

El hombre y Dios en el *Chuzará* de Yehudá Ha-Levi

Julián Barenstein*
Universidad Nacional de San Martín
Argentina

Fecha de recepción: 02/07/2021 | Fecha de aceptación: 30/07/2021

Resumen: El *Cuzarí*, redactado hacia 1140 por el judío sefaradí Yehudá Ha-Levi (1074-1141), es un escrito en el que se defiende el judaísmo en términos estrictamente racionales. En cuanto a su estructura formal, la obra es un diálogo entre el rey de los jásaros y un judío, a la sazón, Isaac Sanguery (o Almangari), en el que se discute cuál de las tres religiones del Libro es la mejor. Así las cosas, en este trabajo nos detenemos en los aspectos de la argumentación de Ha-Levi que abordan la concepción de Dios, la relación entre el hombre y la divinidad y la lengua hebrea como vehículo privilegiado de conocimiento.

Palabras clave: *Cuzarí*, Ha-Levi, *Sépher Yetsirá*, Cábala, hombre, Dios

Abstract: *The Cuzarí, written around 1140 by the Sephardic Jew Yehudá Ha-Levi (1074-1141), is a book in which Judaism is defended in strictly rational terms. In its formal structure, the writing is a dialogue between the king of the Khazars and a Jew, at the time, Isaac Sanguery (or Almangari), in which it is discussed which of the three religions of the Book is the best. Thus, in this paper I focus on the aspects of Ha-Levi's argument that address the conception of God, the relationship between man and divinity, and the Hebrew language as a privileged vehicle of knowledge.*

Keywords: *Cuzarí, Ha-Levi, Sépher Yetsirá, Kaballah, man, God*

Introducción

El *Cuzarí*¹ o *Sépher haCuzarí*, como se lo conoce en lengua hebrea, es una obra que pertenece al género apologético y, en tanto tal, se puede considerar un texto de combate. El

* **Julián Barenstein** es profesor, licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es jefe de trabajos prácticos de Latín I y II en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) e investigador asistente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se ha desempeñado, asimismo, como investigador becario posdoctoral en esa misma institución, en las áreas de Filosofía Tardoantigua, Medieval y Renacentista y Cultura y Lengua latinas. Correo electrónico: aneleutheroi@yahoo.com.ar

siglo XII, en efecto, está signado por el inicio de un nuevo tipo de apologética, racional y multidireccional, que apunta a utilizar el diálogo y argumentos filosóficos de diverso tenor como método de conversión religiosa. El *Cuzarí*, cuyo título original y completo es *Kitāb al-radd wa'l-dalīl fī al-dīn al-dhalīl* (*Libro de la refutación y la comprobación a favor de la religión despreciada*) fue redactado en árabe hacia 1140² por el judío sefaradí Yehudá Ha-Levi (1074-1141), y rápidamente divulgado como *al-Kitāb al-Khazarī* (*El libro del Cuzarí*). Se trata, desde ya, de un escrito en el que se defiende el judaísmo en términos estrictamente racionales, primero filosóficos, después tradicionales. En cuanto a su estructura interna, la obra es un extenso diálogo entre el rey de los jásaros o khásaros (pueblo nómada del Asia central asentado en proximidades del mar Caspio hacia el s. VII) y un judío, que pasa por ser Isaac Sanguery (o Almangari), en el que se discute cuál de las tres religiones del Libro es la mejor. La cuestión es la siguiente: el rey, apenado porque sus obras no resultan agradables a Dios, había decidido consultar a representantes ilustres del Islam, del cristianismo y del judaísmo (Ha-Leví, 1979, p. 37)³. Ahora bien, esta información es mencionada como al pasar y oficia de trasfondo de la obra (Ha-Leví, 1979, p. 32), pues el texto en sí contiene solamente la discusión entre el rey de los jásaros y el judío. Así las cosas, aquí nos detenemos en los aspectos de la argumentación de Ha-Levi

¹ Conviene aclarar desde el inicio que es posible encontrar diferentes transliteraciones del título de la obra, a saber: *Kuzarí*, *Kuzary*, *Cusary*, etc. En sentido estricto todas son correctas y aquí hemos optado por *Cuzarí*. Se trata de una elección arbitraria. Lo mismo ocurre con el nombre del autor, Judah Halevi, Jeudah Haleví, Yehudáh Ha-Leví, etc. Nuestra opción, otra vez arbitraria, es Yehudá Ha-Levi. Más allá de lo dicho, no quita el hecho de que hagamos mención del título de la obra y del nombre del autor con otras opciones en las citas de la bibliografía secundaria.

