

KARLA ALEJANDRA FLORES MENDOZA

EL DISCURSO MÍSTICO EN EL *KÉTER MALJUT*

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
ASESOR: DRA. ANGELINA MUÑIZ
ABRIL 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi abuelo Benjamín,
a quien se le quebró el cuerpo, mas no el espíritu*

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Carsten Wilke de la Universidad de Duisburgo, Alemania, quien amablemente me facilitó la edición en hebreo del *Kéter Maljut*. A la Mtra. Adela Ezban Cohen cuya disposición y presteza, durante el tiempo que estuvo a cargo de la Biblioteca del Colegio Hebreo, fue de gran ayuda para llevar a feliz término mi investigación. Al Dr. Ángel Sáenz-Badillos, coordinador del Centro de Estudios Hebreos en la Universidad Complutense de Madrid, y a la Dra. María José Cano del Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada, quienes, sin conocerme, dedicaron tiempo para resolver algunas de mis dudas. A Bertha Benabib Poltawsky, por su infinita paciencia al enseñarme las riquezas de la lengua hebrea. A Gabriel Áyax Adán Axtle, mi esposo, quien le dedicó varias horas de lectura a mi trabajo e hizo comentarios valiosos que lo enriquecieron. A mis padres, siempre solidarios, en los momentos de apuro y desasosiego. Y, por supuesto, a la Dra. Angelina Muñiz-Huberman, quien impregnó de sueños y eternidad las palabras de este trabajo.

ÍNDICE

Introducción.....	6
1. Los judíos en la España musulmana. Un panorama cultural del siglo XI.....	9
1.1 La comunidad judía y sus poetas.....	13
1.2 Contexto lingüístico y recepción de la literatura hispanohebraica.....	19
1.3 El lugar que ocupa Ibn Gabirol en la literatura hispanohebraica.....	21
2. Hacia la vía mística: algunos momentos en la vida de Ibn Gabirol.....	26
2.1 Los dolores del cuerpo y el alma.....	27
2.2 En búsqueda del conocimiento supremo.....	31
3. Primera lectura del <i>Kéter Maljut</i>	35
3.1 Descripción formal.....	37
3.2 La ruptura de los géneros poéticos en el poema.....	42
4. Influencia del misticismo racionalista en el <i>Kéter Maljut</i>	47
4.1 Posibles fuentes: <i>Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza</i> , <i>Sefer Yetsirá</i> y <i>Las Enéadas</i>	52
4.2 La intratextualidad en el poema: <i>La fuente de la vida</i> y poemas sueltos.....	64
5. El discurso místico en el <i>Kéter Maljut</i>	68
5.1 La contemplación de Dios.....	77
5.2 El conocimiento del mundo universo.....	82
5.3 La introspección.....	85
5.4 La comunión entre Dios y el hombre.....	87
6. Influencia del <i>Kéter Maljut</i> en la cábala.....	88

Conclusiones.....	91
Apéndice.....	94
Bibliografía.....	116

INTRODUCCIÓN

La literatura producida por poetas hebreos en la península ibérica durante el periodo medieval no sólo afectó al marco de la cultura judía, sino en muchos casos las voces de estos escritores repercutieron en el ámbito ideológico y formal de la cultura hispánica; y otras, incluso hicieron eco en las letras universales. Tal es el caso del poeta judío Selomo ibn Gabirol cuyos poemas, según la opinión de Menéndez y Pelayo, lo colocan “en puesto superior a todos los poetas líricos que florecieron en Europa, desde Prudencio hasta Dante”.¹ Otros críticos que han afirmado la gran altura del poeta son José María Millás Vallicrosa, Ángel Sáenz-Badillos y María José Cano. Para respaldar esta opinión me he propuesto analizar al *Kéter Maljut*, uno de los textos más extensos, importantes y poco comprendidos en la obra de ibn Gabirol. La tesis sostenida en este trabajo es que el *Kéter Maljut* tiene un discurso místico detrás de la aparente finalidad litúrgica y filosófica de sus versos. Esta propuesta de lectura surgió a partir de la indagación que hice de las corrientes filosóficas adoptadas durante el siglo XI en Zaragoza, ciudad responsable de la formación de ibn Gabirol. De acuerdo con los estudios del profesor Joaquín Lomba Fuentes un fenómeno común en los filósofos fue sostener dos discursos aparentemente contradictorios: el racional y el místico. Este último era utilizado cuando la razón y la lógica no servían para explicar el mundo sobrenatural, el mundo de Dios. Con ello se constituyó “un modelo

¹ Marcelino Menéndez y Pelayo, en *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II, Buenos Aires, GLEM, 1943, p. 213.

original de filosofía en que se unen la dimensión racional del hombre, con la vertiente mística del mismo”.² Además de este gran respaldo contextual para vincular al *Kéter Maljut* con el misticismo, he tenido que recurrir al análisis textual, al estudio de las principales posturas místicas medievales, a la investigación del contexto histórico, cultural y literario, así como a los datos biográficos del poeta.

Procuré seleccionar en cada capítulo la información que realmente esclareciera el significado del poema; asimismo decidí abordar al *Kéter Maljut*, casi desde el inicio, con la finalidad de presentar una tesis que cohesionara todos sus elementos. El trabajo está dividido en seis capítulos, además de esta introducción.

En primera instancia se exponen las condiciones políticas y sociales que propiciaron el florecimiento de la literatura hispanohebra, así como las principales vertientes adoptadas en su poesía. Otros asuntos tratados en este capítulo, fundamentales para entender el sentido del *Kéter Maljut*, son el contexto lingüístico y la delimitación del público al que estaban destinadas la mayoría de las obras redactadas en hebreo.

En el segundo capítulo más que presentar la biografía de ibn Gabirol, se seleccionan algunos episodios de su vida que lo vinculan con la búsqueda de lo divino. Tomando en cuenta las opiniones de Philip Sandblom, Susan Sontag y E. M Cioran quienes aseguran que la enfermedad tiene una repercusión considerable en la creación artística, se analiza cómo el dolor físico y el carácter melancólico del poeta marcaron notablemente varias de sus producciones literarias, incluyendo, por supuesto, al *Kéter Maljut*.

En los capítulos IV, V y VI se escudriña de manera más puntual distintos aspectos del poema y que, sin duda, lo convierten en un texto provocador. La ruptura con los géneros

² Joaquín Lomba Fuentes, “Introducción”, en *La corrección de los caracteres*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1990, p. 15.

poéticos tradicionales, la presencia de la filosofía neoplatónica, la influencia de la *Enciclopedia de los hermanos de la Pureza* y la referencia al *Sefer Yetsirá*, son sólo algunos de los temas tratados.

En el último capítulo dejo abierta la posibilidad de que el poema *Kéter Maljut* haya influido en el pensamiento cabalista; sin embargo, esta disquisición es tan sólo un primer acercamiento al tema.

Decidí respetar el título del poema en su lengua original porque la traducción española *Corona Real* no despierta las mismas expectativas de lectura que sugiere la versión original. En todo caso, como se afirma en este trabajo, convendría más traducirlo como *De la corona al reino*.

Por otra parte, me pareció conveniente incluir en un apéndice el poema completo, tanto en español como en hebreo, ya que el texto es difícil de conseguir en México. La traducción española utilizada es la de José María Millás Vallicrosa, mientras que la versión hebrea fue tomada de la edición de H. Shirmann.

I. LOS JUDÍOS EN LA ESPAÑA MUSULMANA.

UN PANORAMA CULTURAL DEL SIGLO XI

Estoy segura de que cualquier lector que se aproxime a los textos poéticos de Selomo ibn Gabirol percibirá un ambiente refinado y erudito detrás de ellos. De tal forma que, con la lectura de sus versos, disfrutará la belleza de los jardines musulmanes, imaginará la convivencia de los príncipes con sus cortes literarias; y hasta recorrerá los resquicios de las habitaciones Reales mediante la descripción minuciosa de la arquitectura palatina: “Las dependencias están construidas y adornadas/ con atauriques calados y enmarcados,/ pavimentadas con losas esmeraldinas y mármol,/ con tantas puertas que contar no puedo[...]”.³ Por otro lado, en el mundo poético de Gabirol no sólo se hablará de referentes terrenales y mundanos sino también de lo abstracto: la astronomía, la filosofía y la divinidad. Para ejemplificar lo anterior cito un fragmento del *Kéter Maljut*:

Quién comprenderá tus arcanos, cuando circundaste sobre la segunda esfera otra tercera en la cual está Venus, como una reina entre sus huestes y como una novia ataviada con sus galas./ En once meses rodea su órbita, y su tamaño es como una parte de treinta y siete respecto de la tierra, según los conocedores de sus leyes.⁴

Pero, ¿cómo un hombre perteneciente a un grupo minoritario pudo ser partícipe de la vida palaciega? ¿De qué manera logró acceder a tales conocimientos? ¿Será que eran las

³ Selomoh Ibn Gabirol, “Panegírico”, en *Poetas Hebreos de Al-Andalus* (siglos X-XII), 3ª ed. Córdoba, El Almendro, 2003, p. 130.

⁴ Selomo Ibn Gabirol, *Kéter Maljut*, en José María Millás Vallicrosa, *Selomo Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid-Barcelona, Instituto Arias Montano, 1945, p.172.

condiciones generales en las que vivían los judíos de su época? O ¿Sólo un pequeño núcleo tuvo la oportunidad de participar en la cultura?

Resulta extraño pensar que la tierra y los días que vieron nacer a nuestro poeta Gabirol fueran de confusión, odio y muerte. Pero no hay otra historia. El inicio del siglo XI fue testigo de los últimos respiros del califato y la frágil “armonía” en la que vivían los distintos elementos étnicos de la España musulmana: cristianos, árabes, judíos y beréberes. Una larga lucha civil que duró, aproximadamente, desde 1009 hasta 1031.

Varios historiadores han situado las raíces de esta guerra en: 1) la carencia de carácter de los últimos califas. 2) Las erróneas decisiones tomadas por éstos y sus colaboradores.⁵ Es seguro que tengan razón. Sin embargo, para entender los nuevos mecanismos en el aparato político, social y cultural de al-Andalus y comprender la participación de los judíos en él, me satisface más la interpretación propuesta por Henri Pérès. En la cual, la pugna entre razas o etnias no se originó únicamente de errores políticos o intereses territoriales sino de una circunstancia más lamentable: la xenofobia.⁶

Se sabe que a mediados del siglo X, Abd-Al-Rahman III había solicitado hombres del Norte de África con la finalidad de que fungieran como mercenarios al servicio del Califato. Estos hombres conocidos con el nombre de “beréberes” adquirieron grandes privilegios durante el gobierno de Almanzor. Fue entonces cuando los cultos y sofisticados andaluces —que habían adquirido un fuerte sentido de identidad— se sintieron ofendidos por los privilegios y arrogancia de los africanos recién llegados.

⁵ Cf. Anwar G. Chejne, *Historia de España musulmana*, 4a ed. Madrid, Cátedra, 1999, pp. 44-53; José Amador de los ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, Madrid, Aguilar, 1960, pp. 201-236; Claude Cahen, “División política y apogeo cultural del mundo musulmán medieval”. En *El Islam. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*, México, Siglo XXI editores, 1985, pp. 215-256.

⁶ Henri Pérès, *Esplendor de al-Andalus: la poesía andaluza en árabe clásico en siglo XI: su aspecto general, sus principales temas y su valor documental*, tr. de Mercedes García Arenal, Madrid, Hiperión, 1983, pp.13-28.

Años más tarde, los beréberes fueron desplazados de su función militar. Se hizo evidente de que ni al-Mahdi ni los habitantes de Córdoba los acogían con aprecio. A partir de este momento y durante los siguientes años se manifestó una disensión política entre dos partidos claramente definidos: el partido andaluz (andalusí) que agrupó tanto a miembros de la familia omeya —los Amiríes—, los eslavos,⁷ y sobre todo a la población de las principales ciudades como Córdoba, Zaragoza, Sevilla o Almería; y el partido beréber. Lo que cohesionaba al primer partido, en apariencia heterogéneo, era el desprecio racial hacia los beréberes; la resistencia y el temor a que ellos adquirieran “poder” en el regimiento de alguna ciudad de al-Andalus. Aquellos hombres venidos de África no podían gobernar. A la poca valía de su linaje se sumaba “el poco refinamiento en las costumbres y la cultura.”

De acuerdo con la información proporcionada por Pérès el odio era tan intenso que uno y otro partido tenían temor de salir a la calle. Cualquiera podía ser matado en el camino.⁸

A pesar de que existen diferentes crónicas donde se describe el grado de devastación que sufrieron las ciudades andaluzas durante la guerra civil, la ciudad que aprisionó el terror entre sus ojos y lloró por la muerte de sus hijos como nunca, fue Córdoba: la ciudad más floreciente de Europa.

Cuentan que en 1013 los beréberes asaltaron la ciudad. Degollaron a sus pobladores mientras las casas eran saqueadas y quemadas. Despojaron a la ciudad. La dejaron en ruinas.

Algunos cordobeses huyeron antes de la devastación. En el caso de la comunidad judía, que hasta ese momento había sido acogida con tolerancia, tuvo que marcharse. Los

⁷ Los eslavos eran una capa bien diferenciada en la sociedad. La conformaban europeos capturados en las campañas militares. La mayoría de ellos eran destinados al ejército. *Saqlabí* es la palabra medieval árabe para designar a la población de Europa del Este, los “eslavos”. *Vid.*, Marianne Barrucand y Achim Bednorz, *Arquitectura islámica en Andalucía*, Köln, Taschen, 2002, p. 58.

⁸ Henri Pérès, *Op. Cit.* p. 17.

problemas a los que se enfrentaron después del exilio no fueron pocos. Las condiciones de vida que ofrecía la anarquía en el resto de las ciudades, eran deplorables: hambre, persecución, enfermedades, desempleo y hasta la pestilencia de la muerte. La salida de la familia de ibn Gabirol, de la ciudad de Córdoba, sucedió en este tiempo.

Después de este episodio histórico, la repulsión hacia los beréberes por parte de los demás grupos étnicos se acentuó aún más. La cólera no sólo se descargó en el terreno físico sino también en el ámbito intelectual. Los beréberes representaban lo inculto. Y el resto — por lo menos así lo creía— la erudición.

Los disturbios de la guerra civil disminuyeron con la creación de los reinos de taifas; mas no concluyeron. La pugna entre lo rudo y lo refinado; y la justificación del poder a través de la cultura, se trasladó al terreno de las cortes.

Por esa razón, cuando en los reinos de taifas se distribuyeron los diferentes elementos étnicos que conformaron la población durante la época del Califato, la división política no significó un hundimiento de la vida cultural sino sólo su dispersión: los soberanos de cada reino ponían más atención en los temas que se debatían entre los sabios y poetas de su corte literaria que en los asuntos de la frontera. Cada uno de ellos pensaba merecer una fama perpetua más por los elogios de una qasida,⁹ por la dedicatoria de una obra científica que por la suerte de las armas. Adoptaban títulos honoríficos y altisonantes; nombraban a sus propios diplomáticos, construían lujosos palacios, mezquitas y baños públicos, y mantenían ejércitos propios.

Aunque nunca existieron fronteras fijas entre reino y reino, la división regional —a grandes rasgos— fue la siguiente: árabes fueron las taifas de Zaragoza (Tuyibíes) y de

⁹ La qasida era un largo poema en árabe compuesto por un número indeterminado de versos con una rima común final consonántica para todos los versos.

Sevilla (Abbadíes); beréberes las taifas de Granada (Ziríes), de Málaga y Algeciras (Hammudíes), y de Toledo (Du-l-un-níes); mientras que eslavas fueron la mayor parte de las taifas del Levante de la península: Tortosa, Denia, Valencia y Mallorca.

Los reyes de taifas buscaron el apoyo de visires (consejeros especializados en cuestiones como las finanzas, el comercio, la justicia, la diplomacia y la guerra), que además de tener las cualidades específicas para cada área debían poseer un conocimiento refinado del árabe clásico.¹⁰

LA COMUNIDAD JUDÍA Y SUS POETAS

A pesar de que cada uno de los reinos de taifas no modificó las disposiciones legales que regulaban el trato de los musulmanes hacia los grupos minoritarios (*dhimmíes*)¹¹, la situación de las comunidades judías varió según el reino.

En Granada, Zaragoza y Sevilla, debido a que las normas religiosas musulmanas fueron relajadas, algunos judíos ejercieron cargos importantes en el gobierno y de esta manera influyeron en las disposiciones que los reyes dictaron sobre la comunidad judía.

¹⁰ El historiador Henri Pérès comenta que las rivalidades entre los reyes de taifas rebasaron el terreno meramente político, al tratar de superar a sus vecinos en la posesión de secretarios con reputación de letrados altamente calificados. Había dos tipos de secretario: el encargado de la correspondencia, que se distinguía en el arte epistolar y redactaba documentos oficiales; y el secretario de hacienda que se encargaba del presupuesto. Véase Anwar G. Chejne, *Op. Cit.*, p. 131.

¹¹ *Dhimmíes*: Tanto a judíos como cristianos, en su calidad de “gente del libro” se les consideró dignos de protección. Dicha protección consistía en pagar una serie de impuestos al gobierno musulmán para que se les garantizara protección en diferentes aspectos: amparo de la ley local a sus personas, propiedades y religión. Además se les permitía elegir su sistema de gobierno. Los impuestos que debían pagar eran dos: la *yizya*, que debían pagar todos los varones mayores de quince años, así como el impuesto especial sobre la tierra poseída, el *jarach*.(Cf. María Encarnación Varela Moreno, “Introducción”, *El legado del judaísmo español*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 13-14; Haim Hillel Ben-Sasson. *Historia del pueblo judío. La Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 479-480).

Las profesiones y ocupaciones más comunes entre los judíos en aquel tiempo fueron las de médicos, astrónomos, traductores, tintoreros, curtidores, barberos, carniceros, herreros, orfebres, plateros y comerciantes.

Es importante señalar la fortuna de los que se dedicaron al comercio internacional, como exportadores de alfombras, perlas y especias, ya que se convirtieron en el sector más acaudalado. Eran tan ricos que llegaron a ofrecer grandes préstamos a algunos reyes y ministros. Se convirtieron en una especie de “banqueros de la corte”.¹² Esta función, como veremos a continuación, provocó algunos cambios sociales en la comunidad judía.

Desde el siglo IX la manera de escoger al exilarca, es decir, a la autoridad judía que representaría a la comunidad ante los gobernantes musulmanes, era mediante la democracia. El único requisito para aspirar a la candidatura era pertenecer a la estirpe de David y ser aceptado por el pueblo y los gaones.¹³ Esta tradición comenzó a quebrantarse cuando el factor económico influyó más de lo debido.

El historiador Ben-Sasson opina que la ruptura del liderazgo central se originó a finales del siglo X y principios del XI, cuando las aportaciones de los comerciantes y el desempeño de algunos judíos como médicos, consejeros, ministros o secretarios dentro de las cortes musulmanas se hicieron más necesarias y valiosas.

A partir de ese momento autoridades ajenas al judaísmo, como los reyes de taifas o algunos de sus visires, eligieron a los dirigentes judíos. Podrían ser desde los “banqueros de la corte” hasta los que tuvieran un gran contacto con las autoridades musulmanas. Ésta era

¹² Haim Hillel Ben-Sasson, *Op. Cit.*, p.468 y 469.

¹³ Un gaón era aquel que dirigía una yeshivá. La yeshivá era una institución destinada a la dirección del judaísmo y el estudio de la torá.

una forma de agradecer sus servicios. En ocasiones pedían la aprobación de la comunidad, pero muchas veces la ignoraban.¹⁴

La diferencia entre los exilarcas y los nuevos dirigentes escogidos por los musulmanes consistió en la delimitación geográfica de su poder. Mientras el exilarca era rey de toda la comunidad judía dispersa en el imperio musulmán, el Nagid sólo tenía un dominio regional.

Esta nueva situación repercutió en otra pieza angular de la sociedad: los hombres que eligieron transitar por los caminos de la poesía y las ciencias. Así como los reyes de taifas necesitaban estar rodeados de poetas que cantaran su grandeza; un gobernante o personaje importante de la comunidad judía también requería de los elogios de un artista.

Un poeta debía satisfacer mediante su trabajo un par de asuntos. En el aspecto meramente estético, sus versos tenían que deleitar y entretener al mecenas durante sus veladas festivas. En lo político, sus poemas debían ser una propaganda eficaz del protector. Para ello se pregonaban sus cualidades, logros y triunfos.¹⁵

En cambio para los poetas, la poesía significaba un goce, un medio de subsistencia, una vía de progresar en la sociedad y seguramente una forma de trascendencia, al ser “sabedor[es] del valor de la poesía y su fuerza” como afirmaría ibn Gabirol.¹⁶

La poesía hispanohebraica tenía principalmente dos vertientes: una cortesana, donde tanto los temas como la técnica estaban tomados de la tradición árabe (aunque escritos en hebreo) y otra sinagoga. Por lo tanto, los poetas debían poseer un dominio cabal de, por lo menos, dos tradiciones culturales.

¹⁴ Precisamente Semuel ibn Nagrella es un ejemplo claro de esta designación. Este hombre, antes de ser visir de la corte, era comerciante de especias, *Ibid.*, p. 538.

¹⁵ Sobre el tema de la función social de los poetas judíos, cf.: Raymond Scheindlin, “La situación social y el mundo de valores de los poetas hebreos”, en *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998, pp. 53-69; Aurora Salvatierra, “La sociedad cortesana en la poesía hebrea de al-Andalus”, *Op. Cit.*, pp. 139-164.

¹⁶ Shelomó ibn Gabirol, “Panegírico”, en *Poetas hebreos de al-Andalus*, p. 109.

Aurora Salvatierra encuentra en el factor económico una posible explicación para que los poetas judíos recibieran una educación bicultural. Para ella, fueron las familias acomodadas las que otorgaron esa educación a sus hijos.¹⁷ Sin embargo, a partir de algunas lecturas y de mis propias conjeturas, yo pienso que no sucedió de esa manera.

Después de indagar en la biografía de varios autores judíos del siglo XI me di cuenta de que existen dos tipos de poetas: los que provienen de familias de abolengo y los que su origen queda en mera hipótesis.¹⁸

Tal es el caso de Gabirol, del cual sólo se sabe que sus padres eran cordobeses y que murieron pronto. Si partimos de la idea de que para el judaísmo es vital la genealogía, es extraño que no hubieran aparecido sus nombres en las fuentes bibliográficas. Lo cual nos lleva a pensar en que no tenían suma importancia social o religiosa.

En cambio los antecedentes de Semuel ibn Nagrella son muy concretos: pertenecía a una distinguida familia de estirpe levítica originaria de Mérida.

Si nos basamos en la propuesta de Aurora Salvatierra, sólo uno de ellos estaría en óptimas condiciones para estudiar la cultura árabe. Mas no fue así, ya que ambos tuvieron un conocimiento excelente de la lengua árabe y hebrea. Es más, por el contenido y la diversidad de sus obras, Gabirol es un poeta mucho más culto que Nagrella.

Quizá sea aventurado afirmarlo, pero probablemente la adquisición de conocimientos en cada cultura se hizo de manera independiente. Es decir, la lengua y cultura árabes las aprendieron en escuelas musulmanas; mientras la tradición judía la recibieron en sus propias instituciones.

¹⁷ Aurora Salvatierra, *Op. Cit.*, p. 149.

¹⁸ Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona, *Diccionario de Autores judíos. (Sefarad. Siglos x-xv)*. Córdoba, El Almendro, 1988.

Según las investigaciones de Anwar G. Chejne la educación impartida por los estados musulmanes era gratuita y accesible para cualquiera. Textualmente dice: “Las numerosas mezquitas se convirtieron en centros educativos abiertos a todo el que quisiese aprender”.¹⁹ La enseñanza estaba dividida en: primaria, secundaria y superior. Las materias elementales eran: gramática, lexicografía, caligrafía y el estudio del Corán. Los que deseaban adquirir conocimientos en matemáticas, filosofía, astronomía, tenían que buscar a un maestro especializado en ello. Por ejemplo, los príncipes de Zaragoza y Toledo eran conocidos por haberse dedicado particularmente a la astronomía y las matemáticas.

Debido a que la posibilidad de alcanzar puestos elevados se basaba en las capacidades personales, todo individuo de la sociedad, ya fuera pobre o rico, campesino o de la urbe, se esforzaba por hacer estudios tan sólidos como fuera posible.

Henri Pérès en el capítulo dedicado a “La poesía y el poeta cortesano”²⁰, nos dice que la enseñanza de la poesía estaba ampliamente difundida. Y no sólo eso, sino que además era la profesión más solicitada durante el siglo XI. ¿Las razones? Los poetas tenían más probabilidades de éxito, y la poesía era la expresión artística de más arraigo en al-Andalus. Cualquiera podía componer versos, aunque seguramente, como él mismo señala, se necesitaba más voluntad y confianza en sí mismo cuando se era de origen modesto.

Ahora comparemos los estudios de las escuelas árabes con los de las instituciones religiosas judías para comprender por qué los poetas judíos tuvieron que estudiar en ambas.

Las yeshivot tenían por función educativa la de impartir enseñanzas a los estudiantes, así como la de instruir a todo el pueblo en general. Asimismo, imponían las resoluciones legales para todos los problemas de la vida cotidiana.

¹⁹ Anwar G. Chejne, *Op. Cit.*, p. 150.

²⁰ Henri Pérès, *Op. Cit.*, pp. 63-96.

El cuerpo principal de una yeshivá lo constituían: el *Gaón*, o sea, el director; el *Ab bet din*, que era jefe del tribunal rabínico, y los sabios permanentes. Todos ellos constituían el Gran Sanedrín.²¹

Los estudiosos y sabios de una yeshivá interpretaban y comentaban la literatura canónica: pasajes de la *Torá*, textos de la *Mishná* y el *Talmud*. En la yeshibá había escuelas de diferente nivel que conducían posteriormente a una escuela de estudios superiores. Este curso superior consistía en escuchar las deliberaciones y decisiones de los eruditos de más edad.

En las yeshibot no se estudiaba ni cultura árabe ni filosofía griega. Esto podemos deducirlo a partir de algunos versos de Semuel ibn Nagrella donde emite ácidos comentarios en torno a la dirección y los ritos de una yeshibá. Se burlaba de “los que creen que si uno lleva flecos, barba y turbante alto reúne condiciones para dirigir una yeshivá”.²² Para este poeta la formación más íntegra era la que él había recibido, por lo cual alaba a un erudito a quien Dios:

Hizo sabio en su Escritura y su fe
la que está por encima del saber total
e instruido en la sabiduría de los griegos
y también en la ciencia árabe.²³

Otro autor que confirmaría esta teoría es Gabirol cuando se queja de su estancia en Zaragoza. Donde su propio pueblo lo trata como un extranjero por no entender ni compartir sus ideas:

²¹ Haim Hillel Ben-Sassón, *Historia del pueblo judío*, p.504.

²² Semuel ibn Nagrella, “Ben tehillim”, *apud.*, Haim H. Ben-Sassón, *Op. Cit.*, p. 539.

²³ *Ibid.*, p. 540.

Vivo cual las avestruces,
entre locos y perversos,
Siendo mi mente como la del Sabio[...]
Cuando escribo un tratado, discuten
conmigo como con un griego.²⁴

En resumen: el judío que deseara ser poeta tenía que añadir a sus conocimientos religiosos una cultura más vasta. Debía instruirse en la lengua y poesía árabes. Saber adaptar las innovaciones poéticas árabes a la poesía hebrea, además de especializarse en alguna ciencia. Ésta es la razón por la que varios poetas también fueron astrónomos, filósofos, gramáticos, etc.

Pero no bastaba la preparación académica. Ya que para defender su profesión de poeta y justificar su función dentro de una corte era necesario: 1) Contar con el mecenazgo de un personaje importante y 2) Satisfacer al mecenas en cuestión. De lo contrario podía tener toda la erudición e innovaciones posibles, pero la carencia de protectores podía provocar el ocaso del poeta.

