

El 'Rebe' Najman de Breslov y san Juan de la Cruz

GABRIEL MINKOWICZ¹ y FABIO SAMUEL ESQUENAZI²

La mirada y la adhesión a la voluntad divina en la tradición mística judeocristiana

COMO ES SABIDO, en la tradición judeocristiana la «mirada» es un tema de importancia central que ha dado lugar a profundos debates teológicos y filosóficos en las *bibliotecas* de ambas tradiciones. Debe recordarse, por ejemplo, que una de las secciones en que se divide la *Torá* lleva por nombre *Reé*, cuya traducción más cercana –así como la del uso verbal utilizado en el comienzo de *Deut.* 26– es precisamente «mira», pues allí se nos dice claramente: *Mira: Yo pongo hoy ante vosotros bendición y maldición. Bendición si escucháis los mandamientos de Yahveh vuestro Dios que yo os prescribo hoy, maldición [...] si os apartáis del camino que yo os prescribo hoy, para seguir a otros dioses que no conocéis.*³

Cuando Moisés exhortó al Pueblo Judío a privilegiar la senda del espíritu por sobre los placeres del mundo, probablemente un gran número de sus miembros habrá dudado en su fuero íntimo acerca de la capacidad de su líder para reconocer aquellos en su propia vida, a partir del prejuicio de la propia debilidad.

Sin embargo, como afirmaba el Or HaJaim⁴, Moisés hablaba con autoridad.

Tal vez por tal motivo la *Parashás* del texto mencionado se haya llamado *Reé*. Moisés intenta que su pueblo no solo vea, sino que «mire». Se lo pide quien, aunque fue Príncipe de Egipto y creció en un contexto de lujo y abundancia, alcanzó al mismo tiempo un estatus espiritual inaudito. ¿Qué puede predicarse de quien habló durante ciento veinte días con su Dios al recibir la *Torá*? Con la sabiduría de quien conoce la profundidad de una verdadera vida espiritual en el contexto de la materialidad de lo cotidiano, Moisés tenía autoridad para pedir que el Pueblo de Israel «mirara».

Durante la primera mitad del siglo XVIII surge, en el seno del judaísmo europeo oriental –más precisamente en Ucrania y Bielorrusia–, una popular corriente místico-pietista, el Movimiento Jasídico, fundado por Israel ben Eliezer (1698-1760), más conocido como el Ba'al Shem Tov («Maestro del buen nombre») o por su acrónimo el *Besht*. De enorme predicamento por su original reinterpretación de ciertas concepciones teológicas heredadas de la *Cábala* de Safed del siglo XVI y por su revalorización del papel de los más humildes en la historia de la redención, entre sus prácticas litúrgicas centrales encontramos su doctrina de la oración, que rescató dos ideales místicos: la *devekut* o adhesión estrecha y sin reservas a la voluntad de Dios, y su consecuencia, la *hitlahavut*, entendida como la alegría o el entusiasmo que deben estar presentes en la plegaria y en cada aspecto de la vida diaria. Luego de la muerte del *Besht*, el jasidismo dio grandes líderes, entre los que se destacaron sus discípulos, Jacob Joseph de Polonnoye (c.1710–84), Dov Ver de Mezhirech (c. 1710-1772), Schneur Zalman de Liadi (1745-1812) y el bisnieto del Ba'al Shem Tov, el *Rebe* Najman de Breslov (1772-1810), algunos de cuyos puntos de vista recorreremos a partir de aquí en este acercamiento al concepto de la mirada en el contexto de la tradición contemplativa judeocristiana.

En su obra principal, *Likutey Moharán*⁶, el *Rebe* Najman analiza la totalidad de los sentidos físicos y espirituales, incluyendo la *mirada*, a la luz del influjo o *intelecto* divino. Así, afirma que «la santificación de la boca, [...] la nariz, [...] los ojos y [...] los oídos [irradia] el influjo Divino sobre [la persona]»⁷.