² Esta es la fecha que se suele asignar, pero debemos tener en cuenta que el texto fue redactado a lo largo de años y que, por eso, es posible rastrear la evolución del pensamiento de Ha-Levi así como sus idas y venidas. Se ha de tener en cuenta que Ha-Levi no solo va a demostrar que el judaísmo es la más importantes de las religiones del Libro, sino que se enfrenta con algunas herejías, especialmente contra la secta de los caraítas y la de los rabbanitas. No podemos detenernos en el cuerpo de nuestro trabajo en estos puntos. Para más detalles, cf. Silman, 1995, pp. 109-118, 289-310. Sobre estos temas se ha referido también Raymond Sheindlin, en una reciente biografía intelectual de Ha-Levi. Cf. Sheindlin, 2014, pp. 11-15.

³ Para un detalle de la unicidad y estructura de la obra, ver Silman, 1995, p. 331 y ss.

que abordan la concepción de Dios, la relación entre el hombre y la divinidad y la lengua hebrea como vehículo privilegiado de conocimiento, respectivamente. Se trata de temas que nuestro filósofo pone en un lugar destacado a los fines de demostrar que la judaica es la mejor de las tres religiones del Libro.

1. Dios, sus atributos, sus nombres y Su nombre.

Después de poner de manifiesto que la verdadera religión es la hebrea, de haber presentado algunos principios del judaísmo más tradicional y procurado que el rey de los jásares —al que llamaremos de ahora en más “cuzarí” — se interesara en esa religión, el personaje del judío anuncia que solo es posible conocer a Dios a través de sus atributos y nombres; elementos, por lo demás, mutuamente interconectados. De acuerdo, pues, con Ha-Levi todos los nombres de Dios, salvo el *Tetragramaton* YHWH (יהוה), son “...atributos o propiedades y semejanzas accesorias tomadas en Él de las pasiones de las criaturas a partir de sus decretos y obras” (Ha-Leví, 1979, II.2, p. 70). Esto significa que se llama a Dios, por ejemplo, “misericordioso” cuando da solución a cierta situación en la cual se encuentra un hombre o una mujer que por su miseria inspiraría misericordia en cualquiera. En tal caso, se atribuye la misericordia a Dios, a imagen de un sentimiento propiamente humano. A la luz de esta consideración un tanto orientada hacia la teología negativa, Ha-Levi divide los atributos de Dios en tres tipos: (1) activos, (2) accesorios y (3) negativos.

Los (1) activos son aquellos que se entienden a partir de las acciones que, hasta donde sea posible saberlo, proceden directamente de Él a través de medios naturales. Tales son, por ejemplo, “gracioso”, “celoso”, “vengativo”, “valiente” y “liberal”, etc. Como es evidente, nuestro filósofo no entiende “natural” en el sentido de que estos atributos proceden de la naturaleza de la divinidad sin más, sino que se refiere a que son entendidos por la razón natural, es decir, al entender que Dios se venga asumimos que es vengativo, al

entender que Dios actúa con liberalidad, asumimos que es liberal, al entender que Dios ama, asumimos que es amoroso, y así (Ha-Leví, 1979, II.2, pp. 72 y ss.).

Los (2) atributos accesorios no son explicados en el texto ni siquiera con un mínimo ejemplo. Debemos pensar, con todo, que se trata de atributos que son meros adjetivos con los que el hombre se refiere a Dios, tales como “bendito”, “alabado”, “alto”, “santo”, “exaltado”, etc. y aunque se pueden multiplicar casi hasta el infinito, no funcionan sino dando cuenta de la unidad de Dios (Ha-Leví, 1979, II.2, p. 73).

El tercer tipo de atributos, los (3) negativos, son los que se predicen de Dios para negar y excluir de Él todo lo contrario a lo que implican, no para afirmar de Él las cosas tal como las entendemos de acuerdo con el lenguaje natural. Por ejemplo, decimos que “es vivo” para dar a entender que se debe excluir de Él el atributo de la muerte, decimos que “es uno” para negar que en Él haya multiplicidad, que “es primero” para negar que antes de Él hubiera algo, etc. Así también —sostiene Ha-Levi— si se nos pregunta si la esencia de Dios consiste en luz u oscuridad, hay que responder que es luz, no para afirmar que en efecto sea luz su esencia sino para negar que haya oscuridad en Él, puesto que en sentido estricto tampoco se puede identificar a Dios con la luz. Otros atributos que entran en esta categoría son, por ejemplo, “sabio de corazón”; en este se vislumbra, otra vez, un lenguaje que conviene más bien a las criaturas, pero de lo que se pretende dar cuenta es que no hay sabiduría en Dios, sino que Él es la sabiduría misma (Ha-Leví, 1979, II.2, p. 75).

