

HISTORIA, ESCATOLOGÍA Y TEOLOGÍA POLÍTICA EN EL *SEFER HA-QABBALAH*

HISTORY, ESCHATOLOGY, AND POLITICAL THEOLOGY IN THE *SEFER HA-QABBALAH*

José Antonio Fernández López

Universidad de Murcia

joseantonio.fernandez13@um.es

Fecha de recepción: 10/12/2020

Fecha de aprobación: 25/04/2021

Resumen

Para el judío medieval la historia profana es una cubierta que envuelve la verdadera historia sagrada. El *Sefer ha-Qabbalah* (1160) de Abraham Ibn Daud expresa esta dualidad y esboza un puente sobre la brecha entre la historia universal y la historia de Israel. El nexo entre ambas es Sefarad, la península ibérica, una tierra de mediación donde Ibn Daud, como algunos de sus contemporáneos, cree atisbar, a mediados del siglo XII, los signos de un futuro largamente esperado. En el presente artículo queremos mostrar cómo la historiografía y la teología política se dan la mano en el *Libro de la tradición* para ofrecer una sugerente reflexión sobre la historia judía y gentil que, en última instancia, es una escatología donde las promesas del pasado se conectan con las vicisitudes del presente tornándose consuelo en las tierras peninsulares.

Palabras clave

Ibn Daud - Sefer ha-Qabbalah - Historia - Tradición - Escatología

Abstract

The medieval Sephardic Jew, like his co-religionists in the Christian North, is a *homo religiosus*. For them, profane history is a cover that surrounds true history, that is, the sacred history. The *Book of Tradition* (1160) by Abraham Ibn Daud expresses this duality and draws the connection between universal history and the history of Israel. The link between both histories is Sepharad, the Iberian Peninsula, a land of mediation where, in the mid XIIth century, Ibn Daud as well many other of his contemporaries, discerned the signs of a long-awaited future. This paper aims at exploring how historiography and political theology connect in *the Book of Tradition* in order to offer a provocative reflection on history, which is ultimately a hopeful eschatology. In it, the promises of the past connect with the vicissitudes of the present an offer solace in the lands of the Iberian Peninsula.

Keywords

Ibn Daud - *Sefer ha-Qabbalah* - History - Tradition - Eschatology

Introducción

La biografía de Abraham ibn Daud (c. 1110-1180) da cuenta de un periplo existencial e intelectual a caballo entre al-Ándalus y el Reino de Castilla. Testigo del fin del esplendor de la cultura judía andalusí, cuando Ibn Daud llega a Toledo en compañía de la masa de desplazados judíos que huyen de la persecución almohade de 1148 es ya un hombre maduro. Más allá de las dificultades de clarificación y del cierto halo de enigma que se desprende de su biografía,¹ los escasos datos que aporta el propio Ibn Daud en su *Sefer ha-Qabbalah* (“Libro de la tradición”) dan margen para esbozar la hipótesis de que nació en una ciudad del sur de la Península con una judería importante e ilustrada. Tal como él mismo afirma, su personalidad se halla marcada por la impronta cultural de al-Ándalus y por sus vivencias como miembro del círculo familiar de los Ibn Albalia. Ibn Daud está orgulloso de la educación que ha recibido como discípulo de su tío materno, Baruk ibn Albalia, “un experto en ciencia griega, además de su conocimiento de la Torá”².

Establecido su modelo de enseñanza por los estudiosos de Bagdad y exportado a las ciudades andalusíes un siglo después, el conjunto de saberes que recibe Ibn Daud es una amplia amalgama de disciplinas clásicas y rabínicas. En él, comentarios y traducciones árabes, Física, Metafísica, Lógica, Matemática, Astronomía, Ética y Retórica se intentan armonizar con

¹ Una concatenación de confusiones, vinculada a la identificación de algunos de los protagonistas de la Escuela de Toledo, asocia el nombre de Ibn Daud (Avendaut) al de Johannes Hispanus (1140-1215) y Johannes Hispalensis († c. 1180). Tiene su origen, por un lado, en una interpretación defectuosa de la dedicatoria que acompaña a la traducción de Domingo Gundisalvo (†1190) del *De anima VI. Liber Naturalium*, de Avicena, un trabajo dedicado a Juan, arzobispo de Toledo, realizado conjuntamente con Avendaut: “Reuerentissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Yspaniarium primati Iohanni Auendehut israelita philosophus gratum debita seruitutis obsequium”. La dedicatoria va dirigida “al arzobispo de Toledo Juan por Avendaut”, y no “al arzobispo de Toledo por Juan Avendaut”, tal como fue entendido por Jourdain en sus *Recherches historiques* (1843). Por su parte, Johannes Hispalensis es otro importante colaborador de Gundisalvo. Manuel Alonso, en un trabajo seminal sobre la cuestión, afirma que Ibn Daud y Juan Hispano son la misma persona, habiendo Ibn Daud cambiado su nombre tras su conversión. Cfr. Manuel ALONSO, “Notas sobre los traductores toledanos Gundisalvo y Juan Hispano”, *Al-Ándalus. Revista de las Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada*, 8, 1 (1943), p. 162. Para una identificación que diferencia con claridad a estos protagonistas: Marie-Thérèse D’ALVERNY, “¿Avendauth?”, *Homenaje a Millás-Valllicrosa*, vol. 1, Barcelona, CSIC, 1954-56, pp. 19-43; Charles BURNETT, “The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century”, *Science in Context*, 14, 1/2 (2001), pp. 249-288; Alexander FIDORA, “La Escuela de Traductores de Toledo”, en Ramón GONZÁLEZ (coord.), *La Catedral Primada de Toledo: dieciocho siglos de historia*, Burgos, Promecal, 2009, pp. 480-489; Serafín VEGAS, “La transmisión de la filosofía en el Medievo cristiano: el prólogo de Avendauth”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000), pp. 115-126. Nuevos datos que confirman la identidad de Ibn Daud como el traductor del árabe al latín conocido como “Avendauth” y su relación con Gundisalvo en: Gad FREUDENTAL, “Abraham Ibn Daud, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo”, *Aleph* 16, 1 (2016), pp. 60-106.

² Abraham IBN DAUD, *Sefer Ha-Qabbalah (The Book of Tradition. A Critical Edition with a Translation and Notes by G. D. Cohen)*, Filadelfia, Jewish Publication Society, 1967, VII, p. 443. Como traducción al español de las citas: Abraham IBN DAUD, *Libro de la tradición* (Introducción, trad. y notas por Lola Ferre), Barcelona, Riopiedras, 1990.

la Torá, el Talmud y el Midrás.³ Ibn Daud manifiesta una profunda familiaridad con las enseñanzas talmúdicas, amén de un conocimiento más que notable de la filosofía aristotélica, de la mano de al-Fārābī o Avicena. En él hallamos un primer ejemplo de esa empresa, de la que Maimónides será el máximo exponente, cuyo objetivo consistirá en una redefinición del concepto de *hojmá yevanit* (sabiduría griega), proscrita por el Talmud (*Sotá* 49b: 1-20), encaminada a limitar el significado del término a una especie de lenguaje codificado, superado por el tiempo, y que, por lo tanto, no plantea limitación alguna a la tarea del filósofo.⁴ Conocedor y crítico, a su vez, de las obras de Saadia Gaón, Ibn Gabirol y Yehudá Haleví, su filosofía representa el intento de superación de estas.⁵ Un cierto conocimiento del Evangelio y de los polemistas cristianos y musulmanes parece también destilarse de sus escritos, circunstancia en absoluto extraña si tenemos en cuenta el carácter apologético de los mismos. Un hecho incuestionable es que será en Toledo, en torno a 1160, donde Ibn Daud escriba sus dos obras fundamentales: el tratado filosófico *‘Al ‘aqidah Alrafi‘ah*, traducido al hebreo del original judeo-arábigo como *Ha-Emunah ha-Ramah* (“La fe sublime”) o *Ha-Emunah ha-Nissa‘ah* (“La fe elevada”)⁶ y el *Sefer ha-Qabbalah*, compendio histórico de la cadena de la tradición rabínica.⁷

El *Sefer ha-Qabbalah* es la primera obra histórica que aparece en las letras hispanojudías. Considerado uno de los trabajos históricos más influyentes de la literatura hebrea medieval, fuente imprescindible de información de la historia del judaísmo hispano, hasta comienzos del siglo XX, su periodización de la historia talmúdica se consideró cuasi canónica. La capacidad del autor para hacer visibles las vivencias fundamentales del Israel

³ Una visión panorámica en Esperanza ALFONSO, *Islamic Culture through Jewish Eyes. Al-Andalus from the Tenth to Twelfth Century*, Nueva York, Routledge, 2008, pp. 34-50.

⁴ David BERGER, “Judaism and General Culture in Medieval and Early Modern Times”, en Jacob SCHACTER, (ed.), *Judaism’s Encounter with Other Cultures: Rejection or Integration*, Northvale (NJ), Jason Aronson, p. 92. Sobre el significado del término y el ámbito de su aplicación, véase Gerald BLIDSTEIN, “Rabbinic Judaism and General Culture: Normative Discussion and Attitudes”, en *Ibidem*, pp. 3-7.

⁵ Sobre las influencias filosóficas de Ibn Daud, véase Resianne FONTAINE, *In Defense of Judaism: Sources and Structure of Ha-Emunah Ha-Ramah*, Assen/Maastricht, Van Gorcum, 1990, pp. 7-11, 239-243.

⁶ A finales del siglo XIV se realizaron estas dos traducciones al hebreo, la primera a cargo de Salomón ben Laví de Zaragoza, probablemente a sugerencia del filósofo Ḥasdai Crescas, — que es desde entonces la referencia común del tratado —, y la segunda por Samuel Motot, realizada por encargo de Isaac ben Sheshet, menos lograda que la anterior. Las dos ediciones de referencia de la traducción de ben Laví son: Abraham IBN DAUD, *The Exalted Faith* (Trans. Norbert M. Samuelson. Ed. by Gershom Weiss with Hebrew Text), Vancouver, Fairleigh Dickinson University Press, 1986; Abraham IBN DAUD, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube* (Ed. y trad. Simson Weil), Frankfurt, Typographische Anstalt, 1852. La de Motot se encuentra en el Ms. B. Mantua 81.