CONTEXTO LINGÜÍSTICO Y RECEPCIÓN DE LA LITERATURA HISPANOHEBREA

Por la esmerada educación que procuraban los poetas hispanohebreos y por el medio en el que éstos se desenvolvían, no nos extrañará que la mayoría de sus obras estuvieran destinadas a un público culto. De hecho, la utilización del hebreo al escribir sus poemas, confirma la idea de que los receptores eran un grupo con ciertas particularidades. Si

²⁴ Selomo ibn Gabirol, *Poetas hebreos de al-Andalus*, p. 120.

hubieran sido dirigidos a un público general ¿por qué no elegir una lengua más cotidiana, como el árabe dialectal o la lengua romance?²⁵

De acuerdo con los testimonios de algunos poetas de la época y las investigaciones de los estudiosos de la literatura hispanohebra, el conocimiento de la lengua hebrea fue muy limitado dentro de las propias comunidades judías andalusíes.²⁶ Incluso se mencionan los esfuerzos hechos por los intelectuales judíos por revitalizar la lengua santa, los cuales fueron inútiles. El mismo ibn Gabirol se quejaba con amargura de este abandono:

Al ver mi corazón a la comunidad de la Roca, se dispuso/ a instruir a ese resto suyo que sobrevive/ dándose cuenta de que ha sido destruida su lengua/ santa, y casi ha desaparecido./ Su lengua es extraña a la lengua hebrea y no/ conoce la lengua judía./La mitad habla en lengua cristiana, y la otra mitad/ en la lengua de los árabes, tan oscura.²⁷

Aunque la poesía tienda a distorsionar la realidad mediante figuras retóricas, en este caso la utilización de la hipérbole, las palabras del poeta dibujan con precisión el contexto lingüístico al que estaba sujeto el pueblo judío. Entonces, por sentido común, deducimos que el hebreo era dominado sólo por un círculo selecto de personas, esto es: autoridades religiosas, cortesanos y poetas; mientras el resto sólo poseía un dominio pobre del mismo. Y digo pobre porque cuando los poetas hispanohebreos escribían poemas sinagogaes las composiciones eran más sencillas, tanto en su estructura como en su contenido, para que aquellos que participaran en la liturgia pudieran entender sus creaciones.

²⁵ En la vida cotidiana era común que los musulmanes emplearan el árabe dialectal, el bereber o la lengua romance. En el caso de los judíos que habitaban estos reinos, todo parece indicar que la condición fue la misma. *Vid.* Henri Pérès, *Op. Cit.*, p. 31.

²⁶ Cf. Judit Targarona y Ángel Sáenz-Badillos, “Introducción”, en *Poetas hebreos de al-Andalus (siglos X-XII)*, p. 16 y ss. Ángel Sáenz-Badillos, “El hebreo medieval. Marco cronológico y geográfico”, en *Historia de la lengua hebrea*, Sabadell, Ausa, 1988, p. 201-239.

²⁷ Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás, *Gramáticos hebreos de al-Andalus*, p. 14.

Desde luego, no debe afirmarse con esto que todos los géneros de la poesía religiosa fueran sencillos. Ya que algunas innovaciones lingüísticas, como emular la métrica árabe dentro de la poesía sagrada hebrea, se dieron en esta época. Tal es el caso de la introducción al ámbito sinagogal de una estructura poética de origen secular como la moaxaja.²⁸ Que por cierto esta apertura cultural se hizo gracias a la invención de Gabirol.

Para terminar, me parece oportuno añadir que algunos poetas hispanohebreos también manifestaron sus ideas en prosa, las cuales se redactaban siempre en árabe con la finalidad de tener un público mayor. Normalmente las obras versaban sobre asuntos filosóficos o científicos.

EL LUGAR QUE OCUPA IBN GABIROL EN LA LITERATURA HISPANOHEBREA

Si contemplamos la estatua erigida en el ayuntamiento de la ciudad de Málaga en honor de ibn Gabirol surgirá en nosotros el asombro. La fragilidad corpórea que muestra el diseño escultórico, contrasta con la fortaleza intelectual con la que lo describen estudiosos y críticos ocupados de su producción literaria. Mose ibn Ezra, crítico de una generación posterior a la de Gabirol, afirma que:

aunque era el más joven de los poetas de su generación, sobresalió sobre todos ellos por sus cualidades literarias [...] Todos los ojos inteligentes estaban vueltos hacia él, y

²⁸ La moaxaja era una composición lírica, escrita en árabe o hebreo, que terminaba con una jarcha escrita en árabe dialectal o en lengua romance. Para el conocido investigador Samuel M. Stern, la diferencia formal más importante entre la moaxaja secular y la sinagogal era la ausencia de jarchas en lengua extranjera en las composiciones del segundo tipo. Cf. Ángel Sáenz-Badillos e Ismael Levin, *Si me olvido de ti, Jerusalén... Cantos de sinagogas de al-Andalus*, Córdoba, El Almendro, 1992, p. 24. Debido a la importancia que significó el descubrimiento de las jarchas para la historia de la lírica hispánica y a su carácter testimonial sobre la convivencia entre las culturas judía, musulmana y cristiana, conviene leer la tesis de maestría *El reflejo de la época en la poesía estrófica de al-Andalus*, de Cecilia Jiménez.

aun los envidiosos le señalaban con gesto de admiración [...] Aquel joven poeta compuso poesías laudatorias y elegíacas, y se entregó a las más profundas meditaciones. Compuso canciones muy dulces, cantando la belleza y el amor, así como también se distinguió en la poesía didáctico moral; asimismo son muy conmovedoras sus poesías penitenciales y muy agudas sus poesías satíricas. Aunque él fue contado entre los filósofos a causa de su carácter y de sus estudios, sin embargo, podemos decir que su alma irascible dominó su inteligencia.²⁹

Selomo ibn Gabirol además de haber explorado en diferentes géneros poéticos y dedicarse a la filosofía, fue un autor muy prolífico. Ángel Sáenz-Badillos habla de trescientas composiciones seculares y algunas más de carácter litúrgico.³⁰ Aunque actualmente no podemos conocer con precisión la totalidad de sus obras, tenemos la oportunidad de acercarnos a las siguientes:

- a) El *Mahberet Anaq* que en español se traduce como *Tratado del Collar*, es una gramática hebrea versificada en cuatrocientos versos. Desgraciadamente sólo se han conservado 115 versos, es decir, una cuarta parte del poema.³¹
- b) El *Fons vital, Fuente de la vida* es un tratado filosófico cuyo tema central es la materia y forma universales. Esta obra tuvo una gran repercusión en las escuelas cristianas de los siglos XII y XIII y en algunos filósofos del Renacimiento. Durante mucho tiempo se desconoció la autoría de Gabirol porque el texto pasó por varias traducciones. El original fue redactado en árabe con el título de *Yan bu al-Hayya*, el cual se perdió. Un correligionario suyo, Sem Tob ibn Falaqerah, se encargó de hacer un resumen hebreo

²⁹ Mose ibn Ezra, *apud.* José María Millás Vallicrosa, *Selomo Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Granada, Universidad de Granada, 1993, pp. 21 y 22.

³⁰ Ángel Sáenz-Badillos, *El alma lastimada: Ibn Gabirol*, Córdoba, El Almendro, 1992, p. 20.

³¹ En todas las antologías que se menciona este poema sólo se traduce al español la introducción del mismo. Si el lector desea consultar la obra completa en su versión original puede acudir a la compilación de H. Shirmann, *Shirim nibjarim [Poemas escogidos]*, Tel-Aviv, Schocken, 1976, pp. 65-69.

que aún se conserva. Y por fin, la versión latina que fue realizada por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo en el siglo XII. Debido al contenido de la obra y al nombre con el que se firmaba la obra, esto es, Avicebrón, se consideró al autor como árabe o un converso al cristianismo. La identificación y atribución definitiva a ibn Gabirol, la llevó a cabo en 1847, el profesor Munk.³²

- c) *Kitab islah al-ajlaq, Libro de la corrección de los caracteres*, compuesto en árabe y vertido al hebreo en 1167 por Yehudá ibn Tibbón con el título de *tiqqun middot ha-nefesh*. Este libro es un tratado de ética y más concretamente de ética psico-fisiológica, a la manera como se entendía la fisiología en la ciencia y medicina de la época.³³
- d) *Mujtar al-yawahir, Selección de perlas*, traducido también por Yehudá ibn Tibbón al hebreo con el título de: *Mibhar ha-peninim*. Es una colección de máximas morales de filósofos griegos y árabes, sin que falten tampoco pensamientos de la tradición bíblica.
- e) Poesía secular. A pesar de que Gabirol fuera uno de los pilares de la poesía hispanohebrea, su poesía secular fue olvidada por un periodo de tiempo considerable. Elena Romero señala que la investigación de su poesía apenas comenzó en el siglo XIX. A partir de ese momento se estuvieron preparando varias compilaciones de su producción poética, pero a causa del mal estado del material, el resultado no era satisfactorio. La edición más completa y fidedigna de la poesía secular de Gabirol no apareció sino hasta 1974 bajo la dirección de H. Brody y H. Shirmann.³⁴ Podría decirse

³² Cf. Marcelino Menéndez y Pelayo, “Indicaciones sobre el desarrollo de la filosofía arábica y judaica, principalmente en España”, en *Historia de los heterodoxos españoles*, t. III, Buenos Aires, Emecé editores, 1945, pp. 114-118. Juan Fernando Ortega Muñoz, *Ibn Gabirol (1021/1022)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995, pp. 14-16. Actualmente contamos con dos traducciones al español. Una es la de Federico de Castro y Fernández que la tradujo del latín y la otra es la de David García Valverde. Esta última no es del todo confiable puesto que es traducción de la traducción francesa. Ver bibliografía.

³³ Joaquín Lomba Fuentes, “Introducción”, en *La corrección de los caracteres de Ibn Gabirol*, Zaragoza, Prensas universitarias de Zaragoza, 1990, pp. 36-55.

³⁴ Véase Elena Romero, “Introducción” en, *Poesía secular*, Madrid, Alfaguara, 1978, p. xxvii.

que los temas y géneros de su poesía secular coinciden, por lo general, con los de la poesía árabe de la época. Los principales temas que aborda son: el panegírico, el de autoalabanza, el satírico, el elegíaco, el báquico, el de queja ante las adversidades, el floral o descriptivo de la naturaleza.

- f) Poesía religiosa. De acuerdo con la aseveración de María José Cano, Gabirol compuso unos 240 poemas religiosos, la mayor parte dedicados para una ocasión específica del calendario de festividades judías.³⁵ Aunque por el carácter innovador del poeta algunos de sus textos resulten difíciles de clasificar, podría decirse que cultivó todos los géneros religiosos. Los tres grandes géneros son: el laudatorio, el penitencial y el sapiencial. Sin embargo, existen varios subgéneros que se desprenden de ellos. La faceta de *paytan*³⁶ es la que sublima a ibn Gabirol entre los poetas hispanohebreos, y sin duda, su poema *Kéter Maljut, Corona Real*, lo coloca “en puesto superior a todos los poetas líricos que florecieron en Europa desde Prudencio hasta Dante”, diría Marcelino Menéndez y Pelayo.³⁷ Gonzalo Maeso dice del mismo que “es un grandioso poema, único en la literatura universal, en el que se aúnan filosofía, teología, cosmología, astronomía, antropología, sublime poesía, lirismo, oración y deprecación penitencial”.³⁸

Gabirol fue un poeta muy culto que enriqueció a la poesía hispanohebrea con varias innovaciones estilísticas.³⁹ Por ejemplo, utilizó nombres simbólicos para personajes

³⁵ María José Cano, *Ibn Gabirol. Poesía religiosa*, Granada, Universidad de Granada, 1992, p. 39.

³⁶ *Piyyut* era el nombre genérico con el que se denomina a la poesía religiosa judía durante la Edad Media. El nombre de los autores de este tipo de poesía es *paytan* en singular y *paytanim* en plural.

³⁷ Marcelino Menéndez y Pelayo, en *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II. Buenos Aires: GLEM, 1943, p. 213.

³⁸ David Gonzalo Maeso, “Salomón Ibn Gabirol, filósofo y teólogo”, en Andrés Martínez Lorca (coord.) *Ensayos sobre la filosofía en el Al-Andalus*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 260.

³⁹ Cf. *Infra*, p. 19.

bíblicos; creó nuevas formas nominales en hebreo;⁴⁰ transgredió las estructuras de los géneros poéticos para poder desarrollar sus ideas; logró una armonía entre la ciencia y la poesía; otorgó un tono lírico a sus composiciones religiosas como otros jamás lo habían hecho. Lo mismo se puede decir de su quehacer filosófico, el cual dio grandes frutos al mundo de las ideas.

⁴⁰ Ángel Sáenz-Badillos, “El hebreo medieval. Marco cronológico y geográfico”, en *Historia de la lengua hebrea*, p. 222.

II. HACIA LA VÍA MÍSTICA:

ALGUNOS MOMENTOS EN LA VIDA DE IBN GABIROL

Para sustentar la interpretación mística propuesta en esta tesis del poema *Kéter Maljut* reflexionaré sobre algunos momentos determinantes en la vida de ibn Gabirol. Es riesgoso tratar de explicar las transmutaciones de un alma ajena, pero es preferible hacerlo un poco, para sugerir las posibles razones por las que este poeta eligió los senderos del misticismo. Primero aparecerán los datos básicos sobre su vida, luego los episodios y las características que lo vinculan con la búsqueda de lo divino.

Una fuente importante con la que los investigadores cuentan para trazar la biografía de los poetas hispanohebreos es la propia obra de los escritores. En varios casos se añaden los testimonios de otros escritores contemporáneos o de una generación posterior. Para establecer la biografía de Gabirol existen los dos tipos de fuentes; sin embargo, entre una y otra hay algunas contradicciones o dubitaciones en torno a los acontecimientos. Uno de los asuntos más discutidos, por ejemplo, son las fechas de su nacimiento y muerte.⁴¹ Por tal motivo me apegaré a lo que el sentido común dictó en la mayoría de los investigadores.

Selomo ben Yehuda ben Gabirol vio la luz por vez primera en tierra malagueña en el año 1022. Ahí vivió pocos años porque él y su familia tuvieron que emigrar a Zaragoza. Esta ciudad fue la responsable de su formación intelectual y su elección por la poesía. Allí encontró el mecenazgo de Yequiel ibn Ishaq, visir de al-Mundir, quien en 1038 fue asesinado. La pérdida de su mecenas aunada a otros conflictos lo llevaron a marcharse de

⁴¹ Cf. José María Millás Vallicrosa, "Capítulo 1", en *Selomó ibn Gabirol como poeta y filósofo*, pp. 11-47; Ángel Sáenz-Badillos, "Vida y obra", en *El alma lastimada: ibn Gabirol*, pp.11-26; Juan Fernando Ortega Muñoz, "Vida y obras", en *Ibn Gabirol (1021/22-1059/1060)*, pp. 16-19, y Joaquín Lomba Fuentes, "Ibn Gabirol", en *La corrección de los caracteres...*, pp.17-36.

Zaragoza e irse en búsqueda de la protección de otro poderoso judío, esta vez en la corte de Granada. El Nagid⁴² Semuel ibn Nagrella le concedió sus favores por algún tiempo, aunque por algunas desavenencias su amistad sufrió altibajos. Se sabe que después viajó a Lucena y Valencia y que en alguno de estos lugares murió en 1059.

LOS DOLORES DEL CUERPO Y EL ALMA

La muerte siempre será un suceso que otorgue a nuestros sentidos la más alta conciencia de la temporalidad de las cosas terrenas. Saber que el hombre es “viento que va y no vuelve” nunca dejará de dolernos, ni de cimbrarnos. Gabirol enfrentó la desgarradura del ser desde la juventud, cuando el gozo debería florecer en lugar de la agonía. Ninguno sabe la fecha exacta de su orfandad, pero por un poema que escribió al salir de Zaragoza, esto es en 1045,⁴³ al tener veintitrés años de edad ya había sido testigo de la muerte de sus padres además de la de su protector:

Estoy sepultado, no en el cementerio,
mi ataúd se halla en mi propia casa;
doliente, sin madre ni padre,
Pequeño, solo y necesitado,
Separado de mis hermanos, sin más
Compañero que mis pensamientos.⁴⁴

⁴² Se pronuncia Naguid y significa príncipe. Para ver la función política y social de este personaje, *Infra.*, p. 13.

⁴³ Es la fecha en que la mayoría de los investigadores ha situado la salida de Gabirol de Zaragoza. *Vid.* Ángel Sáenz-Badillos, *El alma lastimada: Ibn Gabirol*, p. 35.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 36.

La melancolía siempre invadió la obra de Gabirol. En sus poemas encontraremos lamentos causados por la soledad, las dolencias corporales, el sufrimiento y un gran sentimiento de culpa que poco a poco fueron acercándolo a la desesperación:⁴⁵

Amigo mío, ¿con sólo dieciséis años
penará y llorará por el día de la muerte,
quien debería prolongar sus mocedades
con mejillas tostadas cual narciso?
¿De qué vale llorar por los pesares?
¿Qué aprovechan las lágrimas vertidas?
¿Qué he de aguardar? ¿hasta cuándo esperaré?
¿aun queda día? ¿no se concluye su órbita?
¡Antes de que llegue de Galaad el bálsamo, ha de morir
este hombre enfermo que tiene el alma lastimada!⁴⁶

Cuando no hay grito que traduzca los dolores de la carne, cuando su poderío se extiende cada vez más y llega a las entrañas, ese dolor comienza a transgredir los límites del cuerpo para invadir el alma. La hace caer en el más profundo pesimismo. No es extraño entonces que Gabirol, a veces, aborreciera su cuerpo, que lo sintiera como una prisión. Que deseara no haber visto la luz del mundo: “¡Ay de mí, madre, cómo me has parido! ¿Mejor no hubiera sido que aquel día/ estéril te quedaras?”⁴⁷

Si su enfermedad era grave no lo sabremos jamás; así como tampoco, el tiempo exacto en el que comenzó a pelear contra la muerte. La única certeza de su dolor surge de la

⁴⁵ Hay un poema titulado “Los tres tormentos” donde la voz poética se queja por todos los pesares a los que ha sido sometido. Además de enumerar claramente sus males, expone ante Dios su debilidad para sobrellevarlos y le ruega, a semejanza de las plegarias del salmista David, que tenga clemencia de él. *Ibid.*, p. 44.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁷ Elena Romero, *Ibn Gabirol. Poesía secular*, p. 55. Este pasaje, por cierto, nos recuerda a las maldiciones dichas por Job cuando le sobrevinieron todos sus males. De hecho, es muy probable que ibn Gabirol retomara algunas de sus expresiones. Cf. *Job* 3, 1-16.

escritura misma del poeta. En sus cantos se revela el desmoronamiento interno y externo de un ser humano: su podredumbre. Desconocemos la intensidad “real” de sus sufrimientos, porque no podemos medir, como diría Cioran, objetivamente el sufrimiento de una persona, “pues no se mide por signos exteriores o trastornos precisos del organismo, sino por la manera que tiene la conciencia de reflejarlo y de sentirlo”.⁴⁸

Gabirol poseyó una fina conciencia del sufrimiento. Los azotes que le brindó el destino fueron guardándose en el lugar más fiel, donde no traiciona la memoria: su escritura. Por ella sabemos que el dolor nunca dejó de visitarlo. La cronología de sus poemas atestigua una continuidad exasperante. Desde la adolescencia hasta los veintisiete o veintiocho años de su vida. ¿Cómo no iba a tener una gran sensibilidad?

Hay varios libros que analizan la repercusión de la enfermedad en la creación artística. Uno parte desde el punto de vista médico; otro, de una revisión histórica a través de textos literarios y uno más de la reflexión filosófica.⁴⁹ Todos llegan a la conclusión de que la visión del artista que sufre una enfermedad se vuelve más aguda y su obra adquiere una dimensión mucho más sensible.

Para Cioran, el único estado capaz de trascender las formas y los sistemas, de crear una armonía perfecta entre todos los elementos del espíritu, es el estado lírico. De acuerdo con sus reflexiones, la forma de volverse realmente lírico es pasar por un profundo trastorno orgánico. Con el sufrimiento, el lirismo se torna más intenso porque se lleva a cabo “una purificación interior en la cual las llagas no son ya simples manifestaciones externas sin

⁴⁸ E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Barcelona, Tusquets, 1991, p. 25.

⁴⁹ Philip Sandblom, *Enfermedad y creación. Cómo influye la enfermedad en la literatura, la pintura y la música*, México, FCE, 1995; Susan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. Madrid, Punto de lectura, 2003; E. M. Cioran, *Op. Cit.*

implicaciones profundas, sino que forman parte de la sustancia misma del ser. Existe un canto de la sangre, de la carne y de los nervios”:⁵⁰

En una hoguera quémame las vísceras;
parece que mis huesos se funden; las entrañas
enfermedades se han vertido en ellas
y el precepto del hado están cumpliendo.
Pues ¿cómo no han de ser inexistencia y nada
unos huesos cebados con tristezas?⁵¹

La poesía de Gabirol aborda muchos temas y géneros. Muchos responden a los tópicos y formas de la época. Se vuelven ejemplo de perfección. Pero hay otros poemas que, al brotar de los más profundos sentimientos y dolores, no corresponden a convención alguna.

Tal es el caso de los poemas que confiesan su amor por Dios. A pesar de que la sensibilidad del poeta no estaba limitada y todo lo que giraba a su alrededor lo conmovía, como la muerte, la enfermedad, la crítica, la ruptura de una amistad, la belleza, nada se compara con la divinidad, puesto que ésta despertaba en él el más profundo deleite:⁵²

Por el Dios de mi vida, amor de mis amores.
Mi alma y mi carne por Él están ansiosos.
Mi gozo y mi tesoro están en mi Hacedor.
Cuando lo imagino palpito.
¿Acaso un canto complacerá a mi espíritu hasta que
bendiga al nombre del Dios de dioses?⁵³

⁵⁰ *Ibid.*, p. 16 y 17.

⁵¹ Elena Romero, *Ibn Gabirol. Poesía secular*, p. 49.

⁵² Hay una elegía dedicada a la memoria de un discípulo, donde podemos darnos cuenta de la gran sensibilidad y ternura del poeta, al enfrentarse ante la muerte de un ser querido. Véase, José María Millás Vallicrosa, *Selomo Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, p. 44.

⁵³ María José Cano, *Ibn Gabirol. Poesía religiosa*, p. 222.

Por eso cuando la crítica se atrevió a situar al *Kéter Maljut* en un género específico no tuvo éxito. Los esquemas estructurales y temáticos habían sido rotos porque su inspiración provenía de la fuente divina, donde percepción de oído ni visión de ojo humanos pueden llegar. Era una contemplación de lo más puro e infinito, que es Dios, hecha por un hombre con cuerpo e inclinaciones destinadas a perecer. Al leer un texto con esta factura, nos encontramos ante la imposibilidad de situarlo en el género laudatorio o penitencial. Y, en mi caso, me lleva a interpretarlo como un poema lírico que expresa una experiencia mística, donde se trascienden las formas y los sistemas, donde todos los elementos del espíritu convergen para crear un ritmo intenso y perfecto.

Si no puedo esperar en tus misericordias, ¿quién se apiadará de mí fuera de ti?

Por tanto, aunque me mates, en ti esperaré.

Y si requieres mi delito, escaparé de ti hacia ti, y de tu furor me cubriré con tu propia sombra, y en las franjas de tus misericordias me asiré hasta que me hayas perdonado,

“y no te dejaré hasta que me hayas bendecido”.⁵⁴

EN BÚSQUEDA DEL CONOCIMIENTO SUPREMO

En el apartado anterior señalé a la enfermedad y al sufrimiento como detonantes para que Gabirol prefiriera el tono lírico en algunas de sus composiciones. Sin embargo, el dolor no sólo repercutió en su poética sino también condujo a su alma a buscar respuestas más profundas sobre el sentido de la existencia; a procurar los caminos más altos del conocimiento, en lugar de iniciarse en los amores de las cosas terrenas, porque ¿qué podría desear un cuerpo desbaratado? Una vida hecha jirones jamás celebraría los deleites de la carne:

⁵⁴ Estas comillas en el texto fueron puestas por el editor para indicar que hay una cita bíblica, Selomo ibn Gabirol, *Kéter Maljut*, en José María Millás Vallicrosa, *Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, p.193.

Siento hastío de mi vida, aborrezco
el que sea mi cuerpo mi morada,
el día de mi júbilo es quebranto,
y el de mi quebranto, regocijo;
al comprender desfallezco, lo lograré
al consumirse mi carne y mi potencia,
pues tras el lamento viene el reposo,
y tras la debilidad, el alimento.
Buscaré mientras viva, indagaré
según el precepto de Salomón, mi maestro:
¡Tal vez el que descubre lo profundo
desvele la inteligencia ante mis ojos!
Sólo ella es mi porción,
fruto de todo mi esfuerzo, y mi riqueza.⁵⁵

En el poema citado anteriormente el yo poético adopta una postura propia de los filósofos neoplatónicos. En la cual, el hombre en lugar de temer la muerte, la ama, porque ve en ella una manera de liberar el alma de los sentidos y de todo aquello que no le permite obtener la sabiduría.⁵⁶ Si bien, la aspiración de separar el alma del cuerpo no es un deseo inédito en artistas y filósofos, el hastío corporal expresado por Gabirol, según mi opinión, tiene una triple motivación que lo hace más intenso y real. En primer lugar, la enfermedad que lo invade carcome literalmente su carne. Está a la vista de todos como si fuera un estigma. En un poema dirigido a un amigo suyo describe tanto el surgimiento como el

⁵⁵ Selomo ibn Gabirol, en *El alma lastimada: ibn Gabirol*, p. 38.

⁵⁶ Plotino, uno de los filósofos que influyó en la obra gabiroliana dice en un fragmento de las *Enéadas*: “[...] así aquél que desea contemplar lo que está más allá de lo inteligible debe abandonar lo inteligible por entero”, *apud.*, *Historia de la filosofía. Del mundo romano al islam medieval*, 12ª ed. México, Siglo Veintiuno editores, 2000, pp. 105 y 212.

desarrollo de las llagas que castigan su cuerpo. Las compara a personas que “cuando abren su boca, al escupir,/manchan de blanco y púrpura [su] traje./ Se comportan igual que un necio, cuya necedad no puede majarse en el mortero./Cuando las pisa alguien, levantan la voz/ como el ruido de los labios al besar.”⁵⁷ Después de esta descripción no nos costará trabajo imaginar cuánta vergüenza y repugnancia sentiría el poeta por su propio cuerpo.

Por otro lado, el eco de la filosofía neoplatónica, ya mencionado líneas atrás, es constante en su producción poética religiosa y en su formación como filósofo. En un poema titulado, “Alaba, alma mía, a tu roca”, la voz poética trata de enseñar al alma el camino por el que debe marchar. Le recuerda que debe cuidar su pureza no manchándose con los deseos corporales ni tropezarse con las trampas del mundo percedero. Si logra preservar la inocencia retornará a su origen y a la contemplación de su Creador.⁵⁸ Esta idea de que el hombre debe irse desprendiendo del mundo y la materia, para unirse cognitivamente a Dios se repetirá en *La fuente de la vida*. Sin embargo, aquí, el esquema racional trazado para alcanzar la Substancia y Esencia de Dios tiene algunas particularidades interesantes.

En *La fuente de la vida* el único proceso para llegar a la divinidad es una ascensión paulatina por los distintos grados del ser, como si se recorriera el trayecto de una escalera. Primero, se hace a un lado lo caduco y corpóreo para poder llegar al Alma; después al Intelecto y luego a la Materia y la Forma universales. Ahora bien, aunque estos últimos peldaños son la antesala para contemplar a Dios, Gabirol reconoce que el único motor

⁵⁷ Selomo ibn Gabirol, “Las llagas”, en *El alma lastimada: ibn Gabirol*, p. 59. Aunque nunca especifica a quién iba dirigido el poema, su destinatario debió ser Marwan ibn Yanah, ya que se sabe que era su amigo, y al ser médico, podría diagnosticar su enfermedad y sugerir una forma de cura. El mismo poema respaldaría esta hipótesis por la descripción tan minuciosa que hace de sus llagas además de la forma en que termina el poema: “ Te envío mis palabras con el mensajero/ ¡que no vuelva a ti sin nada y de vacío/ hasta que yo pueda enumerar tus favores,/ y corresponderte por ellos como debo!”

