

ARIEL BENSIÓN

*EL ZOHAR EN LA ESPAÑA
MUSULMANA Y CRISTIANA*

EDICIÓN FACSIMIL

ESTUDIO PRELIMINAR

POR

MIQUEL BELTRÁN

GRANADA

MMX

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos–www.cedro.org), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Del estudio preliminar: MIQUEL BELTRÁN

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

EL ZOHAR EN LA ESPAÑA MUSULMANA
Y CRISTIANA

Depósito legal: GR.-1.866-2010.

ISBN: 978-84-338-5102-4.

Edita: Editorial Universidad de Granada.

Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Fotocomposición: Portada Fotocomposición S. L. Granada.

Diseño de cubierta: Rosa María Rodríguez Mérida

Imprime: Imprenta Santa Rita. Monachil. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

ESTUDIO PRELIMINAR
A EL ZOHAR EN LA ESPAÑA
MUSULMANA Y CRISTIANA,
DE ARIEL BENSION¹

EL HOMBRE

Ariel Bension² nació en Jerusalén en 1880 en el seno de una familia de origen sefardí de gran prestigio social. Su nombre Ariel se deriva de Iudá, y el apellido Bension lo decidió adoptar él mismo a partir del segundo nombre dado a su padre, R. Joshua Sion Haleví. Su nombre primigenio fue Iudá Leví. Su padre era rabino y místico, y su madre, Mazal Tob, hija del Rabí Solomon Ezekiel Yahuda. Su padre había

1. La investigación previa a la redacción de este estudio preliminar ha sido posible gracias a la participación de su autor, como investigador principal, en el proyecto «La influencia de Abraham Cohen de Herrera sobre Spinoza» (FFI2009-07217), financiado por el MEC. También por su participación en el Proyecto de Excelencia «Maimónides: Traducción y Estudio» (P06-HUM-01776), financiado por la Junta de Andalucía.

2. Cf. con respecto a la peripecia vital de Ariel Bension las páginas liminares de Aranov, Saul I., *A Descriptive Catalogue of the Bension Collection of Sephardic Manuscripts and Texts*, The University of Alberta Press, 1979, sobre las que nos hemos basado en parte para escribir esta nota biográfica.

emigrado de Fez a Tierra Santa cuando era joven, y la genealogía familiar se remontaba a la familia Ben Hasdai, bien conocida en Barcelona ya en el siglo XII. Ariel Bension da cuenta, en el capítulo XV de la tercera parte del libro que prologamos, y con el que lo concluye, de cómo se constituyó la comunidad de místicos sefarditas de Beth-El, en Jerusalén, de la que su padre era ferviente seguidor; una comunidad fundada por descendientes de algunos exiliados de España, y que sería fundamental para la iniciación de Bension en los estudios talmúdicos y místicos. Se le educó en la Yeshivá llamada *Qasad-El*, fundada por su abuelo, y también, posteriormente, en el instituto Tifereth Jerusalem. De los miembros de la congregación Beth-El, y pese a que ésta estaba dirigida asimismo a propalar las enseñanzas de Isaac Luria tal como nos han sido legadas a través de su discípulo Hayyim Vital (las reglas prácticas de la congregación las expone el autor también en las últimas páginas del libro), Bension adquirió un amplio conocimiento del *Talmud*. A los 15 años escribió un relato titulado *Hanolad Be-Qedusha*, que se publicó en Londres.

Bension vivió algún tiempo con familiares paternos en Argel antes de continuar su viaje a Europa occidental, donde estudió en Universidades de Alemania y Suiza, en las que cursó disciplinas históricas y filosóficas, además de literatura y filología. Consiguió el grado de doctor en filosofía y estudios semíticos en la Universidad de Berna, y volvió a Tierra Santa, donde tomó por esposa a Raquel, la hija de Rahamim Mizrahi. Después del fallecimiento de ésta, se casó, en Montreal, con Ida Siegler, segundo matrimonio a través del cual se establecieron sus férreos vínculos con Canadá, que llevaron finalmente a que parte de su colección de manuscritos y libros permanezca allí. Ariel Bension fue el primer sefardí de

Tierra Santa del que se sabe que cursó estudios en Universidades de Europa Occidental. Sirvió, además, como rabino, en la comunidad judía de Betulia, en Serbia, antes de la Primera Guerra Mundial.