⁷ De los cuatro libros de los que se hace autor a Ibn Daud, solo estos dos han llegado hasta nosotros. No ha sobrevivido en el tiempo ni un tratado exegético anticaraita, mencionado en el *Sefer ha-Qabbalah* (Epílogo 136-37), ni tampoco el, en palabras de Yosef ben Saddiq, “excelso libro que compuso en la ciencia de la astrología”. Yosef BEN SADDIQ, *Compendio memoria del justo*, en Yolanda MORENO (ed.), *Dos crónicas hispanohebreas del siglo XV*, Barcelona, Riopiedras, 1992, p. 47.

pasado, a la que se unen sus virtudes narrativas para ofrecer un consuelo frente a las dificultades del presente, convirtieron a Ibn Daud en una autoridad de influencia indiscutible en las comunidades judías. En el presente artículo queremos indagar en esta perspectiva, mostrando cómo la historiografía y la teología política se dan la mano en el *Libro de la tradición* para ofrecer una sugerente reflexión sobre la historia que, en última instancia es una escatología esperanzada, donde las promesas del pasado se conectan con las vicisitudes del presente tornándose esperanza en las tierras de la península ibérica.

Apología pro religione judaica

La sección con el título *Sefer ha-Qabbalah*, parte de un tratado más amplio compuesto en forma de políptico histórico, terminará anulada referencialmente al conjunto. Un proyecto de amplísimas miras: escribir un esbozo de historia universal que mostrara la superioridad del judaísmo rabínico, poniendo el énfasis en el carácter central y vertebrador del judaísmo hispano en esa historia.⁸ El estudio de Ibn Daud es una historiografía donde lo cronológico queda acotado dentro de un ámbito referencial de amplia magnitud y trascendencia. Su significación soteriológica se justifica tanto en la declaración introductoria como en la conclusiva que enmarcan la obra. La historia, se afirma, no es otra cosa que la explicitación de una verdad que salvaguarda la fe del pueblo judío y su destino en el exilio, y esta es que existe una Tradición no interrumpida, transmitida de maestro a discípulo, generación tras generación.⁹ En este empeño, la obra se estructura haciendo que cada una de sus partes expresen una serie de ideas recurrentes cuyo eje conductor es la idea de la responsabilidad moral y la fidelidad a la Tradición: acontecimientos decisivos de la historia judía; conciliación entre la cronología judía y gentil; comprensión racional de las penalidades de Israel; sentido de los hitos de la historia gentil en la comprensión de la historia judía; incidencia en la vida de la comunidad del mal gobierno de sus líderes; excelencia de los rabinos y su reconocimiento por el pueblo judío y los gobernantes de las naciones. Una variedad temática abordada en un texto cuyas peculiaridades apuntan hacia una reflexión política a la luz de la teología de la

⁸ El título original del políptico —si es que llegó a existir tal título— es desconocido, usándose por parte de los primeros estudiosos modernos *Sefer ha-Qabbalah*, confundiendo la parte con el todo. Ismar Elbogen, sugirió *Dorot 'Olam* (“Generaciones de las eras”), que ya fue aplicado a la obra completa por Abraham Zacuto en su *Sefer Yuhassin* (“Libro del linaje”). Véase Ismar ELBOGEN, “Abraham ibn Daud als Geschichtsschreiber”, en *Direktorium der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums* (ed.), *Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Jakob Guttmanns*, Leipzig, Gustav Fock, 1915, p. 187.

⁹ *Sefer ha-Qabbalah*, 1.5; 67.15.

historia, una interpretación que, en último término, aspira a conciliar la escatología y la racionalidad práctica.¹⁰

En el contexto general de una renovación del interés por la Antigüedad, Ibn Daud refleja, en su tratado, una indisimulada fascinación por la contemplación de la historia universal como un devenir informado por la plástica cualidad de la simetría. Los eones y las eras son escrutados con una nueva mirada, quizás inexacta y fragmentaria, pero, en cualquier caso, dotada de una indudable y creativa curiosidad por “la diferencia”. Ajeno el tratado a nuestra idea contemporánea de objetividad, en sus páginas la teología de la historia transforma las evidencias historiográficas en algo substancialmente diferente; la cronología apunta y valida la “verdad” de la experiencia fiducial y existencial de la comunidad. Los acontecimientos radicales aceleran la historia, densifican el tiempo, operando cambios profundos en la vida judía del exilio; la obra del historiador, consecuencia ella misma de esos cambios radicales, es una particular toma de conciencia en la que se enlazan la propia concepción histórico-salvífica de Israel con las vicisitudes del presente.

Como si de una tosca vestidura de antaño se tratara, Ibn Daud confecciona un tejido historiográfico en el que a una sucesión cronológica que sirve de urdimbre, se le van añadiendo fragmentos en forma de narraciones no siempre ejemplares, pero siempre ejemplarizantes. Estas narraciones contienen historias de disidencia e impostura, de religiones que irrumpen en la historia común, prohombres, sabios y reyes de la historia gentil, sirven de contrapunto a una Tradición a la que se considera verdadera y sagrada. Forjado intelectualmente en un mundo de cultura árabe, las pretensiones de la historiografía musulmana no son distantes de las que exhibe el *Sefer ha-Qabbalah*.¹¹ Ibn Hazm, en su *Risâlat Marâtib al-'ulûm* (“Epístola de los grados de las ciencias”)¹², el mayor exponente de la historiografía musulmana del siglo XI, orienta la tarea de la ciencia histórica en la búsqueda de una referencialidad de hechos y sucesos propios de un tiempo o de un pueblo, cuyo objeto primordial es dar cuenta de aquello sucedido en el mundo con un propósito moral. Ya que, conocer la historia de los pueblos ayuda a prepararse para la salvación, porque permite

¹⁰ Sobre el sentido de la estructura de la obra y la amalgama de temáticas, véase Eve KRAKOWSKI, “On the Literary Character of Abraham Ibn Daud’s *Sefer ha-Qabbalah*”, *European Journal of Jewish Studies*, 1 (2007), pp. 219-247.

¹¹ Una síntesis sobre la problemática asociada a la historiografía medieval judía en José Antonio FERNÁNDEZ LÓPEZ, *Tiempo de Sefarad*, Murcia, Tres Fronteras, 2016, pp. 39-50. Sobre la postergación de la historiografía por parte del judaísmo medieval, véase: Amos FUNKESTEIN, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 15-32; Yosef H. YERUSHALMI, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, 1996, pp. 20-36.

¹² El texto en árabe y en su traducción inglesa de la *Risâlat Marâtib al-'ulûm* en Anwar G. CHEJNE, *Ibn Hazam of Cordoba and His Conception of the Sciences*, Chicago, Kazi Publications, pp. 190-214.

integrar la historia profana dentro de la sagrada, comprender la relación o la distancia entre los planes de los hombres y los planes de Dios. Para salvaguardar esta finalidad, la historia se configura como una ciencia cuya lógica interna garantiza su verdad, al estar compuesta por una serie de proposiciones estructuradas desde la continuidad ininterrumpida y la solidez en la transmisión.¹³ La historia tiene el objetivo de poner en evidencia la inestabilidad del mundo y el hecho de que la tiranía y la injusticia sean castigadas en último término, mientras que la virtud siempre es recompensada. La historia estimula la imitación de la conducta de los hombres virtuosos y es una advertencia frente a la tentación de seguir el ejemplo de los malhechores. En este sentido, todos los informes históricos procedentes de muy diferentes regiones, épocas y entornos culturales enseñan la misma lección.¹⁴

Idea generalmente aceptada es que la historiografía y la filosofía de Ibn Daud conforman una unidad cuyo propósito es apologético.¹⁵ Para la argumentación de esta defensa del judaísmo en la obra es esencial la propia arquitectura conceptual de la misma. El *Sefer ha-Qabbalah* habría sido estructurado de acuerdo con un esquema simétrico de la historia judía, mediante el cual se expresan concepciones mesiánicas y donde se confiere una excepcional singularidad al judaísmo sefardí. Desde esta lectura, la obra se ofrece en sus cuatro secciones como una reflexión de escatología consecuente.¹⁶ En este sentido, el mesianismo que se evidencia en sus páginas vendría mediado por una dialéctica creativa entre la verdad de las promesas expresadas y renovadas en la Tradición y la ortopraxis judía; como mediado también, y esta vez en clave de contraposición, por esas mismas promesas y la lectura que de ellas realiza la heterodoxia judía o el cristianismo. Así, tanto el *Sefer ha-Qabbalah* como el *Midrás de Zacarías* pueden ser interpretados en clave anticaraita, *Zikhron Divrei Romi* (“Historia de Roma”) en clave anticristiana, mientras que *Divrei Malkhei Yisrael* (“Historia de los reyes de Israel en el segundo Templo”), una copia poco original del *Sefer Yosippon*, representaría una aproximación a la idea de ortopraxis desde una perspectiva histórico-teológica.¹⁷

¹³ Cfr. Rafael RÁMON GUERRERO, “Ibn Hazm de Córdoba y el valor de las ciencias”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 25 (2018), p. 65.

¹⁴ Franz ROSENTHAL, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill, 1968, pp. 37-38.

¹⁵ Gerson D. COHEN, “Abraham Ibn Daud’s Universe of Discourse”, en Abraham IBN DAUD, *Sefer ha-Qabbalah*, op. cit., p. XXIX.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 191-194; YERUSHALMI, op. cit., p. 30.

