

*EL BÁLSAMO DE LA AFLICCIÓN (ŞERI HA-YAGON) DE IBN
FALAQUERA EN LA TRADICIÓN DE LA LITERATURA DE
CONSUELO*

*Balm for Assuaging Grief (Şeri ha-Yagon) by Shem Tob Ibn Falaquera in
the tradition of Consolation Literature*

AURORA SALVATIERRA
Universidad de Granada

BIBLID [0544-408X (2007) 56; 111-137]

Resumen: En el *Bálsamo de la aflicción (Şeri ha-Yagon)*, Shem Tob Ibn Falaquera se adentra en el ámbito de la literatura de consuelo para ofrecer a sus lectores un catálogo de remedios frente a la “enfermedad” de la tristeza. Para ello recurre a un amplio conjunto de textos y topos bien conocidos en su época. A este material común suma la propia tradición hebrea en una singular fusión de motivos consolatorios universales y valores específicos de la comunidad a la que pertenece.

Abstract: In *Balm for Assuaging Grief - (Şeri ha-Yagon)* Shem Tob Ibn Falaquera gets into the realm of consolation literature to provide his readers with a range of remedies for the sadness “disease”. For such a purpose, he resorts to a great variety of texts and themes that were widely spread at the time. He adds to this common material that of stemming from the Hebrew tradition properly in a single melting of universal consoling patterns with the specific values of the community he belongs to.

Palabras clave: Shem Tob Ibn Falaquera, *Bálsamo de la aflicción (Şeri ha-Yagon)*, literatura de consuelo, Boecio, Al-Kindi.

Key words: Shem Tob Ibn Falaquera, *Balm for Assuaging Grief (Şeri ha-Yagon)*, Consolation Literature, Boethius, Al-Kindi.

1. Presentación de la obra

En el extenso corpus de textos que nos ha legado el filósofo, poeta, moralista y traductor Shem Tob ibn Falaquera (siglo XIII) se encuentra un tratado no muy extenso al que su autor da el nombre de *Şeri ha-Yagon*¹, *Bálsamo de la aflicción*.

1. Como R. Jospe (1988: 34) señala, este texto ha sido usualmente transcrito en caracteres latinos como *Şeri ha-yagon* si bien su vocalización correcta por encontrarse en estado constructo es *Şeri ha-yagon*, tal y como aparece en el poema que prelude la obra.

Según la información que el propio Falaquera ofrece en el *Sefer ha-mebaqqesh*², estamos ante la tercera de sus obras cronológicamente hablando, un texto compuesto tras la *’Iggeret ha-musar*³ y *Batte hanhagat ha-nefesh, batte hanhagat ha-guf*⁴ y que, por tanto, se cuenta entre sus escritos de juventud⁵. Pero, el *Bálsamo de la aflicción* está lejos de ser un desenfadado divertimento juvenil en lo que al contenido se refiere. Su propio título remite ya al contexto de la literatura de consuelo y traslada al lector a un entorno en el que resuenan motivos como el dolor, el desprecio del mundo y la muerte.

Por el contrario, sorprende que la forma elegida para reflexiones de esta naturaleza sea la de la prosa rimada con poemas intercalados, un modelo literario que ya ha ensayado con éxito en la *’Iggeret ha-musar*, un opúsculo de contenido ético que, no obstante, mantiene algunos de los recursos característicos del relato de ficción para atraer la atención del lector⁶ y conseguir así enseñar deleitando (o, tal vez, deleitar enseñando). En el caso del *Bálsamo de la aflicción* estas estrategias narrativas están ausentes, excepción hecha del empleo de prosa rimada y de algunos poemas que parecen destinados a facilitar la lectura de un texto cuyo contenido no se ajusta a lo que, en principio, podría esperarse de un escrito compuesto formalmente al estilo de la *macama*. Sin embargo, no es esta la primera vez que en obras de esta naturaleza se recurre a la combinación de rimas y versos; de hecho, uno de los textos más representativos y difundidos de este género literario hace uso de ellos. Me

2. Cito según la traducción inglesa de H. Levine 1976 (desde aquí *Book of the Seeker*); en caso de modificar su traducción, sigo el texto hebreo del mismo autor (1954), a partir de ahora *ha-mebaqqesh. The Book of the Seeker*, pp. 7-8.

3. Haberman 1936.

4. Edición y traducción de E. Varela Moreno 1986. En las referencias a esta obra sigo esta edición.

5. Según se deduce de la lista de su trabajos aún habrán de pasar años hasta alcanzar los 35-40 que confiesa tener al escribir el *Sefer ha-mebbaqesh (Book of the Seeker*, p. 2), una edad que marca, al menos en apariencia, un giro vital en la biografía del autor. Al respecto puede consultarse R. Brann 1990, pp. 120 ss.

6. Entre otros, además del empleo de prosa rimada y versos, se cuentan el viaje del protagonista, la distinta procedencia de los personajes, el diálogo, los cambios de escenario, etc. Algunos ejemplos prácticos de estos usos pueden verse en Salvatierra 2006.

refiero a la *Consolación de la Filosofía*⁷ de Boecio, un escrito que gozó de una singular popularidad y autoridad en la Edad Media y, en concreto, en el ámbito hispano⁸. Como reiteradamente ha sido señalado por los especialistas, Boecio opta por este modelo de expresión que alterna prosa y poesía siguiendo la tradición de la sátira Menipea introducida en Roma por Varrón y que sirvió como vehículo para tratar de un modo popular problemas morales. Esta tradición literaria es transformada y adaptada con éxito por el autor de la *Consolación* a las exigencias de una modalidad bien distinta de la que, por ejemplo, desaparecen los elementos vulgares propios de las piezas satíricas. Con Boecio, pues, la combinación de prosa rimada y poemas pasa a ser una técnica literaria típica del género de la consolación y se convierte en un recurso muy imitado desde entonces⁹. Por tanto, cuando Falaquera decide recurrir a este vehículo de expresión en su *Şeri ha-Yagon* tiene detrás una larga tradición en este uso y tal vez pueda pensarse, al menos como hipótesis, que no esté sino releyendo a la luz de sus propios modelos (la *macama*) lo que es ya un lugar común en las literaturas del entorno¹⁰.

2. Estructura y contenido: el prólogo

Editado por primera vez en el siglo XVI en Cremona¹¹ y más tarde en Praga, Hanoi y Fürth, hoy disponemos de la edición crítica del *Şeri ha-Yagon* gracias a la tesis doctoral de R. Klugman Barkan (1971)¹², una

7. Para la traducción castellana sigo la edición de L. Pérez Gómez 1997.

8. Su influencia en el pensamiento del Medievo se ha llegado a considerar solo comparable a la ejercida por Aristóteles y Agustín; notable es también su impronta en el ámbito de la literatura o las artes figurativas. Traducciones a todos los idiomas cultos y comentarios de este texto se difunden a lo largo de toda la Edad Media por Europa, especialmente en los siglos XII-XIII. Al respecto pueden consultarse, entre otros, Courcelle 1967; sobre las versiones y difusión de la *Consolación* en España, Keightley (1987), Gonzalez Rolán-Saquero (1992), Riera y Sans (1984). Es interesante recordar que al inicio del siglo XV Samuel Benveniste lleva a cabo una traducción al hebreo de esta obra (Ziino 2001).

9. Para una visión general de los modelos y géneros en la obra de Boecio, véase Albrecht 1997: 1713 ss.

10. P. Dronke 1994.

11. Jospe 1988: 34

12. En todas las referencias a este texto se indica el número de páginas de esta edición (desde ahora *Şeri ha-Yagon*).

edición inédita basada en dos manuscritos copiados en 1350 y 1532 respectivamente y acompañada de la traducción inglesa y un valioso estudio preliminar.

