

Imágenes de la influencia astral en los escritos de Abraham Ibn ‘Ezra’¹

JOSEFINA RODRÍGUEZ ARRIBAS
Harvard University

Abraham ibn ‘Ezra’ (1092-1165/67) se ganó una reputación perdurable entre sus contemporáneos y en la posteridad como intérprete de la Biblia, poeta religioso y profano, y en su doble faceta de gramático de la lengua hebrea y divulgador de la ciencia andalusí, que conoció durante su estancia en Córdoba, Granada, Lucena, Sevilla y Toledo. El año 1140, seguramente ante la presión de la ortodoxia radical musulmana y la respuesta cristiana, abandonó España e inició una vida de sabio errante por distintas ciudades de Italia, Francia e Inglaterra, donde sus conocimientos en todos estos campos fueron muy valorados y crearon escuela.

Este trabajo, nacido del examen de los excursos de tipo científico y filosófico que aparecen en sus comentarios a las Escrituras, se centra en la faceta más literaria y estilística de un autor que forzosamente hubo de preocuparse por los aspectos literarios en tanto que poeta, gramático y comentarista del Libro por excelencia.

¹ Este trabajo se ha realizado con una beca de investigación del Real Colegio Complutense en Harvard University.

Hemos considerado cuatro ejemplos que ilustran la capacidad de nuestro autor para utilizar imágenes de gran plasticidad, a veces también de gran belleza, para expresar con eficacia una idea filosófica o teológica, en este caso la influencia del mundo superior sobre el inferior a través de los astros. Tres textos proceden de un escrito exegético –el *Comentario largo a Éxodo*, que Ibn ‘Ezra’ completó en Rouen, Dreux o Rodez entre los años 1152-1154 (Sela 1999: 16)²–, y el último de un monográfico astrológico –el *Sefer ha-me’orot*, compuesto en Beziers en 1147-1148 (Fleischer 1951: 6, Sela 2000: 161, y 2001: 128-129)³–. La astrología parece ser un tema recurrente de profundo alcance, también religioso, a lo largo de la vida y la obra de Ibn ‘Ezra’⁴.

LA SOMBRA DEL ÁRBOL SOBRE EL AGUA: NEOPLATONISMO

Los sabios del corazón compararon los universales, que son generales y fijos puesto que los individuos desaparecen, compararon los universales, generales y fijos (*sic*), a la sombra de un árbol sobre el agua que fluye siempre (Weizer 1977: 32)⁵.

En el contexto del comentario de Ibn ‘Ezra’ a Ex 3:15, se expone que Moisés apacentaba el ganado de su suegro cerca de la montaña de Horeb cuando se le manifestó Dios en medio de una zarza ardiente y le ordenó sacar a su pueblo de Egipto a la vez que le reveló su nombre y que era el Dios de todos sus antepasados, Yhwh.

El nombre de Dios revelado a Moisés es el motivo de un largo excursus de Ibn ‘Ezra’, de honda inspiración neoplatónica, en el que se expone la estructura del universo y la calidad de los seres que habitan cada uno de sus niveles. El cosmos se compone de tres mundos y 10

2 ROTTZOLL (2000: vol. I, XLVI-XLVII y 292 n72) concluye que fue la ciudad francesa de Rouen el lugar de composición de la segunda recensión de la *Torá*, a la que pertenece el comentario largo a *Éxodo*, a partir del análisis del excursus de Ibn ‘Ezra’ a Ge 33:10.

3 SELA (2000: 160 n. 19 y 2001: 128-129), entre otros, afirma que Ibn ‘Ezra’ escribió dos recensiones de todas sus obras astrológicas, aunque la segunda versión de esta obra está perdida.

4 El estudio más completo sobre la astrología de Abraham ibn ‘Ezra’ es el de Sela (1999), cuyas conclusiones generales sobre la orientación y el sentido de la astrología en Ibn ‘Ezra’ suscribimos en sus líneas principales.

5 Todas las traducciones son de la autora del artículo.

esferas: mundo inferior o Tierra, mundo intermedio, que comprende las esferas de las dos luminarias y los 5 planetas más la esfera de las estrellas fijas, y el mundo superior, inmaterial, que contiene la esfera novena y décima, respectivamente el motor del movimiento diurno y el Trono de Gloria, el más alto símbolo de la presencia de Dios en el mundo⁶.

