

## YEHUDÁ HA-LEVÍ

(1070 ca. - ¿?)

### RESEÑA BIOGRÁFICA

No existen datos exactos sobre la fecha de nacimiento de *Yehudá Ha-Leví*. Se piensa que nació entre 1070 y 1075. Tampoco hay exactitud respecto de su lugar de origen, aun cuando durante mucho tiempo se afirmó que su ciudad natal era Toledo. Por su parte, Millás Vallicrosa afirma que el investigador alemán H. Schirman pudo comprobar que Tudela era la patria de *Ha-Leví*<sup>130</sup>.

*Ha-Leví* era miembro de una familia rica e instruida, lo que le permitió recibir una sólida instrucción en árabe y hebreo. Su infancia transcurrió en Toledo, ciudad que, en esa época, era predominantemente musulmana y en la que los judíos gozaban de un período de paz y tranquilidad.

No obstante ello, *Yehudá Ha-Leví* tuvo que abandonar su patria cuando era muy joven y se dirigió hacia el sur de la península, hacia Andalucía. En su viaje, la primera ciudad que visitó fue Córdoba. Allí ingresó al círculo de literatos e intelectuales judíos, entre los que era frecuente el desarrollo de certámenes poéticos destinados a poner a prueba el talento de sus integrantes.

Nuestro poeta se manifestó como un experto en estos torneos logrando en una oportunidad triunfar con una complicada poesía en homenaje al entonces célebre *Moshé ibn Ezra*, por quien sentía una profunda admiración y a quien ansiaba conocer y beneficiarse de su compañía. Por ello le envió la poesía panegírica que había compuesto en su honor. Al leerla, el poeta granadino adivinó las grandes dotes que se encerraban en nuestro joven poeta y no vaciló en contestarle, invitándole a Granada.

En Granada, al amparo de los *ibn Ezra*, –familia de las más linajudas y pudientes de la judería local–, *Yehudá* pasó días de imborrables recuerdos y, junto a *Moshé ibn Ezra*, –dice Millás Vallicrosa, se perfeccionaría en la técnica retórica, se afinaría su sentido poético y se haría un consumado maestro en el dominio de aquella técnica, embebida, tanto en sus temas como en su forma, del avasallador influjo de la poesía árabe, ya clásica, ya popular<sup>131</sup>.

Esta dorada etapa de la juventud que pasara en Andalucía, fue interrumpida por la llegada de los almorávides que, encabezados por *Yusuf ibn Tasifin*, se apoderaron de los pequeños reinos Taifas.

<sup>130</sup> MILLAS VALLICROSA, Jose M<sup>o</sup>. *Yehudá Ha-Leví como poeta y apologista*, p. 10.

<sup>131</sup> Idem, pp. 17-8.

Se desconoce la suerte que corrió *Yehudá* en aquel duro trance. Se presume que después de un largo deambular por lugares no determinados, se reintegró a las tierras cristianas de Toledo.

La Corte de Castilla acogió con tolerancia a los judíos fugitivos de Andalucía. Fueron recibidos por los reyes cristianos, quienes veían en ellos a los mejores elementos para cumplir con labores administrativas.

Muchos de ellos hicieron fortuna como miembros de la administración pública, unos cuantos se incorporaron a la Corte en calidad de dignatarios judaicos. Todos ellos cumplieron una destacada función social y política en una época en que la Reconquista avanzaba a pasos agigantados y ponía a los cristianos en contacto con grandes masas de población islámica.

Fue también una época en que la legislación era favorable a los judíos, legalmente equiparados con los cristianos, lo que constituía otra razón del elevado número de emigrantes llegados desde Andalucía a Castilla.

Encontramos, pues, a judíos como almojarifes, médicos, intérpretes, astrónomos, etc., cargos en los que permanecieron durante el reinado de Alfonso VI y sus sucesores.

Gracias a la colección de poemas de *Yehudá Ha-Leví* denominada *Diván*<sup>132</sup>, puede conocerse la forma en que éste se relacionó con altos dignatarios judíos de la Corte de Alfonso VI, a los cuales dedicó poesías laudatorias con ocasión de ciertos sucesos de relieve local en Toledo.

En el *Yehudá* de este período, toda su poesía muestra un carácter amable, cortés y suave, muy aficionado a recrear elementos de la naturaleza, de la juventud, de los amigos. En repetidas ocasiones canta a la alegría de los banquetes, del vino y a las delicias del amor. También se deleita con el contacto de algunos poetas y literatos, que como él, se beneficiaban de la protección de algún mecenas.

Temas más profundos que los del período de juventud son los que cautivaron la mente del *Yehudá* mayor; en primer lugar, los temas filosóficos, morales, religiosos y mesiánicos. A medida que los años avanzan y que la mayor parte de sus amigos de juventud van muriendo<sup>133</sup>, se presenta un acento de mayor gravedad. Los temas sobre el pesar de la ausencia y la tristeza de la vejez se manifiestan en algunas de las poesías de la última parte de su existencia.

El espectáculo de la triste situación de su pueblo, el pueblo elegido por Dios, sujeto a desmanes y atropellos, llenó de dolor a *Yehudá Ha-Leví*, quien, próximo a la senectud, veía en su vida un reflejo de la triste suerte deparada al pueblo de Israel.

*Yehudá Ha-Leví* no se desalentó. Por el contrario, se reanimó, afirmándose en la espiritualidad bíblica. De ahí surgió su poesía moral, en la que se complace en contraponer la eterna belleza del alma a la caducidad de las cosas mundanas.

<sup>132</sup> Esta colección de poemas se conserva en forma fragmentaria.

<sup>133</sup> El año 1135 murió el más querido de los Ibn Ezra: Moshé.

En síntesis, la poesía que procede del período de madurez de *Yehudá Ha-Leví* está inspirada en una finalidad sublime: alabar a Israel, a su Dios y sus santuarios, su pasado y su futuro, su glorioso destino, y lamentar la desconsoladora situación a la que su pueblo había llegado.

Así, pues, es posible afirmar que *Ha-Leví* fue un verdadero poeta nacional y que *el que ejercitara la poesía nacional fue el resultado de su profunda convicción; el sentimiento y el pensamiento caminaban paralelos en su alma. Poesía y filosofía se hallaban inseparablemente unidas por su carácter, y ambas eran profundamente suyas*<sup>134</sup>.

De ese modo dio expresión a los sentimientos de Israel en sus *Siónidas*, en las cuales cristaliza el pensamiento del judaísmo, proponiendo conceptos originales respecto de la relación de Dios con el mundo y de la significación del judaísmo en contraposición con el cristianismo y el islamismo.

Es indudable que *Yehudá Ha-Leví* reunía las mejores condiciones para ser un gran poeta religioso, lo que se debe tanto a la trayectoria de su vida, —marcada por una progresiva interiorización en la fe judaica—, como a su formación intelectual, contraria a la filosofía paganizante, lo que lo llevó a actuar como defensor de la tradición y de la revelación bíblica.

Además, *Yehudá Ha-Leví* poseía por naturaleza un temperamento poético, cargado de atributos cordiales y afectivos que pudo enriquecer en el ambiente inundado de poesía como era Andalucía a la que hacíamos mención, y los reinos de Taifas españoles de fines del siglo XI y principios del siglo XII.

En la época de *Yehudá Ha-Leví*, la temática de la poesía sagrada hispano-hebrea estaba muy enriquecida, debido a que habían antecedido diversas generaciones de poetas sagrados hispano-hebreos. Esos poetas estaban empapados de la filosofía neo-platónica, perteneciente al acervo de la tradición sinagoga.

Sin embargo, aunque en él esta tendencia estaba mucho más moderada que en los grupos anteriores, intenta seguir el camino de componer poesías latréuticas de carácter cosmológico, en las que todas las criaturas entonan un himno de adoración al Creador. El *Himno de la Creación* es un claro ejemplo de ello. En él se observa cómo el poeta destaca los elementos bíblicos, dándole un sentido que lo relaciona con el Salmo 103, llamado por antonomasia, el Salmo de la Creación.

A *Yehudá* no le interesa solamente el mundo externo, el accesible a los sentidos, sino también el mundo interno, el mundo del alma humana. Esta noción alcanza su máximo exponente en el alma que se beneficia del fruto de la Revelación, de manera que llega a ser como un enlace entre los dos mundos, el de la materia y el del espíritu.

En esta etapa de la poesía hispano-hebrea, nuestro autor prescinde de todo bagaje filosófico o metafísico. Todo lo que sus poemas han perdido en este aspecto lo han ganado en

<sup>134</sup> Cfr. E.J.C., vol. 6, p. 329.

sentido y puro sabor bíblicos, de modo que habían de encontrar amabilísima acogida en la liturgia sinagoga; su frecuente forma estrófica había de ayudar más y más a esta consagrada aceptación<sup>135</sup>.

La mayor parte de sus poesías se enmarcaron en el molde estrófico o la repetición de estribillos y versículos bíblicos, lo cual muestra la índole coral a la que se ajustaba su inspiración.

En cuanto al lenguaje, *Yehudá* representa un punto culminante de ascensión de la lengua hebrea como instrumento de expresión poética,

descuella por un estilo de armonía y gracia, de perfecta ecuación de fondo y forma, por un espíritu en el cual el sentido de belleza era como espontáneo e ingénito.

La vena poética fluye sin trabas a través de un cauce tan expedito como depurado. No es que el autor renuncie a ninguna de las típicas ornamentaciones del lenguaje: aliteraciones, asonancias, acrósticos, etc., gala tradicional de la lengua poética hebrea<sup>136</sup>.

*Yehudá Ha-Leví* es autor tanto de poesías profanas como sagradas. Entre las primeras, encontramos poesías báquicas, amorosas, florales, festivas y de amistad. Entre las otras, sobresale la llamada poesía latréutica o de alabanza, la penitencial o precativa y la epitalámica.

Interesa presentar, —aunque sea brevemente—, las características de estos diferentes tipos de poesía:

En su *poesía báquica* se evidencia una cierta influencia de la poesía *jamriyyat* de los árabes, aunque dentro de unos límites de decoro desconocidos por la poesía árabe<sup>137</sup>.

Las *poesías amorosas* son cortas, monorrímicas como la *qasida*. En su contenido aparecen muchas imágenes bíblicas que recuerdan al Cantar de los Cantares. Son poesías que se enmarcan dentro de un ámbito patriarcal, familiar, sin menoscabar por ello la gracia y ardor de la pasión amorosa.

La poesía amorosa de *Yehudá Ha-Leví*, —a pesar de su educación en zona oriental—, se acerca más a un clima alimentado por veneros auténticamente bíblicos. Y si bien en ellas se evidencian imágenes y metáforas del *tagazzul* árabe, el sentimiento es diferente.

En su *poesía floral*, el poeta manifiesta sus impresiones sobre la naturaleza y vuelca su sentimiento hacia el mundo exterior. Sus temas preferidos son el mar, los jardines floridos, y gusta personificar antropomórficamente este escenario floral, empleando imágenes tomadas de la poesía amorosa y báquica.

<sup>135</sup> MILLAS VALLICROSA, J. M. *Op. cit.*, p. 221.

<sup>136</sup> *Idem*, p. 208.

<sup>137</sup> *Idem*, p. 20.

Las *poesías festivas* suelen ser cortas. En ellas se manifiesta una vena humorística y alegre. Este tipo de expresión poética no se acomoda bien al carácter de *Yehudá*, por lo que son contadas las poesías que pertenecen a este grupo.

Las *poesías de amistad* son las que intercambiaron con sus amigos de los círculos literarios de Andalucía. En todas ellas se percibe la felicidad de poder alternar en aquella refinada atmósfera literaria.