Agregaré, sin embargo, que: *Este influjo es un don de [la] gracia Divina. Por lo tanto, [...] el conocimiento profundo de Dios que esto otorga, aunque [sea] el objetivo de todas nuestras devociones, no es algo ganado, sino algo conferido. [Puesto que] el papel del hombre en la recepción de este influjo no [es] pasivo, cada ser humano debe transformarse en un recipiente apto para recibir el influjo que Dios constantemente está enviando a Su creación. Debe trabajar*

[en consecuencia] de manera diligente para purificar los «canales» físicos a través de las cuales [aquel se] irradia⁸.

Recordemos que, según una conocida interpretación rabínica, los ojos pueden distorsionar con facilidad la voluntad inicial del hombre, como se ejemplifica en *Éxodo 23:8*, «No aceptes soborno. El soborno ciega los ojos del sabio y pervierte las palabras de los rectos». Por otra parte, en la tradición judía se vincula muchas veces la *buena* mirada con el correcto discernimiento.

Según la *Cábala*⁹, por ejemplo, los ojos no son sino una extensión del hemisferio cerebral derecho, vinculado éste con una de las manifestaciones o «emanaciones» divinas, la *Sefirá Jojmá*, traducida habitualmente en español como «sabiduría». Desde esta perspectiva, los ojos conservan su santidad cuando procuran evitar las miradas lujuriosas, pues la intención inapropiada conduce a la acción inapropiada por un error de discernimiento. Asimismo, como enseña el *Talmud*¹⁰, en textos como *Números 15:39* («No te extravíes detrás de tus ojos») se nos insta a abandonar la inmoralidad pues se da por sobreentendido, nuevamente, que la mirada puede ser una puerta de ingreso a lo apropiado y a lo inapropiado.

Los ojos guardan además, en el plano simbólico, una estrecha relación con la mente y la capacidad de comprensión humana. Así lo sugiere RaSHi¹¹ en su comentario a *Génesis 3:7* («y los ojos de ambos se abrieron»), donde interpreta que el texto que nos habla de lo que les sucedió a Adán y Eva se refiere al intelecto y no a la visión como podría argüirse.¹²

En esta misma línea, el Rebe Najman de Breslov sostenía que: *[...] las cosas pasan delante de nuestra vista con tanta rapidez que no hay tiempo de concentrarnos en ellas y percibir todo aquello que uno ve [...] pero aquel que es digno de alcanzar un nivel [visual] superior es capaz de tener un atisbo de las enormes maravillas que lo rodean. Debido a que los ojos de la mayoría de la gente no están puros, no pueden focalizarse apropiadamente, lo que les impide ver esas [cosas] asombrosas.*¹³

Aquí es necesaria una mínima contextualización que ayudará a comprender las implicancias teológico-filosóficas del tema que abordamos. Según enseña la fisiología¹⁴, el órgano que hace posible la visión humana es en realidad el cerebro. La función del ojo es, simplemente, transformar la energía lumínica que recibe en un tipo específico de impulso nervioso que comunica a la corteza visual. Puede establecerse una analogía entre el funcionamiento del ojo y una cámara fotográfica.

La luz penetra a través de la córnea y la pupila, atraviesa el cristalino y se proyecta sobre la retina. Allí, las células fotorreceptoras convierten la luz en impulsos eléctricos que son transmitidos al cerebro a través del nervio óptico. De tal modo, el iris funciona como el diafragma de una cámara, regulando el paso de la luz a través de la pupila, el cristalino es la lente natural del ojo y la retina, en esta analogía, hace las veces de película fotográfica, recibiendo y procesando todos los rayos de luz antes de que el cerebro forme la imagen. Ahora bien, los colores asociados con la fisiología del ojo son el blanco, el negro, el rojo y el color del iris. En primer lugar, el color blanco caracteriza a la esclerótica, la capa más externa del globo ocular, al que da forma y cuyos tejidos más internos protege. El rojo es el color predominante de los músculos exteriores o *extrínsecos* que controlan y coordinan el movimiento ocular.