⁵⁸ Selomo ibn Gabirol, “Alaba, alma mía, a tu Roca”, en *Si me olvido de ti, Jerusalén...Cantos de sinagogas de al-Andalus*, pp. 2 y 3.

capaz de transportar al alma a la fuente divina sería ya no el uso de la razón sino la intuición mística.⁵⁹

Hasta aquí he nombrado dos motivaciones por las que ibn Gabirol prefirió hacer a un lado las cosas terrenas y dedicarse a la divinidad. No obstante, otro móvil importantísimo para que el poeta ansiara elevar su alma hacia las esferas celestes fue, sin lugar a dudas, su propia fe religiosa. Tanto en las composiciones hechas para la liturgia sinagoga como en otros poemas en los que aparecen citas bíblicas podemos percibir una viva veneración por la ley judía. Es más, en los poemas donde encontramos expresiones o conceptos filosóficos, nunca hallaremos un conflicto entre su fe y su raciocinio.

Para tener idea de cuán importante fue su vocación religiosa nos bastará leer el comentario de algunos autores que ven en ella la cumbre de su inspiración. I. N. Simhoni, por ejemplo, nos dice que los momentos de célica inspiración, en el poeta, son cuando la presencia de Dios en su alma le hacía olvidar todas las tristes miserias de este mundo, en las cuales “vivía sólo con su corazón y con su misterio”.⁶⁰

⁵⁹ A pesar de que el estudio central de Joaquín Lomba en la introducción de *La corrección de los caracteres* es la obra misma, también hace un estudio espléndido sobre *La fuente de la vida*, cf. pp. 27-35.

⁶⁰ I. N. Simhoni, *apud.*, José María Millás Vallicrosa, *Ibn Gabirol, como poeta y filósofo*, p. 94.

III. PRIMERA LECTURA DEL *KETER MALJUT*

Cuando el poema *Kéter Maljut* cautivó mi entendimiento e hizo aparecer miles de imágenes sobre mi cabeza, supe que tendría un exhaustivo trabajo intelectual para descifrar su mensaje. Comencé a apoyarme en las interpretaciones hechas por otros críticos. A desmenuzar lo leído. A comparar opiniones. A confrontarlas. Al principio hice mía la lectura de Millás Vallicrosa, cuya voz era la más firme y a la que acudían varios investigadores. En su análisis Millás observaba la existencia de dos géneros poéticos religiosos: el laudatorio y el penitencial, y con ello explicaba el funcionamiento del corpus poético. Según su opinión, el texto estaba dividido en dos apartados temáticos. Una sección correspondía al tono hímico de los primeros treinta y dos cantos, donde la voz poética escalaba las sublimes alturas de la divinidad, reconociendo sus atributos y virtudes. Mientras la segunda parte se dedicaba a resguardar el tono penitencial: desde el canto treinta y cuatro hasta el último verso del poema, había un yo poético ejercitándose en la introspección y en la confesión de pecados.⁶¹

Sin embargo, me di cuenta de que este análisis presentaba algunas inconsistencias. Por ejemplo, que el poeta hubiera escrito diecisiete cantos dedicados a la descripción de los cuerpos celestes con la única finalidad de cumplir una función laudatoria en el texto. Por su cuenta, Millás Vallicrosa explicaba esta aportación científica como una moda literaria de la época. En su obra *La poesía sagrada hebraicoespañola* comenta que Mose ibn Ezra ya había advertido el comportamiento de algunos poetas que “asociaron los temas de la ciencia de la astronomía, y en particular de la ciencia de las esferas superiores, a la composición de sus plegarias, con lo cual dificultaron la expresión en lengua hebrea con palabras

⁶¹ José María Millás Vallicrosa, *Selomó ibn Gabirol como poeta y filósofo*, pp. 152-162.

recónditas”.⁶² A pesar de que Millás Vallicrosa cuenta con una afirmación tan valiosa, por el simple hecho de provenir de un preceptivo de la época medieval, no apareció en *La poesía sagrada hebraicoespañola* algún texto poético que respaldara estas afirmaciones. Ningún poema que introdujera tales temas, mucho menos, semejante al de Gabirol. Lo que sí encontré y me sorprendió es que en líneas posteriores a la referencia de Mose ibn Ezra, el autor comenta que el prestigio de escribir en torno a los astros se debía en gran parte a la filosofía neoplatónica, la cual por ser más mística que científica, “fundía en un amplio latido poético el microcosmos con el macrocosmos como destellos del Ser primero”.⁶³ ¿Por qué entonces Millás Vallicrosa no analizó la teoría cosmológica en el *Kéter Maljut* con un fundamento tan firme como éste? ¿Por qué no estudió la función que cumplía esta introducción científica en el *Kéter Maljut*?

Recorrí de nueva cuenta el camino de la crítica con la esperanza de encontrar nuevas pistas para hallar el sentido de la obra. Sin embargo, el *Kéter Maljut* se tornaba artilugio, objeto inaccesible, aire. No porque estuviera escrito con un lenguaje oscuro sino, más bien, por la multiplicidad de temas y por los ecos ideológicos tan diversos que presentaba. Venían entonces a la mente las palabras de don Gonzalo Maeso diciendo que el *Kéter Maljut* era un texto donde se aunaban: “filosofía, teología, cosmología, astronomía, antropología, sublime poesía, lirismo, oración y deprecación penitencial”.⁶⁴ Este enlistado hacía ruido en mi interior. El poema no podía ser un compendio; era un *corpus*. Y como tal, debía poseer leyes que lo rigieran. Por lo tanto, la inserción de sus conocimientos astronómicos, entre otras cosas, no era gratuita y no respondía sólo a una moda de la época.

⁶² José María Millás Vallicrosa, *La poesía sagrada hebraicoespañola*, Madrid, Consejo Superior de investigaciones científicas, 1940, p. 47.

⁶³ *Ibid*, p. 48.

⁶⁴ *Infra*, p. 22

Ibn Gabirol con una sensibilidad y una conciencia tan agudas tendría que haber visto al *Kéter Maljut* como un todo armónico, como una expresión de su concepción del mundo. Como diría Dámaso Alonso: “lo que el filósofo debe transmitir en escueta y penetrante unidad, el poeta lo refleja en miles de temblorosas facetas polícromas, aunque cada una nerviosamente unida al centro vital, intacto e intangible de la Naturaleza”.⁶⁵

Entonces, ¿hacia qué senderos se dirigían los versos de ibn Gabirol? ¿Cuál sería su verdadero sentido? ¿Bajo qué paradigmas leer sus imágenes? Antes de sugerir una posible lectura quiero presentar una relación de sus características formales.

DESCRIPCIÓN FORMAL

La ambigüedad del *Kéter Maljut* provocada por su entramado temático e ideológico va a ser sólo un eco de los artificios de su forma exterior. Si bien diversos textos poéticos de ibn Gabirol presentaron innovaciones estilísticas, ninguno se situó en terrenos tan espinosos ni suscitó tantas contiendas literarias como este poema. El primer punto a discusión entre los críticos se remite al número de versos que lo componen, pues, si tras una primera observación del texto original en hebreo editado por el Dr. Shirmann,⁶⁶ podríamos afirmar que está compuesto por seiscientos cuarenta versos irregulares con una rima final consonántica, varios críticos se opondrían a esta apreciación y dirían que su composición es más bien de cuatrocientos cuatro versículos porque están escritos al modo bíblico.⁶⁷ Sin embargo, esta afirmación no es del todo contundente porque ni siquiera en los libros más poéticos de la Biblia los versículos poseen una rima final. Por otro lado, también hay

⁶⁵ Dámaso Alonso, *Poetas españoles contemporáneos*, 3ª ed., Madrid, Gredos, 1988, p. 281.

⁶⁶ H. Shirmann, *Shirim Nibjarim* [poemas escogidos], Tel-Aviv, Schocken, 1976, pp. 109-136.

⁶⁷ Cf. José María Millás Vallicrosa, *Selomo ibn Gabirol como poeta y filósofo*, p. 159; Ángel Sáenz-Badillos, *El alma lastimada: Ibn Gabirol*, p. 101; David Gonzalo Maeso, *Manual de historia de la literatura hebrea*, Madrid, Gredos, 1959, p. 482.

quienes sostienen que el poema está escrito en prosa rimada.⁶⁸ Esta última versión no es del todo descabellada ya que la prosa rimada comparte con la poesía el sometimiento a un metro y a una rima, pero mucho menos rígida en su aplicación.⁶⁹ Aunque este género literario se utilizó para expresar sermones y epístolas, sus características corresponderían con el comportamiento formal del *Kéter Maljut*. En el texto no hay uniformidad en el número de sílabas, véanse los primeros ciento diez versos en oposición a los siguientes, ni tampoco hay regularidad en los cambios de rima. En ocasiones pueden rimar ocho versos seguidos y en otras, únicamente un par de versos.

Lo que no puede debatirse es que los versos están agrupados en cuarenta series más o menos simétricas, las cuales terminan con una cita bíblica. De acuerdo con las investigaciones del profesor Millás Vallicrosa, el empleo de pasajes bíblicos era frecuente en la poesía sinagoga y en muchas ocasiones el significado de estas citas era distinto del original.⁷⁰

A pesar de que una de las figuras retóricas más utilizadas en el poema es la anáfora, en ningún momento la repetición de palabras en cada serie se hace monótona ni disminuye el lirismo de sus frases. El tipo de anáfora utilizado es la epanáfora, la cual consiste en la repetición de expresiones al principio de varias frases o de varios versos consecutivos.⁷¹ En el caso de las primeras siete estrofas o series del *Kéter Maljut*, la repetición se dará en cada verso. A partir de la octava serie el uso de la epanáfora irá disminuyendo y aparecerá de manera distinta en cada estrofa. Por ejemplo, de la diez a la 32 en lugar de repetir toda

⁶⁸ B. Lewis, *apud*, David Gonzalo Maeso, "Salomón ibn Gabirol. Filósofo y teólogo", en *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 261. Ángel Sáenz-Badillos, *El Alma lastimada: ibn Gabirol*, p. 101.

⁶⁹ Ángeles Navarro Peiro, *Literatura hispanohebraica (Siglos X- XIII)*, Córdoba, El Almendro, 1988, pp. 24 y 25.

⁷⁰ José María Millás Vallicrosa, *Op. Cit.*, p. 104.

⁷¹ Véase, Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 2004, pp. 40 y 41.

una frase sólo se repetirá una palabra al inicio de cada estrofa, en este caso, el pronombre relativo “quién”. De la estrofa treinta y tres a la treinta y cinco este pronombre se cambiará por el vocativo “Dios mío”. Mientras que de la treinta y seis a la treinta y nueve, este vocativo se transformará en apóstrofe, al introducirlo repentinamente en los versos. Como podemos apreciar, el autor utiliza este recurso no solamente para enfatizar sus ideas o crear efectos sonoros, también lo emplea para sorprender al lector, puesto que cuando uno ya está acostumbrado a una cierta estructura, la forma del discurso cambia.

Otro rasgo curioso es que cuando la voz poética describe los atributos divinos es cuando más repeticiones hay, como si el yo poético experimentara un éxtasis, como si encontrara la fortaleza verbal en el objeto descrito, en este caso, Dios. En cambio cuando el yo poético realiza una introspección y describe la naturaleza del hombre, las repeticiones son mínimas. Pareciera como si provinieran de un hombre, al cual se le agotaron las fuerzas después de un intenso acto o como si fueran las súplicas de un ser al borde de la muerte.

Después de analizar las variaciones de esta figura retórica en el poema podemos concluir que la repetición cumple con distintas funciones: 1) dar sonoridad y ritmo; 2) enfatizar ideas; 3) sorprender al lector; y 4) parece haber una correspondencia entre el número de repeticiones y la intensidad de la experiencia descrita.⁷²

Antes de pasar a otro aspecto, me gustaría que se apreciaran la siguientes citas que ejemplifican las funciones número 1, 2 y 3, respectivamente. En el primer caso, un fragmento donde la traducción mantenga el sentido rítmico del poema o, por lo menos, que permita al lector, intuirlo.

⁷² En las estrofas dedicadas a la descripción de los atributos divinos aparecen cuarenta y cuatro repeticiones; en la parte dedicada a las esferas celestes veintitrés veces; mientras que en las series dedicadas a lo humano son once veces.

Tú eres grande, y frente a tu grandeza toda otra grandeza queda abatida, y toda excelencia menguada.

Tú eres grande, más que todo pensamiento, y alto, más que el alto cielo.

Tú eres grande por encima de toda grandeza y “excelso por encima de toda alabanza”.⁷³

En este segundo ejemplo resulta claro cómo cada verso desarrolla y enfatiza la frase inicial:

Tú eres uno, principio de todo cómputo y base de todo edificio.

Tú eres uno y en el secreto de tu unidad los sabios se aturden, pues no saben lo que es.

Tú eres uno y tu unidad no disminuye ni aumenta, no es deficiente ni redundante.

Tú eres uno y no como la unidad adquirible y computable, puesto que no te alcanza multiplicidad ni cambio, ni forma ni acepción.

Tu eres uno y en el intento de señalar a ti ley y término desfallece mi inteligencia; por ello me dije: -Guardaré mis caminos, no sea que peque con mi lengua.

Tú eres uno y estás sublimado y enaltecido, libre de caída y desfallecimiento. “El que es uno, imposible es que caiga”.⁷⁴

Ahora, en la siguiente cita veremos reflejado el carácter impredecible del poema, es decir, cuando el lector está acostumbrado a una repetición tras otra, aparece el cambio:

Tú eres Dios de dioses y Señor de señores, soberano entre los seres celestes y los terrenos.

Tú eres Dios, y todas las criaturas son tus testimonios; y en honor de este tu nombre está obligada a servirte toda criatura.

Tú eres Dios, y todos los seres son tus siervos y tus adorantes, y tu gloria no mengua por los que adoran otro que Tú, puesto que la intención de todos ellos es llegar a ti.

⁷³ Selomo ibn Gabirol, *Kéter Maljut*, en José María Millás Vallicrosa, *Selomo ibn Gabirol como poeta y filósofo*, p. 166.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 165.

Pero ellos son a manera de ciegos; el afán de su rostro es hallar el camino real, pero yerran en sus pasos.

Uno hundióse en una hoya de pozo y el otro cayóse en una fosa [...] ⁷⁵

Por otro lado, debido a que la voz poética describe tres objetos complejos como lo son: Dios, el cosmos y el hombre, un recurso fundamental será la enumeración. Ésta no se limitará a expresar una acumulación de atributos, ideas, acciones o circunstancias sino que presentará distintas modalidades de acuerdo con el objeto descrito. Cuando se dibuja al hombre, por ejemplo, podemos encontrar enumeraciones donde sus miembros guardan una relación unívoca como: “Y yo soy gleba y gusano, polvo de la tierra, vaso lleno de corrupción, piedra insensible,/ sombra vagabunda, viento que va y no vuelve, veneno de áspid.” ⁷⁶. Mientras que, cuando se trata de la descripción de Dios, la enumeración se torna compleja y se dice algo de cada uno de los términos enumerados, que se suceden a distancia: “Tú eres existente y no te alcanza percepción de oído/ ni visión de ojo, ni te afecta ninguna relación de cómo, por qué y dónde.” ⁷⁷ Otro tipo de enumeración o distribución es la anafórica: “Pues me has creado no *por necesidad*, sino *por generosidad*;/ no *por fuerza*, sino *por gracia y amor*”. ⁷⁸

Una figura de dicción que contribuye a dar estructura rítmica al poema es la aliteración. Desafortunadamente este recurso pocas veces puede notarse en las traducciones. ⁷⁹

Otras figuras retóricas que aparecen en el texto son la metáfora y el símil: “[...] está Venus,/ como una reina entre sus huestes y como una novia/ ataviada con sus galas”. ⁸⁰

⁷⁵ En seis versos adelante se volvía a retomar la epanáfora, *Ibid.*, p.167 y 168.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 185.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 165.

⁷⁸ Las cursivas son mías. *Ibid.*, p. 187.

⁷⁹ Cf. versos 7, 414-420 en la edición de Shirmann; en la de Millás Vallicrosa serían los versos 11, 256-260.

⁸⁰ Selomo ibn Gabirol, *Kéter Maljut*, en José María Millás Vallicrosa, *Selomo ibn Gabirol como...*, p. 172.

Cuando Dios seduce al hombre con su esplendor y se funde con él en un estrecho abrazo; cuando los sentidos comienzan a extraviarse por amor y ya no se tiene dominio sobre la lengua; cuando su sola presencia arroja al más profundo éxtasis, ya no hay manera humana de mantenerse en pie ni forma alguna de traducir tales encuentros. El espíritu ha logrado lo que nunca: ha roto sus ataduras y se ha elevado a esferas nunca antes vistas porque el amor, y sobre todo el divino, sobrepasa todo entendimiento.

¿Será entonces que Gabirol logró contemplar al deseado de su alma; llegó a la unión mística con Dios y luego intentó traducir esta experiencia en el *Kéter Maljut*, y por ello rompe con cualquier estructura poética establecida? ¿Serán sus cantos una manera de explicar, primero a sí mismo y luego a los demás, la vía para alcanzar ese “toque divino”? Si no fuera esta la razón, ¿por qué Gabirol utiliza todos los géneros poéticos religiosos en un poema? ¿No querría decir con este desbordamiento de recursos que sus palabras no podían referir esta experiencia, porque ella transgredía cualquier vivencia previa, porque era la corona, la cúspide más alta a la que podía llegar? Si no es ésta la intención, entonces ¿hacia dónde van seiscientos cuarenta versos tan intensos?

El caso del *Kéter Maljut* no es el único en la literatura hispanohebraica medieval que presenta dificultades en su clasificación. En general, los géneros poéticos del ámbito religioso son los que más confusiones y postulados han despertado entre la crítica.⁸¹ Sin

⁸¹ No hay tantos problemas para distinguir a la poesía litúrgica o sinagoga de la religiosa, pero sí resulta difícil hacer una diferenciación clara entre la poesía religiosa y la secular. Esto se debe, principalmente, a que nuestro criterio como lectores contemporáneos difiere del concepto medieval judío de lo religioso y lo secular. Por ello, para acertar en la clasificación y análisis de los poemas religiosos se tiene que recurrir al concepto que el propio poeta y los judíos medievales tenían en ese tiempo. Cf. María José Cano, “Prólogo”, en *Ibn Gabirol. Poesía religiosa*, p. 11-13; Raymond Scheindlin, “La situación social y el mundo de valores de los poetas hebreos”, en *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*, pp. 63-69.

embargo, no hay poema que adoptara varios géneros para estructurar su discurso poético ni que reuniera tantas ideas sobre Dios, el mundo y el hombre como el *Kéter*.

En la introducción del libro *Ibn Gabirol. Poesía religiosa* María José Cano expone que, pese a la gama de posibilidades y variantes textuales que pueden encontrarse en la poesía religiosa hispanohebrea, puede hablarse de tres géneros básicos: el laudatorio, el penitencial y el sapiencial; los cuales, a su vez, presentan diferentes tipos de composición, de acuerdo con la finalidad o el uso que se le asigne en la liturgia.

De todos los géneros el que más variantes presenta es el laudatorio, ya que las composiciones que se vinculan con esta estructura poética eran himnos complementarios tanto para la liturgia cotidiana,⁸² como para varias festividades del calendario judío: Tabernáculos (*Sukot*); Pascua (*Pesaj*); Semanas (*Shabuot*) y el mismo Sábado (*Shabat*). En este tipo de poemas se prodigaban alabanzas a Dios; se narraban los sucesos que dieron pie a estas festividades; o bien, se recordaban bendiciones prometidas. Los principales tipos poéticos eran: *Yoser* (creador), *me'orah* (luminaria), *Ahabah* (amor), *Zulat* (fuera de), *Mehayeh* (Vivificador). Esta nomenclatura corresponde al tema tratado o al término con el que comienza el poema.

Los poemas pertenecientes al género penitencial eran aquellos que se escribían para ser recitados en los días de ayuno y penitencia, por ejemplo, en *Yom Kippur* (Día de perdón) o *Rosh ha-saná* (Año Nuevo). En estas composiciones normalmente la voz poética hace una confesión de pecados y espera que Dios aplaque su ira. Se conocían con el nombre de

⁸² Los rezos diarios son tres y se realizan en diferentes momentos del día: *shajarit* (mañana), *minjá* (mediodía) y *ma'arib* (vespertino).

*selihot*⁸³ y de manera regular mantenían la siguiente estructura: *viduy* (Confesión), *Tokejá* (reproche), *Bakashá* (ruego), *Tejiná* (súplica), *akedá* (oblación) y *kiná* (lamento).

Por último, la poesía sapiencial sería aquella que tenía una finalidad didáctica. Un claro ejemplo serían las *Azharot* (exhortaciones) de ibn Gabirol, donde se exponen los trescientos diecinueve preceptos del judaísmo.

Otro tipo poético que se inserta dentro del género sapiencial son los poemas especulativos. En estos textos, los poetas judíos medievales exponían todo tipo de conocimientos “científicos”, principalmente sobre temas astronómicos, médicos e incluso místicos. A este género podrían pertenecer las composiciones del tipo de las *me'orot* (luminarias), *ofanim* (ángeles), *mustaga'b* (Réplica), *quedusah* (Sagrada), *ahabot* (*amor*),⁸⁴ o *mi kamoka* (Quién como Tú). Seguramente el lector ya habrá advertido que varias composiciones del tipo especulativo se repiten en el género laudatorio, la razón estriba en que, a pesar de que el tema central del poema son los conocimientos astronómicos o una descripción de la angelología judía, en el fondo también se está haciendo una loa a Dios.

En el caso del *Kéter Maljut* hay tres senderos temáticos claramente dibujados: 1) de la estrofa uno a la nueve aparece un yo poético dirigiéndose “al nombre escondido respecto de los sabios”, a “la sombra de cuya luz tuvo ser todo lo que es”⁸⁵ para alabar y exaltar sus atributos; para maravillarse ante el carácter inescrutable de lo divino al haber creado de la nada al ser, al mundo y todo lo viviente; 2) La segunda senda temática es la cosmológica, que se da de la estrofa diez a la veintinueve. En esta parte la misma voz poética que atestiguaba la altura y grandezas de Dios, esta vez se queda admirada por el mundo de prodigios y misterios creados por Él: la tierra, la luna y todas las esferas celestes. Aunque el

⁸³ *Selihot* es el plural de *selihá*, palabra hebrea que significa disculpa.

⁸⁴ Plural de *ahabá*.

⁸⁵ Selomo ibn Gabirol, *Kéter Maljut*, en *Selomo ibn Gabirol como poeta y filósofo*, p. 164.

yo poético experimenta un descenso por el “mundo de las ideas”, pues pasa del conocimiento último de las cosas, que es Dios, al conocimiento de su creación, irá contemplando y describiendo las esferas de manera ascendente hasta llegar al espacio donde se encuentran los ángeles (estrofa veinticinco), y de ahí a donde sólo las almas puras pueden llegar: al trono de la gloria de Dios (26-28). En las siguientes cuatro estrofas se describe la manera en que Dios creó el alma y la colocó dentro del cuerpo para “ministrarlo y guardarlo, de modo que ella es como fuego dentro de él y no lo abraza”⁸⁶, luego pasa a la descripción de las cualidades corporales humanas. Este descenso a lo humano servirá de engarce con el último tema, 3) donde encontraremos a una voz poética contrita a causa de su bajeza y concupiscencia. Tras confesar sus pecados, el poeta lanzará una especie de reproche a Dios, al recordarle todas sus tribulaciones y luego le suplicará que tenga misericordia de su vida. Al final, el poeta hace una oblación en honor de Dios (33-40).

Después de haber analizado la estructura temática del poema podemos concluir que, aunque efectivamente existe una correspondencia entre los temas y los géneros poéticos: laudatorio, sapiencial en su tipo especulativo, y penitencial, el hecho de haberlos unido en un solo discurso refleja una intención de ruptura en el discurso tradicional. Tan sólo, en la primera parte del poema, la alabanza dirigida a Dios se desprende más de sus cualidades intangibles, conceptuales o abstractas que de sus obras. Esta forma de exaltar a la divinidad es una innovación en la poesía religiosa hispanohebraica y bíblica, ya que la mayoría de las loas se relacionaban con las maravillas hechas por Dios hacia su pueblo en el pasado, por su creación o por su misericordia dispensada al hombre. En el *Kéter Maljut* hay una manera distinta de aprehender lo divino; la contemplación de Su esencia no puede jamás desligarse del conocimiento de sí mismo y de Su creación.

⁸⁶ *Ibid.* p. 182.

Desde mi punto de vista, el hecho de que Gabirol rompiera con el orden tradicional no se vincula tanto con el deseo de innovar como poeta sino, más bien, porque está reflejando un choque en su conciencia religiosa y humana. La imposibilidad de transcribir esta experiencia en formas convencionales lo lleva a conjugar todos los conocimientos, tradiciones o experiencias que a lo largo de su vida había acumulado. Como diría Gershom Scholem,

por ser el místico lo que es, por encontrarse en relación fecunda e inmediata con el objeto de su experiencia, transforma y altera el sentido de aquella tradición de la que se nutre [...] Los valores antiguos, vistos con otros ojos, adquieren un nuevo sentido, aun cuando esta visión no haya sido intencionada ni siquiera consciente. El místico puede incluso sentirse llamado, a causa de la manera de entender e interpretar su propia experiencia, a poner en duda la autoridad religiosa que había apoyado hasta entonces. Al lado del aspecto conservador aparece otro potencialmente revolucionario y conflictivo.⁸⁷

IV. INFLUENCIA DEL MISTICISMO RACIONALISTA EN EL *KÉTER MALJUT*

Aunque he ofrecido al lector una serie de evidencias que confirmarían el carácter místico del *Kéter Maljut*, aún hay elementos que nos podrían conducir al reino de la duda. Por

⁸⁷ Gershom Scholem, *La cábala y su simbolismo*, Buenos Aires, Editor, 1988, p. 9.

nuestra experiencia con otro tipo de literatura mística como la de los siglos áureos en España o los mismos textos de la Cábala, podríamos notar una incongruencia discursiva en el *Kéter Maljut*. Normalmente los escritores místicos que intentan traducir sus experiencias, utilizan imágenes poéticas que se tornan crípticas: “Fue entonces cuando de esta luz surgieron los grandes árboles del Líbano y las veintidós letras se convirtieron en el Carro de Dios”,⁸⁸ o bien, utilizan un lenguaje por traslado “como si...”⁸⁹ para que el lector pueda entender esa relación incomprensible. En la mayoría de los casos es el lenguaje erótico el que puede transcribir mejor la intensidad de esta vivencia,⁹⁰ por poner un ejemplo, podríamos citar al mismo *Cantar de los Cantares*. Ahora bien, a pesar de que estas dos modalidades tienen características muy específicas, ambas son el reflejo de una percepción muy subjetiva de la realidad y muestran, sobre todo, una voluntad intuitiva por parte del que tiene estas experiencias. Contrario a lo que sucede con este tipo de literatura, en el *Kéter Maljut* escuchamos a una voz poética muy coherente para revelar la contemplación de Dios, sin recurrir en ningún momento a la relación erótica para describir su encuentro con Él. Es más, el hecho de que en las dos primeras partes temáticas del texto prevalezca el discurso racional sobre la intuición es quizá una de las razones por las que se ha dudado sobre el carácter místico del poema. El empleo de conceptos filosóficos para definir a Dios, el cosmos y el alma es lo que seguramente ha llevado a intelectuales a concluir que el *Kéter*

⁸⁸ Esther Cohen (ed.), *Zohar. Libro del esplendor*, México, CONACULTA, 1994, p. 33.

⁸⁹ Cf. San Juan de la Cruz, “Cántico espiritual”, en Elías L. Rivers, *Poesía lírica del Siglo de Oro*, México, Rei, 1990, p. 164.

⁹⁰ Ramón Mujica Pinilla analiza cómo los intelectuales musulmanes en la Edad Media veían al amor humano como un reflejo del Amor Divino, al entender sus manifestaciones podían explicar su relación con la divinidad. Cf. *El collar de la paloma del alma. Amor sagrado y amor profano en la enseñanza de Ibn Hazm y de Ibn Arabi*, Madrid, Hiperión, 1990, pp. 61-72.