En suma, lo que indica nuestro filósofo es que Dios no puede ser conocido por sus atributos sino de manera incompleta y en un modo completamente, por así decir, humano⁴.

⁴ Según Ha-Levi, cuando se consideran los atributos y propiedades de Dios, como “vivo”, “poderoso”, “que sabe”, “que quiere”, “que ordena”, “que da a cada uno lo que le corresponde”, “que es justo”, nos topamos con que guarda ciertas semejanzas con el alma racional, por la que se ha de entender el hombre perfecto. El hombre, pues, tiene alma como algo propio, no por el hecho de tener cuerpo, porque cuerpo tienen las plantas

La concepción que tiene Ha-Levi del lenguaje que los humanos utilizan para hacer referencia a Dios se encuentra originariamente, de acuerdo con Diana Lobel, en la tradición mística musulmana, i. e., sufí (Lobel, 2000, I.).

Hasta acá los atributos *per se*. En cuanto a los nombres divinos, hay que decir que Ha-Levi no aborda los célebres 72 nombres que aparecen en la Torá, sino solo algunos de ellos, los más repetidos en el texto de la ley, como “*Elohim*”, “*Adonay*” y unos pocos más, a la sazón, los más importantes (Izmirlieva, 2008, pp. 2 y ss.). Aquí, *causa brevitatis*, nos detendremos solo en el primero.

El nombre *Elohim*, explica nuestro filósofo, “es un nombre, epíteto y atributo que significa dominador de alguna cosa y el juez” (Ha-Leví, 1979, IV. 1, p. 173). El autor no puede dejar pasar la oportunidad de explicar, además, por qué este nombre está en plural (masculino plural) a pesar de que Dios es uno. La respuesta apunta a que el lenguaje de las Sagradas Escrituras pretende denotar el uso común de las naciones:

...porque se usaba entre las naciones, que hacían imágenes y creían que en cada una de ellas residían virtudes de las esferas y tenían a cada una de ellas por días y a todas en conjunto las llamaban “dioses” [...] juraban por ellos; y eran muchos, así como son muchas las virtudes o facultades que gobiernan el cuerpo y las virtudes que gobiernan el mundo; por cuanto se dice “virtudes o facultades”, denota las causas de los movimientos; porque cada movimiento procede de virtud diferente de la virtud de otro movimiento, porque la esfera del sol y la esfera de la luna no se mueven por una misma virtud, sino por virtudes diversas; y no atendieron a la primera virtud y suprema potestad, de la cual proceden todas las virtudes y potestades, o porque no la confesaban, y entendían de la composición y unión de estas virtudes y potestades es lo que se intitula “Dios”, y que también el alma es composición y unión de virtudes o potencias que gobiernan el cuerpo, o que confesaban que hay Dios, pero les parecía absurdo que fuese de utilidad su culto, entendiendo que Él es sublime y excelso, que no tiene conocimiento de nosotros, cuanto más que tenga providencia en nosotros (lejos de nosotros el creer semejante cosa de Dios); por eso no

y no tienen alma, ni tampoco por ser un ser viviente sin más, porque también viven los animales. Los filósofos, según sostiene, estarían de acuerdo con esto, puesto que compararon al hombre con un mundo en pequeño y al mundo con un hombre en grande, es decir, estarían de acuerdo porque sostienen —en su opinión— la teoría del hombre microcosmos y la consecuente relación de este con el universo, al que llaman, por contraposición, “macrohombre”. Por lo demás, en la elaborada comparación que arma Ha-Leví, Dios es el espíritu del mundo, su alma, su entendimiento y su vida, cosa que el autor cree leer en el libro del profeta Daniel (Dan 12:7: “...la vida del mundo”).

adoraban una cosa sino a muchas que llamaban “Dioses”, que es una generalidad que comprende las causas, sin división alguna. (Ha-Leví, 1979, IV. 2, p. 174)

Si quisiéramos decirlo con otras palabras, todo este extenso pasaje da cuenta de que la revelación divina se ha adaptado al entendimiento humano y a las costumbres religiosas prevalecientes antes de que entrara en escena el monoteísmo. Dios, así, se dirige al ser humano en un lenguaje que este puede entender y es este lenguaje el que lo llevará finalmente a la concepción de un Dios único. Nótese que con esta afirmación Ha-Levi transfiere al texto revelado las condiciones propias del diálogo apologético, al tiempo que inviste al lenguaje apologético con la autoridad del texto sagrado.

