

# LA PRESENCIA DE LA CÀBALA JUEVA EN EL PENSAMENT CATÒLIC D'ARNAU DE VILANOVA

Josep Corcó  
*Universitat Internacional de Catalunya*  
jcorco@uic.es

Arnau de Vilanova (ca. 1240-1311) va ser un escriptor prolífic en dos àmbits que poden semblar ben diferents: la medicina i l'espiritualitat. Els estudis sobre Arnau de Vilanova compten amb una llarga tradició (Mensa, 2006, pp. 529-564). D'una part, les seves obres mèdiques han estat profusament estudiades, i en destaca l'edició de l'*Opera medica omnia* iniciada l'any 1975 i dirigida per García Ballester, Paniagua i McVaugh<sup>1</sup>. Per altra part, els estudis sobre la seva obra espiritual han estat adequadament rastrejats i exposats per Jaume Mensa, principalment en quatre treballs (Mensa, 1994, 1997, 1998, 2005). Segons Mensa, aquesta crítica ha permès una visió més coherent del pensament d'Arnau de Vilanova, en la línia de superar la pretesa separació entre l'Arnau metge i l'Arnau espiritual.

## I. LES INTERPRETACIONS DE L'ARNAU ESPIRITUAL

Com explica Colomer en el seu llibre sobre el pensament medieval i renaixentista als Països Catalans (Colomer, 1997), la intenció última d'Arnau en el seu conegut vaticini apocalíptic, no seria proposar una data per a la fi dels temps, sinó fer servir la proposta com un motiu més, especialment punyent, per intentar impulsar una reforma espiritual de la vida cristiana en el si de la cristiandat.

El nostre interès es centrarà en procurar realitzar una aportació a l'estudi de l'antropologia en la qual Arnau fonamenta el seu projecte de reforma espiritual. Un aspecte central d'aquesta antropologia, la possibilitat del coneixement humà de Déu, ha estat estudiat bàsicament per quatre autors: Fortuny, Perarnau, Colomer i Mensa (Mensa, 1998, pp. 327-331). Aquests estudiosos han centrat llur atenció en els escrits espirituals d'Arnau, d'entre els quals en destaquen especialment dos: el *Tractatus de prudentia catholicorum scolarium* i l'*Allocutio chistini de hiis*

---

<sup>1</sup> Arnau de Vilanova, *Opera medica omnia*, edició de L. García Ballester, J. A. Paniagua, M. McVaugh, Publicacions de la Universitat de Barcelona i la Fundació Raimon Noguera, Barcelona.

*quae conveniunt homini secundam propriam dignitatem creaturae rationalis*. De les dues obres disposem d'una traducció al català realitzada per Jordi Raventós amb introducció de Mensa (Arnau, 2002).

Francesc Fortuny presenta el pensament d'Arnau de Vilanova com a proper al nominalisme de Guillem d'Ockham (Fortuny, 1989a, 19-54; Fortuny, 1989b, pp. 31-60). Precursor de la filosofia moderna, Arnau es caracteritzaria per la seva oposició al racionalisme teològic d'inspiració aristotèlica propi del tomisme, apartant-se a la vegada de la filosofia neoplatònica, a la qual estaria lligat l'aristotelisme. Arnau obriria un camí nou cap a un coneixement experimental de Déu, negant a la vegada tot possible coneixement racional de Déu. D'aquesta manera, establiria una frontera sense ponts entre el coneixement racional sobre el món (propi de la ciència i la filosofia) i el coneixement de la realitat sobrenatural (la saviesa) que només seria accessible a través de la fe viscuda.

Eusebi Colomer s'aparta d'aquesta interpretació d'un Arnau de Vilanova modern per tornar a situar l'antropologia d'Arnau en el marc de referència de la visió medieval de l'home (Colomer, 1995, pp. 206-226). Tot i així, ens presenta Arnau com un autor "espiritual" que s'hauria de situar en la transició entre el pensament característic del segle XIII i les repercussions filosòfico-teològiques del naixement de la ciència i de l'aparició de l'experiència mística que caracteritzarien el segle XIV. Segons Colomer, i a diferència de Fortuny, per a Arnau l'home també podria arribar al coneixement de Déu a través de la seva racionalitat, a partir de les coses sensibles. Però precisament en el *Tractat*, Arnau establiria un tall epistemològic que portaria a distingir clarament dos exercicis diferents de la raó: el filosòfic i el teològic. La capacitat teològica de la raó donaria la possibilitat de conèixer el creador a partir de les criatures. Es tractaria, per tant, d'un coneixement mediat. Però l'ésser humà també tindria la possibilitat d'un coneixement teològic immediat a través de la connaturalitat del seu esperit amb Déu. Aquest coneixement espiritual seria una intuïció intel·lectual de Déu de caire aconceptual, que es podria donar a la vida terrenal sense ser encara la visió beatífica dels benaurats.