Maljut es un poema religioso-filosófico⁹¹, donde se traduce a imágenes poéticas la metafísica planteada en otras de sus obras o, incluso, ha llevado a estudiosos a dudar sobre el carácter genuino de los sentimientos religiosos del poeta. Tal es el caso de Gershom Scholem, uno de los hombres que más páginas ha dedicado al pensamiento místico judío, quien afirma que:

de todas las oraciones escritas por filósofos se preservan tan sólo unas pocas, e incluso éstas son, en la mayoría de los casos un tanto insípidas y carentes de entusiasmo, especialmente cuando sus autores –como Shelomó ibn Gabirol y Yehuda Haleví– no estaban motivados, en última instancia, por tendencias místicas. Hay, en muchas de ellas, una curiosa ausencia de sentimiento religioso auténtico.⁹²

No obstante, si se consideran las investigaciones de la crítica literaria hispanohebrea, sabremos que fue, precisamente, ibn Gabirol el que introdujo un tono más privado y personal en la poesía litúrgica medieval.⁹³ Discutir si este tono era sólo un recurso poético y no una experiencia personal no nos llevaría a ninguna parte, sin embargo, no podemos dudar de que en el momento mismo en el que se decide adoptar un “yo poético” que exprese vivencias y preocupaciones individuales en lugar de manifestar las necesidades del pueblo, se revela una intención más personal del poeta. Esto, hablando en términos generales de la poesía religiosa de ibn Gabirol, pero en el caso concreto del *Kéter Maljut* saltan a la vista varias marcas discursivas que indican un tono extremadamente lírico, sobre todo en la última sección del poema.

⁹¹ Ángeles Navarro Peiro, *Literatura hispanohebrea (siglos X-XIII)*, Córdoba, El Almendro, 1988, p. 69; David Gonzalo Maeso, “Salomón ibn Gabirol, filósofo y teólogo”, en *Ensayos sobre la filosofía en Al-Andalus*, p. 262.

⁹² Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, 2ª ed., México, FCE, 1996, p. 39.

⁹³ Ejemplos buenos y claros sobre este tipo de poesía los ofrece Raymond Scheindlin, en “La situación social y el mundo de valores de los poetas hebreos”, en *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*, pp. 67-69.

Ya que la autenticidad de la devoción del poeta no es un punto que podamos discutir aquí, me gustaría entonces que pasáramos a aquellos elementos textuales e ideológicos que nos impiden nombrar con libertad al *Kéter Maljut* como un poema místico: las disquisiciones filosóficas.

Antes de escudriñar estos elementos en el poema, debemos estar conscientes de que a pesar de que la interpretación del mundo poético es muy abierta porque éste ofrece libertades inusitadas para expresar nuestros pensamientos, los elementos que lo integran jamás brotarán de la casualidad; serán, más bien, el resultado de una germinación de ideas que el autor sembró a causa del espacio temporal y geográfico que ocupó en la tierra. De ahí que la lectura de una obra literaria sacada de su contexto sea peligrosa y se aleje de la verdadera intención de su creador.⁹⁴ En el caso de ibn Gabirol sabemos que el pensamiento zaragozano fue el que nutrió la mayor parte de sus días. Por ello en las siguientes líneas se hará una revisión de las características principales del ambiente intelectual de Zaragoza en el siglo XI.

De acuerdo con los estudios del profesor Joaquín Lomba Fuentes, el pensamiento zaragozano presenta tres características fundamentales durante este periodo: 1) un marcado racionalismo, que se concreta en la práctica de las ciencias (las matemáticas, la astronomía y la medicina) y en la filosofía. En este último punto se echará mano de la razón antes que de los textos bíblicos o coránicos, para explicar las verdades fundamentales de la religión y de la vida del hombre. Este racionalismo irá cristalizándose por la importancia creciente que se le da a Aristóteles. Con esta nueva valoración se irá sustituyendo poco a poco el

⁹⁴ Ésta es la razón por la que la interpretación de Chantal Maillard acerca del *Kéter Maljut* resulte un poco atrevida, ya que a pesar de que contiene algunos planteamientos interesantes, la comparación con el sistema oriental de los chakras, el budismo zen y la Cábala no corresponde con el marco histórico y cultural del propio texto. Cf. *La kábala del kéter-malkut. La corona-El reino*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía/ Editoriales andaluzas unidas, 1986.

voluntarismo y el misticismo neoplatónico existente en el panorama intelectual de todo el mundo.⁹⁵

2) Aunque parezca contradictorio, el misticismo fue otra forma de pensamiento común en esa época, sobre todo cuando en ciertas materias y asuntos la razón y la lógica encontraban sus límites y no servían de nada, por ejemplo, cuando se pretendía conocer el mundo sobrenatural, el mundo de Dios. Con ello se creará un modelo original de filosofía donde se unen la dimensión racional del hombre con la vertiente mística del mismo. Esta mezcla de racionalismo y misticismo, nos dice Lomba Fuentes, estuvo presente en todos los autores musulmanes y judíos que habitaron Zaragoza.⁹⁶ Una de las principales fuentes para este tipo de misticismo fue la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, obra que comentaré más adelante.

3) Otro rasgo importante del pensamiento zaragozano fue el sentido práctico y ético de la filosofía. Por esta misma razón, los autores escribieron tratados que abarcaban la vida moral y concreta del hombre.

Ahora bien, si estos rasgos fueron compartidos por la mayoría de los intelectuales que vivieron en Zaragoza, esto quiere decir que ibn Gabirol no sería la excepción; para comprobarlo sólo veamos las formas de pensamiento adoptadas en cada una de sus obras filosóficas. Mientras que *La corrección de los caracteres* nos muestra el sentido ético y

⁹⁵ El abandono es tan paulatino que algunos autores llegan a integrar las dos escuelas filosóficas en sus propios trabajos, por ejemplo, ibn Gabirol en varios poemas y algunos pasajes de la *Fuente de la vida* retoma la idea neoplatónica de la emanación, según la cual todo lo existente ha nacido de un principio absolutamente simple y único, por medio de cierta especie de efusión y radiación, aunque por otro lado también recoge algunos de los conceptos de Aristóteles, véanse las explicaciones que hace sobre la materia y la potencia.

⁹⁶ Quiero confesar que hubiera sido imposible demostrar esta tesis sin el legado de otros investigadores, en este caso, me encuentro en deuda con el trabajo del Doctor Joaquín Lomba Fuentes, quien ha hecho investigaciones muy oportunas sobre el marco filosófico que nos incumbe. Las bases para comprender la comunión entre el discurso racional y el misticismo las encontré sobre todo en la introducción de la *Corrección de los caracteres*, Zaragoza, Prensas universitarias de Zaragoza, 1990; para conocer las fuentes que sirvieron de base para esta forma de pensamiento Cf. “Ambiente intelectual de Zaragoza y de la Marca Superior”, en *Avempace*, pp. 15-30.

práctico de la filosofía, al exponer las alternativas para corregir los caracteres reprobables del hombre; la *Fuente de la vida* es un claro ejemplo del predominio de la razón, ya que en esta obra se pretende mostrar el camino al conocimiento de la sustancia primera que es Dios, sin utilizar nunca referencias bíblicas ni hablar directamente sobre el nombre divino; su método consiste en hacer un análisis de la realidad inferior, o sea, de la materia y forma universales, para pasar a la ciencia de la Voluntad, es decir, el puente que une lo terrenal con lo supremo; y de ésta, a la esencia primera. Para él, el acto de analizar la realidad inferior garantiza la entrada a los misterios de la realidad superior, que de otra manera nos serían impenetrables, esto a causa de que la primera realidad fue una copia de la segunda. No obstante, deja claro que lo único a lo que no podemos llegar mediante la razón es precisamente a la causa primera, ya que éste es el límite donde puede llegar el entendimiento. Con ello deja abierta la posibilidad de acceder al conocimiento supremo sólo mediante la vía mística.

Ahora bien, después de haber revisado cuáles fueron las líneas de pensamiento que siguió ibn Gabirol resulta más claro entender por qué el *Kéter Maljut* aparenta poseer dos discursos contradictorios cuando, en realidad, cada uno es parte complementaria del otro. Para llegar al conocimiento pleno de Dios –dentro del marco ideológico en el que fue escrito el poema– se recurría primero al método racional para estudiar y conocer Su creación y de ahí se saltaba a la intuición mística, única vía para llegar a la contemplación de Su esencia.

POSIBLES FUENTES: *LOS HERMANOS DE LA PUREZA*, *EL SEFER YETSIRÁ* Y *LAS ENÉADAS*

El itinerario de lecturas hecho por Selomo ibn Gabirol fue, sin lugar a dudas, extenso y muy variado. Sus viajes traspasaron las fronteras de los libros sacros de la tradición judía para nutrirse de los nuevos aires y paisajes que ofrecía la literatura musulmana e incluso, inspirado por esta misma literatura, ibn Gabirol decidió aventurarse en los puertos de la filosofía griega. Sin estas experiencias interpretativas su visión acerca de lo divino seguramente no hubiera sido la misma. Jamás nuestros ojos se hubieran posado sobre versos tan penetrantes, universales y al mismo tiempo tan innovadores como los del *Kéter Maljut* y es que, como bien ha observado Gershom Scholem,⁹⁷ para que una persona pueda expresar una vivencia tan magna como el haber tenido una comunión directa con Dios, necesita partir de sus referentes inmediatos y de la tradición que lo había nutrido hasta entonces para tener un punto de comparación con lo vivido. Sin embargo, esta misma magnitud es la que induce al místico a cuestionar lo que para él significaba la verdad; a transformar los lineamientos de la autoridad tradicional religiosa; y a darle un nuevo sentido a los conceptos adquiridos en el pasado.

Es por eso que me gustaría aproximarme a los textos ajenos, tanto religiosos como seculares, que mayor presencia tuvieron en el *Kéter Maljut*, para observar la manera en la que ibn Gabirol los compaginó con su propia visión.

Comencemos con una de las fuentes que mayor inspiración mística despertó entre los intelectuales zaragozanos del siglo XI, esto es *Rasa'il ijwan al-safa*, la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*.⁹⁸ Un libro, o mejor dicho, una reunión de cincuenta y dos tratados

⁹⁷ Cf. Gershom Scholem, "La autoridad religiosa y la mística", en *La cábala y su simbolismo*, pp. 4-34.

⁹⁸ Debido a la imposibilidad de consultar directamente esta referencia bibliográfica, recurro a varias fuentes que la bosquejan: Anwar G. Chejne, *Historia de España musulmana*, pp. 279-280; Joaquín Lomba Fuentes,

escrito por un grupo secreto de intelectuales interesados en armonizar la fe con la razón e idear un sistema universal de filosofía religiosa. La idea principal de estos filósofos era que para llegar al Dios Uno era necesario pasar por tres conductos previos: 1) buscar el conocimiento científico-racional del mundo entero y del hombre; 2) llevar una vida ascética y de virtudes extremas; y 3) conocer a Dios mediante la intuición y el amor místicos. Esta propuesta cognoscitiva es la que condujo a los “Hermanos de la Pureza” a profundizar en la mayoría de las ciencias naturales y especulativas vigentes en aquel momento, y no sólo eso, sino que para darle un carácter universal a su sistema recurrieron a ciencias de diversa procedencia como la islámica, griega, mazdea, budista, hindú, etc.

De acuerdo con las indagaciones de Joaquín Lomba Fuentes, sabemos que esta obra ejerció una influencia decisiva entre la mayoría de los intelectuales zaragozanos del siglo XI, ya fuera que adoptaran su sistema filosófico o que simplemente recurrieran a la consulta de los avances más relevantes y certeros de las ciencias del momento, pero todos, tanto musulmanes como judíos, devoraron ávidamente sus páginas.

José María Millás Vallicrosa, por ejemplo, sugiere que los conocimientos astronómicos y cosmológicos presentados por ibn Gabirol en el *Kéter Maljut* provienen de esta fuente.⁹⁹ Es posible que alguien ponga en tela de juicio el que nuestro autor hubiera tenido contacto con esta obra, ya que la introducción completa de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* se hizo hasta 1065 –cuando el poeta ya estaba muerto–; tanto el profesor Lomba Fuentes como Anwar Chejne aseguran que Maslama al-Mayriti publicó un resumen a comienzos del siglo XI, lo que justificaría el acercamiento de ibn Gabirol hacia la *Enciclopedia*.

La corrección de los caracteres, pp. 15-16 ; Joaquín Lomba Fuentes, *Avempace*, pp. 26-29; y José María Millás Vallicrosa, *Selomo ibn Gabirol como poeta y filósofo*, p. 155.

⁹⁹ José María Millás Vallicrosa, *Op. Cit.*, p. 155.

Sin embargo, no sólo esta publicación previa es la que nos permite pensar que hubo una influencia directa de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* en la obra y pensamientos de ibn Gabirol en general, existen algunos puntos coincidentes entre esta obra y el *Kéter Maljut*. En ambos textos se tratan los tres niveles del conocimiento: el hombre, el mundo y Dios, pero mientras la *Enciclopedia* ofrece la presentación de cada uno de éstos, en el orden que acaba de señalarse, con la finalidad de que al lector le resulte clara la senda que hay que recorrer para alcanzar lo más sublime que es el conocimiento de Dios, en el *Kéter* la descripción es a la inversa, primero Dios, luego el mundo y finalmente el hombre.¹⁰⁰ El ordenamiento dado por el poeta no parece indicar una confusión conceptual, más bien enfatiza la intención del texto que es la de presentar no un tratado sino la declaración de una experiencia mística.

Por otro lado el requerimiento de llevar una vida ascética y virtuosa dictado por la *Enciclopedia* será contradicho en el *Kéter Maljut* cuando la voz poética reconozca que a pesar del esfuerzo humano de llevar una vida santa, el instinto malo tiende a sobrepasar el lado puro del hombre:

Cierto, mi instinto protervo permanece a mi diestra para
tentarme; no me deja restaurar mi espíritu, disponer
mi descanso.¹⁰¹

Esta situación es la que incita al poeta a reivindicar el papel del sufrimiento en la vida humana y el poder del arrepentimiento para acercarse a Dios; y con esto darle un nuevo sentido a los conceptos propuestos por la *Enciclopedia*.

¹⁰⁰ *Infra.*, p. 42.

¹⁰¹ Selomo ibn Gabirol, *Kéter Maljut*, p. 188.

Ahora quiero acudir a una fuente judía que, parece no haber recibido la atención y escrutinio necesarios por parte de los estudiosos de la obra gabiroliana y que, sin duda, contribuyó de manera importante en la creación de la imaginería del *Kéter Maljut*: el *Sefer Yetsirá*, que en español se traduce como *Libro de la formación*.

Este libro con fecha y autor desconocidos es un tratado cosmogónico con claras intenciones místicas al que muchos filósofos anteriores a Maimónides, acudieron. Está dividido en seis capítulos breves de *mishnayot*¹⁰² y, aunque su extensión no alcanza ni siquiera las dos mil palabras, se le ha considerado uno de los pilares del pensamiento cabalista. De él se tomó la idea, por ejemplo, de que las diez emanaciones divinas y las veintidós letras hebreas fueron los elementos determinantes en la Creación.

Sin embargo, antes de que estas ideas cuajaran en la literatura cabalista del siglo XIII, Gershom Scholem dice que, a principios del siglo X, Saadia Gaón hizo una explicación sobre el *Sefer Yetsirá* y ésta se tradujo posteriormente en el siglo XI provocando una difusión mucho mayor entre los filósofos, entre ellos, Selomo ibn Gabirol.¹⁰³

Como el comentario de Scholem se limita a afirmar que ibn Gabirol compuso poemas sobre las doctrinas del *Sefer Yetsirá*, pero no abunda en detalles y no proporciona más que un número de composición poética en la edición de Bialik y Rawnitzky (núm. 58), me di a la tarea de rastrear otros poemas que pudieran contener huellas del *Sefer Yetsirá* con el objeto de comprobar que nuestro autor efectivamente leyó este libro y, de esta manera, también contar con argumentos más firmes para defender que el *Kéter Maljut* presenta rastros del *Libro de la formación*.

¹⁰² Son frases breves que presentan el argumento del autor de una manera dogmática, sin ninguna explicación o fundamentación. Hay un estudio muy claro y completo del *Sefer Yetsirá* hecho por Gershom Scholem que puede serle útil a todo tipo de lector. Cf. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Barcelona, Riopiedras, 1994, pp. 32-43,

¹⁰³ Gershom Scholem, *Op. Cit.* p. 41.

Mientras el primer capítulo del *Sefer Yetsirá* comienza diciendo que: “[el Eterno] formó y creó el Universo como treinta y dos misteriosos senderos de sabiduría”,¹⁰⁴ esto es, con las diez sefirot y las veintidós letras hebreas, un poema religioso de ibn Gabirol muestra un eco indudable de estas palabras, al decir que: “[Dios] Ilimitadamente aumentó las luminarias a dos./Sus caídas, cuando vinieron, fueron diez y dos./ Su entendimiento es escrupuloso en treinta y dos”.¹⁰⁵ Luego, en la *mishná* siete del mismo capítulo I del *Sefer Yetsirá*, se da la siguiente advertencia:

En lo concerniente al número diez de las esferas de existencia surgidas de la nada, abstén tu lengua de hablar sobre ellas, y tu mente de reflexionar sobre ellas, y si tu boca te impulsa a hablar, y tu corazón a pensar acerca de ellas, ¡Vuelve!, tal como se ha dicho: “y las criaturas vivientes [*hayot*] corrieron y volvieron”.¹⁰⁶

Ahora veamos el siguiente poema de nuestro autor:

Lo que deseo contemplar, no lo veré.

El misterio de Dios es inescrutable.

¿Quién lo descubrirá?

Morador de los renombrados cielos,

el Arfel es su velo,

los graneros del granizo

y del agua su observatorio,

los hayot, cegados sus ojos,

se protegen de su luz.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Isidor Kalisch (trad.), *Sefer Yetzirah* [edición bilingüe], Madrid, Edaf, 1998, p. 23.

¹⁰⁵ María José Cano, *Ibn Gabirol. Poesía religiosa*, p. 232.

¹⁰⁶ Isidor Kalisch, *Op. Cit.*, p. 25.

¹⁰⁷ María José Cano, *Op. Cit.*, p. 233. La palabra hebrea *hayot* se refiere a los seres vivientes que acompañan al Carro de Dios, descrito en el libro de Ezequiel. Es sabido que este pasaje bíblico es uno de los más estudiados por los cabalistas. En la compilación de la doctora Cano hay más poemas de Selomo ibn Gabirol

Este texto es una muestra clara no sólo de cómo el autor traslada a imágenes poéticas una *mishná* del *Sefer Yetsirá* sino también expone la intención creativa de mantener el lenguaje oscuro y un tanto críptico de la fuente de la cual se nutre. Este respeto por la forma resulta más evidente cuando se comparan textos con referencias al *Sefer Yetsirá* y el resto de la producción poética de ibn Gabirol.

Aunque la afirmación anterior pudiera poner en duda la influencia del *Sefer Yetsirá* hacia el *Kéter Maljut*, ya que éste no refleja rasgo formal alguno del primero, una lectura cuidadosa es capaz de rescatar sus huellas en los planteamientos teosóficos.

Tan sólo si recordamos que uno de los temas centrales del *Sefer Yetsirá* es la teoría de las diez emanaciones divinas¹⁰⁸ y ponemos atención al título del poema, reconoceremos el vínculo estrecho que los une. La alusión a las emanaciones que en el esquema tradicional sefirótico representan a la más alta (*kéter*) y más baja de las emanaciones divinas (*maljut*), nos hace pensar que la verdadera intención del poema es la de recorrer o conocer las emanaciones de Dios, esto es, que se va de la corona al reino porque se pretende conocer la totalidad divina.

Sin embargo, si se trabaja sólo con traducciones españolas será muy difícil continuar con esta visión interpretativa, ya que éstas, al tratar de mantener el sentido poético de las expresiones, omiten acepciones importantísimas de palabras clave que nos permitirían reconocer la influencia del *Séfer Yetsirá*. Tal es el caso de la primera estrofa del poema,

en donde aparecen estos seres y además, los textos tienen notas explicativas muy pertinentes. Cf. pp. 238-240.

¹⁰⁸ En términos generales las emanaciones divinas serían *kéter* (“corona”), *jojmá* (“sabiduría”), *biná* (“entendimiento”), *josed* (“gracia”), *gvurá* (“justicia”), *tiféret* (“belleza”), *netzaj* (“eternidad”), *hod* (“gloria”), *yesod* (“fundamento”) y *maljut* (“reino”). El *Séfer Yetsirá* no ofrece la misma nomenclatura para éstas, sin embargo, interpretaciones posteriores fueron generalizando los términos que acabo de señalar. Desde la perspectiva del *Séfer Yetsirá* las diez esferas de existencia surgidas de la nada serían: el aire, el agua, el éter, la altura, la profundidad, el Este, el Oeste, el Norte y el Sur. Cf. Isidor Kalishc (trad.), *Séfer Yetsirá*, pp. 25-29.

donde aparecen intercalados los nombres de siete emanaciones divinas y el concepto de la creación a partir de la nada:

¡Maravillosas son tus obras y mi alma mucho lo sabe!

Para ti, Señor, es la *grandeza*, el *poder*, la *magnificencia*

la *gloria* y la *majestad*.

[...]

Para ti es el nombre escondido respecto de los sabios; la

potencia que sustenta el mundo sobre la *nada*, y el

poder para hacer salir a luz todo misterio.

Para ti es la *bondad* que se extiende a todas las criaturas,

y la merced guardada para los que te temen.¹⁰⁹

En esta versión española hay dos elementos que dificultan el reconocimiento de las emanaciones. El primero se origina cuando el traductor interpreta la palabra *lejá* como una preposición que indica destino “para ti”, cuando quizá lo más apropiado era inclinarse por el pronombre “tuya(s)”, ya que la voz poética lo que está haciendo es una descripción de lo que es Dios, y mediante este recuento, también lo alaba.¹¹⁰ Si tuviéramos este cambio sería más fácil advertir que son atributos los que se enumeran y no, simplemente, una alabanza. Otro impedimento para reconocer las huellas del *Séfer Yetsirá* es la misma traducción de las emanaciones, puesto que la acepción escogida para cada palabra no es la más apropiada dentro del marco de la teoría de las emanaciones divinas. Así pues, para reconocer mejor los atributos divinos tendríamos que leer:

¹⁰⁹ Selomo ibn Gabirol, *Kéter Maljut*, en José María Millás Vallicrosa, *Selomo ibn Gabirol como poeta y filósofo*, pp. 163-164.

¹¹⁰ La traducción de la Dra. Ángeles Navarro se inclina también por este sentido. Para consultar algunos fragmentos de esta versión se puede recurrir al libro del profesor Ángel Sáenz-Badillos, *El alma lastimada: Ibn Gabirol*, pp. 104-126.

¡Asombrosas son tus obras y mi alma lo sabe muy bien!

Tuyas son, Dios, la grandeza [*gedulá*], la justicia, [*gvurá*], la belleza [*tiféret*], la eternidad [*netzaj*] y la gloria [*hod*].

[...]

Tuyo es el nombre escondido respecto de los sabios; la potencia que sustenta el mundo sobre la nada [*belimá*] y el poder para hacer salir a luz todo misterio.

Tuya es la gracia [*jésed*] que se extiende a todas las criaturas, y la merced guardada para los que te temen.

El hecho de que la voz poética reuniera en la misma estrofa los atributos divinos y la idea del sostén del mundo sobre la Nada es una confirmación más de la presencia del *Libro de la formación*, ya que la palabra hebrea “*belimá*”, utilizada en esta parte del poema, para referirse a la Nada es la misma que aparece en el *Séfer Yetsirá*, en relación con las emanaciones de Dios (capítulo 1, *mishná* 4).

Otras alusiones al *Sefer Yetsirá* en el *Kéter Maljut* podrían ser los pasajes en los que se describe el orden de los planetas (capítulo 4, *mishná* 7), sin embargo, esta información bien pudo haberla obtenido de otras fuentes,¹¹¹ ya que el sistema descrito en esta obra correspondía al Ptolemaico, el más divulgado y aceptado en esa época.

Desde mi punto de vista, el que ibn Gabirol recogiera conceptos básicos del *Séfer Yetsirá* como el de las emanaciones divinas, la creación del mundo a partir de la Nada y la disposición planetaria, nos está mostrando no sólo el respeto por una fuente de la tradición judía, sino también revela una clara postura mística ante la interpretación del mundo terreno y divino.

¹¹¹ Cf. *Infra.*, p. 46.

Por otro lado, pese a que he señalado en otros lugares de este trabajo la importancia de la escuela neoplatónica en el pensamiento de ibn Gabirol, he omitido el nombre de un personaje de suma trascendencia en el desarrollo histórico del misticismo medieval en general y, que sin duda, repercutió también en la espiritualidad mística de nuestro autor, esto es, Plotino.

El sistema de este filósofo romano, a quien se le considera el fundador del neoplatonismo, consistía principalmente en la idea de que toda realidad es consecuencia de una serie de emanaciones del Uno, fuente eterna de todo ser. Del *Nous* (espíritu o inteligencia), que sería la primera emanación, se desprende el alma del mundo; luego de ésta, a su vez, emanan las almas de los seres humanos y los animales; y por último se deriva la materia. Ahora bien, puesto que el alma humana pertenece tanto al dominio del espíritu como al de la materia, es capaz de contemplar polos opuestos: desde lo más sublime hasta lo más corrupto. Sin embargo, para llegar a la contemplación de las cosas espirituales y, sobre todo, a la culminación del conocimiento, el hombre necesita apartar de su mente las cosas terrenas y dedicarse al ejercicio del pensamiento con la finalidad de alcanzar la unión intuitiva y mística con lo Uno.

Si comparamos las proposiciones de Plotino con las líneas de pensamiento seguidas por ibn Gabirol, notaremos que en varios aspectos hay una enorme coincidencia. El requisito de llevar una vida retirada, pura y virtuosa para retornar al Creador, por ejemplo, se repite en algunos poemas religiosos;¹¹² la teoría emanatista, aunque con algunas modificaciones,

¹¹² *Infra.*, pp. 29-32.

aparece en *La Fuente de la vida*;¹¹³ mientras que en el *Kéter Maljut* se retoman, además de estos aspectos, algunas ideas acerca de la contemplación y unidad divinas.

En el capítulo 8 de la tercera *Enéada* Plotino expone que cuando el alma humana contempla a un objeto muchas veces su intelecto oscila entre la contemplación intuitiva y el razonamiento discursivo a causa de la unión y separación constante con el objeto contemplado.¹¹⁴ Ahora, si partimos de la idea de que en el *Kéter Maljut* ibn Gabirol describe la contemplación que tuvo sobre Dios, entonces se explica la dualidad razón-intuición en su discurso.¹¹⁵ No se trata de una inconsistencia en sus planteamientos, ni de una confusión intelectual y mucho menos torpeza en el estilo, se trata de un alma perpleja ante un proceso tan complicado como el de la contemplación de lo divino. Y es que según las disquisiciones de Plotino la verdadera contemplación estriba en unirse con el objeto, de acogerlo dentro del alma y cuánto más adentro se aprisiona, la razón acogida se torna mucho más silenciosa. El alma del que contempla se mantiene serena, ya no busca nada, ha saciado su sed. El vínculo es tan íntimo que, al principio, ni siquiera puede o debe describirse lo poseído. Tal como lo vemos en el *Kéter Maljut* cuando la voz poética declara: “Tú eres uno y en el intento de señalar a ti ley y término desfallece mi inteligencia; por ello me dije: –Guardaré mis caminos, no sea que peque con mi lengua”.¹¹⁶ Sin embargo, la imposibilidad de nombrar lo poseído no perdura para siempre, ya que en el intento de examinar y comprender lo que se posee, dice Plotino, el alma del estudioso lo enuncia discursivamente. Y así lo vemos también en el *Kéter*:

¹¹³ Gabirol, a diferencia de Plotino, sostiene que Dios creó al mundo de manera conciente a partir de su Voluntad y no de una manera casual. Cf. José María Millás Vallicrosa, *Selomo ibn Gabirol como poeta y filósofo*, pp. 76 y 77; Gershom Scholem, “La confrontación entre el Dios bíblico y el Dios de Plotino”, en *Conceptos básicos del judaísmo*, pp. 11-45.

¹¹⁴ Plotino, *Enéadas III-IV*, Madrid, Gredos, 1999, pp.231-260.

¹¹⁵ *Infra.*, pp. 46-49.

¹¹⁶ Selomo ibn Gabirol, *Kéter Maljut*, p. 165.

