

# EL COMENTARIO DE ABRAHAM IBN EZRA AL CANTAR DE LOS CANTARES, SUS ANÁLISIS FILOLÓGICOS

Carlos del Valle R.  
CCHS, CSIC  
[cdelvaller@telefonica.net](mailto:cdelvaller@telefonica.net)

## RESUMEN

El presente artículo expone el triple análisis del *Comentario del Cantar de los Cantares* de Abraham ibn Ezra, dentro de la literatura rabínica de comentarios a los textos bíblicos, focalizado en los aspectos filológicos y lingüísticos. Se incluye además la traducción castellana del comentario a la primera parte del capítulo primero del *Cantar*.

PALABRAS CLAVE: Abraham ibn Ezra. *Cantar de los Cantares*. Exégesis. *Midrash*. *Peshat*. *Masorah*.

## ABSTRACT

«Abraham ibn Ezra and his *Commentary on Song of Solomon*, its philological analysis». This paper presents the triple analysis of *Commentary on Song of Solomon* by Abraham ibn Ezra, in the rabbinic literature of commentaries on biblical texts, focused on philological and linguistic issues. A Spanish translation of the commentary on the first part of first chapter of *Song* is included.

KEY WORDS: Abraham ibn Ezra. *Song of Solomon*. Exegetics. *Midrash*. *Peshat*. *Masorah*.

Entre las múltiples facetas de la actividad literaria de Abraham ibn Ezra [= AIE] (1089-*ca.*-1167)<sup>1</sup>, una de ellas, en la que destaca, es la de comentarista de la Sagrada Escritura. En el mundo judaico AIE es tenido como uno de los exegetas bíblicos clásicos, ciertamente por su propio mérito, pero también por haber sido incluido el texto de sus comentarios en las ediciones de las Biblias rabínicas, llamadas también *Miqra'ot Gedolot*<sup>2</sup>, asegurando de esta manera su difusión. Está en cuestión si AIE comentó todos los libros de la Biblia hebrea, ya que solo se nos ha transmitido el comentario de una parte, aunque cuantiosa, de ellos. Según algunos sabios judíos AIE comentó toda la Biblia hebrea: Isaac Israeli (s. XIV)<sup>3</sup>, Pablo de Santa María (s. XV)<sup>4</sup>, Abraham ben Salomón de Torrutiel (s. XV)<sup>5</sup>, Immanuel Aboab (s. XV-XVI)<sup>6</sup>, Eliyahu Kapsali (s. XV-XVI)<sup>7</sup>, Daviz Gans (s. XVI)<sup>8</sup>. La cuestión de momento no puede ser resuelta de modo tajante, ya que se encuentran todavía comentarios inéditos atribuidos a AIE que no han sido hasta ahora examinados.

La exégesis de AIE se caracteriza por estar basada en el análisis gramatical, en la exposición del sentido literal y por el recurso a las ciencias, en las que en buena parte de ellas (astronomía, astrología, matemáticas, geometría) era su corifeo<sup>9</sup>. AIE busca el sentido literal, el *pešať*, frente al sentido midrásico (*derasť*) que indaga el



significado alegórico. Esa es la tónica general en la metodología exegética de AIE. Sin embargo, en el *Comentario del Cantar de los Cantares* hace una palmaria excepción. El tudelense va haciendo en esta obra a cada una de las secciones una triple ronda de comentarios. Primero, un comentario ceñido a lo estrictamente gramatical o lexicográfico; segundo, un comentario del sentido literal del texto y, por último, un tercer comentario midrásico donde se expone el sentido espiritual profundo del texto. Para que el lector se haga idea cabal de este tipo de comentario incluiremos en apéndice la traducción castellana del comentario a la primera parte del capítulo primero del *Cantar*.