Sea de ello lo que fuere, los nombres como “*Elohim*” están directamente relacionados con los atributos divinos, especialmente con los activos. Empero, como hemos anunciado, si se busca comprender la propiedad y excelencia de Dios hay que recurrir no ya a los nombres sino a uno, al *tetragramáton*, YHWH (יהוה). Este es el nombre propio de Dios, el que da cuenta de su esencia. El *tetragramáton* está asociado al verbo hebreo *hayah* (היה), que significa “ser”, “existir” o “acontecer” y fue vertido al latín en la célebre paráfrasis “*ego sum qui sum*”. El nombre YHWH contiene, para decirlo brevemente, no consonantes comunes como es usual en la lengua hebrea sino solo consonantes que marcan vocales y es, por tanto, un nombre mudo, que se puede leer, pero no pronunciar. Las letras que marcan vocales son, tal como las menciona Ha-Levi, *aleph* (א) y *hé* (ה), *vau* (ו) y *iod* (י). En su interpretación, las dos primeras señalan *pataj* (ā), la tercera *surek* (û) y *holem* (ō) y la *iod*, *hirek* (î, i) y *seré* (ē) (Ha-Leví, 1979, IV.3, p. 177)⁵. Estas letras, remata Ha-Levi, son como espíritus, mientras que las demás son como cuerpos (Ha-Leví, 1979, IV.3, p. 177).

⁵ La lengua hebrea, tal como ha sido normalizada, tiene diez vocales, cinco largas (*qameš*, *šere*, *hireq*, *holem* y *šureq*) y cinco breves (*patah*, *s^egol*, *hireq*, *qameš hašûf* y *qibbuš*) que corresponden a las cinco vocales

Por lo demás, los nombres de Dios se multiplican por causa no de la majestad divina, sino para que esta sea entendida por los seres humanos: no se debe entender que los múltiples nombres hacen de un único Dios muchos, sino que son como los rayos del sol, que son muchos y el sol sigue siendo uno. Así, p. e., se llama a Dios comúnmente “*Elohim*” o “*Adonay*”, mientras que YHWH es su nombre singular y propio. Si se pregunta, entonces, qué Dios hay que adorar, la respuesta es YHWH no “*Elohim*”, de la misma forma que se hace alusión a un “fulano” conocido por medio de su nombre, como Reuben o Simón (Ha-Leví, 1979, IV.3, p. 177).

2. El hombre y Dios: la mediación profética

Ante las declaraciones del filósofo judío, el cuzarí, que a esta altura está metamorfoseado en un interlocutor ideal, pregunta cómo es posible designar con nombre propio a Aquel de quien los seres humanos no pueden adquirir conocimiento alguno, excepto través de sus obras, es decir, a través de sus atributos accesorios. La respuesta de Ha-Levi es categórica: solo es posible por conocimiento profético y visión espiritual⁶. Los profetas, parece decir con espíritu platónico, son como piedras preciosas, a través de las cuales se ve la luz. Así, el filósofo solo puede alcanzar el nombre “*Elohim*”, mientras que el profeta también el de “YHWH”. El conocimiento de los profetas es, por supuesto, superior al racional o filosófico. Esto es así: los filósofos griegos negaron varias características de la divinidad solo porque la consideración intelectual no admite, siempre en opinión de Ha-Levi, lo que

latinas; pero, insistimos, en sus versiones largas y breves. La tipificación que utiliza Ha-Levi no se corresponde con la gramática actual. En el cuerpo del texto utilizamos los términos que designan las vocales tal como aparecen en la traducción del *Cuzarí* que manejamos, los cuales no se corresponde tampoco con los criterios actuales de transliteración (Deiana, G. & Spreafico, A., 1990, pp. 8 y ss.).

⁶ No deja de sorprender que esta postura sea diametralmente opuesta a la de al-Fārābī, de gran autoridad entre los autores de lengua árabe, para quien el conocimiento filosófico es superior al profético, que es, en esencia, imaginativo. No hay dudas de que Ha-Levi está argumentando en contra del Maestro Segundo (Al-Fārābī, 2011, pp. 90-91).

