

«Debate del anciano y el joven» de Yishāq ibn Pulgar: *¿Torah versus filosofía?**

Aurora Salvatierra Ossorio¹

Recibido: 2 de mayo de 2022 / Aceptado: 17 de noviembre de 2022

Resumen. «El debate del anciano y el joven» de Yishāq ibn Pulgar ha sido estudiado como parte de *‘Ezer ha-dat* y en relación con la polémica religiosa que su autor mantuvo con Abner de Burgos/Alfonso de Valladolid. Pero la tradición manuscrita permite también el análisis de esta disputa como un texto que circuló de manera independiente. Desde esta perspectiva, se propone una lectura de esta versión que, atendiendo a aspectos formales y de contenido, ofrece nuevas claves de interpretación en el marco de los debates religiosos de las comunidades judías en los s. XIII-XIV y revela las estrategias con las que el autor expone y defiende su propia posición ideológica.

Palabras clave: Yishāq ibn Pulgar; Debate del anciano y el joven; Tradición manuscrita; Maqama; Religion; Filosofía; Averroísmo.

[en] «The Debate between the Old Man and the Young Man» by Yishāq ibn Pulgar: *Torah versus Philosophy?*

Abstract. «The Debate of the Old Man and the Young Man» by Yishāq ibn Pulgar has been studied both as part of *‘Ezer ha-dat* and with reference to the religious polemic between the author and Abner of Burgos/Alfonso of Valladolid. The manuscript tradition also allows analysis of the dispute as a text that circulated independently. From this perspective, a new reading of the work is proposed. Taking into consideration aspects of form and content, this article offers new keys for interpretation within the framework of the religious debates of Jewish communities in the 13th-14th century. Furthermore, it reveals the strategies used by the author to expose and defend his ideological position.

Keywords: Yishāq ibn Pulgar; The Debate between the Old Man and The Young Man; Manuscript tradition; Maqama; Religion; Philosophy; Averroism.

Sumario. 1. Yishāq ibn Pulgar (s. XIII-XIV): Defensa de la religión (*‘Ezer ha-dat*). 2. El debate entre el viejo y joven: tradición manuscrita. 2.1. Un relato al estilo de la maqama. 2.2. La disputa y las acusaciones. 2.3. *¿La resolución del debate?* 3. Un texto complejo: un debate en torno al judaísmo y en defensa del autor.

Cómo citar: Salvatierra Ossorio, A. (2023). «Debate del anciano y el joven» de Yishāq ibn Pulgar: *¿Torah versus filosofía?*, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 28, e81774. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.81774>

1. Yishāq ibn Pulgar (s. XIII-XIV): Defensa de la religión (*‘Ezer ha-dat*)

El nombre de Yishāq ibn Pulgar (Polgar, Pollegar, Policar)² está vinculado en las letras hebreas a su obra *‘Ezer ha-dat*³ (Defensa de la religión). Poco se sabe de su biografía ni del resto de su producción intelectual de la que solo se han conservado varios poemas breves⁴ y un fragmento de un discurso médico aún inédito⁵.

¹ * Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i “Lengua y literatura del judaísmo rabínico y medieval” (PID2019-105305GB-I00), financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033. Universidad de Granada

Correo electrónico: aurora@ugr.es

ORCID id: <http://orcid.org/0000-0003-0981-4767>

² Cfr. Del Valle 1999, 552

³ Editada por primera vez completa por Belasco 1906, actualmente contamos con la edición de Levinger 1984 que tiene en cuenta todos los manuscritos conocidos hasta el momento. Todas las referencias y traducciones de este artículo están basadas en este texto, citado a partir de aquí: Levinger y número de página.

⁴ Entre estas muestras de poesía se encuentran las publicadas por Allony 1966, 227-246 a partir de Parma- Palatina Library Ms. Cod Parm 2286, poemas de los que hoy conocemos nuevas copias. Algunos de sus versos permanecen inéditos.

⁵ Este texto se encuentra en Jerusalem-The National Library of Israel, Ms. Heb. 8º1348.

Su figura y su legado están inseparablemente unidos a la del converso Abner de Burgos (c. 1260-1347), que tomará el nombre de Alfonso de Valladolid⁶. Desde esta perspectiva se han analizado mayoritariamente su pensamiento y su obra. Por su propio testimonio sabemos que tuvo a Abner por maestro y a través de los textos que se intercambiaron conocemos sus desencuentros y su conflictiva relación. La polémica entre ambos se materializa (además de en *`Ezer ha-dat*) en al menos tres cartas que Pulgar le dirige y a las que Abner se refiere en sus escritos: una «en refutación de la astrología», otra sobre el mundo futuro («la carta de la esperanza») ⁷ y otra de cuyo contenido no da información alguna⁸ pero que podría tratarse de *Teshuvat apikoros* (Respuesta al hereje)⁹. Abner afirma haber respondido a estos tres textos de Pulgar en a) *Sefer teshubot la-meharef* (Respuesta al blasfemo)¹⁰, conservado en hebreo y en traducción castellana donde combate sus ideas y le afea cuestiones personales, y en b) *Ofrenda de zelos*¹¹ (*Minhat Qena'ot* en el original hebreo perdido) donde expone su idea del determinismo en clara oposición a su discípulo Pulgar a quien se refiere explícitamente.

La articulación textual de este debate entre ambos pensadores y la secuencia de sus escritos son una cuestión compleja, entre otras razones, porque los textos «originales» que formaron parte de esta disputa solo se conocen por referencias. Como la investigación ha señalado¹², las tres epístolas de Pulgar se integraron, con más o menos modificaciones, en una obra mayor a la que debe su fama: *`Ezer ha-dat* (La defensa de la religión). De ella forman parte una breve introducción y cinco tratados. Al menos tres de ellos parecen tener su origen en escritos independientes fruto de la correspondencia con Abner a la que antes me refería. En concreto el capítulo primero, dividido a su vez en ocho secciones, se considera una reelaboración de *Teshuvat apikoros*, el capítulo tercero una reelaboración de «la carta en refutación de la astronomía» y el quinto de la «carta de la esperanza». Además, se conocen también versiones previas de los otros dos tratados incluidos en el libro.

Estos testimonios apuntan a una labor de reedición de los propios escritos. A partir de ellos Pulgar compone *`Ezer ha-dat* que concibe y elabora en esta fase de transmisión como una sola obra. Es así cómo ha sido analizada en los distintos estudios que se le han dedicado: la atención se ha centrado en este texto final y, en consecuencia, el libro (entendido como una unidad) se ha vinculado a la apología y la polémica religiosa en estrecha relación con Abner de Burgos. Basta un breve repaso a la bibliografía sobre el autor para comprobar que esta perspectiva se ha impuesto en la investigación¹³. Ciertamente, desde su inicio, la relación que se establece en *`Ezer ha-dat* con el converso cristiano es evidente e intencionada. Así se deja claro desde los versos que la introducen donde Pulgar juega con la alusión a una obra de Abner, *Mostrador de justicia*¹⁴, para reclamar para sí mismo el título de maestro de la verdad y arrebatárselo al ya converso Alfonso de Valladolid:

Al mostrador de justicia, /a los que reparan la grieta, /clamad, hombres instruidos / y dadle a él la autoridad./ Él mostrará el brillo de la luz, /enseñará el camino recto/ hacia el jardín de la *Torah*,/ alzará la defensa de la religión (*`ezer ha-dat*)¹⁵.