A menudo, estas misivas poéticas revisten una forma larga, poemática; son *qasidas* que, sobrecargadas de tópicos, eran vehículo de un verdadero escaqueo literario.

En su poesía *latréutica*, el poeta canta la gloria del divino Creador, cuyo poder infinito sobrepasa las facultades limitadas del hombre, quien no le alcanza con la razón. La mayor expresión de este tipo poético es el canto litúrgico *Mi kamojá* (= “¿Quién como Tú?”), incluido en el servicio sinagoga.

De su *poesía precativa* puede decirse que la inspiración bíblica actuante en *Yehudá*, lo acerca al eco deprecativo del salmista y de los autores didácticos de la Biblia, todo ello unido con enseñanzas morales de la filosofía práctica, como sucede con la poesía moral o ascética (*zuhd*) de los árabes.

El predominio de la influencia bíblica aparece cuando el poeta pide a Dios que le muestre sus senderos, que le enseñe a saber humillarse, para luego confiarse a su paternal benevolencia. También esta poesía ha dejado alguna marca en la poesía sinagoga.

El aporte fundamental de *Yehudá* en la temática de la poesía sagrada fue en las poesías *epitalámicas*, que cantan las relaciones amorosas entre el Señor y Su pueblo de Israel, en las *poesías de destierro* (*gueulá*) y en los poemas que cantan los destinos de Sión. Cabe hacer notar que se considera a *Yehudá* como el creador del nuevo género poético de la *Sioná* (Sionidas).

En las poesías de destierro (*gueulá*), así como en algunos *rešut*, se percibe un místico amor por el Dios de Israel y una enorme fe y esperanza en la deseada redención mesiánica.

En las *ahobot* y *gueulot* de los poetas anteriores a *Yehudá Ha-Leví* se expresaron tiernamente los amores místicos de Dios e Israel: Israel exponía sus quejas, sus esperanzas de redención y Dios confirmaba su fidelidad a la esposa desterrada que purgaba sus faltas.

El Mesías había de anunciar pronto esa redención. En los poetas anteriores, la imagen de Jerusalén era algo remoto. Para *Yehudá Ha-Leví*, en cambio, era esencial denunciar el mal trato dado a los judíos por los cristianos, por lo que reclamaba una pronta redención, la que habría de lograrse gracias a la restauración de la antigua vida bíblica, a través de la restitución del culto y del pueblo en la tierra de sus mayores, donde se fundirían los tres elementos: culto, pueblo y tierra, en la obligada unidad de la vida bíblica.

En sus *Sionidas* el poeta no se mueve entre conceptos, imágenes o personificaciones, sino que

descubre un aliento que aspira a ser profético, descriptivo y evocador, un amor y una conciencia histórica que sabe ser sublime y tierna, una capacidad de consolación muy

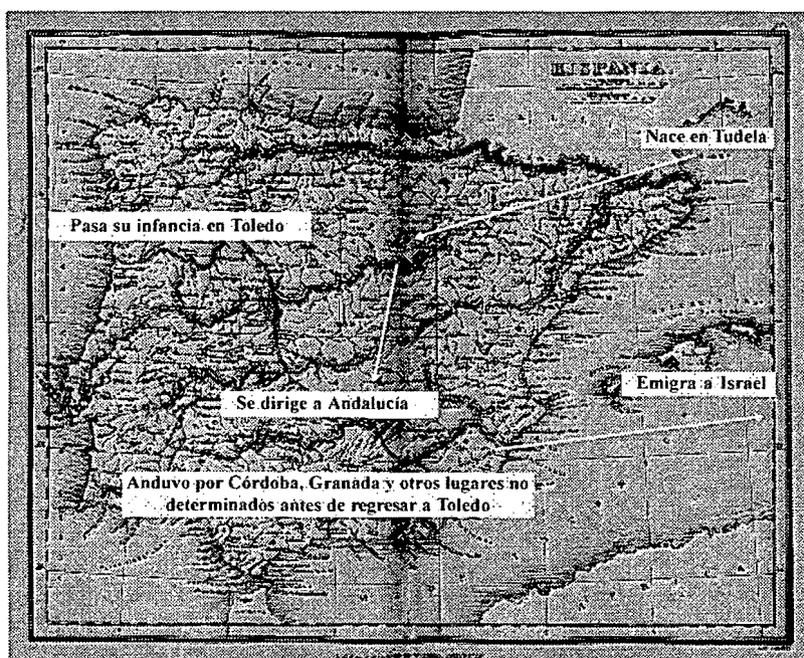
hebraica. En esto, Yehudá Ha-Leví se adelantó a todos los poetas y pensadores judaicos y ha sido el más grande de ellos<sup>138</sup>.

Y no podía ser de otra forma, puesto que para *Yehudá Ha-Leví* la experiencia histórica —más que la especulación física y metafísica— es la fuente de la verdad, así como las prácticas religiosas son más importantes que las creencias y dogmas. A partir de esto, nuestro autor, —hacia el final de su vida—, se propuso demostrar la legitimidad del judaísmo como religión de acción, y su argumentación la plasmó en su libro denominado *kitab al-Hujja wa al-Dalil Fi Nasr al-Din al-Dhalil*, popularmente conocido como *Sefer Ha-kuzari*, el *Libro del Cuzari*.

Entre los años 1130 y 1140, cuando *Yehudá* compuso *El Cuzari*, el pueblo judío vivía una gran tensión y por eso, es el momento en que nuestro poeta decidió dar ejemplo de sus doctrinas, abandonando a sus familiares y a su patria, para luego dedicarse a componer la mayor parte de sus poesías de destierro y de exaltación de los destinos de Sión.

Comparándolo con otro de los grandes pensadores judíos de la época, *Shlomóh ibn Gabirol*, la *Enciclopedia Judaica-Castellana* señala que el autor del *Cuzari* era un judío, y no podía ser sino judío; el autor de *La fuente de la Vida* podía ser musulmán o cristiano, o indiferente<sup>139</sup>.

#### MAPA BIOGRÁFICO



El mapa utilizado fue extraído de Internet: From A Classical Atlas of Ancient Geography by Alexander G. Findlay. New York: Harper and Brothers 1849 (sitio Internet: 209.15.138.224/inmonacional/m\_hispania\_1849.htm)

<sup>138</sup> Idem, pp. 262-3.

<sup>139</sup> Cfr. E.J.C., vol. 6, p. 329.

## EL CUZARI

“Cuzarí, Libro de grande sciencia y mucha doctrina. Discursos que pasaron entre el rey Cuzar y un singular sabio de Israel llamado R. Isach Sanguery. Fue compuesto este libro en Lengua Árábiga por el Doctissimo R. Yeuda Levita, y traducido en la lengua Santa por el famoso traductor R. Yeuda Aben Tibon en el año 4297 á la Criación del Mundo. Y agora nuevamente traducido del Ebrayco en Español y comentado. Por el Hacham Jacob Abendama. Con estilo fácil y grave. En Amsterdam, año 5426”.

### 1.- PRESENTACIÓN DE LA OBRA

*El Cuzarí* es un libro único, no solo por su contenido sino también por su forma. Es prácticamente el único libro de filosofía religiosa escrito en forma de diálogo.

Menéndez Pelayo en su obra *Los Orígenes de la Novela* lo considera entre los precursores de la novela en España y lo señala como inspirador de una obra de Raimundo Lulio, denominada *El Libro del Gentil y los Tres Sabios*, ya que, aun cuando el fondo religioso de ambos libros es diferente, coinciden en el similar plan que los sustenta.

Amador de los Ríos, por su parte, sostiene, —en su *Historia Crítica de la Literatura Española—*, que *El Cuzarí* tiene el mérito de haber inspirado la creación del *Conde Lucanor* del Infante Juan Manuel. El estudioso español estima que, más que de modelo, sirvió de recuerdo. Sin embargo, esto es suficiente para que lo considere como iniciador de la forma simbólica en las letras castellanas.

Pensando en su importancia en los orígenes de la literatura española, hemos elegido esta obra como centro de nuestro estudio. Sin duda, esto es generalmente desconocido, de modo que nuestro interés ha sido rescatar el texto y, por supuesto, a su creador, deseando, en parte, restituirle el lugar que para él reclamaba Heinrich Graetz, como uno de los genios de las letras españolas.

De carácter claramente apologético, evidente ya en el título que le puso el propio autor: *Libro de la prueba y fundamentación en defensa de la religión humillada*, *El Cuzarí* se basa en la historia de los jazaros, pueblo de origen asiático, que se convirtió al judaísmo en el año 740 e.c.

La obra se encuentra dividida en cinco discursos, libros o tratados que resumiremos a continuación.

## a) Libro Primero

En este libro, el autor declara, a modo de prólogo, que su intención es contar los argumentos que tiene contra sus adversarios religiosos, los baytoseos, caraitas y saduceos<sup>140</sup>.

Desde el inicio del relato, el autor insiste en que los acontecimientos de su relato están sustentados sobre un hecho histórico real, verídico y trascendente:

por ello me pareció relatar las cosas tal cual acontecieron; los entendidos habrán de comprenderlas y admitir su excelencia<sup>141</sup>.

El supuesto prologuista, —que en este caso se identifica con la voz del autor en primera persona—, alude a las circunstancias que le inspiraron la creación del libro, afirma que en alguna oportunidad le preguntaron los argumentos que tenía contra sus adversarios religiosos; para exponerlos recordó la conversación entre un rey Cuzarí y un *Haber*.

A continuación, el narrador relata la historia del rey Cuzarí usando el discurso indirecto libre, incorporando fragmentos de discurso directo, en los que cede la voz a los personajes.

El asunto inicial de la narración consiste en que el rey Cuzarí tuvo un sueño. En él, un ángel le anunciaba que en su vida religiosa sus intenciones eran buenas, pero que sus obras no eran gratas a Dios. Impulsado por esta voz, el rey buscó la verdadera religión, finalmente la encontró y él y su pueblo se convirtieron al judaísmo. Enseguida, el narrador muestra los pasos que guiaron al rey para convertirse en judío.

El rey Cuzarí llama como primer interlocutor a un filósofo que sostiene que Dios carece de intención y deseo. Afirmar además que en el Creador no hay voluntad ni aborrecimiento y que no conoce las particularidades de las cosas. Por esto, Dios no puede oír las oraciones ni conocer las acciones que realizan los hombres. En consecuencia, el filósofo sostiene que el sueño del rey no tiene sentido alguno, pues no puede ser interpretado como mensaje divino. El Cuzarí no queda conforme con los argumentos recibidos y decide interrogar a un cristiano.

El cristiano afirma que  *cree en la creación temporal del mundo y en la eternidad del Creador, y en que creó el mundo todo en seis días*<sup>142</sup> y en que todos los hombres descienden de Adán. Afirmar, además, que cree en todo lo que está escrito en la Ley y sus Libros.

<sup>140</sup> Baytoseos son los adeptos de la secta de Baytos, que se caracterizaban por su incredulidad en el Más Allá. Tanto los baytoseos como los caraitas son considerados hereje.

Caraitas: secta judía que rechaza la tradición talmúdica y profesa la interpretación directa e individual de la Biblia, ajustando sus ritos a ella. Contiene elementos rabínicos y creencias heredadas de los saduceos. Saduceos: Secta judía del siglo I aec, se les conoce principalmente como oponentes de los fariseos (Cf. *Judaísmo de la A-Z, Léxico ilustrado de términos y conceptos*. Depto. Educación y cultura religiosa para la Diáspora, Jerusalem).

<sup>141</sup> HA-LEVÍ, Yehuda *El Cuzarí*, p. 42.

<sup>142</sup> Idem, p. 47.

El Cuzarí argumenta que la razón contradice estas cosas, por lo que la explicación no lo satisface, ya que él busca una verdad verificable por medio de la experiencia.