¹⁷ Esta interpretación, dominante en general entre los estudiosos desde los trabajos de Cohen, ha sido revisada, poniendo de relieve que la singularidad del políptico, más allá de la idea mesiánica que transluce y de su esquematismo histórico, residiría también en su combinación de una amplia gama de fuentes en la búsqueda de una definición teológico-política del judaísmo rabínico en clave de polemismo inter e interreligioso. Así, a Ibn Daud se le entendería mejor en el contexto de la evolución de la historiografía judía e ibérica y de las circunstancias políticas y sociales que le tocó vivir. Véase Katja VEHLLOW, *Abraham Ibn Daud’s Dorot ‘Olam*

A despecho de toda contingencia, los ciclos de la historia reflejan en el *Sefer ha-Qabbalah* la simetría de un plan superior. Los caminos por los que transita el pueblo de Israel están abiertos al retorno de lo ya vivido.¹⁸ La historia judía, tal como la entiende Ibn Daud, es la consignación de una tradición ininterrumpida. Es en la veracidad de esta historia donde reside la fuerza argumentativa del judaísmo. Por eso, en la obra no hay lugar para la disertación ni para la polémica teológica. Ese propósito corresponde a la otra gran obra de Ibn Daud, *Ha-Emunah ha-Ramah*, donde la fe dialoga con la razón humana. En este tratado, Ibn Daud intenta conciliar la Torá con Aristóteles. Concibe el estudio filosófico como la tarea más sagrada de la vida, aquella que teniendo como objetivo “el conocimiento de Dios” hace al hombre superior sobre el mundo de las cosas creadas. Señala en sus páginas introductorias que por la incapacidad de sostener de manera equilibrada “la luz de la creencia y la del conocimiento”, el conocimiento “ha extinguido la llama de la fe”¹⁹. Concertar la filosofía aristotélica con la Ley judía es una empresa intelectual no exenta de riesgos, algo temerario y nocivo, a los ojos de algunos; inaceptable para un cuasi contemporáneo como Yehudah Haleví (c. 1075-1141)²⁰. Sin ser mencionado nunca explícitamente por su nombre, las ideas de Haleví están presentes en *La fe exaltada*. Ibn Daud comparte con él algunos de los principios y cuestiones esenciales para la apologética de la época: supremacía del judaísmo, definiciones del liderazgo comunitario y, tal como reza el propio título del *Cuzary*, la búsqueda de pruebas y de respuestas “en beneficio de una fe menospreciada”²¹. Pero es mucho más lo que les separa. Considerado, en líneas generales, como un contrapunto al *Cuzary*, el propio título *La fe exaltada* es ya de por sí una réplica a esa *fe menospreciada* que quiere defender Haleví. La filosofía impugnada es ahora objeto de apología por Ibn Daud.

Para Ibn Daud, la superioridad del judaísmo reside en la propia superioridad del profetismo mosaico.²² Enfrentado al reto de explicar la propia idea de profecía dando prioridad al uso de herramientas racionales, junto a la filosofía, esta decisión hermenéutico-

(*Generation of the Ages*. A critical edition and translation of *Zikhron Dibrey Romi*, *Dibrey Malkhei Israel* and the *Midrash on Zechariah*), Leiden, Brill, 2013, pp. 7-8.

¹⁸ Sobre este asunto, Jay R. BERKOVITZ, “Does Jewish History Repeat Itself? Paradigm, Myth and Tradition”, en Dean Philip BELL (ed.), *The Solomon Goldman Lectures*, vol. 7, Chicago, Spertus Institute J. S. Press, 1999, pp. 151-153.

¹⁹ *Ha-Emunah ha-Ramah*, 3b.24-4b.2.

²⁰ “Nuestros adversarios, así de los filósofos, como de hombres de otras religiones y los caraim, saduceos y beitosim”. *Cuzary* I. 1. Yehudá HALEVÍ, *Cuzary. Diálogo filosófico* (ed. Adolfo Bonilla, trad. J. Abendana, J.), Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1911 (re. Madrid, Editora Nacional, 1979); Yehudá HALEVÍ, *Kuzari*, Translated by N. D. Korobkin: *In Defense of the Despised Faith*, Northvale, Jason Aronson, 1998. El original judeo-arábigo, así como dos versiones hebreas, incluida la Ibn Tibbón (1167), en <https://www.sefaria.org>.

²¹ *Kitāb al ḥujja wa'l-dalil fi naṣr al-dīn al-dhalil*, *Kitab al-Khazari* (“Libro de prueba y evidencia en apoyo de una religión humillada”), *Sefer ha-Kuzari* en su traducción hebrea.

²² *Ha-Emunah ha-Ramah*, 171b.14-172a.9.

metodológica corresponde ahora a la historiografía, cuya misión va a ser mostrar la verdad racional de la transmisión de la fe en la Tradición. En cualquier caso, apunta Gerson Cohen en su ya clásico comentario que, una vez que ha dejado de ser considerado contemporáneamente como fuente primordial de información objetiva sobre el judaísmo pretérito, el *Sefer ha-Qabbalah* está en disposición de ofrecer su verdadera riqueza: fuente primordial de conocimiento de los problemas y vicisitudes espirituales de los judíos hispanos de su época y de la mentalidad de su autor, Ibn Daud. Allí donde como documento historiográfico muestra sus carencias, brota su incalculable valor como expresión vehemente del mundo y la mentalidad del propio autor.²³ Digamos, en este sentido y sobre el trabajo ya clásico de Cohen, que tanto en este caso como en otros que encontramos más adelante, este estudio crítico excepcional, en el que la riqueza de las fuentes permite un marco de comprensión hermenéutica notabilísimo de la estructura de la obra y del contexto del que brota, evidencia en ocasiones, creemos, la marcada intencionalidad del propio estudioso. Podríamos decir que, junto al rigor y la objetividad científica, Cohen proyecta sobre el texto de Ibn Daud una reconstrucción idealizada del proyecto del autor original, una suerte de reinterpretación global y compleja de una intencionalidad general que Ibn Daud presenta de modo tosco y vehemente. Cohen configura, a partir del texto medieval, fragmentario y apasionado, una interpretación del esquema mental y de la idiosincrasia de Ibn Daud atribuyendo a la obra una amplitud de miras y una coherencia interna que el propio texto no evidencia.

El testimonio fehaciente de la historia

Que hay una cadena ininterrumpida de la Tradición constituye la “evidencia empírica” que refuta las acusaciones de los gentiles contra la veracidad del judaísmo. Con esta finalidad apologética, Ibn Daud recurre a la técnica musulmana de la “atestiguación” (*isnād al-ḥadīth*)²⁴, expresión de una metodología que enfatiza la búsqueda de un plano informativo fiel y “contrastable”. Leemos en el libro IV que “en el año de la muerte de Rabbá Tosefa’ah”, Persia decretó grandes persecuciones contra Israel “cuando se acercaba el tiempo de desgracia para

²³ COHEN, op. cit., p. 15. Sobre la interpretación fenomenológica de Cohen de la historiografía del *Sefer ha-Qabbalah*, véase Andrew BUSH, *Jewish Studies: A Theoretical Introduction*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2011, pp. 71-72.

²⁴ *Isnād*, (del ar. *sanad*, “respaldo”), en el islam la lista de autoridades que han transmitido una crónica o reporte (*ḥadīth*) de una declaración, acción, o aprobación de Mahoma, de uno de sus compañeros (*ṣaḥābah*), o de una autoridad posterior (*tabī*); su fiabilidad determina la validez de un *ḥadīth*. Cfr. Mohammad H. KAMALI, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge, Islamic Text Society, 1991, pp. 103-ss.; Harald MOTZKI, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, Leiden, Brill, 2002, pp. 140-42.

los persas por segunda vez; pues dos veces reinaron los persas, así como los romanos”²⁵. La fecha de la muerte de Rabbá Tosefa’ah (4234/474 d. C) sirve a Ibn Daud como punto de partida para una revisión en paralelo de la historia gentil y de la historia judía.

El *parallelismus membrorum*²⁶ como principio de la simetría de la historia es la expresión de una ley interna de la historia general de la humanidad. Las transformaciones, auges y caídas de Roma y Persia ocurren merced al cumplimiento de un plan divino. La clave de acceso a este propósito esotérico no solo no es ajena, sino que expresa el sentido de la historia judía. Roma, “la gran ciudad romana construida en tiempos de Ezequías, rey de Judá”, en el imaginario rabínico del que participa Ibn Daud, posee una historia cuyos ciclos están ligados a acontecimientos de signo negativo en la historia del pueblo judío.²⁷ Ibn Daud modifica sutilmente el esquema clásico de los “cuatro imperios” del libro de Daniel (Dn 7, 1-28). Las cuatro fieras que representan, respectivamente, a Babilonia (león), Media-Persia (oso), Grecia (leopardo) y Roma (“una fiera terrible y espantosa”), son reinterpretadas, bajo la nueva luz de la simetría de la historia, en una nueva secuencia: Persia (incluyendo Babilonia y Media)–Grecia (incluida Roma)–Persia/Roma–islam.²⁸

La existencia de un “patrón rítmico” en la historia no es menos evidente que la presencia de una estructura simétrica. El simbolismo obsesivo del autor trasciende el valor informativo de las fuentes rabínicas medievales sobre el Talmud y la era gaónica, fuentes que Ibn Daud maneja y que otros estudiosos medievales judíos conocen perfectamente.²⁹ Ya que el número 21 marca la periodización de las cronologías del primer y segundo Templo, no es

²⁵ *Sefer ha-Qabbalah*, 27.83-28.86.

²⁶ La expresión fue acuñada por el estudioso de la poesía hebrea antigua Robert Lowth (*Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrew Nation*, 1788). Se asocia a la expresión del verso hebreo antiguo: paralelismos prosódicos, semánticos, sintácticos, morfológicos y sónicos recurrentes a través de versículos, líneas y estrofas. Véase Andreas WAGNER (ed.), *Parallelismus membrorum*, Friburgo-Gotinga, Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

²⁷ *Sefer ha-Qabbalah*, 28.87-88. “R. Levi dijo: “El día en que Jeroboam estableció dos becerros de oro, Rómulo y Remo fueron y construyeron dos cúpulas en Roma. El día en que Elías se retiró, un rey fue entronizado en Roma”. En torno a la clave de acceso a este propósito implícito de la historia, véase Jacob NEUSNER, “History, Time and Paradigm in Classical Judaism”, en *Approaches to Ancient Judaism*, vol. 16, Atlanta, GA Scholar Press, 1996, pp. 189-211. Sobre esta leyenda concreta, Louis GINZBURG, *Legends of the Jews*, vol. 6, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1968, p. 378.

²⁸ Los imperios de Ibn Daud siguen el precedente rabínico, pero también difieren de su modelo de manera decisiva. Donde la literatura rabínica imaginaba la historia a través de los imperios de Babilonia, Persia/Media, Grecia y Roma, por ejemplo, la secuencia de Ibn Daud comprende una serie de reinos cuyo centro se trasladó gradualmente de Oriente a Occidente: Persia, Grecia, Roma e Israel/Roma y España. Cfr. VEHLLOW, p. 25, n. 3.