En sus viajes como embajador sionista fue capaz de conseguir fuertes compromisos en muchos países, relativos a la futura construcción de Israel por parte de los integrantes, en cada uno de ellos, de las comunidades sefarditas, y de promover simpatías hacia la causa sionista por parte de personalidades no judías prominentes en el campo político en aquellos años, y también por parte de intelectuales en todos los lugares que visitó. Coordinó además los esfuerzos organizadores de los sefarditas con otras comunidades judías que luchaban en pro de las aspiraciones nacionales referidas. Estas actividades tuvieron su inicio en el Onceavo Congreso Sionista celebrado en Viena, para el que había sido elegido secretario honorario de una ejecutiva a la que se le había encomendado la misión de organizar una conferencia internacional que tenía como objetivo dar visos de realidad a la idea nacionalista judía. Como representante de los judíos de Argentina, participó también en el Quinceavo Congreso Sionista, como asimismo en la constitución de la academia rabínica 'Mahzikei Ha-Torah', en Jerusalén.

Su perspectiva intelectual la dio a conocer artículos académicos en publicaciones como *Hasfirah*, *Ha-Or*, *Ha-Herut*, y *Ha-Olam*, escritos en hebreo, alemán o inglés. Uno de ellos versa sobre el misticismo de Maeterlinck, y fue publicado en 1914. Escribió también sobre el jasidismo sefardí en Israel, sobre la sempiterna cuestión de las relaciones entre árabes y judíos, un artículo sobre 'Ecos de la Inquisición' y un ensayo sobre el Yemen, entre otros trabajos.

Sus libros incluyen *Hatunat Ha-Mavet*, que vio la luz en hebreo y en alemán, y que debía servir

como introducción a su obra *Raphael*, que permaneció inédita. Otro libro, *Sar Shalom Sharah*, fue publicado en hebreo y en inglés, y el que aquí nos ocupa, *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, en inglés —una parte del mismo había sido originalmente escrita en hebreo— y por éste, traducido al castellano dos años después, fue elegido miembro de la Real Academia de la Historia de Madrid. Fue publicado originalmente en Londres en 1932 y reeditado en 1974 por Sepher-Hermon Press Inc. El mismo Scholem menciona a Bension en su capital obra sobre el misticismo, *Major Trends in Jewish Mysticism*³.

La colección privada de manuscritos y libros que su segunda mujer, Ida, legó a la Universidad de Alberta, da cuenta de sus eclécticos intereses, pero también muestran sobre todo la vocación bibliófila de sus ancestros sefarditas en Marruecos, la parte de la familia paterna cuyas motivaciones intelectuales refleja, en efecto, la gran cantidad de textos de la colección que fueron redactados en ese lugar de África. La colección se llama 'The Bension Manuscripts and Texts of the Harry R. Cohen Memorial Collection', y se ha catalogado como sefardí. Conciérne primordialmente a la literatura y la personalidad de los descendientes de los judíos que vivieron en España y Portugal hasta la expulsión en 1492, y de los judíos originarios del norte de África. En esos manuscritos y textos pudo Bension intuir las interrelaciones en la reflexión sobre los misterios que se habían producido entre árabes y judíos en la Penín-

3. Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*. Nueva York, 1961. Es la edición revisada del libro publicado en 1941, y reeditado en 1946, de idéntico título.

sula, y que se dio en disciplinas tan diversas como la filología, la lexicografía, la liturgia, la poesía, la filosofía y la mística.

Entre los diversos manuscritos cabe mencionar los comentarios bíblicos de la familia Ibn Ezra, los de gramáticos como Rabí Iudá ibn Kuraish de Tahert, Rabí Dunash ben Labrat de Fez, Rabí Iudá Hayudj de Fez, o Rabí Menahem ben Saruk de Tortosa; otros de poetas y filósofos como Ibn Gabirol, Iudá Ha-Leví e Ibn Paluda, y de intérpretes de la ley y filósofos como Maimónides, de místicos como Najmánides o Rabí Salomón ben Adret. Alguno de ellos fue maestro a la vez en varias de las disciplinas mencionadas; Najmánides, como sabemos, fue comentador bíblico y dirigente de la escuela mística de Girona.