Ibn 'Ezra' introduce esta imagen que nos ocupa, a modo de resumen conclusivo, al final del párrafo dedicado a la explicación de los distintos niveles que hay en el mundo inferior. La esfera terrestre contiene varios niveles pero sólo tres grupos de seres: metales, plantas y animales, Ibn 'Ezra' parece incluir dentro de este último grupo al hombre, "en el nivel superior del mundo inferior". A su vez, el grupo de los metales se subdivide en siete en relación con los siete planetas pues cada metal está asociado a uno, del que recibe sus cualidades específicas (oro-Sol, plata-Luna, mercurio-Mercurio, cobre-Venus, estaño-Júpiter, plomo-Marte y hierro-Saturno, en una correspondencia simplificada), tal como él mismo nos expone en su monográfico astrológico *Sefer rešit ḥokmah* (Levy y Cantera 1939: XLIII-LI y 193-202). Por la misma regla, los otros dos grupos se subdividen en seres que comparten cualidades conforme al gobierno y las cualidades de cada una de las esferas, tal como se subdividen los órganos y partes del cuerpo humano bajo la regencia de signos y planetas, pues el microcosmos es un espejo del macrocosmos, consideración que está presente no sólo en la obra de nuestro autor sino en obras fundamentales de la mística judía como el *Ši'ur Qomah*⁷, texto de la mística de la Merkabah fechado en torno al siglo II d.C. (Cohen 1983), o en la obra *Ha-'olam ha-qaṭan* de su contemporáneo y amigo Yosef ibn Šaddiq (Haberman 1954)⁸.

6 Aaron HUGHES (2002) ha llevado a cabo un estudio sobre el poema en prosa de Abraham ibn 'Ezra' *Hay ben Megiš* (LEVIN 1983), en el que se describe la ascensión del alma a través de los tres mundos hasta alcanzar la visión (interna) de Dios. En este mismo artículo (*ibid.* 3-4) hay una interesante alusión al papel de la alegoría en tanto que género que cumple una doble función en la filosofía islámica y judía: la transmisión de verdades de forma esotérica y la presentación de conceptos racionales o discursivos en un ropaje no discursivo o mítico, y todo ello es especialmente adecuado a la índole de la filosofía neoplatónica. La teoría de los tres mundos y sus correspondencias está claramente expuesta por Ibn 'Ezra' en su comentario largo a Ex 3:15 y 20:1.

7 V. SCHOLEM (1994: 25-28 y 1996: 84-88).

8 Para un repaso y exposición de esta importante idea en la literatura y pensamiento antiguo y medieval, especialmente en el mundo judío y hasta el siglo XII, v. CONGER 1967 y ALLERS 1944.

A continuación, nuestro autor reflexiona sobre la especificidad del ser humano y su lugar en el conjunto de lo creado. Hay “un cambio” en el hombre que se comunicó a todas las facetas y manifestaciones de su ser (“su cuerpo, su alma, su pensamiento, sus intereses, sus ocupaciones”) y, en cierto modo, lo aisló a la vez que lo privilegió. Pero este cambio no fue a nivel individual, sino de especie, de ahí la pertinencia de la imagen, casi poética, que cierra la primera parte del excursus y que es la que nos ocupa: “los sabios del corazón⁹ compararon los universales, generales y fijos, a la sombra de un árbol sobre el agua que fluye siempre”.

Sabemos, por sus textos, que para Ibn ‘Ezra’ la inmortalidad es algo que no todos alcanzan, y en el mejor de los casos, ésta no consiste en la pervivencia de la personalidad sino en la fusión del alma con el Alma universal, en definitiva, la desaparición del yo personal, pues éste es sólo resultado del contacto del alma con la materia, y una vez el alma supera los niveles materiales, desaparece la personalidad creada por ellos. Originalmente el alma es una *tabula rasa* pero va adquiriendo a través de la especulación teórica las ideas, que afines al alma del mundo, producen el Intelecto Adquirido, inmaterial e inmortal, tal como expone Ibn ‘Ezra’ en su obra *Sefer Yesod Mora*’ (Levin 1985: 337 [X 2]). El alma que no sale de su estado de potencialidad es destruída, y la que pervive lo hace como parte de un Todo en el que se disuelve.

Que el nombre de Dios enlace directamente con la estructura del universo es, sin duda, un rasgo panteísta que Ibn ‘Ezra’ deja ver en algún otro de sus comentarios¹⁰ y que no han dejado de percibir sus

9 Ibn ‘Ezra’, en su obra *Sefer Yesod Mora*’ (LEVIN 1985: 330 [VII 4]), establece que el corazón es el asiento del alma intermedia del hombre, es decir, el lugar de las pasiones, mientras que el cerebro lo es del alma superior; sin embargo, en sus comentarios a Ecl 1:12, Dt 32:39, Ex 7:3, 8:18 y 33:21, el corazón parece ser lo más elevado en el hombre y la localización de su alma superior. Esta paradoja no ha de sorprendernos, pues no son raras ciertas contradicciones de forma y de fondo en los escritos de este prolífico y variado autor. En este sentido, lo correcto en esta cita sería interpretar “los sabios del corazón” como los filósofos, los que utilizan la razón para desvelar la verdad.