Por su parte, el iris, con su impredecible tonalidad determinada por la genética, es la membrana que rodea y gobierna el tamaño de la pupila. Esta última, finalmente, de color negro, regula la cantidad de energía lumínica que recibe la retina en la parte posterior del ojo.

Llegados hasta aquí, señalemos que algunas elaboraciones centrales de las tradiciones místicas judía y cristiana guardan estrecha relación precisamente con la fisiología visual, como las opiniones del Rebe Najman de Breslov ya apuntadas. En términos muy generales, en la literatura de la *Cábala*¹⁵, por ejemplo —en cuya tradición se inserta el trabajo de este cabalista—, se vinculan los cuatro colores arriba mencionados con cuatro de las diez *Sefirot* o «emanaciones» que conforman el «mapa» de la divinidad: el color blanco se asocia con la *sefirá Jojmá* —la «sabiduría» de Dios—, cuyo arquetipo es Abraham; el color rojo con *Biná* —el «entendimiento» divino—, cuya figura arquetípica es Isaac; el color del iris con *Daat* o la «comprensión» divina —etimológicamente, «apego o unión»; la *sefirá* que tiene a Jacob como arquetipo y simboliza la unión de *Jojmá* y *Biná* y la puesta en práctica de los preceptos—; y, finalmente, el color negro con *Maljut* —el «reinado»—, la *sefirá* cuyo arquetipo es David y en la que convergen todas las luces superiores provenientes de la estructura más profunda de la divinidad, que pueden así ser percibidas¹⁶ revelando la Providencia Divina y el reino de Dios en la creación. Todas las sefirot actúan de manera conjunta para atraer las bendiciones del intelecto superior hacia *Maljut*, la puerta de ingreso a nuestro mundo físico. Para la mística judía, el alma sólo puede percibir y ascender a las sefirot

superiores a través de la «ventana» o portal de Maljut, cuyo color negro, vinculado con la pupila, simboliza el absoluto abandono de sí mismo y la más completa adhesión a los preceptos de la Torá como requisito necesario para lograr la bendición de Dios. Es esta, al menos, una de las interpretaciones cabalísticas propuestas para el Salmo 118:20, donde se nos dice: «Ésta es la puerta del Señor, los justos entrarán por ella», afirmación que conlleva recibir sobre sí mismo «el yugo del reino de los cielos», comprometiéndose con él de manera absoluta.

La similitud y la correspondencia entre el macrocosmos de la divinidad y el microcosmos del hombre –reflejada en la fisiología ocular y enseñada por la Cábala– es el contexto que le permite al Rebe Najman afirmar que la tarea más importante que puede emprender un ser humano es la búsqueda de Dios¹⁷. Si, como hemos señalado, todos los tejidos y los órganos de la vista –con sus colores asociados– trabajan sincronizadamente para que la retina transmita adecuadamente al cerebro las imágenes y la información con las que lo alimenta, de igual forma y en términos alegóricos, cuando el hombre comienza a utilizar sus ojos como medios para intentar hallar a Dios en el mundo, entonces es el mismo Dios quien vuelve su mirada hacia el ser humano, hasta que –a pesar de la evidente asimetría–, ambas queden perfectamente alineadas, tal como está escrito: «Ojo a ojo verás a Dios cuando Él vuelva a Sión» (*Isaías 52:8*).

Según el jasidismo, para vislumbrar e intentar comprender la acción de Dios en el mundo el hombre debe *resignificar* todos los planos de la realidad, trascendiendo –en particular– el aspecto meramente fenoménico que envuelve lo material. El camino a seguir para este logro es la entusiasta puesta en práctica de los preceptos aprendidos en la Torá y la intensa plegaria sincera, que permite que el hombre entable una relación tan íntima con Yahveh que actualice el alineamiento «visual» de la criatura con su Creador.