En la estela de la intuición sobre las interrelaciones místicas que formará el núcleo central de su libro sobre el *Zohar*, y acerca de la atmósfera de liberalidad en el intercambio cultural y de ideas promovido por los dirigentes islámicos en extensos periodos de su supremacía política, también en Al-Andalus, el árabe se convirtió incluso en la 'lengua franca' en la que se escribieron los textos de pensadores de ambas creencias, de modo que algunas de las obras de Saadia Gaón, Ibn Paquda o Maimónides fueron escritas originalmente en árabe, y tuvieron que ser traducidas al hebreo con posterioridad.

La colección de manuscritos Bension contiene uno con los *Responsa* (respuestas que un rabino da a cuestiones legales dirigidas a él por individuos, comunidades u otros rabinos que querían alcanzar su guía) de Rabí Asher b. Yehiel, y también un volumen de los *Responsa* de Rabí Salomón ibn Adret de Barcelona, a quien se reconoce como la mayor autoridad halákica en España a inicios del siglo XIV.

La colección (el catálogo que referimos aquí no es por supuesto exhaustivo, pero sí significativo de los

textos a los que tuvo acceso cotidiano Bension), incluye una obra halákica sobre liturgia judía de Rabí David Abudarham. También una copia del *Moreh Nebukim* de Maimónides, y entrando en textos relacionados con la mística, un manuscrito del comentario de Najmánides sobre el decálogo, o el manuscrito catalogado con el n. 46, en el que el autor del texto usa el pasaje bíblico en *Deum*. 25:19 para demostrar que el año 1688 es significativo para el mesianismo. El manuscrito n. 85 refiere el relato según el cual el profeta Elías se ha revelado a algunos de los que se aproximan a los misterios. También sobre cuestiones místicas hallamos un poema de Rabí Jacob ibn Zur sobre las diez *sefirot* y los nombres sagrados de Dios, —en el manuscrito n. 84— y una plegaria mística en la que se implora la protección divina en la prosecución de un viaje por territorios peligrosos, en el n. 177. Otra plegaria, en el manuscrito n. 241, contiene asimismo elementos místicos. En el n. 269, R. Raphael Moshé Elbaz ruega a R. Salomón ibn Zur que ayude a R. Mordecai Elbaz, una de cuyas virtudes es la dedicación constante al estudio de la *Torá* y del *Zohar*. El manuscrito 220 refiere que R. Menahem Serero informa a R. Jacob ibn Zur de que R. Habib Toledano le había mandado a ibn Zur una copia del texto místico *Sefer Zerubbabel*.

Volviendo a la peripecia vital de Bension, éste empezó a trabajar como portavoz de la Keren Ha-Yesod, y hasta el final de su vida visitó las mayores comunidades sefarditas de su tiempo en calidad de tal. Además, mantuvo correspondencia con numerosas personalidades, de modo que en su colección podemos encontrar, por ejemplo, cartas manuscritas de Albert Einstein. Murió en París a la edad de 52 años, en Noviembre de 1932, lo que nos privó a buen seguro de muchos trabajos intelectuales que le habrían ocupado sin duda en su madurez. Faltándonos

éstos, su colección nos permite sospechar, de algún modo, cuáles habrían sido sus prioridades.

EL ZOHAR Y LA MÍSTICA CRISTIANA DEL XVI EN ESPAÑA

En un artículo publicado hace algunos años, Subirats⁴ sostenía que la cultura y memoria ibéricas deben redefinirse a partir de sus centros espirituales, y uno de ellos —no el menos importante desde una perspectiva histórica— puede tomar forma en torno a la palabra *ahl al-Kitab*, categoría alcoránica que comprende las creencias originadas en el Libro Sagrado, y cuyo concepto —según el mismo autor— comporta espacios y símbolos sagrados compartidos, intercambio de expresiones místicas —y cita entre éstas la cosmología místico-erótica de Ibn Arabi, el peculiar panteísmo de Ramón Llull, e incluso la hermenéutica de Maimónides, derrotero que clausuraría la obra poética de San Juan de la Cruz—. Subirats destaca en este catálogo de cumbres especulativas una obra en especial, el *Sefer ha-Zohar*, y advierte que Bension, en la obra que aquí prologamos, texto «perfectamente ignorad(o) por el hispanismo»⁵, inició una revolución paradigmática en la teoría e historia de la cultura ibérica. El *Zohar*, la guía perpetua de los exiliados —Bension *dixit*— fue el medio por el cual los judíos en el exilio reestablecieron la unidad espiritual entre el cielo y la tierra, y además se reconciliaron con sus raíces históricas. Bension puso

4. Subirats, Eduardo, «Siete tesis contra el hispanismo». *Revista de Humanidades. Tecnológico de Monterrey* 17, 2004, págs. 149-166.