El texto se inicia, como es habitual en la obra de Falaquera, con un poema introductorio (*Şeri ha-Yagon* pp. 101-111) en el que se ofrecen, a modo de prólogo, algunas de las claves del tratado. Desde su inicio queda claro que no hay un destinatario concreto para este *Bálsamo de la aflicción*. A diferencia de lo que sucede en otros escritos de esta naturaleza que nacen de una circunstancia determinada (cárcel, muerte, exilio, etc.) y que se dirigen a un sujeto específico (piénsese, por ejemplo, en las consolaciones de Séneca a Marcia, a su madre Helvia o a Polibio¹³), o que bien crean la ficción de estar destinados a un cierto personaje con el que se trata que el lector se identifique (el propio “autor” en Boecio o un amigo en el *Arte de la consolación* de al-Kindi¹⁴), Falaquera habla al hombre afligido, al ser humano en su conjunto sin tampoco referirse a un dolor determinado al que proporcionar alivio:

Alégrate, hombre afligido, abandona tu pesar,
no tiembles ante el clamor de los hijos de tu Destino.
En la desgracia sé fuerte, soporta tus desdichas,
aseméjate a una roca para resistir el día de tu desolación.
Muestra la fuerza de tu brazo
cuando el Destino acrecienta tu dolor.
(*Şeri ha-Yagon*, pp. 101-104, vv. 1-3)

13. Traducción española J. Mariné Isidro (1996)

14. La influencia de este texto compuesto en el siglo IX se deja sentir con fuerza en la obra de Falaquera, quien traduce y parafrasea amplias secciones del mismo en el *Şeri ha-Yagon*, como veremos más adelante. Al-Kindi, conocido como “el filósofo de los árabes” deja una huella profunda en pensadores posteriores con esta epístola de tema ético, entre ellos en el persa Ibn Miskaway considerado el autor del tratado ético musulmán por antonomasia *Tahdīb al-ahlāq* (“Tratado de ética”). Recientemente se ha puesto de relieve (Griffith 1996) el uso que del *Arte de la consolación* de al-Kindi hicieron árabes cristianos para iluminar reflexiones sobre la pasión de Cristo. Cito este texto según la traducción española R. Ramón Guerrero-E. Tornero Poveda 1986. Una buena presentación del *Arte de la consolación* puede verse en H. Nasr-O. Leaman 1996.

Falaquera se dispone a ofrecer en su obra las enseñanzas necesarias para hacer frente a los pesares y mitigar los duelos. Y a través de los versos comienzan a desgranarse ideas, sobre las que se volverá a lo largo del texto, que constituyen un catálogo de principios y normas que han de ayudar a mantenerse firme ante las adversidades. La indiferencia ante lo bueno y lo malo, el desprecio de los placeres mundanos, el no temer al futuro o la confianza en Dios son algunos de los remedios que se anticipan en este poema que reúne lugares comunes de larga tradición en el género consolatorio. Llama la atención, no obstante, la insistencia en proclamar el poder del intelecto como un arma contra la desdicha:

Sea el entendimiento el placer de tu alma,
 la sabiduría tu paraíso y tu jardín,
 que sea ella en la desgracia tu deleite
 y así aumente tu gozo y tu alegría.
 (*Şeri ha-Yagon*, pp. 109-110, vv. 14-15)

Sin duda son otros muchos los lugares en los que Falaquera presenta la sabiduría y la perfección del intelecto como la meta de la vida humana y la única felicidad verdadera¹⁵. Lo interesante en el *Bálsamo* es que no se busca en el saber tanto una comprensión teórica como, sobretudo, un mejoramiento práctico, subrayando su valor como instrumento al servicio de una vida mejor¹⁶.

Ya en prosa rimada, Falaquera toma la palabra para, reconociendo su autoría (“Shem Tob bar Yosef Falaquera dice”, p. 114), ofrecer a su audiencia anónima unos primeros consejos, de hecho las líneas maestras de su escrito. Una reflexión general sobre el dolor y la dicha, su inconsistencia y el desasosiego que ambos causan, da paso a un discurso sobre el alma, una de las grandes protagonistas de éste *Bálsamo de la aflicción*:

15. Uno de los esquemas más explícitos de este concepto de perfección es el que se encuentra en el *Sefer ha-mebaqqesh*, si bien su presencia es una constante a lo largo de su obra. Véase Jospe 1988.

16. Esta función “protectora” de la sabiduría frente a los peligros de la Fortuna y del mundo es expuesta por boca de la Filosofía en el Libro I de la *Consolación* de Boecio (L. Pérez Gómez 1997, especialmente pp. 108 ss).

“Pero para el alma pura, perfecta y escogida a la que no corrompen los deseos ni tientan los bienes vanos del Destino, las armas de la aflicción son como paja y los cambios de los Días como un juego. Ella sabe que la naturaleza de los pesares es traer una y otra vez desgracias y tragedias a los hombres”. (*Şeri ha-Yagon*, pp. 117-118)

Aquí está la clave para estar libre de las tribulaciones y protegerse de la desdicha. La solución no es otra que conocer la verdadera naturaleza de las cosas, desenmascarar la auténtica esencia de los males y de las perversidades de la Fortuna (*Şeri ha-Yagon* pp. 118-119). Y para ello, afirma Falaquera, se necesita poseer el “espíritu de la sabiduría” (“*ruah ha-ḥokmah*”) y entrar en lo más profundo del “palacio del intelecto” (“*u-ba’u le-hekal shekel penimah*”, pp. 119-120). Este planteamiento inicial no puede por menos que recordar a Maimónides¹⁷, incluso en la misma imagen de palacio que emplea¹⁸. Desde este punto de vista, se entiende que el hombre sabio es quien llega a comprender que toda felicidad basada en lo externo y en los vaivenes del Destino es imperfecta y, por tanto, no teme los días malos ni añora los días felices, no se deja arrastrar por la dicha ni afligir por la tribulación y en todo momento (y no solo en la desgracia) tiene presente a Dios. Estamos, por un lado, ante una idea clave que, con matices diversos, se hace presente en la literatura de consuelo a lo largo de los siglos: la descripción de la vida humana como un estado de libertad frente a la turbación que provocan, en especial, los agentes externos y las emociones. Es el “nada esperes nada temas”, enseñanza tradicional en la doctrina estoica¹⁹ y que sigue disfrutando de gran predicamento en el medievo donde el estoicismo ejerce una gran influencia en el pensamiento cristiano. Muestra ello, es entre otros, la adaptación del *Manual* de Epicteto para su uso en los monasterios o su

17. Así, entre otros, en el *Régimen de salud* (trad. L. Ferre 1991), obra que se usa con profusión en el *Bálsamo*. Véanse, por ejemplo, pp. 80, 82

18. Véase la *Guía de Perplejos*, tercera parte, cap. 51, pp. 533s. Cf. Gonzalo Maeso 2001.

19. Así en Séneca, *Diálogos* VI, 5.1, *Epístolas* 5,7. Véase también *Fedón* 68C; *Filebo* 45E.

relevante presencia en las obras morales de Pedro Abelardo, en especial en su “*Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*”²⁰.

Falaquera confiesa haber entendido que sólo el espíritu del intelecto (“*ruah ha-shekel*”) proporciona valor ante la adversidad y permite desvelar esta verdad oculta para la mayoría y que muy pocos alcanzan (*Şeri ha-Yagon* pp. 125-126). Esta certeza, basada en la experiencia personal, le lleva, según nos dice, a reunir palabras de sabios y filósofos, un lugar común en su obra²¹, para que quien sufra desgracias o calamidad “pueda deleitarse en las palabras de este libro” (*ibidem*). La intención de compartir, de divulgar este conocimiento para confortar al que sufre se hace patente en el esfuerzo literario por expresarse con palabras persuasivas y con artificios que puedan seducir y convencer a su público (como se evidencia desde el inicio del texto²²). Al respecto, conviene recordar que si bien el género de la consolación fue en su origen patrimonio de los filósofos pronto pasa a manos de los retóricos que lo embellecen y adornan, lo hacen más práctico aunque también menos flexible.