10 Ex 23:21: “Ya expliqué que el Nombre glorioso es un sustantivo, pues va solo, aunque también se encuentra como adjetivo, ya que Él es todo y todo procede de Él”; o Ge 1:26: “Dios es uno, el creador de todo, y es todo, y no lo puedo explicar”. WOLFSON (1990) y KREISEL (1994) han discutido los sentidos del “todo” que aparece en estos pasajes y han llegado a conclusiones dispares: para Wolfson, este término designa dos cosas, la totalidad de los seres y la hipóstasis del Intelecto y, como tal, es un epíteto de Dios; por tanto, Wolfson deja fuera el riesgo de panteísmo al introducir el Intelecto. Según Kreisel, Ibn ‘Ezra’ mantiene en sus textos tanto el panteísmo como la transcendencia.

comentadores, como Rosin (1898: 31) o Levine (1974: 10). Este último ha señalado que Ibn 'Ezra' defiende el panteísmo por analogía con la lógica y la matemática: por un lado, los universales contienen todos los individuos y, por otro, la unidad contiene en sí la infinita serie de los números (v. los comentarios a Ge 1:26 y Ex 20:14). Ello explica que el *Tetragrammaton*, aun siendo un nombre propio, pueda aparecer también en un constructo: es el absoluto pero también es el creador y gobernador de todo lo que existe (comentarios a Ge 1:17 e Is 1:11).

Volviendo a nuestra imagen, se nos muestra la visión de un árbol cuyas ramas proyectan una imagen sobre el agua que fluye en un río. Encontramos por tanto tres niveles de realidad en orden jerárquico: la realidad indiscutible del árbol en el primer mundo, la sombra de sus ramas en un segundo nivel y la recepción de esta imagen en el agua de un río, agua que fluye constantemente y, por tanto, cambia sin parar, último nivel de realidad, el más engañoso y percedero.

Weizer (1977: 32 n189) entiende en el texto que nos ocupa que el elemento permanente es el árbol y que las sombras sobre el agua son lo transitorio en el cambio. No obstante preferimos interpretar que el árbol, como idea de lo real, está en otro nivel de realidad fuera del mundo inferior, su sombra son los universales en este mundo y los individuos, que constantemente se renuevan, son el agua que fluye constantemente por debajo de la sombra reflejándola siempre. Esta interpretación nos parece más en la sensibilidad del filósofo neoplatónico y del poeta, y está justificada en los tres niveles de mundos que Ibn 'Ezra' acaba de exponer en su excurso. De este modo, el autor nos ofrece una metáfora de la relación entre el universal, el grupo y el individuo concreto, que guarda cierta relación con el ternario platónico (República 436b) y que tiene como contexto inmediato la teoría medieval del macrocosmos.

La comprensión de la inmortalidad del hombre está estrechamente relacionada con la epistemología de Ibn 'Ezra'. En tanto el alma del hombre permanece unida al cuerpo, éste está imposibilitado para ver a Dios; sólo tras la muerte puede el justo elevarse a las cosas divinas, volverse universal y asemejarse a Dios, considerando que Dios es el universal de todas las imágenes o seres creados y que la inmortalidad, tal como la entiende nuestro autor, es un desprendimiento de todas las particularidades personales e individuales. Dios sólo conoce a sus criaturas en tanto que universales y no en sus peculiaridades individua-

les, lo que no hay que entender como una limitación, al menos desde el punto de vista de Ibn 'Ezra'. Así dice nuestro autor en su comentario a Ex 33:21 que Moisés, en la revelación del Sinaí, se volvió universal, y por eso Dios le dijo: «te he conocido por el nombre». Tal como en el conocimiento sólo es válido el que versa sobre lo universal, también en el hombre sólo pervive tras la muerte lo universal, el principio que le religa al Alma del mundo.

LA CIUDAD INUNDADA: EL PROFETA TIENE RASGOS DE ASTRÓLOGO

Te daré un ejemplo importante: estaba [en] la configuración de los astros que el río inundase una ciudad y que ahogase a las gentes y muriesen. Fue un profeta y les advirtió que se convirtiesen a Dios porque llegaba el día de su mal. Se volvieron hacia Dios con todo su corazón. Y porque se unieron a ÉL, puso en el corazón de las gentes que salieran fuera de la ciudad para rezar a Dios. Así lo hicieron. Y ese día creció el río de repente fuera de su curso, como vimos con nuestros propios ojos muchas veces, e inundó toda la ciudad. No hubo suspensión del decreto de Dios y ÉL los salvó (Weizer 1977: 218).

En el contexto del excursus a Ex 33:21, Ibn 'Ezra' comenta el pasaje en que Dios ordena a Moisés partir hacia la Tierra prometida y accede a marchar delante de su pueblo mostrándoles el camino. Dios le dice a Moisés que pronunciará ante él su Nombre, Yhwh, pero que no le mostrará su faz, pues quien la ve no vive. De modo que cuando pase su Gloria, Dios ocultará a Moisés en una grieta de la roca que tapaná con su mano, así Moisés sólo verá la espalda de Dios.