Como recordaba Martin Buber, quien rescató a comienzos del siglo xx la imagen del hombre transmitida por el jasidismo y tradujo al alemán textos del Rebe Najman: *El mensaje jasídico es una ratificación y ampliación de la antigua sabiduría de Israel. [...] El imperativo «Santificaos, pues yo soy santo» no significa que el hombre debe apartarse de las cosas para elevarse hacia Dios, sino que las cosas se tienen que santificar por el hombre, quien realiza con ello su supremo servicio al mundo.*¹⁸

El propio Rebe sostenía que, para ese servicio, el ser humano debe guardar su mirada de la mentira, pues la mentira es dañina para los ojos, física y espiritualmente.

*La mentira daña la visión y esta visión dañada crea imágenes distorsionadas. La mentira engaña [por ejemplo] haciendo que un objeto grande parezca pequeño o que algún objeto simple parezca una imagen doble o múltiple. La verdad, por el contrario, es única, pues es «el sello de la Absoluta Unidad de Dios» (Shabat 55a). Aunque la verdad [sea] multifacética, ella es y sólo puede ser una.*¹⁹

Para este *tzadik*²⁰ existen dos tipos de mirada, el *buen ojo* u *ojo generoso*, que bendice, y el *mal ojo*, que sustrae, maldice o contamina. Estos conceptos, que ya fueron abordados por la literatura talmúdica²¹, son retomados por Najman para despojarlos de cualquier carga supersticiosa. La esencia del «mal ojo», viene a decirnos el *Rebe*, se explica a partir del principio cabalístico según el cual en la persona que padece esta deformación de la mirada –presente en la envidia, por ejemplo– se verifica una *caída* o merma en el poder de la sefirá Maljut, lo que determina una merma consecuente de la autoestima y la falsa necesidad de disminuir al prójimo para poder vivir. Para salir de esta aflicción, la persona debe fortalecer su vínculo con Dios por medio de la plegaria, gracias a la cual demuestra su fe en el Creador más que en el engrandecimiento de su propio nombre²².

Cuidarse del «mal ojo» implica, según Najman, evitar toda forma de menosprecio, destrato o falta de compasión por los demás, ya que toda actitud negativa daña o afecta tanto a quien le es dirigida como a quien la dirige.²³

En definitiva y en consonancia con la línea de pensamiento de su bisabuelo el Ba'al Shem Tov, el Rebe Najman de Breslov recurre a la simbología cabalística –en especial a la relacionada con la *mirada*– para desarrollar sus ideas centrales. Así, nos enseña que, para ser merecedores y atraer hacia nuestras propias vidas la esencia y las bendiciones del *Olam Habá* –«el mundo por venir»–, tan sólo debemos: [...] *cerrar los ojos unos pocos minutos cada día [...] a los placeres y a las lamentaciones del mundo, alejando con suavidad [nuestra] mente de todo aquello que [nos] rodea [e impide que avancemos] hacia otra dimensión.*²⁴

El vínculo mirada/adhesión divina en San Juan de la Cruz

Ahora bien, en la tradición mística cristiana de Occidente tenemos otro ejemplo interesante de la utilización de la simbología de la mirada y el cromatismo para la expresión de la adhesión a la voluntad divina. En sus obras centrales, San Juan de la Cruz, el Reformador de la rama masculina del Carmelo español del siglo XVI, construye una teoría de los sentidos espirituales²⁵ en cuyo entramado el oído y particularmente la mirada adquieren preponderancia simbólica para expresar no sólo la experiencia mística, sino el camino a recorrer para merecer la gracia de la estrecha adhesión a la voluntad de Dios. De manera especial es en *Cántico espiritual*—su personal refundición del *Cantar de los Cantares* bíblico— donde pueden rastrearse algunos ejemplos de su deseo absoluto e irrenunciable de encuentro con el *Amado*, Jesucristo, a quien busca sujetarse estrechamente como requisito previo para lograr la manifestación plena del amor del Dios de la Historia en su corazón. Rescataremos aquí brevemente algunos pasajes en los cuales, como en la escritura de Najman de Breslov, puede apreciarse *in nuce* la importancia de la mirada y de los colores asociados con la entrega absoluta a la voluntad del Padre, que Juan de la Cruz desplegará con mayor rigor en sus obras más propiamente *teológicas*²⁶.