Esta y otras alusiones dejan clara la intención del autor de que la obra fuera leída, en este momento de su transmisión, como parte de la polémica religiosa que mantiene con Abner. Pero ¿fue siempre así? Al reunir sus escritos y reelaborarlos para integrarlos en un solo texto, Pulgar está condicionando y transformando la lectura de los mismos. El autor selecciona qué incluir, decide la disposición de los distintos capítulos, añade y suprime elementos y al hacerlo crea nuevos sentidos y modifica el significado que pudieron tener como textos individuales nacidos en el seno de un intercambio epistolar o como opúsculos independientes.

La tradición manuscrita, el modo en que esta obra y sus distintas secciones se han transmitido materialmente no puede, en mi opinión, ser obviado pues el modo en que los textos se ponen por escrito y se transmiten hace que cambien y adapten su sentido aunque su contenido, *grosso modo*, se mantenga. Esta circunstancia se constata en la obra que nos ocupa. De hecho el texto completo de lo que conocemos como *`Ezer ha-dat* solo se ha conservado en un manuscrito datado en el S. XV (Wrocław-Wrocław University Library Ms 57) que fue usado como base para las tres copias realizadas entre los siglos XVII y XX¹⁶. Por el contrario, contamos con

⁶ Para una presentación general del personaje y su obra véase Avneri 2007, 264-265 y Sadik 2020 en <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/abner-burgos/>.

⁷ Sobre estos dos textos en la obra de Abner, Haliva 2020, 6.

⁸ La mención a esta carta se recoge en su tratado *Sefer teshubot la-meharef*. Véase Hecht 1993.

⁹ Este texto, al que Abner parece referirse con el nombre de *Iggeret ha-harafot* (Epístola de las blasfemias) ha sido editado, junto a una traducción inglesa, por Hecht 1993: 326-338. Es la única obra, entre las tres citadas, que se ha conservado en la forma de epístola independiente que Abner le atribuye.

¹⁰ Hecht 1993, 339-462.

¹¹ Mettmann 1990; Sainz de la Maza 1990.

¹² Cfr. Schirrmann y Fleischer 1997, 551-554.

¹³ En este sentido resulta muy ilustrativo consultar la relación de trabajos en torno a esta obra que recoge Haliva (2020, 5-6). En ellos queda patente que *`Ezer ha-dat* ha sido analizada como una obra unitaria de composición y estructura uniforme y, desde esta perspectiva, inseparable de la polémica judeo-cristiana y en concreto de Abner de Burgos/Alfonso de Valladolid.

¹⁴ Este texto, conservado solo en su versión castellana, presenta un debate entre un cristiano y un judío dividido en diez capítulos. Mettmann 1996-1997.

¹⁵ Levinger, 25.

¹⁶ En concreto, las contenidas en London- Montefiori Library Ms. 285, Warsaw-Library of Emanuel Ringelblum Ms. 197 y London-British Library Or. 10664. Wrocław University Library Ms. 57, fuente de estos textos, formó parte de la colección Saraval cuya apasionante (y casi milagrosa) historia de supervivencia puede consultarse en http://saraval.uni.wroc.pl/LeonVitaSaraval_en.html.

varios testimonios tempranos de copias independientes de varios de los tratados que integran *‘Ezer ha-dat* y que circularon durante un tiempo al margen de él.

En este sentido, el proceso de elaboración y transmisión del segundo de los capítulos del libro constituye un caso singular. A pesar de su aparente simplicidad, se trata de una pieza literaria compleja compuesta en prosa rimada y que me propongo leer a la luz del debate intracomunitario que se mantiene, ya avanzado el s. XIII, en torno a las implicaciones de la fe y la razón en el modo de entender el judaísmo, un debate que refleja nuevas preocupaciones y un nuevo estado de cosas.

2. El debate entre el viejo y joven: tradición manuscrita

Al revisar los manuscritos conservados en relación con *‘Ezer ha-dat*¹⁷ llama la atención la existencia de al menos cinco copias que incluyen como texto independiente el segundo tratado del libro al que se refieren como «Debate entre el viejo y el joven» (*Vikuaḥ ben ha-zaqen we-ha-na‘ar*)¹⁸ o «Debate del hombre de *Torah* con el filósofo» (*Vikuaḥ ha-torani ‘im ha-filosof*)¹⁹. Estos títulos dirigen al lector a una clave interpretativa que muy posiblemente los conecta con textos anteriores muy difundidos. Es el caso de dos obras de Shem Tov ibn Falaquera (c. 1223-1290): la «Carta del debate» (*Iggeret ha-vikuaḥ*)²⁰, donde se enfrentan un anciano piadoso (*ḥasid*) y un joven sabio (*ḥakam*) que encarnan a un judío tradicionalista y a un estudioso abierto a las ciencias seculares, o «El libro del buscador» (*Sefer ha-mebbaqesh*)²¹ donde un «creyente en la *Torah*» y un «un creyente en la *Torah* y la sabiduría» conversan con el protagonista en representación de dos modelos de judaísmo abiertamente enfrentados²².

Cuatro de los testimonios manuscritos que nos han llegado del «Debate» de Pulgar fueron escritos entre los siglos XIV-XVI en un marco geográfico que se extiende por la Iberia Medieval, sur de Francia y norte de Italia. El texto más antiguo de los conservados (France-Bibliothèque National de France Hebr 661, ff. 156r-187v) fue copiado por Barzilai Maimon bar Haya Ḥabib en *Sefarad* a finales del S. XIV o primer cuarto del S.XV, quizá para uso propio, e incluye distintos escritos de Yedaiah ha-Penini, Yosef Ezobi, Yom Tob ben Bila y Shelomoh ibn Gabirol²³. Una copia de este manuscrito, realizada en París en el S. XIX, se contiene en Frankfurt and Main- University Library J. C. Senckeberg Ms. Oct 117²⁴.

Entre finales del s. XV e inicios del XVI están datados: a) New York-Jewish Theological Seminary Ms. 10611, ff. 12r-22v²⁵, copiado en Italia con letra semicursiva sefardí y que contiene, además del texto de Pulgar, la «Carta del debate» (*Iggeret ha-vikuaḥ*) de ibn Falaquera, un poema de Ezobi y cartas y piezas cortas (entre otras de Profiat Durán e Ibn Gabirol); b) Oxford-Bodleian Library Ms. Opp. Add. Qu. 144, ff. 48r-59r²⁶, copiada en Provenza (¿) a finales del XV y que incluye «El que ama a las mujeres» (*Ohev nashim*) de Yedaiah ha-Penini y «La epístola moral» (*Iggeret ha-musar*) de Shem Tov ibn Falaquera. c) y Vatican- Vatican Library Ms. ebr 292, ff. 59v-65r²⁷, de la segunda mitad del S. XV y originaria del norte de Italia, un manuscrito muy extenso que incluye, entre otras, obras de Maimónides, Yosef ibn Saddiq, Yedaiah ha-Penini, Natan ben Yoel Falaquera y traducciones al hebreo de obras atribuidas a Aristóteles.