Nuevamente en este pasaje se trata del Nombre propio de Dios, y de cómo Dios protege al que se acoge a ÉL, de modo que la adhesión a Dios salva de todo, incluso del decreto astral insoslayable que afecta a todos los seres del mundo sublunar¹¹. La metáfora de la ciudad desti-

¹¹ Comentario de Ibn 'Ezra' a Ecl 3:1: "... los momentos están establecidos. Cuando llega el momento se mueve el hombre hacia lo que está dispuesto para él, y son sus movimientos como los movimientos de un autómeta, como el sentido de «pero como un fantasma vaga el hombre» (Sal 39:7)"; o Ex 23:25: "Sabe que a todo el que nace le ocurrirán cosas según lo que determine la configuración planetaria en el momento de su nacimiento y

nada a ser inundada es un ejemplo de cómo actúa la providencia divina y se cumple a la vez el juicio de los astros, puesto que este juicio está fijado por Dios y los astros sólo son sus ejecutores a través de las Intelligencias planetarias o ángeles.

Ibn 'Ezra' deja claro que hay una jerarquía que cruza los mundos de arriba abajo y el que apela al orden más alto, se salva de los peores aspectos del orden intermedio. El profeta del ejemplo ha asumido los rasgos del astrólogo por cuanto su actuación ha despertado la fe de estas gentes y las ha movido a salir de la ciudad, provocando su salvación. En su comentario a Ge 27:19 (Weizer 1976: 82), Ibn 'Ezra' explica que hay dos clases de profetas: el que se ocupa de los preceptos de Dios, y el que predice el futuro, los primeros no mienten nunca, en tanto que los segundos, pueden predecir cosas que no ocurren tal como han dicho¹².

Estamos ante una comprensión del mundo semejante a la que aparece en los mosaicos de las sinagogas de época bizantina (Ness 1993: 93-114 y 128-129): los zodíacos que en ellas aparecen tienen un sentido astrológico, el de simbolizar a Dios, en quien reside el poder de controlar el mundo a través de las leyes astrológicas. Así el zodíaco representa a Dios indirectamente al representar a sus servidores o emisarios, los planetas¹³. De modo que el control de Dios se extiende desde la décima esfera, el límite del mundo, hasta la última criatura de la Tierra (en realidad un punto insignificante respecto a la esfera exterior¹⁴). Puesto que Ibn 'Ezra' reconoce que el conocimiento de Dios es

la relación de unos [astros] con otros. El asunto es muy profundo. Dependerá del nacimiento de la mujer el que aborte porque la naturaleza de su vientre será que aborte o que sea estéril y no conciba". Sin embargo, también nuestro autor deja claro en otros lugares de sus comentarios, que aquel que observa la Torá y pone su corazón en Dios se pone a salvo de la mala influencia astral.

12 No hay que olvidar que, como ha señalado JOSPE (1994: 47-48), la imagen del ejemplo la tomó Ibn 'Ezra' de una historia árabe, en la que el profeta es un astrólogo que avisa al rey de la ciudad.

13 Mantiene otros puntos de vista sobre el sentido de los zodíacos de las sinagogas: Michael Avi-Yonah (los zodíacos son una representación del calendario judío), E. E. Urbach (los zodíacos sinagogales son meramente decorativos y no portan significado alguno) y E. R. Goodenough (tienen un sentido cosmológico general sin conexión con la astrología «científica»), según expone el propio Ness en su tesis (*ibid.* 114-137).

14 Así lo afirma Ibn 'EZRA' en su *Introducción al Comentario a la Torá*: "Pues hay pruebas definitivas para los que tienen ojos pero no para los ciegos, de que la parte habitada de la tierra es la mitad de 1/6, y toda ella es como un punto respecto a [la esfera] que está por encima, cuanto más [respecto] a la [esfera] envolvente superior".

sólo sobre lo general y no sobre los detalles particulares¹⁵, el influjo de los astros y sus leyes son la expresión de la Providencia divina, aún más, son el mecanismo mismo de la Providencia.

Resulta asombroso, en este sentido, la gran similitud de esta idea de nuestro autor con el pensamiento estoico. Goldschmidt (1953: 79) y Voelke (1973: 97-98) señalan la identidad estoica de providencia y destino, y el primero (*ibid.* 90 y 100) explica, a partir de los testimonios estoicos, que conocer cómo los eventos tienen lugar es lo mismo que desear que tengan lugar¹⁶, y que conocerlos de antemano no significa cambiarlos sino ser agentes del propio destino aceptándolo. Se trata, en definitiva, de hacer coincidir el acto (providencial) con la intención (voluntaria).

Sin embargo, en vez del materialismo panteísta estoico, Ibn 'Ezra' recupera la escala de seres en un universo diferenciado como el platónico-aristotélico y mantiene una distancia inconmensurable respecto a Dios a pesar del sabor panteísta de algunas de sus expresiones exegéticas.

LOS CABALLOS Y EL CIEGO

Piensa que los planetas corren como los caballos que recorren un camino, y no corren para perjudicar o beneficiar, sino que así es su camino. Y piensa también que, en el camino, un hombre ciego no sabe el curso de los caballos, cuándo van hacia la derecha o hacia la izquierda, él se apoya en el vidente que conoce su naturaleza [de los caballos]. Él nos protege porque cuando corren hacia un lado él conduce al ciego hacia el otro, y aunque la carrera del caballo no cambia, el ciego se salva (Weizer 1977: 218).