Una de las características de AIE en su actividad literaria es su afán perfeccionista que le conducía a revisar su obra ya editada y a hacerle una nueva versión. Concretamente, del *Comentario del Cantar de los Cantares* hizo una doble versión. La primera versión la escribió al parecer durante su estancia en Italia, hacia 1140 y fue editada y traducida al inglés por H. J. Mathews<sup>10</sup>. La segunda recensión, más tardía, la compuso AIE en Francia, quizás entre 1156 y 1157. Esta segunda recensión es la que tradujo Gilbert Genebrardus, en parte, al latín, en París, 1570<sup>11</sup> y aparece editada en las *Miqra'ot Gedolot*. Seguimos aquí la edición digital de la Universidad de Bar-Ilan.

<sup>1</sup> Véase el monográfico sobre Abraham ibn Ezra en *Iberia Judaica* 4: 15-215 (2012), con estudios especiales sobre su obra exegética y su *corpus* gramatical hebreo.

<sup>2</sup> Llamamos Biblias rabínicas a las que se inauguran a partir del origen de la imprenta, en las que se incluye el texto bíblico puntuado, el *targum* y comentarios de exegetas judíos, entre los que no faltan nunca Rashí y Abraham Ibn Ezra, a los que se añaden en algunas ediciones los comentarios de David Qimhi, Najmánides, Abdías ben Jacob Sforno... El primer editor de una Biblia rabínica fue Ben Hayyim (1524-1525).

<sup>3</sup> “Comentó la Tora y el resto de los libros sagrados” (*Yesod ‘Olam*, cap. XVIII del Tratado IV; Carlos del Valle, “Fuentes hebreas de la historia de España (I): La crónica de Isaac Israeli (s. XIV)”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 39: 198 (2003).

<sup>4</sup> “Nam ille Rabbi Abraham Abenhazara qui totam Bibliam exposuit declarando significata” (*Scrutinium Scripturarum*. Burgis, 1591, 309b).

<sup>5</sup> “[...] comentó la Tora y los 24 libros” (*Sefer ha-Qabbala*. Ed. A. Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, 1, 1887: 102, 4-7).

<sup>6</sup> “Comentó toda la Sagrada Escritura” (*Nomología*. S.l., 1629: 279).

<sup>7</sup> “Hizo un bello comentario a la Tora, muy profundo y a todos los 24 libros” (cita de H. H. Sasson, “Dor gole Sefarad”, *Zion* 26: 24 (1961).

<sup>8</sup> “[...] hizo el comentario a los 24 libros santos” (*Šemah David*. Ed. Mordechai Breuer. Jerusalem, 1983: 123).

<sup>9</sup> En la introducción a su comentario del Pentateuco, AIE describe los cinco métodos exegéticos históricos (véase Carlos del Valle, “La exégesis de Abraham ibn Ezra y los cinco métodos exegéticos históricos”, *Estudios Bíblicos* 66: 313-336 (2008).

<sup>10</sup> *Abraham ibn Ezra's Commentary on the Canticles*. After the First Recension. Edited from Two Mss., with a Translation, London, 1894.

<sup>11</sup> *Canticum Canticorum Salomonis Regis, cum Commentariis trium Rabinorum, Salomonis Isrbij, Abrahami Abben Esrae et innominati cuiusdam*. Véanse los estudios de S. C. Reif, “Abraham ibn Ezra on Canticles” en F. Díaz Esteban (ed.), *Abraham ibn Ezra y su tiempo*, Madrid, 1990, pp. 241-249; Mariano Gómez Aranda, “Los Comentarios Bíblicos de Abraham Ibn Ezra”, *Iberia Judaica* 4: 81-104 (2012); L. F. Girón Blanc, “El Comentario al Cantar de los Cantares de Abraham ibn Ezra y el Midras Šir ha-Širim Rabbah” en F. Díaz Esteban (ed.), *Abraham ibn Ezra y su tiempo*, Madrid, 1990, pp. 121-128.

Lo que me propongo en este breve estudio es resaltar y analizar exclusivamente el comentario filológico y lingüístico que es la base primera de la que hay que partir para hacer la interpretación del contenido del texto. Los datos los recogemos de las dos recensiones hebreas del comentario.