El siguiente interlocutor del rey Cuzarí es un sabio ismaelita. Este sostiene que cree en la unidad y eternidad de Dios, la creación del mundo y que todos los hombres son descendientes de Adán. Niega creer en la corporeidad de Dios y en la reencarnación.

El Cuzarí cuestiona el hecho de que su libro esté escrito en árabe: no es posible entender el texto si se desconoce el idioma. Para creer en él, el rey postula la necesidad de un milagro que demuestre su verdad, ya que el milagro es el único testimonio de que Dios tiene comunicación con los humanos.

El Cuzarí tiene la misión de indagar y descubrir la verdad. Su labor está estimulada por la sospecha de que existe un secreto diferente a lo argumentado por sus interrogados. Su búsqueda está regulada por una causa superior: conoce la religión verdadera, pero nadie satisface sus inquietudes. Por esta razón, y como último recurso, se siente obligado a consultar a los judíos

porque ellos son la reliquia de los hijos de Israel, la demostración y la prueba, para todo el que tiene religión, de que hay un Creador en la tierra<sup>143</sup>.

El sabio judío afirma que ellos creen en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, que sacó a los hijos de Israel de la tierra de Egipto y los hizo heredar la tierra de Canaán. Además, envió a Moisés con Su Ley, la que es respetada por todos los judíos.

El rabí establece sus argumentos basándose en el principio de la demostración, quedando asentado que es la única instancia que no admite refutación. Para ello utiliza el método de atraer elementos que ejemplifiquen lo que se quiere mostrar, a la manera del Conde Lucanor.

Los ejemplos están apoyados en abundantes citas bíblicas que fundamentan los argumentos y dan a conocer el dominio del sabio en la materia.

En esta parte introductoria del diálogo se plantean dos postulados fundamentales para el desarrollo general del texto:

- a) Dios se presenta ante un pueblo determinado, y no otro: Israel;
- b) la tradición se encarga de transmitir la Ley de Dios, traspasada de generación en generación.

El particular acontecimiento de que la tradición se haya transmitido a través de los siglos, se debe a que las generaciones de judíos hicieron que el mandato divino invadiera todos los planos de su existencia.

<sup>143</sup> Idem, p. 50.

## b) Libro Segundo

Comienza aludiendo a lo que refieren los anales de *Cuzar*<sup>144</sup>.

El narrador asevera que su relato está sustentado en ciertos escritos materialmente identificados, y que existe una crónica que contiene los hechos que cuenta.

Afirma que el rey Cuzarí tuvo de manera constante el mismo sueño y esto lo impulsó a buscar en los Montes de Harsam la obra grata a Dios. En ese lugar encontró algunos jóvenes judíos que le permitieron entrar en su Ley. Posteriormente regresó a su pueblo, manteniendo esto durante algún tiempo en secreto hasta que más tarde lo reveló, y la mayor parte del pueblo se incorporó al judaísmo. El rey Cuzarí toma al rabí como maestro y le consulta sobre sus inquietudes acerca del pueblo hebreo.

El rabí comenta prolijamente el significado de los nombres de Dios, dejando establecido que el único que explica su esencia es el inefable Tetragrammaton, que consta de cuatro letras: *Iod, He, Vav, He (YHVH)* y que el resto de los nombres de Dios refieren sus propiedades y atributos.

Enseguida, el rabí enumera las excelencias de la tierra de Israel y sostiene que quienquiera ha profetizado, desde el lugar que lo hubiere hecho, lo realizó por amor a ella.

El diálogo se orienta luego a destacar que, a pesar de que los judíos están esparcidos, no se consideran como cuerpo muerto, ya que conservan el carácter divino gracias a las Leyes del Pacto con Dios, tales como la circuncisión y el Sábado.

La relación del Creador con Israel es como la del alma y el corazón: así como las enfermedades de los demás miembros se proyectan en el corazón, así en Israel se proyectan las enfermedades originadas por el trato y la comunicación de las gentes<sup>145</sup>.

El rabí asegura que las dificultades de su pueblo provienen de la difícil tarea de sacar de él la escoria; con su purificación y reformación se acentuará el carácter divino del mundo.

En esta parte del diálogo queda establecido que el orden de los valores del judaísmo es primero, las obras de Dios, enseguida la glorificación del pueblo elegido y, por último, la exaltación de los justos.

El Cuzarí no alcanza a comprender por qué no hay entre los judíos varones dedicados exclusivamente al servicio de Dios. Responde entonces el rabí que la Torá no impone sacrificios obligados, porque la vida divina no trae consigo ni la humillación ni el ascetismo, sino la misericordia y el hacer justicia. Dios, —dice el rabí—, no solo pide mortificación en la aplicación de los preceptos; también exige alegría y permite el descanso. Por esto creó días especiales

<sup>144</sup> Idem, p. 89.

<sup>145</sup> Idem, p. 116.

consagrados a las fiestas, a la tierra y el *Shabbat*. Todo ello en memoria de la salida de Egipto y de la obra de la Creación, ambas hechas por su voluntad.

Entre las obligaciones fundamentales exigidas por Dios están: ir a un lugar determinado a hacer fiestas tres veces en el año, aportar el diezmo, afrontar los gastos de los días sábados y de los festivos, los donativos de las primicias, etc. Además, se está obligado a entregar ofrendas por algún pecado o yerro. Estos deberes los instituyó para que Israel fuera rico y ninguna tribu o familia llegara a un estado de pobreza.

El rabí exalta el saber científico de los integrantes del *Sanhedrin*, –nombre grecizado del Consejo de Estado de Jerusalén– compuesto por sabios expertos en todas las ciencias y lenguas. Sostiene que la creación de las ciencias ha sido erróneamente atribuida a griegos y romanos, cuando en realidad fue obra de los hebreos, quienes las traspasaron a los caldeos y éstos a los persas y, de ellos, pasaron a los medos para finalmente, divulgarse por el mundo.

En esta parte de la obra, se advierte en el rey Cuzarí, –cada vez más inmerso en las prácticas del judaísmo–, una constante insistencia en citar fragmentos del Antiguo Testamento, y un creciente interés en el tema tratado. El rabí, por su parte, cuestiona insistentemente la posición aristotélica frente a Dios, ya que el filósofo griego niega su asistencia. El sabio judío manifiesta que los filósofos que en la Antigüedad comenzaron afirmando la existencia de una primera causa no semejante a ninguna, terminaron afirmando que *Dios no obra en el mundo*<sup>146</sup>.

Después de destacar algunas prácticas rituales y los conocimientos astronómicos de los antiguos sabios de Israel, el rabí defiende la antigüedad de la que denomina la más excelente de las lenguas: el hebreo, ya que fue la lengua en que habló Dios con Adán y Eva. Enseñada, establece las características específicas de ese idioma, para luego pasar a referirse a los temas que va a tratar en el capítulo siguiente.

### c) Libro Tercero

El Libro Tercero comienza sin que medie introducción alguna del narrador que presente el parlamento en que el rabí sostiene que, entre los judíos, ni el religioso ni el siervo acostumbra a separarse del mundo como si éste fuera una carga, ni aborrece la vida porque es uno de los principales dones divinos. Señala que este tipo de hombre es capaz de mantener completa armonía y paz, para llegar a convertirse en un ser espiritualizado, alejado de la existencia animal.

Es más: señala que cuando el varón pío ayuna, en este ayuno participa con todo su cuerpo y sus sentidos para aproximarse a Dios con la imaginación y los sentidos. Además, sus

<sup>146</sup> Idem, p. 122.

virtudes deben acompañarse de las que él llama *las buenas obras notorias*. Ellas son de orden moral, intelectual y político.

Estas buenas obras están insertas en las leyes que han sido dadas. Puede sostenerse que las leyes morales son no matar, no fornicar, no atestiguar contra el prójimo en falso, honrar padre y madre, amar al prójimo como a uno mismo, no mentir, etc.

Las leyes intelectuales establecen que Adonay es el único Dios, que no debe adorarse a dioses ajenos y no debe pronunciarse el nombre de Adonay en vano. El hombre pío es fiel a estas leyes, porque siempre hay alguien vigilando por su cumplimiento; *cree y recibe lo que dijeron los sabios: piensa en las tres cosas siguientes y te evitarás todo pecado: acuérdate que hay encima de ti un ojo que ve y una oreja que oye, y que todas tus acciones están anotadas*<sup>147</sup>.

Enseguida, el rabí describe la oración en comunidad, mencionando cada paso a seguir en la ceremonia. El fiel debe prepararse para dirigir su oración a Dios como si estuviera junto a él.

El Cuzarí manifiesta que en las oraciones hay poca mención del otro mundo. El rabí explica esto con un *ejemplo*:

Un hombre se familiarizó mucho con un rey en época de prosperidad. Cuando llegó una época de peligro, en la ciudad todos acudían al rey para pedir protección, pero el hombre no lo hizo. Aún cuando le decían que el rey lo iba a proteger por sobre el resto, manifestaba que solo confiaba en su justicia.

Aquí está la respuesta al Cuzarí.

En este capítulo, el Cuzarí coincide constantemente con el rabí, incluso continúa su línea argumentativa con aseveraciones que van robusteciendo los juicios de su consejero. Insiste además constantemente en traer fragmentos bíblicos, sea para interrogar sea para fundamentar alguna de sus respuestas.

Luego de escuchar un largo excursus sobre la importancia de la tradición en la transmisión de la Ley de Moisés, el Cuzarí afirma que los caraitas no necesitan de ella para interpretar la Ley. Es el momento que el rabí aprovecha para plantearles una serie de preguntas. Queda claro que los caraitas adoran a Dios a su modo, de acuerdo a su propia interpretación de las Leyes; más aún, se les reconoce que cuando ellos actúan según su propio parecer, son más fervorosos en el servicio a Dios.

El rabí sostiene que de todo lo afirmado hasta ahora, se infiere que se puede llegar a Dios solamente por medio de los preceptos que Él entregó y que fueron conocidos a través de la profecía, no por especulación humana sino por medio de la tradición. Quienes transmitieron dichos preceptos fueron grandes sabios que tuvieron acceso a los profetas; asimismo, se encargaron de transmitir la tradición de la Ley Oral sin interrupción, desde Moisés en adelante.

<sup>147</sup> Idem, p. 154.

Al caracterizar a los profetas, aparece un elemento diversificador que separa al hombre común del hombre privilegiado: el profeta es un ser sobrenatural, dotado de sensibilidad y sabiduría, lo que lo hace estar por sobre los hombres comunes.

De algún modo, pareciera querer decir que el profeta es un ser intermedio entre el Creador y el hombre y que posee características de ambos. El rabí afirma que en sus palabras no hay contradicción, puesto que sus argumentos están apoyados por la presencia divina en toda la historia de su pueblo. Los profetas dan claro testimonio de lo ocurrido en el Pacto entre Dios e Israel.

Por último, el rabí destaca los méritos sobresalientes de la *Mishná* y el *Talmud*<sup>148</sup>, libros en que se conserva toda la tradición que los sabios antiguos lograron transmitir a todas las generaciones del pueblo hebreo. La importancia de la tradición resulta apoyada por todos los testimonios, orales o escritos, que han mantenido vivo al judaísmo por muchos siglos.

#### d) Libro Cuarto

El significado de los nombres de Dios constituye el tema inicial del Libro Cuarto.

El rabí comienza por señalar que *Elohim* es un atributo que se aplica a lo genérico, en cambio *Iod He Vav He (YHVH)* se refiere a lo particular.

El nombre *Elohim* significa soberano y dominador. Su plural se explica debido a que los fieles veían muchas virtudes que eran entendidas como dioses individuales. En una clara alusión al politeísmo reinante en algunos de los pueblos de la antigüedad, el rabí señala que el nombre *Iod He Vav He (YHVH)* es el único que apunta a la esencia de Dios.