15 En el comentario a Ex 33:21, expone nuestro autor: "Moisés se volvió universal, por eso dijo Dios «te he conocido por el nombre», pues Él sólo conoce los particulares y sus partes de forma general"; o en el *Sefer Yesod Mora'* (LEVIN 1985: 321 [II 2]) explica que el conocimiento verdadero es el de lo general puesto que los particulares cambian constantemente, mientras que lo general permanece siempre; y allí mismo (337 [X 2]) añade que "[Dios] conoce las partes del todo de forma general, pues las partes cambian".

16 *Ibid.* 79: "Pour «vouloir les événements comme ils se produisent», il faut les connaître et les comprendre, il faut les *interpréter*. L'homme, dit Épictète, est né «pour contempler Dieu et ses oeuvres, et non seulement pour les contempler, mais encore pour les interpréter» (Épictète, *Discursos* I, VI, 19)".

Caballos que corren por un camino, un ciego en el mismo camino y un vidente que avisa al que no ve son las figuras en este ejemplo de acción de la astrología para el que se une a Dios. El ciego, que no sabe que se le vienen encima los caballos al galope, escucha la advertencia del que ve hacia dónde van los caballos; así el ciego, elude el atropello sin que él ni los caballos tengan que abandonar el camino, ni aquéllos hayan modificado su curso.

Esta metáfora se inscribe en el mismo contexto de la anterior y de hecho es contigua a ella, añadiendo un grado más de claridad en la explicación. Esta vez el ejemplo ilustra sobre los intermediarios: respecto al mundo superior, los planetas que son los caballos que siguen su curso determinado por Dios; respecto al mundo inferior, el vidente (el astrólogo) o el profeta; y, en ese mismo mundo inferior, el ciego es la imagen del hombre sujeto a un destino que ignora por lazos ineludibles, tal como los habitantes de la ciudad condenada.

En ambos ejemplos –inundación y caballos–, el decreto astral es inexorable, no se modifica, pero en su cumplimiento, el individuo, según su actitud, ha eludido lo peor. No hay milagro: el individuo se salva a sí mismo por poner su corazón en Dios, en el primer caso; y por escuchar al que sabe, en el segundo. En el primer ejemplo, la figura intermediaria con Dios es un profeta, que conoce el futuro no sabemos con qué exactitud, pues Ibn 'Ezra' nos dice que sabía que se acercaba su mal, puede que incluso ignore que este mal viene bajo la forma de una inundación. En el segundo caso, el vidente parece saber exactamente, no ya la índole del mal que amenaza, sino también cuáles son sus movimientos; esta figura intermediaria es un astrólogo puesto que prevé, pronostica cuál será el movimiento de los caballos y, en base a este conocimiento, advierte y salva.

La referencia de dos ejemplos para aclarar el mismo punto no es algo gratuito en un autor que se caracteriza por la elipsis y el lenguaje velado. Está claro que Ibn 'Ezra' no está explicando exactamente lo mismo en los dos casos. El cambio del intermediario de un ejemplo al otro apunta a que es relevante para la salvación del decreto astral no sólo la figura del profeta, sino también la figura del astrólogo. A través del profeta, el hombre se salva porque pone su corazón en Dios; a través del astrólogo, el hombre se salva por el conocimiento¹⁷.

17 HUGHES (2002: 13) ha señalado que, en la obra en prosa poética de Ibn 'Ezra' *Hay ben Meqis*, se encuentra la única mención de que a través del estudio de la filosofía el hom-

Como en el caso del ciego, los habitantes que ignoran su suerte, se salvan por la mediación de alguien que sabe, que prevé, pero para ello ha sido necesario un giro en la voluntad de los afectados. Tal como Moisés recupera a su pueblo para Dios tras el episodio del becerro de oro, el profeta llama y sólo si los habitantes responden a la invocación, se salvan. En un caso como en otro, los caballos siguen su curso, no se desvían y la ciudad es, efectivamente, inundada.

Hay una diferencia, sutil, pero esencial entre ambos ejemplos. Del primero al segundo, el catalizador del cambio ha cambiado: del profeta hemos pasado en el segundo ejemplo al astrólogo, tanto uno como otro saben lo que adviene: el profeta por su don, el astrólogo, por su ciencia. Ambos son un ejemplo de la dicotomía que se da en los textos medievales judíos entre el justo y el sabio¹⁸.

Respecto a la imagen de los planetas como caballos que siguen un curso ciegos al mismo, hemos de recordar que Ibn 'Ezra' critica duramente a aquellos que atribuyen a los astros unas cualidades de las cuales serían portadores y que transmitirían con su influencia¹⁹, pues el mundo intermedio o mundo de las esferas portadoras de astros, pertenece al quinto elemento aristotélico y no porta ninguna de las cualida-

bre se salva del influjo astral; vemos, sin embargo, que esta idea está también sugerida en los comentarios bíblicos.