Josep Perarnau s'oposa explícitament a la interpretació de Fortuny que fa d'Arnau un precedent del nominalisme (Perarnau, 1992, 40-65). Respecte de les possibilitats cognoscitives de l'home, Perarnau proposa que Arnau manté una perfecta continuïtat entre els diferents graus del coneixement humà: el coneixement sensible, la raó i la intel·ligència.

Perarnau estableix així una gradació en el coneixement, que a la vegada suposaria una continuïtat. Però l'existència d'aquest tercer grau en el coneixement, un grau purament intel·lectual, no deixa de sorprendre'l, i deixa oberta la pregunta del seu significat i la seva posició en el pensament arnaldia.

Finalment, Jaume Mensa recull tota la polèmica i, alineant-se amb la posició de Perarnau, s'oposa al tall epistemològic proposat per Colomer (Mensa, 1998, pp. 327-331). Mensa pensa que aquesta separació entre una raó teològica i una de filosòfica o científica no té un fonament en els textos d'Arnau, i que dificulta la comprensió de la unitat i la coherència del pensament expressat en les seves obres mèdiques i espirituals. Mensa aporta, a més, un estudi de l'antropologia arnaldiana a partir de l'anàlisi de les seves obres del període 1297-1305, sobre la vinguda de l'Anticrist (Mensa, 1996, pp. 329-335). La seva conclusió torna a ser que no hi ha ruptura en Arnau entre fe i raó, tot i la crítica que Arnau fa de l'ús excessiu de la filosofia en la teologia per part dels seus adversaris, els dominics.

## 2. EL TRACTAT SOBRE LA PRUDÈNCIA DE L'ESCOLAR CATÒLIC

En el *Tractat sobre la prudència de l'escolar catòlic* (Arnau 2002, pp. 83-98), Arnau afirma que la font de la saviesa és Déu i, per tant, l'escolar catòlic que vol aconseguir-la ha de mostrar el seu desig sincer a Déu per demanar-la. La sinceritat d'aquest desig està relacionada amb la intenció: l'escolar obtindrà resposta a la seva petició si busca la glòria de Déu, però no l'obtindrà si busca la glòria mundana. A més, cal que l'escolar exerciti el seu enteniment i els seus sentits (especialment l'oïda) escoltant la doctrina sana, i la vista (llegint les escriptures). És a dir, cal que posi totes les seves forces al servei d'adquirir la saviesa, en la seguretat que Déu li donarà el que necessiti i sobrepassi les seves capacitats. Establerta aquesta premissa inicial, Arnau divideix la resta del *Tractat* en dos grans apartats: en el primer explicarà què ha de fer l'escolar per tal d'adquirir la saviesa; i en el segon, com s'hi ha d'exercitar, una vegada aquesta hagi estat adquirida.

Per tal d'aconseguir la saviesa, l'escolar catòlic ha de demanar a Déu la bondat, la disciplina i la ciència. Més concretament, ha de demanar la bondat de la caritat per a la voluntat, la disciplina per als sentits i la ciència per a l'intel·lecte. Arnau distingeix en aquest punt entre les ciències mundanes, que possibiliten aconseguir els mitjans necessaris per a la vida present, i les ciències divines, que possibiliten la bondat del cor i l'honestedat de conducta, característiques necessàries per aconseguir la saviesa. Per tant, la ciència que predisposa a adquirir la saviesa és la ciència que, incitant a estimar Déu, fa l'home bo en el seu interior (en el seu cor) i en el seu exterior (en la seva conducta). Aquesta ciència no és altra que la ciència de la fe cristiana, la ciència sobre Crist, ja que Crist és la norma o regla de la bondat. Per tant, cal que l'escolar catòlic, a més d'estudiar les ciències mundanes si és el cas, es dediqui a estudiar la vida de Crist i els seus ensenyaments, en l'escriptura i segons el procedir de l'Església.

