

Yehuda Liebes, *Studies in the Zohar*, New York: SUNY, 1993.

El campo de estudio sobre la cábala judía se ha visto enriquecido los últimos años por una serie de trabajos polémicos que han colocado a este espacio del saber en un lugar privilegiado, tanto en el ámbito de la hermenéutica como en el de los estudios literarios, de la semiótica y del psicoanálisis, por nombrar sólo algunos. Hasta hace poco menos de una década, la obra de Gershom Scholem, el gran historiador de la mística judía, era considerada como la fuente central del cabalismo; su periodización e interpretación de esta corriente del pensamiento hebreo había marcado a generaciones de estudiosos en éste y otros campos afines. Su libro *Major Trends in Jewish Mysticism*, publicado por primera vez en 1941, abrió un nuevo horizonte en el estudio y perspectivas, no sólo del misticismo judío, sino también en el de disciplinas análogas o cercanas como la filosofía y la lingüística.

En este “ordenamiento” de la práctica y el saber místicos, Scholem había logrado dar una coherencia y una unidad a un exceso de material que, por vez primera, encontraba en esta “interpretación” peculiar un sentido profundo y una insólita direccionalidad. Scholem nos entregó, en un esfuerzo sorprendente de síntesis y de imaginación, un nuevo universo disciplinario, inventando de nueva cuenta, no ciertamente la cábala, pero sí el espacio de aproximación a ella. Scholem, en su tarea de historiador y filósofo, reconstruye, como diría Benjamin, un mundo *a posteriori*. Al incorporar la mitología al corazón mismo de la teología judía y al introducir la idea central de que la “renova-

ción del judaísmo” pasa por la “renovación del lenguaje”, Scholem coloca esta nueva disciplina del saber en el corazón mismo de la preocupación del pensamiento moderno. Scholem supo, en este sentido, ubicar histórica y filosóficamente la práctica y la teoría de un movimiento religioso que, en su búsqueda de Dios, se preguntó ante todo y en primer término, por Su lenguaje.

Durante medio siglo, la autoridad de Scholem fue prácticamente irrefutada. Su “relato” de la cábala se mantuvo como verdad inapelable de la cábala misma. Sin embargo, a partir de 1988, con la publicación del libro de Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, la autoridad de Scholem se pone en entredicho. Idel cuestiona en más de un sentido su periodización del movimiento místico judío tratando de rediseñar el mapa trazado por su antecesor. De manera enérgica, Idel critica a Scholem el haber descuidado la corriente “extática” del cabalismo en aras de una mística “teosófico-teúrgica”, que respondía más a los propios intereses “teóricos” del filósofo, que a los propósitos y motivaciones profundas de la propia cábala.

Idel, desde su posición de filólogo de la cábala, plantea una severa crítica contra el método de historización que desarrolla su maestro y repropone una historia *interna* del misticismo judío frente a la ya célebre historia *externa* del *Major Trends*. Para el joven estudioso (Rumania 1948), la reconstrucción llevada a cabo por Scholem no puede y no debe ser reconocida como el verdadero dominio de la imaginación cabalística, ya que en su proyecto de construc-

ción global del movimiento deja de lado lo que correspondería a la práctica real y objetiva propiamente dicha del cabalista: médula central de toda mística.

Ciertamente, la labor titánica desarrollada por Scholem a lo largo de su extensa vida no podía menos que dejar huecos, puntos débiles, zonas oscuras y, hasta cierto punto, simplificaciones que le permitieran ordenar y disponer en un discurso coherente la compleja historia de veinte siglos de misticismo judío. Pero estas debilidades (algunas más que eso) no debieran hacernos olvidar la magnitud y el alcance de su pensamiento. La diferencia entre la crítica de Moshe Idel y la de Yehuda Liebes radica, creo yo, justamente en este reconocimiento. Mientras que el trabajo del primero aspira a un replanteamiento general de la historia de la cábala a partir de un supuesto método fenomenológico, que las más de las veces resulta meramente descriptivo, los recientes trabajos de Yehuda Liebes, por primera vez traducidos al inglés, nos muestran al verdadero discípulo de Scholem que se propone reconsiderar de manera menos ambiciosa, y no por ello menos atrevida, muchos de los puntos débiles, no ciertamente periféricos, de la interpretación scholemiana.