18 SELA (2003: 190-191) establece, a partir de su análisis de los textos de Ibn 'Ezra', tres diferencias entre el justo y el sabio:

– el sabio, aunque falible, es capaz de prever y, por tanto, atenuar la mala influencia de los astros en tanto que el justo, aunque no se equivoca, no puede modificar nada porque no prevé;

– el conocimiento es algo que se obtiene en vida, en tanto que la calidad de justo es algo que sólo se alcanza después de la muerte, por lo que parece que uno y otro pueden ser estadios sucesivos;

– los poderes del alma superior se actualizan en cada uno de una forma diferente, de una forma más mundana o secular en el sabio, y de una forma más espiritual y desinteresada en el justo.

19 Comentario largo a Ex 33:21: "No te venga la idea de que los cuatro elementos están en el cielo, y que hay calor en el sol y frío en la Luna y Saturno. ¡Dios nos libre! Pues las criaturas superiores son gloriosas, y sobre ellas está escrito que «Él mandó y fueron creadas, las hace permanecer como testimonio para siempre, dio un decreto y no pasará» (Sal 5:6), fueron creadas así sólo por los que reciben [su influencia]. No pueden los planetas cambiar sus cursos, o que uno de ellos transgreda la ley que le dió Dios. También todo el ejército celeste y los seres sublunares reciben [la influencia] de ellos según sus combinaciones. Por ello no benefician ni perjudican. El que se inclina ante la obra de los cielos no se gana para él, pues lo que fue decretado para él según la configuración estelar de su nacimiento es lo que le ocurrirá, salvo si venera el poder superior por encima del poder de los astros, si se une a Él, entonces triunfará de los decretos [estelares]".

des conocidas en el mundo sublunar, salvo el movimiento circular que es propio al elemento etérico²⁰. De este modo, la influencia que se percibe en el mundo sub-lunar es, sobre todo, consecuencia de la naturaleza del mundo sub-lunar y sus seres, tal como ilustra la última metáfora de nuestro estudio²¹.

EL SOL Y EL LAVANDERO

Sabe que la naturaleza del que actúa cambia según la naturaleza del que recibe [la influencia], así el Sol blanquea la ropa y oscurece la cara del lavadero (Yitzhaq 1971: 10).

Este texto es el único extraído de un monográfico astrológico de Ibn 'Ezra', cuyo propósito es explicar cómo se construyen los juicios astrológicos. El rasgo más destacado del fragmento es la afirmación de que toda influencia astral resulta de la combinación de dos naturalezas –la del astro y la del receptor de la influencia–, de las cuales, la decisiva es la del receptor, pues ella determina la índole positiva y negativa de dicha influencia. El concepto aquí expresado reaparece una y otra vez en los comentarios bíblicos, donde Ibn 'Ezra' no se plantea la evidente circularidad de causas que tal comprensión de la influencia astral conlleva. Los astros determinan (en sentido fuerte) la naturaleza del individuo en todos sus detalles físicos y psicológicos, de forma que ésta es discernible y predecible a partir de las posiciones de los astros tal como se muestran en el horóscopo del nacimiento. Paradójicamente, esta naturaleza fijada ya en el nacimiento es la que decide la índole de la recepción de dicha influencia por parte del individuo.

A este respecto, parece que nuestro autor fue influido por la filosofía estoica y su ideas sobre el *fatum*: lo fundamental es la actitud per-

20 V. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* I 2, 269a 30-b17 (CANDEL 1996: 47-49).

21 SELA (1999: 102) ha estudiado la relación entre los dos ejemplos de la ciudad y de los caballos, y ha insistido en que la importancia de ambos reside en que, a través de ellos, Ibn 'Ezra' quiere mostrar la relación conflictiva que hay entre astrología e idolatría, distinguiendo entre ambas: de una parte, la influencia determinista e indiferente de los astros y, de otra, constatar que el conocimiento de las leyes astrológicas permite modificar la mala influencia astral sin anular la influencia general. No obstante, deja claro que la forma de anular el fatalismo astral no es adorando a sus agentes sino en la adhesión al ser Superior que controla todo, Dios.

sonal frente a los hechos inamovibles que constituyen el horóscopo y, en último término, la suerte individual²². No obstante, esta actitud –positiva o negativa– está ya decidida en el horóscopo (comentario a Ex 23:25: “si hay unión con Dios en su nacimiento”) y el individuo parece que sólo puede alterarla por un acto místico de unión con Dios, a través del cual, sin que deje de cumplirse la ley astral, el hombre unido a Dios, seguidor de la Torá, puede eludir o atenuar el golpe de la adversidad. Cómo se realiza esto es algo que queda oscuro en los comentarios de Ibn ‘Ezra’, por revestir un carácter milagroso. Así explica Ibn ‘Ezra’ en el comentario a Ex 6:3 (Weizer 1977:47):