Quan haurà adquirit la saviesa, cal que realitzi les accions de manera prudent per exercitar-s'hi adequadament: respecte d'ell mateix, ha de viure en la saviesa; respecte dels altres, tant de Déu com del proïsmes, ha d'obrar meditant la justícia; respecte de les coses sensibles, ha d'observar-les com un camí cap a les intel·ligibles. La justícia el portarà a posar la seva fe en Déu com a veritat suprema, la seva esperança en Déu totpoderós i la seva caritat en Déu com a bé suprem, i a estimar els germans, amb els quals comparteix la mateixa natura i la mateixa gràcia. Quant a les coses sensibles, a més de poder ser considerades en elles mateixes, copsant la seva essència, poden ser considerades en referència a la causa primera, copsant, per tant, les excel·lències del creador. Aquesta mirada, que no es queda en les coses sensibles, permetrà, tot partint d'aquestes, arribar al coneixement de les coses intel·ligibles.

Arnau estableix, d'aquesta manera, la superioritat jeràrquica del coneixement respecte de l'acció. L'acció només pot ser adequada si està en sintonia amb el coneixement vertader. Per actuar prudentment, és necessari haver adquirit la saviesa. Aquesta posició, característica del pensament clàssic, no deixa entreveure res de la inversió que es realitzarà en el pensament modern, que comença amb Ockham, en el qual l'acció tindrà preponderància sobre el coneixement. Des d'aquesta perspectiva, Arnau ens apareix com un pensador que es mou plenament dins de les coordenades de la visió medieval de l'home.

En aquest context, m'agradaria cridar l'atenció sobre la imatge amb la qual Arnau conclou el seu *Tractat*, tot resumint-lo:

Sigui com sigui, amb això es fa palès que l'escolar catòlic avança amb pas decidit pel camí d'aquesta vida quan, per la bondat, la disciplina i la ciència, adquireix la dignitat de la saviesa i hi roman amb l'honestetat, la justícia i l'observació de la veritat eterna en allò que és temporal. Aquestes són, certament, les sis ales del serafí, amb les quals poden volar, resplendents en l'amor de Déu, fins al cim de les coses visibles i intel·ligibles (Arnau, 2002, p. 98).

Els serafins de sis ales apareixen en un passatge molt particular de l'Antic Testament: la visió de Déu que té Isaïes, en la qual li és encomanada la seva missió (Is, 6). Podem veure representacions iconogràfiques de serafins amb sis ales en algunes de les obres del romànic català. Està clara la referència d'aquestes iconografies al passatge mencionat d'Isaïes. Però no deixa de sorprendre aquesta referència final en el *Tractat*. És com si Arnau ens volgués donar una clau d'interpretació del seu text i, per tant, una clau interpretativa de la seva antropologia. Aquesta hipòtesi ens portaria a reconsiderar una vella proposta sobre la figura d'Arnau de Vilanova: la seva relació amb una sèrie de doctrines que van explorar de manera molt especial el coneixement angelològic, les doctrines de la càbala jueva.

### 3. LA CÀBALA JUEVA EN EL TRACTAT

L'estudi de la connexió d'Arnau de Vilanova amb la càbala jueva s'ha centrat habitualment en la seva obra *Allocutio super significatione nominis Tetragramaton* de 1292 (Arnau, 2002, pp. 49-81). En aquest escrit, Arnau té molt presents els ensenyaments rebuts del seu mestre dominic Ramon Martí, i coincideix en el plantejament de la interpretació del nom sagrat que aquest realitzà en la seva obra *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos* (Colomer 1997, pp.240-249). No volem entrar en la polèmica sobre el possible origen jueu d'Arnau de Vilanova, però sí que voldríem explorar, en la línia ja expressada per Carreras i Artau i recordada per Batllori, el deute de l'Arnau espiritual amb el pensament jueu (Carreras i Artau, 1954, pp. 309-312; Batllori, 1994, p. 315). Però no ho volem fer centrant-nos en *l'Allocutio super significatione nominis Tetragramaton* sinó més aviat intentant veure si, tenint en compte el pensament cabalístic, podem entendre millor alguns aspectes de l'antropologia d'Arnau de Vilanova exposada en el *Tractat*.