Tras ofrecernos el título del libro (*Şeri ha-yagon*), especificar su finalidad (ofrecer consuelo frente al pesar) y volver a recordar el carácter misceláneo del mismo (algo, por otra parte propio de este género), da inicio al cuerpo de su obra. En ella el autor opta por hablar como un maestro que se dirige a unos lectores que relega al silencio, a la función de ser instruidos (como sucede en al-Kindi quien a modo de respuesta epistolar se dirige a un supuesto amigo²³). Renuncia así al recurso al diálogo, a plantear objeciones a un interlocutor imaginario, a darle la apariencia de una conversación como ya ha hecho en la *’Iggeret* y volverá a hacer con éxito unos años más tarde en el *Sefer ha-mebbaqesh*; en lugar de ello, deja claro su papel de “instructor omnisciente” mediante las inesperadas intervenciones en primera persona que jalonan el texto.

20. Al respecto puede verse Normore 2004.

21. Véase al respecto el prólogo de la *’Iggeret ha-musar* (Haberman 1936: pp. 47ss.)

22. En este sentido cabe destacar la inserción, no muy numerosa, de poemas que al tiempo que iluminan verdades ofrecen un respiro frente a los argumentos que se ofrecen o la inclusión de *exempla* de muy variado origen. Este esfuerzo por combinar arte y “doctrina” se observa igualmente en Boecio y al-Kindi quienes, significativamente, prescindieron casi por completo de artificios literarios en el resto de su producción.

23. Ramón Guerrero-Tornero Poveda 1986: 156.

En el *Şeri ha-yagon* creo que pueden distinguirse tres grandes secciones que se corresponden, a grandes trazos, con los fijados por la retórica clásica: una introducción en la que se habla del mal y su tratamiento, una exposición de sus causas y de las normas para remediarlo, la ilustración de lo dicho con *exempla* y una recapitulación final.

3. *El alma enferma: diagnóstico*

Maimónides es el gran protagonista del primer núcleo temático del *Bálsamo*, donde Falaquera nos ofrece una traducción al hebreo de las palabras que su maestro dirige al sultán al-Afdal en el *Régimen de Salud*, en concreto en la sección dedicada a la salud psíquica de su paciente²⁴ pues:

“...la preocupación, la rabia o el pesar dejan una marcada impresión en aquellos individuos a quienes falta comprensión de la ética filosófica (*middot ha-filosofiot*), la instrucción moral (*musarim*) y las sentencias de la Torah (*tokahot*²⁵ *ha-toriot*)” (*Şeri ha-Yagon* pp. 131-132).

Por ello, Maimónides (y Falaquera) previene contra la excitación provocada por la adversidad pero también por los sucesos dichosos, recomienda la indiferencia frente al pesar y el gozo, la aceptación de la muerte, etc. con el fin de que el alma se fortalezca y aprenda, conozca la verdad y consiga que el mal esté ausente de su pensamiento. Si Maimónides pretende aquí enseñar a equilibrar los movimientos psíquicos, principio clave en la curación de este tipo de afecciones que “alteran mucho el cuerpo” (*Régimen de Salud*, p. 77), la finalidad que Falaquera busca con la inserción de este fragmento no es describir su influencia en el desencadenamiento de la enfermedad física ni mostrar su preocupación por la enfermedad psíquica de la depresión. En mi opinión, con este primer eslabón de su discurso deja clara la premisa de la que

24. Véase *Şeri ha-Yagon*, pp. 130-154. R. Klugman presenta en su tesis junto a la traducción de Falaquera, el texto árabe de Maimónides y la versión hebrea de Ibn Tibbon, lo que permite observar interesantes matices léxicos. Para la traducción española del *Régimen de Salud*, L. Ferre 1991: 78 ss.

25. El uso que de este término hace Falaquera parece corresponder semánticamente con el de “castigos” en el sentido medieval del vocablo (“sentencias”).

parte su reflexión: al igual que hay enfermedades del cuerpo hay enfermedades del alma y éstas últimas están en el origen del tema que aborda en el *Bálsamo*: la aflicción y su consuelo. O dicho de otro modo, la “dolencia” del sufrimiento humano y su curación mediante la filosofía, pues, como dijo Epicuro “de la misma manera que de nada sirve un arte médico que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma”²⁶.

Falaquera está precedido de una larga tradición de raíces helenísticas al considerar la filosofía ética como una medicina para el alma que actúa en favor del afligido y que le ha de ofrecer argumentos terapéuticos que respondan a las necesidades de quien le escucha. Demócrito, Aristóteles, Epicuro, Séneca o Cicerón recurren a las analogías entre las enfermedades corporales y las enfermedades del pensamiento y el deseo y hacen frente al desafío de aplicarle una terapia. Ya en el *Timeo* de Platón se ofrecen remedios de este tipo para la falta de razón, la locura y la ignorancia que privan de salud al alma (81E-90D). Recuerdo este texto clásico, bien conocido en el medievo²⁷, por la especial influencia que ejerce en la *Consolación* de Boecio, una obra que ha sido considerada como un diálogo “quasi-médico”²⁸: la Dama Filosofía interroga al paciente, enfermo y hundido en el sufrimiento; seguidamente, le ofrece su diagnóstico (la *letargia*, el desconocimiento de sí mismo, la ignorancia) y se apresta a ofrecerle el remedio que necesita (conocer la felicidad verdadera). Es la misma tradición que se encuentra en el *Arte de la Consolación* de al-Kindi²⁹ donde la tristeza se identifica con una enfermedad que se persigue corregir y curar: “No tiene curación todo dolor cuyas causas no se conoce, por eso conviene aclarar qué es la tristeza y cuáles son sus causas para ver cómo evidencia sus remedios y poder emplearlos fácilmente” (*Arte de la Consolación*, p. 156)

26. Esta cita está tomada de Nussbaum 2003: 139. La lectura de este sugerente ensayo me ha proporcionado no pocas de las reflexiones que aquí planteo.

27. De hecho se trata de la única obra de Platón a la que el mundo medieval tiene acceso gracias a la traducción incompleta al latín y a los comentarios de Calcidio. Véase Gersh 1986. Asimismo se sabe que la tradición filosófica árabe hizo gran uso de la síntesis del *Timeo* preparada por Galeno (Druart 2000: 25).

28. Véase Albrecht 1997: 1711

29. Druart 2000: 25.

Ciertamente la idea del alma enferma es un lugar común en la literatura ética de la época. Basta recordar a Maimónides en *Shemonah Peraquim*³⁰ u otros textos del mismo Falaquera, de manera especial el *Batte hanhagat ha-nefesh* donde se hace un recuento de las virtudes que han de practicarse y los vicios a evitar mediante una serie de normas éticas orientadas a la *praxis*.

La presencia de este topos no es tampoco ajena a la literatura didáctica medieval comenzando por la propia *Yggeret ha-musar* donde no faltan alusiones a los deseos enfermizos (“Y dijo: Las preocupaciones son los males de los corazones como las enfermedades son los males del cuerpo³¹”) y a distintas dolencias del alma nacidas del alejamiento de la virtud. Son afirmaciones que se encuentran sin dificultad en obras coetáneas como *Musre ha-filosofim*³² en sus distintas versiones o *Bocados de oro*³³.

Pero creo que lo interesante en el caso que nos ocupa es el marco literario en el que se inserta el fragmento de Maimónides y, sobre todo, el valor que adquiere en este contexto específico. Pues el *Bálsamo* no es un tratado médico, ni un texto de filosofía en sentido estricto, como puede serlo el *Moreh ha-moreh* o el *De’ot ha-filosofim*, ni tampoco un libro para enseñar a llevar una vida virtuosa al estilo de la *Yggeret ha-musar*. Aquí el alma enferma de turbación es el origen del sufrimiento humano, es una fuente de infelicidad por las exigencias de los deseos. Lo que se busca es diagnosticar su dolencia y, como dijo Cicerón, enseñar al paciente a ser médico de sí mismo³⁴ con una finalidad clara: asegurar el consuelo ante la adversidad inevitable. No se pretende, pues, restablecer el equilibrio entre el cuerpo y el alma, ni enseñarnos a ser mejores sino, ante todo, curarnos de la desdicha

30. Véase, entre otros pasaje, el capítulo 3 dedicado íntegramente a la salud y enfermedad del alma. Traducción española del Valle Rodríguez 2004.