Para acceder a Su esencia, se debe estar en posesión del conocimiento profético y tener un alto grado de disposición para alcanzar la visión espiritual. Por el contrario, el conocimiento intelectual no sirve para conocer a Dios, ya que induce o a establecer falsos juicios sobre Él o a adorar ídolos falsos.

Más adelante, el rabí sostiene que los nombres de Dios señalan figuras espirituales y cosas que son creadas y gobernadas por Él. Esos elementos son instrumentos para acercarse al Creador, de modo que quien los alcanza logra conocerlo, porque Él está particularmente en esas cosas.

<sup>148</sup> Mishna contiene elementos de la tradición oral, los que constituyen la base del Talmud (etimológicamente significa repetición, estudio, enseñanza).

Talmud: cuerpo oficial de la Ley y tradición judía; implica la enseñanza e interpretación de la Mishna (cfr. *Judaísmo de la A-Z*).

El rabí se pregunta *¿cómo se puede ubicar a aquél que no se determina en lugar, creyendo que es la primera causa?*<sup>149</sup>, es decir, acaso podremos conocer la primera causa ubicándola en un espacio físico determinado.

Responde con un principio: los sentidos no alcanzan ni la esencia de las cosas sensibles ni sus sustancias, sino solo sus accidentes. Para aplicar esta afirmación, trae el ejemplo de un rey: cada vez que vemos al rey, decimos que es tal por el testimonio de nuestros sentidos y entendimiento, porque así lo demuestra su indumentaria, sus actitudes de soberano y su poder. Es más, aunque cambien sus formas exteriores, nada altera su condición. Sin embargo, una vez muerto, deja de ser, pierde autonomía, no puede valerse por sí mismo, su cuerpo puede ser movido por quien quiera. Antes, cuando su cuerpo estaba vivo, se movía solo por su propia voluntad.

Los sentidos no tienen la capacidad de alcanzar la sustancia de las cosas, pero poseen la facultad de percibir los accidentes que provienen de ellas y, por su intermedio, el entendimiento consigue la prueba de la existencia de las cosas y su causa. El entendimiento perfecto (o entendimiento en acto) es aquél que conoce las cosas y las esencias en sus sustancias, sin necesidad que intervengan los accidentes.

El entendimiento humano aparece definido como el entendimiento en potencia que alcanza la comprensión de las cosas por medio de ciertas facultades que le dio el Creador. Dichas facultades son los sentidos que perciben los accidentes de las cosas sensibles. El Creador estableció una proporción entre el sentido y el objeto corporal sensible; de la misma manera lo hizo entre el sentido oculto y el objeto que no es corporal.

De lo anterior se desprende, —afirma el rabí—, que los seres normales perciben a través de los sentidos; los profetas, —en cambio—, ven el mundo divino, acceden a su sentido oculto y las *cosas que ven las refieren según las figuras en que las hubiesen visto corporizadas*<sup>150</sup>. Aquellas figuras, entonces, son verdaderas en consideración de lo que buscan el pensamiento, la imaginación y el sentido; pero no lo son en consideración de la sustancia que busca el entendimiento, como en el *ejemplo* del rey que mencionaba el rabí.

No es posible captar la presencia de Dios a través del intelecto, ya que la consideración intelectual no admite lo que se ve, de manera que es necesario tener las condiciones proféticas de los grandes sabios de Israel, porque ellos poseen un *ojo espiritual* para ver lo que no es perceptible por los sentidos.

De manera que el rabí establece una gran diferencia entre los profetas y los filósofos. Los últimos hacen uso de la especulación intelectual que no les permite ver a Dios, porque no poseen el ojo espiritual que poseen los primeros. El profeta tiene la capacidad de percibir la luz divina y tiene momentos y lugares adecuados para ello. Los momentos son los de oración, particularmente en los días penitenciales, y los lugares adecuados son los de la profecía.

<sup>149</sup> HA-LEVI, Y. *El Cuzari*, p. 214.

<sup>150</sup> *Idem*, p. 219.

El Cuzarí manifiesta que existen religiones que surgieron después de los judíos, las que admiten la verdad del Creador y creen en la Ley de la profecía. El rabí responde que sus seguidores son solo prosélitos que no recibieron todo el contenido de los preceptos, pero lo más importante es que sus obras contradicen a sus palabras.

Con ello, hace una clara alusión al cristianismo: *es cierto que la intención de esos pueblos se dirige hacia Dios, al modo del pueblo de Abimelec, y de la gente de Ninive. El maestro de uno de ellos dijo que recibió aquellas luces divinas en la propia fuente de las mismas, es decir en la Tierra Santa, y que de allí fue elevado a los cielos y le fue encomendado que encaminase y enderezase a los hombres de todo el mundo*<sup>151</sup>.

Más adelante, se opone la ciencia humana a la ciencia divina. El rabí afirma que los filósofos eran expertos en la primera, por lo que alcanzaron el conocimiento de Dios a través de la especulación intelectual. Ello origina un antagonismo entre lo que el rabí denomina percepción intelectual y percepción profética. Relaciona luego cada una de estas percepciones con un tipo determinado de Dios, opuestos entre sí por derivar de distintas formas de buscar el conocimiento divino: el Dios de Aristóteles y el Dios de Abraham, que son en definitiva el Dios de los filósofos y el Dios de los judíos.

Enseguida, el rabí pasa a referirse al *Sefer Vetzirá* o *Libro de la Creación*, compuesto por Abraham, el patriarca, que enseña la unidad y omnipotencia de Dios. Pone el espíritu divino por encima de los tres elementos fundamentales, —fuego, agua, aire.

Avanzando en la lectura de este Libro, encontramos los principios que permitieron la creación del mundo. La razón que da el rabí para enunciarlos, es evitar que el Cuzarí se engañe con dos argumentos de los filósofos, que tienen una perspectiva personal para observar la realidad del mundo.

Luego de explicar las diez *Sefirot*<sup>152</sup>, el rabí elogia los avanzados conocimientos astronómicos de los sabios de Israel. Manifiesta que el saber sobre estos temas fue desarrollado de manera extensa, pero que las obras especializadas en la materia se extraviaron y lo poco que se conserva sobre el tema permanece en la *Guemará*<sup>153</sup>.

## e) Libro Quinto

El Quinto Libro se inicia con el Cuzarí que pide una explicación acerca del fundamento de las religiones desde el punto de vista de los escolásticos.

<sup>151</sup> Idem, p. 227.

<sup>152</sup> Sefirot: Manifestación de los atributos que según la Cábala están latentes en el infinito: espíritu divino, aire espiritual, agua primaria, fuego, altura, fondo, este, oeste, norte y sur.

<sup>153</sup> Guemará: Palabra aramea que denota la segunda parte suplementaria del Talmud, que proporciona un comentario de la primera parte o Mishná. Expresión “enseñar o alguien una guemará”, significa transmitir una tradición rabínica determinada.

Dice que ha regresado a conversar con su interlocutor después de haber discutido con filósofos y personas de distintas religiones. Confiesa que le falta el grado sublime de practicar la fe sin acudir a la especulación. Reconoce que la tradición es buena, si se tiene buen corazón; pero si el corazón no es puro, conviene más el método especulativo. Y es positivo que ambas se junten cuando alguien cree a partir de la especulación y también por tradición.

El rabí expone los principios de la materia y la forma, de la naturaleza, del alma y del entendimiento. Se refiere luego a la Metafísica, a la inmortalidad del alma racional y al problema del libre albedrío. Resultan de interés filosófico sus proposiciones sobre la temporalidad del mundo, las distintas casualidades, la eternidad y omnisciencia de Dios y el espíritu de santidad o profecía.

Se dedica luego al estudio del alma humana, distinguiendo en ella tres facultades: la facultad vegetativa, la vital o sensitiva y la facultad racional, que es la privativa del hombre.

La primera de estas facultades es la nutritiva, cuyo fin es la función engendradora o generadora; en medio se encuentra la facultad progresiva que tiene por misión juntar el principio con el fin.

Las facultades de los animales son susceptibles de una segunda división: aprehensivas y motrices. Las aprehensivas son de dos especies: externas (sentidos exteriores) e internas (sentidos ocultos o internos). La facultad motriz actúa guiada por la imaginación, que fue instituida en los animales justamente para guiar los movimientos.

En los racionales, en cambio, ocurre lo contrario, pues el movimiento les fue dado para el uso del alma racional que obra y contempla. De modo que en el animal bruto tenemos la facultad imaginativa y en el animal racional, la facultad cogitativa.

Hacia el final, el Cuzarí pide al rabí que le exponga los fundamentos de la fe. Éstos son enunciados en diez párrafos que sintetizan los elementos fundamentales de la religión judía.

El libro concluye con seis principios que permiten alcanzar el conocimiento de Dios.

## **f) Conclusión de la obra**

En esta última parte del texto, titulada exactamente "Conclusión del Libro", el diálogo gira en torno a la decisión del rabí de reintegrarse a la tierra de Canaán, ya que en ese lugar se perfeccionan las obras que la Ley establece.

## 2. ANÁLISIS DE LA OBRA

Para realizar el estudio del *El Cuzari*, obra fundamental de *Yehudá Ha-Levi*, hemos elegido como base metodológica la posición teórica planteada por Leo Spitzer en su libro *Lingüística e Historia Literaria*, donde sugiere una línea de trabajo estilístico, centrada fundamentalmente en la obra literaria.

Según Spitzer, lo esencial de este procedimiento es que permite comprobar la unidad existente entre el pensamiento del creador y su pueblo. Además, siendo éste un modo de conocimiento comprensivo, está destinado a dar razón del pensamiento creador del individuo y de una nación.

Dicho pensamiento creador se manifiesta en los resultados estilísticos de la obra literaria misma, ya que el lenguaje literario es producto del rumbo creativo-histórico de la época, captado por el escritor. Si se desea entender este tipo de creatividad, o si se quiere, el *centro vital o forma interna* de la obra, —a juicio de Spitzer—, debe utilizarse el método que él denomina *círculo filológico*.

Este método se estructura en círculos concéntricos y se inicia en la periferia, con la observación del detalle particular, para luego pasar a unidades cada vez más amplias. Así es posible mostrar la importancia de lo aparentemente inútil, apoyándose en un modo de razonar inductivo, consistente en extraer de los hechos particulares una conclusión de tipo general.

Ello es posible porque el detalle no es una agregación casual de material disperso, sino un elemento importante para apreciar el conjunto<sup>154</sup>. Es, pues, a partir de esta perspectiva y aplicando el *círculo filológico*, que intentaremos establecer el constante *movimiento de vaivén* que postula el autor. Es decir, partiremos de detalles externos para llegar al centro interno y, a la inversa, del centro hacia otra serie de detalles.

Spitzer resalta que lo importante es acertar en el centro vital de la obra. Para llegar a él debe tomarse como premisa que el documento más revelador del alma de un pueblo es su literatura. Por y para esto, proponemos como hipótesis que *El Cuzari* es una descripción completa de la esencia del pueblo hebreo.

Es importante destacar que nuestro análisis se centrará en el contenido y en la estructura formal de la obra. No nos detendremos en las expresiones lingüísticas particulares del texto. Esto se justifica por la imposibilidad de acceder al texto original que, escrito en lengua árabe, fue posteriormente traducido al hebreo por *Ibn Tibbon*<sup>155</sup>, cuya versión conocemos en lengua castellana.

<sup>154</sup> SPITZER, Leo. *Lingüística e historia literaria*, pp. 34, 35.

<sup>155</sup> Ibn Tibbon, traductor y médico nacido en Marsella, Francia, en 1150. Además de *El Cuzari*, tradujo importantes obras de Maimónides, tales como "Moré Nebujim y el tratado sobre la Resurrección" (cfr. *Judaísmo A-Z*).