A causa de que el espíritu del hombre es más alto que el mundo intermedio, si el alma es sabia y conoce la obra de Dios que no es del [mundo] intermedio sino que [se manifiesta] a través del [mundo] intermedio, deja los deseos del mundo inferior, y se aísla para unirse a Dios Glorioso, [y] si hay en la configuración celeste en el momento de la concepción un mal que vendrá sobre él en un día sabido, Dios, al que se unió, dará un rodeo a las causas para liberarle de su mal. Así, si en su configuración está que será estéril, Dios le corregirá la influencia de su horóscopo y engendrará. ...cuya explicación [‘El-Šadday] es que triunfa de las configuraciones superiores, pero no que la configuración sea abolida; que sepa el que está unido a Dios, que le otorga un bien que no estaba en su configuración [estelar].

O en el comentario a Ex 23:25 (Weizer 1977:164-165):

Si hay unión con Dios en su nacimiento y, si según su horóscopo no ha de alumbrar niños, Dios, si está unida a Él, fortalecerá la fuerza de la naturaleza de sus entrañas, y reparará la debilidad de la semilla, hasta que dé a luz hijos. ...No es una victoria sobre la configuración estelar, pues no fueron creados [los astros] para beneficiar o

22 Para una posible influencia de los pensadores estoicos sobre Abraham ibn ‘Ezra’, hay que referirse a las obras que estudian la influencia de esta corriente filosófica en el mundo musulmán y en lengua árabe, a las que posiblemente nuestro autor tuvo acceso, v. F. JADAANE, *L’influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beirut, 1968; o A. AMINE, “Le stoïcisme et la pensée musulmane”, *Revue Thomiste*, n. 1, t. LIX, 1959. No obstante, la influencia real del estoicismo en Ibn ‘Ezra’ es algo que está por demostrar, y bien pudo ocurrir que estas ideas pasaran a nuestro autor no a través de la corriente filosófica sino con las ideas astrológicas comunes en su época, muchas de las cuales se remontan a los estoicos, como se aprecia en la obra de Ptolomeo, v. GARCÍA BLANCO, CANO LEDESMA y PÉREZ SEDENO, *Las hipótesis de los planetas de Ptolomeo*, Madrid, 1987.

perjudicar el mundo inferior, sino que se mueven siempre al servicio de Dios por necesidad, y con su curso reciben los hijos del mundo inferior una cosa y su contraria por intermedio de ellos. Si guardamos la Torá no recibimos [la mala influencia].

Que la calidad de la influencia sea una cuestión de recepción individual de dicha influencia, acerca el texto astrológico y el texto exegético, ya que ambos contienen las mismas ideas con relación a la influencia astrológica. La separación entre ambos grupos de textos se sitúa más bien en la índole puramente astrológica de unos –los monográficos astrológicos– frente al interés de los textos exegéticos por elucidar los sentidos oscuros u ocultos del texto bíblico recurriendo a una clave astrológica, que Ibn 'Ezra' extrae del sentido de un término bíblico concreto en el pasaje en cuestión o del contexto bíblico del mismo pasaje. Si, como ha señalado Sela (2000: 168), ésta es la separación que hay entre el libro de texto astrológico, y el artículo de investigación²³, hemos de añadir que los excursos son los lugares en los que nuestro autor desarrolla hasta sus últimas consecuencias la práctica astrológica, a la vez que la legitima, al reconocerla en el texto bíblico y presuponerla para la comprensión óptima de ciertos pasajes bíblicos claves.

23 "One approach is that of the scientific book, which in Ibn Ezra's opinion is mainly a textbook or reference book with encyclopedic features. It aims primarily at conveying to the layman conventional scientific knowledge. The second approach is that of the exegetical excursus that Ibn Ezra introduces in his biblical commentaries. This approach also includes scientific content, which is transmitted by using what we may call the model of the scientific research article. It intends to reveal some exegetical novelty or discovery by using concise scientific data and terminology, accessible only to the initiated".