31. Cf. *Yggeret ha-musar*, p. 52.

32. Así, por ejemplo, *Musre ha-filosofim* II,1: 12. Cito esta obra según sección, capítulo y epígrafe de la edición de A. Loewenthal 1896. Para la versión castellana, *Libro de los buenos proverbios*, utilizo la edición de H. Sturm 1971.

33. En las citas que provengan de esta obra se indica el número de página y línea de la edición de M. Parker 1993. Véase p. 75, 23r y ss.

34. *Disputaciones tusculanas* 3,6. Traducción castellana Medina González 2005.

Falaquera, siguiendo a su maestro, asume la necesidad de ejercitar el alma hasta que sea capaz de distinguir lo verdadero de lo falso (*Šeri ha-Yagon* pp. 144-145) en un intento de separar los malos deseos, basados en las falsas creencias, y hacerles frente “con los libros de ética y virtudes, con las sentencias de la Torah de forma que el alma se fortalezca y conozca la verdad auténtica” (*ibidem*, pp. 144-146). Solo así comprenderá lo absurdo de llorar por los males pasados o por aquellos que se teme puedan sobrevenir en el futuro, causantes ambos de una tristeza propia de necios.

Cuando las palabras de Maimónides concluyen, Falaquera mantiene la analogía médica y presenta las preocupaciones como una de las dolencias más graves del alma, capaz incluso de conducir a la muerte³⁵. Esta idea se ilustra mediante un relato, el primero de los incluidos en el *Bálsamo de la aflicción*, una anécdota (*Šeri ha-Yagon*, pp. 157- 158) de larga tradición didáctica que enseña cómo la tristeza deshace el corazón³⁶. Frente a ella, el autor pondera los beneficios de la risa, un concepto no ajeno a la tradición médica del medievo pero no siempre bien considerada en los tratados éticos³⁷. Todo este *excursus* genérico en torno a la turbación finaliza con una enseñanza: El hombre sabio no debe alegrarse en sus éxitos ni preocuparse en sus fracasos “pues sabe que todo termina y que el tiempo es corto” (*Šeri ha-Yagon*, pp. 161-162). Un poema que Falaquera se atribuye (“Yo he dicho respecto a este asunto”) sirve para dar paso a una nueva sección.

35. Esta idea se encuentra ya en la *‘Iggeret ha-musar* p. 52: “La preocupación es la muerte natural”. Cf. *Musre ha-filosofim* cap. II, 9 donde una sentencia muy semejante se atribuye a Galeno.

36. *Musre ha-filosofim* cap. II, 5, 2; *Libro de los buenos proverbios*, cap. XVII, p. 100.

37. En la *‘Iggeret* (p. 75), por ejemplo, se lee: “E igualmente la mucha risa en los seres humanos es mala y al respecto dijo el sabio: la risa entre los seres humanos su principio es alegría y su fin pesar (Prov 14,13); y dijeron los sabios: la risa y la ligereza acostumbra a la incontinencia (Ab 3,13); y dijeron: el honor del anciano está en su mano; y dijeron: no muestres la blancura de tus dientes al pequeño pues verá la negrura de tu desnudez (*Mib□ar ha-peninim*, cap. 42,425); y dijo: quien se ríe con su enemigo descubre su deshonra”.

4. *La naturaleza del mal: sus causas y algunos remedios*

Una vez convencido el paciente de la existencia y la gravedad de la enfermedad del alma, llega el momento de indagar sobre la causas de la tristeza, de diagnosticar el verdadero origen de esta dolencia pues solo conociendo aquello que la provoca puede afrontarse su cura. El sufrimiento, escribe Falaquera, “es un mal del alma que sobreviene cuando el hombre pierde lo que ama o no puede obtener lo que desea” (*Šeri ha-Yagon*, pp. 161-162). Esta definición, clave en el texto, es una traducción literal de la que al-Kindi ofrece en su *Arte de la Consolación*³⁸, una definición del pesar basada en la experiencia común y sobre la que el autor árabe hace descansar todo su tratado. Es una concepción de la tristeza que encontramos en otros muchos textos medievales; la emplea, por ejemplo, Yosef ben Yehudah ibn ‘Aknin en su *Higiene de las almas*³⁹ (*□ibb al-nufūs*) y se hace también presente, por citar otro caso, en *Bocados de Oro*⁴⁰. Igualmente Falaquera la hace suya pues, como antes Maimónides y su *Régimen de Salud*, ahora es el opúsculo de al-Kindi quien se convierte en fuente directa de la sección central de su obra⁴¹ (*Šeri ha-Yagon*, pp. 161-167).

Partiendo de su concepción del sufrimiento, Falaquera traduce y/o comenta el texto del filósofo árabe. El lector hebreo puede así conocer en su propia lengua los razonamientos de este pensador quien, siguiendo una larga tradición, afirma la imposibilidad de obtener todo lo que se quiere y, sobretodo, de estar a salvo de perder cuanto se ama. La razón de esta certeza se apoya en la distinción entre el mundo del intelecto y el mundo de generación y corrupción en el que el ser humano vive. Y este carácter mutable convierte en signo de ignorancia el tratar de encontrar placeres y bienes estables. Es la respuesta que en este escrito se ofrece ante un topos clave en la literatura consolatoria clásica y que, con cuantos matices se quiera, se afronta en las *Cuestiones Tusculanas* de Cicerón, en la

38. Ramón Guerrero-Tornero Poveda 1986: 157. Véase Druart 1993: 350; 2000: 30. El sentido universal de esta definición facilita su uso por parte de judíos como Falaquera pero también por autores cristianos. Cf. Griffith 1996.

39. Sigo para las referencias a esta obra el texto de Halkin 1994, citando el número de página. Véase p. 103.

40. Parker 1993: 140, 12v66; 42r41.

41. Sin embargo, y al contrario de lo que sucede con los textos de Maimónides, Falaquera silencia que al-Kindi es ahora su fuente.

Consolación a Apolonio de Plutarco, en los *Diálogos* de Séneca o en el propio Boecio, especialmente en el libro II: la inconsistencia del mundo (o de la Fortuna).

Y ante esta realidad nada mejor que entregarse al intelecto, donde todo es estable y eterno, pues “quien quiere lo que está en la naturaleza, quiere lo que no existe” (*Seri ha-Yagon* pp. 164-165). Falaquera recomienda entonces no alterarse por la pérdida de las cosas materiales. O aun mejor renunciar a cuanto pueda perderse (*ibidem*, 167-168), excepto a aquello necesario para que el cuerpo sobreviva. El autor propone una “terapia” bien conocida frente al pesar: el desapego frente a toda clase de objetos, una actitud propia del hombre sabio.

De nuevo siguiendo casi literalmente a al-Kindi, se retoma el tema de la tristeza como un dolor del alma (*Seri ha-Yagon*, pp. 169-170), esta vez para subrayar y persuadir de la necesidad de preocuparse por su salud con dos grandes argumentos a modo de “incentivo”: el primero, subrayar la superioridad del alma sobre el cuerpo por ser ella la esencia de lo que somos; el segundo, haciendo notar que para curarla no se necesitan amargas medicinas ni dinero, como sucede con los males físicos. El remedio en su caso es menos costoso y molesto: basta con ejercitarse en las buenas virtudes, empezando por lo más sencillo para llegar a lo más complejo (*ibidem*, pp. 172-173). Y la más simple de las medicinas es conocer la esencia del sufrimiento. Falaquera, recopilando las ideas centrales del *Arte de la consolación*, se detiene en describir los dos grandes tipos de tristeza que afligen al ser humano: la tristeza que depende de nosotros (y que se cura evitando hacer lo que la provoca) y la causada por factores externos y ajenos (*ibidem*, pp. 174- 175). Y en este segundo caso, se tiene por la más eficaz de las medicinas el no preocuparse inútilmente antes de que las cosas ocurran (pp. 176-177). Sin duda volvemos a estar ante un tópico de la literatura de consuelo, pero aquí Falaquera lo acerca a su público al ilustrar esta aseveración con una cita del TB (pp. 179-180) que, excepción hecha de un par de versículos bíblicos⁴², es uno de los primeros textos “religiosos” que se insertan en su obra:

42. Al hacer esta apreciación me refiero a los versículos que se citan explícitamente en el texto y no a los numerosos paralelos y expresiones bíblicas que se emplean a lo largo del *Bálsamo*, como es habitual en la literatura hispanohebra.