Es preciso aclarar que ello no imposibilita nuestro trabajo, una vez que se ha reconocido la influencia estructural de *El Cuzarí* sobre las letras españolas<sup>156</sup>, que es lo que, en última instancia, queremos demostrar.

Para la aplicación del método escogido distinguiremos las siguientes etapas:

- 1º observar los detalles en el aspecto superficial de la obra;
- 2º agrupar aquellos detalles e integrarlos tratando de recrear el estado del artista al momento de realizar su obra;
- 3º comprobar si la forma interna da razón del conjunto de la obra.

### 1º Detalles en el aspecto superficial de la obra

Uno de los aspectos que, según Spitzer, se considera superficial en el estudio de una obra literaria es el campo de las ideas expresadas en forma literaria o lingüística.

En nuestro estudio, las ideas consideradas en sí mismas y en cuanto que informan una acción, van a ser relevantes en la medida en que se expresan a través de la forma literaria. De modo que partiremos con la identificación de las ideas filosóficas e históricas, para terminar esta primera etapa de acercamiento, con las ideas literarias.

#### a) Las ideas filosóficas

En *El Cuzarí* aparece claramente que el sabio judío no está de acuerdo con la perspectiva de la filosofía tradicional, porque ella adopta los postulados racionalistas aristotélicos para conocer a Dios.

Esto se aprecia en los constantes ataques contra los argumentos que pregonan un racionalismo no compatible con sus creencias.

El rabí sostiene que *las pruebas y razones intelectuales son falaces y hacen errar a los hombres y la razón especulativa puede llevar a los hombres a la herejía y opiniones falsas y perniciosas. ¿Quién indujo a los que creían haber dos Dioses a que dijese que había dos causas eternas, si no las razones intelectuales?*<sup>157</sup>

Cree que los hombres que afirman los principios racionales no pueden acceder a la visión divina. La razón sostiene que el *entendimiento paciente* no puede ser conocido por el *entendimiento agente*, ya que lo considera sin voluntad ni intención, incapaz de conocer lo que piensan y desean los hombres y sin interés por hacerlo.

<sup>156</sup> MENÉNDEZ Y PELAYO, M. *Orígenes de la novela*, p. LIII.

<sup>157</sup> HA-LEVÍ, y *Op. cit.*, p. 210.

Coherentemente, el rey Cuzarí comenta que todos los argumentos y silogismos de Aristóteles están en función del ambiente tradicional y religioso que predominaba en su pueblo y que, si hubiese vivido en otro ambiente, parecido al del pueblo judío, por ejemplo, sus demostraciones habrían tenido otro fin.

Queda claro, finalmente, que Dios en tanto *Yod He Vav He (YHVH)* puede ser conocido solo a través de la Revelación. Pero en cuanto *Elohim*, puede ser descubierto mediante la especulación filosófica.

El *Haber*<sup>158</sup> rechaza las razones contra la no innovación del mundo:

Yo creo en la creación<sup>159</sup> temporal del mundo y en la eternidad del Creador, y que creó el mundo todo en seis días y que todos los hombres son descendientes de Adán, que fue el primer hombre, padre de todos los demás<sup>160</sup>.

La posición del *Haber* es apoyada por la tradición bíblica. Sin embargo, concede la posibilidad de que la materia fuera eterna y de que hubiere habido muchos mundos antes que el actual.

Como respuesta a las inquietudes del Cuzarí que había tenido un sueño e indagaba sus posibles interpretaciones, se encarga de exponer y criticar las concepciones de la filosofía aristotélica que entonces comenzaba instalarse. En términos generales, ella planteaba la imposibilidad de que la Providencia divina pudiese preocuparse del hombre. El filósofo sostenía que Dios no tiene voluntad ni puede conocer lo que piensan o quieren los hombres.

Sus ideas tienden a afirmar la eternidad del mundo, las ventajas de las virtudes intelectuales para llegar a la profecía y la igualdad e ineficacia de todas las religiones positivas.

#### b) Las ideas históricas

Dos datos históricos son importantes. El primero, de orden externo, es que fue un acontecimiento real lo que sirvió de inspiración al autor de *El Cuzarí*. Se trata de: la conversión del pueblo de los kúzaros a la religión judía en el año 740 e.c. El segundo dato, de orden interno, es que la obra se basa en la narración bíblica sobre la unión de Dios con el pueblo de Israel mediante un Pacto.

Sostiene el autor que el pueblo hebreo tiene la prerrogativa de poseer a los profetas, por medio de los cuales se comunicó la palabra divina a los hombres.

<sup>158</sup> Haber- javer: este término se utiliza en el sentido de colega, amigo o camarada.

<sup>159</sup> En la versión de Abendama dice: "innovación de creación".

<sup>160</sup> HA-LEVI, Y., p. 47.

Para ilustrar lo sostenido, el rabí traza una descripción genealógica del pueblo de Israel, que abarca cuatro mil quinientos años, transcurridos desde la creación del mundo hasta la época de *Yehudá Ha-Leví* (en la época de *Ha-Leví*, el calendario judío marcaba el año 4901).

Desde el primer hombre, Adán, se traspasó de padres a hijos, uno solo en cada generación, una especial presencia o fuerza divina que transformaba a cada uno de estos patriarcas en un varón en el cual residía el carácter divino. Esta fuerza especial pasó de generación en generación, hasta que se transmitió desde Jacob a todos y cada uno de sus doce hijos, quienes fueron dignos del caso o carácter divino<sup>161</sup> y desde ellos se comunicó a todos los israelitas.

Millás Vallicrosa<sup>162</sup> dice que *Yehudá Ha-Leví* recurrió a esta elaboración con el fin de dar una fisonomía histórica al hecho bíblico de la elección del pueblo de Israel.

### c) Las ideas literarias

En primer lugar, debemos referirnos al narrador, que en este caso, se identifica con el autor.

En la primera parte del texto, el diálogo es introducido por *Yehudá Ha-Leví*, pero, a medida que transcurre la narración, no existe una voz que presente los parlamentos de la conversación entre el rey Cuzarí y el sabio judío. Tenemos entonces la presencia de una voz que estructura el relato desde fuera, pero no existe un foco interno que permita la separación entre el autor y el narrador, ya que ambos aparecen identificados como una sola persona.

Esto significa que el autor se sirve de su personaje para manifestar su posición frente a los problemas del judaísmo y a su relación con las otras religiones de la época: representa la conciencia de todo un pueblo que se siente depositario de una responsabilidad divina.

La existencia de una conciencia que da forma dialogada a *El Cuzarí*, es uno de sus aspectos literarios fundamentales.

Esta modalidad se sitúa en el contexto literario medieval en que está inserta la obra. Corresponde a una tendencia que imprime un objetivo didáctico a los escritos, lo que aparece nítidamente reflejado en la extensa conversación sostenida por el sabio israelita, que muestra a su interlocutor las costumbres y creencias de su pueblo, con el rey Cuzarí, que tiene interés en encontrar la religión verdadera.

Para hacer más clara su exposición didáctica, el sabio israelita atrae elementos de otras realidades para aclarar y ejemplificar las intrincadas respuestas que ofrece a su contraparte. Entre esos elementos está la alusión constante a historias extraídas de la Biblia, fuente que nutre sus argumentos y que reafirma la función didáctica que el sabio quiere imprimir a sus reflexiones.

<sup>161</sup> Idem, p. 56.

<sup>162</sup> MILLÁS VALLICROSA. *Op. cit.*, p. 56.

## 2º El estado del artista al momento de realizar su obra

Toda obra es producto de algún estímulo recibido desde el ámbito en que su autor se desenvuelve. En este caso, la aparición de sectas que ofrecían distintas explicaciones sobre la existencia de la divinidad estimula a nuestro autor a rescatar y mostrar los preceptos de su religión y, aun más, a erigirla por encima de las demás.

Su estado inicial debería corresponder al de un hombre compenetrado con Dios, actitud que concuerda con su calidad de integrante del pueblo hebreo<sup>163</sup>. En efecto, el autor levanta su voz para defender su religión y recordar el lugar que ha ocupado en la historia. Esta idea se actualiza con el título mismo de la obra, que encierra el sentido de apología y doctrina.

El resultado es un texto apologético de la doctrina y vida judaica.

Este artista es un hombre de alma profundamente religiosa. Su fervor asume características poéticas en el intento de dar forma novelada al corpus de doctrinas y sentimientos contenidos en *El Cuzari*.

## 3º Comprobar si la forma interna da razón del conjunto de la obra

Al enlazar el contenido oculto de *El Cuzari* con la forma externa, encontramos un simbolismo latente. El lenguaje es signo de algo que se oculta tras de él, la fe, y que toma forma concreta en la posición asumida por el sabio judío, cuyas palabras quieren develar el sentido y el valor permanente que ha tenido la relación entre su pueblo y Dios.

Para ello, acude al texto sagrado, que es asumido como el libro por excelencia, porque contiene la palabra revelada. De este modo, su función es transmitir, como intermediario, su contenido. Y no pudo hacerlo de otra forma, sino en la del diálogo, porque su técnica o mecánica literaria le permitía una libertad que no encontraba en un tratado.

El centro del pensamiento aparece representado no por las cosas mismas, sino por lo que esas cosas significan, por su sentido profundo. De modo que el pensamiento simbólico pasa a constituirse en el centro del relato.

<sup>163</sup> Se puede hablar indistintamente de judío, hebreo o israelita.

Judío es miembro del pueblo o la nación de Israel; el término proviene del hebreo Yehudí, designación original de los habitantes del reino de Judea. Se utiliza desde el siglo VI en adelante.

Israelita designación original para las personas de descendencia hebrea, es decir, provenientes de Israel o Judá, nombre proviene del dado a Yaacov, cuando luchó con el ángel en Peniel; desde entonces se llamó Israel y sus hijos, 'hijos de Israel' (B'nei Israel).

Hebreo: proviene de *ever*, que significa cruzar. Los hebreos "cruzaron el río Eufrates"; se utiliza a partir de Abraham.

El entendimiento limitado de los hombres nunca puede comprender por entero al Dios infinito, de modo que es necesario explicarlo. Por ello surge *El Cuzari* como necesidad de explicar y fundamentar ante los demás la existencia del Dios de los hebreos y reivindicar la posición de ellos mismos en el mundo.

## EL APORTE DE YEHUDÁ HA-LEVÍ A LA LITERATURA ESPAÑOLA

Para precisar la importancia y el aporte de *Yehudá Ha-Leví* a las letras españolas, debemos partir por establecer el lugar que pertenece a *El Cuzari* en el ámbito literario medieval. Para ello, caracterizaremos la etapa previa y la posterior a la aparición del mismo.

La Edad Media creó nuevos tipos de narración y adaptó otros que son el origen más inmediato y directo de la novela moderna. Dada la finalidad de nuestro trabajo, consideraremos la situación en España.

Influyeron en la época los apólogos y cuentos orientales, representados fundamentalmente por dos importantes colecciones: las traducciones castellanas del *Calila e Dimna* y del *Sendebär*.

El *Calila e Dimna* es una colección de cuentos de origen hindú, narrados en su mayor parte por dos lobos, Calila y Dimna. El libro se inicia con la "Introducción de Abdula ben Almuqaffa" en la que se plantea el objetivo central de la narración: dar a conocer *ejemplos* que ayuden a resolver problemas que requieran sabiduría para ello.

En el primer capítulo se habla del origen del libro. Este texto es la transcripción de un manuscrito que encontró Bercebuey en la India.