5. *Op. cit.*, pág. 156.

además de manifiesto «que el *Zohar* formula las mismas alegorías fundamentales que atraviesan el misticismo cristiano y musulmán»⁶. El *Zohar*, tal como lo interpreta Bension, comporta la cristalización de los siglos de convivencia de las tres culturas, y es resultado de los contactos culturales, sociales, económicos y políticos habidos entre ellas.

En el famoso prólogo de Miguel de Unamuno a la edición española, la enigmática sentencia que ha asombrado a tantos estudiosos desde entonces: 'La mística es, en su mayor parte, filología, lingüística'. A nosotros nos recuerda vívidamente los estudios de Massignon⁷ sobre la sintaxis interior de las lenguas semíticas, en los que se revela que éstas no son lenguas de expansión, sino de concentración, hacia dentro, siguiendo lo que él llama 'las vertientes concéntricas de la dialéctica de autoridad'. No se interesan dichas lenguas por la lógica griega, sino que creen en la dialéctica *a majori ad minus*, del milagro, que proclama un principio fundamental que obliga a las causas segundas 'a humillarse'. En los árabes y musulmanes, por ejemplo, la fórmula 'No hay divinidad, excepto Dios' es clásica. Para los occidentales, esta manera de razonar donde la particular afirmativa trasciende la universal negativa es en extremo asombrosa. Se trata —lo decíamos— del método de autoridad, sobre el que se fundamentan las lenguas semitas, y que les procura su aparente parquedad e inadecuación desde la perspectiva de la deducción científica, pero que les confiere, a la vez, y por la misma razón, su utilidad teológica, para la cual es-

6. *Ibid.*

7. Massignon, Louis, «La syntaxe interieure des langues semitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent (1949)», en *Opera Minora*, del mismo autor. PUF. París, 1969, págs. 570-580.

tán hechas; esto es, para la contemplación interior, lo que redunda —y de aquí el entender la mística como filología— en que estas lenguas son interesantes en sí mismas, y conduce a los semitas a mostrar un interés originario por examinar sus más íntimos recovecos, las más profundas interioridades de aquéllas.

Al contrario que las lenguas indo-europeas, cuyo fin es expresar el orden de las cosas, —el mundo exterior—, las semitas están hechas en razón de una intención divina de recogimiento. Su dialéctica del milagro las separa de lo contingente, de aquello que sucede. Tan interesante es la textura íntima de aquéllas —entiende Massignon— que la cábala judía, (construida según él sobre elementos que son árabes) no es más que el final de un derrotero natural que se desarrolla a partir de la esencia de las mismas.

Es ésta una idea —la mística como lingüística— que inspirará también el estudio de la poesía de Juan de la Cruz por parte de Dámaso Alonso. Y puesto que Bension es el primero, en la obra que prologamos, que destaca cómo la mística española del siglo XVI tiene ciertas características que se remontan al surgimiento de la cábala hispánica de la que el *Zohar* es su obra cumbre, habrá que dar cuenta de cómo esto pudo ser así. En los comentarios de Luis de León al *Cantar de los Cantares* se logra ya, en especial en *De los nombres de Cristo*, elevar el castellano a la función de lengua plenamente hábil en su enfrentarse a los misterios, pero esto habría sido posible puesto que el castellano del tiempo estaría aún 'haciéndose'. Una lengua que, hasta Santa Teresa, es aún maleable, de modo que puede ponerse al servicio de reflejar la introspección del yo en su diálogo con Dios y Su inefabilidad de un modo novedoso, forjándolo, esculpiéndolo en palabras de nueva creación. Por ello los escritos místicos no deben ser leídos en clave alegórica sino sim-