En primer lugar, Juan de la Cruz reconoce, al igual que el Rebe Najman, la asimetría y al mismo tiempo la necesidad de concordancia o alineamiento entre la mirada del Creador y la de su criatura, para que la vida de ésta adquiera sentido pleno.

Así puede afirmar, desde el punto de vista de la divinidad, que «el mirar de Dios es amar»²⁷, y desde la perspectiva de la criatura, que «mirar el alma a Dios es hacer obras en gracia de Dios»²⁸, pues, «en esto se [conoce] si alguno de veras a Dios ama, si con alguna cosa menos que Dios se contenta»²⁹. Una de las ideas centrales del Reformador del Carmelo es que cuanto más conoce el alma a Dios, tanto más crece su apetito por «verlo», deseo que sólo puede ser satisfecho mediante la «visión» o la «presencia» del *Amado* en su interior, entendida como gracia concedida luego del perfecto cumplimiento de la voluntad divina. Es ésta la lectura que hace Juan de la Cruz de *Romanos 8:23*, al afirmar: *Este gemido dio bien a entender san Pablo [...] cuando dijo: Nos intra nos gemimus, expectantes adoptionem filiorum Dei, esto es: Nosotros dentro de nosotros tenemos el gemido, esperando la adopción y posesión de hijos de Dios; que es como si dijera: dentro de nuestro corazón [...] sentimos lo que nos aqueja, que es la ausencia.*³⁰

El exclusivo remedio para dicho gemido es la visión de Dios, que metaforiza el abandono absoluto a sus designios. La gracia de dicha experiencia de apego se da en términos visuales, pues «es propiedad del amor perfecto no querer admitir ni nada para sí ni atribuirse a sí nada, sino todo al Amado», afirmación que sólo puede sostener el alma que ha dicho anteriormente «y véante mis ojos, pues eres lumbre dellos, y sólo para ti quiero tenellos».

En segundo lugar, en los escritos de Najman de Breslov y en Juan de la Cruz se recupera el tópico de la visión *cara a cara* de Dios, de larga tradición en la literatura mística judía y cristiana. Por ejemplo, con implicancias similares a la interpretación que el Rebe hace de *Isaías 52:8* «porque con sus propios ojos ven/ el retorno de Yahveh a Sión»³¹, el Reformador del Carmelo utiliza *Salmo 38 (37) 11*, para explicar el sentido que le otorga al verso «y véante mis ojos». Así, nos dice: *Y véante mis ojos [...] esto es, véate yo cara a cara con los ojos de mi alma, pues eres lumbre de ellos. [...] Esta lumbre echaba menos David cuando con lástima decía: Lumen oculorum meorum, et ipsum non est mecum, que quiere decir: la lumbre de mis ojos, aun ésa no está conmigo. [...] Porque, así como justamente es privada de esta divina lumbre el alma que quiere poner los ojos de su voluntad [...] fuera de Dios, por cuanto pone impedimento para recibirla, así también [...] merece que [dicha lumbre] se le dé al alma que a todas las cosas cierra [...] sus ojos, para abrirlos sólo a su Dios.*³²

Es posible también establecer un interesante paralelismo entre el uso simbólico del color asociado a la humildad más extrema en los escritos jasídicos del Rebe Najman y en *Cántico espiritual*. En esta obra, Juan de la Cruz refiere claramente la necesidad de *limpiar la mirada*, en el sentido de renunciar a todo lo que no sea Dios, para merecer una unión íntima con Él. Lo dice en estos términos:

*¡Oh almas criadas para estas grandezas
y para ellas llamadas! ¿qué hacéis?,
¿en qué os entretenéis? Vuestras pretensiones
son bajezas, y vuestras posesiones
miserias. ¡Oh miserable cieguera de los ojos
de vuestra alma, pues para tanta luz estáis*