²⁹ La recensión española la *Epístola de R. Sherira Gaón*, historia de la composición del Talmud (s. X); La *Introducción al Talmud* del precursor ibérico de Ibn Daud, Samuel ibn Nagrela; *Seder Tananaim wa-Amoraim*, crónica anónima concluida en el año 884; *Seder Olam Zuta*, crónica anónima de comienzos del siglo IX. Véase David NOVAK, “Gentiles in Rabbinic Thought”, en Steven T. KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism. The Later Roman-Rabbinic Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 647-662.

entonces casual que veintiuno sean los eslabones desde la generación posmishnáica hasta el cierre de la era gaónica, o veintiuna las generaciones desde Simón el Justo hasta el fin de los amoraim; si Moisés recibe los mandamientos el 2449, no es indiferente que el Éxodo se feche en el 2499, pero sobre todo, no es casual que la profecía cesase en el 3449 o que la Mishná se compilara en el 3949; si el primer Templo fue erigido el 2929 y destruido en el 3339, la construcción del segundo Templo bien puede datarse el 3409, así como su destrucción el 3829.³⁰ El teólogo de la historia asume como insuficiente la hermenéutica racionalista de los acontecimientos radicales. Como el consuelo solo es posible si es accesible en su intelección, el cronista hace salir a la superficie de la historia las claves numéricas que permiten interpretar lo profundo e indiscernible, haciendo de la espera, porvenir.³¹

Desde las primeras líneas del *Sefer ha-Qabbalah* quedan fijadas las intenciones del autor: proporcionar la evidencia de que se han transmitido todas las enseñanzas de los sabios de la Mishná y el Talmud.³² Agazapado bajo la apariencia de una historiografía con tintes hagiográficos, subyace un propósito mucho más complejo y sutil a la obra en el que confluyen polémica y apologética, teología y política, identidad religiosa y filosofía.

Entre la introducción y la sugerente diatriba de la declaración final se despliegan siete capítulos que corresponden a otros tantos períodos históricos del judaísmo rabínico. Las evidencias históricas demuestran de manera irrefutable que la tradición rabínica es el cumplimiento y la prolongación de la revelación en la Escritura. Así, Moisés recibió la Ley del Sinaí “en Sivan del año 2449” y los otros mandamientos “en los cuarenta días que permaneció en el monte, hasta el día 17 de Tamuz”³³. El objetivo de Ibn Daud es probar tal convicción históricamente, demostrando que las enseñanzas de los rabinos representan el auténtico arbitraje de la fe y de las prácticas de la comunidad. Las tradiciones orales fijadas en la Mishná y en el Talmud y continuadas en la enseñanza rabínica, no son un conjunto anónimo e indiscernible al que pueda cuestionarse su autenticidad y coherencia, sino una enseñanza que tiene “el sello” de sus autores.³⁴ La enumeración detallada de estos hitos, reforzada por una completa cronología y por la explicación del contexto histórico pertinente, da a Ibn Daud la posibilidad de demostrar que el registro exhaustivo de todos los eslabones históricos

³⁰ *Sefer ha-Qabbalah*, 3.19, 21; 11.8; 18.164.

³¹ Sobre interpretación numerológica y mesianismo judío en la Edad Media, véase Joseph SARACHECK, *The Doctrine of The Messiah in Medieval Jewish Literature* (1932), Eugene, Wipf & Stock, 2008. Especialmente las páginas dedicadas a Rashi (pp. 54-65).

³² *Sefer ha-Qabbalah*, 1.1-3.

³³ *Sefer ha-Qabbalah*, 4.81-5.84.

³⁴ COHEN, op. cit., p. XLIII. Una aproximación reciente, desde una perspectiva dialéctica y argumentativa, en Yuval BLANKOVSKY, *Reading Talmudic Sources as Arguments*, Brill, Leiden, 2020, pp. 9-19.

salvaguarda la verdad de las enseñanzas de la Torá. La cadena ininterrumpida de aportaciones es la prueba empírica de que la Tradición no es el resultado de la fuerza creativa de la imaginación humana; los sabios “no dijeron nada de su propia invención”³⁵. La verdad que transmite posee una esencia inalterable que es inasequible a la manipulación. Con algunas salvedades, eso sí, que permiten distinguir lo esencial de lo accesorio: la promulgación de leyes comunitarias “que se hicieron con el respaldo de todos”³⁶. La unanimidad en el consenso —tal vez una radicalización del asentimiento comunitario de épocas pretéritas— es la condición *sine qua non* de toda nueva prescripción comunitaria, de toda mínima alteración del *corpus* legislativo que emana de la Torá.³⁷ Modificar lo accesorio desde la unanimidad en el espíritu de la Ley, es la garantía que protege frente a las otras religiones y las versiones heréticas de la propia fe. Aquellos que, como los caraítas, dudan de la validez de la Ley oral y apelan al valor superior de la razón y de la *sola Scriptura*, incurren, en el fondo, en una exaltación de la irracionalidad que socava sin remedio el propio sentido de la existencia judía. A la evidencia de la historia como garantía de autenticidad, Ibn Daud suma la fuerza de la racionalidad humana como sello indeleble de la cercanía al propósito divino. Si para los caraítas debe negarse la revelación de la *halaká* por su supuesto carácter abstruso y contradictorio, Ibn Daud encuentra que, más bien al contrario, la Ley oral es un regalo de inspiración para contrarrestar la excesiva generalidad de los mandatos bíblicos.³⁸

Pero volvamos a la historia. En ella, la verdad que objetivan los hechos posee la cualidad de una plasticidad que permite conferirle un propósito. ¿Qué consigna la historiografía común sobre unos hechos determinados? Pues, por ejemplo, que la toma de Jerusalén, relatada en II Reyes y atestiguada por la Crónica Wiseman,³⁹ se produjo el 2 de adar del “séptimo año de Nabucodonosor”, pudiendo fijarse exactamente en el 16 de marzo del 597 a. C.; acto seguido tendrá lugar la “primera deportación”, con el rey Joaquín y su corte a la cabeza. Sedecías fue torturado y deportado a Babilonia probablemente en el verano del año 586 a. C. Un mes después fue destruido el Templo y la ciudad, llevándose a cabo la “segunda deportación”. Desde este segundo destierro hasta el primer año del rey Ciro (538 a. C.) transcurre 48 años. El segundo Templo es inaugurado el 3 de adar, en el sexto año de Darío, por lo tanto, en la primavera del 515 a. C., es decir 61 años tras la destrucción del Templo y 82

³⁵ Sefer ha-Qabbalah, 1.9-10.

³⁶ *Ibidem*, 1.11.

³⁷ Véase Aaron D. PARKER, *The Rhetoric of Innovation. Self-Conscious Legal Change in Rabbinic Literature*, Lanham/Oxford, University Press of America, 2005, pp. 213-225.

³⁸ Sefer ha-Qabbalah, 1.19-2.25.

³⁹ Cfr. Siegfried HERRMANN, *Historia de Israel*, Salamanca, Sígueme, 1985, pp. 350-365.

desde su primer saqueo. Desde el segundo Templo hasta la toma de Jerusalén por Tito (70 d. C) transcurren 485 años. ¿Cuál es la cronología a la que apunta Ibn Daud? A juicio de Cohen, una lectura en paralelo con el Libro de Daniel (9, 1-25) que le permite inferir, a través de las profecías sobre la destrucción de Jerusalén, que desde el segundo Templo hasta su destrucción transcurre un periodo determinado simbólicamente como “setenta semanas” (Dn 9, 24), a saber “cuatrocientos noventa años; los setenta años que permaneció destruido el Templo y cuatrocientos veinte desde la época del segundo Templo hasta la invasión de Vespasiano y Tito”⁴⁰.

Creemos que son dos las cuestiones que estas praxis historiográfica evidencia. Por un lado, un cómputo de la historia donde el patrón deliberado del autor se desvía, en ocasiones, con la auténtica cronología de los hechos narrados o referidos. ¿Incapacidad o negligencia del historiador? La incuestionable hermenéutica racionalizadora inherente a la empresa intelectual de nuestro autor no tiene por qué entrar en contradicción con su idea —más que razonable para él— de que la historia tiene una finalidad, de que no es una disciplina neutral: la historia es un arma apologética en el contexto de un combate entre la ortodoxia y la herejía que amenaza la supervivencia de un ya de por sí siempre amenazado judaísmo. La hermenéutica de la Escritura, las digresiones exegéticas en torno al Templo, el uso imbricado de las profecías sobre el trasfondo de los relatos de historia sagrada, legítima, en cierto modo, una mirada hacia la historia en busca de los signos de la Providencia. Estamos de acuerdo con Cohen, cuando afirma que la historia es para Ibn Daud “una admonición que legitima el pasado y el presente, pero que, sobre todo da esperanza en el futuro”⁴¹. Esta decisión hermenéutico-metodológica refleja una vivencia espiritual determinada y aquilatada por fuerzas que la trascienden. La pulsión cronológica que detalla la sucesión de vidas, reinados y catástrofes en la historia de Israel, va perfilando hitos que permiten asumir el pasado, comprender el presente y vislumbrar el futuro. Acontecimientos radicales y personalidades decisivas evidencian la autenticidad de este plan y su carácter tantas veces paradójico. Mientras que en la Biblia hay un sentido de la cronología, del flujo histórico, Ibn Daud no deja de estar sometido a una pulsión, característica de la literatura rabínica, que parece jugar con el tiempo, expandiéndolo y aplazándolo a voluntad. Las barreras cronológicas ordinarias son canceladas por la interpretación exegética. La

⁴⁰ Sefer ha-Qabbalah, 8.164-166.

⁴¹ COHEN, op. cit., p. 190.

temporalidad es subvertida en una ceremonia del tiempo donde el flujo temporal se extiende más allá del límite cronológico y todas las eras interactúan entre sí.⁴²

La contranarrativa herética y gentil

Aunque apuntado incisivamente en la introducción, es en la parte segunda del *Sefer ha-Qabbalah* donde el autor introduce una de las temáticas fundamentales de la obra: la caracterización del sectarismo judío. Presentado como un hecho histórico incuestionable, el sectarismo es considerado como un contrapunto decisivo en la historia de Israel. A su vez, las catástrofes de la historia del pueblo judío se presentan con recurrente insistencia como el resultado de la pérdida de autoridad moral de los líderes comunitarios en esos momentos decisivos. Ibn Daud da cuenta de ello en perspectiva histórica, exponiendo una más que particular visión de la ortopraxis política y de la idea de liderazgo.