no se ve⁷. Todo lo que se conoce de Dios fue recibido y confirmado por los profetas, así, al igual que los filósofos no pueden negar lo que ven con los ojos corporales, aquellos no pueden negar lo que ven con los espirituales, con una mirada interior cuyo contenido solo puede ser transmitido al resto de los mortales por medio de un lenguaje metafórico⁸. El enfrentamiento entonces, entre los filósofos y los profetas, se basa en su concepción de la divinidad, judaica a ultranza. Se ha de advertir, de paso, que, al referirse al conocimiento filosófico, el autor tiene en cuenta el de raigambre peripatética, no platónica; más aún, todas sus referencias parecen derivar de la *Ética Nicomáquea* (Ha-Leví, 1979 IV.19, p. 198; IV.4, p. 185; IV.6-15, pp. 188-194.) Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que quien tiene la noción justa o correcta de Dios no es quien razona sino el que oye sus palabras, sus preceptos, sus advertencias y entiende que hay premios por obrar bien y castigos por obrar mal. Es este, que lo ha escuchado, el que tiene familiaridad con él, quien puede llamarlo por su nombre propio, como a una persona conocida. El primero que estuvo en condiciones de obrar así fue Adán. Desde Adán en adelante el conocimiento de Dios, de su esencia concentrada en su nombre, se transmitió por visión profética en una línea que incluye a Caín y Abel, hijos de Adán, y sigue hacia Abraham, Isaac, Jacob hasta Moisés y los profetas que vinieron después de él. Todos ellos, sostiene Ha-Leví, lo llamaron YHWH por visión profética (Ha-Leví, 1979, IV.3, p. 176). Y el pueblo recibió el conocimiento correcto de Dios a través de ellos⁹. Esto explica que el Dios verdadero y único solo tuviera relación con un único pueblo, el judío. Este pueblo había tenido una experiencia directa de Dios,

⁷ Se trata desde ya de una referencia que apunta antes a criticar la religión griega por antropomórfica que a atacar a los filósofos en sí, especialmente cuando Platón podría ser ubicado en la misma línea de razonamiento que Ha-Leví.

⁸ La relación entre el conocimiento profético y el lenguaje metafórico es clásica en la tradición judaica. (Roberts-Zauderer, 2019, p. 72 y ss.).

⁹ La tradición de la verdad profética es un verdadero problema para Ha-Leví. Este problema ha sido estudiado recientemente por Hehud Krinis (Krinis, 2014, p. 255 y ss.).

puesto que lo veía como “honra”, “reino”, “fuego”, “nube”, “imagen”, “semejanza”, “vista del arca”, en suma, como “*sechina*” (*shekiná*), esto es, la presencia divina¹⁰.

La relación de Dios con este pueblo singular está ligada, pues, a una doble experiencia común: el haber sido objeto del cuidado divino y la utilización de la lengua hebrea como vehículo certero de expresión, y esto último por dos motivos. Primero, porque el hebreo es la lengua de la Biblia, del Tanaj (תנ"ך) puntualmente; y esta obra en su lengua original es consultada por los sacerdotes para averiguar, utilizando el *urim* y el *tumim*¹¹, la voluntad de Dios (Ha-Leví, 1979, IV.15, p. 196). Segundo, para Ha-Levi y todo erudito de su siglo la Biblia es un texto que relata la historia del mundo desde el inicio; y hay que insistir en que este relato vale para todos los seres humanos¹², pero está escrito en hebreo y en él se hace hincapié en un decidido protagonismo del pueblo judío. Adán, asimismo, el primero en utilizar la lengua sagrada, habría dado nombre a las cosas en esta lengua y los nombres con los que él designó a las criaturas mantienen su vigencia hasta la actualidad (Ha-Leví, 1979, II.20, p. 79).

3. El conocimiento de Dios, la lengua hebrea y la cábala

¹⁰ La *shekiná* es, desde un punto de vista general, la presencia divina como un aspecto femenino de la divinidad y hasta sexual, según Gershom Scholem. El primer autor en utilizar el término es Ha-Levi. Poco después se encontrará en una obra que principia la tradición cabalística en el s. XII, el *Sépher Bahir* o *Libro del esplendor*. La cábala posterior, especialmente a partir del s. XIII, identificará la *shekiná* con una de las diez *sefirot*, *Malkut*, i. e., o reino (o dominio) (Lewy-Altman-Heinemann [eds.], 1969, p. 71 y ss.) y también (Scholem, 2001, pp. 228 y 211-213.)

¹¹ Una de las referencias más célebres al *urim* y *tumim* se encuentra en el Éxodo, y todo hace pensar que se trataría de dos piedras preciosas que podían ser utilizadas para la interpretación, en clave profética, de algunos versículos bíblicos. Cf. Ex 28:30.