“No te preocupes por las desdichas de mañana porque no sabes lo que puede engendrar el día. Vendrá el mañana y ya no estará y se habrá preocupado por un mundo que ya no es el suyo”. (Yeb 63b)

Este miedo a lo que vendrá nunca abandona a quien teme perder sus bienes, al necio que sobrevalora lo material e ignora que la cura para esta enfermedad del alma no es otra que el restarle valor a este tipo de posesiones. Esta idea, central en el género consolatorio, se escenifica mediante dos breves anécdotas (*Şeri ha-Yagon*, pp. 181-183) conocidas en otras fuentes⁴³. Especial interés posee, en mi opinión, un tercer relato (183-186) donde se presentan distintos tipos humanos que creen todos ellos ser felices.

De nuevo el punto de partida es el texto de al-Kindi (*Arte de la consolación*, p. 158) pero es curioso notar como el autor hebreo lo “personaliza”. Así de los modelos presentes en el original árabe, mantiene al hombre hedonista que se goza en la comida, la bebida y las mujeres y al aficionado a los juegos de azar que pese a la pérdida de tiempo y dinero se siente dichoso; suprime, por el contrario, al saltador de caminos, que tiene por buenos sus malos hábitos, sus heridas y los castigos a los que está expuesto, y al afeminado a quien hace feliz el parecerse a una mujer lo más posible. En su lugar, tal vez por considerar a estos personajes poco apropiados o reconocibles para su audiencia, introduce al adúltero que se complace en su mala conducta y al hombre de aldea, burdo, desaseado y mal alimentado que desdeña, no obstante, al habitante de la ciudad. En este último caso, hace notar que se inspira en la *Guía* de Maimónides (*Şeri ha-Yagon* p. 187-188), mientras que oculta/silencia su deuda con al-Kindi.

De este símil “reescrito” se extrae la conclusión de que las pasiones y apetitos que se consideran sinónimo de felicidad no son si no hábitos

43. El primero de los *exemplum* presenta a un hombre que tiene cuatro ciudades y pierde una, provocando el lamento absurdo de un amigo incapaz de alegrarse por lo que aquél aún conserva; el segundo, esta protagonizado por un individuo siempre alterado por el deseo de tener más de lo que posee. Distintas versiones de estos anécdotas se encuentran en uno de los textos de los que muy probablemente se sirvió Falaquera en esta obra, *La higiene del alma* de Ibn 'Aknin quien a su vez reutiliza en su escrito un texto de Galeno. Véase Halkin 1944: 112-113. Véanse también los paralelos que ofrece Klugman Barkan.

adquiridos, engañosos y perniciosos pues, en palabras de Boecio, “nada constituye una desgracia si no se la considera como tal” (*Consolación de la Filosofía* II, 4,18). Y puesto que no podemos cambiar la esencia mutable de la naturaleza, hemos de cambiar nuestros hábitos para que nada de lo que ocurra nos turbe, hemos de entrenar a las almas para que no se lamenten cuando llegue la calamidad. Porque las razones de nuestro dolor no son naturales si no fruto de la convención, una idea que ya expuso Epicteto al principio de su *Manual*⁴⁴.

Una de los mejores caminos para aprender a sobreponerse al pesar que nos turba y hallar consuelo no es otro que recordar las desgracias pasadas que han dejado hoy de ser causa de sufrimiento así como recordar las tribulaciones que afligieron a otros pero de las que ya se han consolado. Para convencer al lector de esta verdad se recurre a uno de los personajes clave en la literatura didáctica y ética medieval: Alejandro Magno⁴⁵ (*Seri ha-Yagon*, p. 191-203).

De los relatos que Falaquera incluye en su tratado, solo uno de ellos se encuentra en el opúsculo de al-Kindi, un fragmento de la carta que Alejandro envía a su madre al saber que va a morir pidiéndole que cuando su fin llegue prepare un banquete en el que solo han de participar aquéllos que nunca han sufrido pérdida ni duelo⁴⁶. En el *Bálsamo de la aflicción* el autor hebreo ofrece una versión más extensa de esta misiva y se incluye, además, la carta que supuestamente Aristóteles envía a la desconsolada madre tras la muerte de su hijo. Estos ejemplos, que en otros lugares sirven para consolidar la figura de este rey como modelo ejemplar, han de servir aquí para comprender y aceptar la fragilidad del ser humano.

Seguidamente, se van desgranando otro tipo de enseñanzas universales (el poder de la sabiduría en la adversidad o la imposibilidad de escapar de los tormentos de la vida), también apoyadas en relatos que forman parte del sustrato literario del medievo y que han demostrado su eficacia en el género del consuelo. Es interesante, en este sentido, el empleo que

44. Nussbaum 2003: 409

45. La presencia de este personaje es un lugar común en estos textos que hacen de él un modelo de saber, un soporte para regimientos de príncipes y reflexiones filosóficas (además de héroe de materia caballeresca). Véase Lida de Malkiel 1962: 165-206.

46. Entre otros, una versión de esta misma anécdota puede leerse en el *Libro de los buenos proverbios*, cap. XIX, pp. 107-108.

Falaquera hace de una historia (*Šeri ha-Yagon*, pp. 203-206) que, con variantes, se encuentra también en la *Consolación* de Boecio⁴⁷. Esta circunstancia vuelve a poner de relieve lo que creo una constante en esta modalidad literaria: la existencia de un material común válido para ilustrar las mismas verdades, condenar los mismos vicios y alentar las mismas virtudes en distintos ámbitos “religiosos” y culturales.

5. *Ofreciendo consuelo: Vidas ejemplares*

Esta sección central del *Bálsamo* nos ha enseñado qué provoca que el alma enferme y ha avanzado algunas medicinas para hacerle frente. A mi modo de ver, estos remedios se corresponden, *grosso modo*, con lo que Boecio y al-Kindi llaman remedios débiles, fáciles o suaves⁴⁸. Constituyen la primera etapa de la terapia a la que ha de someterse al alma dañada antes de aplicarles medicinas más enérgicas y, básicamente, consiste en asumir las enseñanzas antes expuestas (aceptar la mutabilidad del mundo y la fortuna, no alterarse por lo que pueda ocurrir, practicar el desapego hacia los bienes terrenales, etc.). A partir de ahora los caminos se separan. Para al-Kindi, entremezclando pensamientos estoicos con otros neoplatónicos, la curación radica en no desear posesión externa alguna y cultivar un hábito de desapego hacia los bienes materiales, incluyendo la vida física; como el resto de la criaturas, propone, conformarnos con lo que la naturaleza brinda y disfrutar así de los frutos de la razón⁴⁹; para Boecio, quien partiendo del estoicismo desemboca en el neoplatonismo, la verdadera medicina es conocer el bien supremo, la verdadera felicidad que él identifica con Dios (libro III) para analizar seguidamente como este Bien Supremo rige el mundo y plantear el tema de la Providencia divina y del Destino, el gran problema de la libertad humana.

47. Se trata de un relato protagonizado por un filósofo (Anaxágoras) quien ante la amenaza del rey de cortarle la lengua, ejecuta él mismo esta acción mostrando así al monarca que no teme al dolor. Véase Klugman Barkan 1974: 204.

48. Véase Boecio, *Consolación de la filosofía* I, 5, 12; 6,21; II, 1,7, II, 3,3; II, 5,1; III,1,2; IV, 6,57; Al-Kindi, *El arte de la consolación*, pp. 159-160 y Druart 1993: 352ss.