En su libro, *Studies in the Zohar*, Liebes reúne tres interesantes trabajos, ya publicados en hebreo con anterioridad, sobre este texto clásico del judaísmo, escrito en España en el siglo XIII: 1.-El Mesías en el *Zohar*: sobre Rabí Simón bar Yohai como figura mesiánica; 2.-Cómo se escribió el *Zohar* y 3.-Influencias cristianas en el *Zohar*. En los tres ensayos, Liebes profundiza y, en más de una ocasión, polemiza y desborda los hallazgos de su maestro, a partir de un manejo insólito de la filología y de un conocimiento sorprendente de una docena de

lenguas, entre ellas, por supuesto, el hebreo, el arameo y el árabe. Desde las diferentes modalidades que adquiere el mesianismo en el contexto zohárico hasta las atrevidas hipótesis de la presencia del Dios trinitario cristiano en la elaboración del concepto trino de los atributos de Dios en el *Zohar*, las investigaciones de Liebes están marcadas por un profundo conocimiento y rigor teóricos.

En el primer ensayo, Liebes replantea una de las tesis centrales de Scholem acerca del concepto mesiánico en la cábala clásica, que se opondría al de la cábala posterior a la expulsión de los judíos de España (cábala luriánica). En la primera, sostiene Scholem, la redención es siempre personal, se trata de una "redención mística que significa el escape del individuo frente a la historia, hacia un tiempo anterior a la historia misma", mientras que en la segunda, el concepto de redención cósmica e histórica es el sostén de todo movimiento mesiánico. Frente a esta tesis, Liebes propone una distinción entre los dos estratos que componen la totalidad del *Zohar*; acepta, en términos generales, la propuesta de Scholem, pero sostiene, y lo irá demostrando en su largo y detallado recorrido por el texto, que si bien el principio que rige la diferencia entre la cábala clásica (*Zohar*) y la luriánica es efectivo, la distinción en el caso del *Zohar* debe reconsiderar el estrato propiamente místico, el más profundo de este texto, llamado *Idrot*. De esta manera, el autor descubre en estas composiciones la semilla del pensamiento cabalístico posterior, ya que encuentra en ellas "una amalgama única de redención mística y de *tikkun* (restauración) cósmica" (1).

En el estudio de estas *Idrot*, Liebes toca puntos medulares del pensamiento cabalístico, ya destacados por Scholem, pero llevando a fondo

muchas de las ideas sugeridas por su maestro, particularmente aquellas que conciernen al carácter explícitamente erótico de la redención cósmica y personal. Es sabida la proyección sexual del cabalista en la relación que establece con la esfera de lo divino; el *Zohar*, así como la cábala posterior, hacen un excesivo aunque afortunado uso de la metáfora sexual para representar y representarse en toda su intensidad la unión mística. Liebes recupera este motivo a partir de una serie de ejemplos tomados directamente de las *Idrot* zoháricas, en donde la redención, cósmica e histórica, está dada en más de una ocasión no sólo a través de una metáfora "pura" sino, concretamente y de manera sorprendente, a través de la relación sexual misma. En un pasaje del *Idra Zuta* (III, 296a-296b), Liebes identifica a la sefirá *Yesod*, que representa al órgano sexual masculino, con el propio Rabí Simón, quien describe la restauración (*tikkun*) en términos totalmente personales: "El órgano masculino es descrito como el lugar donde se concentran, en una gota de semen, los poderes de todos los órganos sobrenaturales. Rabí Simón continúa describiendo el órgano femenino. Empezando por las partes o aspectos exteriores y continuando hacia adentro, explica cómo estas partes son sucesivamente «dulcificadas». Llega entonces a la parte más íntima donde la semilla, llamada Vida, sale y se separa del *Yesod*. En la medida en que Rabí Simón describe la salida de la Vida del órgano de *Yesod* y su penetración en el órgano femenino, su propia vida parte, su alma expira con la palabra 'Vida'" (63).