¹² Se trata de un punto de vista sostenido incluso por los primeros cristianos y cuya problematización se incluye en lo que, a partir del s. XIX, se ha denominado “teología del reemplazo” o “supercecionismo”. Hasta donde nos consta el término habría sido acuñado en inglés hacia 1870 por Sidney Thelwall, cuando tituló el capítulo tercero de su traducción del opúsculo de Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, precisamente como “*On the circumcision and the supercession of the Old Law*” (Hayes, 2017, pp. 150-160.)

Una vez que ha quedado en claro la superioridad de los profetas por sobre los filósofos, el cuzarí pide que le muestre “alguna reliquia de las ciencias naturales” (Ha-Leví, 1979, IV.24, p. 201). Se refiere a conocimiento producido por los judíos que pueda ser comprendido por medio de la razón natural. Ha-Levi elige, a modo de ejemplo y para nuestra sorpresa, el *Sépher Yetsiráh* (סֵפֶר יֵצִירָה), obra que —según él— fue compuesta por Abraham, i. e., por un profeta que trasmitió la sabiduría divina su pueblo. Se trataría para Ha-Levi de la primera obra cabalística. En tal sentido no está de más recordar que “cábala” (קבלה) significa literalmente “tradición” y consiste en una interpretación de la Torá de acuerdo con su sentido místico¹³.

Así, el *Sépher Yetsiráh* enseña, siempre según Ha-Levi, la deidad y su unidad por medio de cosas múltiples, pero que en el fondo son una única cosa, y mutuamente concordantes. Siguiendo su explicación, la obra se despliega, en efecto, a partir de las tres *sepharim* (סְפָרִים), *sephar*, *sipur* y *sepher* (סֵפֶר), que significan la cantidad y peso de los cuerpos creados, i. e., la ontología, la voz, o sea, el habla divina y la escritura. Ahora bien, *sephar*, *sipur* y *sepher* son una sola cosa en Dios, solo son distinguibles por medio del entendimiento. Se comprende, pues, que la lengua hebrea es, para el autor, la más perfecta, sagrada y antigua, y el propio Dios se la habría enseñado a Adán. Es no solo la primera lengua humana sino la lengua nativa de la humanidad, por así decir, y en tanto tal la lengua más apta para designar todas las cosas que existen. Los ángeles incluso la tienen en consideración: permite que el alma del hombre, limpia de todo pecado, pueda entender como lo hacen los ángeles, y por medio de ella, sostiene, se pueden juntar los tres *sepharim*.

¹³ En pro de la inmensa complejidad de la especulación cabalística durante este período, los estudiosos más prominentes de la mística hebrea han identificado, a modo de esquema interpretativo, diversos modelos. Moshé Idel llama a las diferentes vertientes modelos “teosófico-teúrgico”, “extático”, y “mágico talismánico”. Scholem, antes que él, utilizó las categorías cabalísticas de “teosófica” y “extática”. El caso de Ha-Levi no puede ser identificado, sin más, con ninguno de estos modelos, aunque sus argumentaciones lo acercan al teosófico-teúrgico (Idel, 2006a, p. 343 y ss.); (Scholem, 1996, pp. 106-133); (Idel, 2006b, p. 19 y ss.)

En el *Sépher Yetsirá* se lee, entonces, que Dios creó las cosas con las tres *sepharim*, que todas ellas son una en Dios y que Él es el principio de los 32 “maravillosos y ocultos caminos de la sabiduría” (Ha-Leví, 1979, IV.25, p. 211). Se trata de senderos que se han de entender como los medios a través de los cuales Dios creó el universo desde la nada o, en términos filosóficos, medios que explican la salida de los entes de la potencia al acto. El número de 32, por lo demás, se obtiene considerando las 10 *sefirot* (ספירת) y las veintidós letras del alfabeto hebreo (Ha-Leví, 1979, IV.25, pp. 203-212).