49. Véase Druart 1993: 353 y 2000: 32.

Falaquera también va a dirigir su mirada hacia Dios pero con una orientación distinta, presentándolo como el único dueño de nuestras posesiones⁵⁰:

“Hemos de recordar que cuanto poseemos son bienes comunes; nos han sido dados en préstamo por Quien es el dueño de toda propiedad, Dios, Bendito Sea. Y puede ÉL tomar lo que ha prestado de quien quiera y dárselo quien desee”. (*Şeri ha-Yagon*, p. 217-218)

Llegado a este punto comenzamos a observar un desplazamiento hacia una órbita judía, no tanto porque las reflexiones que se ofrecen sean exclusivas de esta comunidad si no, sobretodo, por la relectura que de ellas se hace a través de los textos y tradiciones que le son propios. Significativamente la Biblia, prácticamente ausente hasta ahora, aumenta su presencia y aún más lo hacen los textos del judaísmo clásico. Observamos como enseñanzas antes apoyadas en fuentes externas, se explican ahora desde la propia tradición. Así, por ejemplo, el absurdo de temer el mal que aún no ha llegado, tema que se ha abordado con anterioridad y se ha ilustrado con *exempla* de muy distinto origen, da lugar ahora a la siguiente reflexión con Salomón y *Tan□uma* como protagonistas:

“Salomón, que en paz descansa, dijo: “En los días de felicidad sé feliz; en los días malos, reflexiona” (Qoh 7,14). Con esto quiere decir que en época de prosperidad no debes pensar ni preocuparte de que días malos puedan venir después de los buenos; no te preocupes por ellos; por el contrario, disfruta y alégrate por lo bueno pues el tiempo es corto y la vida pasa como una sombra. Y después él dice: “En los días malos, reflexiona” (Qoh 7,14). Esto quiere decir que cuando tú te enfrentes a la adversidad, no debes tener miedo ni aterrorizarse; antes bien, sopórtala, incluso dale la bienvenida y confía en que la prosperidad vendrá tras ella. Por eso dice

50. Aunque sin alusiones a la divinidad, también Séneca afirma que nuestras posesiones “las hemos recibido en depósito” y, por tanto, “nos conviene tener a punto lo que nos dieron hasta una fecha imprecisa y devolverlo sin quejas cuando nos citen”. (*Consolación a Marcia*, p. 54)

“reflexiona” y no “sé desgraciado”⁵¹. Nuestros rabinos, bendita sea su memoria, han dicho: “Cuando te des cuanto de que viene un tiempo de desgracia, no te opongas a él sino hazle sitio, pues está dicho “ven, pueblo mío, entra en tus cámaras” (Is 26,20)⁵². Porque todo aquel que se enfrenta al tiempo cae en sus manos, pero quien lo acoge es él quien tiene (al tiempo) en su poder” (*Šeri ha-Yagon*, pp. 211-214).

Esta nueva orientación que busca en la Biblia y en su interpretación el fundamento de las actitudes y verdades que consuelan ante el dolor, se hace especialmente palpable en la extensa argumentación que se dedica a la presentación de Dios, como el único dueño de nuestras posesiones (*Šeri ha-Yagon*, pp. 217ss.), en especial del máspreciado de nuestros bienes: la vida. Falaquera para enseñar a afrontar el mayor de los pesares, la muerte, no recurre ahora al extenso legado de anécdotas, *exempla* y relatos que recorren la literatura didáctico-sapiencial del medievo (empezando por las historias del mismo Alejandro que antes ha usado⁵³). El mejor modo de ilustrar sus palabras, el modelo más adecuado lo encuentra en la historia que protagoniza Beruria y R. Meir a la muerte de sus hijos, una historia originalmente incluida en el *Midrash Mishle* que pasa a formar parte del corpus de relatos ejemplarizantes que, entre otros lugares, se recoge en los *Exempla de los Rabinos*⁵⁴:

“Sus dos hijos murieron en *Shabbat* mientras él estaba en la casa de estudio interpretando en público. (Beruria) los cogió, los acostó en la cama y guardó silencio hasta que su esposo regresó. Cuando él volvió de la casa de estudio y le preguntó por ellos, ella le dijo que habían ido a dar un paseo. Puesto que estaban en *Shabbat*, esperó hasta que él recitó la *habdalah* y comieron. Después ella le dijo: “Mi señor, yo tenía un depósito en mis manos y el dueño ha venido a que se lo devuelva. Por favor, aconséjame si tengo o no que devolvérselo con gusto”. Él respondió: “Debes devolvérselo con gusto”⁵⁵.

51. En paralelo con el “sé feliz” de la primera parte del versículo.

52. *Tan□uma* parasha *Wayye□e* 5 (ed. Buber, p. 147).

53. *Supra*.

54. Véase Alba 19 88: 1126-1127.

55. Véase nota 50.

Inmediatamente después ella lo condujo a la cama donde yacían los jóvenes y le dijo: “Mi señor, éste es el depósito que el dueño ha venido a reclamar”. El ordenó que fueran enterrados y fue consolado por su esposa quien siguió el camino de Aarón, que en paz descansa, cuando murieron sus dos hijos a la vez. Y al respecto se ha dicho: “Y Aarón permaneció callado” (Lev 10,3)”. (*Şeri ha-Yagon* pp. 219-222)

El autor ha llevado a sus lectores a un ámbito que les es familiar para abordar el motivo del consuelo frente a la muerte, dejando a un lado otros de los muchos remedios que, ya en los textos clásicos, se proponen para hacer frente a la desaparición de los seres queridos (recordar los momentos que compartieron juntos, no olvidar que la fortuna golpea a ciegas, que lo que sucede a uno sucede a todos, etc.). Esta perspectiva más “judía”, por así decirlo, no impide que al abordar otras ideas, como la renuncia a las posesiones como medio de evitar el pesar, vuelva a reaparecer material proveniente de otros ámbitos. Es, por ejemplo, el caso de la historia que se cuenta sobre un rey romano que recibió como regalo una hermosa tienda de ónice y cuya pérdida le provoca tal aflicción que le conduce a la muerte (*Şeri ha-Yagon*, pp. 229-232). Este relato que ilustra la necesidad de reducir los bienes externos para evitar la angustia que causan, forma parte de un patrimonio común cuyo origen se remonta, posiblemente, a Plutarco y de la que se hace uso en el *Arte de la consolación* de Al-Kindi como también en el ámbito de las literaturas romances. Algo semejante sucede con un *exemplum*, especialmente interesante por forma y contenido, una bella y larga alegoría sobre la travesía en un barco que arriba a un puerto para hacerse con provisiones (*Şeri ha-Yagon*, pp. 233-242). Los hombres de entendimiento cogen lo necesario y regresan al barco donde ocupan los mejores sitios; otros se entretienen contemplando flores, frutas o piedras preciosas y cuando tornan a la nave los mejores lugares ya están ocupados; hay pasajeros que se dedican a coger cuanto encuentran, bienes que les causan preocupación y molestias al regresar a la nave donde sus posesiones ocupan el poco espacio que les queda libre; hay incluso quienes se pierden y no saben volver cuando el capitán les llama para tornar a su tierra⁵⁶. La fuente de

56. Es curioso observar como tanto Boecio, como al-Kindi (Druart 2000: p. 31) y Falaquera hablan respectivamente de retornar a una *patria*, una tierra (*watan*) o a “nuestro

este texto se encuentra en el capítulo 7 del *Manual* de Epicteto y una versión reelaborada en el *Arte de la consolación* (p. 233) de al-Kindi⁵⁷, de donde Falaquera debió tomarla.

