיות
ובפרט במילוי שליחותם
של שלוחי כ"ק אדמו"ר זי"ע במדינת ארגנטינא
ובני ביתם יחיו
ונזכה זעה'ן זיף מיט'ך רבי'ן, נשמה בגוף וכו'

* * *

נדפס ע"י
צבי יחיאל בן אסתר
ובני ביתו
יחיו