El elemento erótico y abiertamente sexual parece estar presente en todas las modalidades de la concepción mesiánica en el *Zohar*. Liebes destaca en varias ocasiones la relación entre

este franco erotismo y la revelación de secretos, precepto central para todo esoterismo que se quiere culto, sus lazos ineludibles con la *Torah*, con el amor, con la magia, blanca y negra, etc. Al mismo tiempo, Liebes recupera, en la descripción de este tipo específico de mesianismo, la función central del lenguaje, función que ratifica de nueva cuenta la actualidad del pensamiento cabalístico. Escribe Liebes: "La intención del autor fue cambiar y redimir al mundo exterior creando *verbalmente* un grupo imaginario de hombres (R. Simón y sus compañeros), traídos de más de mil años atrás, quienes redimen al mundo a través de la mera conversación y de las palabras. Su imaginación, que es a su vez el producto de la imaginación de su autor, crea una realidad genuina, y esto, creo yo, expresa un gran triunfo del espíritu sobre la materia" (56). Aquí, en este señalamiento puntual en donde se juega, diría Benjamin, la verdadera redención del hombre, Liebes es el más fiel de los discípulos de Scholem o, quizás, ambos los más fervientes seguidores del *Zohar*.

En su segundo ensayo, Liebes fractura parcialmente la tesis de Scholem sobre la autoría del *Zohar*. Ya el propio Scholem había hecho lo mismo medio siglo antes, proponiendo como autor central de este libro a Moisés de León. Esta vez, toca el turno a Liebes para proponer, a partir de un trabajo filológico de investigación de fuentes cercanas a este texto, que el verdadero autor del *Zohar* no fue uno sino varios cabalistas que pertenecieron a un mismo grupo. Entre ellos se encuentra, por supuesto, Moisés de León, pero no como autor único aunque sí el más cercano a la mayor parte del corpus zohárico. La propuesta de Liebes parte de la existencia de la actividad de un grupo próximo a los cabalistas gnósticos en medio del

cual se genera la idea original del texto. De ahí que su pregunta no sea ¿quién escribió el *Zohar*?, sino ¿cómo fue escrito? Lo que le interesa, no es depositar toda la carga creativa en el misterio de una singular mente humana, sino buscar el bagaje real del hecho literario, el ambiente donde se genera, se discute y se lleva a cabo este ambicioso proyecto. De ahí entonces que el autor proponga los nombres de una serie de rabinos y cabalistas como plataforma de proyección del ideal místico: Bahya B. Asher, Rabí José Gikatilla, Rabí José de Hamadan, Rabí David Ben Yehuda He-Hasid, Rabí Todros ha-Levi Abulafia, quienes se convierten, a través de un exhaustivo análisis temático y estilístico, en los virtuales “compañeros” de trabajo de Moisés de León y, en consecuencia, en los autores implícitos del Libro del Esplendor.

Su tercer y último ensayo, “Influencias cristianas en el *Zohar*”, nos coloca de frente a un problema espinoso y difícil, no frecuentemente abordado por la crítica judía. Más de un autor, reciente y no tan recientemente, han señalado la decisiva influencia que ejerció el cabalismo medieval en el pensamiento mágico-filosófico renacentista. Los trabajos de Francis Yates, de François Secret y del propio Scholem, por nombrar sólo algunos, han puesto de manifiesto este lazo innegable entre las dos culturas. Sin embargo, poco se ha dicho acerca del peso que llegó a tener la teología cristiana en el pensamiento religioso judío. Éste, podría decir, me parece el punto más audaz de la reflexión de Liebes, quien inicia su ensayo caracterizando el *Zohar* como un texto ampliamente receptivo a las ideas venidas de fuentes externas, pero con la peculiaridad de saber adaptarlas a su muy particular estilo y corriente de pensamiento. Liebes está convencido de que el *Zohar* no

contiene creencias cristianas, opinión que no desacredita la idea de que exista en su interior una multiplicidad de referencias a textos de origen cristiano, de los que el “autor” estaba consciente, y que fueron integradas a la cosmovisión judeocabalista. Liebes habla aquí de estructuras, no de contenidos. Uno de los aspectos más interesantes que aborda el autor es el de la estructura trinitaria de Dios y de su representación en el árbol sefirótico cabalístico. Es bien sabido que el *Zohar* describe a Dios como una unidad trina; inclusive en las diez sefirot o atributos divinos, esta estructura mantiene su división por triadas. “Escucha, Oh Israel, *Adonai Eloheinu Adonai* es uno. Estos tres son uno. ¿Cómo es posible que estos tres sean uno? Sólo a través de la percepción de la fe” (*Zohar* II, 53b).