bólica, pues van más allá de cualquier apego a la referencia real, sobre todo en el *Cántico Espiritual*. Catherine Connor Swietlicki⁸ ha estudiado en lo reciente los vínculos entre *De los nombres de Cristo* y el misterio judeo-español 'en su expresión cristiana'. Atiende la estudiosa a ciertos usos de la cábala que José Llamas⁹ y Alexander Habib Arkin¹⁰ habían descubierto ya, varias semejanzas entre fuentes rabínicas, el comentario del fraile al *Cantar de los Cantares* y la mística hebrea, advertidas aún antes por Jules Piccus¹¹ y François Secret¹², y, por supuesto, intuitas décadas atrás por Ariel Bension: no hay tendencias neoplatónicas en la cábala hispánica, ni en las místicas musulmana y cristiana coetáneas, algo que dejó claro en *El Zohar en la España musulmana y cristiana* este último al destacar lo que representa la diferencia fundamental entre la mística que se forjó en España, en las tres creencias, y otras que en varios lugares de Europa veían la luz a su vez. Según Swietlicki la dispersión de la mística entre el pueblo judeo-español hacía probable la existencia de una cábala cotidiana identificada con la práctica ordinaria, en la que las varias tendencias rabínicas y gnósticas llegaron a ser sintetizadas

8. Swietlicki, Catherine, *Spanish Christian Cabala. The Works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz*. University of Missouri Press, Columbia, 1986.

9. Llamas, José, «Documental inédito de exégesis rabínica en antiguas Universidades españolas», *Sefarad* 6, 1946, págs. 289-311.

10. Arkin, Alexander Habib, *La influencia de la exegesis hebrea en los comentarios bíblicos de fray Luis de León*, CSIC, Madrid, 1966.

11. Piccus, Jules, «Fray Luis de León y la figura del tetragrámaton en *De los nombres de Cristo*», *Hispania* 55, 1972, págs. 848-56.

12. Secret, François, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Dunod, París, 1964.

de un modo accesible, y la estudiosa ve indicios de que fue ampliamente aceptada al nivel de la cultura folklórica, espoleada por las enseñanzas de maestros cabalistas que recorrían las comunidades judías en el mismo período en el que las cristianas fueron visitadas también por frailes franciscanos errantes, llevando su mensaje de espiritualidad renovada. Según Swietlicki, la asimilación de la cábala entre el pueblo judeo-español hizo posible la experiencia de la misma identificándola con prácticas de la vida cotidiana, algo que posibilitó además que penetrara —a través de estas últimas— y se hiciera inteligible para el pueblo cristiano. La cábala empezó a formar parte del código en el que los rabinos y clérigos cristianos disputaban, y no siempre se limitó a formar parte de las argumentaciones de la facción más obvia. Alfonso de Valladolid y Pablo de Santa María, por ejemplo, habrían usado pruebas cabalísticas en su vindicación de la verdad cristiana.

En la misma línea había argüido Bension que ciertas arcanas consideraciones sobre los misterios encontraron una ocasión propicia para florecer en tierras ibéricas, durante un periodo en el que un desarrollo místico similar estaba también fermentando en el seno de las otras dos religiones del Libro: la musulmana y la cristiana. No debe sorprendernos así que en la obra de los místicos de las tres creencias se den similitudes, así como que en la revisión final del *Zohar* puedan hallarse influjos que cabe rastrear no sólo en las anteriores aproximaciones al misterio ocurridas en el seno del judaísmo, sino también en las caracterizaciones de la misma búsqueda propias del misticismo árabe y del cristiano.

Bension cree que en su última revisión el *Libro del Splendor* se debe a un autor cuyo nombre no nos es conocido, y que ésta se realizó décadas después de que Moshé de León llevara a cabo su labor de

compilador. No cabe ignorar que las consideraciones sobre la remota antigüedad del *Zohar*, promovidas por los propios cabalistas que lo compilaron o por quienes lo comentaron con posterioridad, fueron reconocidas por autoridades rabínicas, así como por los cabalistas cristianos del Renacimiento, pero han sido rechazadas por la crítica histórica moderna, tal y como Mopsik puntualiza. Hace algunos años este autor escribía: «El *Zohar*, según se sabe, se presenta como el compendio de propuestas de los más grandes maestros de la tradición rabínica de finales de la antigüedad, y sobre todo de Simón bar Iojai, al cual el conjunto de este *corpus* le ha sido (y le es aún en ciertas comunidades judías, y en ciertos medios religiosos) atribuido. Pero muchos cabalistas españoles de los siglos XIII y XIV, y más recientemente la investigación histórica moderna, han rechazado esta atribución, al situar su redacción en Castilla a finales del XIII. La opinión dominante, basada en numerosas investigaciones, tiende a ver a Moshé de León, un cabalista castellano autor de numerosas obras, como el verdadero progenitor del *Zohar*. Aun si algunos estudiosos, y en particular Yehuda Liebes, que ha consagrado a esta tesis un artículo que se ha convertido en un clásico, tienden ahora a atribuir el *Zohar* a un grupo de numerosos cabalistas, nadie sueña con negar la parte preponderante que (Moshé de León) tuvo en la confección del Libro»¹³. Quienes denostaron contra la obra, inversamente, se esforzaron en un inicio por mostrar el carácter tardío, medieval, del *Zohar*, con el explícito propósito de contrarrestar la influencia de la cábala