Las *sefirot* designan la cantidad de las cosas creadas. Se trata de las diez medidas o numeraciones divinas, emanadas, no creadas, en un proceso que tiene lugar en Dios. Para abordar la doctrina de las *sefirot* debemos retrotraernos a otra que esta supone: la doctrina del *Ensof*. “*Ensof*” (איין סוף), “infinito”, “ilimitado”, un término que en tradición la mística judía designa a Dios, considerado infinito en todos los sentidos, i. e., infinito bien, infinita presencia, infinito poder, etc. Las *sefirot*¹⁴, por su parte, son casi idénticas al Dios-*Ensof*: son manifestaciones de su actividad creadora y reciben diferentes denominaciones, a modo de epítetos. Entre otros, “divinas medidas”, “numeraciones”, “efectos”, “medios”, “receptáculos”, “vidrieras”, “cortinas”, “ventanas”, “vasos”. Son elementos que comunican y templan la luz pura del ser divino, haciéndola inteligible para el ser humano, etc. Las diez *sefirot* son *Keter* (Corona), *Hokmah* (Sabiduría), *Binah* (Entendimiento) *Hesed* (Misericordia), *Geburah* (Potencia o Fuerza), *Tiferet* (Belleza), *Nesah* (Eternidad), *Hod* (Gloria), *Yesod* (Fundamento) y *Malkut* (Reino o Soberanía), entre ellas existe una rígida jerarquía y el hombre puede conocer a Dios, solo elevándose a través de ella (*Séfer Yetsirah. Book of Creation*, 1997, I).

¹⁴ La raíz de los términos “*Ensof*” y “*sefiráh*” está compuesta, como se puede ver en su grafía original, por las letras *samaj* (ס) y *fei* (פ/פ). Las expresiones mencionadas, al ser leídas en conjunto deben ser entendidas como *infinito* y *finito* o, lo que es lo mismo, *indeterminado* e *indeterminado* respectivamente.

Las veintidós letras del alefato, por su parte, designan la cualidad de las cosas creadas. Haleví, siguiendo de cerca el *Séfer Yetsiráh* divide las letras en tres grupos: tres letras madres, siete letras duplicadas y doce letras simples, que en la Creación se combinan de dos en dos para formar 231 nuevos senderos, después de tres en tres (1540), después de cuatro en cuatro (7315), después de cinco en cinco (26334), y así se hallará un número que “la boca no puede hablar ni la oreja puede oír” (Ha-Leví, 1979, IV.25, p. 201).

Tres madres	En el mundo	En el hombre	En el año
Aleph Mem Nun	Aire Agua Fuego	Cuerpo Vientre Cabeza	Verano y otoño Invierno Estío
Siete duplicadas
Bet Guimel Dalet Caph Pé Resh Tau	Saturno Júpiter Marte Sol Venus Mercurio Luna	Ciencia Riqueza Dominio Vida Gracia Simiente Paz	Sabat Quinto Tercero Primero Sexto Cuarto Segundo
Doce simples
Hé Vau Zayn Het Tet Yod Lamed Nun Samech Ayn Tzadik Coph	Aries Tauro Géminis Cáncer Leo Virgo Libra Escorpio Sagitario Capricornio Acuario Piscis	Oír Ver Oler Hablar Gustar Reproducirse Obrar Andar Imaginar Enojarse Reir Dormir	Nisan Iyar Sivan Tamuz Ab Elul Tisry Marhesvan Quislev Tebet Sebat Adar

Si bien nuestro filósofo insiste una y otra vez en que en el *Sépher Yetsiráh* todo está oculto, nos indica que en este se describe todo lo que ocurre en el interior de la divinidad y en el mundo creado. En una palabra: explica la Creación, cosa que los filósofos —a su juicio— no pueden hacer. Al describir el proceso de Creación y las múltiples relaciones de

las letras con las partes del universo y del hombre (entendidos como macrohombre y microcosmos), el *Sépher Yetsiráh* nos revela también el significado del nombre de Dios, YHWH. Y es que Él no se puede definir de otro modo que por su nombre, puesto que toda definición es por género propio y diferencia específica y en Dios no hay género ni especie: la existencia es su esencia y su existencia se despliega progresivamente al combinarse los 22 elementos primigenios¹⁵.

Conclusión

En este trabajo nos hemos detenido en aquellos puntos que consideramos los más importantes para la demostración de la superioridad del judaísmo sobre las demás religiones del Libro, en los términos de Ha-Levi. El recorrido nos ha llevado desde un estudio de los atributos divinos hasta la concepción de la cábala como una disciplina arcana, exegética, que permite dar cuenta del verdadero sentido de la Torá y del poder de la lengua hebrea. En resumen, la argumentación es la siguiente: (1) a Dios solo se lo puede conocer por medio de sus atributos —tanto los activos, los accesorios como los negativos— y por su nombre propio, YHWH, un nombre pleno de espíritu; (2) los filósofos pueden conocerlo por sus atributos mientras que los profetas (profetas hebreos) por su nombre, y el conocimiento profético es superior al filosófico. Los profetas transmitieron sus enseñanzas de generación en generación y el vehículo de esta transmisión es la lengua hebrea, la primera y original de los seres humanos, hablada por Adán, conocida por los ángeles y signo de la presencia divina o *schekiná*; (3) siguiendo una interpretación cabalística que