Bercebuey era un médico que creía que en ese lugar existían ciertas hierbas que hacían inmortal al hombre. Al comprobar que esto no era efectivo, volvió decepcionado, pero encontró una serie de manuscritos, entre los cuales estaba el de este libro (*que*) es llamado de *Calila e Dimna el cual departe con ejemplos de homnes e aves e animalias*<sup>164</sup>.

La historia del médico Bercebuey está relatada en primera persona. Alude a todas las situaciones de la vida familiar del personaje. Estos acontecimientos se van enriqueciendo con reflexiones que aparecen integradas con los *ejemplos*.

El capítulo fundamental es el que trata de la conversación entre los dos lobos. El centro del relato está constituido por estas figuras, en torno a las cuales se ordenan dos núcleos narrativos.

<sup>164</sup> Título con el que fue conocido originalmente el libro.

El eje de cada uno de los núcleos es un diálogo (Diálogo de Dimna y León y de Dimna y Senceba), seguido de un comentario que, en el primer núcleo, es nuevamente un diálogo entre Calila y Dimna sobre la ambición desmesurada. En el segundo núcleo, el comentario es una advertencia de Calila acerca de la conducta de Dimna.

Desde el punto de vista estrictamente cronológico, *Calila e Dimna* es el primer antecedente válido para abordar el estudio del *El Cuzari*<sup>165</sup>. El texto no tuvo influencia directa sobre el libro de *Yehudá Ha-Leví*; es, más bien, antecedente directo de *El Conde Lucanor* que, a su vez, recibió la influencia del autor sefardí.

La estructura de *Calila e Dimna* es, en grueso, una narración central realizada fundamentalmente por dos personajes que van insertando en su relato una infinidad de ejemplos que apoyan o complementan la enseñanza que el emisor desea transmitir a sus interlocutores.

Podríamos afirmar que se trata de una estructura no uniforme, variable, que no responde a un esquema claramente definido. En cada capítulo se van incorporando distintos personajes y van desapareciendo otros. Ellos van sirviendo de soporte de los acontecimientos y son, en su debido momento, los personajes principales de determinados capítulos.

Importante es la forma dialogada que articula los acontecimientos y el constante uso del discurso directo.

Al tratar de reconocer qué aspectos de este libro aparecen también en *El Cuzari*, resultan ser solo elementos formales, ya que el contenido apunta a actitudes propias de la época. El texto tiene un claro fin didáctico.

*El Cuzari*, a su vez, influyó sobre una importante obra de las letras castellanas: *El Conde Lucanor*.

*El Conde Lucanor* consta de cinco partes. La intención del libro expresada en el prólogo es claramente didáctica: servir en provecho de los hombres que deseen realizar buenas obras. Es el autor mismo, el Infante Juan Manuel, quien manifiesta este propósito y agrega que, por tal motivo, su discurso va a tener forma dialogada para hacer más asequible el relato.

La parte fundamental es la primera: en ella, un rey interroga a su consejero Petronio sobre una serie de problemas que dicen relación con el gobierno, la amistad y la conducta.

La narración, tal como lo advirtió el prologuista, está en forma de diálogo. Su estructura es fija, constante: el rey tiene un problema, lo cuenta a su criado, este le aconseja relatándole una historia. El soberano recibe la enseñanza y la sintetiza en versos finales que rematan el cuadro.

*El Sendebär* es una colección de cuentos que llegó por dos caminos a Europa. El primero fue la traducción del árabe al español; el segundo fue por medio de *Las mil noches y una noche*, obra donde se incluyó una historia menor titulada *Historia de los Diez Visires*. Esta

<sup>165</sup> MENÉNDEZ Y PELAYO, M. *Op. cit.*, p. LIII.

última fue reproducida en turco como los *Cuarenta Visires*. Existe una versión latina, de nombre *Liber de Septem Sapientibus*<sup>166</sup>. Desde 1530 esta colección circuló en versión castellana con el título de *Los Siete Sabios de Roma*.

El cuadro general en el que se van insertando los cuentos se puede resumir de la siguiente forma:

Un rey no tiene hijos. Por un sueño de su mujer sabe que, si tiene uno, éste será dichoso después de haber sido amenazado por una gran desgracia. El rey tiene un hijo y cuando cumple siete años, decide entregarlo a Sindbad que, según los sabios del reino, va a ser su mejor maestro.

Durante los primeros años, el niño no hace otra cosa que jugar y no aprende nada. Sindbad decide enseñarle todo en siete semanas. Para ello le introduce en una sala donde, en los muros, se encuentran escritas enseñanzas muy condensadas.

En su prisa por anunciar su éxito al rey, tarda en hacer el horóscopo del príncipe. Descubre que el joven estará en peligro de muerte durante siete días y, para que escape del peligro, le ordena no pronunciar ni una sola palabra en este plazo.

Una vez en presencia del rey, mudo, es conducido donde las mujeres. Una de ellas se enamora de él y lo tienta, pero sus esfuerzos resultan vanos. Despechada, se presenta ante el rey con sus vestimentas en desorden y acusa al príncipe de haber querido forzarla. El soberano condena a su hijo a morir, pero sus visires obtienen, día a día, el aplazamiento de la ejecución contándole cuentos sobre la astucia de las mujeres. La acusadora, por su parte, le hace cambiar diariamente de parecer, narrándole otros cuentos.

Una vez que el plazo termina, el príncipe y Sindbad aparecen y explican el asunto. En contra de la opinión de los visires, el príncipe obtiene que el castigo de la mujer se limite al destierro. Su padre le entrega el poder y se dedica a la vida religiosa.

Las versiones que vamos a presentar están tomadas del *Libro de los Engannos e los Asayamientos de las Mujeres* y de la *Historia de los Siete Sabios de Roma*.

El *Libro de los Engannos e los Asayamientos de las Mujeres* se inicia con un párrafo introductorio que indica cuál es la intención del relato. Un narrador impersonal manifiesta que el rey Fernando ordenó trasladar este libro del árabe al castellano con el fin de advertir sobre la infidelidad de las mujeres. Más adelante clarifica la función didáctica que van a cumplir los ejemplos que constituyen la historia.

El primero de ellos sirve de marco para insertar los demás cuentos. Trata de un rey que entrega su hijo a un extraño, Cendubete, para que se encargue de su educación. El joven príncipe es advertido por su mentor que morirá si habla antes de siete días. Una mujer que

<sup>166</sup> La primitiva forma hispano-arábiga de esta colección es *El Libro de los Engannos y assayamientos de las mugeres*.

quiere matar al rey se ofrece para romper la maldición. Al ser rechazada por el joven príncipe, lo acusa de haber querido violentarla. De esta manera, el príncipe es condenado a muerte.

Los consejeros distraen la atención del rey relatándole fábulas que defienden la conducta de su hijo. La mujer, en cambio, relata historias que demuestran que el joven es culpable.

El narrador en tercera persona pone el discurso en boca de los personajes, quienes cuentan sus historias en estilo directo libre. El discurso directo de los personajes va siempre precedido de la expresión “*dijo*”.

La forma dialogada del relato se estructura a partir de la conversación del rey con interlocutores que van alternándose. Los diálogos son introducidos por el narrador principal.

El *Libro de los Engaños e los Asayamientos de las Mujeres* está formado por relatos aislados y cerrados que, encabezados por un título, presentan similar estructura. Cada relato es una unidad independiente que se inserta dentro de la situación narrativa que responde a la condena o a la defensa del príncipe.

Se podría decir que estamos en presencia de un discurso probatorio, ya que se intenta caracterizar la conducta de las mujeres con hechos supuestamente reales contenidos en los ejemplos relatados. Ellos se destacan por su tono sentencioso y por su clara intención didáctica y moralista.

La *Historia de los Siete Sabios de Roma* coincide exactamente con el argumento del relato anterior. Está presentada en forma dialogada, con un narrador omnisciente que introduce los parlamentos y explica las actitudes de los personajes.

El narrador en tercera persona introduce los diálogos entre el rey y sus interlocutores, quienes hacen uso del discurso directo libre.

Estamos en presencia de un relato enmarcado. El marco general es la situación que, mostrando un personaje sucesivamente atacado y defendido, hilvana fábulas aisladas y diversas, cerradas y autónomas que, juntas, arman el texto discursivo general.

También en la Edad Media era muy popular otro libro de origen oriental conocido como la novela mística de *Barlaam y Josafat*, que sirvió de manual ascético a budistas, cristianos, musulmanes y judíos no solo por su fábula principal, sino por las parábolas intercaladas en su contexto<sup>167</sup>. En esta obra hay una exposición sumaria del dogma cristiano, que es original del monje autor del libro. A él se atribuye el conflicto y controversia entre las principales religiones: caldea, egipcia, griega, judía y cristiana, tema tratado también en la teología judaica de *El Cuzari* y en la teología cristiana de *El Libro del Gentil y los Tres Sabios* de Raimundo Lulio.

El *Libro del Gentil y los Tres Sabios* fue compuesto originalmente en árabe y traducido al hebreo, latín, francés y castellano. La versión castellana data del 1378.

<sup>167</sup> MENÉNDEZ Y PELAYO, M. *Op. cit.*, p. LIV.

*El Cuzarí*, de *Yehudá Ha-Levi*, obra también compuesta originalmente en árabe, y manejada por hombres de las tres religiones, fue el modelo literario seguido por su autor es. El plan de ambos libros es similar, pero diverso su sentido religioso.

A un gentil, sabio en filosofía y que no creía en Dios, le causaba angustia dejar la vida terrena. Con el fin de solucionar sus inquietudes se va a un bosque, pero no consigue sus propósitos. En su deambular se encontró con tres sabios: uno era judío, otro cristiano y el tercero musulmán.

Al entablar conversación con ellos, el gentil pregunta cosas relativas a la resurrección, porque presiente que su muerte está cercana y no cree que haya nada después de la muerte. Cuando los tres sabios comprenden el temor del gentil, determinan probar la existencia de Dios y la resurrección.

Con la prueba de la existencia de Dios comienzan a disiparse las dudas del gentil, pero un nuevo conflicto le surge al saber que existen tres religiones que dividen a los sabios. Entonces, cada uno de ellos expone los fundamentos de sus creencias. Habla primero el judío, por ser su Ley la más antigua, luego el cristiano y, finalmente, el musulmán.

Hacia el final, los tres sabios se despiden amistosamente, pidiéndose perdón si alguna ofensa se les ha escapado contra la ley de cada uno de ellos. La conversión del gentil queda en suspenso. Sin embargo, se pone en sus labios una oración de alabanza a Dios.

## CONCLUSIONES

No cabe duda de que "el libro" ocupa un lugar esencial en la ordenación espiritual de la Edad Media y que llegó a ser el vehículo que contenía la verdad salvadora de la fe. Es así como la Biblia, el libro de los libros, y las interpretaciones que de él se han hecho, tienen un prestigio preponderante en el ámbito cultural de la época.

En este contexto se inserta la obra de nuestro autor que, en la esfera de lo dogmático y cultural, permanece en absoluta conexión con la Edad Media, pero que, desde el punto de vista artístico, anuncia una nueva tendencia con su capacidad de hacer vivir los personajes sagrados de manera tangible y palpable, personal e individual.

En el campo artístico, los antecedentes de *El Cuzarí* demuestran que la forma es determinante en la estructura de la obra. Esto aparece en uno de los aspectos fundamentales de su estructura: el diálogo.

No ocurre lo mismo con el contenido, que apunta a diversos ámbitos de la actividad ciudadana.

Las obras posteriores a *El Cuzarí* también muestran una similitud en la forma. En cambio, el contenido se va haciendo cada vez más teológico. Así sucede con *El Libro del gentil y los Tres Sabios* que incluso contiene la misma temática y la misma inquietud religiosa: saber cuál es la religión verdadera.