Esta unidad de tres, sostiene Liebes, es el resultado de una clara influencia cristiana, dato que podría explicar la insistencia de la cábala cristiana posterior en que fue el cabalismo judeomedieval el que reconoció por vez primera la verdad de Cristo a través del misterio de la trinidad. Liebes va más allá: al hablar del “hijo” en el *Zohar*, sugiere la fusión de ideas midráshicas, cabalísticas y cristológicas, pero estableciendo nuevamente parámetros para diferenciar el alcance y la especificidad de este concepto en el Libro del Esplendor: “en el *Zohar*, el tiempo del «hijo» no es definitivamente el de la era mesiánica; por el contrario, se refiere a la época del exilio. Mientras que el hijo es visto como imperfecto y dañado por la esterilidad, el Mesías es una versión transformada de este «hijo» que en el futuro rectificará su defecto” (149). Liebes continúa señalando paralelos cada vez más “atrevidos” entre los “personajes” del *Zohar* y los de la teología cris-

tiana. La figura literaria de R. Simón b. Yohai, “héroe” central de esta larga narración es, desde su perspectiva, una figura sincrética que combina “la figura de Jesús y de otros con las cualidades del histórico R. Simón b. Yohai. El hecho de que sea descrito como el hijo de Dios —insiste Liebes—, es otro dato que sostiene esta hipótesis” (155). Finalmente, nuestro autor encuentra en la descripción de la figura materna, simbolizada por la sefirá *Binah*, que pide al rey por la salvación de los prisioneros (un pasaje del *Zohar* I, 220b), un fuerte eco de la función de la madre de Jesús en los escritos y en el arte cristianos de la Edad Media.

Habría que reconocer en Yehuda Liebes, el mayor especialista vivo en el *Zohar*, a un digno continuador de la obra de Gershom Scholem, pero sobre todo, a un apasionado y erudito estudioso de la mística judía, que se ha propuesto con su trabajo ejercer, en todo su rigor, la máxima cabalista de “poner el mundo en movimiento” a través de la lectura y de la crítica.

La palabra *Idra* en el *Zohar* significa “cuarto” y se refiere a una “reunión” cabalística o a un “acontecimiento” místico. *Idrot* corresponde al plural de *Idra*.

ESTHER COHEN

Instituto de Investigaciones Filológicas
UNAM

Frances A. Yates, *Ensayos reunidos I y II. Lulio y Bruno, y Renacimiento y Reforma: la contribución italiana*, México Fondo de Cultura Económica, 1990 y 1991.

La fama de Frances A. Yates tiene su origen en la difusión y aceptación de su *Giordano Bruno y la tradición hermética*. En él la autora inaugura una nueva visión de la historia del pensamiento renacentista a través de una de sus figuras claves, con la que alcanza no sólo a penetrar más en la filosofía del nolano —cambiando su imagen de “naturalista”— sino que logra también hacerlo más accesible, menos sacro. En el fondo, el éxito de *Bruno y la tradición* está en el doble acercamiento que se hace al filósofo: a través de una mayor intimidad histórica con su figura y a través de un lenguaje más simple y directo que facilita la comprensión de su pensamiento.

En realidad Yates viene literalmente a abrir la puerta del Renacimiento a un público más

amplio, ignorante de la época por la barrera infranqueable que significaban los textos clásicos sobre el tema de P. O. Kristeller y Ernest Cassirer.

El contraste es significativo, pues mientras el trabajo erudito en *El pensamiento renacentista y sus fuentes* de Kristeller o *El individuo y el cosmos en el Renacimiento italiano* de Cassirer, está en función de una discusión temática más general —la historiografía del Renacimiento, el problema del individuo— en el caso de Yates se encuentra siempre en función de la reconstrucción del escenario renacentista y del pensamiento surgido de éste. Es decir, que al contrario de las discusiones grandilocuentes, lo que la autora inglesa logra es, por un lado, una descripción