Quién conoce el secreto de tus obras, cuando proporcionaste

al cuerpo los medios necesarios en orden a tus obras.

Le diste ojos para contemplar tus señales y oídos para
escuchar tus maravillas.

Razón para comprender una parte de tus secretos, y boca
para contar tus loores, y lengua para anunciar tu fortaleza
a todo el que viniere.

Al igual que yo, hoy día, yo, tu siervo, hijo de tu sierva.¹¹⁷

A pesar de que podría considerarse forzada esta comparación o hasta cierto punto una falsa influencia, ya que las intenciones de una obra y otra son distintas –una es un tratado filosófico y la otra, un discurso místico– es válido hacer una comparación entre ellas puesto que demuestra entonces la existencia de lugares comunes entre místicos de distinta religión y época, pues recordemos que Plotino aseguró haber tenido experiencias místicas con lo Uno, y en sus tratados seguramente lo que hace es esquematizar tales vivencias.

Lo que no puede dudarse es que la definición plotiniana de Dios como principio aparezca en el poema *Kéter Maljut*: “Tú eres uno, principio de todo cómputo y base de todo edificio [...] Tú eres uno y no como la unidad adquirible y computable, puesto que no te alcanza multiplicidad ni cambio, ni forma ni acepción.” (Estrofa 2) vs. “Por tanto, si bien es verdad que ese principio suministró al árbol toda su vida, no obstante, él mismo permaneció fijo, pues no es múltiple, sino principio de la vida múltiple” (*Enéadas*, VIII). Asimismo la imagen de Dios como fuente, propuesta por Plotino es retomada por ibn Gabirol en los siguientes versos:

Tú eres sabio, y la sabiduría es fuente de vida que de ti mana;

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 184.

y es estulto todo hombre para comprender tu sabiduría.

Tú eres sabio y anterior a toda cosa antigua, y la
sabiduría fue a manera de artífice a tu lado.

[...]

Tú eres sabio, y de tu sabiduría has derivado
una voluntad determinada, semejante a un obrero y artista.

A fin de educir la materia de la nada,
a la manera como dimana la luz que del ojo sale.

Sin embargo, a diferencia de Plotino quien señala que Dios es como una fuente de la que fueron brotando las cosas de manera espontánea, ibn Gabirol defiende la tesis de que de Dios emanó la sabiduría y luego de ésta, la Voluntad que creó de manera consciente la materia de la Nada.

Por último, la concepción de que no se puede conocer a Dios sino mediante la negación y superación de todos los valores conocidos, o sea, la teología negativa sustentada por la mayoría de los neoplatónicos –incluyendo a Plotino– también hace su aparición en algunos versos del *Kéter*:

Tú eres vivo y no desde un momento determinado,
ni desde un tiempo sabido.

Tú eres vivo pero no con espíritu ni alma,
puesto que Tú eres alma para el alma.¹¹⁸

¹¹⁸ Selomo ibn Gabirol, *Kéter Maljut*, p. 165.

Es posible que a estas alturas del trabajo, el lector se cuestione –al igual que yo en algún momento– el por qué la crítica literaria no pudo identificar al *Kéter Maljut* como poema místico si existen tantas pruebas textuales y contextuales para interpretarlo de esa manera. Parece que la respuesta radica justamente ahí, en que la crítica literaria hispanohebrea descuidó la interrelación que podía haber entre texto, poeta y ambiente intelectual; y en cambio, para analizar el poema tomó en cuenta sólo algunos aspectos literarios o temáticos y los vinculó con otros textos del mismo autor, lo cual provocó que la interpretación se tornara mucho más confusa.

Ejemplo de ello es la relación establecida entre el *Kéter Maljut* y *La fuente de la vida*¹¹⁹ que, si bien tienen algunas proposiciones filosóficas coincidentes, no pueden abordarse de la misma manera, ya que ambas responden a géneros, intenciones, y expectativas distintas.

La fuente de la vida es un tratado filosófico sobre la materia y forma universales, en el cual ibn Gabirol rechaza la utilización de versículos bíblicos para sostener sus argumentos, debido, entre otras cosas, a que el público al que estaba destinada la obra era el de los filósofos. Otro punto importante es que, a diferencia de otros textos de ibn Gabirol, la intención didáctica de este tratado se revela de forma contundente, al usar una estrategia discursiva como el diálogo entre maestro y discípulo.

Por otro lado, pese a que hay quienes consideran al *Kéter Maljut* como una obra didáctica¹²⁰, posiblemente por la introducción con la que comienza el poema, considero que

¹¹⁹ Cf. Ángel Sáenz-Badillos, *Literatura hebrea en la España Medieval*, Madrid, Fundación amigos de Sefarad, 1991, p. 100.

¹²⁰ Según la *Enciclopedia judaica castellana*, p. 22; Ángel Sáenz-Badillos, *Ibn Gabirol: el alma lastimada*, p. 102.

tanto la extensión del texto, la lengua en la que está escrito, como el estilo del discurso señalan otra intención.

Supongamos que el público al que estaba destinada esta obra “didáctica” era la propia comunidad judía y por eso estaba redactado en hebreo. Primer problema a la vista: el pueblo poseía un escaso dominio sobre la lengua santa.¹²¹ Descartado este destinatario, imaginemos que se trataba de autoridades religiosas, de intelectuales judíos o de individuos que estuvieran involucrados con el estudio de la ley mosaica. Ellos sí podrían leer un poema de 640 versículos, pero ¿qué era lo que el poeta pretendía enseñarles? ¿Los estatutos religiosos? Para ello, el autor contaba con sus *Azharot*.¹²² ¿Gramática? Imposible. Entonces, ¿compartir sus planteamientos metafísicos?, ¿pasar a lenguaje poético lo expuesto en su *Fuente de la vida*? Si ésta hubiera sido la intención de nuestro autor, lectores de ambas obras no habrían emitido juicios como el siguiente:

Naturalmente, no podemos esperar en el *Kéter Maljut* una visión del mundo tan construida y sistemática como en el *Fons Vitae*. Además, y este punto es esencial, el *Kéter Maljut* no debe ser considerado de ninguna manera como la expresión poética de la doctrina del *Fons vitae*. *El Kéter Maljut*, visión poética de un universo que es al mismo tiempo el de la filosofía, el de la ciencia y el de la fe, reúne datos diversos que, al conjuntarlos, se yuxtaponen sin constituir un todo coherente.¹²³

En efecto, el *Kéter Maljut* no debe apreciarse como la versión poética de un tratado filosófico, puesto que en él se pretende describir el conocimiento último de las cosas, que es Dios, utilizando todos los sentidos y formas de conocer posibles en la vida. No importa que se tenga que recurrir a versículos bíblicos, a experiencias personales, a proposiciones

¹²¹ Cf. *Infra.*, pp. 11-13.

¹²² Las *Azharot* o Exhortaciones eran una versificación de los preceptos judíos y se recitaban normalmente en los primeros dos días de las fiestas de Pascua o Semanas.

¹²³ David García Valverde, “Introducción”, en *El libro de la fuente de vida*, Málaga, Sirio, 1990, p. 16.

lógicas o al éxtasis místico. Lo importante será transmitir a otros, mediante un lenguaje humano y comprensible, lo que jamás la sola razón podría traducir.

En la introducción del *Kéter Maljut* el mismo ibn Gabirol advierte: “Mi oración le será útil al hombre,/ pues en ella aprenderá rectitud y gracia;/ cuento en ella, de manera breve y no extensa, los prodigios del Dios viviente.”¹²⁴ Aunque no especifica el tipo de hombre que puede aprovechar sus palabras, intuimos que se trata del hombre judío que sólo busca las delicias eternas, aquel correligionario suyo que ha amado la Ley, que ha leído el *Sefer Yetsirá*, que conoce la filosofía griega, y que está sumido, como él, en la angustia porque el conocimiento humano no ha podido ofrecerle respuestas certeras en torno a los caminos divinos. La necesidad de compartir con otros el resultado de sus intuiciones místicas es la que lo lleva a codificar este mensaje aparentemente “desarticulado”. Es, en ese sentido, que el poema *Kéter Maljut* funciona como una fuente de aprendizaje, pero nunca como un instrumento de enseñanza.

Además, de acuerdo con los estudios de Gershom Scholem, sabemos que este intento de interpretar y comunicar a los demás los caminos que ha seguido para alcanzar a Dios no es un comportamiento aislado sino común en la mayoría de los místicos.¹²⁵ Por otro lado, la razón por la que el discurso del *Kéter Maljut* parece deshilvanado es porque en el fondo la experiencia mística es amorfa, y cuánto mayor sea el grado de intensidad y profundidad, como diría Scholem, menor es la posibilidad de definirla objetivamente.¹²⁶

Para cerrar esta parte quiero aclarar que la relación entre el *Kéter Maljut* y *La fuente de la vida* ha sido sobrevalorada por la crítica, ya que son pocos los pasajes o conceptos que

¹²⁴ La traducción es mía.

¹²⁵ Gershom Scholem, “La autoridad religiosa y la mística”, en *La cábala y su simbolismo*, pp. 4-34.

¹²⁶ *Op. Cit.*, p. 7

verdaderamente coinciden. Para comprobarlo, basta decir que siempre ha sido una estrofa –de cuarenta– la que se cita como ejemplo.

Otra presencia que ha ocasionado problemas en la lectura del poema es la alusión a los poemas penitenciales de ibn Gabirol, sobre todo, en la tercera parte temática del poema. El tono contrito de la voz poética y la búsqueda del perdón divino es lo que ha llevado a una gran parte de lectores a interpretarlo como un poema destinado al oficio de *Yom Kippur*; sin embargo, estudios de diferentes críticos han demostrado que la composición no estaba pensada para ello.¹²⁷

¹²⁷ Ángel Sáenz-Badillos, *Ibn Gabirol: el alma lastimada*, p. 101. Por mi cuenta he hecho un rastreo de poemas dedicados al *Yom Kippur* o al *Rosh ha-shaná*, tanto de ibn Gabirol como de otros autores medievales, para compararlos con el *Kéter*, sin encontrar ninguno que fuera tan extenso ni que abordara temas cosmológicos ni tampoco que hiciera descripciones tan abstractas acerca de Dios como las que ofrece el *Kéter*. Cf. María José Cano, *Ibn Gabirol. Poesía religiosa*, pp. 81-110; José María Millás Vallicrosa, *La poesía religiosa hispanohebraica*, pp. 186-224.

V. EL DISCURSO MÍSTICO EN EL *KÉTER MALJUT*

Imaginen a un hombre que cada día de su existencia ha implorado a Dios un trozo de eternidad porque, desde su propia experiencia, sabe que el cuerpo y los bienes de este mundo no pueden ofrecerle salvación alguna, que está a punto de acabar sus días, y a pesar de que prometió no dar descanso a sus párpados hasta no ver consumido su deseo, no encuentra más que tropiezos, dudas y finitud en sus indagaciones intelectuales y religiosas. Es ahí, en medio de una crisis religiosa y humana, cuando la presencia divina inunda el intelecto y el alma de Selomo ibn Gabirol y le permite mirar todas sus maravillas y prodigios.

Quién iba a suponer que a partir de ese momento cualquier pensamiento tenido como certeza iba a desdibujarse, a perderse en un todo aparentemente caótico, ¿acaso el Dios que se le apareció a Moisés y le dijo: “porque no me verá hombre alguno, sin morir” (Éxodo 33,20) era el mismo que se manifestaba ante sus ojos? A él, a un hombre poseedor de un alma impura, Dios le había concedido contemplar una parte de su gloria, y no sólo eso, sino que también le había permitido declarar todo lo que hay en las esferas celestes como la disposición de los planetas y el lugar reservado para los justos. ¿No se suponía que los caminos divinos eran inalcanzables e inescrutables? Si así fuera, es posible que su revelación fuera un desacato y un hecho provocador para la autoridad religiosa.

Los investigadores de su obra no saben con precisión cuáles fueron los motivos que llevaron a Ibn Gabirol a experimentar un *jérem*,¹²⁸ muchos han especulado que fueron sus

¹²⁸ De acuerdo con H. Ben-Sasson, el *jérem*, que en español se traduce como excomunión, era un arma religiosa y orgánica de gran poder durante la Edad Media debido a la repercusión espiritual provocada en el

planteamientos filosóficos o la introducción de ideas ajenas al judaísmo en el desarrollo sobre todo de su metafísica. Sin embargo, estas suposiciones no tienen mucha fuerza al considerar que también hubo otros judíos en el medioevo que introdujeron conceptos filosóficos en sus obras –tal es el caso de Yehuda ha-Leví y Maimónides– sin pasar nunca por una excomunión. Parece más razonable concebir que fueron las revelaciones sobre Dios y el mundo celeste descritas en el *Kéter Maljut* las que lo llevaron a la marginación. Este poema sí podía poner en juego la revelación aceptada por la tradición, donde ibn Gabirol no sólo daba nuevas interpretaciones del texto sagrado al ponerlo en otro contexto, sino él mismo, por las visiones que había recibido, podía verse tentado a valorarse como un nuevo profeta.¹²⁹ No necesitaba declaraciones directas, el peligro de desviarse de la fe estaba ahí, latiendo con toda su fuerza. La noción de que otros podrían transitar por aquella vía, “su vía”, estaba sugerida ya desde los primeros versos. Pero ¿qué otra cosa podría haber hecho con su experiencia?, ¿alojarla simplemente en su mundo interior?, ¿limitarse a disfrutar de los ardores producidos por su encuentro con Dios, sin traducirlos?, es más ¿cómo podría estar seguro de que lo que había vivido era una experiencia mística sin antes haberlo asimilado y luego expresarlo en un lenguaje comprensible?

Aunque existen numerosas definiciones del misticismo, todas coinciden en que es una fase de pensamiento, relacionada con el esfuerzo de la mente humana por aprehender la

judío que lo recibía. El excomulgado sufría un castigo tanto divino como social, dado que sus correligionarios judíos le negaban cualquier forma de relación. Pero el mayor efecto del *jérem* era el sentimiento que inspiraba al afectado, que se sentía excluido incluso de lo más íntimo de su alma. Cf. *Historia del pueblo judío. Edad Media.*, pp. 507-508. Para consultar algunas teorías acerca del *jérem* de ibn Gabirol puede recurrirse a: Juan Fernando Ortega Muñoz, *Ibn Gabirol (1021/22-1059/60)*, p. 19; Ángel Sáenz-Badillos, *El alma lastimada: ibn Gabirol*, p. 16.

¹²⁹ Cuando Gershom Scholem diserta sobre las actitudes revolucionarias adoptadas por un místico no descarta la posibilidad de que éste llegue a reclamar el reconocimiento del título y de la función proféticos como reformador de su comunidad. También señala que, a pesar de que la revelación profética y la experiencia mística sean categorías religiosas distintas, en la filosofía medieval de los árabes y de los judíos se desarrolló una teoría de la profecía que desembocaba precisamente en la identificación del profeta con el místico. Cf. “La autoridad religiosa y la mística”, en *La cábala y su simbolismo*, pp. 9-11.

esencia divina o la realidad última de las cosas y de gozar de la felicidad de la comunión con el Ser Supremo. En este sentido, no debería existir dubitación alguna sobre la postura mística de ibn Gabirol en el *Kéter Maljut*. No obstante, por si alguien sintiera una reserva al respecto, cabe señalar algunas observaciones pertinentes de Gershom Scholem sobre esta posición religiosa. De acuerdo con su punto de vista, un místico aparece por lo general en el marco de la religión establecida buscando interpretaciones nuevas de conceptos religiosos antiguos y contactos constantes con la divinidad, lo que en sentido metafórico sería decir “verter una y otra vez el vino nuevo en odres viejos”. Por ello es que, bajo la visión de un místico, las experiencias con la divinidad pueden pasar a ocupar el lugar de la prescrita por la autoridad justamente porque parecen remontarse a esta misma.¹³⁰ El místico respeta la ley, pero también ama lo que Dios le ha develado.

Esta lucha entre lo conservador y lo revolucionario se manifiesta en el *Kéter Maljut* cuando después de que la voz poética recurre a varios conceptos filosóficos para describir a Dios –casi todos ajenos al judaísmo–¹³¹, afirma:

Tú eres Dios, y todos los seres son tus siervos y tus adorantes, y tu gloria no mengua por los que adoran otro que Tú, puesto que la intención de todos ellos es llegar a ti.

Pero ellos son a manera de ciegos; el afán de su rostro es hallar el camino real, pero yerran en sus pasos.

Uno hundióse en una hoya de pozo y el otro cayóse en una fosa.

Y todos ellos creen que alcanzaron su objetivo, siendo así que en vano se esforzaron.

Sólo tus siervos son los clarividentes que marchan por el recto camino.

No se apartan a diestra y siniestra del camino hasta llegar a la casa del Rey.¹³²

¹³⁰ Gershom Scholem, “La autoridad religiosa y la mística”, en *La cábala y su simbolismo*, pp. 8-11.

¹³¹ Cf. Selomo ibn Gabirol, *Kéter Maljut*, pp. 165-166, sobre todo las estrofas 2, 3 y 4, en donde el concepto de unidad y existencia divinas provienen de la filosofía aristotélica y neoplatónica.

En los primeros versos de este pasaje la voz poética pareciera mostrar un espíritu abierto y universal al presentar la posibilidad de que todo ser humano es capaz de servir a Dios sin importar el credo que sostenga; de hecho, algunos críticos lo han interpretado así. Sin embargo, al realizar la lectura completa, nos daremos cuenta de que el yo poético revela una convicción mucho más profunda, esto es, que la fe judía es la única que lleva al camino de la divinidad.

Ahora bien, si ibn Gabirol colocó en puesto superior la revelación dada por Dios al pueblo de Israel, entonces ¿cuáles serían los puntos que enojaron o incomodaron a sus lectores para no adoptar totalmente el poema en sus servicios sinagógicos? ¿Qué razones podrían apoyar la hipótesis de que esta producción poética ocasionó un *jérem* a su autor?

Además del peligro de que ibn Gabirol reclamara el título de guía espiritual por haber afirmado que mediante su oración se aprendería rectitud y gracia, o de haber introducido conceptos filosóficos para describir a Dios, el poema expresaba una nueva experiencia religiosa que podría preocupar más a sus correligionarios. ¿Cómo era posible que un hombre injusto, lleno de pecado y corrupción pudiera tener un encuentro místico con Dios; que le fueran revelados grandes misterios como el conocer la esfera celeste donde se encuentra el trono de la gloria divina y el lugar reservado para los justos? Es probable que sus lectores cuestionaran por qué un hombre, después de conocer lo sublime de Dios, se amparara en el arrepentimiento y en el sufrimiento humanos para mantenerse delante del Eterno. ¿Dónde quedaban las buenas obras de los justos? ¿Dónde los pasos que el mismo poeta había procurado seguir, como el llevar una vida apartada de lo mundano?

¹³² Selomo ibn Gabirol, *Kéter Maljut* en José María Millás Vallicrosa, *Selomo ibn Gabirol como poeta y filósofo*, p. 168, estrofa 8.

A pesar de que en el *Kéter Maljut* nunca aparecen voces que inciten a abandonar o cuestionar la perfección de la ley mosaica (Cf. estrofa 35), las declaraciones de un hombre sumido en la desesperación por no poder cumplir con sus estatutos, nos hace pensar en la incapacidad humana de luchar en contra de las malas inclinaciones. Si no fuera así ¿por qué un ser tan esmerado como ibn Gabirol se declaraba vencido por ellas?:

Cuántas veces hasta ahora he procurado conducirlo [el instinto malo] con mi doble rienda,
y me he propuesto devolverlo del mar de las pasiones a la tierra enjuta, ciertamente no he
podido.

Desbarató mis cálculos, deshizo el fruto de mis labios.

Yo concebía pensamientos de perfección, y él forjaba vanidad y mentira.

Yo iba por paz y él iba por guerra.

¿A qué situación podría llevarlo este fracaso espiritual? ¿A alojarse para siempre en el mundo de las sombras? Si bien es cierto que en algunos momentos la voz poética lanza exclamaciones de hastío y pesimismo por la condición de pecado en la que vive, también lo hace reconocer su única fuente de salvación y esperanza:

He aquí que prevaleció contra mí [otra vez el instinto malo] y dispersó mis huestes,
y no me quedó sino el campamento de tus misericordias.¹³³

La idea de que la misericordia divina es el medio con el que cuenta el hombre para llevar una vida aceptable delante de los ojos de Dios no es ajena al pensamiento judío, ya que en algunos textos de la literatura bíblica podemos encontrar diferentes ejemplos donde se declare una confianza absoluta hacia esta manifestación de Dios. Tal es el caso de los Salmos 6, 32, 36, 38, 51 escritos por David; sin embargo, la estructura presentada en estos cánticos es distinta del *Kéter Maljut*. En ellos, el sufrimiento causado por el pecado es el

¹³³ *Kéter Maljut*, p. 189.

que lleva al hombre a declarar sus faltas, y luego a partir de este arrepentimiento es cuando viene la súplica por la misericordia divina. En el *Kéter Maljut*, en cambio, la solicitud de perdón y el recogimiento se despiertan después de que el yo poético ha sido testigo de los prodigios divinos, habitualmente ocultos al hombre, y también después de recordar el conocimiento científico que ha adquirido de las esferas celestes, lo cual sería una propuesta completamente original para la concepción religiosa judía.

Para comprobar la validez de esta interpretación véase la estrofa 32, la cual, ofrece varias claves para realizar una lectura completa del poema. En primer lugar la voz poética manifiesta explícitamente que ha recibido los medios necesarios para contemplar y escuchar las maravillas de Dios, y no sólo eso, sino también que ha recibido la razón para entender sus secretos y manifestarlos a otros, por medio de su lengua. El propósito de cantar la grandeza de los caminos divinos es doble, ya que además de repercutir en la vida espiritual del cantor o poeta, es también capaz de conmover a los hombres que no han tenido una experiencia directa con Dios. De esta manera, la sección laudatoria del poema sirve como instrumento para enderezar los pensamientos de los hombres y ponerlos a Su servicio. ¿Qué otra cosa podía hacer un hombre al compararse con la magnificencia divina sino reconocer su ínfima condición?

Si ibn Gabirol no hubiera visto todas estas revelaciones como parte de una experiencia mística, no habría llegado al punto de concebir su oración como una guía para el otro, en especial, para aquel correligionario suyo que tuviera vacilante su fe.

Por otra parte, resulta interesante observar cómo la vivencia mística no sólo revolucionó el sistema de creencias religiosas del poeta, sino que asimismo ofreció una serie de cambios en el sistema filosófico al que había estado inserto. Si recordamos cuáles eran las bases de *La Enciclopedia de la pureza*, una de las obras filosóficas que mayor influencia tuvo en el

pensamiento místico de ibn Gabirol, sabremos que el poseer conocimientos científicos del mundo y del hombre así como el llevar una vida virtuosa y ascética eran pasos indispensables para conocer a Dios, entonces el poeta estaba traicionando, sobre todo, el último principio cuando en el *Kéter Maljut* declaraba:

Y he aquí que vengo a tu faz, “no conforme a la ley”, con altivez de rostro e impureza de pensamientos,
con natural lúbrico, inclinado a sus abominaciones,
con concupiscencia insolentada y alma no purificada, corazón inmundo, extraviado y corrupto,
cuerpo lacerado, lleno de confusión, continuamente, sin cesar.¹³⁴

¿Por qué motivos el autor del *Kéter Maljut* no respetó esta parte del sistema? ¿No es extraño que hiciera esta omisión cuando en sus obras filosóficas y en varios de sus poemas exhortaba a llevar una vida íntegra? ¿Era posible que ibn Gabirol tuviera un alma tan impura? o ¿eran falsos los testimonios que se tenían de él?:

[...] se aplicó cuidadosamente a cultivar sus cualidades morales, educar su carácter y huir de los apetitos terrestres; consagró su alma a los asuntos superiores, después de haberla purificado de los innobles incentivos y de haberla dirigido, según sus facultades, hacia lo más selecto de las ciencias filosóficas, físicas y astronómicas.¹³⁵

Después de leer varias veces el *Kéter Maljut*, se hace evidente que en las últimas siete estrofas la voz poética alude al sufrimiento humano, o bien, a algunos dolores físicos que podrían relacionarse con el cuadro clínico que se cree que ibn Gabirol experimentaba. Esto resulta sumamente sugestivo porque demuestra que las tesis de dos fuentes bibliográficas utilizadas en el capítulo II de este trabajo son ciertas. Por un lado, Susan Sontag en los

¹³⁴ *Kéter Maljut*, pp. 185-186.

¹³⁵ Mose ibn Ezra, *Kitab al-muhadar wa-l-mudakara*, apud., José María Millás Vallicrosa, *Selomo ibn Gabirol como poeta y filósofo*, p.13.

capítulos III y IV de *La enfermedad y sus metáforas* manifiesta que, desde antaño, la enfermedad era vista como un castigo divino por una conducta desordenada de los individuos o de la colectividad, por eso mismo, era tan fácil despertar en el enfermo un sentimiento de culpa imposible de desaparecer. Quizá, aunque ibn Gabirol no fuera culpable exactamente de las malas acciones enlistadas en el *Kéter Maljut*, el estado enfermizo en el que se encontraba lo llevó a concluir que llevaba un ser protervo en su interior que necesitaba purificar mediante el sufrimiento del cuerpo. Un verso que confirmaría esta idea sería el siguiente: “Por la muchedumbre de mis faltas me has depurado, y sé que para bien me has tentado y con fidelidad me has acongojado”.¹³⁶

Muchos estudiosos han pensado que seguramente el *Kéter Maljut* fue escrito en un momento crítico de la vida del autor, ya que constantemente le suplica a Dios que no lo abandone en la mitad de sus días. En mi opinión, esta hipótesis es válida desde el momento en que uno de los síntomas descrito en varios de sus poemas, el ardor en la piel y los huesos, coincide con el siguiente pasaje: “Si hoy día a tu presencia estoy, mañana tus ojos me buscarán y no seré ya./ ¿Por qué moriría ahora, pues, y me consume este gran fuego?”¹³⁷

Sin proponer que el sufrimiento sea un prerrequisito para la creación artística Philip Sandblom, en su libro *Enfermedad y creación*, demuestra que la presencia de enfermedades graves o del sufrimiento en general enriquece el quehacer artístico de los individuos y provoca que sus obras adquieran un carácter mucho más profundo y sensible. En el caso de

¹³⁶ *Kéter Maljut*, p. 193.

¹³⁷ *Kéter Maljut*, p. 194.

algunos artistas, como por ejemplo Novalis, el poeta de la muerte, que murió a los 28 años, la enfermedad incluso los llevó a experimentar arrebatos místicos.¹³⁸

Se ha especulado mucho sobre la enfermedad que sufrió ibn Gabirol. Mientras algunos sostienen que fue tuberculosis la que consumió sus días, otros apuestan más por el padecimiento de una enfermedad cutánea,¹³⁹ no obstante, lo importante aquí es resaltar que el sufrimiento corporal o anímico que vivió el poeta fue un sino que lo llevó al terreno de los asuntos espirituales, y que, en sus momentos más críticos, contribuyó a que sus sentidos estuvieran abiertos para recibir una revelación mística. Sin ella, el poeta hubiera seguido fielmente el camino trazado por la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* y no hubiera alcanzado el grado de perfección a la que llegó el *Kéter Maljut*, una síntesis entre raciocinio e intuición, loa a Dios e introspección humana. Por otro lado, aunque el promedio de vida en la Edad Media era menor que en la actualidad, la temprana muerte del poeta parece hacer eco de las palabras que Susan Sontag dedicó a la tuberculosis: “es una enfermedad del tiempo; acelera la vida, la pone de relieve, la espiritualiza”.¹⁴⁰

¹³⁸ Philip Sandblom, *Enfermedad y creación. Cómo influye la enfermedad en la literatura, la pintura y la música*, México, FCE, 1995, p.27.

¹³⁹ En el poema “Las llagas”, en *Ibn Gabirol: el alma lastimada* hay una descripción bastante detallada sobre su enfermedad, que según el diagnóstico del doctor Alberto Huberman se trata de furunculosis, enfermedad común en la Edad Media debido a la falta de conocimiento de cómo tratar enfermedades de la piel.

¹⁴⁰ Susan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, p. 27.