En un primer rasgo AIE muestra su filiación a la escuela filológica hebrea de al-Andalus, me refiero a su recurso al árabe como medio de interpretación del significado de un vocablo o de una sentencia. Aunque este método ya lo utiliza el egipcio Saadia Gaón (m. 942), son los filólogos españoles los que le sacan máximo provecho, sobre todo a partir de Dunaš ben Labrat<sup>12</sup>. Hay que recordar que cuando se forma la ciencia de la filología semítica a finales del siglo XIX, se recurre al árabe por ser la lengua semítica que mejor ha conservado los rasgos semíticos primitivos para ilustrar todo el proceso histórico de formación de las lenguas semíticas, entre ellas el hebreo y así surgieron gramáticas monumentales como la de Bauer-Leander o Bergsträsser. El intento posterior de querer sustituir en ese menester al árabe con el ugarítico se ha demostrado vano.

En Cant 1,13 (Mathew = Mt)<sup>13</sup> dice que, para algunos, *mor* (“mirra”) es como el árabe *misk* (“almizcle”); *rappeduni* (Cant 2,5 Mt) lo interpreta como el árabe *ráfada* (“sostener, apoyar”); *pag* (Cant 2,13 Mt) lo entiende como el árabe *fiğ* (“fruto verde”); en el verso anterior (Cant 2,12) precisa que *pag* es el fruto (de la higuera) antes de que madure, tal como se dice en árabe; *madregá* (Cant 2,14) es como el árabe *madrağ* (“camino escarpado”); *pardes* (Cant 4,12) tiene el significado de “jardín” como en árabe “*farādīs*”; *redidi* (Cant 5,7 Mt) es como *sa’if* (“velo”) en árabe; *kétem* (Cant 5,11) lo entiende como un ornamento conforme al árabe *hatam* (“sello”); la luna (*sáhar*, Cant 7,3) es llamada en árabe con una palabra similar (*šahr*), de ese significado raíz viene el llamar *saharonim* (Jue 8,21) a los adornos en forma de luneta; *dal.lat* (Cant 7,6 Mt), “en árabe se llama (así) el vello que crece en las mejillas” [*ha-ša’ar ha-yoše ‘al ha-lehi*]<sup>14</sup>, mientras que en la otra versión afirma que en la lengua árabe significa “las puntas del cabello” [*qeše ha-ša’ar*]; *mitrappéqet*, “unida a su compañero”, (Cant 8,5 Mt) al igual que el significado (*ráfafa*) en árabe; de *eškol ha-kófer* (Cant 1,14) dice que (*ha-kófer*) es como en la lengua árabe, refiriéndose a *kāfir*, es decir, la envoltura de la flor de la palmera que desprende un aroma perfumado<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Reenvío a mis dos obras *Historia de la gramática hebrea en España*, vol.1 (Madrid, 2002: 316 et passim) y vol. 10 (Madrid, 2004: 126). La monografía más reciente sobre este tema es la de Aharon Maman, *Comparative Semitic Philology in the Middle Ages. From Sa’adiah Gaon to Ibn Barun (10<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> C.)*, Leiden, Brill, 2004.

<sup>13</sup> Si en la cita no se incluye ninguna referencia, quiere decir que procede de la edición estandarizada en las *Miqra’ot gedolot*.

<sup>14</sup> Este significado no lo he podido verificar en los diccionarios por mí consultados.

<sup>15</sup> D. Qimḥi comenta: “El sabio R. Abraham ben Ezra escribe que “*eškol ha-kófer*” significa un racimo de dátiles (*déqel*), porque el dátil tiene diversos nombres según el proceso de su maduración” (*Šorašim*, entrada *kfr*). AIE afirma además en el lugar referido que el mismo término ocurre en la lengua romance, término que no he logrado identificar.