Todos estos testimonios, aunque con pequeñas variantes, remiten a una misma tradición textual y confirman que la obra fue leída y copiada también al margen de *‘Ezer ha-dat*. Creo, pues, que es posible afirmar que en una fase de su transmisión la disputa entre el joven y el anciano circuló como un texto independiente y así fue entendido y conservado en una de sus versiones.

En la única copia completa que nos ha llegado de lo que hoy conocemos como *‘Ezer ha-dat*²⁸, el debate entre el hombre de religión y el filósofo se inserta como «parte segunda» del libro. Pero el recopilador/editor no se limita a incluirla con algunos cambios menores (como ocurre con otros tratados de la obra). En este caso le añade una amplia sección final²⁹ de la que no hay rastro en los demás manuscritos. En este fragmento se desarrolla una nueva escena que enfrenta al narrador con una voz que ataca con dureza a la filosofía. En ella se sigue utilizando la prosa rimada y se concluye con un poema de catorce versos en un intento de mantener la co-

¹⁷ Además de los catálogos que se citan en nota para cada manuscrito, una presentación general de los testimonios conservados de este texto se encuentra en Levinger 1984, 9-20.

¹⁸ Así en Vatican Library- Vatican Library Ms. ebr 292, ff. 59v-65r.

¹⁹ Así en el resto de las copias conservadas, excepto France-Bibliothèque National de France Hebr 661 que carece de título.

²⁰ Sáenz-Badillos 1993, 107-108. Véase también sobre este breve tratado la edición y traducción inglesa de Harvey 1987.

²¹ Vid. Levine 1976. Este volumen contiene una versión inglesa solo de la primera parte de la obra, la compuesta en prosa rimada.

²² Vid. Salvatierra Ossorio 2016, 575-592.

²³ Puede verse una descripción del mismo en Munk 1866, n° 664. Una descripción codicológica más reciente puede verse en *SfarData Project. The Hebrew Palaeography Project of the Israel Academy of Sciences and Humanities* (<https://sfardata.nl.org.il/#manuscript/ZB079>)

²⁴ Véase sobre este manuscrito el catálogo de Roth y Priejs 1990 y Carmoly 1875, n° 127.

²⁵ Para una descripción del mismo Neubauer 1886: n° 50. Detalles interesantes de este texto se encuentran también en *Important Hebrew Manuscripts and Printed Books from the Library of the London Beth Din*, sold: auction, 23 June 1999, Christies, New York. Catalogue. Lot 32.

²⁶ Véase Beit Arié 1994, n° 2398.

²⁷ Para la descripción del manuscrito Richler, Beit-Arié y Pasternak 2008, 224-226.

²⁸ La contenida en Wrocław- Wrocław University Library Ms. 57 (*supra*). Como Levinger 1983, 11-13 corrobora, el resto de testimonios de los que disponemos son copias tardías que reproducen fielmente este manuscrito.

²⁹ Wrocław- Wrocław University Library Ms. 57, ff. 28v-31r. Levinger, 99-104.

herencia y armonía con la versión a la que parece completar. Pero este texto reelaborado revela también el esfuerzo del autor por adaptar este debate al nuevo marco literario: el de una obra única (*Ezer ha-dat*) compuesta de cinco secciones, una para cada uno de los grupos en los que se dividen «los necios y quienes desprecian la religión»³⁰. En este caso, a esta sección segunda le corresponde «replicar a los que se rebelan contra la religión y a los apóstatas, a los herejes que se muestran desnudos»³¹ con menciones expresas a la polémica con Abner.

En este sentido creo muy significativo que en el fragmento incorporado a la disputa se cite explícitamente a filósofos como al-Ghazālī, Averroes o Albalag, se mencionen los títulos de algunas de sus obras (como *Tahāfut al-Fālasifa*, «La incoherencia de los filósofos» de al-Ghazālī) o se expongan con cierto detalle y lenguaje técnico algunas de las teorías de estos pensadores³². Ninguno de estos elementos se encuentra, como veremos, en el debate entre el viejo y el joven que los manuscritos han conservado como un texto autónomo. Con la sección que se añade en Wrocław University Library Ms 57 el relato adquiere, en conjunto, un tono filosófico que lo acerca a un tratado y lo aleja de una narración; igualmente el autor orienta y facilita su comprensión dentro de la apología religiosa e invita a leerlo en el marco de la polémica judeo-cristiana. En este sentido, basta recordar unos versos del poema final que cierra esta versión de la disputa:

Yo responderé al apóstata (Abner)
ya que miente con terribles calumnias.
Prepararé el debate contra él y lucharé
con mis argumentos y la fuerza de mis preguntas;
iré siempre tras él, lo perseguiré
hasta que huya con pies ligeros³³.

El texto completo de *Ezer ha-dat* ha sido editado en diversas ocasiones³⁴ y los estudios que sobre Abner, Pulgar y sus escritos se han sucedido desde el s. XIX hasta hoy se han basado en estas versiones que entienden la obra como un todo. Si bien la parte segunda del mismo ha sido publicada de manera independiente con distintos manuscritos como base³⁵, hasta donde yo sé, no se ha estudiado al margen del contexto textual del libro como un conjunto unitario.

Leer este relato sin considerarlo parte del *Ezer ha-dat*, como me propongo, supone no entenderlo necesariamente en relación con la polémica judeo-cristiana o la defensa del judaísmo y permite una comprensión distinta del mismo. En una fase temprana de su transmisión debió ser conocido/leído como un texto aislado. Esta circunstancia cambia el significado de la obra y su sentido, la problemática a la que responde y puede ayudar a entender su singularidad en el contexto cultural del s. XIV.

2.1. Un relato al estilo de la maqama

Al acercarse a este texto, llama poderosamente la atención el continuo recurso a estrategias narrativas propias de la *maqama* de origen árabe³⁶. Este género, que tiene su más claro exponente en la literatura hebrea medieval en el *Tahkemoni* de Yehudah al-Ḥarizi, goza de una amplia difusión y acogida entre el público judío a partir del siglo XIII y durante los siglos posteriores. Siguiendo su huella, aunque sin ajustarse en la mayoría de los casos a la forma clásica en la que fue concebida, los autores incorporan en sus creaciones la prosa rimada, los poemas de metro y rima andalusí y una amplia serie de elementos inspirados en el modelo de la *maqama*. Cuando Pulgar escribe su debate opta por este vehículo de expresión y facilita que su audiencia reconozca sin dificultad numerosos motivos que remiten al ámbito de la narración. Se propicia así un contexto de lectura e interpretación que poco tiene que ver con una elevada discusión entre expertos en filosofía. La acumulación de recursos literarios aleja esta disputa de textos similares mucho más sencillos en su construcción, como los citados de Ibn Falaquera, y también de apologías y polémicas religiosas con menos preocupaciones estéticas.

Los mecanismos discursivos que Pulgar emplea favorecen la asociación del texto con el mundo de la ficción y permiten, por tanto, diálogos y situaciones que no son posibles en otras estructuras. Como es convencional en estos relatos, el autor comienza por dejar constancia de su intención didáctica («enseñaré toda norma de piedad así como los máspreciado mediante la disputa del hombre de religión con el filósofo»)³⁷ y desde la introducción evidencia su esfuerzo por conectar su escrito con la *maqama*:

Los avatares del Destino me han ahuyentado, me persiguen y me empujan; me pusieron como blanco de las flechas de los hijos de los días y me expulsaron de mi lugar, me alejaron de las gentes de mi pueblo y la morada de mi reposo. Me alzó el viento sobre alas y me arrojó a la ciudad de Jerusalén. Y mientras andaba por sus caminos y vagaba por sus

³⁰ Levinger, 25.