13. Mopsik, Charles, *Chemins de la cabale. Vingt-cinq études sur la mystique juive*. Éditions de l'éclat. Paris-Tel-Aviv, 2004. La cita es de la página 166.

y de la mística judía pietista que es su heredera, el jasidismo de la Europa central y oriental, pugnando por desvalorizar sus pretensiones de antigüedad. Con ello tuvo inicio lo que Mopsik llama incluso 'un nuevo género literario'. Sin embargo, desde los días de Jellinek¹⁴ se consolidó una crítica más interesada en la verdad histórica que en los conflictos religiosos, y las conclusiones de este investigador han ido viéndose confirmadas por los estudios subsiguientes. La obra se atribuyó —lo decíamos— a Moshé de León, y los estudios de Scholem, como es sabido, no pretendieron sino confirmar esta autoría, al lanzar poderosos argumentos con los que concluyó que De León era en efecto el autor del *Libro del Esplendor*, salvo de las partes llamadas *Ra'ayah Mehemna* y *Tikunei haZohar*, que, en su opinión, se deberían a un discípulo de aquél. Según Scholem la redacción de la obra habría tenido lugar entre 1275 y 1286. Tishby, por su parte, admitiendo las conclusiones de Scholem en lo esencial, arguyó que con más seguridad puede afirmarse que fue a partir de 1293 cuando habría tenido lugar aquella redacción. Durante décadas ésta fue la consideración erudita sobre la autoría del *Zohar*, hasta que en unas jornadas dedicadas a esta obra celebradas en 1988 en Jerusalén se postuló una nueva hipótesis que ha venido a subvertir los estudios acerca de la cuestión, en la que nos demoraremos con detalle más adelante, y que se concreta en el célebre artículo de Liebes al que Mopsik se refería.

Que el *Zohar*, tal como piensa Bension, trata de establecer la síntesis entre el misticismo y la verdad revelada explicaría, tal como observa Liebes, que su

14. Jellinek, A. *Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar*. Leipzig 1851.

compatibilidad con los escritos rabínicos es más notoria que la de otros tratados cabalísticos más técnicos, a veces obra de los mismos autores que formarían, según este último estudioso, el 'círculo gnóstico' que elaboró colectivamente y en secreto las páginas del *Libro del Esplendor* (entre ellos el mismo De León y Chiquitilla). Es la razón también de que en éste se eluda —como decíamos— el concentrarse en la terminología de las *sefirot* y en general cualquier implicación que pudiera hacer peligrar dicha síntesis entre la tradición rabínica y las innovaciones perpetradas en aquel ingente *corpus* cabalístico en torno a los misterios, así como el motivo del peculiar estilo del *Zohar*, cuyas inconsistencias impiden muchas veces saber cuál es la opinión más cercana a la verdad y cuyo estilo poético permite desembarazarse de compromiso alguno en dicho sentido. Si para los cabalistas de Provenza y Girona, encabezados por Najmánides, la mística era ante todo una tradición técnica, la creatividad etérea de quienes escribieron el *Zohar* podría definirse, con Idel, como 'cábala renovadora o creadora'¹⁵.

Bension pugna, a lo largo del libro, por establecer semejanzas en la obra de los místicos españoles de las tres creencias, tomando como fuentes obras que precedieron al *Zohar*, otras coetáneas, y otras posteriores, llegando a desvelar el profundo paralelismo entre ciertos versos de Fray Luis de León y algunos pasajes de Santa Teresa con las especulaciones del *Esplendor*. Las que él calificó de semejanzas han sido estudiadas por investigadores posteriores que han dado en sospechar el conocimiento de la cábala que pudieron tener ambos místicos.

15. Idel, Moshe, *Nuevos aspectos de la cábala*. Jerusalén 1993, pág. 225, nota 2 (en hebreo).