Pero a medida que el *Bálsamo* avanza, y sin que esto suponga la ausencia de fragmentos de otra procedencia, se suceden, y a veces se encadenan, los ejemplos tomados del ámbito hebreo. De ellos se sirve, entre otros, para hacer ver que el hombre desconoce el fin de las cosas combinando citas bíblicas, enseñanzas del Talmud y unos versos de Yehudah ha-Levi (Brody II, p. 301):

“Como nuestros sabios enseñaron: “El hombre debe recitar una bendición sobre lo malo tanto como sobre lo bueno” (Ber 54a). Y esto es porque el hombre desconoce el resultado final de las cosas, pues a veces él puede tener por bueno un incidente que le suceda y que su final sea malo y le cause una gran aflicción. Por ejemplo, alguien puede encontrar un gran tesoro pero se entera el rey y ordena matarlo. En relación con esto dijo Salomón, que en paz descansa: “La riqueza que guarda un hombre para su daño” (Qoh 5,12). Y el poeta dijo:

Si el Destino extiende sobre tu cabeza su sombra,
témelo no sea que mañana sea trampa para tus pies.
Pues su sombra es como una pluma: ala de un aguilucho
y pluma de una flecha. (*Seri ha-Yagon*, pp. 243-246)

Esta tendencia a volver la mirada hacia los textos que le son propios se intensifica aún más cuando se exponen pensamientos que, de algún modo, se adentran en la esfera de lo religioso. Es lo que sucede cuando recuerda el comentario de Maimónides al fragmento de *Berakot* 54a, citado arriba, para concluir con otra sentencia talmúdica del mismo tratado: “Todo lo que viene del cielo es para bien” (Ber 60b; *Seri ha-Yagon*, pp. 247-248); una enseñanza, aclara, sobre la que la *Torah* no instruye pero que conocen los hombres de entendimiento. Una extensa reflexión que insiste en la idea de la ignorancia humana sobre el fin de cuanto nos ocurre e invita, en

lugar verdadero” (*Seri ha-Yagon*, pp. 243-244), en todo caso un lugar al que las posesiones externas dificultan la llegada.

57. Véase Druart 2000: 31.

consecuencia, a evitar la alegría y la tristeza ante lo que nos sucede, desemboca en un motivo nuclear en la literatura de consuelo: la muerte o, más concretamente, el miedo a la muerte. Falaquera, como ya hicieran Lucrecio o Epicuro⁵⁸, centra sus esfuerzos en desmontar la creencia de que nada hay peor que ella cuando lo realmente malo es el temor irracional que provoca; por tanto, reflexionar sobre la muerte puede eliminar el miedo que causa y sus turbadores efectos. El primer argumento que se emplea en el *Bálsamo de la aflicción* consiste en presentar el fin de la vida como algo natural y hacerlo mediante anécdotas y relatos que parten de una premisa: “Si no hubiera muerte no habría humanidad. De aquí podemos concluir que la muerte no es mala” (*Şeri ha-Yagon*, pp. 253-254). Para explicar esta afirmación se vuelve a recurrir a *exempla* con paralelos bien conocidos. Así, al-Kindi reaparece para, con una comparación con la comida que si pudiera abandonar la estrechez del hígado no querría regresar (*Arte de la consolación*, p. 169), enseñar que solo el ignorante se apenaría por dejar la estrechez de este mundo para ir al lugar del intelecto (*Arte de la consolación*, pp. 255-256). También la pequeñez de las cosas mundanas y la insignificancia del ser humano, se ilustra con una explicación con fundamentos matemáticos y astronómicos sobre el círculo de la tierra, el sol y las esferas, un tipo de argumentación que, curiosamente, utiliza también Boecio en la *Consolación de la Filosofía* (libro II, 7, 3ss)⁵⁹. Por un lado, el carácter universal de esta conciencia de vulnerabilidad y mortalidad hace que cualquier humano pueda reconocerse en las narraciones y *exempla* que remiten a esta experiencia y facilita el uso de argumentos comunes que tratan de curar del miedo que provoca. Pero, por otro, en el tipo de consuelo que Falaquera ensaya se observa una particularización de su “terapia” cuando el mensaje se orienta hacia Dios:

“Pues si el ser humano comprendiera su pequeñez y su insignificancia y supiera que es polvo y ceniza, debería reconocer que todo lo que Dios le da de lo bueno del mundo, aunque sea muy poco, no es mérito suyo si

58. Véase Nussbaum 2003: 248 ss.; 258.

59. En su caso, la Dama Filosofía trata con ello de refutar la validez del deseo de fama y reconocimiento.

no que se debe a la bondad del Creador, Bendito sea”. (*Şeri ha-Yagon*, pp. 265-266).

Se recuerda entonces a Maimónides y su *Guía de Perplejos*, se interpretan al modo rabínico las palabras de Salomón en Qoh 3,1 (“Todo tiene su momento y cada cosa su tiempo bajo el cielo”) para argumentar la diferencia entre lo universal y lo particular *percedero*⁶⁰ (*Şeri ha-Yagon*, pp. 267-268). En citas bíblicas continúan apoyándose ideas tales como que todo es vanidad o que la angustia y el miedo son propios de mujeres y locos (*Şeri ha-Yagon* pp. 271-272) para concluir con lo que constituye el pensamiento que va a cerrar su obra, un último remedio frente al dolor: el tener la tribulación por una prueba. Y recordando aquéllas que pasaron los antepasados el hombre debe encontrar consuelo frente a sus miserias. Se evocan entonces las diez pruebas de Abraham que los rabinos mencionan, la pérdida de visión de Isaac, el enfrentamiento de Jacob con Esaú, las calamidades de Moisés y David (*Şeri ha-Yagon*, pp. 271-276).

La grandeza de todos ellos muestra que tampoco los más dignos están libres del pesar y aún va más allá: enseña que precisamente es a los buenos y poderosos a quien Dios prueba. Para aclarar (y convencer) aún más de la verdad de esta enseñanza, Falaquera recurre a las fuentes rabínicas de donde extrae relatos y anécdotas que responden a sus intereses (*Şeri ha-Yagon*, pp. 277ss). Resuenan entonces las palabras R. Eliezer, R. Eleazar o R. Yoseh y el público vuelve a oír, en un contexto nuevo, el relato talmúdico de la muerte de los diez hijos de R. Yojanán (BB 116a) o el martirio de Aqiba (Ber 61b), historias que dan paso a una última reflexión:

“Es probable que sea voluntad de Dios Altísimo que ascendamos por las sendas de estos hombres santos, sabios y puros para acostumar nuestras almas a las virtudes de estos justos, pilares del mundo, y para que arranquemos el corazón de piedra de nuestra carne (Ez 11,19) y nos renovemos con un espíritu nuevo, un espíritu de sabiduría (Ez 36,26), de entendimiento, conocimiento y temor de Dios para que las palabras de los profetas se cumpla en nosotros”. (*Şeri ha-Yagon*, pp. 283-286).

60. Para ello se juega con la interpretación de *zeman* (lo eterno) y *`et* (lo percedero).

No es este el lugar para interrogarse sobre el sentido ejemplarizante y expiatorio del martirio de los justos, ni acerca de su relectura medieval, ni tampoco sobre la vinculación de este valor con el contexto sociohistórico de Falaquera. Pero sí para hacer notar como una experiencia común (el sufrimiento, la muerte) se ilumina desde una óptica particularmente cercana y reconocible para los destinatarios de este *Bálsamo de la aflicción*.

Ciertamente la lectura del *Şeri ha-Yagon* nos muestra un texto elaborado a partir de motivos que forman parte del patrimonio de la literatura universal, de la literatura hebrea en general y de las letras hispanohebreas en particular⁶¹. Pero, en mi opinión, lo interesante en esta obra es la selección específica que hace de este amplio legado común, el por qué el autor toma unos textos y no otros y, sobretudo, el modo en que los combina y juega con ellos para conseguir convertir en una obra original un texto “construido” a partir de otros muchos bien conocidos. Porque las muchas deudas contraídas con la tradición literaria no impiden que el resultado sea uno de las pocas obras escritas en la Edad Media que por derecho propio podemos incluir en el género consolatorio, un género del que por otra parte no nos ha llegado un repertorio demasiado extenso.