Com a guia per poder introduir algunes de les principals idees cabalístiques que ens proposem traçar en Arnau hem acudit a la presentació tradicional que en fa Leo Schaya (Schaya, 1997). En la càbala, les sis ales dels serafins manifesten les sis sefirots actives de la construcció còsmica. En tant que u, Déu es mira a Ell, no surt de la tri-unitat suprema; però en la mesura en què vol contemplar en ell mateix les seves possibilitats creadores, obre els seus "set ulls" o sefirots de la construcció. Binah sintetitza tots els arquetips en les set sefirots de la construcció còsmica, que emanen d'ella i constitueixen les causes immediates de la creació. La tríada Kether-Hokhmah-Binah forma la Gran Faç transcendent, que en tornar-se cap a la possibilitat de la creació, s'envolta del vel de les set sefirots de la construcció, que formen la Petita Faç o principi d'immanència: les sis primeres seran les sefirots actives de la construcció que es manifesten mitjançant la sefirah receptiva, Malkhuth. Les dues tríades que constitueixen les sis sefirots actives de la construcció són les següents: Hesed-Dîn-Tiphereth i Netsah-Hod-Yesod.

És possible relacionar aquestes sis sefirots amb les sis ales del serafí presentades per Arnau? Per intentar-ho hem de saber que, segons la càbala, l'ésser humà és l'ésser creat que millor manifesta les qualitats divines de manera explícita i a la vegada sintètica. Les sefirots són els arquetips tant de l'ésser interior de l'home com de la seva corporalitat: són les causes i els models de totes les llums intel·lectuals de l'esperit humà, de totes les facultats i virtuts de l'ànima humana i de tots els òrgans i els membres del cos humà. Com es pot observar, estem davant d'un pensament que treballa amb l'analogia entre Déu, l'home i el cosmos.

Proposem, per tant, buscar una analogia entre la primera tríada de les sefirots actives de la construcció (Hesed-Dîn-Tiphereth) i la primera tríada que ens

presenta Arnau: bondat-disciplina-ciència. Hesed o la gràcia és Déu en tant que dona vida a tot el que ha d'existir: és l'amor de Déu, la caritat en totes les seves manifestacions. Dîn és el judici o el rigor que es manifesta com a llei universal i determina l'ordre de la natura còsmica. Déu manté l'equilibri de tota la creació mitjançant aquestes dues manifestacions que són, a la vegada, oposades i complementàries. Déu crea el món per afirmar, amb la gràcia, que tot està en ell i per negar, amb el rigor, tot el que es troba il·lusòriament fora d'ell. El rigor és la negació de la negació de l'únic real i esdevé, per tant, la seva afirmació, que es manifesta sota una aparença negativa. Podem relacionar així Hesed amb la bondat de la caritat, i Dîn amb la disciplina necessària per no quedar atrapats en les coses sensibles, com si aquestes fossin quelcom al marge de Déu.

Tiphereth, la bellesa de Déu, també anomenada l'omnisciència, ocupa un lloc central en l'esquema de les sefirots, ja que les relliga totes sintetitzant les seves antinòmies; Déu s'hi revela com a plenitud i harmonia de totes les seves possibilitats. Tiphereth determina la forma ideal del cosmos: d'aquesta plenitud i bellesa immanent de l'u procedeixen totes les formes creades. És la sefirah medidora per excel·lència, també anomenada "el cor de Déu" o la seva misericòrdia. Així, podem relacionar Tiphereth amb la ciència de Crist, model de la naturalesa humana. El símbol de Tiphereth, que sintetitza les sis sefirots actives de la construcció, és el Sol, que en la simbologia cristiana representa Crist. El lloc central de Tiphereth en les emanacions divines de la càbala hebrea podria correspondre, doncs, a la centralitat de Crist en el pensament cristià.