³¹ *Ibidem*: 26.

³² Haliva 2020, 32-34.

³³ Levinger, 104.

³⁴ Así Belasco 1906, edición en la que durante décadas fue leído *Ezer ha-dat* y más recientemente Levinger 1984.

³⁵ Entre otras, contamos con la edición de Ashkenazi 1854, 12-19 y Levinger 1982, 105-129.

³⁶ Para una presentación general de este género *vid.* Beeston 1990, 125-135 y Drory 2000, 190-207.

³⁷ Es decir, sentados en círculo. Levinger, 68.

senderos alce mis ojos para procurarme suficientes provisiones y sustento o alguien generoso que me pusiera fin a mi pesar e iluminara la oscuridad de mi dolor. Cual ave que revolotea en torno al río levanté la vista y miré. Vi un grupo de hombres que estaban sentados en un calle de la ciudad colocados como la aureola que rodea el contorno de la luna o la corteza del fruto que florece³⁸.

La escena que aquí se dibuja (el viaje ante situaciones adversas) es un punto de partida recurrente en las narraciones en prosa rimada³⁹ y, en concreto, en varias *maqamas* del *Tahkemoni*⁴⁰ donde el protagonista abandona el país natal, deambula de un sitio a otro y acaba encontrándose con un grupo reunido en torno a quienes discuten sobre un asunto determinado⁴¹. Así pues, desde su inicio Pulgar va integrando tópicos que facilitan al lector el reconocimiento de un modelo literario (la narrativa de ficción) y condicionan la manera en que se acerca a él y las expectativas que genera.

La identificación con este género se ve, asimismo, reforzada por el uso, de forma continuada, de fórmulas estereotipadas que remiten al contexto de la *maqama* hebrea: *wa-yisa' meshalo wa-yom'ar* ('y recitó su poema diciendo'), *wa-ya'an wa-yo'mer* ('y habló diciendo'), *ne'um* ('relato'), *sham'u* ('escuchad'), *'amar ha-magid* ('contó el narrador'), etc.

Del mismo modo no resultan inusuales la caracterización de los personajes protagonistas, breve y centrada en su apariencia, ni la disputa entre ambos como motivo que propicia la historia:

En medio de ellos se oía el eco de una voz, una voz potente y colérica, un clamor de grito de victoria. Me aproximé presentándome para ver lo que hacían. Entre ellos dos hombres se peleaban irritados y se acosaban, corrían de un lado a otro, se obstinaban cada uno de ellos en vencer al otro. Uno era anciano y de aspecto honorable, con el cabello cano y entrado en años, ya se había apartado de él el tiempo de los placeres. Su aspecto era agradable y cuidado, con barriga y barba, de gran altura, envuelto en su *talit*, con la cabeza inclinada⁴² y doblado como un junco. El segundo era un agradable joven, de buen aspecto y hermoso: todo el que lo veía se admiraba. Su rostro era como las perlas, sus mejillas rosas y sus labios granas⁴³.

Su aspecto físico anticipa lo que sus discursos van dibujando: se enfrentan un piadoso judío y un joven sin rasgos religiosos. Al lugar común de contraponer este tipo de personajes en contextos narrativos⁴⁴, Pulgar añade una novedad: la relación entre ambos es, a diferencia de obras precedentes, singularmente violenta, como veremos más adelante.

Junto a ellos destaca un protagonista colectivo (el «grupo», «la comunidad»), un auditorio que observa el espectáculo, un público imaginario que, en otra convención de la *maqama*⁴⁵, asiste silencioso al debate y, a veces, participa alzando su voz. En este caso, este colectivo anónimo juega un papel decisivo en el desarrollo de la trama: propicia la intervención del rey tras la discusión mantenida entre el joven y el anciano⁴⁶, es testigo requerido por el monarca para ayudarlo a sentenciar con justicia⁴⁷ y está presente cuando proclama su veredicto. En cierto sentido este público es el *alter ego* de la audiencia extraliteraria a la que el autor se dirige y a la que trata de ganarse.

A ningún conocedor de relatos hebreos en prosa rimada le extrañaría tampoco la presencia de otro de los personajes de la disputa: el rey/juez del que también se apropia Pulgar. Además de como protagonista de cuentos e historias⁴⁸, a esta figura le corresponde en los debates literarios dirimir el conflicto que se plantea⁴⁹ y esta es la función que asume en el texto que nos ocupa: propiciar el desenlace de la discusión que enfrenta al anciano y al joven. Pero la habitual intervención del rey/juez, es muy ambigua y desconcertante en este caso, sobre todo en un primer momento. Su veredicto inicial resulta cuanto menos enigmático (condena a muerte al joven pensador sin que queden claras las razones de esta decisión). Por otra parte, Ibn Pulgar, a diferencia de

³⁸ *Ídem*.

³⁹ Con esta motivo se inician narraciones medievales tan conocidas como el *Sefer ha-sha'ashui'im* (Libro de los entretenimientos) de Yosef ibn Zabarra, *Minhat Yehudah soné ha-nashim* (Ofrenda de Yehudah el misógino) de Yehudah ibn Shabbetai o textos de ibn Falaquera como la muy difundida *Iggeret ha-musar* (Epístola moral).

⁴⁰ Todos las citas de esta obra están tomadas de del Valle 1988. A partir de aquí se cita *Tahkemoni* y número de página.

⁴¹ Así sucede por ejemplo en la *maqama* 30 («un día me encontraba paseando por sus plazas [...] cuando vi un gran gentío que venía de todas partes y se congregaba formando como un corro», *Tahkemoni*, 216) o en la 11 («Me fui así de Belén de Judá. Cuando estaba ya en una de sus ciudades [...] vi cómo se arremolinaba gente y gente que venía corriendo de todas partes», *Tahkemoni*, 117).

⁴² En señal de respeto.

⁴³ Levinger, 69.

⁴⁴ Se encuentra ya en al-Ḥarizi (un buen ejemplo de ello ofrece la *maqama* 27); también Falaquera hace a un joven el protagonista de su *Iggeret ha-musar* (Epístola moral) y a un anciano uno de sus maestros.

⁴⁵ Así en *Tahkemoni*, 117 o 185.

⁴⁶ «Fueron todos juntos y marcharon hacia el rey de Israel quien con su mucha sabiduría gobierna con Dios. Le dijeron: Viva el rey nuestro señor, defiende nuestra causa y juzgue nuestro caso pues nos salva cuándo lo invocamos e ilumina nuestros juicios» (Levinger, 91).

⁴⁷ «Contadme, decidme pues las razones de esta disputa, de esta pelea, de esta enemistad que se ha interpuesto entre ellos. Entonces le contaron estas cosas, cada uno a su manera y uno decía una cosa y el otro, otra» (Levinger, 92).

⁴⁸ Véase Navarro Peiro 1998, 261-263.