LA CONTEMPLACIÓN DE DIOS

A semejanza de los cánticos compuestos por los salmistas, donde el cantor declara las maravillas y prodigios de Dios con gran entusiasmo y devoción, el yo poético del *Kéter Maljut* irrumpe con una exclamación de gozo al hacerse consciente de que su alma ha sido testigo de la grandeza de las obras divinas, sin embargo, la alabanza manifestada a continuación será completamente diferente de la tradición bíblica. Mientras los Salmos exaltan a un Dios cuyo poder es legible en la naturaleza y en la historia: “Oh Dios, con nuestros oídos hemos oído,/nuestros padres nos han contado/ la obra que hiciste en sus días,/ en los tiempos antiguos” (Salmo 44, versículo 1) o “Los cielos proclaman la gloria de Dios, y la expansión anuncia la obra de sus manos” (Salmo 19, versículo 1); el sujeto enunciador del *Kéter Maljut* se inclina por reconocer sus rasgos más desentrañables, o sea, su naturaleza, atributos y cualquier determinación que le resulte difícil comprender al hombre: “Para ti es la fortaleza, en la comprensión de cuyo secreto se cansaron nuestros pensamientos, puesto que mucho nos superas” (estrofa 1, verso 11).

En el poema es claro que el camino filosófico o meramente racional queda descartado para descubrir los secretos de Dios, puesto que se trata del último peldaño donde puede atisbar la consideración del pensador. Para acceder a estos misterios simplemente se necesita que el alma, en un acto de puro arrobamiento, contemple por breves instantes lo que Él es.

Aunque en el texto no se describe de manera explícita cómo es que el alma llega a experimentar esta contemplación, hay marcas discursivas que sugieren este encuentro. Cuando la voz poética alaba a Dios y rememora todos sus prodigios, lo hace siempre de manera directa, es decir, el yo poético le habla a un “tú” que, si bien, podría estar ausente, las interpelaciones que hace el sujeto lírico en varios momentos del poema demuestran lo

contrario: “Tú eres luz perenne, y la mirada de la inteligencia por ti ansía y se conmueve” (estrofa 7). La descripción que se hace de Dios entonces no se origina del recuerdo, sino del contacto directo que se tiene con Él. Esta actitud en la enunciación lírica no sólo sirve para causar un efecto de mayor autenticidad en el encuentro místico, también transmite el grado de emoción que pudiera surgir de una experiencia de tal envergadura. Encontrarse ante lo que no tiene ley ni término dejaría perplejo a cualquiera: “Dios mío, estoy confuso y avergonzado para permanecer a tu faz, pues sé que según la magnitud de tu grandeza así es el extremo de mi bajeza y oprobio” (*Kéter Maljut*, estrofa 33).

Hay que aclarar que cuando el yo poético menciona la faz de Dios en esta parte del poema, no está empleando un lenguaje denotativo, sino más bien metafórico para referirse a la presencia de Dios. De lo contrario, la alusión a un rasgo humano contrastaría con las definiciones tan abstractas utilizadas en el resto del texto. Además hay que tener en cuenta que la contemplación se hace no con una visión terrena sino con “los ojos” del intelecto y el alma.

Ahora bien, antes de entrar por completo al análisis de la contemplación mística en sí, resulta pertinente alertar al lector de los posibles riesgos de escudriñar al *Kéter Maljut* sólo en sus traducciones españolas. Según la teoría de la recepción, la sola mención del título de una obra puede despertar en el lector una serie de prejuicios que lo inciten a leer o rechazar un determinado texto, pero no sólo eso, ya que un título también puede funcionar como una pista para que el lector encuentre el verdadero sentido de la obra.¹⁴¹ En el caso del *Kéter Maljut* esta clave de lectura se pierde cuando nos enfrentamos a la versión en español. *Corona Real*, como han traducido la mayoría de los estudiosos, no despierta más que una

¹⁴¹ Alberto Vital, “Teoría de la recepción”, en Esther Cohen (ed.), *Aproximaciones. Lecturas del texto*, México, UNAM, 1995, pp. 237-249.

vaga idea del contenido del texto. Con estas palabras se entiende como si la intención principal de la obra fuera simplemente la de hablar acerca de la magnificencia de un rey. En cambio, para el lector judío o aquel que ha estado en contacto con la cultura hebrea, los vocablos “kéter” y “maljut” no significarían solamente el sustantivo “corona” y el adjetivo “real” sino su significación estaría ubicada en otro campo semántico, en el religioso, en donde se entendería que estas palabras se refieren a la más alta y la más baja de las emanaciones divinas en el árbol sefirótico. De ahí que yo considere que la traducción del título que más puede orientar al lector hispano en su ejercicio interpretativo sea *De la corona al reino*. Esta opinión, por cierto, la comparto con el filósofo Juan Fernando Ortega Muñoz en su libro *Ibn Gabirol (1021/22-1059/60)*, aunque existen algunas diferencias entre su propuesta interpretativa y la mía.¹⁴²

De la corona al reino es un título que sintetiza tanto la estructura del poema como los niveles de la experiencia mística descrita en el texto. El yo poético comenzará la contemplación de lo divino sin ninguna preparación previa. No hay referencias a algún ejercicio espiritual ni tampoco aparecen indicios de que haya sufrido algún arrebato. Simplemente el alma del poeta está en la cúspide de la morada divina. En el lugar donde no “puede abarcar inteligencia ni pensamiento” porque todo lo que está ahí pertenece al mundo de lo inefable. Si partimos de la idea de que la visión se va dando de manera descendente, es comprensible entonces por qué las definiciones del poeta se van haciendo más claras conforme avanza el poema. Mientras en la primera estrofa la voz poética no deja de maravillarse de lo inaccesible que es Dios para la mente humana, en la octava estrofa ya puede distinguir que no hay diferencia entre su divinidad y su unidad, entre su existencia y su eternidad.

¹⁴² Juan Fernando Ortega Muñoz, *Ibn Gabirol (1021/22-1059/60)*, p. 22.

Es interesante que los únicos atributos comprensibles –y como consecuencia traducibles– para el entendimiento del yo poético en su primer acercamiento a la divinidad sean algunas de las emanaciones divinas mencionadas en el *Sefer yetsirá*. El juicio, la belleza, la eternidad, la gloria, el fundamento, la sabiduría y la compasión¹⁴³ son manifestaciones que pueden, en algún momento, relacionarse con el hombre. Aunque algunas de ellas están más cercanas a la experiencia del yo poético como, por ejemplo, la compasión, el autor no deja de mostrar su asombro ante los profundos secretos de Dios: “Para ti es el nombre escondido respecto de los sabios; la potencia que sustenta el mundo sobre la nada, y el poder para hacer salir a luz todo misterio” (estrofa 1, verso 13).

En este mismo punto de contemplación el yo poético también alcanza a distinguir algunas de las diferencias existenciales entre Dios y los demás seres. Mientras las criaturas superiores e inferiores son perecederas, Dios permanece. Mientras Dios existe, incluso, antes de que fuera el tiempo, las demás cosas no se explicarían sin Él: “Para ti es la existencia, de la sombra de cuya luz tuvo ser todo lo que es” (estrofa 1, verso 16). Por consiguiente, a Él le pertenecen los dos mundos, entre los cuales puso una frontera: el primero para las obras y el segundo para la recompensa.

Después de esta estrofa va a venir lo que he llamado un éxtasis “intelectual” –que no es sino el embelesamiento de la mente humana ante una gran diversidad de conocimientos, conceptos y argumentos–, en donde el poeta declara, mediante una serie de repeticiones, otros rasgos esenciales del ser divino. En la segunda estrofa, por ejemplo, al enfrentarse el yo poético a uno de los grandes enigmas de Dios, esto es, a su unidad: “Tú eres uno,

¹⁴³ Cf. La traducción de estas palabras difiere de la versión proporcionada por Millás Vallicrosa. Para conocer el criterio de mi traducción cf. *Infra*, p. 57

principio de todo cómputo y base de todo edificio”, repetirá este predicado de Dios en cada uno de los versos, pero agregando un concepto filosófico diferente para poder definirlo.

Otros atributos divinos descritos de la estrofa tres a la nueve, respectivamente, son: la existencia, la vida, la grandeza, la fortaleza, la luz, la divinidad y la sabiduría. Además de recurrir a la repetición del atributo en cuestión en cada uno de los versos de la estrofa, y ofrecer algunas variantes en sus definiciones, el poeta también utilizará en varias ocasiones la teología negativa para expresar mejor cada uno de los atributos: “Tú eres vivo pero no con espíritu ni alma, puesto que Tú eres alma para el alma” (estrofa 4, verso 30).

Por otra parte, quiero resaltar el hecho de que la última emanación tratada sea la sabiduría, ya que con ello se pone de manifiesto que la presentación de las emanaciones divinas no ha sido el resultado de un ordenamiento casual. En el caso de la sabiduría, al encontrarse íntimamente relacionada con la creación del universo, su mención no sólo nos ayuda a entender la voluntad creadora de Dios, sino también –a nivel estructural– funciona como una antesala de la siguiente sección temática del poema, es decir, de la descripción de las esferas celestes.

EL CONOCIMIENTO DEL UNIVERSO

En el apartado anterior se señaló que la estructura temática del poema correspondía con el proceso contemplativo experimentado por el yo poético, es decir, la visión de lo divino se presentaría desde lo más sublime e inescrutable hasta lo más inteligible para el razonamiento humano. Bajo esta perspectiva es que el poeta, a partir de la décima estrofa, pasará de los rasgos esenciales divinos al escrutinio de su creación. Sin embargo, en esta sección temática habrá una pequeña infracción en el orden anteriormente establecido, ya que la presentación de las obras divinas se hará de manera ascendente.

En primer lugar, la voz poética escudriñará los elementos que conforman el globo de la tierra,¹⁴⁴ para pasar posteriormente a la admiración de cada una de las esferas celestes creadas por Dios: el Sol, la Luna, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter, Saturno, la esfera de los signos zodiacales, la que contiene a todos los anteriores y, por último, la esfera del intelecto, “elevada sobre toda cima, a la cual no alcanza el pensamiento”.

Es probable que el lector, en su primer acercamiento al *Kéter Maljut*, tenga la sensación de que estos pasajes (de la estrofa 10 a la 32) conforman un texto independiente con respecto de las otras estrofas. El predominio del lenguaje científico y la precisión con la que la voz poética describe las esferas celestes contrastan tanto con el tono lírico del resto del poema que parece dudoso que pertenecieran a una misma construcción literaria. Sin embargo, no hay que olvidar que ibn Gabirol al estar en contacto con las corrientes filosóficas y místicas del ambiente intelectual zaragozano adoptó algunos de sus métodos para dar pie a sus propias especulaciones. En el caso de que sigamos la propuesta interpretativa que yo he sugerido del poema, esto es, de que se trata de un discurso místico, la parte dedicada a los conocimientos astronómicos no sería un elemento extraño dentro del

¹⁴⁴ La palabra que aparece en el original es *galgal*, cuya traducción más exacta sería rueda.

éxtasis místico, al contrario, de acuerdo con el método enseñado por los autores de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, el conocimiento científico del mundo sería un elemento indispensable para acceder a lo divino.

Ahora bien, la diferencia del proceso místico descrito en la obra anteriormente mencionada y el *Kéter Maljut* consiste en que la contemplación de los astros, en esta última, no se presenta como un requisito para llegar a la divinidad, sino más bien aparece como un conocimiento ligado e inmediato que el hombre habrá de pasar y reconocer después de la contemplación de Dios.

Otro rasgo que merece nuestra atención y que, según mi criterio, confirma la intención mística del poema es que la voz poética no conforme con la perspectiva científica de los astros, integra a su visión astronómica una imagen que proviene de la tradición religiosa judía, pero que se verá enriquecida con su experiencia personal: la descripción del cielo y el infierno.¹⁴⁵

De acuerdo con el testimonio del poeta, el lugar reservado para los justos y los puros se encuentra bajo el solio de la gloria divina, donde se han dispuesto para ellos tesoros de vida y tesoros de salud. Hasta este momento, el autor no abunda en detalles y, en general, no declara algo que los demás fieles desconozcan, no así con la descripción de lo que les espera a los transgresores de la alianza, ya que para ellos, según le ha sido revelado, son “los tesoros de hondas simas en las cuales no se apaga el fuego, tesoros de torbellinos y tempestades, de congelaciones y fríos, tesoros de granizo, hielo y nieve, aridez y calor y

¹⁴⁵ Dentro de la tradición talmúdica existen diferentes opiniones en torno a *Guehena* (“el más allá”), por ello, es posible encontrar diferentes descripciones del lugar e incluso hasta contradictorias. Algunos estudiosos han descubierto que en las descripciones se introducen elementos de otras tradiciones, incluyendo fuentes órficas y pitagóricas. Cf. *Encyclopedia Judaica*, Jerusalén, Kéter, s.f.

corrientes de piélagos. Vapores, escarcha, nubes y niebla, calígines y obscuridad”.¹⁴⁶ La referencia a situaciones mucho más concretas nos lleva a pensar que el poeta no sólo ha repetido los descubrimientos de la ciencia o seguido los cánones de la tradición religiosa para argumentar una supuesta experiencia con la divinidad. El autor ofrece nuevas imágenes del infierno porque su cercanía con lo Eterno le ha dado el don de conocer gran parte de sus misterios.

Tomar estas revelaciones escatológicas¹⁴⁷ como una prueba de que ibn Gabirol describe un encuentro místico no sólo es una idea personal, ya que ibn Arabi, un filósofo y místico sufí hispanomusulmán del siglo XII, en su libro *Futuhāt* afirma que:

El filósofo puede conocer la causalidad basándose sólo en la observación, mientras el místico “ve” por sí mismo cómo la Causa Única opera en todas las demás. Además, el conocimiento del filósofo no puede alcanzar más allá de las siete esferas, mientras que el místico continúa su ascensión espiritual y penetra en otras donde se le enseñan temas escatológicos y místicos.¹⁴⁸

Aunque la cita anterior pertenezca a una época posterior a la de ibn Gabirol, esta disquisición hecha por el pensador hispanomusulmán refleja muy bien el concepto de místico difundido en ese marco cultural y, en ese sentido, también esclarece el tema que nos ocupa.

Con base en la definición de ibn Arabi, la voz poética del *Kéter Maljut* sostiene un discurso místico que trasciende el conocimiento del filósofo, pues no sólo sobrepasa la séptima esfera celeste sino que también recibe revelaciones en torno al fin de los hombres.

¹⁴⁶ Selomo ibn Gabirol, *Kéter Maljut*, en José María Millás Vallicrosa, *Selomo ibn Gabirol como poeta y filósofo*, p. 182

¹⁴⁷ Como una de las acepciones más comunes de la escatología se refiere a las secreciones, aclaro que el término utilizado aquí, se vincula con otra de sus acepciones: parte de la teología que estudia el destino final del hombre y del universo, *Diccionario enciclopédico ilustrado*, Barcelona, Océano, 1990.

¹⁴⁸ *Apud.*, Anwar G. Chejne, *Historia de España musulmana*, p. 299.

LA INTROSPECCIÓN

A partir de la estrofa 33, el tono hímico utilizado en las primeras treinta y dos series, cambiará de manera notable para dar pie a uno de los pasajes más conmovedores no sólo de la producción literaria de ibn Gabirol sino también de la lírica medieval. En estos versos se muestra a un hombre contrito que después de haber estado frente a Dios se da cuenta de lo transitorio que son sus días sobre la tierra, de la vanidad de sus acciones y deseos; y el extravío de su fe. Además de presentar una desgarradora confesión de pecados, la voz poética nos ofrece una aguda reflexión acerca de lo que significa la existencia humana.

La estructura que presenta esta última sección del poema corresponde completamente al género penitencial conocido como *Slijá*,¹⁴⁹ ya que contiene los siguientes elementos: *Widuy* (“confesión”), *Tokejá* (“reproche”), *Baqashá* (“ruego”), *Tehiná* (“súplica”) y *Aqedá* (“oblación”). Es extraño que ibn Gabirol hubiera introducido este género en su poema, puesto que la *Slijá* por sí misma, era una composición completa que no necesitaba insertarse dentro de otro tipo de géneros. Sin embargo, si tomamos en cuenta que el poeta quería sostener un discurso que fuera más allá de lo racional y lo comprensible, en el *Kéter Maljut* debía de hacer acopio de todos sus conocimientos y técnicas para poder transmitirlo. De cualquier manera, esta inserción fue la que provocó que muchas comunidades incluyeran las últimas estrofas del *Kéter Maljut* en la liturgia dedicada al *Yom Kipur*, aunque el resto de la composición no estuviera designada para ello.

La estructura temática del *Kéter Maljut* es interesante no sólo porque presenta la experiencia mística de forma diferente a lo que hemos leído en otras tradiciones, sino

¹⁴⁹ En hebreo significa “disculpa”. Para consultar cuáles eran los principales géneros y motivos de la poesía religiosa, Cf. María José Cano, *Ibn Gabirol. Poesía religiosa*, pp. 15-37.

también porque es de los pocos textos que aborda de manera completa este tipo de vivencias.

El autor no se conforma con presentar simplemente a un “yo poético” en su retorno a los sentidos y a la vida cotidiana, sino que prefiere explorar el efecto más profundo causado por la experiencia. Para él, lo más importante de haber contemplado y loado las maravillas y prodigios divinos es que esto lo llevó a la verdadera restauración espiritual.

En el fondo, éste es probablemente el mensaje que más peso tiene en su discurso, ya que no sólo es la parte del poema más acogida por los lectores, sino que el autor mismo, en unos versos declara: “Y aquel que no haya oído tu poder, ¿cómo se percatará de tu divinidad? / Y ¿cómo entrará tu verdad en su corazón y enderezará sus pensamientos a tu servicio?/ Por esto tu siervo encontró su corazón dispuesto a recordar a la faz de su Dios, un poquito de las primicias de sus alabanzas.”¹⁵⁰ Entonces vemos que el objeto principal de transmitir su experiencia mística está en causar en los lectores el mismo efecto restaurador que a él le produjo su encuentro con Dios, por ese motivo es que incluso en la misma introducción del texto, el poeta le advierte al hombre que en sus versos aprenderá rectitud y gracia.

Ahora bien, a pesar de que el poeta ofrece una oración distinta a sus correligionarios al añadir elementos filosóficos y científicos para despertar la devoción del recitante, la idea de la misericordia divina como único medio para alcanzar la plenitud sigue siendo tomada de la tradición. Recordemos que cuando Moisés le pide a Dios que le muestre su gloria, Él le responde: “Yo haré pasar toda mi bondad delante de ti, y proclamaré el nombre del Señor delante de ti; y tendré misericordia del que tendré misericordia, y tendré compasión de quien tendré compasión” (Éxodo 33,19). Por eso, la voz poética del *Kéter Maljut* en vez de

¹⁵⁰ Selomo ibn Gabirol, *Kéter Maljut*, p. 184.

ampararse en las vicisitudes, tristezas y pesadumbres a las que se ha enfrentado durante su estancia sobre la tierra, para así justificar sus malas obras y obtener el perdón divino, prefiere cobijarse en la benignidad del Eterno: “Y si requieres mi delito, escaparé de ti hacia ti, y de tu furor me cubriré con tu propia sombra,/ y en las franjas de tus misericordias me asiré hasta que me hayas perdonado, y no te dejaré hasta que me hayas bendecido”.¹⁵¹

LA COMUNIÓN ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

A diferencia de otros poemas místicos de ibn Gabirol en donde la voz poética canta la relación amorosa entre Dios e Israel, o entre Dios y el alma, utilizando las imágenes del *Cantar de los Cantares*, en el *Kéter Maljut* no encontraremos ninguna de estas referencias. Aquí el yo poético define ese amor como la relación que establece un padre con su hijo. La preferencia por esta imagen puede poner en entredicho la intención mística del poema, ya que este tipo de analogías eran utilizadas más bien en los géneros sapienciales. Sin embargo, la utilización de esta imagen concuerda más con el tono discursivo del poema.

Mientras los textos que recurren a la imagen de los esposos, para expresar el amor divino, parten de la idea de que el hombre queda seducido por la presencia del ser amado, en el *Kéter Maljut* el alma, más que maravillarse, se atemoriza por lo que representa Dios. Este sentimiento, por supuesto es más semejante a la visión que puede tener un hijo ante su padre.

¹⁵¹ Selomo ibn Gabirol, *Kéter Maljut*, p. 193.

VI. INFLUENCIA DEL *KÉTER MALJUT* EN LA CÁBALA

Para algunos podría parecer forzado o arriesgado afirmar que hubo una influencia del *Kéter Maljut* en el pensamiento cabalista, cuando la formación intelectual del que hizo este poema distaba mucho de la imaginería que nutrió a la mayoría de los que transitaron en la corriente mística antes mencionada. Sin embargo, si consideramos que ambos recurrieron a una misma fuente, esto es, al *Sefer Yetsirá*, para formular varias de sus especulaciones, no nos resultará extraño que tuvieran, en algún momento, una estrecha cercanía. Además, Zaragoza, donde ibn Gabirol pasó la mayor parte de sus días, era una ciudad tan próxima a los lugares donde se desarrolló la Cábala, que fácilmente pudieron influir algunas de las ideas de nuestro poeta.

Gershom Scholem, por ejemplo, en su libro *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, afirma que en la formación del pensamiento cabalista español no sólo intervinieron ideas del neoplatonismo, sino que también hay huellas de las doctrinas de ibn Gabirol, en especial en los escritos de Isaac ibn Latif y David ben Salomón ibn Zimra.¹⁵² En el caso del primer autor, cuyos libros fueron escritos entre 1230 y 1270, la influencia de ibn Gabirol se nota principalmente en sus libros *Ginze ha-melek* y *Surat ha-olam*, en los cuales hizo una especie de síntesis entre las ideas de ibn Gabirol y las de la primera generación de la Cábala

¹⁵² Gershom Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Barcelona, Riopiedras, 1994, pp. 51, 71 y 96. En la sección dedicada a la Cábala en la *Enciclopedia Judaica Castellana*, Scholem sostiene que ninguna otra filosofía ejerció tanta influencia en el desarrollo de la Cábala como la de ibn Gabirol. Una de sus principales contribuciones al pensamiento cabalista fue la de considerar a Dios como unidad absoluta, tanto en forma como en sustancia. Así como proponer que a Dios no se le puede comprender mediante atributos, sino sólo por los efectos de su voluntad, inmanente a todas las cosas existentes. Cf. *Enciclopedia Judaica Castellana*, t. III, p. 440.

española.¹⁵³ Su concepto sobre la voluntad divina y la intervención de ésta en la Creación, proviene precisamente de *La fuente de la vida*.

De David ibn Zimra, talmudista y cabalista nacido en 1479, se sabe que escribió un poema titulado *Kéter Maljut* como una imitación cabalística del *Kéter* de ibn Gabirol.¹⁵⁴

Por otro lado, en *Los orígenes de la cábala*, Scholem ofrece algunas pesquisas de lo que pudo haber significado este mismo poema en el corpus de los cabalistas de Provenza. Él piensa que una de las imágenes utilizadas por el círculo *Iyyún*¹⁵⁵ para representar la fisión del éter primordial proviene justamente del *Kéter Maljut*. Asimismo sugiere que la imagen de Dios como “el alma de las almas” descrita por Moshé de Burgos se derivó de uno de los versos de la obra que aquí estudiamos: “Tú eres vivo pero no con espíritu ni alma, puesto que Tú eres alma para el alma”¹⁵⁶

Por mi parte, he notado más de una coincidencia entre los temas tratados en el poema *Kéter Maljut* y algunos de los tópicos cabalistas, lo cual me hace intuir que existió una posible influencia del poeta en esta corriente mística. La idea de que lo terrenal tiene una correspondencia exacta con lo celestial, difundida en el *Zohar*,¹⁵⁷ pareciera ser referida con anterioridad por ibn Gabirol en la *Fuente de la vida*. Juan Fernando Ortega Muñoz dice que “en virtud de esta doctrina Gabirol puede establecer el principio fundamental en su filosofía de que nos es posible conocer en lo inferior la realidad superior, ya que ésta es el prototipo

¹⁵³ Gershom Scholem, *Op. Cit.*, p. 120.

¹⁵⁴ *Op. Cit.*, p. 96. Intenté por diferentes medios localizar esta obra para compararla con el poema que aquí se analiza, pero no obtuve el éxito esperado. Al parecer, la colección *Or qadmón* (1703) que recoge el texto de ibn Zimra no ha sido publicada últimamente y sólo se encuentra en Israel. Seguramente este capítulo que es apenas un acercamiento al tema lo desarrolle más tarde en una tesis de posgrado.

¹⁵⁵ Gershom Scholem designa el nombre de círculo *Iyyún* a un conjunto de diversos escritos, cuyos autores continúan la tradición pseudoepigráfica de las Hejalot y del Libro *Bahir*, pero no en forma de midrashim. Componen tratados sobre el nombre de Dios, sobre los treinta y dos senderos de la sabiduría, sobre el conocimiento de la realidad superior, así como oraciones cabalísticas en las que exponen sus ideas particulares. Cf. Gershom Scholem, *Los orígenes de la cábala*, t. II, Barcelona, Paidós, 2001, p. 167.

¹⁵⁶ Selomo ibn Gabirol, *Op. Cit.*, p. 165.

¹⁵⁷ Cf. “El cuerpo humano”, en Esther Cohen (comp.), *Zohar. Libro del Esplendor*, México, CONACULTA, 1994, pp. 148-149.

de la inferior y la inferior es su copia”.¹⁵⁸ Incluso esta idea probablemente sea la misma que aparece en el *Kéter Maljut* cuando la voz poética expresa: “Quién conoce el secreto de tus obras, cuando proporcionaste al cuerpo los medios necesarios en orden a tus obras” (en los versículos anteriores está hablando sobre el mundo celestial).¹⁵⁹

Otros puntos de encuentro serían la concepción del Nombre divino como una entidad secreta,¹⁶⁰ la contemplación del Trono de la gloria de Dios y la relación de las emanaciones divinas. De estas últimas vale la pena hacer un breve comentario.

En una de mis lecturas recientes sobre los orígenes de la Cábala encontré que Gershom Scholem atribuía a Yitsjac, el Ciego, la primera mención de las emanaciones inferiores tomando como referencia el versículo de 1 Crónicas 29, 11, que dice: “Tuya es, oh Jehová la magnificencia (*guedulá*) y el poder (*gvurá*), la Gloria –algunos la traducen como belleza– (*tiféret*), la eternidad (*netzaj*) y el honor (*hod*)”.¹⁶¹ Sin embargo, dos siglos antes, ibn Gabirol ya había utilizado este mismo pasaje bíblico para referirse a las emanaciones divinas.

Como podrá notar el lector, este capítulo ha sido sólo un acercamiento al tema. En varios casos se ha tenido que recurrir sólo a la mención de las coincidencias debido a que varios materiales que podrían enriquecer esta hipótesis, se encuentran fuera de mi alcance. Tal es el caso del estudio “Las huellas de ibn Gabirol en la Cábala”, realizado por Gershom Scholem, el cual está publicado solamente en Israel. Sin embargo, ésta es una muestra de que existen varios senderos aún por recorrer.

¹⁵⁸ Juan Fernando Ortega Muñoz, *Ibn Gabirol*, p. 21.

¹⁵⁹ Selomo ibn Gabirol, *Op. Cit.*, p. 184.

¹⁶⁰ En el *Kéter Maljut* encontramos: “Para ti es el nombre escondido respecto de los sabios”, *Op. Cit.*, p. 164.

¹⁶¹ Gershom Scholem, *Los orígenes de la Cábala*, p. 96.

CONCLUSIONES

La literatura hispanohebraica producida durante el siglo XI es el resultado de la dinámica social en la que vivían los letrados de la tierra andalusí. La educación de los poetas judíos que aspiraban participar en la vida cortesana debía ser, además de bicultural, sumamente esmerada. En el caso de los que habitaron Zaragoza y Toledo se sabe que tuvieron un especial interés por la filosofía, la astronomía y las matemáticas. Como era de esperarse, estas materias enriquecieron el quehacer poético de sus autores. Tratándose de ibn Gabirol, la filosofía no sólo significó un grado de especialización en el conocimiento, sino que marcó de manera completa y abierta su visión acerca de la existencia, tanto humana como divina.