¹⁵ Todas las versiones del *Séfer Yetsiráh* que hemos utilizado y/o consultado presentan el texto dividido en capítulos, con excepción del texto crítico de Hayman, que presenta el texto dividido por párrafos. Aquí utilizamos la división usual en capítulos y subcapítulos. Para más detalles nos remitimos a las siguientes versiones: (Hayman, 2004 *passim*); (Campanini, 2011, p. 25 y ss.); (Kaplan, 1997, p. 3 y ss. *et passim*), y (Kalisch, 1877, *passim*.)

toma como punto de partida el *Sépher Yetsiráh* la lengua hebrea se presenta como una lengua sagrada, por medio de la cual Dios creó el universo y todas las cosas que hay en él.

Llegados a este punto podemos decir que la superioridad de la religión judía está marcada a fuego, en términos de Ha-Levi, por su acceso privilegiado al conocimiento de la divinidad y sus virtudes a través de la lengua hebrea, patrimonio exclusivo de los judíos. En el *Cuzarí* se asiste, pues, a una demostración racional de la superioridad de una tradición. En esa demostración se entremezcla, a tal punto que es difícil distinguirlos, argumentos estrictamente filosóficos con otros de tenor más bien teológico. De este modo, a pesar de que Ha-Levi no lo dice expresamente, el judaísmo es superior a las demás religiones del Libro, en suma, porque es su fundamento y, en tanto tal, el verdadero vínculo entre el hombre y Dios. Esto determina la conversión del *cuzarí* y todo su reino a la religión hebrea. Con el correr del tiempo el *Cuzarí* habría de oficiarse de modelo a la apologética cristiana, en especial la de los siglos XIII-XV, período en el que la *cábala* se cristianiza y se convierte en un método de conversión religiosa de los judíos al cristianismo.

Referencias bibliográficas

- Al-Farabi, A. N. (2011). *La ciudad ideal (Madīna)*. (M. C. Hernández, Ed., & M. A. Alonso, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Campanini, C. (2011). *Fundamentos da Cabala: Séfer Yetsirá*. Edição revisada e ampliada. Pelotas: UFPEL.
- Deiana, G., & Spreafico, A. (1990). *Guía para el aprendizaje del hebreo bíblico*. Madrid: Sociedad Bíblica.
- Halevi, J. (1960). *The Kuzari (Kitab al-Kazari)*. (H. Slonimsky, Trad.). Nueva York: Schocken Books.

- Ha-Leví, J. (1979). *Cuzary*. (J. Mirizaldu, Ed., & J. Abendana, Trad.). Madrid: Editora Nacional.
- Hayes, A. (2017). *Justin against Marcion. Defining the Christian Philosophy*. Minneapolis: Fortress Press.
- Idel, M. (2006a). *Cábala. Nuevas perspectivas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Idel, M. (2006b). La cábala: una introducción. En Y. T. Assis, M. Idel, & L. Senkman (Edits.), *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*. Buenos Aires: Lilmod.
- Izmirlieva, V. (2008). *All the names of the Lord*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- Krinis, E. (2014). *God's Chosen People. Judah Halevi's Kuzari and the Shī'ī Imām Doctrine*. (A. Brenner, & T. L. Cohen, Trads.). Turnhout: Brepols.
- Lewy, H., Altmann, A., & Heinemann, I. (Edits.). (1969). *Three Jewish Philosophers. Philo, Saadya Gaon, Jehuda Halevi*. Nueva York: Atheneum.
- Lobel, D. (2000). *Between Mysticism and Philosophy. Sufi language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*. Nueva York: State University of New York Press.
- Roberts-Zauderer, D. L. (2019). *Metaphor and Imagination in Medieval Jewish Thought. Moses ibn Ezra, Judah Halevi, Moses Maimonides and Shem Tov ibn Falaquera*. Nueva York-Berlín: Palgrave Macmillan.
- Scholem, G. (1969). *Los orígenes de la cábala*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- Scholem, G. (1996). *Las grandes tendencias de la mística judía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sefer Yesira* (2004). (P. Hayman, Trad.). Tubinga: Mohr Siebeck.
- Séfer Yetsirah. Book of Creation* (1997). (A. Kaplan, Trad.). Boston: Wieser Books.

Sepher Yetzirah (1877). (I. Kalisch, Trad.). Nueva York: L. H. Frank.

Silman, Y. (1995). *Philosopher and Prohet. Judah Halevi, the Kuzari and the evolution of his thought*. Nueva York: State University of New York Press.