⁴⁹ Sirva como ejemplo el final de la *Ofrenda de Yehudah el misógino* de Ibn Shabbetai donde un rey llamado Abraham imparte justicia y condena al protagonista a muerte. Huss 1991, vol. II, 120. No obstante, es frecuente también que la solución a la disputa quede abierta y que la sentencia del rey no dé la razón completa a ninguna de las partes. Un buen ejemplo de ello ofrece también Yehudah ibn Shabbetai en su *Batalla entre la sabiduría y la riqueza* (Salvatierra Ossorio 2014, 243-283).

lo que sucede en otras obras, no revela la identidad extraliteraria de este rey/juez⁵⁰ y deja abierta la discusión sobre si es con el propio autor (o con otro referente) con quien se identifica la opinión del monarca y las ideas que encarna⁵¹.

En un relato que se construye con elementos propios de la *maqama* resulta también clave la presencia del narrador-autor⁵², una figura singularmente compleja en este debate. El «autor» desvela su identidad tras la extensa intervención del rey y asume la elaboración del texto en un nuevo guiño al lector conocedor de este recurso en otras narraciones:

Relato (*ne`um*) del que oye las palabras de la ley de Dios e indaga cada día para recibir la visión de la sabiduría⁵³ y la enseñanza⁵⁴ de los sabios infieles sin contaminarse, quien se ocupa de la *Torah* y anhela el saber de la investigación, Yiṣḥaq bar Yosef Polqar, que esté su alma en el paraíso⁵⁵.

Pero el texto no finaliza con esta reivindicación de autoría sino que se prolonga con las palabras de un nuevo protagonista, el *magid*, personaje que convencionalmente asume el rol de contar la historia «en voz alta» y aparece en momentos importantes de una narración o en su conclusión⁵⁶. Pulgar lo introduce cuando ya el «autor» (Yiṣḥaq bar Yosef Polqar) ha cerrado el relato y lo hace con las fórmulas habituales (*'amar ha-magid*- dijo el narrador) y con una reflexión personal sobre lo que ha oído y aprendido antes de despedirse: «Entonces volví y regresé a mi tierra».

Este personaje y su función resultan muy confusos y añaden complejidad a la obra. Si el mencionado Yiṣḥaq bar Yosef Polqar se ha presentado ya como un trasunto del autor/narrador, ¿quién es este nuevo «narrador», este *magid*? La polifonía de voces del debate genera una polifonía de discursos y ninguno se descalifica (ni se acepta) del todo.

Así termina este relato en los cuatro manuscritos medievales que contienen el texto como una obra independiente. A él se añade, como se ha indicado antes, un nuevo y amplio diálogo en la versión que incluye *'Ezer ha dat* completo (Wrocław- Wrocław University Library Ms. 57, ff. 28v- 31r) y en las copias que se hacen de este manuscrito. Este «nuevo» fragmento se centra en el papel de la filosofía islámica y en problemas que forman parte de la disputa de Ibn Pulgar con Abner de Burgos como el libre albedrío y la creación. En este caso, el hombre de religión acaba aceptando que religión y filosofía pueden convivir en armonía. Por tono y contenido, esta nueva sección que discute serios problemas teológicos y conecta explícitamente con las acusaciones y argumentos de Abner, difiere del debate del anciano y el joven como relato independiente en el que estos elementos están ausentes.

Como puede deducirse de la estructura formal, fórmulas lingüísticas, estereotipos y motivos empleados de la versión del *Debate* como texto autónomo, Ibn Pulgar se ha esforzado en construir su escrito con recursos y clichés propios de los relatos de ficción (y en concreto de la *maqama*). En este sentido, por la recurrencia y amplitud de estos elementos, su obra no es comparable a otros textos en prosa rimada y poesía en los que se dialoga en torno a la filosofía (en el sentido amplio del término) ni a debates de polémica religiosa muchos más escuetos en el uso de elementos literarios. La ambigüedad que propicia el texto, el juego entre personajes que adoptan identidades confusas, dificultan que el lector tome partido por una de las posturas propuestas. Si bien los finales que no dejan claro quién es el vencedor son habituales en los debates literarios en la Edad Media, no puede decirse lo mismo de aquellos que tienen un objetivo didáctico de tipo religioso o filosófico en los que hay un vencedor que evidencia su primacía sobre el oponente. Pero en este caso asignar la victoria no resulta sencillo pues ninguno de los personajes que intervienen impone sus argumentos ni se ofrece una respuesta clara.

2.2. La disputa y las acusaciones

Excluyendo los fragmentos que introducen la historia, describen con brevedad a los personajes y sus reacciones o los escenarios del relato, es la discusión entre el joven y el anciano la que constituye el armazón del texto. Se trata de dos personajes que se alejan de otros modelos semejantes por su radicalidad (uno no parece judío, el otro es un completo ignorante) y la violencia, verbal y física, de la que hacen gala. No responden al esquema maestro-discípulo ni hay acercamiento alguno entre ellos. La manera cruel en que se increpan y la imagen difamatoria que uno construye del otro es más propia de una confrontación entre dos credos religiosos o de una *altercatio* que de una discusión entre modelos de judaísmo al estilo de Ibn Falaquera.

⁵⁰ Lo que sí sucede, por citar un caso bien conocido, en la *Ofrenda de Yehudah el misógino* donde el rey se identifica con Abraham Alfakar, cortesano del rey de Alfonso VIII y mecenas del autor (Huss 1992, vol. II, 33).

⁵¹ Véase Haliva 2020, 31-32.

⁵² Navarro Peiro 1993, 491-496.

⁵³ *Cfr.* Núm 24,15.

⁵⁴ Sigo aquí la lectura de los manuscritos que contienen el debate del joven y el anciano como un texto independiente. *Supra. Cfr.* Levinger, 98.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ Para un análisis de este personaje Refael-Vivante 2009, 159-179; Huss 1996, 79-129.

El debate se inicia con un primer ciclo de intervenciones que, dirigiéndose a la audiencia, sirve para dejar clara el punto de partida y la posición de los protagonistas así como la opinión sobre su interlocutor. El anciano abre las rondas del debate proclamando la centralidad de la *Torah* que Dios entregó a su pueblo «para guiarnos» y conducir a la vida futura. Y frente a ella sitúa la «ciencia de los griegos», un saber extraño en lengua extranjera, que se identifica con herejes, apóstatas y epicúreos⁵⁷. A ella se le atribuye una única finalidad («abolir y ocultar los fundamentos de nuestra fe») y se le caracteriza por sus efectos perniciosos, entre ellos prolongar el exilio⁵⁸. La lógica, la geometría, la aritmética, etc., se rechazan y se presentan como un peligro (con efectos prácticos) frente al verdadero principio de la sabiduría: el temor de Dios. La filosofía es propia de «quienes no practican la ley de Dios», han abandonado la religión («no hay cordones en los bordes de su vestiduras, ni filacterias entre sus ojos, ni *mezuzot* en sus puertas») y incitan a otros a hacer lo mismo. Son estas consecuencias en la vida diaria las que preocupan a este personaje. Y entre quienes pueden extender estas ideas está su joven contrincante al que, desde esta primera intervención, se pide lapidar y quemar con fuego y azufre para evitar la difusión de su doctrina y sus efectos.