Al realizar una lectura cuidadosa de los textos de ibn Gabirol, es evidente que las peculiaridades del ambiente intelectual zaragozano se hacen presentes de manera considerable en varias de sus producciones. Así pues, la idea de mayor difusión, durante ese periodo, en torno al acceso a lo divino aparece tanto en sus escritos filosóficos como en los poéticos. De acuerdo con el sistema de filosofía religiosa propuesto por los filósofos zaragozanos, para llegar a Dios era necesario pasar por tres conductos previos: 1) buscar el conocimiento científico del mundo y del hombre; 2) llevar una vida ascética y 3) conocer a Dios mediante la intuición y el amor místicos. Aunque estos pasos fueron retomados, sobre todo, en las disquisiciones filosóficas de nuestro autor, resulta esclarecedor tomarlos en cuenta a la hora de leer algunos de sus poemas religiosos, y en especial, en la lectura del *Kéter Maljut*.

Una de las razones por las que, probablemente, la crítica literaria emitió tan diversas opiniones sobre la interpretación de este poema religioso se debió a que, en él, aparecen distintos géneros poéticos: el laudatorio, el sapiencial y el penitencial. En lugar de que los estudiosos trataran de encontrar el hilo conductor que entretejera tan distintas vertientes, cada uno de ellos le dio preeminencia a un género en particular, lo cual dificultó aún más su interpretación. A este inconveniente se le sumaron un par de confusiones. En primera instancia, se difundió la idea de que el *Kéter Maljut* era una composición dedicada a una de las festividades más solemnes del judaísmo, esto es, al *Yom Kipur*, “día del arrepentimiento”, y, pese a que tiene algo de verdad, ya que varias comunidades, entre ellas las de Salónica, incluyeron las últimas estrofas del poema como parte de la liturgia del *Yom Kipur*, no se tiene constancia de que así lo fuera desde el principio. Ahora bien, si partiéramos de la idea de que vamos a leer un poema en donde el arrepentimiento es su tema central, lo más seguro es que las estrofas dedicadas al conocimiento científico de los astros nos parezcan fuera de lugar.

Otro comentario que pudo haber generado dudas entre los lectores, es la suposición de que el *Kéter Maljut* era la versión poética de la *Fuente de la vida*, obra metafísica del mismo autor. Sin embargo, además de que varios conceptos filosóficos planteados en el *Kéter Maljut* contradicen lo dicho en su obra filosófica, los argumentos que mayor peso tienen en el poema, se vinculan con la fe judía.

Aunque existen numerosas definiciones del misticismo, todas coinciden en que es una fase del pensamiento, relacionada con el esfuerzo de la mente humana por aprehender la esencia divina o la realidad última de las cosas y de gozar de la felicidad de la comunión con el Ser supremo. En este sentido, no hay duda sobre la postura mística adoptada por ibn

Gabirol en el *Kéter Maljut*, ya que la voz poética desde el inicio, canta y describe las cualidades más misteriosas e inasequibles del ser divino.

Me parece importante señalar que la experiencia mística dibujada en este poema es muy singular con respecto a las vivencias descritas en otras tradiciones religiosas, incluso de la misma tradición judía, debido a que ibn Gabirol tenía una gran influencia del misticismo racionalista practicado en Zaragoza. Por ello, encontraremos un lenguaje mucho más exacto y en ocasiones hasta científico para referirse a lo contemplado. Asimismo, nuestro autor explora senderos hasta cierto punto inéditos, que más tarde reformularían místicos de la Cábala. Tal es el caso de las emanaciones divinas, de la creación a partir de la nada, del Nombre divino y el Trono de la Gloria.

El título de este trabajo, “El discurso místico en el *Kéter Maljut*”, se justifica porque la intención del autor no era solamente la de expresar una experiencia mística a través de este poema, sino enseñar a correligionarios suyos una vía de acceso a lo divino y al verdadero arrepentimiento. Ésta es la causa por la que el texto comienza: “con mi oración aprovechará el hombre, pues con ella aprenderá rectitud y gracia...”; y también por la que el poeta haya decidido escribir el poema en prosa rimada, ya que esta estructura poética acostumbraba a utilizarse en sermones y epístolas.

Existen numerosos poemas religiosos de la literatura hispanohebrea que destacan por su gran factura y lirismo, sin embargo, el *Kéter Maljut* ejemplifica la cualidad humana de sintetizar en un eco poético armonioso la fe y la razón.

APÉNDICE

La corona Real
Kéter Malkut

Con mi oración aprovechará el hombre,
Pues con ella aprenderá rectitud y gracia;
Cuento en ella las maravillas del Dios vivo,
Con brevedad, no por extenso;
Púsela a la cabeza de mis loores,
Y llámela corona real.

1

¡Maravillosas son tus obras y mi alma mucho lo sabe!

Para ti, Señor, es la grandeza, el poder, la
magnificencia, la gloria y la majestad.

Para ti, Señor es la realeza, el culminar sobre toda
altura, la riqueza y el honor.

A ti las criaturas superiores e inferiores atestiguan que
ellas son perecederas, mientras que Tú
permaneces.

Para ti es la fortaleza, en la comprensión de cuyo
secreto se cansaron nuestros pensamientos, puesto
que mucho nos superas.

Para ti es el secreto de la pujanza, el misterio y el
fundamento.

Para ti es el nombre escondido respecto de los sabios;
la potencia que sustenta el mundo sobre la nada,
y el poder para hacer salir a luz todo misterio.

Para ti es la bondad que se extiende a todas las
criaturas, y la merced guardada para los que te
temen.

Para ti son los secretos que no puede abarcar
inteligencia ni pensamiento, la vida a la cual no
afecta la consunción, el trono elevado sobre toda
excelsitud y la morada recatada en inaccesible
tabernáculo.

Para ti es la existencia, de la sombra de cuya luz tuvo
ser todo lo que es; por lo cual decimos: “-En su
sombra viviremos.”

Para ti son los dos mundos entre los cuales has puesto
una frontera: el primero de ellos para las obras y
el segundo para la recompensa.

Para ti es la retribución que guardaste para los justos,
y así la escondiste: “Viste lo óptimo que era y la
ocultaste”.

2

Tú eres uno, principio de todo cómputo y base de todo edificio.

Tú eres uno y en el secreto de tu unidad los sabios se aturden, pues no saben lo que es.

Tú eres uno y tu unidad no disminuye ni aumenta, no es deficiente ni redundante.

Tú eres uno y no como la unidad adquirible y computable, puesto que no te alcanza multiplicidad ni cambio, ni forma ni acepción.

Tú eres uno y en el intento de señalar a ti ley y término desfallece mi inteligencia; por ello me dije: -Guardaré mis caminos, no sea que peque con mi lengua.

Tú eres uno y estás sublimado y enaltecido, libre de caída y desfallecimiento. “El que es uno, imposible es que caiga”.

3

Tú eres existente y no te alcanza percepción de oído ni visión de ojo, ni te afecta ninguna relación de cómo, por qué y dónde.

Tú eres existente, pero por tu sola esencia y no por otro fuera de ti.

Tú eres existente, y antes de que fuera el tiempo Tú eras, y sin menester de lugar Tú morabas.

Tú eres existente y tu misterio es inaccesible, ¿quién lo alcanzará? “Muy profundo es. ¿Quién lo hallará?”

4

Tú eres vivo y no desde un momento determinado, ni desde un tiempo sabido.

Tú eres vivo pero no con espíritu ni alma, puesto que Tú eres alma para el alma.

Tú eres vivo, pero no como la vida del hombre, a la vanidad semejante, y cuyo fin es polilla y gusano.

Tú eres vivo y el que llegue has tu secreto hallará delicias eternas. “Comerá y vivirá imperecederamente.”

5

Tú eres grande, y frente a tu grandeza toda otra grandeza queda abatida, y toda excelencia menguada.

Tú eres grande, más que todo pensamiento, y alto, más que el alto cielo.

Tú eres grande por encima de toda grandeza y “excelso por encima de toda alabanza”.

6

Tú eres fuerte, y entre todas tus criaturas y obras no existe quien haga según tus hechos y tus proezas.

Tú eres fuerte, y tuya es la fortaleza completa, la cual no admite cambio ni mudanza.

Tú eres fuerte, y por la grandeza de tu potencia perdonas en el momento de tu enojo, y difieres para los pecadores tu ira.

Tú eres fuerte, y tus misericordias se extienden a todas tus criaturas. “Ellas son los potentes que desde antiguo han sido”.

7

Tú eres luz altísima, y los ojos de toda alma pura te contemplarán, mientras que las nieblas del pecado a sus ojos te ocultarán.

Tú eres luz velada en este mundo y manifiesta en el diáfano mundo. “En el monte del Señor será visto.”

Tú eres luz perenne, y la mirada de la inteligencia por tí ansía y se conmueve. “Pero sólo un extremo verá y a todo no alcanzará”.

8

Tú eres Dios de dioses y Señor de señores, soberano entre los seres celestes y los terrenos.

Tú eres Dios, y todas las criaturas son tus testimonios; y en honor de este tu nombre está obligada a servirte toda criatura.

Tú eres Dios, y todos los seres son tus siervos y tus adorantes,

Y tu gloria no mengua por los que adoran otro que Tú, puesto que la intención de todos ellos es llegar a tí.

Pero ellos son a manera de ciegos; el afán de su rostros es hallar el camino real, pero yerran en sus pasos.

Uno hundióse en una hoya de pozo y el otro cayóse en una fosa.

Y todos ellos creen que alcanzaron su objetivo, siendo así que en vano se esforzaron.

Sólo tus siervos son los clarividentes que marchan por el recto camino.

No se apartan a diestra y siniestra del camino hasta llegar a la casa del Rey.

Tú eres Dios, el que sustentas los seres con tu divinidad y sostienes las criaturas con tu unidad.

Tú eres Dios y no hay distinción entre tu divinidad y tu unidad, entre tu existencia y tu eternidad.

Puesto que todo ello es un solo misterio, y si varía el nombre de cada una “todo ello se encamina a un mismo lugar”.

9

Tú eres sabio, y la sabiduría es fuente de vida que de ti mana; y es estulto todo hombre para comprender tu sabiduría.

Tú eres sabio y anterior a toda cosa antigua, y la sabiduría fue a manera de artífice a tu lado.

Tú eres sabio y no has aprendido de otro fuera de ti, y de extraño no has adquirido sabiduría.

Tú eres sabio, y de tu sabiduría has derivado una Voluntad determinada, semejante a un obrero y artista.

A fin de educir la materia de la nada, a la manera como dimana la luz que del ojo sale.

Y Ella extrajo, sin pozal, de la fuente de la luz, y ha hecho toda cosa sin necesidad de instrumento, y ha cortado, ha purificado y ha esclarecido.

Llamó a la nada y ésta hendióse; al ser, y erigióse; al mundo, y expandióse.

Ajustó los cielos con palmo, y su mano juntó la tienda de las esferas celestes.

Y con lazos de poder ató las cortinas de las criaturas, y su fuerza alcanza hasta el linde de la más humilde y última criatura: “la cortina última en la serie”.

10

Quién contará tu poder, cuando hiciste el globo de la Tierra, dividido en dos: una mitad, aridez, y la otra mitad, aguas.

Y circundaste sobre las aguas la esfera del aire, el cual girando hace camino y en sus vueltas descansa.

Y sobre el aire circundaste la esfera del fuego.

Pero estos cuatro elementos tienen un solo fundamento y su origen es uno

De él ellos salen y se renuevan “y de allí se separan y devienen cuatro cabezas”.

11

Quién declarará tu grandeza, cuando circundaste sobre la esfera del fuego la esfera del firmamento, en el cual hay la luna, y ella del resplandor del sol se beneficia y resplandece.

Y en veintinueve días completa su órbita y alcanza el punto de su término.

Y de sus secretas leyes unas son sencillas y otras son profundas; y su cuerpo es inferior respecto al de la tierra en la proporción de una a treinta y nueve partes.

Ella suscita de uno a otro de sus meses los cambios del mundo y sus suertes.

Así como sus bienes y sus males “con el beneplácito de su Creador, a fin de mostrar a los hombres sus poderes”.

12

Quién recordará tus loores, cuando hiciste la luna, cabeza de cómputos, de fiestas y solemnidades, de ciclos y señales, por días y años.

Durante la noche es su domino hasta que se cumple su plazo y se oscurece su resplandor.

Y se cubre con su manto de obscuridad, puesto que del luminar del sol procede su luz.

En la noche decimocuarta, si los dos permanecen en la línea nodal, interponiéndose ésta entre ellos, entonces la luna no ostenta su luz y se apaga su brillo.

A fin de que conozcan todos los pueblos de la tierra que sobre las criaturas superiores, a pesar de su nobleza, existe un juez que humilla y levanta.

Pero la luna revive después de su falta y brilla después de su eclipse.

Y cuando se conjunta al fin del mes con el sol,

Si el nodo se interpone entre ellos, permaneciendo los dos astros en la misma línea,

Entonces la luna se antepone al sol, a modo de negra nube, y la luz del sol se esconde de la vista de todos sus observadores,

a fin de que todos ellos conozcan que la realeza no pertenece al ejército de los cielos y a sus legiones, sino que sobre ellos hay un Señor que puede oscurecer sus luminares,

El cual por encima de todo ser alto y excesivo está velando.

Y así los que creen que el sol es un dios, entonces se avergüenzan de sus imaginaciones y quedan rectificadas sus palabras.

Y conocen que la mano del Señor hace esto, sin que para el sol exista poder; para el que oscurece la luz del Sol, para Él solo es el poder.

Él envía el solo como uno de sus siervos, galardón de sus mercedes.

Vela su luz, corta su culto idolátrico y “le quita su soberanía”.

13

Quién contará tus equidades, cuando circundaste sobre la órbita de la luna una esfera segunda, sin brecha ni fractura.

En la cual hay la estrella llamada Mercurio, cuya medida es con una parte de veintidós mil respecto de la tierra.

Rodea su órbita en diez días, con celeridad.
Suscita en el mundo luchas y rencillas, odios y querellas.
Y ayuda a hacer fortuna, acervar riqueza y atesorar bienes y dinero
con la aprobación de Aquel que lo creó para su servicio, como un criado delante de su señor.
Es la estrella de la inteligencia y de la sabiduría.
Que “da a los simples astucia y a los jóvenes ciencia y discreción”.

14

Quién comprenderá tus arcanos, cuando circundaste sobre la segunda esfera otra tercera en la cual está Venus, como una reina entre sus huestes y como una novia ataviada con sus galas.
En once meses rodea su órbita, y su tamaño es como una parte de treinta y siete respecto de la tierra, según los conocedores de sus leyes.
Ella renueva en el mundo, con el beneplácito de su Creador, la paz y la felicidad, el deleite y el gozo, cánticos y coros y regocijos de tálamos nupciales.
Y ella sazona el fruto de las cosechas y el resto de los hermillos “más que la suavidad de la acción del sol y que la suavidad de las influencias de la luna”.

15

Quién comprenderá tus secretos, cuando circundaste sobre la esfera de Venus una esfera cuarta en la cual está el sol.
Él rodea toda su órbita en un año completo.
Y su tamaño en relación al de la tierra es ciento setenta veces mayor, según demostraciones de la ciencia y del cálculo.
El reparte la luz a todas las estrellas del cielo, e infunde salvación y majestad y gloria.
Suscita en el mundo cosas de maravilla, ya para paz ya para guerra.
Socava los reinos y en su lugar otros levanta y erige.
Tiene potestad para deprimir y para levantar con poderosa mano.
Todo ello es con el beneplácito de Aquel que lo creó con sabiduría.
Cada día se postra ante su Rey y en mesón de parada descansa.
Por la mañana alza su cabeza, y se postra por la tarde en su occidente.
“Por la tarde él se va y por la mañana vuelve.”

16

Quién abarcará tu grandeza, cuando lo creaste a fin de
computar con él los días, los años y los
períodos.

Y a fin de que hiciera brotar el árbol fructífero y, junto
con las suavidades de los Pléyades y las
influencias de Orión, los tallos verdeantes.

Durante seis meses camina hacia el lado de
septentrión para calentar el aire, las aguas, los
árboles y los minerales.

Y a medida que se aproxima hacia el lado de
septentrión crecen los días y se alargan los
tiempos.

Hasta llegar a un límite cuyo día dura seis meses,
según demostraciones comprobadas.

Y durante seis meses camina hacia el lado de
mediodía, por sendas determinadas.

Hasta llegar a un límite cuya noche dura seis meses,
según experiencia de los expertos.

Con él se atisba un ápice de las vías de su Creador, un
poco de su fuerza, de su poder y de sus
maravillas,

pues a base de la grandeza de los criados la grandeza
del señor es conocida, para todo hombre
inteligente.

Por medio del criado se descubre la nobleza y honra
del amo, “pues todo bien de su señor está en su
mano”.

17

Quien reconocerá tus señales, cuando constituiste el
sol para ceñir de luz a las estrellas, superiores e
inferiores, así como a la luna, pues “si bajo de él
ella permanece es como una pálida mancha”.

A medida que se aleja la luna del sol, tanto más recibe
de él su luz.

Pues en su alejamiento se dirige también a su
oposición y recibe su resplandor.

Hasta que se llena su luz cuando se opone al sol y
alumbra en dirección de éste.

Mientras que a medida que se le aproxima en la
segunda mitad del mes, también asimismo se le
desvía.

Y dejando de oponérsele, hacia su lado se inclina.

Y por esto mengua su luz hasta cumplirse su mes y su
revolución y llega al término de su fin

y al conjuntarse con el sol se oculta entre velos
durante media hora y algunos momentos fijados.

Luego renace y vuelve a su precedencia, “semejante
aun novio que sale de su tálamo”.

18

Quién conocerá tus maravillas, cuando circundaste por encima de la esfera del sol una esfera quinta, en la cual está Marte como un rey en su palacio.
En dieciocho meses rodea su órbita, y su tamaño respecto al de la tierra es una vez y media y un octavo, como límite de su dimensión.
Es como un bravo guerrero cuyo escudo poderoso está enrojecido.
Procura guerras, matanzas y muertes, heridos a espada, lesionados de saeta; toda lozanía es consumida.
Años de carestía, ardores de fuego, truenos y granizo, y en correspondencia a ello hombres alanceados y batidos a espada.
“Sus pies corren veloces al mal y se aligeran para el derramamiento de sangre”.

19

Quién proclamará tus portentos, cuando circundaste por encima de la esfera de Marte una esfera sexta, que marcha con una revolución fuerte y amplia; en ella está Júpiter.
Su tamaño es, respecto al de la tierra, setenta y cinco veces, según la medida de su diámetro.
Y rodea su órbita en doce años; ella es la estrella de la complacencia y de la amistad.
Suscita el temor de Dios, la rectitud y la penitencia y toda buena cualidad.
Multiplica los frutos y las cosechas y hace cesar las luchas, los odios, los rencores.
Su ley es restaurar con su recitad todo quebranto, “pues Él juzga el mundo con justicia”.

20

Quién expresará tu grandeza, cuando circundaste por encima de la esfera de Júpiter una esfera séptima, en el cual gira Saturno, cuyo tamaño es noventa y una veces mayor que el de la tierra y rodea su órbita, con su curso, en treinta años.
Despierta guerras, saqueos, cautiverios y hambres, puesto que ésta es su ley.
Asola los países y destruye los reinos, con el permiso de Aquel “que lo creó para que lo sirviera; extraño es Su servicio”.

21

Quién llegará a tu alteza, cuando circundaste por encima de la esfera de Saturno una esfera octava, según su curso.
Ella sustenta los doce signos zodiacales sobre la línea ceñidora de su cingulo.
Y todas las estrellas altas están infijas en sus fijeza.

Y cada una de ellas rodea su órbita en treinta y seis mil años, a causa de su extremada alteza.
El tamaño de cada uno de ellas es ciento siete veces el de la tierra, según su medida precisa.
De la potencia de cada uno de aquellos signos deriva la de todas criaturas inferiores, según sus especies, con el beneplácito de Aquel que los creó y los constituyó.
Y creó cada uno de ellos según su particular disposición, y con su nombre llamó “cada uno a su obra y a su ministerio”.

22

Quién comprenderá tus vías, cuando dispusiste, para los siete planetas, palacios en los doce signos zodiacales.
A Aries y Tauro has otorgado tu poder al unirlos, así como al tercer signo, Géminis, al asociarlos como dos hermanos, con su faz igual que faz humana.
Al cuarto, Cáncer, así como a Leo, dispensaste tu esplendor, igual que a su hermana Virgo, vecina a él.
Igualmente a Libra y a Escorpión, colocado a su lado. El noveno fue creado en forma de guerrero, de irresistible fuerza, tirador de arco.
Asimismo fueron creados Capricornio y Acuario, con tu fuerza soberana.
Y aparte el signo último: “y dispuso el Señor un pez grande”.
Éstos son los signos excelsos, encumbrados en sus gradas, “doce príncipes según sus agrupaciones”.

23

Quién escudriñará tus designios, cuando dispusiste sobre la esfera de los signos una esfera novena según su orden.
La cual circunda todas las esferas y sus criaturas, en su interior encerradas.
Y dirige todas las estrellas y órbitas de los cielos, de oriente a occidente, con el ímpetu de su marcha.
Y se postra una vez cada día por la parte de occidente, ante el que es su Rey y su promovedor real.
Todas las criaturas del mundo son en su interior como un grano de mostaza en el ancho mar, dadas sus extremadas dimensiones.
Pero, a su vez, ella, con su medida, es estimada como inanidad y vanidad respecto la grandeza de su Creador y de su Rey, y toda su alteza y vastedad “es tenida por Él como nada y vaciedad”.

24

Quién entenderá los secretos de tus criaturas, en tu
sublimar por encima de la novena esfera, la
esfera del intelecto, el palacio íntimo: “el
décimo, sagrado para el Señor será”.

Es la esfera elevada sobre toda cima, a la cual no
alcanza el pensamiento.

Allí reside el misterio que recata y sirve de tálamo a tu
gloria.

Con la plata de la verdad lo fundiste y con el oro del
intelecto hiciste su estrado.

Sobre columnas de justicia dispusiste su ámbito, y de
tu fuerza deriva su existencia.

De ti viene, y a ti va su tendencia, “y hacia ti es su
deseo”.

25

Quién profundizará tus concepciones, cuando hiciste,
a base del esplendor de la esfera del intelecto, el
resplandor de las almas y los espíritus excelsos.

Los ángeles de tu voluntad, los ministros de tu faz.

Ellos son los ilustres de fuerza y los potentes de
imperio; en sus manos “está la llama de la
espada vibrante”.

Cumplidores de todo ministerio, a donde quiera que se
encamine el espíritu.

Todos ellos son formas nobles, espíritus cimeros;
exteriores e interiores, atentos a tus pasos.

Del lugar santo parten y de la fuente de la luz
proceden.

Divididos en milicias, sobre cuyos estandartes hay
signos, con cálamo de hábil escriba trazados.

De ellos unos son príncipes y otros ministros.

Entre ellos hay ejércitos que corren y van.

Incansables e infatigables, videntes y no visibles.

De ellos los hay tallados en llamas, y de ellos, vientos
impetuosos, de ellos, compuestos de fuego y
agua.

De ellos hay serafines ardientes, de ellos carbunclos,
de ellos relámpagos, de ellos centellas.

Y cada cohorte se postra ante Aquel que cabalga los
cielos, y ellos en la alta esfera permanecen a
miles y miríadas.

Divididos en guardias, de día y de noche y al principio
de las velas, para disponer loores y cantos a
Aquel que se ciñe con fortaleza.

Todos ellos con temblor y terror se postran y se
humillan a ti y dicen: -Testigos somos para ti,
que Tú eres nuestro Dios, Tú nos hiciste y no
nosotros, obra de tus manos todos somos.

Y tú eres nuestro señor y nosotros somos tus siervos,
Tú eres nuestro creador y nosotros tus
testimonios.

26

Quién llegará a tu mansión, cuando elevaste por encima de la esfera del intelecto el trono de la gloria, en el cual hay la morada del arcano y de la majestad.

Allí hay el misterio y la base última, hasta allí llega el Intelecto y allí se para.

Pero por encima, Tú te has sublimado y enaltecido sobre el trono de tu fortaleza, “y nadie cesar.

27

Quién obrará según tus obras, cuando dispusiste bajo el solio de tu gloria una estancia para las almas de tus santos.

Allí está la morada de las almas puras que en el haz de la vida están atadas.

Y los que se cansaron y fatigaron, allí las fuerzas restauran.

Allí descansan los agotados de fuerzas; ellos son los dignos de descanso.

Allí está la delicia sin fin ni límite, o sea, el mundo venidero.

Allí hay estancias y visiones para las almas que están con “los espejos de las guardianas para ver la faz del Señor y de Él ser vistas”,

Habitantes en palacios reales y sentadas en la mesa del Rey,

regalándose con la dulzura del fruto del intelecto, el cual dará delicias al Rey.

Ello será la paz y la herencia, cuyo bien y belleza no tendrá fin, y además “manará leche y miel, y esto será su fruto”.

28

Quién descubrirá tus arcano, cuando dispusiste en la altura alcázares y tesoros, en los cuales hay maravillas y prodigios.

De ellos, tesoros de vida para los justos y los puros, y de ellos, tesoros de salud para los arrepentidos de pecado;

De ellos, tesoros de fuego y torrentes de azufre para los transgresores de la alianza,

y tesoros de hondas simas en las cuales o se apaga su fuego, “la ira del Señor está allí”.

Y tesoros de torbellinos y tempestades, de congelaciones y fríos,

tesoros de granizo, hielo y nieve, aridez y calor y corrientes de piélagos.

Vapores, escarcha, nubes y niebla, calígines y oscuridad.

Todo lo dispusiste a su hora, “ya para merced ya para juicio lo pusiste, ya para sanción, oh mi Roca, lo estableciste”.

29

Quién abarcará tu esencia, cuando creaste, a base del esplendor de tu gloria, una pura radiación, “de la cantera de la Roca fue tallada y de la excavación del Pozo fue extraída”.

Y le adjuntaste un espíritu de sabiduría y la llamaste alma.

La hiciste formada con las llamas del fuego del intelecto, y espiraste en ella como fuego ardiente.

La enviaste al cuerpo para ministrarlo y guardarlo, de modo que ella es como fuego dentro de él y no lo abrasa.

Puesto que del fuego del alma él es creado, y salió de la nada al ser, “ya que sobre él bajo Dios con fuego”.

30

Quién llegará hasta tu sabiduría, cuando otorgaste al alma la facultad de conocimiento que le es inherente.

De modo que la ciencia es la fuente de su gloria.

Por lo cual no la dominará la consunción, sino que permanecerá según la permanencia de su base; éste es su estado y su secreto.

El alma sabia no verá la muerte, mientras que por su pecado recibirá una pena más amarga que la muerte.

Pero si es pura, obtendrá merced y sonreirá en el día postrero.

Si está maculada, huirá con ira, saña y enojo, y todo el tiempo de su impureza aparte permanecerá, desterrada y desolada.

“En ninguna cosa santa tocará y el santuario no irá, hasta cumplirse los días de su purificación”.

31

Quién corresponderá a tus dones, cuando concediste el alma al cuerpo para vivificarlo, para mostrarle y enseñarle la senda de vida, y para librarle de su mal.

Modelaste el cuerpo, de barro, y le inspiraste un alma y le adjuntaste un espíritu de sabiduría con el cual se diferencia de la bestia y se yergue a soberana altura.

Lo pusiste encerrado en tu mundo, pero Tú desde fuera riges sus obras y lo observas.

Y todo lo que cela de ti, por dentro y por fuera, Tú espías.

32

Quién conoce el secreto de tus obras cuando
proporcionaste al cuerpo los medios necesarios
en orden a tus obras.
Le diste ojos para contemplar tus señales y oídos para
escuchar tus maravillas.
Razón para comprender una parte de tus secretos, y
boca para contar tus loores, y lengua para
anunciar tu fortaleza a todo el que viniere.
Al igual que yo, hoy día, yo, tu siervo, hijo de tu
sierva,
Que proclamo, según la cortedad de mi lengua, un
poco poquito de tus altezas.
He aquí que ello es el extremo de tus caminos, y
¡cuánto más magníficos son sus principios!,
“pues ellos son la vida de los que los
encontraren”.
Con ellos pueden reconocerte todos los que los
oyeren, aunque no vieren la faz de tu excelencia.
Y aquel que no haya oído tu poder, ¿cómo se percatará
de tu divinidad?
Y ¿cómo entrará tu verdad en su corazón y enderezará
sus pensamientos a tu servicio?
Por esto tu siervo encontró su corazón dispuesto a
recordar a la faz de su Dios, un poco poquito de
las primicias de sus alabanzas.
Quizá con ello de su pecado será librado, y “¿con qué
se reconciliará con su Dios sino con sus
primicias?”