Se instalan discusiones dialogadas que tratan los temas polémicos de la época, y esto es importante desde el punto de vista de la realidad ficcionalizada que se conecta con la tendencia imperante en el medio y que imprime un sentido didáctico a los textos.

El tema específico de estas obras medievales aparece recreado, dando origen a un texto que concentra en sí una síntesis de la manera de entregar la materia o contenidos imperantes en la época.

En el *Libro de los Engannos e los Asayamientos de las Mujeres* y en *El Libro de los Siete Sabios de Roma* se conserva no solo la forma de *El Cuzarí*, sino también su tendencia moralizante que apunta a establecer una conducta positiva, en términos de justicia, solidaridad y armonía entre los hombres.

Al destacar los rasgos distintivos de *El Cuzarí*, encontramos que es el único libro que tiene un fondo histórico real donde apoya su intención didáctica tácita. *El Cuzarí* presenta la existencia de un hombre histórico y deja de lado el antiguo elemento mítico. Aun cuando en los antiguos mitos encontremos personajes que realmente existieron, como reyes o gobernantes, no interesa su conexión con la vida concreta. Y este fondo histórico tiene la función de fortalecer la argumentación ofrecida.

La intención didáctica aparece claramente manifestada en todas las obras presentadas. En cambio en *El Cuzarí*, esta intención está tácita y se deduce del sentido que tiene la búsqueda del rey: conocer la verdadera religión.

En relación con los componentes novelísticos que, según Menéndez y Pelayo, aparecen de manera muy tenue, podemos decir que la forma dialogada da origen a una no muy clara elaboración artística. Esto es consecuencia de la ausencia de un ambiente físico descrito subjetivamente por un narrador y de la carencia de una gama variada de acontecimientos en términos de peripecia. El resultado es una narración estática en cuanto a lo físicamente perceptible.

El dinamismo se aprecia en las ideas. En ellas aparecen claramente protagonistas del argumento central, y la principal es la idea de Dios, que asume un carácter de realidad media, próxima y concreta.

*El Cuzarí* ofrece una síntesis de las formas narrativas conocidas en el ámbito hispano de la época, que a su vez se proyecta en obras posteriores.

*Calila e Dimna* y *Sendebár* representan las primitivas formas de narrar llegadas desde Oriente a la Península. *El Cuzarí*, a partir de una nueva elaboración en el aspecto temático, pero conservando la forma, actúa como puente entre lo arcaico y las nuevas expresiones. Es así como *El Libro del gentil y los Tres Sabios* se orienta en el mismo sentido teológico y adopta el diálogo como principal mecanismo de expresión.

*El Cuzarí*, inserto en este contexto, es el primer libro que se estructura en torno a un único asunto, aporte de fundamental importancia, por cuanto establece un criterio de unidad que va a ser determinante en el desarrollo posterior de la narrativa.

En resumen, podemos afirmar que *El Cuzarí*

- a) representa una síntesis de las formas transmitidas desde Oriente;
- b) es el primer texto elaborado en la Edad Media con un criterio unitario en cuanto a su forma y a su contenido;
- c) influye directamente sobre una obra fundamental de la teología cristiana: *El Libro del gentil y los Tres Sabios*, y
- d) influyó en una representativa obra de los inicios de las letras españolas: *El Conde Lucanor*.

## CORPUS POÉTICO (SELECCIÓN)

Hemos seleccionado un conjunto de poesías entre las que hemos juzgado más representativas de nuestro autor. Las entregamos organizadas por temas, clasificación ya señalada en las páginas 115 a 116.

La poesía de *Ha-Leví* aparece diseminada en escasos textos en español. Los fundamentales son *Poesía Sagrada Hebraicoespañola* y *Poesía Hebraica Postbíblica*, ambos de Millás Vallicrosa. La siguiente compilación reposa sobre la segunda obra del autor mencionado.

### **Poesías báquicas**

Desvíate hacia la casa de tu amigo,  
y que la copa de su vino circule, como el sol, en su diestra;  
es un vino clarete al que abrillanta el cristal de la copa,  
hasta el punto de que su brillo aventaja al de las perlas;  
el cristal, envidioso, quiere emular con el resplandor del vino,  
hasta que, vaciado éste, ya no tiene con que emular.  
De este modo visítame mi amigo y todo mi pesar disipe;  
ésta sea la alianza concertada entre uno y otro:  
rodeados de cantores, en medio de músicos,  
cada uno según su clase, y todo encanto a maravilla.  
(*Diván*, II, 23, p. 243)

En ti, oh amigo, suscitaré cánticos toda mi vida,  
en tu licor que han saboreado mis labios;  
"Hermano mío" llamaré al frasco de vino que me enviaste,  
y de su borde paladearé lo mejor de mis regalos.  
Hasta que mis amigos me crearán un beodo,  
y por ello me preguntarán: "¿Hasta cuándo beberás?".  
Y yo les contestaré: "¿Es posible que se me ofrezca el bálsamo de Galaad,  
y yo no beba para curar mis dolencias?  
¿Cómo he de hacer un desprecio al deleitoso frasco  
si aún mis años no han llegado a veinticuatro?".  
(*Diván*, II, 47, p. 270)

Las copas desprovistas de vino son despreciables,  
como lo es un tiesto tirado sobre la tierra,  
pero, en cambio, llenas de mosto, lozanean,  
como lozanea el cuerpo provisto del alma.  
(*Diván*, II, 44, p. 269)

### **Poesías amorosas**

Sus labios son de coral, sus dientes son de perlas,  
sus ojos son como saetas agudas,  
y el color de sus mejillas es como lirios encarnados;  
su faz, en la cual hay el embeleso de un edén,  
remata un talle que es como un centro de cristal,  
y que a tálamo de fidelidades está votado  
pues, en verdad, están bien guardadas las gracias del amor,  
como las penas en el corazón del amante:  
Con ascuas de deseos, como con hieles lo han saciado,  
y con esquiveces, como con veneno de áspides, lo han abrevado.  
Conjúrote, oh tú, la mejor de las hermosas,  
gacela mía, para que en esta noche disipes los pesares,  
para que, con tu compañía, corrobore  
el corazón enfermo y triste, y lo solaces con amores.  
(*Diván*, II, 8, p. 12)

Sal, hermosa, robadora de los corazones,  
envía del rayo de tu luz los fulgores  
e ilumina a través de tu velo, al modo como el sol  
ilumina a través de las nubes que lo cubren.  
Ya es hora de que dejes el interior de los aposentos  
y salgas al encuentro del amado, en vela de amores,  
y él alcance de tus labios sartas de besos,

del mismo modo que su corazón hendiste en sartas.  
(*Diván*, II, 105, p. 316)

Gacela graciosa, me cautivaste con tu hermosura  
y con crueldad me has reducido a tu tiranía,  
desde el día en que tu separación se interpuso entre ambos  
no encontré una forma comparable a tu belleza;  
subiré al manzano de fruto purpúreo,  
cuyo aroma es como el aroma de tu faz y de tu juventud,  
cuya forma recuerda la de tus pechos  
y cuyo subido color es como la púrpura que tiñe tu mejilla.  
(*Diván*, II, 17, p. 19)

### **Poesías florales**

La tierra, como una muchacha, sorbió las lluvias del invierno ya pasado y las que destiló la pródiga nube, o ¿quizá fue como una novia recluida durante el invierno, cuya alma ansía la llegada del tiempo de los amores?

Esperaba, solícita, la estación propicia al amor, hasta que vino el verano y sosegóse el anheloso corazón, vistiendo túnicas de oro y recamados de blanco lino, como muchacha que se deleita en sus vestiduras y atavíos. Cada día renueva la gracia de sus recamados, y a todos sus vecinos provee de nuevos recambios. Cada día cambian los colores de sus campos, ora con aderezos de perlas, ora de rubíes, ora de esmeraldas, parece los cambiantes de color en la faz de la amada besando al amado.

Lozanean tanto sus arriates de flores, hasta el punto que creerías han robado los luceros del cielo.

Es un paraíso cuyos pimpollos visitamos al abrigo de las parras, encendidas con ascuas que incitan al amor. El racimo es frío como la nieve en mano del que lo coge, pero en sus entrañas es ardiente como el fuego.

Del interior de la vasija torneada el vino, como el sol, sube,  
mas traeremos vasos de ónix y en ellos lo verteremos.

Al amor del vino nos pasearemos bajo los emparrados, rondando el jardín, sonriente con el llanto de las lluvias, alegre con las gotas vertidas de las lágrimas de la nube, que aparecen esparcidas como sartas de perlas de un collar, y se regocija con el canto de la golondrina como con el canto de los vendimiadores,  
y con el arrullo de la paloma que el amor suaviza.

Ella zurea entre las ramas, como canta la doncella detrás de la acitara, baila y se cimbreo.

Mi alma está atenta al céfiro de la aurora,  
porque con él acaricia el aliento del ser amado;

es un céfiro retozón que hace desprender a las murtas su olor para que llegue a los amantes separados por la distancia; los cogollos de la murta se yerguen y abaten alternadamente mientras que al moverse los ramos de la palmera parece como si aplaudieran al canto de la aves...

(*Diván*, I, 60)

## Poesías de viajes

¡Oh, bello país, delicias del orbe, ciudad del gran Rey!  
A ti ansiaba mi alma, desde los apartados confines del Occidente,  
y el hondón de mis entrañas se conmovía cuando recordaba el Oriente:  
tu gloria que fue exiliada, tu mansión que fue asolada.  
¿Quién me concedería que sobre alas de águilas volando pudiera regar con mis lágrimas tu  
polvo, y así se ablandara?  
Mi alma te solicita, aunque estés huérfana de tu rey, y en lugar del bálsamo de tu Galaad  
haya cerastes y alacranes.  
¿Acaso no he de acariciar y besar tus piedras y el aroma de tus glebas no ha de serme más  
suave que la miel?  
(*Diván*, II, núm. 8)

Incitáronme mis añoranzas del Dios vivo  
a visitar el lugar que es trono de mi Mesías,  
hasta el punto que no me permitieron besar  
en despedida, a los hijos de mi casa, a mis amigos y hermanos,  
y no lloré por el jardín que había plantado,  
cuyas plantas yo había regado y así habían prosperado,  
y no hice mención de Judá ni de Azarrel,  
la bella pareja de planzones, lo mejor de mis vástagos,  
ni de Isaac, al cual como a hijo quería  
fruto de mis soles y regalo de la influencia de mis lunas,  
y casi me olvidé de la casa de oración,  
en cuyo ministerio encontraba mi mejor solaz;  
olvidé las delicias de mis sábados,  
el esplendor de mis fiestas, la gloria de mis pascuas,  
entregué a otros la honra que se me hacía y abandoné, como para los ídolos, las alabanzas  
que se me prodigaban.  
cambié mis moradas por umbráculos de maderos, y mis recintos por un entretejido como de  
choza; a mi alma, que estaba saciada de buenos aromas,  
acostumbré al olor de los burdos maderos,  
cesé de andar sobre mis plantas, erguido,  
antes bien puse en el corazón del mar mis senderos  
hasta encontrar el escabel de los pies de mi Dios, y allí vierta mi alma y mis suspiros;  
me alojaré en su santo monte y abriré de cara a las puertas del cielo mis cancelos.  
Haré florecer con agua del Jordán mis nardos y haré cundir con agua de Siloé mis tallos.  
Sea el Señor conmigo, ¿de quién temeré, si el ángel mensajero de sus misericordias es mi  
escudero?  
Alabaré su nombre mientras yo viva,  
lo aclamaré por eternidad de eternidades.  
(*Diván*, II, 13)

## Poesías latréuticas

*Mi Kamoja?*

“Quién como Tú, descubridor de los profundo,  
hacedor de maravillas, ilustre en loores?”