El joven, por su parte, centra su crítica en la ignorancia de quien describe como altanero, «pobre y miserable de entendimiento»⁶⁰ y acusa de no comprender ni conocer la sabiduría (además de ser pecador y mentiroso). Es un ataque contra el personaje y sus deficiencias con la intención de ridiculizarlo, una invectiva insistente contra su ignorancia más que una respuesta bien argumentada a las críticas que se han recibido. Se le desacredita por su falta de conocimiento que le impide reconocer el valor de la filosofía («¿Acaso un eunuco puede juzgar los placeres sexuales?»)⁶¹, hecho especialmente grave por la edad madura del antagonista⁶². Así al ataque frontal del anciano sobre los peligros de los saberes seculares para los creyentes, se responde subrayando la ignorancia de quien no tiene los instrumentos para «distinguir y elegir entre ella (la sabiduría) y la *Torah*»⁶³ ni está dispuesto a dejarse instruir.

Desde el inicio queda claro que los dos protagonistas no buscan un punto de encuentro. Las manifestaciones de agresividad preceden cada una de sus intervenciones (se encolerizó, creció su rabia, ardió en ira, etc.) y llenan sus discursos. La descalificación marca un diálogo en el ninguno se deja interpelar por las argumentaciones del otro ni modifica en nada su posición. De hecho el piadoso se resiste, explícitamente, a «oír las vanidades de tus libros»⁶⁴ y estudiar los saberes griegos. Este tono se mantiene a lo largo del texto que no permite vislumbrar el menor acercamiento entre ellos. No se reconoce virtud alguna en el rival ni verdad alguna en sus palabras.

Así se observa en el caso del discurso en torno a los preceptos (*mišvot*) del judaísmo, la primera cuestión concreta que se aborda. El joven, apoyándose en citas bíblicas y una alusión a la *Mishnah*, discute el sentido de la observancia de las *mišvot*⁶⁵. Reconoce que resultan provechosas (ciertas comidas se prohíben porque enferman el cuerpo, ciertas normas distinguen de los idólatras, sirven para recordar los milagros de los profetas, etc.)⁶⁶. Pero entiende que su cumplimiento solo beneficia al hombre y su trasgresión solo causa su propio perjuicio: Dios no necesite de su observancia pues Él es completo en sí mismo y «no le hace falta la tarea del siervo ni de ninguno de su pueblo»⁶⁷.

Estas afirmaciones resultan escandalosas para un tradicionalista por cuanto entiende que se estaría atacando uno de los pilares del judaísmo. Se está discutiendo sobre cuestiones prácticas que afectan al modo de vivir la religión y a su praxis. No se está debatiendo sobre filosofía en abstracto sino sobre las consecuencias de una excesiva racionalización que supondría debilitar el valor de las prescripciones, invitaría a relajar su cumplimiento y desprestigiaría rituales básicos e identitarios de las comunidades. El joven lleva las conclusiones lógicas a su extremo y esto, a ojos de un «piadoso», supondría debilitar la autoridad rabínica y poner en duda ciertos usos religiosos basados en los *huqqim*, preceptos sin una razón evidente.

Si bien el tema del discurso y la posición del joven se exponen con claridad (las *mišvot* fueron dadas en provecho del hombre y no para que el Creador complete algo que le falte), la réplica del anciano no responde directamente a su intervención. En ningún momento se refutan sus argumentos concretos sobre el sentido de

⁵⁷ Levinger, 70. Los términos talmúdicos *minim*, *epiqorusin* y *koparim* (herejes, epicúreos, apóstatas) aquí empleados son usados en el S. XIII-XIV para indicar transgresiones de ideas religiosas, influencia extranjera o rechazo de las interpretaciones rabínicas tradicionales. Cfr: Martin 2013, 175 y 181.

⁵⁸ Levinger, 70. La prolongación del exilio es también una de las consecuencias que se atribuyen a las ciencias seculares por parte de quienes se oponían al estudio de la filosofía en la controversia liderada en Barcelona por Shelomoh ibn Adret en el s. XIV. Cfr: Martin 2013, 168-170.

⁵⁹ Levinger, 74.

⁶⁰ Levinger, 71.

⁶¹ Levinger, 72.

⁶² Pues si «los niños son débiles en saber», «los muchos años enseñan sabiduría» (Levinger, 75). Pero en este caso, tal cosa no ha sucedido y lo que es propio de la infancia (no estar preparado para ser instruido en los caminos del entendimiento y la lógica) ha persistió a lo largo de la vida.

⁶³ Levinger, 72.

⁶⁴ Levinger, 73.

⁶⁵ Aunque no lo especifica su discusión parece referirse a los llamados *huqqim*, las prescripciones caracterizadas por no haber una aparente razón para su cumplimiento (Maimónides, *Guía de perplejos* 3.26); por el contrario, no cuestiona el cumplimiento de los preceptos severos (*mishpatim*) que en ningún momento pone en duda y afirma observar.

⁶⁶ Levinger, 76.

⁶⁷ Pues «¿se complacerá Dios porque tú seas justo? [...]; si pecas ¿qué mal le causas a él?» Los preceptos y su cumplimiento solamente «son para el bien del hombre y si los trasgredes se daña a sí mismo [...] Sé como los siervos que sirven a su maestro sin esperar recibir premio (Ab 1,3) pues no traen recompensa alguna en este mundo» (Levinger, 77).

las prescripciones. Con la descalificación del antagonista como elemento recurrente⁶⁸, la crítica se centra en subrayar la inutilidad del saber de los filósofos que «inventan lo que no ven sus ojos»⁶⁹. No se discuten ni se rebaten sus afirmaciones con otras tesis. Lo que se defiende es la inutilidad absoluta de las ciencias seculares: nada se gana con conocer ángulos y círculos, el movimiento o los límites de los cuerpos pues solo llevan al vacío y ninguna «ganancia hay en sus sendas torcidas»⁷⁰. Todas estas disquisiciones no reportan ningún bien sino que distraen de las verdaderas obligaciones de un judío para quien los actos (y no las especulaciones intelectuales) han de ser lo importante:

¿La recompensa para el que cumpla los preceptos será como para el que se vuelve descuidado? ¿Cómo pensaste que agradarías a tu Señor si consideras sus preceptos despreciables e inútiles? No digas “al ocuparme del saber digno de loa no necesito la acción” pues no es el estudio (*midrash*) lo importante sino el acto es lo valioso⁷¹.

La preocupación de este personaje por las repercusiones prácticas de las doctrinas del joven filósofo vuelve a ponerse de manifiesto y se le acusa, otra vez, de ser responsable de poner en peligro a las comunidades judías:

No me molestaré yo en responderte? No son mis advertencias para procurar tu provecho sino únicamente para impedir que escuche el pueblo, te siga y sean infieles a Dios extraviándose al aprender tus malos actos pues tú destruyes el mundo que permanece y se sostiene en la *Torah* y cambias la luz en oscuridad⁷².