33

Dios mío, estoy confuso y avergonzado para
permanecer a tu faz, pues sé que según la
magnitud de tu grandeza así es el extremo de mi
bajeza y oprobio,
y que según la fortaleza de tu poder así es la debilidad
de mis fuerzas, y que según tu plenitud así es la
deficiencia de mi conocimiento.
Puesto que Tú eres uno, Tú eres rico; Tú, fuerte; Tú,
firme; Tú, grande; Tú sabio; Tú, Dios.
Y yo soy gleba y gusano, polvo de la tierra, vaso lleno
de corrupción, piedra insensible,
sombra vagabunda, “viento que va y no vuelve”,
veneno de áspid.
Pérfido de ánimo, incircunciso de corazón, tumultuoso
de ira, forjador de vanidad y mentira,
altivo de mirada, pronto a la ira, impuro de labios,
tortuoso de caminos, precipitado de andares.
¿Qué soy yo? ¿Qué es mi vida, qué mi fuerza, qué mi
justicia?
Estimado como nada todos los días de mi vida,
¡Cuánto más después de mi muerte!
De la nada vengo y a la nada voy.

Y he aquí que vengo a tu faz, “no conforme a la ley”,
con altivez de rostro e impureza de
pensamientos,
con natural lúbrico, inclinado a sus abominaciones,
con concupiscencia insolentada y alma no purificada,
corazón inmundo, extraviado y corrupto,
cuerpo lacerado, lleno de confusión, continuamente,
sin cesar.

34

Dios mío, sé que mis pecados superan todo cálculo, y
que mis culpas rebasan toda mención.
Pero recordaré de ellos algo como una gota del mar, y
me confesaré con ellos; quizá así aplacará el
clamor de sus olas y su estrépito.
“Y tú oirás desde los cielos, y perdonarás.”
Pequé contra tu ley, desprecié tus mandamientos,
abominé con mi corazón y con mis labios, hablé
iniquidades,
delinquí, me pervertí, me ensoberbecí, violenté, forjé
embustes, aconsejé necedades,
mentí, escarnecí, me sublevé, blasfemé, me rebelé,
traspasé, conspiré, perseguí y la cerviz endurecí.
Rechacé tus reprensiones, prevariqué,
Corrompí mis caminos, torcí mis vías, volveme de tus
mandamientos y transgredí.
“Pero Tú eres justo en todo lo que a mí ha venido,
pues Tú con verdad has obrado mientras que
yo he pecado.”

35

Dios mío, están caídas mis faces al recordar todo lo
que te he afrentado, porque por todos los bienes
de que me has colmado con mal te he pagado.
Pues me has creado no por necesidad, sino por
generosidad; no por fuerza, sino por gracia y
amor.
Y antes que yo existiera con tus mercedes me has
precedido; inspiraste un espíritu en mí y me
diste la vida.
Y después de mi llegada al ámbito del mundo no me
has abandonado, sino que como padre
indulgente me has criado.
Y, como una nodriza al infante, me has cuidado; a los
pechos de mi madre me has fortalecido.
Con tus suavidades me has saciado, y cuando llegué a
permanecer en pie me has corroborado.
Me has tomado en tus brazos y me has conducido, y
sabiduría y consejo me has enseñado.
De todo angustia y aprieto me has librado, y cuando
irrupía la calamidad, a la sombra de tus manos
me has cobijado.

¡Cuántas aflicciones pasaron desapercibidas a mis
ojos, pues ya de ellas me habías redimido! ¡Y
antes que llegara el dolor, preparaste bálsamo
para mi herida y yo no lo sabía!
Cuando yo no me guardaba, de todo daño Tú me
guardabas, y cuando me encontraba entre
dientes del león, quebrabas los colmillos de los
cachorros y de ellos me librabas.
Y al rodearme enfermedades graves y pertinaces,
graciosamente me sanabas, y cuando tus duros
juicios visitaban el mundo, de la espada me
salvabas.
De peste me librabas y en el hambre me alimentabas y
con hartura me saciabas.
Cuando te enojaba, así como reprende un padre a
su hijo talmente me amonestabas.
Y cuando invocaba desde mi desgracia, preciosa fue a
tus ojos mi alma, y volver vacío no me dejabas.
Aun aumentaste y superaste sobre todo esto.
Al darme una ley perfecta para que creyera que Tú
eres Dios de verdad, que tu ley es verdad y tus
profetas son verdad.
No me diste parte con tus rebeldes y adversarios,
pueblo necio que ultraja tu nombre.
En tu ley hacen mofa, y en tus servidores querella, y
desmienten tus profetas.
Simulan perfección, y bajo ella hay astucia, simulan
un alma pura y limpia, y bajo ella hay la úlcera.
Como vaso lleno de inmundicia, lavado por fuera con
aguas de engaño, pero que todo lo de su interior
contamina.

36

Indigno soy de todas las mercedes y de toda la
fidelidad que has dispensado a tu siervo;
ciertamente, Señor, Dios mío, te alabaré.
Pues me has dado un alma santa, y con mis actos
perversos la he maculado y con mi carácter vil
la he corrompido y profanado.
Pero sé que si he pecado, no a ti sino a mí mismo he
afrentado.
Cierto, mi instinto protervo permanece a mi diestra
para tentarme; no me deja restaurar mi espíritu,
disponer mi descanso.
Cuantas veces hasta ahora he procurado conducirlo
con mi doble rienda,
y me propuesto devolverlo del mar de las pasiones a la
tierra enjuta, ciertamente no he podido.
Desbarató mis cálculos, deshizo el fruto de mis labios.
Yo concebía pensamientos de perfección, y él forjaba
vanidad y mentira.
Yo iba por paz y él iba por guerra.

Hasta que me puso como escabel para sus pies y en calma vertió las sangres de la lucha.

Y cuantas veces salí para pelear con él y ordené el campamento de mi ascesis y de mi penitencia, puse también el campamento de tus misericordias en frente de mí, para mi auxilio.

Porque dije: -Si mi instinto viene “contra un campamento y lo bate, sea en salvo el otro campamento”-.

Y así como pensaba, talmente fue.

He aquí que prevaleció contra mí y dispersó mis huestes,

y no me quedó sino el campamento de tus misericordias.

Pero sé que con ellas lo venceré y serán para mí la mejor ayuda. Quizá podré batirlo y expulsarlo.

37

Sea merced de tu parte, Señor, Dios mío, doblegar mi mala inclinación y volver tu rostro respecto de mis pecados. ¡No me quites en la mitad de mis días!

Hasta que haya dispuesto mi menester para mi camino, y mi provisión para el día de mi partida.

Pues si salgo de este mundo mío así como vine, y regreso desnudo a mi patria talmente como salí, ¿para qué fui criado y fui llamado para contemplar pena?

Mejor hubiera sido para mí permanecer allí que venir acá, a acrecentar pecado y multiplicar afrenta.

¡Oh, Dios, según la medida de tus misericordias júzgame, y no con tu ira, a fin de que no me halles en menos!

Pues, ¿qué es el hombre, para que lo sometas a juicio? Un soplo errante, ¿cómo podrás pesarlo?

Cuando suba a ala balanza del juicio no la hará bajar ni subir, ¿y qué te aprovecha disponer peso para el viento?

Desde el día de su ser, el hombre se halla quitado y afligido, llagado, batido de Dios, desgraciado.

Su principio es como tamo barrido, y su fin como arista aventada.

Durante su vida es como yerba marchita, “¿acaso Dios apremiará al perseguido?”

Desde el día de su salida de la entraña materna, el dolor es su noche y la congoja su día.

Si hoy prospera, mañana gusano le espera.

El tamo lo impele y la espina lo hiere.

Si va harto se deprava, y si famélico, por un cacho de pan se malea.

Para buscar la riqueza sus pasos se aligeran y olvida la muerte que tras él espera.

En tiempo de aflicción prodiga sus palabras, matiza su
habla y multiplica sus votos.
Pero al llegar el bienestar, profana sus palabras, olvida
sus votos y refuerza de sus puertas los cerrojos.
Y la muerte está en sus cámaras; él multiplica los
centinelas por todas partes, y el espía está dentro
¡Que al lobo no lo detendrá el vallado para llegar al
rebaño!
El hombre viene al mundo y no sabe por qué; se alegra
y no sabe de qué; vive y no sabe hasta cuándo.
Durante su niñez anda según su instinto.
Y cuando principia el espíritu de concupiscencia a
turbarlo, se afana en reunir riquezas y bienes, y
emigra de su país,
para embarcarse en los bajeles y para atravesar los
desiertos,
se expone a sí mismo junto a los cubiles de los leones
y se aventura entre los reptiles.
Y cuando cree que ya es mucha su ganancia y que su
mano ha logrado fortuna,
En paz le atrapa el expoliador; sus ojos abre y nada
quedó.
A cada instante está amenazado de calamidades que
pasan y vuelven.
Cada hora, a desgracias; cada momento, a penas; cada
día desastres le sobrevienen.
Si un instante permanece en felicidad, de súbito le
llega la adversidad.
Ya sea que en lucha entra y le alcanza la espada, o el
arco bronceado lo traspasa.
O le sobrevienen dolores, o inúndanle aguas
tempestuosas.
O le acaecen dolencias malas y persistentes.
Hasta que se considera una carga a sí mismo, y veneno
de áspides encuentra en lugar de su miel.
Y cuando su dolor aumenta, su prestigio disminuye.
Y los mozalbetes se burlan de él y los jóvenes le
dominan.
Y se convierte en un peso para los salidos de sus
propias entrañas, y todos sus amigos se hacen
los desconocidos
Y al llegar su hora sale de sus estancias para la
mansión de la muerte, y desde la sombra de sus
cámaras a la sombra de la muerte.
Despójase de su recamado y de su púrpura y viste
gusano y polilla.
En el polvo se acuesta y torna a la raíz de la cual abía
sido cortado.
Un ser al cual llegan todas estas cosas, ¿cuándo
encontrará momento para convertirse, para lavar
la mancha de su perversión?

El día es corto, pero la tarea es larga.
Y los exactotes urgen, apremian, acosan.
Y el tiempo de él se ríe, y el dueño de la casa aprieta.
Por esto, oh Dios mío, recuerda estas tristezas que
sobrevienen al hombre.

Y si yo he obrado mal, dispón Tú en bien mis
postreros días.

Y no pagues medida por medida a aquel cuyos
pecado colman toda medida, y sin alegría va a su
muerte.

38

Dios mío, si mi pecado es demasiado grande para
alcanzar perdón, ¿qué harás con tu nombre el
grande?

Si no puedo esperar en tus misericordias, ¿quién se
apiadará de mí fuera de ti?

Por tanto, aunque me mates, en ti esperaré.

Y si requieres mi delito, escaparé de ti hacia ti, y
de tu furor me cubriré con tu propia sombra,

y en las franjas de tus misericordias me asiré hasta
que me hayas perdonado, “y no te dejará hasta que
me hayas bendecido”.

Recuerda que de barro me has formado y que con
tales miserias me has probado.

Por tanto, no me visites según mis acto y no me
hagas comer el fruto de mis obras.

Difiere para mí tu ira y no aceleres mi día hasta que
haya dispuesto provisión para volver a mi patria.

No decidas despacharme pronto de la tierra, con las
levaduras de mis pecados envueltas sobre mis
hombros.

Cuando vayas a pesar mis pecados, pon en el otro
platillo mis tribulaciones.

Y cuando recuerdes mi maldad y mi rebeldía,
recuerda también mi miseria y mi infortunio.

Y pon una cosa en frente de la otra.

Recuerda, oh Dios, cuanto tiempo ya hace que en
tierra extraña nos has confinado y en el crisol del
destierro nos has probado.

Por la muchedumbre de mis faltas me has
depurado, y sé que para mi bien me has tentado y
con fidelidad me has acongojado.

A fin de mejorar mis últimos días, con la prueba de las aflicciones me has tratado.

Por tanto, Dios mío, conmuévase en mi favor tus entrañas y no consumas sobre mí tu furor.

No me retribuyas según mis méritos, y di a tu ángel exterminador: -¡Basta!

Pues, ¿cuál es mi mérito y mi excelencia para que inquieras mi pecado,

Y me pongas centinela y me caces con red como un venado?

¿Por ventura no ha pasado ya la mayor parte de mis días y se han desvanecido? Y los restantes se consumirán en su iniquidad.

Si hoy día a tu presencia estoy, mañana tus ojos me buscarán y no seré ya.

¿Por qué moriría ahora, pues, y me consume este gran fuego?

Dios mío, dispón en bien tus ojos sobre mí durante el menguado resto de mis días, y no persigas los que aun quedan sobrevivientes.

El resto que ha escapado del granizo de mis tempestades no lo devore la langosta de mis iniquidades.

Que obra de tus manos yo soy.

Y ¿qué aprovechará que los gusanos se me apoderen ya, para devorarme, para roer el fruto de tus manos?

39

Sea merced de tu parte, Señor, Dios mío, para volver en mi favor con tus misericordias, y para retornarme con penitencia completa ante tu faz.

A mi súplica endereza mi corazón y acomoda tu oído. Abre mi alma a tu ley y planta en mis pensamientos tu temor.

Pronuncia sobre mí sentencias buenas y anula de mí los malos decretos.

No me dejes caer en la tentación ni me dejes a mano de afrenta.

De todo encuentro malo sálvame, y hasta que hayan pasado los peligros, en tu sombra cúbreme.

Sé en mi boca al par que en mi mente, y guarda mis caminos para que no peque con mi lengua.

Recuérdame, en gracia ala memoria y amor a tu pueblo, y para cuando edifiques tu Templo.

A fin que pueda contemplar las mercedes de tus elegidos, y purifícame para que pueda entrar en tu santuario destruido y desolado,

Para que pueda acariciar sus piedras y su polvo y las glebas de sus ruinas. ¡Reedifica Tú su desolación!

40

Dios mío, sé que los que interceden a ti tienen en su favor las buenas obras que antes hicieron o la rectitud que enaltecieron.

Mientras que yo no tengo en mi favor obra buena alguna: estoy desnudo y vacío cual viña vendimiada.

No tengo ni justicia, ni rectitud, ni benignidad, ni equidad,

ni oración, ni súplica, ni inocencia, ni fe,

ni justicia, ni ninguna cualidad buena, ni contrición.

Por tanto, sea merced de tu parte, Señor, Dios de nuestros padres, soberano de todos los mundos, para apiadarte de mí y séasme propicio.

A fin de que me visites benévolamente, y levantes sobre mí la luz de tu rostro y me otorgues tu gracia.

Según la medida de mis obras no me retribuyas y no me hagas objeto de ludibrio.

No me quites en la mitad de mis días y no ocultes tu faz de mí.

De mis pecados purifícame y de tu presencia no me rechaces.

Déjame vivir con honra, y después de la honra tómame.

Y cuando de este mundo me hagas salir a la vida del mundo venidero, en paz introdúceme,

y hacia la altura llámame y entre los santos hazme morar,

Entre los que son contados en el mundo de la vida cuéntame, y hazme digno de brillar con la luz de tu faz.

Dame nueva vida y de los abismos de la tierra sálvame de nuevo.

Y diré: -Te ensalzo, Señor, pues si te irritaste conmigo, retiras tu furor y te apiadas de mí.

Tu clemencia resplandece, oh Señor, por todo el bien que me otorgaste, y que me otorgares hasta el día de mi muerte.

Por todo ello estoy obligado a alabarte, ensalzarte, ilustrarte y enaltecerte.

Seas exultado en boca de tus criaturas y seas santificado en boca de tus santificadores.

Seas declarado uno por boca de los que te unifican, seas glorificado por boca de los que te glorifican.

Seas ensalzado en labios de los que te ensalzan y seas homenajeado en labios de los que te homenajean.

Porque no hay como Tú entre los dioses, Señor nuestro, y no hay como tus obras.

Hallen gracia las palabras de mi boca y los pensamientos de mi corazón ante ti, Señor, mi Roca y mi Redentor.

BIBLIOGRAFÍA DIRECTA

I. Volúmenes completos

IBN GABIROL, Shelomó. *La corrección de los caracteres*, introd., trad. y notas de Joaquín Lomba Fuentes. Zaragoza: Prensas Universitarias, 1990. (Clásicos, 3)

— *La kábala del kéter-malkut. La corona-El reino*, introd. y estudio de Chantal Maillard. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía/ Editoriales andaluzas unidas, 1986. (Biblioteca de la cultura andaluza)

— *Poesía secular*, trad. y selección de Elena Romero, prólogo de Dan Pagis. Madrid: Alfaguara, 1978.

— *Selección de perlas. Mibjar ha-penanim. (Máximas morales, sentencias e historietas)*, introd., trad. y notas de David Gonzalo Maeso. Barcelona: Ameller, 1977. (Biblioteca Nueva Sefarad)

— *Shirim nibjarim [Poemas escogidos]*, compilación de H. Shirmann. Tel-Aviv: Schocken, 1976. (Biblioteca Obras Clásicas, 8) [en hebreo]

INB[sic] GEBIROL. Shelomó, *La fuente de la vida*, traducción de Federico de Castro y Fernández. Madrid: Rodríguez Serra, 1901.

II. Poemas incluidos en antologías

CASTILLO, Rosa. *Cuatro poetas hebraico-españoles. Antología*. Madrid: Aguilar, 1973.

MILLÁS VALLICROSA, José María, (comp.) *La poesía sagrada hebraicoespañola*. Madrid: Instituto Arias Montano, 1940. pp.186-224.

— *Literatura hebraicoespañola*, 2ª ed. Barcelona: Labor, 1968. (Nueva colección labor, 35)pp.

- MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina, (comp.) *La lengua florida. Antología sefardí*. México: Fondo de Cultura Económica/ Universidad Nacional Autónoma de México, 1989. (Lengua y Estudios literarios) pp.28-29; 32-36.
- NAVARRO PEIRO, Ángeles. *Literatura hispanohebrea (siglos X-XIII). Panorámica*. Córdoba: El Almendro, 1988. (Estudios de Cultura hebrea, 5) pp. 69-71; 91, 93.
- SÁENZ-BADILLOS, Ángel. *Literatura hebrea en la España medieval*. Madrid: Fundación Amigos de Sefarad, 1991. (Fundación Amigos de Sefarad, 2) pp. 90-91; 93-101.
- SÁENZ-BADILLOS, Ángel e Ismael Levin. *Si me olvido de ti, Jerusalén...Cantos de sinagogas de al-Andalus*. Córdoba: El Almendro, 1992.[edición bilingüe] pp. 2-16.
- SÁENZ-BADILLOS, Ángel y Judit Targarona Borrás. *Poetas hebreos de Al-Andalus (Siglos X-XII). Antología*, 3ª ed. Córdoba: El Almendro, 2003. (Estudios de cultura hebrea, 4) pp. 103-139.
- SALVATIERRA, Aurora (comp.), *Cantos de boda hispanohebreos. Antología*. Córdoba: El Almendro, 1998.(Textos judeo-andalusíes, 4) p. 29.

BIBLIOGRAFÍA INDIRECTA

- CANO, María José. *Ibn Gabirol. Poesía religiosa*. Granada: Universidad de Granada, 1992.
- DÍAZ ESTEBAN, Fernando. “La cultura arabigoandaluza en Salomón ibn Gabirol”. En Andrés Martínez Lorca (coord.), *Ensayos sobre la filosofía en el Al-Andalus*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- GONZALO MAESO, David. *Manual de historia de la literatura hebrea*. Madrid: Gredos, 1959. pp. 477-483
- “Salomón Ibn Gabirol, filósofo y teólogo”. En Andrés Martínez Lorca (coord.), *Ensayos sobre la filosofía en el Al-Andalus*. Barcelona: Anthropos, 1990. pp. 244-265.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. “Indicaciones sobre el desarrollo de la filosofía arábica y judaica, principalmente en España” y “Epílogo”. En *Historia de los heterodoxos españoles*, t. III. Buenos Aires: Emecé editores, 1945. pp. 98-131; 422-454.

— “Los neoplatónicos: Avempace, Tofáil, Ben-Gabirol”. En *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II. Buenos Aires: GLEM, 1943. pp. 201-218.

MILLÁS VALLICROSA, José María. *Selomó Ibn Gabirol. Como poeta y filósofo*, estudio preliminar de María José Cano. Granada: Universidad de Granada, 1993. (Archivum, 44; ed. Facsímil)

SÁENZ-BADILLOS, Ángel. *El alma lastimada: Ibn Gabirol*. Córdoba: El Almendro, 1992. (Andalucía universal: tres culturas, 3)

— “Notas sobre poemas y poetas hispanohebreos”. En *NRFH*, xxx (191) 207-218.

— “Nuevos poemas litúrgicos de ‘Selomoh ha-qatan’ en la Genizah”. En *Helmántica* 32 (1981) 337-352.

— “Selomoh ibn Gabirol y semu’el ha-Nagid: De la amistad al rompimiento”. En *Helmántica* 34 (1983) 575-601.

CÁBALA Y MISTICISMO

COHEN, Esther (comp.) *Zohar. Libro del Esplendor*. Trad. de Esther Cohen y Ana Castaño. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994. (Cien del Mundo)

— *La palabra inconclusa. (Ensayos sobre cábala)*. México: Taurus/ Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

GAFFAREL, Jacobo. *Profundos misterios de la cábala divina*. Málaga: Sirio, 1986.

GIRONA, Azriel de, *Cuatro textos cabalísticos*, introd., trad. y notas de Miriam Eisenfeld. Barcelona: Ríopiedras, 1994.

KALISCH, Isidor, (trad.), *Sefer Yetsirah. El libro de la formación*. Madrid: Edad, 1993.

MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina. *Las raíces y las ramas. Fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebraica*. México: Fondo de cultura Económica, 1993. (Lengua y Estudios literarios)

— “La ‘Morada de Dios’ (shejiná) en la Cábala medieval”. En *Heterodoxia y ortodoxia medieval (Actas de las Segundas jornadas Medievales)*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992. pp. 93-100.

ROOB, Alexander. *El museo hermético. Alquimia & mística*. Köln: Taschen, 1997.

SCHOLEM, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía*, 2ª ed. Trad. de Beatriz Oberländer. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

— *La cábala y su simbolismo*, trad. de José Antonio Pardo. Buenos Aires: Editor, 1988. (Raíces, 11)

— *El Zohar. El libro del esplendor*, trad. de Pura López Colomé. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1984. (Colección de cultura universitaria, 18)

— “El nombre de Dios y la teoría lingüística de la Cábala”. En *Acta poética*. Revista del Seminario de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. Núms.9-10 (1989) 29-61.

— *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*. Barcelona: Riopiedras, 1994.

— *Los orígenes de la cábala. La cábala en provenza y Gerona*, t. II, comp. De R. J. Werblowsky. Barcelona: Paidós, 2001. (Orientalia, 73)

FILOSOFÍA

LOMBA FUENTES, Joaquín. *Avempace*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, Departamento de cultura y educación, 1989.

MAIMÓNIDES, Mose. *Guía de los perplejos. Tratado de teología y de filosofía*, t. I, prólogo de Angelina Muñiz-Huberman. México: CONACULTA, 1993. (Cien del Mundo, 27)

MARTÍNEZ LORCA, Andrés, (coord.). *Ensayos sobre la filosofía en Al-Andalus*. Barcelona: Anthropos, 1990

NEHER, André, “La filosofía judía medieval”. En Brice Parain (coord.) *Del Mundo romano al islam medieval. Historia de la Filosofía*, t. 3. México: Siglo xxi editores, 2000. pp. 202-235.

ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando. *Ibn Gabirol. (1021/22-1059/60)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1995. (Filósofos y Textos)

PLOTINO, *Enéadas*. Madrid: Gredos, 1999. (Biblioteca clásica Gredos, 88)

HISTORIA

AMADOR DE LOS RÍOS, José. *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, t. I. Madrid: Aguilar, 1960.

— *Historia crítica de la literatura española*, t.II,. Madrid: Gredos, 1969.(Biblioteca Románica Hispánica, 9; ed. facsímil)

BEINART, Haim. *Los judíos en España*. Madrid: MAPFRE, 1992. (América 1492)

BEL BRAVO, María Antonia. *Sefarad. Los judíos de España*. Madrid: Sílex, 1997.(Claves históricas/ Manuel Bustos)

BEN-SASSON, Haim Hillel. *Historia del pueblo judío. La Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

CAHEN, Claude. “División política y apogeo cultural del mundo musulmán medieval”. En *El Islam. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*. México: Siglo XXI editores, 1985. pp. 215-256.

- GONZALO MAESO, David, *El legado del judaísmo español*, introducción de María Encarnación Varela Moreno. Madrid: Editorial Trotta, 2001.(Al/ Andalus)
- IZQUIERDO BENITO, Ricardo y Ángel Sáenz-Badillos, (coords.), *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998. (Humanidades, 18)
- JACKSON, Gabriel. *Introducción a la España medieval*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- JIMÉNEZ, Cecilia, *El reflejo de la época en la poesía estrófica de al-Andalus*, (tesis de maestría) México: UNAM, 2005. LACAVE, José Luis. *Juderías y sinagogas españolas*. Madrid: Mapfre, 1992.
- LÓPEZ-IBOR, Marta. *Los judíos en España*. Madrid: Anaya, 1990. (Biblioteca Básica)
- MAZÍN, Dafna (coord.), *Sefarad, Sefarad. La España judía*, 2ª ed. Madrid: Lunwerg, 1999.
- NEUMAN, Abraham A. “Jews in Spain. The Kahal: Internal Organization”. En *A Political-Economic Study*. Philadelphia: The Jewish publication Society of America, 1942.
- SÁENZ-BADILLOS, Ángel, (ed.), *Judíos entre árabes y cristianos*. Córdoba: El Almendro, 2000.

LITERATURA

- GARCÍA GÓMEZ, Emilio. *Poemas arabigoandaluces*, 4ª ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1959.
- GONZALO RUBIO, Concepción. *La angelología en la literatura rabínica y sefardí*. Barcelona: Ameller, 1977. (Biblioteca Nueva Sefarad, 2)
- KELLER, Sharon R., (ed.). *The Jews in Literature and Art*. Nueva York: Könemann, 1992.
- MILLÁS VALLICROSA, José María. “Un capítulo del ‘libro de poética’ de Mose Abenezra”. En *Boletín de la Real Academia Española* (1930) pp. 423-447.

PÈRES, Henri. *Esplendor de al-Andalus: la poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: su aspecto general, sus principales temas y su valor documental*, tr. de Mercedes García Arenal. Madrid: Hiperión, 1983.

SÁENZ-BADILLOS, Ángel y Judit Targarona Borrás, (eds.), *Poesía hebrea en al-Andalus*. Granada: Universidad de Granada, 2003.

— *Poemas I. Desde el campo de Batalla. Granada 1038-1056*. Córdoba: El Almendro, 1988.

VALLE RODRÍGUEZ, Carlos del, *La escuela hebrea de Córdoba. Los orígenes de la Escuela Filológica Hebrea de Córdoba*. Madrid: Editora Nacional, 1981. (Biblioteca de la literatura y el pensamiento hispánicos, 45)

VIUDAS CAMARASA, Antonio (ed.), *Actas de las jornadas de Estudios sefardíes*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1980.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, 8ª ed. México: Porrúa, 2004.

BERISTÁIN, Helena, *Análisis e interpretación del poema lírico*, 2ª ed. México: UNAM, 1997.

Encyclopedia Judaica. Jerusalén: Kéter, s. f.

Enciclopedia Judaica castellana. México: Enciclopedia Judaica castellana, 1948-1951,

ROMANO, David (comp.), *Antología del Talmud*. México: Plaza y Janés, 1986.

SÁENZ-BADILLOS, Ángel y Judit Targarona Borrás. *Diccionario de autores judíos. (Sefarad. Siglos X-XV)*. Córdoba: El Almendro, 1988. (Estudios de cultura hebrea, 10)

TARGARONA BORRÁS, Judit. *Diccionario hebreo/español. Bíblico. Rabínico. Medieval. Moderno*. Barcelona: Riopiedras, 1995.