Él es creador, que adujo toda cosa de la nada,  
y es accesible al corazón, no al sentido;  
por esto, no preguntes razón de cómo ni de dónde,  
puesto que los cielos y la tierra llenó.

“Quién como Tú, descubridor de los profundo,  
hacedor de maravillas, ilustre en loores?”

Aparta la concupiscencia de tu interior,  
y encontrarás a tu Dios en medio de tus entrañas,  
que suavemente se pasea por tu corazón;  
Él es quien humilla y Él es quien galardona.  
“Quién como Tú, descubridor de los profundo,  
hacedor de maravillas, ilustre en loores?”

Guarda la senda del misterio del alma,  
estúdiala y en ella encontrarás descanso,  
ella te instruirá y tú hallarás la libertad,  
ya que tú eres un cautivo y el mundo la mazmorra.  
“Quién como Tú, descubridor de los profundo,  
hacedor de maravillas, ilustre en loores?”

Pon como mensajero la razón entre tú y Él,  
anula tu voluntad y haz la suya propia  
y sabe que doquiera tú te escondas  
respecto de Él no escapa ninguna cosa.  
“Quién como Tú, descubridor de los profundo,  
hacedor de maravillas, ilustre en loores?”

Él es el viviente antes que existieran las glebas de la tierra,  
Él es quien obra y el que todo lo sustenta,  
mientras que el hombre es como la flor mustia  
que presto cae como la caediza hoja.  
“Quién como Tú, descubridor de los profundo,  
hacedor de maravillas, ilustre en loores?”  
(*Brody-Albrecht*, núm. 95)

*Qedusha*

(Himno de la Creación)

¡Dios mío! ¿Con quién te compararé,  
si semejanza no hay en Ti?  
¿Con que te asimilaré  
si toda forma estampa es de tu sello?  
Enaltecido estás sobre toda potencia,  
y te sublimaste por encima de todo pensamiento.  
¿La palabra de quién te ha comprendido?  
¿Acaso habrá corazón que te haya alcanzado,  
y ojo que te haya divisado?  
¿Con quién para entender, te habrías aconsejado  
si no ha existido Dios ante de ti?  
He aquí que este tu mundo proclama  
que no hay otro Dios fuera de Ti.  
Tu sabiduría en toda cosa es manifestada  
y, señal de tu sello, en todas las cosas revelada.  
Antes que los montes nacieran,  
y las columnas de los cielos se establecieran,  
morabas en morada de Dios,  
donde no hay honduras ni alturas,  
sustentabas toda cosa y nada te llenaba.  
El corazón no alcanza a desentrañarte,  
y la lengua se cansa para declararte.  
Los pensamientos de los sabios se aturden,  
y los conceptos de los inteligentes se conturban.  
Ilustre en loores eres llamado,  
pero sobre todo loor estás encumbrado.  
Magnífico de fortaleza, ¿cómo has maravillado?,  
pues los cielos y la tierra has colmado.  
Muy hondo Él está, ¿quién lo alcanzará?  
muy remoto está, ¿quién lo verá?  
Tus obras, ellas son las reveladas,  
así como tu fidelidad con la Asamblea santa,  
tu justicia, ella es la asequible,  
tu ley, ella es la cognoscible.  
Tu gracia, próxima está de los convertidos,  
y muy lejana de los libertinos.  
Contéplante las almas puras,  
divisante las almas inmaculadas,  
sin estar necesitadas de luminarias.  
Oyente en los oídos estuvieran ensordecidos.  
Continuamente de tu santidad pregoneros:  
“¡Santo, santo, santo, Dios de los guerreros!”  
(*Sachs*, pp. 27-30, y *Mibhar ha-sirá*, pp. 162-164)

## Poesías precativas

### *Ahabá*

Sellos son a mis ojos, oh Dios, todos tus senderos  
y amables me son todos tus caminos,  
no hay en ellos peligro ni lazo  
ni tampoco extravío ni engaño,  
paséome por tus viales  
pues tus gracias me han atraído.

Ciertamente en ti radica mi ilusión y mi esperanza,  
Tú eres la Roca de mi corazón, la fuente de mi vida,  
mis ojos anhelan contemplar tu gloria,  
aunque de ello soy muy indigno.  
En todo momento que ansío visitarte,  
hacia tu templo soy conducido.

Soportaré la carga del pecado de mi pueblo,  
y mi hombro inclinaré bajo el peso de su yugo,  
no imploraré la faz de un Dios extraño,  
pues no por otro Dios, fuera de ti, soy ayudado.  
Ciertamente a otro fuera de ti no serviré  
si por amor de tu ley a siervo soy reducido.

Amado mío: hacia ti se elevan mis manos,  
suplicantes se elevan mis ojos hacia ti, hacia lo alto.  
Mi fuerza y mi fortaleza están en ti. ¡Séla!  
Aunque me mataras, en ti esperaré.  
He aquí que, si tu enojo acepto,  
igualmente en tu misericordia confío.  
(*Brody-Wiener*, p.159)

### *Rešut*

Alma electa, madruga a la visita de la casa de Dios,  
y, como si fuera incienso, difunde tu cántico a su faz.  
¿Por ventura, si persigues las vanidades del mundo y crees que son verdad todos sus halagos,  
en pos de ellos malbaratas tu noche y tu día,  
y te es más agradable el sueño que la vela en sus crepúsculos  
no te será patente que entre tus manos nada posees  
sino un árbol cuyas ramas pronto se secarán?  
¿Seas presente a la faz de tu Dios y de tu Rey

bajo cuyas alas has venido a cobijarte!  
Su nombre sea engrandecido y santificado en labios de todo ser  
en cuya faz mora el hálito de Dios vivo.  
(*Brody-Albrecht*, num. 90)

### Poesías místicas y Siónidas

#### *Piyut*

Es una gacela graciosa alejada de su morada,  
su amante está irritado, cómo es que ella se ríe?  
Riese de los cristianos y de los agarenos,  
los cuales solicitan el Amor que la favorecía.  
He aquí que ellos son unos pueblos salvajes,  
¿cómo se parecían a la gacela reclinada sobre su Amante?  
¿Dónde moraría la profecía, dónde el candelabro,  
dónde el Arca de la Alianza, dónde la divina Sekiná?  
En vano, enemigos míos, intentéis apagar el amor, pues, aunque lo apagaréis como fuego, se  
encendería de nuevo.  
(*Brody-Wiener*, p. 170)

#### Siónida

¡Sión! ¿Acaso no preguntarás por la salud de tus cautivos, aquellos que buscan tu paz, los  
más selectos de tus rediles?  
De Occidente y Oriente, del Septentrión y del Mediodía la salutación recibe  
del que está cercano y del alejado, en todas tus vías.  
La salutación del que ansía verter sus lágrimas como el rocío  
del Hermón, y suspira para derramarlas sobre tus montes.  
Cuando lloro tu desdicha soy como el chacal  
y cuando sueño en la vuelta de tu cautividad  
yo soy una lira para tus cánticos.  
(*Mibhar ha-sirá*, p. 179)

#### Siónida

Mí corazón está en Oriente mientras que yo resido en el extremo Occidente.  
¿Cómo podría saborear mis manjares y cómo me regalarían?  
¿Cómo cumpliría mis votos y mis propósitos,  
mientras Sión está en la coyunda de Edom y yo bajo el arábigo vínculo?

Ciertamente leve a mis ojos será abandonar todo el bien de Sefarad,  
como caro a mis ojos será contemplar las glebas del ruinoso santuario.  
(*Mibhar ha-sirá*, p. 179)

Siónida

¡Sión! ¿Acaso no preguntarás por la salud de tus cautivos,  
aquellos que buscan tu paz, los más selectos de tus rediles?  
De Occidente y Oriente, del Septentrión y del Mediodía,  
la salutación recibe del que está cercano y del alejado, en todas tus vías.  
La salutación del que ansía verter sus lágrimas como el rocío  
del Hermón, y suspira para derramarlas sobre tus montes.  
Cuando lloro por tu desdicha soy como el chacal,  
y cuando sueño en la vuelta de tu cautividad, yo soy una lira para tus cánticos.  
Mi corazón por Betel y Peniel mucho gime,  
y por Mahanaim y por todos tus puros lugares.  
Allí la Sekiná moró junto a ti, y tu Creador abrió delante de las puertas del cielo tus puertas.  
La gloria del Señor, ella sola, fue tu lucero,  
pues ni el sol, la luna y las estrellas fueron tus luces.  
Mi alma ha elegido derramarse en un lugar en el cual  
el espíritu de Dios se derramó entre los elegidos  
Tú eres la casa de la realeza y tú el trono del Señor  
aunque siervos se asienten sobre los tronos de tus príncipes.  
¡Quién me concedería pasear por entre los lugares en los cuales  
Dios se reveló a tus videntes y a tus mensajeros!  
¡Quién me daría alas y lejos me iría,  
y las valvas de mi corazón entre tus ruinas meciera!  
Me postraría faz en tu tierra, y acariciaría  
tus piedras, y tus glebas ablandaría.  
Y cuando visitara las tumbas de mis antecesores,  
en Hebrón sobre lo mejor de tus tumbas me conmoviera.  
Cruzaría a través de tu bosque, de tu Carmelo, me pararía  
en tu Galaad y ante tus montes Abarim me conturbaría.  
¡Montes de Abarim y Hor!  
El monte en el cual descansan los dos grandes luminare que fueron sus maestros y tus días.  
Vida del alma es el aire de tu país,  
y mirra goteante es el polvo de tu tierra, y fluida miel son tus ríos.  
Placerá a mi alma andar desnudo y ansioso  
sobre las ruinas desoladas que un día fueron tu templo.  
En el lugar donde estuvo custodiada tu Arca  
y donde estuvieron tus querubines, moradores de tus sagrados lindes.  
Raeré y tiraré el ornato de mi cabellera y maldeciré el tiempo  
durante el cual en tierra impura fueron profanados tus consagrados.  
¿Cómo podría complacerme la comida y la bebida

cuando contemplo que los perros desgarran a tus cachorros?  
¿O, cómo sería dulce a mis ojos la luz del día  
cuando veo en boca de cuervos porciones de tus águilas?  
El cáliz de dolores quieras detener un poco,  
pues mi alma y mis entrañas están llenas de tus amarguras.  
Cuando recuerdo a Oholá bebo tu ira,  
y cuando rememoro a Oholibá sorbo tus heces.

Sión, llena de hermosura, el amor y la gracia uniste  
desde un principio, y en ti se unen las almas de tus amigos  
Ellos son los que se alegran en tu dicha y los que se duelen  
en tu desolación y lloran sobre tus ruinas.

Desde la cárcel del destierro por ti suspiran y se postran  
cada uno en su lugar, en dirección a tus puertas  
Rebaños de tu pueblo que en destierro fueron y se esparcieron  
de monte en collado y no olvidaron tus apriscos.

Los que se asen de tus orlas y se esfuerzan  
por subir y coger los renuevos de tus palmas.

¿Acaso Sinear y Patros te igualarán con su grandeza,  
con sus vanidades asemejarían tu Tummim y tu Urim?

¿A quién se asimilarán tus ungidos, tus profetas, y a quién se parecerían tus cantores y tus levitas?

Varía y pasa la diadema de todos los reinos de idolatría,  
pero tu tesoro es para siempre y tus coronas para generación de generaciones.  
He aquí que tu Dios te eligió como residencia.

¡Feliz el que elige acercarse a ti y morar entre tus atrios!  
¡Feliz quien ha porfiado y te ha alcanzado, y ve ascender  
tu luz y desplegar sobre él tus auroras,  
puede contemplar el bien de tus elegidos y regocijarse  
en tu alegría, en tu vuelta al estado de tus mocedades!

*(Broddy-Wiener, p.179)*