Es muy probable que en su elaboración influyera el proceso de adopción de las ideas estoicas que se adaptan al ámbito cristiano en el medievo, ideas que se revitalizan e impregnan con singular fuerza el pensamiento de este tiempo⁶². Estamos, además, en un periodo en el que una extensa serie de tópicos, en muchos casos provenientes de los textos latinos, se ligan en la literatura a reflexiones sobre el paso del tiempo, la vanidad de los bienes terrenales y la llegada ineludible de la muerte. En muchos escritos coetáneos con ellos se construye un discurso “religioso” con el que se pretende evitar que el cristiano pierda su alma enfrentándolo a la imagen amenazante de la muerte (y el infierno), un discurso netamente represivo que trata de orientar al hombre hacia una vida ejemplar subrayando el carácter igualitario del fin de la vida. Pero si bien muchos de los motivos ligados al tema del “*contemptus mundi*” medieval

61. Al respecto puede verse la extensa introducción de Klugman-Barkan 1971: 26ss.

62. Véanse Verbeke 1983; Ebbessen 2004.

se detectan sin dificultad en la obra de Falaquera, es evidente que el autor judío, lejos de provocar miedo, trata con ello de ofrecer consuelo.

No creo que deban tampoco de obviarse la fama y aprecio de la que gozaron en el medievo hispano las muchas versiones de Boecio que circularon, en especial, en los siglos XII-XIII. De hecho, pienso que el *Bálsamo de la aflicción* muestra todo su significado si se contempla en el marco de éste y otros tratados compuestos o difundidos en la Edad Media, si se sitúa dentro de una corriente de pensamiento donde se combina la tradición clásica de raíces helenistas, con otros materiales de origen oriental que se releen, a su vez, a la luz de la propia tradición, “cristianizando” “arabizando” o “judaizando” problemas universales. Pues tanto Boecio como al-Kindi o Falaquera (al igual que siglos atrás los clásicos) se enfrentaron a los mismos temores, leyeron (muchas veces) los mismos textos, pero no perdieron de vista (casi nunca) el público al que se dirigían. Como otros antes, Falaquera supo también hablar con una voz que se amoldaba a su tiempo, de convertir una estructura y unos tópicos predeterminados en una obra propia que plantea cuestiones que afectan al género humano en su conjunto pero que responde sin olvidar la audiencia a la que con sus palabras trata de ofrecer consuelo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBA, A., 1988, *Las primeras colecciones de cuentos hebreos medievales* (Traducción y estudio). Madrid: Universidad Complutense (Tesis Doctoral).
- ALBRECHT, M. VON, 1997, *A History of Roman Literature . From Livius Andronicus to Boethius. Vol. II*. Leiden-New York-Koln: Brill.
- BRANN, R., 1990, *The compuctious Poet. Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*. Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press.
- COURCELLE, P., 1967, *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*. Paris: Études Agustiniennes.
- DEL VALLE RODRÍGUEZ, C., 2004, *Maimónides. Ética*. Madrid: Aben Ezra Ediciones
- DRONKE, P., 1994, *Verse with Prose from Petronius to Dante. The Art and Scope of the Mixed Form*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press
- DRUART, T. A., 1993, "Al-Kindi's Ethics" en *The Review of Metaphysics*, 47, pp. 329-357.
- 2000, "Philosophical Consolation in Christianity and Islam: Boethius and al-Kindi" en *Topoi*, 19, pp. 25-34.
- EBESSEN, S., 2004, "Where were the Stoics in the Late Middles Ages?" en S. Strange, ed., *Stoicism: Traditions and Transformations*. New York: Cambridge University Press, pp. 108-131.
- FERRE, L., intr. y trad., 1991, *Maimónides. Obras médicas I*. Córdoba: El Almendro.
- GERSH, S., 1986, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*. Paris: Publications in Medieval Studies, vol. 23: University of Notre Dame Press.
- GRIFFITH, H. 1996, "The muslim Philosopher al-Kindi and his Christian Readers: Three Arab cristian Texts on 'The Dissipation of Sorrow'" en *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 78, nº 3, pp. 111-127.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T.- SAQUERO-SUÁREZ-SOTAMONTE, P., 1992, "Boecio en el Medievo hispánico. Las versiones catalanas y castellana

- de la *Consolación* a la luz de sus fuentes latinas: los comentarios de Guillermo de Aragón y Nicolás de Trevet” en *Humanitas in honorem Antonio Fontán*. Madrid: Gredos, pp. 319-337.
- GONZALO MAESO, D., ed., 2001(3ed). *Guía de perplejos. Moseh ben Maimon*. Madrid: Trotta.
- HABERMAN, A. M., ed., 1936, “Iggeret ha-musar” en *Qobes `al yad* 11, págs. 45-88
- JOSPE, R., 1988, *The Life and Thought of Shem Tov ibn Falaquera*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- HALKIN, A. S., 1944, “Classical and Arabic Material in Ibn ‘Aqīn’s “Hygiene of the Soul” en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 14, pp. 25-147.
- KEIGHTLEY, R. G., 1987, “Boethius in Spain: A Classified Checklist of Early Translation” en Alastair J. Minnis, ed., *The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of “De Consolatione Philosophiae*. Cambridge: D. S. Brewer, pp. 169-187.
- KLUGMAN BARKAN, R., 1971, *Shem Tob Ben Joseph Ibn Falaquera’s Sori ha-Yagon or Balm for Assuaging Grief. Its Literary Sources and Traditions*. Columbia University, Ph D.
- LERER, S., 1985, *Boethius and Dialogue: Literary Method in The Consolation of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- LEVINE, H., 1976, *The Book of the Seeker (Sefer ha-mebaqqesh) by Shem Tob ben Joseph ibn Falaquera*. Trans. and edited. New York: Yeshiva University Press.
- 1954, *A translation and Edition of Falaquera’s Sefer ha-mebaqqesh, Part I*. PhD. Columbia University.
- LIDA DE MALKIEL, M^a R., 1962, “La leyenda de Alejandro en la literatura medieval” en *La tradición clásica en España*. Barcelona: Ariel, pp. 165-206.
- LOEWENTHAL, A., 1896, *Musre ha-filosofim*, Frankfurt.
- MARINÉ ISIDRO, J., introd., trad. y notas, 1996, *Séneca. Diálogos. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio*. Madrid: Biblioteca Clásica de Gredos.
- MEDINA GONZALEZ, A., trad., 2005, *Cicerón. Disputaciones Tuscultas*. Madrid: Gredos.
- NASR, H.-LEAMAN, O., eds., 1996, *History of Islamic Philosophy*. Part I. London-New York: Routledge, pp. 165-167.

- NORMORE, C., 2004, "Abelard's Stoicism and Its Consequences" en S. Strange, ed., *Stoicism: Traditions and Transformations*. New York: Cambridge University Press, pp. 132-147.
- NUSSBAUM, M., 2003, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- PARKER, M., 1993, *Text and Concordance of Bocados de Oro. BNM I-187*. Madison 1993 [Microf.].
- PÉREZ LÓPEZ, L., ed. y trad., 1997, *La consolación de la Filosofía*. Madrid: Akal clásica.
- RAMÓN GUERRERO. R.- TORNERO POVEDA, E., 1986. *Obras filosóficas de al-Kindi*. Madrid: Coloquio.
- RIERA I SANS, J., 1984, "Sobre la difusió hispànica de la Consolació de Boeci" en *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 1, pp. 297-327.
- SALVATIERRA OSSORIO, A., 2006, "Un hindú en la sinagoga: Un personaje paradójico en la *'Iggeret ha-musar* de Ibn Falaquera" en *Sefarad*, 66, nº 2, pp. 265-284.
- STURM, H., *The Libro de los buenos proverbios*, Lexington 1971.
- VARELA MORENO, E., 1986, *Versos para la sana conducción del cuerpo. Versos para la sana conducción del alma de Šem Tob ibn Falaquera*. Trad., edición crítica y comentario. Granada: Universidad de Granada.
- VERBEKE, G., 1983, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*. Washington D.C: Catholic University Press.
- ZIINO, F., 2001, "The Catalan Translation of Boethius' *De consolazione*: A New Hypothesis" en *Carmina Philosophiae. Journal of the International Boethius Society*, 10, pp. 31-38.