La primera gran escisión en el seno del judaísmo, la herejía samaritana, anticipa en el tiempo la dinámica connatural a todo sectarismo y sus consecuencias para la vida del pueblo judío en su conjunto. Lo que a ojos de Ibn Daud es “el gran milagro” realizado por Dios a través de Simeón el Justo, su intercesión ante Alejandro Magno para que no destruyera el Templo ni desterrara a los habitantes de Jerusalén, se ve empañado por la concesión, por parte del mismo monarca, de tolerancia y derechos de culto a los herejes samaritanos (332 a. C.)⁴³.

La interpretación que Ibn Daud realiza de estos hechos, se ajusta al propósito apologético de la obra. El “cisma samaritano”, que *de facto* supuso el establecimiento de un santuario propio en el Monte Garizim y la aceptación como única fuente de revelación de los cinco libros de la Torá, junto a su *praxis* cáltica desviada, no puede quedar sin consecuencias en la economía de la salvación. El relato de los acontecimientos que discurren desde la preparación del cisma —“estaban desde los días de Senaquerib”— hasta la ruptura definitiva,⁴⁴ responde a un patrón iterativo en la narración ejemplarizante de otros acontecimientos singulares de la historia judía. De un modo tosco que busca la amplificación de su dimensión moral, Ibn Daud “transforma” un hecho histórico vinculado a una expresión

⁴² Tamar RUDAVSKY, *Time Matters: Time, Creation, and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy*, Albany, University of New York Press, 2000, p. 9.

⁴³ *Sefer ha-Qabbalah*, 11.1-12.50. Sobre el personaje y los hechos descritos, véase Amram TROPPER, *Simeon the Righteous in Rabbinic Literature*, Leiden, Brill, 2013, pp. 113-155.

⁴⁴ *Sefer ha-Qabbalah*, 12.23-24. Ibn Daud fija el origen de la herejía en el dudoso linaje de los samaritanos, a los que atribuye ser descendientes de los colonos extranjeros que fueron deportados al reino norte (Israel) por los monarcas asirios, no tanto, como también recoge la tradición, el ser descendientes de los israelitas que no fueron deportados a Babilonia. Véase Magnar KARVEIT, *The Origins of the Samaritans*, Leiden, Brill, 2009, pp. 351-361.

concreta del polemismo intrajudío antiguo en el origen de una herejía distante siete siglos en el tiempo, aunque eso suponga modificar interesadamente la verdad histórica y contravenir la propia declaración de intenciones del autor.

Partiendo de las fuentes comunes al respecto (Nehemías 13; Flavio Josefo, *Ant. XI*; *Sefer Josippon I*), la petición a los griegos por parte de los líderes de Samaría de un reconocimiento oficial de su propio culto —culminando un largo proceso político y religioso iniciado al menos un siglo antes— se convierte en la génesis del caraísmo. De este modo, una versión alternativa al rabinismo y a su *corpus* legal que no se desarrolla hasta los siglos IV-V de nuestra era y que, de hecho, no se convierte en herejía organizada hasta el tiempo de Anán ben David (715-795), tiene, para el autor, su origen en el samaritanismo y no el movimiento saduceo, dato comúnmente aceptado por la propia Tradición.⁴⁵

Ibn Daud percibe con claridad el peligro que supone para la ortodoxia el pensamiento caraíta. Si al igual que sus contemporáneos judíos designa a los caraítas con el apelativo de “sectarios” y “saduceos”, ¿por qué, entonces, retrotraer el tiempo de su génesis espiritual al cisma samaritano? Porque el contexto vital en el que brotó su herejía es extrapolable al tiempo presente. Expresa un *leit motiv* que resuena en los padecimientos que sufre de forma cíclica Israel: todas las calamidades de la historia judía son el resultado del rechazo a la autoridad de los maestros de la Ley. El anacronismo, pues, en el uso de los términos creemos que no es más que un recurso para enfatizar la, a su juicio, profunda sintonía identitaria entre los herejes de todos los tiempos, algo que Ibn Daud como historiador de las mentalidades quiere remarcar. Para él, la prueba irrefutable de la verdadera fe que profesa es cómo la historia demuestra y no contradice las promesas de la Escritura. Las profecías redentoras aún no se han cumplido y la restauración davídica está por venir. Inspirándose en Saadiah Gaón, fuente incuestionable de Ibn Daud en la polémica anticaraíta, refuta las afirmaciones de los sectarios sobre el cumplimiento de las promesas mesiánicas.⁴⁶ La historiografía tiene la palabra en la defensa de la fe. Y es por ello por lo que Ibn Daud articula, en una cronología que aspira a la exhaustividad, la interpretación de los textos de las promesas junto a los signos de los tiempos, las profecías

⁴⁵ Véase Moshe GIL, “The Origins of the Karaites”, en Meira POLLIACK, *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources*, Leiden, Brill, 2003, pp. 73-117.

⁴⁶ *El libro de la refutación de Anan (Kitāb al-Rad ali Anan)* escrito en el 915, ahora perdido y del que se conservan tan solo fragmentos; *El libro de la distinción (Kitāb al-Tamyz)*, fechado en el 926. El estudio de referencia de estos escritos sigue siendo el clásico Samuel POZNANSKI, “The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon”, *The Jewish Quarterly Review*, 10, 2 (1898), pp. 238-276. Sobre la influencia de Saadiah Gaón en el judaísmo peninsular, véase Daniel LASKER, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi. Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden, Brill, 2008, pp. 129-130.

mesiánicas y las calamidades de la historia, para presentar de esta forma el cuadro completo del plan de Dios en la historia.⁴⁷

En estrecha relación con lo anterior, el párrafo sobre Jesús, donde se cuestiona, a partir de fuentes talmúdicas, del *Josippon* y del *Sefer Toledot Yeshu* (“los historiadores de Israel”) la cronología de la vida del fundador del cristianismo, insertado en esta crónica de la Tradición en los días del segundo Templo tras la herejía samaritana, no es una mera inclusión polémica y descontextualizada.⁴⁸ Anticipa una interesante perspectivación del políptico en general como un tratado cuyos propósitos particulares responden a una intencionalidad general. Así, el objetivo que confiere Ibn Daud al *Zikhron Divrey Romi*, recogido en el epílogo del *Sefer ha-Qabbalah* es, en palabras del autor, “recordar la historia de los romanos para hacer saber lo tarde que fueron escritos sus Evangelios”⁴⁹.

En el intento por demostrar la invalidez del Nuevo Testamento como fuente de evidencia histórica, la *Historia de Roma* aporta una visión original del devenir histórico. Con este fin, la obra se enfrenta con una época que había despertado escaso interés para los escritores judíos, más interesados en resaltar el lugar del cristianismo dentro del conjunto de la historia judía. El trasfondo escatológico que evidencia la historiografía del autor lo impele a dimensionar la periodización de la historia desde una perspectiva novedosa. Si en el *Josippon* la historia de Roma se extiende hasta la destrucción del Templo, circunscribiéndose a la relación conflictiva entre Roma e Israel, el *Zikhron Divrey Romi* es una historia de Roma “desde el tiempo de su fundación hasta el auge del imperio musulmán”⁵⁰. Esta ampliación del ámbito de estudio es necesaria para mostrar que entre la crucifixión de Jesús y el reconocimiento institucional de la Iglesia transcurrieron al menos tres siglos, según el cálculo cristiano, y cuatro según la datación judía. Un dato este nada trivial, ya que lo que directamente afirma Ibn

⁴⁷ *Sefer ha-Qabbalah*, 11.21-22, 38.42-55. Sobre la relación entre caraítas, saduceos y samaritanos, véase Bernard REVEL, “The Karaite Halakah and its relations to Sadducean, Samaritan and Philonik Halakah”, en Ph. BIRNBAUM (ed.), *Karaite Studies*, Nueva York, Hermon Press, 1971, pp. 5-63.

⁴⁸ *Sefer ha-Qabbalah*, 15.95-16.116. El *Sefer Toledot Yeshu* es una adaptación judía de la vida de Jesús desde una perspectiva negativa y anticristiana. La datación de las primeras versiones del texto en arameo se sitúa entre los siglos III y VII. Las primeras traducciones al hebreo y al judeo-arábigo datan de los siglos XI y XII. La primera referencia moderna se encuentra en la obra de Wagenseil, *Tela Ignea Satanae* (1681), donde encontramos el texto en hebreo junto a una traducción al latín y una disertación crítica en su contra. La referencia más reciente y completa: Michael MEERSON-Peter SCHÄFER (eds.), *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2014.

⁴⁹ *Sefer ha-Qabbalah*, 74.171-172. Abraham IBN DAUD, *Crónica de Roma (Zikhron dibre Roma)*. Trad. y ed. de José FERNÁNDEZ URBINA-Judith TARGARONA, en “La historia romana de Abraham ibn Daud”, *Helmántica*, 41, 124-126 (1990), pp. 297-342; Abraham IBN DAUD, “The Chronicle of Rome from the Day of Its Foundation to the Rise of the Kingdom of Ishmael”, en VEHLLOW, op. cit., pp. 98-130.

⁵⁰ *Zikhron Divrey Romi*, 1.1-5. Sobre la relación Roma-Israel en el *Josippon*, véase Malachi H. HACOHEM, *Jacob & Esau: Jewish European History between Nation and Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 101-105.