En diversos de sus escritos AIE justifica el recurso al árabe: porque el hebreo en su mayor parte tiene la misma estructura (*matkónet*) que el árabe (Comentario a Ester 8,10 y a Gen 1,1); porque las dos lenguas son muy cercanas (*Teshuvot neged Tiqqun ha-Shegagot* n° 13). Pero es precisamente en el comentario del *Cantar de los Cantares* (8,11) donde AIE justifica con más amplitud el recurso exegético al árabe. Al que se sorprenda de la utilización del árabe le dice así: “A causa de la limitación de nuestro conocimiento (tenemos que recurrir al árabe), porque no conocemos de la lengua santa sino solamente lo que está escrito en la Biblia que contiene solo aquello que los profetas tuvieron necesidad de decir. De aquello que no tuvieron necesidad de decir no conocemos el nombre. Debido a que el árabe es una lengua muy cercana a la hebrea, ya que sus tipos morfológicos, las letras *yhwu*; las serviles, el *nifal*, el *hitpa'el*, el constructo, son comunes a las dos lenguas, al igual que los numerales. Más de la mitad de la lengua (árabe) se halla en la hebrea, por eso cuando no se halla (en hebreo) una palabra que no tenga otra semejante (un *hapax*) y haya una parecida en árabe, diremos que quizás sea así su significado, aunque ese significado no es seguro”.

Por la misma familiaridad lingüística, en el *Comentario del Cantar de los Cantares* recurre AIE al arameo: *meqappes* (Cant 2,8) lo interpreta por “saltar/brincar” apoyándose en el arameo; señala que *kotlenu* (Cant 2,9) es en arameo “nuestra pared”, *ha-haraqim* (“las ventanas”) y *hasetaw* (Can 2,11) “el invierno”; indica que *be-šugim* (Cant 3,2) lo traduce el arameo por “plazas”; *ha-sahar* (Cant 7,3) “lo traduce el targum como “luna” y *ha-saharonim* son (adornos) en forma de lunetas y así es en árabe”.

AIE también recurre en ocasiones a la lengua rabínica. *Aṭannefem* (Cant 5,3) lo interpreta como en la lengua rabínica en el sentido de “manchar” y *sugá* (Cant 7,3) lo interpreta por “valla” como en la lengua rabínica *seyag*.

Para destacar las capacidades lingüísticas de AIE hago observar dos referencias que hace a las lenguas vulgares de su tiempo. Señala que *kófer* (Cant 1,14) es como en romance (castellano) *canfora* (¿“alcanfor”?) y que *šošanna* (Cant 2,1) es como el romance (italiano) “*azucena*”.

Dentro del campo de la fonética señala que solo las letras quiescentes son intercambiables. Por eso rechaza que la palabra *berotim* (Cant 1,17 Mt) haya de identificarse con *berošim* (“cipreses”). Por esta misma razón rechaza la identificación de un *hapax*, *haruzim* (“collares”) [donde “se engarzan piedras preciosas”] con *arazim* (Ez 27,24 -“cedros”), “porque en la lengua hebrea solo se intercambian las letras y h w”. De la *alef* dice que es muda, “tal como es su costumbre” (Cant 8,6), como en el caso de *ya-yošet* (*ha-yošet*). Recoge el fenómeno de la metátesis hebrea, aunque en este caso no da su razón de ser, como en el caso de *qewušotay* (“las puntas del cabello”), que procede de *qešot* (Cant 5,2), aunque aquí el cambio de posición de las consonantes no obedece al mismo fenómeno tan conocido en la metátesis verbal en el *hitpa'el* con verbos de primera dental o sibilante; por el mismo fenómeno de la metátesis entiende a *haḡwe* (en “las grietas” de la roca, Cant 2,14) como la misma palabra que *huḡ* (Is 40,22).