BIBLIOGRAFÍA

- Allers, Rudolph, 1944. "Microcosmos: From Anaximander to Paracelsus". *Traditio* 2 (1944), pp. 319-407.
- Ben Yitzaq, M., 1971. 'Abraham 'ibn 'Ezra', *Sefer mišpatei ha-kokabim*. Jerusalem.
- Candel, Miguel (trad.) 1996. *Aristóteles, Acerca del cielo, Meteorológicos*, Madrid.
- Cohen, M. S., 1983. *The Shi'ur Qomah: Liturgy and theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Lanham-New York-London.
- Conger, George Perrigo, 1967. *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, New York.
- Fleischer, Y. L., 1951. 'Abraham 'ibn 'Ezra', *Sefer ha-te'amim* (1ª edición), Jerusalem.
- Goldschmidt, V., 1953. *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris.
- Haberman, Jacob, 1954. *The microcosm by Joseph ibn Zaddiq*, (tesis doctoral, Columbia University).
- Hughes, A., 2002. "The three worlds of ibn Ezra's Hay ben Meqitz", *The Journal of Jewish thought and philosophy*, v. 11, n. 1, pp. 1-24.
- Jospe, Raphael, 1994. "Torah ve-astrologia 'ešel R. Abraham ibn 'Ezra'", *DAAT, A journal of Jewish philosophy and kabbalah* 32-33, pp. 31-52.
- Kreisel, H., 1994. "On the term *kol* in Abraham ibn Ezra: a reappraisal", *Revue des études juives* CLIII 1-2, (janvier-juin 1994), pp. 29-66.
- Langermann, Tzvi, 1993. "Some Astrological Themes in the Thought of Abraham ibn 'Ezra'", ed. I. Twersky y J. M. Harris, *Rabbi Abraham ibn 'Ezra': Studies in the writings of a twelfth-century Jewish polymath*, Cambridge (Mass.)-London, pp. 28-85.
- Levin, I., 1985. *Abraham ibn Ezra. Reader, Annotated texts with introductions and commentaries*, New York-Tel Aviv.
- Levine, Etan, 1974. *Abraham ibn 'Ezra's Commentary to the Pentateuch, Vatican Manuscript Vat. Ebr. 38*, Jerusalem.
- Levine, Etan, 1976. *Abraham ibn 'Ezra's Commentary to the Minor Prophets, Vatican Manuscript Vat. Ebr. 75*, Jerusalem.
- Levy, R. y F. Cantera, 1939. *The Beginning of Wisdom, An astrological Treatise by Abraham ibn 'Ezra'*, Baltimore.
- Ness, Lester J., 1993. *Astrology and Judaism in Late Antiquity* (tesis doctoral, Miami University, 1990), 25 febrero 2001 <<http://www.arts.cuhk.edu.hk/humftp/Religion/panda1.uottawa.ca/astrology-and-judaism-dissertation.tx>>.
- Rosin, David, 1898 y 1899. "Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's", *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentum* 42 (1898), pp. 17-505, y 43 (1899), pp. 22-240.
- Rottzoll, Dirk U., 2000. *Abraham ibn Esras Langer Kommentar zum Buch Exodus, 2 vols.*, Berlin-New York.

- Scholem, G., 1994. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, 1988, Barcelona.
- , 1996. *Las grandes tendencias de la mística judía*, 1974, Madrid.
- Sela, Shlomo, 1999. 'Astrologiah ve-paršanut ha-miqrah ba-haguto šel Abraham ibn Ezra', Ramat Gan.
- , 2000. "Encyclopedic aspects of Abraham ibn Ezra's scientific corpus", ed. S. Harvey, *The medieval Hebrew encyclopedias of science and philosophy*, Dordrecht-Boston-London, pp. 154-170.
- , 2001. "Abraham ibn Ezra's astrological cosmological exegesis", *DAAT, A journal of Jewish philosophy and Kabbalah* no 47 (summer 2001), p. 5-34.
- Sela, Shelomo, 2003. *Abraham ibn Ezra and the Rise of Medieval Science*, Leiden-Boston.
- Voelke, A.J., 1973. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris.
- Weizer, Asher, 1976-1977. *Pirušei ha-torah le-rabeinu Abraham ibn Ezra* 3 vols., Jerusalem.
- Wolfson, Elliot R., 1990. "God, the Demiurge and the Intellect: on the Usage of the Word kol in Abraham ibn 'Ezra'", *Révue des Etudes Juives* 149, pp. 77-111.

SUMARIO

El artículo analiza cuatro ejemplos de uso de imágenes con valor explicativo en los textos de Abraham ibn Ezra (s. XII), el conocido autor judeo-hispano. Se consideran primeramente tres casos tomados de uno de sus comentarios bíblicos más extensos, el de *Éxodo*, y un último ejemplo sacado de un texto abasolutamente diferente por su índole y su público, uno entre los varios que dedicó a la ciencia de los astros: el *Sefer ha-me'orot*. El propósito es mostrar la enorme adecuación y eficacia de tales imágenes para apoyar el discurso teórico del autor, tanto en un contexto teológico como en un contexto cosmológico o puramente astrológico. En los cuatro casos considerados, el propósito del autor es aclarar cómo se lleva a cabo la influencia de los astros sobre los seres terrestres.

ABSTRACT

In the article four examples are analyzed about the usage of images that the well-known Jewish writer Abraham ibn Ezra (12th century, Spain) makes in his texts in order to clarify some difficult questions. I have considered three cases in one of his Biblical commentaries –on *Exodus*–, and a last example that I have found in one of his several books dedicated to the science of stars: the *Sefer ha-me'orot*. My purpose is proving the good adaptation and effectiveness of such images to sustain Ibn Ezra's theoretical discourse not only in Biblical but also in cosmological or clearly astrological contexts. The four cases considered reveal the author's purpose of explaining how the stellar influence upon terrestrial beings is carried out.