*ciegos [...] no viendo que, en tanto que
buscáis grandezas y gloria, os quedáis miserables
y bajos, de tantos bienes hechos
ignorantes e indignos! [...]. 33*

Para hacer notar que «Dios no pone su gracia y amor en el alma sino según la voluntad y amor del alma»³⁴, el Reformador también recurre a una simbólica escala cromática que incluye, entre otros colores, el blanco de la plata, el del oro, el negro y, muy especialmente, la ausencia de color. Con ellos denota, como lo hace Najman de Breslov al hablar de la *buena mirada*, la adhesión perfecta a la voluntad de Dios. Mencionaremos aquí sólo dos textos donde puede apreciarse esta elección, inscriptos ambos en la poética exégesis de la fe que este místico carmelita propone en estas *Canciones entre el alma y el Esposo: Cántico A*, 11:2 y 14:24. En el primero de ellos, nuestro autor utiliza el Salmo 68 (67):14 para explicar por qué la fe puede ser entendida como una *fuerza*. Recordemos el texto bíblico para comprender lo que aquí se pone en juego:

*Mientras vosotros descansáis entre las
tapas del aprisco,
las alas de la Paloma se cubren de plata,
y sus plumas de destellos de oro verde;
cuando Saddy dispersa a los reyes,
por ella cae la nieve en el Monte Umbrío. 35*

En su interpretación, el Reformador sostiene: *De donde David [en este Salmo], hablando [de la fe] dice así: Si durmiéredes entre los dos coros, las plumas de la paloma serán plateadas, y las postrimerías de su espalda serán en el color del oro. Quiere decir que, si cerráremos los ojos del entendimiento a las cosas de arriba y a las de abajo, a lo cual llama dormir en medio, quedaremos sólo en fe, a la cual llama paloma, cuyas plumas, que son las verdades que nos dice, serán plateadas; porque en esta vida la fe nos las propone [Dios] oscuras y encubiertas [...] pero a la postre de esta fe, que será cuando se acabe la fe por la clara visión de Dios, quedará la sustancia de la fe, desnuda del velo de esta plata, de color como el oro.*

En este «cerrar los ojos del entendimiento a las cosas de arriba y de abajo para quedarse sólo en fe» –que funciona aquí como metáfora de la obediencia perfecta a los mandatos de Dios–, encontramos una simbología cromática similar a la que apreciamos en el Rebe. Así aparecen, en primer lugar, el blanco plateado, color que simboliza las verdades de la fe en esta vida –las únicas a las que el hombre debe *abrir* su mirada y que responden a la *sabiduría* de Dios–; luego, el color del oro que no sólo es la esencia de Dios que se promete en las *postrimerías de la espalda de la paloma* –es decir en el mundo venidero– a quien se adhiere perfectamente a Su voluntad, sino que también podría referir, en esos «destellos de oro verde de sus plumas», al color verdoso que adquiere la plata cuando se la purifica³⁶; y por último el negro, presente en ese *Monte Umbrío* que el Salmo menciona cuando el todopoderoso «dispersa a los reyes», asociable con el color de la pupila que, como dijimos para la Cábala, simboliza el mayor renunciamiento de sí y la más absoluta adhesión a la voluntad divina.

Finalmente, en el famoso pasaje de *Cántico A*, 14:24 en el que describe las cinco cualidades del *pájaro solitario* del que habla el Salmo 101 (102):8, Juan de la Cruz recurre a la ausencia de color para metaforizar una vez más, como Najman de Breslov, la necesidad del alineamiento entre la mirada del Creador y su criatura.