En cuanto al nombre señala cómo los acabados en *-i* forman el plural incluyendo una *alef* delante de *-im*: *ḡali* (“alhaja”) - *ḡalá'im* (Cant 7,2) lo mismo que *šebi* hace *šebá'im* en plural, aunque este último nombre puede construirse también en



femenino: *šeb'ot* (Cant 2,9). Hay nombres que tienen forma singular, pero con significación plural: *ha-tor* (Cant 2,12) “las tórtolas”. Hay nombres que se pueden utilizar en género masculino o femenino (Cant 1,3), como *šem* (“nombre”), *bayt* (“casa”), *maqom* (“lugar”), *š'ol* (“seol, infierno”). Los nombres pueden llevar una *yod* final paragógica, epentética, puramente ornamental, como *susati* (Cant 1,9 Mt) “yegua” [“la *yod* es superflua como la *yod* de *mela'ati* (“llena”, Is 1,21) y *ohabti* (“amante”, Os 10,11)"] -*ibidem*. Observa también AIE que algunos exégetas interpretan la *yod* de *'ammi* (Cant 6,13) como paragógica, al igual que la *yod* de *ben[y] atono* (Gen 49,11). La segunda *nun* de *nišsanim* (“brotes”, Cant 2,12) la entienden algunos como *nun* paragógica, de la palabra *nišsah* (Gen 40,10). Admite en el nombre la posibilidad de trastocar o cambiar el orden de las radicales, como en el caso de *hug* (Is 40,22) “círculo” [“significa la esfera que gira sobre la tierra”] y *hagwe* (Cant 2,14) “hendiduras”, aunque admitiendo también la posibilidad de que sea un mismo nombre con dos raíces diferentes. En la etimología se constata en AIE la misma tendencia que observamos en los gramáticos sefardíes de tratar de explicar el significado por el valor básico de la raíz trilitera. Así *šošanana* (“lirio”) es llamado probablemente así “porque tiene seis pétalos” (Cant 2,1), haciendo derivar el nombre, por tanto, de la raíz *šes* (“seis”); *'et ha-zamir* (Cant 2,12) lo entiende como el tiempo de primavera porque es el tiempo de los cantos de los pájaros (*zammer* “cantar”; *zamir*, “jilguero”). *Šulamit* (“Sulamita”) es una mujer jerosolimitana, es decir, natural de *Šalem* (Cant 7,1).

La lengua hebrea utiliza una reduplicación en el nombre para indicar un matiz de poca intensidad. Así *šeharhóret* (Cant 1,6) significa “negruzco”, *yeraqreq* (“verduzco”), *adamdam* (“rojizo”). La sufijación del nombre divino, como en el caso de *šalhebet Yah* (“una enorme llama”, Cant 8,6) es como en *ke-harere el* (“montañas altísimas”, Sal 36,7), es decir, denota máxima intensidad, un superlativo. En la primera recensión del *Comentario* hace de *šalhebet* una palabra compuesta de dos palabras, tal como lo establecía la masora; la *šin* estaría en el lugar de *ašer*, mientras que en la segunda recensión la entiende como palabra cuadrilítera, al estilo de *tyra* (Cant 8,6). *Talpiyyot* (Cant 4,4) la identifica como un *hapax legomena* (*en lo domeh*). *Apiryon* (Cant 3,9) es otro *hapax* y significa “un edificio insigne”.

En el sufijo distingue su referencia al sujeto y al objeto. En el caso de *tešuqato* (Cant 7,11), el sufijo parece a referirse al objeto del deseo, que en el caso de la mujer es el varón.

El verbo puede adquirir un matiz de significación específico según la partícula que lo rige. Así si al verbo *našaq* (“besar”) no le sigue ninguna *lamed* que preceda al objeto significa “besar en la boca”, como *wa-yiššaqehu* (“lo besó en la boca”, Gen 33,4), pero si le sigue una *lamed*, significa “besar la mano, el hombro, la mejilla” (Cant 1,1).