La triunitat suprema (Kether-Hokhmah-Binah) es revela per la tríada creadora (Hesed-Dîn-Tiphereth) i aquesta es manifesta pel seu triple poder executiu: Netsah-Hod-Yesod. Podem intentar establir una relació entre aquests poders i els tres exercicis de la saviesa que, com hem vist, ens presenta Arnau en el *Tractat*: honestat-justícia-observació de la veritat eterna en allò que és temporal. Netsah, la victòria, és el poder que produeix tots els móns donant vida a tots els éssers: és un flux infinit de vida pura. Podríem relacionar, per tant, Netsah amb la vida irreprotxable o honesta, la vida en la saviesa que ens proposa Arnau. Hod, la glòria de Déu, surt de la seva victòria per projectar l'aparença múltiple de l'u en el mitjà còsmic i per reabsorbir l'aparença de multiplicitat dins l'u. Podem relacionar, així, Hod amb l'observació que proposa Arnau de les perfeccions del creador dins el món sensible. Finalment, Yesod, el fonament, és l'acte únic que revela i reintegra tot el que s'ha emanat i manifestat. També rep el nom de justícia, cosa que podria relacionar-la amb la justícia que, com s'exposa en el *Tractat*, lliura a Déu i al pròisme allò que els correspon.

Finalment, totes les irradiacions dels seus aspectes es reuneixen en l'última sefirah (en aquest cas passiva) de la construcció, Malkhuth, com en un mirall

inferior on es forma la imatge de la creació. Per tant, el cosmos enter no té un ésser propi. Totes les coses no són més que vels simbòlics dels aspectes divins, són una multitud d'imatges de Déu i de les seves qualitats. D'aquesta manera, segons la càbala, la cosmologia esdevé una via possible per buscar el coneixement de Déu. És possible veure la veritat de Déu a través dels seus vels simbòlics, es pot copsar la causa eterna mitjançant els seus efectes còsmics. Però la cosmologia no és una via obligatòria; segons la càbala, la receptivitat envers Déu és suficient per obtenir l'influx de la seva llum, dins la qual l'esperit humà pot veure Déu.

Però, tal com hem vist, l'escolar catòlic necessita la recta intenció per obtenir aquest influx. Tal com diu Arnau en el *Tractat*:

D'on el qui desitja posseir o atènyer algun bé pensant en la glòria d'aquest món negligeix Déu i, obrant així, no adreça a ell el seu desig. Si, doncs, el desig de l'escolar es manifesta davant Déu tal com hem dit, escoltarà de seguida la resposta del Salmista, car diu el següent al que li pregunta: *Et donaré intel·ligència i t'ensenyaré el camí que has de seguir* (Sl 31,8). En aquesta promesa, no sols s'evidencia la liberalitat del Mestre, sinó també la seva excel·lència. En realitat els altres mestres poden instruir, això és, poden gravar en la ment les ensenyances de qualsevol veritat, siguin quines siguin, però no són gens capaços de donar-li la facultat d'entendre –ja que no poden conferir la capacitat intel·lectual i ni tan sols són bons per a enfortir-la, una vegada ha estat atorgada– perquè cossi amb més claredat les coses intel·ligibles (Arnau, 2002, p. 87).

Aquesta capacitat intel·lectual pot permetre un coneixement espiritual que uneixi el conegedor amb el conegut. No es tracta només d'arribar a contemplar la presència de Déu, amb una aproximació que impliqui una dualitat entre l'home i Déu: de fet, la proximitat a Déu que planteja la càbala significa una identificació amb Déu, el retorn a l'u. La càbala, com a doctrina mística esotèrica, es dirigeix a aquells que busquen la unió cognitiva directa amb la veritat. L'home que busca aquesta unió és conduït a la deïficació, és a dir, a la identificació de les seves qualitats i del seu ésser amb les perfeccions i el ser de Déu.

Per mitjà d'aquesta exposició voldria haver fet plausible la hipòtesi d'un rerefons cabalístic de l'antropologia arnaldiana. No pretenc afirmar que aquesta sigui l'única font del seu pensament antropològic, però la influència que va poder exercir en ell el pensament cabalístic podria permetre il·luminar algunes qüestions sens dubte difícils. D'entrada, la seva oposició al racionalisme teològic no caldria interpretar-la com una característica premoderna, sinó com a conseqüència del contacte amb una tradició en la qual, per sobre de l'activitat de la raó, es tenen en compte la intuïció intel·lectual i la contemplació espiritual. Aquest seria l'origen real del que molts autors han anomenat l'espiritualisme d'Arnau. Segons Arnau

manté a l'*Allocutio christini*, el nivell racional no seria el nivell més alt del coneixement humà:

Déu, certament, donà a l'home la raó i la intel·ligència. Però li donà la intel·ligència perquè per ella conegui Déu en Ell mateix. Ja que Déu, per tal com és esperit i únicament intel·lectual, és només aprehensible en Ell mateix per la intel·ligència. Per altra banda, li donà la raó perquè, raonant del sensible a l'intel·ligible, sàpiga advertir les excel·lències i les perfeccions de Déu mitjançant allò que coneix en les coses creades, de manera que, així, coneixent-lo en Ell mateix tant com és possible en aquesta vida i coneixent les seves perfeccions, la seva ànima s'enardeixi per estimar-lo i, estimant-lo, sigui incitat a lloar-lo (Arnau, 2002, p. 194).

Però aquesta distinció entre intel·ligència i raó no ha de ser entesa només com una discontinuïtat en el coneixement humà. Des de l'òptica cabalística, hi ha una triple analogia entre els atributs de Déu, l'estructura interna i externa de l'ésser humà, i els cels i les terres que formen l'univers. La doctrina cabalística afirma constantment la unitat en aquests àmbits en els quals tota discontinuïtat està superada per la continuïtat, tota separació és superada per la unitat. En definitiva, intel·ligència i raó, ciències mundanes i ciències divines, poden ser vistes com oposades però, a la vegada, han de ser vistes com a complementàries.

#### BIBLIOGRAFIA

- Arnau de Vilanova, 2002: *La prudència de l'escolar catòlic (Tractat sobre la prudència de l'escolar catòlic) i altres escrits*, Proa, Barcelona.
- Batllori, M., 1994: *Arnau de Vilanova i l'arnaldisme*, Biblioteca d'estudis i investigacions Tres i Quatre, Eliseu Climent, Ed., València.
- Carreras i Artau, J., 1954: "Arnau de Vilanova y las culturas orientales", a *Homemaje a Millàs-Vallcrosa*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. I, Barcelona.
- Colomer, E., 1995: "L'antropologia en els escrits espirituals d'Arnau de Vilanova", a J. Perarnau (ed.), *Actes de la 1 Trobada internacional d'estudis sobre Arnau de Vilanova*, vol. 2, Treballs de la Secció de Filosofia i Ciències Socials, XIX, Barcelona.
- , 1997: "El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaiement", *Scripta et Documenta*, 54, Barcelona.
- Fortuny, F., 1989a: "La filosofia d'Arnau de Vilanova", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, III.



- , 1989 b: “Arnau de Vilanova: els límits de la raó teològica. Arnau en oposició de Averrois, Maimònides i Tomàs d’Aquino”, *Estudi General* 9.
- Graciano di S. Teresa, 1967: “Il ‘*Tractatus de prudentia catholicorum scholarium*’ di Arnaldo da Vilanova”, *Divinitas* 11.
- Mensa, J., 1994: *Arnau de Vilanova, espiritual: guia bibliogràfica*, Treballs de la Secció de Filosofia i Ciències Socials XVII, Barcelona.
- , 1996: “L’antropologia espiritualista d’Arnau de Vilanova: anàlisi de les obres polèmiques (1297-1305)”, a P. Llorente, A. Boadas, F. J. Fortuny, A. Grau, I. Roviró (eds.), *Actes del simposi internacional de filosofia de l’Edat Mitjana (Vic-Girona, 11-16 d’abril de 1993)*, Patronat d’Estudis Osonencs, Sèrie Actes I, Vic.
- , 1997: “Bibliografia arnaldiana recent (1994-1996)”, *Revista Catalana de Teologia* 22.
- , 1998: “Arnau de Vilanova, espiritual. Darreres aportacions”, *Anales Valencinos*, 48.
- , 2005: “Les primeres obres teològiques d’Arnau de Vilanova”, *Revista Catalana de Teologia*, xxx/2.
- , (amb Joan Requesens i Piquer), 2006: “*Arnau de Vilanova: herència de cent vint-i-cinc anys d’estudis*”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 25.
- Perarnau, J., 1992: “L’*Allocutio christini...* d’Arnau de Vilanova”, *ATCA*, 11.
- Sabán, M., 2012: *Maasé Bereshit. El Misterio de la Creación*, Sabán, Buenos Aires.
- Schaya, L., 1977: *L’homme et l’Absolu selon la Kabbale*, Dervy Livres, París.