De dichas cualidades, que caracterizan la correcta disposición del alma que busca adherirse estrechamente a la voluntad de Dios, destaca la quinta y última. En palabras del carmelita: *Este conocimiento [...] quiso dar a entender David [...] cuando dijo: Vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto, que quiere decir: Recordé y fui hecho semejante al pájaro solitario en el tejado [...] Y dice aquí que fue hecho semejante al pájaro solitario, porque en esta manera de contemplación tiene el espíritu las propiedades de este pájaro, las cuales son cinco [...] La quinta es que no es de algún determinado color; y así es el espíritu perfecto, que [...] en este exceso no tiene [ningún] color de afecto sensual y amor propio, [...] porque es abismo de noticia de Dios la que le posee [...].³⁷*

En definitiva, el breve recorrido textual que hemos propuesto permite advertir una vez más los profundos vínculos que comparten las tradiciones místicas judía y cristiana, atravesadas como lo están por temáticas de enorme centralidad como la de la *mirada*.

Ya fuere en el jasidismo, en la mística carmelitana o en cualquiera de las vertientes de la literatura contemplativa judeocristiana, sus autores han intentado siempre responder sin demora al llamado de Génesis 17:1: «Yo soy Él Saddy, anda en mi presencia y sé perfecto».³⁸

Notas

1 Gabriel A. Minkowicz es rabino ordenado en el Seminario Rabínico Latinoamericano, doctor en Psicología Social por la Universidad Argentina John F. Kennedy, abogado, procurador graduado y posdoctorando por la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como Profesor Titular de Derecho Hebreo de Grado y Posgrado en la Facultad de Derecho de la UBA y como Profesor Titular en la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador. Es Miembro del CALIR (Consejo Argentino para la Libertad Religiosa), de la Sociedad Asiática y del ISER (Instituto Superior de Estudios Religiosos). Ha sido Director del Instituto Superior en Ciencias Judaicas y Formación Docente «Abarbanel» del Seminario Rabínico Latinoamericano. Actualmente es Rabino de la Kehilá Dr. Herzl de Lomas de Zamora. Es investigador en temas de derecho hebreo y comparado. Cuenta con numerosas publicaciones en temas de su especialidad (derecho hebreo, sociedad y religión), en medios y editoriales de prestigio como el Diario de Doctrina y Jurisprudencia *El Derecho*, la revista *Criterio* o *Lilmod*.

2 Fabio Samuel Esquenazi es investigador en Literatura Española Medieval y del Renacimiento de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, doctorando en Literatura por dicha casa de estudios. Ha sido y es miembro de equipo de investigación de diversos proyectos UBACyT radicados en el Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas «Dr. Amado Alonso». Es Prosecretario Académico e investigador titular del ISER (Instituto Superior de Estudios Religiosos), miembro de la Asociación Argentina de Hispanistas (AAH) y de la Asociación Internacional de Hispanistas (AIH). Es disertante habitual en congresos de su especialidad. Su producción académica ha sido publicada en medios nacionales e internacionales.

3 *Deut.* 11:26-28. *Biblia de Jerusalén*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1975, 204.

4 Nos referimos al rabino Jaim Ben Atar, llamado el «Or HaJaim» –Salé, Marruecos, 1696- Jerusalén, 1743–, quien, tras llegar a la Tierra de Israel con treinta de sus alumnos y sus familias, fundó dos legendarias academias de Torá y Cábala.

5 *Parashá* (singular), *parshiot* (plural), las secciones temáticas en que se dividen cada uno de los cinco libros del *Pentateuco*, de variable extensión según su contenido.

6 El *Likutey Moharán*, publicado por primera vez en 1808 en Ostrog, Ucrania y a partir de 1984 en edición inglesa por el Breslov Research Institute, contiene las lecciones de Rabí Najman transcritas por Rabí Natán. En ellas el *Rebe* analiza los rasgos, los comportamientos y las reacciones humanas, brindando consejos para alejarse del mal y desarrollar aspectos positivos de personalidad. Citaremos a partir de aquí según la edición en español, en traducción de Guillermo Beilinson, Breslov Research Institute, Jerusalén /New York 2006. Los énfasis nos corresponden.

7 *Likutey Moharán*, vol. 3, 247.

8 *Likutey Moharán*, vol. 3, 247. Cf., asimismo, nota 8, 246.