En las partículas señala que en ocasiones rigen a varios objetos, aunque solo aparezca en uno de ellos. Éste es el caso de la *mem* para construir el comparativo: “celebremos tus amores más que el vino” (*mi-yayim*), que ha de entenderse también en el estico siguiente “más que los que te aman dulcemente” (Cant 1,4). La partícula *šin* sustituye a *ašer*: *še-lamma* (= *ašer lamma*, “que por qué?”, Cant 1,7); lo mismo ocurre en *še-šezafatni* (Cant 1,6 Mt).



En el *Comentario* incluye AIE algunas notas de carácter lexicográfico de interés: Señala que *ašišot* (Cant 2,5) son “utensilios (jarras) de cristal llenos de vino”. *Halabi* (Cant 5,1) es, según algunos, “la espumilla (lo blanco / lechoso) que aparece en el vino”. Con ese significado entienden algunos la palabra *helbon* (Ez 27,18), aunque con esta interpretación está en desacuerdo AIE, ya que *Helbón* “es nombre de lugar y no un adjetivo”. *Karmel* (Cant 7,6) no es nombre de una montaña sino un color que es muy afín a la púrpura.

## APÉNDICE

TRADUCCIÓN DEL COMENTARIO DE AIE AL *CANTAR DE LOS CANTARES*  
(INTRODUCCIÓN Y PARTE DEL PRIMER CAPÍTULO)

[PRÓLOGO]

Este libro es venerable, todo él es precioso. De todos los cánticos del rey Salomón, unos mil quinientos, no hay ningún otro que sea paragonable a éste. Por eso es llamado el *Cantar de los Cantares* de Salomón, porque es el cantar más excelso de todos los cantares de Salomón. En él se encierra un secreto resguardado y sigilado, que tuvo ya su inicio desde los tiempos de Abraham, nuestro padre, y que se extiende hasta los tiempos del Mesías. Así está escrito en el cántico (de Moisés), “Escuchad” (Dt 32,1), “cuando el Altísimo hizo heredar las naciones” (Dt 32,8), que comenzó desde la generación de la división (de los pueblos) (y se extiende) hasta el regreso de Israel del exilio, (que tendrá lugar) tras la guerra de Gog y Magog.

No te sorprendas por el hecho de que compare a la congregación de Israel con una novia y a Dios con su amante, porque ése es el estilo de los profetas. En efecto, así dice Isaías: “Cántico de mi amado a su viña” (Is 5,1); “como el novio se regocija en la novia” (Is 62,5). Ezequiel, por su parte, dice: “Tus senos se afirmaron; tu vello brotó, tú estabas totalmente desnuda” (Ez 16,7); “cubriré tu desnudez” (Ez 16,8); “te ornaré con joyas” (Ez 16,11), (con expresiones similares) en toda la perícopa. Oseas dice: “Te desposaré para siempre” (Os 2,21), “ama a una mujer” (Os 3,1). En el libro de los salmos: “*Maskil*, canción de amor” (Sal 84,2), donde se dice: “Escúchame, hija, mira e inclina tu oído” (Sal 45,11).

¡De ninguna manera! ¡en absoluto! el *Cantar de los Cantares* no es un (simple) escrito de carácter amatorio, sino que tiene un valor alegórico. Porque, si no fuera por la grandeza de su excelencia, no habría sido inscrito ciertamente en el grupo de los libros sagrados ni se habría nunca suscitado la cuestión sobre él si contamina las manos.

Debido a que en sus caminos es perfecto, lo he interpretado en tres rondas. En la primera ronda, expongo las palabras más difíciles; en la segunda, el sentido literal; en la tercera, de modo más detallado me adentraré por los caminos del *midrás* (exposición simbólica).

\*\*\*

## PRIMERA RONDA

Dice Abraham bar Meír el Español, el autor: Hubo estudiosos que quisieron exponer este libro refiriéndolo al misterio del mundo y al modo de la unión del alma superior con el cuerpo, que ocupa la escala más inferior (del universo). Otros han intentado interpretarlo refiriéndolo a (los diversos) temperamentos. Pero a todas (estas interpretaciones) se las ha llevado el viento como fútiles y vanas. Lo verdadero no es sino lo que han transmitido nuestros antepasados, de bendita memoria, que este libro se refiere a la congregación de Israel y así lo expondré en la tercera ronda (de los comentarios).