Daud no es solo que Constantino validara oficialmente la organización y el culto cristiano, sino que “promulgó la Ley de los cristianos”, es decir, los Evangelios.⁵¹

De modo que, entre la crucifixión de Jesús y la puesta por escrito o “invención” de los Evangelios, transcurrieron también no menos de trescientos años. El énfasis, pues, en resaltar la trascendencia histórica del emperador romano tiene como finalidad la justificación de la impostura histórica que representa el cristianismo y, por ende, su falsedad. La importancia de Constantino en la institucionalización de la Iglesia va en paralelo con su papel como salvaguarda de una ortodoxia doctrinal configurada a su imagen y semejanza. Estamos de acuerdo con Vehlow cuando afirma que, para la idiosincrasia personal de Ibn Daud, mencionar una herejía como la arriana es un modo de evidenciar las contradicciones teológicas del cristianismo, trasposición de su propia inconsistencia como religión.⁵² Si el *Sefer ha-Qabbalah* ensalza los logros de la judería andalusí en los ámbitos intelectual, religioso y político, el *Zikhron Divrey Romi* sitúa a la península ibérica en el corazón de la historia judía, vinculando a Israel con la Hispania cristiana en un camino que recorre Constantinopla, Italia y la Roma clásica. Teniendo en cuenta que no se trata de obras diferentes, sino de las partes de un políptico concebido por el autor, no es descabellado pensar que, siendo el judaísmo peninsular de una relevancia incuestionable en la historia judía, admitiendo del mismo modo que el desarrollo del cristianismo en tierras hispanas prueba su centralidad en el devenir del Occidente cristiano. ¿Qué sentido tiene, parece querer decir Ibn Daud, dar amplia cuenta del conflicto generado en el Oriente cristiano por Arrio, sino el comprobar que el pueblo germánico llamado a instalarse definitivamente en la Península en el siglo V, los visigodos, profesa la religión arriana?⁵³ Esta idea sostenida por Vehlow es una hipótesis fascinante, pero, indudablemente, el esquematismo y la concisión con la que se presenta el arrianismo en el *Zikhron Divrey Romi* no da pie a ir más allá de un marco puramente especulativo.

En cualquier caso, los ciclos de la historia se insertan en un vaivén ordenado y armónico que deja traslucir la presencia de un plan divino en medio de acontecimientos aparentemente sin conexión. Ibn Daud quiere mostrar que conocer la historia de Roma es

⁵¹ *Zikhron Divrey Romi*, 6.5-10: “Le sucedió el César Constantino. El fue quien promulgó la Ley de los cristianos y reinstauró sus cultos y sus leyes trescientos años después de Jesús, según sus cálculos, pero, según los nuestros, después de más de cuatrocientos veinte años”. Cfr. FERNÁNDEZ-TARGARONA, op. cit., n. 62; VEHLLOW, op. cit., pp. 121-122.

⁵² *Ibidem* 11-15. “En sus días vivió Arrio y redactó un libro que contiene refutaciones y pruebas en contra de su Ley”. Cfr. COHEN, op. cit., p. XXXIII.

⁵³ VEHLLOW, op. cit., p. 19; Sobre el mito sefardí en Ibn Daud, véase, Jane GERBER, “Pride and Pedigree: The Development of the Myth of Sephardic Aristocratic Lineage”, en Brian SMOLETT-Christian WIESE (eds.), *Reappraisals and New Studies of the Modern Jewish Experience*, Leiden, Brill, 2014, pp. 95-99.

necesario para todo aquel judío que quiera comprender el tiempo calamitoso de la destrucción del segundo Templo. A la descripción fragmentada y mítica del *Josippon*, Ibn Daud contrapone el esquematismo de un relato breve, renovado por la presencia en él de fuentes históricas de mucho mayor calado. Las obras de Isidoro de Sevilla y Orosio de Braga,⁵⁴ dan a nuestro autor la oportunidad de perfilar la visión escatológica del devenir histórico de Roma, propia de las fuentes judías tradicionales, definiéndola en términos de teología política. Cuando el lector concluye el *Zikhron Divrey Romi*, tiene la sensación de que Ibn Daud pone todo el énfasis en recordarnos que los judíos sefardíes son tan habitantes de la tierra hispana como los propios romanos y sus descendientes, cosa que no puede decirse de los visigodos ni, por supuesto, de los musulmanes.

La historia judía como un camino de exilio, que condujo a Hispania en tiempos de Roma, prepara una senda que siglos después traerá el esplendor y la verdad de la Tradición a la Península. Si, de acuerdo con el *Midrás de los diez exilios*, la expatriación definitiva de los judíos, obra de Vespasiano, los había traído a Hispania, infiere Ibn Daud que solo puede entenderse como una preparación de los tiempos de esplendor y cumplimiento que vendrán después.⁵⁵ La obsesión por integrar la dinámica interna de los grandes imperios gentiles dentro de la historia judía provoca que se fuerce la propia cronología en un intento por mostrar la evidencia de un plan superior. Las gestas del pasado gentil y de sus grandes prohombres solo tienen relevancia en la medida en que sirven, más allá de la negatividad de sus acciones o del valor de sus aportaciones, al propósito de la esperanza judía en el futuro. Todas ellas, en el fondo, no son nada al margen de las decisiones que Israel y sus representantes toman en cada momento histórico concreto; y son estas decisiones, personales o colectivas, erróneas o acertadas, las que confieren substancia y verdadera determinación a la historia gentil.

Mitologemas de Sefarad

En la crónica de los días del segundo Templo del *ShQ* y en su propio apéndice *Divrey Malkhei Yisrael*, Ibn Daud manifiesta sin reservas el mesianismo de la historia judía y la

⁵⁴ ISIDORUS HISPALENSIS, *Chronica* (José Carlos MARTÍN ed.), *Corpus Christianorum. Series Latina*, 112, Turnhout, Brepols, 2003; *De viris illustribus*, en Carlos CODONER (ed.) *El "De viris illustribus" de Isidoro de Sevilla*, CSIC, Salamanca 1964; *De origine Gothorum, Historia Wandalorum, Historia Sueborum* (ed. Cristóbal RODRIGUEZ), en *Fuentes y Estudios de Historia leonesa* 13, León, 1975. PAULUS OROSIUS, *Historiam adversus paganos, Libri VII*, en Marta J. GESINO (ed.), *Anales de Historia Antigua y Medieval*, vol. 1959-1960, Buenos Aires, 1961.

⁵⁵ *Midrash 'Eser Galuyot*. Edición con aparato crítico en Eleazar GRÜNHUT (ed.) *Sefer ha-Liḳḳuṭim* (iii, 2-22), Jerusalén, Lehimakher etsel B. Ts. A. Koinka, 1898-1903. Cfr. COHEN, op. cit., pp. XL, 226-27.

esperanza en el futuro restaurado de Israel, a la vez que la idea de que solo la disciplina rabínica puede sostener a un pueblo exiliado en el camino hacia ese futuro. Las profecías aún no cumplidas sobre la restitución de la dinastía davídica y la lectura soteriológica por parte del autor del *Midrás de los Diez Exilios*, le permite contemplar, desde la perspectiva del consuelo, el exilio de los judíos decretado por Vespasiano.⁵⁶ Aquella tragedia histórica, cuya consecuencia fue la llegada de los judíos a la Península, es reinterpretada desde la perspectiva de un consuelo futuro en las tierras hispanas, en un devenir histórico y geográfico que el *Sefer ha-Qabbalah* liga al propio desarrollo de la cadena de la Tradición. La necesidad vuelve a tornarse virtud, y allí, donde las disputas y conflictos parecen conducir la historia judía hacia una consumación trágica, el giro de la historia concede su favor.

El punto de partida de esta lectura nos lleva muy lejos, a las comunidades judías de Babilonia. La crisis de estas comunidades, descrita por el autor en la parte sexta de la obra (“La sucesión de los Gaones”), supone una radicalización de la perspectiva teológico-política sostenida en todo el políptico Ibn Daud.⁵⁷ Para describir la crisis espiritual que afecta al judaísmo babilónico, el autor no ahorra en imágenes reveladoras y en el uso de un lenguaje crudo y directo: “Estos exiliarcas no eran hombres fieles y habían comprado sus patriarcados a los reyes como aduaneros”; “Después del fallecimiento de Rab Saadiah, la Academia estaba empobrecida”; “Desde la época de los ismaelitas no ejercieron los exiliarcas su poder decentemente sino que compraban el cargo con mucho dinero a los reyes y padecían el mal de la vanidad”⁵⁸. ¿Por qué este énfasis negativo en una obra escrita en defensa de la Tradición? Pensamos que el mismo autor se encarga de aclararlo en el texto: con la finalidad narrativa y teológico-política de redirigir el curso de la historia hacia una nueva tierra en la que focalizar la esperanza renovada en el fin del exilio. El autor quiere ubicar el centro de la autoridad rabínica en España; la escatología casi inmediata que anima su trabajo intelectual en Toledo le hace entrever que la España cristiana —una vez perdido para siempre el esplendor de Sefarad— puede ser de nuevo, como tantas otras veces en la historia, una tierra feraz en la que rebrote con fuerza un judaísmo preparado para el fin de sus tiempos de errancia.

Cuando dos de los hijos del exiliarca y presidente de la Academia de Pumbedita, Rabí Ezequías ben David, huyen a España tras su martirio, consigna Ibn Daud, “se acabaron las Academias y los gaones”. Si bien no es históricamente exacta tal afirmación, no duda el cronista

⁵⁶ Véase Arnold AGES, *The Diaspora Dimension*, Dordrecht, Springer, 2012, pp. 3-19.

⁵⁷ Para la interpretación de Ibn Daud de este periodo, véase Robert BRODY, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven, Yale University Press, 1998, pp. 12-15.

⁵⁸ *Sefer ha-Qabbalah*, 40.100-41.140.

en “ceñir” los datos históricos a sus propias intenciones.⁵⁹ La tosquedad del lenguaje y los saltos narrativos no son óbice para dejar de captar el trascendental momento histórico. El periodo gaónico que concluye ha sido crucial en el desarrollo de la religión y la cultura judía, la última era en la cual se desarrolla una cultura judía unificada antes de la progresiva independencia de las tradiciones regionales. Lejos de ser una época monolítica y sin conflictos, la era de los Gaones fue, no obstante, un auténtico “tiempo fundacional”: el tiempo en que el Talmud pasa de *corpus* literario a código legal y en el que se establece, para el futuro, la esencia de la *praxis* rabínica como compendio de la naturaleza del liderazgo judío.⁶⁰ Desde esta perspectiva, Ibn Daud se esforzará en mostrar que el paso de la autoridad espiritual judía de Babilonia a España significa la continuidad ininterrumpida de la cadena de la Tradición.