Se establece así una correlación entre el estudio de la filosofía y la relajación de los rituales judíos. Se está identificando al joven no tanto como un filósofo sino como un incitador a mal cumplimiento de las normas del judaísmo. Se le acusa de destruir y contribuir a la relajación de costumbres de las comunidades. Sabemos que las discusiones sobre los preceptos y su cumplimiento (por ejemplo, respecto al uso de filacterias) proliferan en el siglo XIV y las posturas divergen entre distintas autoridades⁷³. Pero se trata, ante todo, de discusiones teóricas. Es difícil concebir que un pensador judío tratara de abolir, en la práctica, la observación de las normas religiosas y promover su abandono. Pulgar va creando estereotipos con sus personajes: exagera sus posiciones y los dibuja con actitudes e ideas irreconciliables y con nula voluntad de entendimiento. El joven con ideas propias se acerca a la imagen de los llamados «averoístas» considerados muy dañinos para las comunidades judías y calificados como inmorales y herejes⁷⁴; por su parte, el anciano tradicionalista tiene como única preocupación el cumplimiento de las *mišvot*, la acción y no el estudio y manifiesta sin pudor alguno su desprecio e ignorancia de los saberes seculares («un saber engreído y aborrecible» y «que desvía al sabio del camino de la religión»)⁷⁵. Uno y otro contendiente son caracterizados con rasgos de pensamiento muy extremos y enfrentados entre sí y, en mi opinión, están más cerca de la caricatura que de la realidad: no es imaginable en el s. XIV una prédica que anime a descuidar los preceptos (aunque sean los *huqqim*, sin base racional) pero tampoco un «piadoso» que reniegue de cualquier saber no religioso cuando las ciencias seculares y la filosofía se han incorporado ya mayoritariamente al *curriculum* judío⁷⁶.

A lo largo del debate, la ignorancia y el desprecio de cualquier actividad intelectual son los rasgos que definen al anciano. El joven le acusa de desconocer el saber que se alcanza por las ciencias y la filosofía (ignora que «el intelecto es el que ve y no los ojos»)⁷⁷, de limitarse a creer en cosas descabelladas y exageraciones «que te dicen con astucia hombres malvados y mentirosos»⁷⁸ o de rechazar los libros de filosofía que considera herejías. El interés por subrayar la necedad del adversario y destacar lo irreconciliable de su postura es tan importante (o más) que exponer y defender la posición propia con ideas que persuadan al otro. De hecho, en los discursos de joven no hay argumentaciones complejas ni se afrontan con cierta profundidad cuestiones problemáticas en la época. Conceptos como intelecto, imaginación o inteligibles se introducen con descripciones muy breves y sencillas, no se recurre al vocabulario técnico propio de especialistas ni aparecen nombres de filósofos, ni de sus obras para apoyar las ideas que se exponen. Su discurso es un alegato sin complejidades del valor de la ciencia y la filosofía como vía de conocimiento que relega (sin negarlas) las verdades de la religión a un segundo plano. Lo que lo define es la reprobación del anciano y sus ideas con recursos fáciles de comprender: «Te sucede como un enfermo cuyo estómago está lleno de salazones repugnantes y que desea comer carbón, salitre y lodo de las calles y rechaza las comidas buenas y agradables que gustan comer los sanos»⁷⁹.

⁶⁸ «Mucha es tu maldad e incontables son tus pecados [...] propones argumentos inútiles, palabras que no valen nada» (Levinger, 77-78).

⁶⁹ Levinger, 78.

⁷⁰ *Ídem*.

⁷¹ Levinger, 80. Sobre la importancia del *midrash* y la acción véase TB Qid 40b.

⁷² Levinger, 80.

⁷³ Así se refleja en la controversia en torno al estudio de la filosofía que se produce en el sur de Francia y la Iberia Medieval a inicios del S. XIV donde, entre otras *mišvot*, se discute sobre la pertinencia o no de continuar utilizando *tefillim* o de vestir ropa con tejidos mezclados. Véase Martin 2013, 170-171.

⁷⁴ *Vid.* Saperstein 1997, 248.

⁷⁵ Levinger, 78.

⁷⁶ *Vid.* Saperstein 1997, 249-250.

⁷⁷ Levinger, 81.

⁷⁸ Levinger, 82.

⁷⁹ *Ídem*.

Por su parte, el hombre de religión, siempre lleno de ira y cólera, caracteriza a su interlocutor como «un joven que no sabe nada» y lo describe como inferior a los animales: «las bestias salvajes entienden y tienen conocimiento pero este joven es estúpido»⁸⁰. Es, pues, también un ignorante pero en un sentido completamente opuesto. En su caso la necedad radica en no reconocer que la profecía es el camino del verdadero saber y optar por la profesión de confianza en «Aristóteles el griego, el renegado»⁸¹. Para el anciano son los profetas de Dios los que instruyen en saberes que superan las capacidades del intelecto humano. Gracias a ellos ha adquirido conocimientos inalcanzables a través de la filosofía: el secreto de los cielos de los cielos, la diferencia entre las aguas, el secreto de Metraton y Gabriel, de Samael y Azazel, lo que hay arriba y abajo, antes y después⁸². Todo tipo de misterios (el secreto del árbol de la vida, del infierno y del Edén, la llegada del Mesías, etc.) y toda «ciencia oculta» le han sido revelados⁸³; recibió el *Sefer Yesirah* (El libro de la creación), la *guematría*, el secreto del *Keter* y la *Atarah*⁸⁴, de las letras grandes y pequeñas, de los acentos y las letras coronadas⁸⁵, las 72 letras⁸⁶, etc. Y este conjunto de conocimientos le van a permitir «cuando purifique mi carne y me limpie» hacer prodigios mediante talismanes, sanar enfermedades, indagar en los sueños y hasta «cabalgar en una nube cuando quiera escapar, elevarme sobre las alas del viento»⁸⁷.

El retrato que estas palabras trazan no responde al de un piadoso tradicionalista, al de un judío religioso «común». Basta pensar en la imagen tan distinta del *hasid* (el piadoso) de Ibn Falaquera en la *Iggeret ha-wikuah* («un hombre que medita día y noche en la *Torah*» y «se conduce por sendas rectas»)⁸⁸ o del *ma'amim ba-Torah*⁸⁹ (el creyente en la *Torah*) del *Sefer ha-mebaques*.

El discurso del anciano de Ibn Pulgar asocia este personaje al mundo de la cábala que se evoca recurriendo a sus aspectos más populares: lo oculto y la magia. Su intervención no es una exposición técnica ni se adentra en temas claves como la visión de Dios o sus atributos. No se exponen, pues, cuestiones de pensamiento que puedan confrontarse con el joven, no hay preguntas eruditas al adversario ni argumentos que le rebatan. Lo que se hace es construir un personaje antagónico mediante una descripción hiperbólica de un anciano cabalista diametralmente opuesto al filósofo⁹⁰ a cuyas ciencias niega cualquier utilidad.

El joven, que también acusa a su adversario de no tener ética, insiste en su defensa del intelecto hasta llegar a afirmar que «un sabio es preferible al profeta»⁹¹ pues «no puede el profeta enseñar a otro la esencia de su profecía, ni el modo en que la alcanza; por eso, puedo burlarte de ti, reírme sin medida»⁹². Sus palabras vuelven a situarlo en una posición alejada de la moderación al afirmar que solo la filosofía garantiza el conocimiento: uno solo es el camino de la verdad (escuchar la voz del intelecto) y los que van por cualquier otro sendero son necios. Cualquier modo de saber ajeno a la sabiduría se omite y no se concede, de manera explícita, ningún papel a la fe/religión en esta búsqueda del conocimiento.