Hay que observar que toda las referencias a Salomón han de entenderse del mismo rey Salomón, exceptuando: “para ti, Salomón, los mil (sicos)” (Cant 8,12). Por esto lo interpretaré en la segunda vuelta a modo de ejemplo referente al tema amoroso. También ahí siempre que aparece Salomón se está refiriendo al mismo rey Salomón.

Debido a que en este libro ocurren palabras (y expresiones) difíciles he querido explicarlas al comienzo. Luego (expongo) la alegoría y su significado.

## SEGUNDA RONDA

No son posibles las palabras de pasión en una ciudad a los ojos de todos los mirones. Por eso se trata de una parábola, de una chica adolescente a la que todavía no le han crecido los pechos que estaba cuidando una viña. Ésta vio a un pastor que pasaba (por aquellos parajes) prendiendo la llama de la pasión en uno y otro.

## TERCERA RONDA

No hay ningún comentario más excelente del *Cantar de los Cantares* que el realizado por nuestros maestros, de bendita memoria. Por eso cuando he visto que los grandes, columnas del mundo, han hecho ellos comentarios, añadiendo o quitando cosas, he seguido yo sus huellas.

Todas las veces que aparece “Salomón” (en el *Cantar de los Cantares*) se refiere al rey Salomón, a excepción de “que las mil monedas sean para ti, Salomón” (Cant 8,12) que es el Mesías. Es llamado Salomón, debido a que es su hijo, de la misma manera que es llamado David: “Mi siervo David será su príncipe” (Ez 37,25). Del mismo modo los israelitas son llamados “mi siervo, Jacob” (Is 41,8). Es posible que sea como la plegaria de Moisés, “el varón de Dios”, al estilo de Rav Saadia Gaón, de bendita memoria, que dice que la plegaria es de David, siendo sus cantores los hijos de Moisés. Lo correcto es que es de Moisés.

Has de saber que las jóvenes jerosolimitanas introdujeron en ello la confusión (refiriéndose) a muchos hombres, dado que es la Congregación de Israel la que habla en el sentido de “las hijas de Jerusalén”. Hay quienes dicen que hay dos (Jerusalén), una en el cielo y otra en la tierra inferior, correspondiéndose una a otra. El sentido de “hijas de Jerusalén” son los ángeles de lo alto. Hay otros que afirman que son las naciones del mundo, en el sentido de “te las entregué como hijas” (Ez 16,6.1).



Lo correcto a mis ojos es que la alegoría (*mašal*) se refiere a una mujer que habla consigo misma y responde a sus palabras, como si hablara con sus pensamientos y éstos son las “hijas de Jerusalén”.

Habiendo testificado la Escritura que se apareció Dios a Salomón en diversas ocasiones qué sorpresa puede haber que profetizase sobre una realidad futura, porque con el espíritu santo compuso este libro. Así hallarás que el cantor Asaf y Hemán, que compusieron cánticos con el espíritu santo, son llamados profetas y videntes. Éste es el modo correcto que no puede negar sino el retorcido.

Comienzo ahora el comentario conforme a mis capacidades. A Dios, el que conoce mi secreto, le pido con todas mis fuerzas que instruya mi alma y esté conmigo.

#### PRIMERA RONDA

V. 2: ¡Que me bese con los besos de su boca! (El verbo) besar (*neshiqá*) cuando no se utiliza con la partícula *lamed* significa (besar) en la boca, como en “y lo besó”<sup>16</sup>; (utilizado) con *lamed* significa (besar) en la mano o en el hombro o en la mejilla, según la costumbre de las regiones...



---

<sup>16</sup> “Esau corrió a su encuentro, lo abrazó y lo besó” (Gen 33,4).