El *Midrás de Zacarías*, tercero de los apéndices del *Sefer ha-Qabbalah*, establece estos principios teológico-políticos en clave de dualidad sobre el trasfondo de una lectura de Zacarías 11. No ha sido el rigorismo en la Ley la causa histórica de los males de Israel, más bien es en la desunión y las aventuras personales, en la manipulación del sentido de la Torá que deriva hacia lecturas proféticas exaltadas y hacia un mesianismo mal entendido, donde podremos hallar elementos de juicio para comprender cómo al socavarse los cimientos de la Tradición se condena la existencia del pueblo judío. Dice Zacarías: “Tomé dos varas: a una la llamé Gracia, a la otra Concordia” (11, 3). Explica Ibn Daud que “Gracia” y “Unidad” se refieren a los dos principios fundamentales de gobierno que ya habían aparecido en *Divrey Malkhei Yisrael* y en la parte VI del *Sefer ha-Qabbalah*: “liderazgo davídico” y “consenso comunitario”⁶¹. El concepto de “gracia”, en este esquema, se halla vinculado al papel esencial de la casa de David en la economía de la salvación israelita. En tiempos del exiliarcado fue básicamente un cargo hereditario, restringido a un linaje familiar en general, más autoarrogado que incontrovertible, mientras que el liderazgo religioso fue ejercido por un reducido número de familias, siendo, no obstante, una excepción que pasara de padres a hijos. Ahora, dice el autor, en ausencia de independencia política, es el liderazgo rabínico la instancia que garantiza la unidad doctrinal y colectiva, convirtiendo sus enseñanzas en *vera auctoritas* para el sostén de

⁵⁹ *Ibidem* 45.220. De hecho, el propio autor se contradecirá posteriormente de forma consciente, cuando coloque en el gaonato babilónico a Rabí Moisés Ben Sakri, llamado “el compañero”, obviando así la existencia histórica paralela del rabinato español y del gaonato babilónico. Cfr. *Ibidem* 61. 357-361. Véase COHEN, op. cit., pp. 62 y 133; BRODY, op. cit., p. 341.

⁶⁰ Véase Talya FISHMAN, *Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2011, pp. 65-73.

⁶¹ VEHLLOW, op. cit., p. 353.

la comunidad, merced de un “davidismo en el espíritu” que supera el antiguo “davidismo por la sangre” innecesario a tenor de las nuevas circunstancias históricas.⁶²

El camino que conduce desde Babilonia hasta Sefarad es uno de leyenda. El *Sefer ha-Qabbalah* se hace eco de la “Historia de los cuatro cautivos”, una leyenda que circulaba por las aljamas de la Península desde el siglo X sobre cuatro rabinos que fueron hechos cautivos. Con ella abre Ibn Daud la crónica del tiempo del rabinato.⁶³ De acuerdo con esta historia, Ibn Rumahis, un capitán de la marina musulmana a las órdenes de Abderramán III, capturó un barco que había zarpado de Bari, en el sur de Italia. En este barco viajaban cuatro rabinos que se dirigían a Kallah, donde se celebraba bianualmente una reunión de sabios babilónicos. Estos sabios eran R. Hushiel, padre de Rabenu Hananel, R. Moisés, al que detuvieron con su mujer y su hijo, R. Hanok, R. Shemariah ben R. Elhanán y un cuarto del que el autor ignora su nombre. Tras un periplo doloroso donde su fe fue puesta a prueba y donde su sabiduría permaneció en el anonimato, los rabinos fueron vendidos como esclavos en Egipto, el Magreb y al-Ándalus. Dice la leyenda que “llegó el capitán a Córdoba y vendió allí a R. Moisés y a su hijo, y los rescataron hombres de Córdoba, que creyeron que eran gente del pueblo”⁶⁴. En ese tiempo, consigna la leyenda, los sefarditas carecían de instrucción talmúdica, por lo que una aclaración sabiamente fundamentada de un pasaje oscuro del tratado *Yoma* de la Tosefta, descubre ante la comunidad la verdadera identidad y las virtudes de R. Moisés. Al calor de los nuevos acontecimientos, pretende entonces el ávido capitán recuperar la mercancía humana vendida, pero “no se lo autorizó el rey, que se había alegrado mucho cuando escuchó que los judíos de su reino no necesitaban a los hombres de Babilonia”⁶⁵. La fama de R. Moisés se extendió y pasó a convertirse en un referente para estudiosos y Academias. Ibn Daud precisa la fecha de estos acontecimientos: “esto ocurría en los tiempos de R. Sherira Gaón, sobre el año 4750 (990 e. c.), poco más o menos”⁶⁶.

La leyenda de los cuatro cautivos traslada la cadena de la Tradición a Sefarad y señala, para el cronista, el inicio de su esplendor. El relato de las peripecias de Rabí Moisés ben Hanok y de sus compañeros recrea literariamente algunos hechos históricos incontrovertibles,

⁶² COHEN, op. cit., p. 293.

⁶³ *Sefer ha-Qabbalah*, 46.1-48.63. Cfr. Gerson D. COHEN, “The Story of the Four Captives”, en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 29 (1960 - 1961), pp. 55-131; Moshe GIL, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2004, pp. 175-178.

⁶⁴ *Sefer ha-Qabbalah*, 47.32-33.

⁶⁵ *Ibidem* 48.57-59.

⁶⁶ *Ibidem* 62-63.

adaptando otros al servicio de la siempre indisimulada intencionalidad del autor.⁶⁷ Ejemplo de esto último es la datación de las actividades de Rabí Moisés en Córdoba. Por un lado, Ibn Daud afirma que el nombramiento de R. Moisés ben Hanok se produjo al final de la vida de R. Sherira Gaón (c. 990), mientras que, por otro lado, las fechas referidas a su nombramiento y al de su hijo Hanok, varios años más tarde, nos sitúan en los años centrales de la vida de Ibn Saprut, que, coincidencia, también murió en torno a ese mismo año 990. En el *Sefer ha-Qabbalah* la historiografía está al servicio de la Tradición; el tiempo y las vivencias de la comunidad, los periodos históricos y *praxis* comunitaria, forman un conjunto homogéneo. Un permanente flujo de ida y vuelta fija los signos de los tiempos y los hechos de los hombres al corazón y motor de la existencia judía, la Torá. Y para Ibn Daud, el auge y la brillantez de los estudios talmúdicos en al-Ándalus solo puede entenderse en clave intrahistórica y mesiánica: el mensaje de los profetas, conservado e interpretado por la Tradición, conduce a Sefarad. El cronista del siglo XII reseña desde su particular óptica la Edad de Oro de una cultura; es el epitafio de una comunidad, cuyo cénit y ocaso trágico apuntan, sin embargo, hacia un futuro de esperanza renovada y cercana. Las páginas con las que se inician el último de los periodos de la Tradición nos sitúan a mediados del siglo X. En las comunidades judías de la España musulmana se está gestando una poderosa corriente de desarrollo religioso y cultural.⁶⁸ Asociado a este nuevo momento histórico —de forma casi simultánea— se produce el fin de los vínculos con el judaísmo babilónico. Parece no haber duda de que, sin el concurso de estas nuevas circunstancias espirituales y sociales, la ruptura de los lazos entre las comunidades andalusíes y las escuelas talmúdicas orientales se hubieran producido de igual forma; las comunidades sefardíes no habrían seguido buscando la orientación de los sabios de Babilonia, conscientes de la profunda decadencia de las otrora famosas Academias.⁶⁹

Cuando el *Libro de la Tradición* se ocupa de Samuel ibn Nagrela, discípulo de Rabí Hanok, Ibn Daud está más que en condiciones de ofrecer una caracterización del rabinato sefardí acorde con sus principios hermenéuticos. Ibn Nagrela representa una caracterización del noble judío cortesano en al-Ándalus, de ese “davidismo en el espíritu” del que hablábamos anteriormente. Los días de la casa de David no volverán hasta el cumplimiento mesiánico. En

⁶⁷ La mitificación del “esplendor de Sefarad” por parte de Ibn Daud, tiene como contrapunto dramático al final de la obra la descripción del terror almohade. Se ha destacado con acierto la presencia de dos concepciones de la historia judía, “lacrimosa” y “utópica”, que hacen del *Libro de la Tradición* un reflejo tanto de la utopía interreligiosa andalusí, como del sufrimiento judío y del fin de ese esplendor. Cfr. Mark R. COHEN, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 3-16; VEHLLOW, op. cit., pp. 3-5.

⁶⁸ Cfr. Haim BEINART, “Los judíos de la Andalucía musulmana: un prolegómeno histórico”, en Jesús PELÁEZ (ed.), *Los judíos en Córdoba* (ss. X-XII), Córdoba, El Almendro, 1985, pp. 133-154.

⁶⁹ Eliyahu ASHTOR, *The Jews of the Moslem Spain*, vol. 1, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1973, p. 233.

una obra cuya temática fundamental está el consuelo y la defensa de la Tradición, escrita a inicios de la década de los sesenta del siglo XII, no es una casualidad datar como casi coincidente al tiempo de la redacción, la muerte del “último” de los descendientes hispanos de David.⁷⁰ Implica, necesariamente, atribuir la autoridad espiritual de la comunidad según un nuevo patrón de liderazgo, cuyo fundamento descansa en la propia conducta, la rectitud de la fe profesada y, como consecuencia de ello, en el crecimiento constante de la comunidad judía de Andalucía bajo su liderazgo. La conducta de los líderes comunitarios judíos repercute directamente en la vida de sus correligionarios. Obviedad incuestionable, este principio básico de cualquier ética política es en el judaísmo un rasgo determinante, cargado de valor simbólico y de transcendencia histórica.⁷¹ Desde su inicio hasta su epílogo final, el *Sefer ha-Qabbalah* es una crónica histórica donde los hechos y las acciones humanas individuales se insertan en un propósito colectivo de hondo calado. El carácter ejemplarizante de la vida de Ibn Nagrela es un alegato en favor de la virtud personal y la observancia religiosa, auténtico linaje del que dimana una autoridad que cohesiona a la comunidad y garantiza su pervivencia.⁷²

El principio esperanza

Concluye la crónica del rabinato español con una esperanzada mirada hacia el Norte, hacia el “nuevo Edom” que comienza a tomar forma en la mentalidad de los exiliados judíos como símbolo renovado de promesas y antesala de su cumplimiento. Redefinición escatológica sobrevenida, su emergencia activa un horizonte de espera cercana. No porque este “Edom redescubierto” y reubicado en el devenir de la historia signifique en sí el cumplimiento de ninguna promesa. Edom/Esau es el “absoluto diferente” en la tradición judía. Asociado con el Esau bíblico, representa la pérdida fatal del favor divino y es uno de los símbolos con los que se identifica al mundo cristiano.⁷³ Para los exiliados andaluces, el tiempo de los reinos cristianos se presenta como una nueva etapa cargada de augurios positivos, un tiempo decisivo que puede dilucidar la anhelada redención. Noticias alentadoras animan una

⁷⁰ *Sefer ha-Qabbalah*, 45.217-219. “Rabí al-Hay al-Daudí falleció en Castilla en el 4914. Tras él no quedó en España ningún hombre conocido de la casa de David”.