9 Cf., entre otros, G. Scholem, «Farben und ihre Symbolik in der jüdischen berlieferung und Mystik», en: *Judaica III: Studien zurjüdischen Mystik*. Frankfurt: 1973, 98-151 (traducción española: G. Scholem, *Lenguajes yCábala*. Ed. Siruela, Madrid 2006, 101-172).

10 *Berajot* 12b.

11 Acrónimo hebreo de Rabí Shlomo Yitzjaki (Troyes, Francia, 1040-1105), considerado el más lúcido comentarista de Biblia y Talmud de su tiempo y uno de los mayores eruditos en la ley y la lengua hebreas.

12 RaSHi, comentario a *Génesis* 3:7. Cf. H. Yisrael. *Rashi. The Sapirstein Edition*, vols. 1-5. Mesorah Publications, New York 1995-1997.

13 *Likutey Moharán*, vol. 1, 254.

14 Cf. *Walsh and Hoyt's Clinical Neuroophthalmology*, 6th edition, Vol. 1. Neil R. Miller et al. (eds.), Lipincott, Williams & Wilkins, Philadelphia, PA 2005 (1947), 3-82.

15 Cf. la referencia bibliográfica de nota 9.

16 Cf. *Zohar* II, 204a y las consideraciones de Elliot R. Wolfson en «Weeping, Death, and Spiritual in Sixteenth-Century Jewish Mysticism». John J. Collins & Michael A. Fishbane, eds., *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, SUNY, Albany 1995, 209-247 (en particular, notas 69 y 70, 241 y 242).

17 Cf. *Likutey Moharán*, vol. 1, 1:1, p. 15; en igual sentido, J. Kramer y A. Sutton. *Anatomía del Alma*, trad. G. Beilinson. Ed. Breslov Research Institute, Jerusalem/New York 2002, 317.

18 Martin Buber. *The legend of Baal Shem Tov*. Ed. Harper and Brothers, New York 1955 [1908], XI (en nuestra traducción).

19 J. Kramer y A. Sutton, *Anatomía del Alma*, 319.

- 20 *Tzadik* (singular), *tzadikim* (plural): los hombres «justos» o «santos» que el Jasidismo venera por su autoridad espiritual.
- 21 Cf. *Bavá Batrá* 3a; asimismo, *Avot* 5:9.
- 22 Cf. *Likutey Moharán*, vol. 1, 2:1, 55.
- 23 *Ibidem*.
- 24 J. Kramer y A. Sutton, *Anatomía del Alma*, 324 [que aquí adaptamos].
- 25 Cf. J. García Palacios, *Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz: estudio léxico*. Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca 1992, en especial 53-63 y 94-114; también, J. F. Pinilla Aguilera, *Los sentidos espirituales, en particular el «toque de Dios» en San Juan de la Cruz*, Anales de la Facultad de Teología, vol. IL, Cuaderno 2, Ed. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1998, particularmente 31-53.
- 26 Para la comprensión de la profundidad del proceso, cf. J. Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Ed. Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Valladolid 2001, 379-666.
- 27 San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, primera redacción (CA), 32:6, en *Obras completas*. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia, OCD, 11ª ed., EDICA, Madrid 1982, 542 (en adelante, *Obras*). Los énfasis son nuestros.
- 28 CA, 23:8. *Obras*, 517.
- 29 CA, 1:14. *Obras*, 444.
- 30 *Ibidem*.
- 31 *Biblia de Jerusalén*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1975, 1115.
- 32 CA, 10:8 y 9. *Obras*, 468-469.
- 33 CA, 38:7. *Obras*, 559.
- 34 CA, 12:12. *Obras*, 476.
- 35 *Biblia de Jerusalén*, 775.
- 36 Cf. J. Martínez Delgado-Khadiya Sa'idi, «Exégesis bíblica del periodo de taifas: el comentario de Ibn iqtela al Salmo 68 «*Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 11 (2007), 73-100.
- 37 CA, 14:24. *Obras*, 486-487.
- 38 *Biblia de Jerusalén*, 29