⁷¹ Sobre este asunto, véase José Antonio FERNÁNDEZ LÓPEZ, “Tradición, liderazgo y política del consuelo en Abraham ibn Daud”, *Las Torres de Lucca*, 14 (2019), pp. 83-107.

⁷² Sobre Ibn Nagrela y sobre este periodo histórico: Eliyahu ASHTOR, *The Jews of Moslem Spain*, vol. 2/3, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1992, pp. 41-189 (cap. II del Vol. 2, “Samuel the Naguid and His Son”); Jane GERBER, *A History of the Sephardic Experience*, Nueva York, Simon & Schuster, 1994, pp. 51-59. María José CANO (ed.), *La Granada judía. Granada en la época de Semuel ibn Nagrela*, Granada, ICE, 1992.

⁷³ Gn 25, 33. Sobre Edom: Ez 25, 12; 35, 15; Abd 8-18; Sal 137, 7. En torno a la configuración del símbolo en el imaginario judío tradicional, especialmente en el periodo mihsnáico, véanse: HACOEN, op. cit., pp. 55-70; Jacob NEUSNER, *Persia and Rome in Classical Judaism*, Lanham, University Press of America, 2008, pp. 72-74.

percepción optimista del presente que permite tomar aliento ante los tiempos decisivos por venir: “Hemos escuchado que en Francia hay grandes sabios y gaones y cada uno de ellos es un maestro que ocupa un puesto de la Torá para poseerla”⁷⁴.

Las alabanzas de Ibn Daud a los judíos de Narbona, de Provenza y de todo el sur de Francia, sirven, en cualquier caso, para resaltar que el camino de la *Qabbalah* sigue siendo el único sostén de Israel en el exilio. Esta exaltación de la Torá con la que concluye la crónica del rabinato nos recuerda una vez más el propósito del *Libro de la Tradición*, preparando al lector para la admonición final. Ya no es la sucesión ininterrumpida de Academias aquello que el autor puede mostrar como garantía irrefutable de veracidad. A lo largo de todas las secciones de la obra, esa había sido la estrategia historiográfica desde la cual se quería probar, de forma rigurosa, la fidelidad a una Tradición única y verdadera; estrategia apologética, también, frente a los defensores del caraísmo que remontaban su propia historia hasta los primeros tiempos, en el intento de zafarse de la acusación rabínica de *bid'a* (ár. “innovación”)⁷⁵. Ahora, en el presente, en el propio tiempo del autor, las certezas del pasado se tornan certidumbres sobre el futuro más inmediato. Un halo de revelación se cierne sobre los últimos nombres y sucesos referidos por el *Sefer ha-Qabbalah*, una suerte de impronta mesiánica que parece desvelar planes divinos, en principio ocultos, en medio de la desazón del tiempo presente. Convertido al-Ándalus en un “mundo de ayer”, irrecuperable tras las persecuciones almohades, ahora, en la tierra cristiana de Castilla, “Aquel que adelanta una medicina a la llaga [...] se anticipó en el rey Alfonso, el Emperador, para que designara en Calatrava a nuestro maestro y rabí, Yehudah ha-Nasí ibn Ezra”⁷⁶. El atisbo de un consuelo que mitiga el sufrimiento anima la escritura del cronista; las profecías aún por cumplir son garantía de ello. Las comunidades judías peninsulares creen leer signos que indican que un cambio está presto a suceder.⁷⁷ Y un cambio favorable de la fortuna es el que se produce por el obligado desplazamiento de la centralidad de la vida judía hacia la España cristiana, hacia Toledo, nueva capital de Castilla, convertida en refugio de los perseguidos andalusíes. Toledo, centro de un nuevo renacimiento judío merced a la obra de Yehudah ibn Ezra. Para Ibn Daud, el camino que conduce a la redención puede bien requerir de los gentiles para hacer efectiva su misión.

⁷⁴ *Sefer ha-Qabbalah*, 66.469-470.

⁷⁵ Para el uso del término en el judaísmo medieval, véase Lynn ROBERT-ZAUDERER, *Metaphor and Imagination in Medieval Jewish Thought*, Londres, Palmgrave McMillan, 2018, pp. 30-32.

⁷⁶ *Sefer ha-Qabbalah*, 70.86-71.90.

⁷⁷ Yitzhak BAER, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras, 1998, pp. 62-63, 73.

Las vicisitudes del presente son indicios de la proximidad del final. El marcado interés del autor por el último y cuarto de los imperios del libro de Daniel, cuya desaparición pendiente sería precedida por catástrofes, es prueba de ello. La modificación del esquema tradicional rabínico de interpretación de los “cuatro imperios” operada en el *Sefer ha-Qabbalah*,⁷⁸ con la inclusión en el mismo del islam junto a Roma como una nueva caracterización del cuarto imperio, enfatiza el carácter de inmediatez escatológica de su lectura de los signos mesiánicos. El desplazamiento del esquema de los imperios significa una prórroga que da aliento a la espera. Ibn Daud parece querer decir a sus lectores que el islam tiene que ser destruido para que Roma pueda ser indefectiblemente el último eslabón de la cadena del transitar histórico de Israel en tierra extranjera, del que daban cuenta las profecías.

La Hispania cristiana es la “nueva Edom”, la nueva Roma a los ojos de nuestro autor. No debe sorprendernos que la historia pueda tornarse consuelo en su indagación de algo tan lejano como la historia de Roma, ligando hechos remotos a los desvelos del presente: “Se extendió, pues, la Ley de Edom por todo el país de Sefarad del mismo modo que se había extendido por Roma, Italia y los restantes países de los hijos de Jafet”⁷⁹. ¿Qué clase de cambios son los que deberían operarse para que se cumplieran las profecías? ¿Qué dinámica sustitutoria podría determinar en la economía salvífica que el islam no fuera más que un capítulo dentro de su último eón? A media voz, las respuestas de Ibn Daud no resultan ni desconcertantes. A pesar de la catástrofe causada por los almohades en Sefarad, su historia de los judíos en los días del segundo Templo (*Divrey Malkhey Yisrael*) empieza y acaba con la afirmación de que las profecías de consolación-redención en la Escritura aún no se han cumplido, del mismo modo que, en sintonía con lo anterior, en *Ha-Emunah ha-Ramah* desarrolla Ibn Daud todo un importante apartado ético final desde la perspectiva de ese mismo consuelo. Ya lo anticipa en su conclusión el *Sefer ha-Qabbalah*:

“Cuando acabemos el Orden de la Tradición, recordaremos a los reyes de Israel durante el segundo Templo para sacar del corazón de los justos que dijeron que todas las consolaciones dichas por los profetas ya las recibió Israel en el segundo Templo. Nosotros negaremos esto y demostraremos que tal cosa no es cierta. Demostraremos la profecía de Zacarías a quien el santo, bendito sea, dijo: ‘Apacienta el ganado menor que va a ser sacrificado’, y se explicará la profecía completa. También recordaremos la historia de los romanos para hacer saber lo tarde que fueron escritos sus Evangelios. Que el Santo apruebe nuestra intención de estudiar, enseñar, conservar y hacer. Amén”⁸⁰.

⁷⁸ *Sefer ha-Qabbalah*, 31.158-160.

⁷⁹ *Zikhron Divrey Romi*, 8.10-18.

⁸⁰ *Sefer ha-Qabbalah*, 74.164-174

Conclusión

La consolación de la historia se nutre de una matriz que alterna pasado y futuro como polaridades de la esperanza. La historiografía del *Sefer ha-Qabbalah* se arroga la capacidad de discernir en los hitos de la historia la presencia de un plan superior. La verdad de la cadena de la Tradición no es menos “objetiva” para su autor que los signos escatológicos de los tiempos. Los eslabones de esta cadena son el signo de que la probidad ético-política tiene como reverso el aliento y la esperanza. Leídas por el cronista, las palabras y los hechos del pasado adquieren los matices de una revelación. En último término, para Ibn Daud, “demostrar la profecía de Zacarías”, significará probar, mediante una exégesis de los símbolos de Zacarías 11, que las promesas están por cumplirse, que el tiempo presente posee los rasgos que permiten identificar la inmediatez mesiánica y que, sobre todo, hay una raíz ético-política que confiere a la *praxis* teológica su verdadera dimensión aclarativa de estos eventos.⁸¹

Para el judío piadoso, los intereses principales de la tradición profética de Israel concurren en el libro de Zacarías: juicio al pueblo hebreo por sus propios pecados; juicio a las naciones gentiles; la idea de un futuro de redención y purificación.⁸² Todos estos elementos son presentados como generadores de una tensión entre el presente y el futuro más inmediato y el destino final para la humanidad reconciliada. El corazón de las visiones de Zacarías es la esperanza de que el tiempo está cumplido y que la intervención de Dios en los asuntos de Judá y de las naciones es inminente. Todas las ilusiones generadas por el pueblo judío desde que marchó al destierro están plasmadas aquí: benignidad divina, castigo de los enemigos, plenitud de la existencia, cumplimiento de las promesas, gobierno digno que substituye a los “malos pastores” y que empuña en sus manos los cayados de la verdad y la unidad. La teología política y la teología de la historia se dan la mano en la afirmación de la esperanza mesiánica. Este es el sentido profundo de la historiografía de Ibn Daud.

⁸¹ VEHLLOW, op. cit., pp. 348-358.

⁸² Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology*, vol. 2. *The Theology of Israel's Prophetic Traditions*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001, p. 285.