Mediante esta serie de intervenciones (que es difícil calificar de diálogos), Pulgar ha creado dos personajes enfrentados. Los definen sus posiciones extremas, sin matices ni concesiones a la opinión del otro. El retrato que nos dejan sus palabras es el de dos caracteres con solo una cosa en común: la agresividad y el rechazo absoluto a las ideas del interlocutor. Lo que los retrata es su discurso pero creo que, aún más, la imagen que se conforma de cada uno a través de los «ojos» y las acusaciones del otro: por un lado, un anciano ignorante y sin ética, un cabalista dado a la magia que no reconoce valor alguno al saber adquirido mediante el intelecto ni a las ciencias seculares pues todo lo recibe de los profetas; por otro un joven herético que con sus ideas pone en peligro a la propia religión judía y para quien su amor por el intelecto no deja mucho espacio para la expresión de la fe ni las prácticas piadosas.

No hay en este debate un juego de preguntas y respuestas, (como, por ejemplo, en Ibn Falaquera) ni la postura de ninguno de ellos se modifica a lo largo del texto. El joven casi no parece judío (aunque conoce y recurre a los textos bíblicos y rabínicos) y el anciano no es un creyente común, entregado al estudio de la *Torah*, sino un personaje agresivo, alejado de la ética, que se vanagloria de conocer las artes mágicas y que poco tiene que ver con lo que se esperaría de un *hasid* (piadoso). Cabe preguntarse: ¿se presenta a uno mejor que el otro? ¿alguno de ellos podría ser un modelo para la audiencia? Es evidente que ser ignorante no es una

⁸⁰ Levinger, 84.

⁸¹ *Ídem*.

⁸² Levinger, 85. «Los cielos de los cielos»: *cf.* Det 10,14. «La diferencia entre las aguas»: *cf.* Gén 1,7. «qué antes y qué después»: TB Hag 12a.

⁸³ Levinger, 86.

⁸⁴ Se trata de la primera y décima *sefirot*, esferas de la cábala.

⁸⁵ Se hace referencia a letras especiales de la *Torah* a las que se da en la cábala una especial significación.

⁸⁶ Uno de los nombres de Dios. *Cf.* *Bereshit Rabbah* 44,19.

⁸⁷ Levinger, 86. *Cf.* Sal 18,11

⁸⁸ Sáenz-Badillos 1933, 113.

⁸⁹ Véase Salvatierra Ossorio 2004, 361-385.

⁹⁰ Si bien Pulgar muestran su rechazo a la cábala en distintos textos (así en el tratado 4 del *Ezer ha-dat* donde los cabalistas se cuentan entre los grandes enemigos del judaísmo por su desprecio de los métodos filosóficos y su defensa de un saber esotérico de origen profético), el personaje que se dibuja en este debate poco tiene que ver con las discusiones que se plantean en otros lugares de la obra y con las ideas que se discuten (la unidad de Dios, por ejemplo). Véase Haliva 2020, 38-40; 201-203.

⁹¹ Levinger, 88. *Cf.* TB BB 12a

⁹² Levinger, 79. Sobre el fenómeno de la profecía en el pensamiento de Ibn Pulgar, Haliva 2020, 198-211.

cualidad, pero ¿lo es (al menos para un judío sencillo?) desacreditar las *misvot* o afirmar la superioridad del sabio sobre el profeta?

Pulgar parece haber retratado a personajes artificialmente polarizados que no invitan a la audiencia a inclinarse hacia uno u otro ni hacia las ideas que defienden. Con el contenido de sus discursos va dibujando dos modelos extremos cuyo enfrentamiento dialéctico se argumenta de manera poco efectiva: ninguno se impone a su interlocutor. La identidad y discursos de los dos contendientes resultan difícilmente identificable con personajes tipo de otros textos. La violencia y el deseo de ridiculizar que caracteriza el debate recuerdan a la controversia religiosa pero nada indica que los protagonistas pertenezcan a dos creencias distintas. Tampoco es fácil reconocer elementos de tratados precedentes en prosa rimada que pretenden enseñar los fundamentos de la filosofía y defender la armonía fe-razón. A diferencia de lo que se esperaría de un relato didáctico, no se ayuda a reconocer quién tiene la primacía. De hecho, tanto las ideas del viejo como del joven podrían resultar problemáticas en el s. XIV dentro de las comunidades judías. En mi opinión, Pulgar en esta sección central de su texto no defiende con claridad un modo de ser judío ni tampoco ofrece un debate al uso en torno a cuestiones filosóficas/teológicas. El marco literario al que remite el relato (la *maqama*, la narrativa de ficción) permite crear modelos de discursos y personajes que difícilmente tendrían cabida en otros contextos por lo hiperbólico de sus palabras y sus rasgos.

2.3. ¿La resolución del debate?:

El anciano y el joven desaparecen del relato sin palabras de despedida y la «comunidad», una comunidad turbada y confusa por lo que ha ocurrido, entra en escena. Tal es su desconcierto que deciden presentar este caso al rey. Así cuentan el suceso:

Le dijeron: «Viva el rey nuestro señor, defienda nuestra causa y juzgue nuestro litigio pues nos salva cuándo lo invocamos e ilumina nuestros juicios. He aquí que salimos hoy a recorrer la ciudad de un lado a otro, cada uno para ir a su trabajo y conseguir sustento para los miembros de su casa, cuando escuchamos una voz fuerte y atronadora. Todo el pueblo se estremeció y tembló pues el miedo invadió a los que estaban sentados y a los que paseaban. Se disputaba a las puertas (de la ciudad)⁹³ y nos acercamos a ver la escena, extraordinaria y terrible. Había dos hombres peleando y discutiendo uno con otro como leones. Con el sonido de sus palabras perturbaron nuestras ideas y con sus voces retumbaron nuestros oídos. A veces el viejo increpaba al joven, después el joven atacaba al viejo». Y dijimos: «Vayamos a nuestro señor y juzgue él entre ellos y aleje de ellos esta disputa mortal⁹⁴. Aquí estamos ante ti, ¿haz con ellos lo que mejor te parezca! Pues tu nombre es príncipe y juez para nosotros, morador poderoso, un rey justo sostiene a un país»⁹⁵.

Llama la atención que este público muestre su perplejidad más por la violencia de la discusión que por las opiniones de los antagonistas, más por lo que han hecho que por lo que han dicho. El rey, nos dice el texto, escucha, además de a la comunidad (*qehilah*), también al anciano y al joven pero se silencia cómo cada uno de ellos cuenta la historia.

El rey/juez se dirige a la audiencia con un discurso en torno a los dos caminos («uno, el camino de la sabiduría teórica perfecta y otro, el de la religión plena de Dios») ⁹⁶ que concluye, en un primer momento, con la idea bien conocida de no hay religión sin sabiduría ni tampoco sabiduría sin *Torah*. Como en varias ocasiones sucede en este texto, la obra podría haber concluido aquí con la conciliación, ampliamente aceptada en tiempos de Pulgar en círculos judíos, entre la fe y la razón, entre la religión y el estudio de la filosofía y las ciencias naturales⁹⁷. Pero de inmediato el monarca añade una dura crítica a los llamados pseudofilósofos a los que tacha de apóstatas, necios y malditos, de ser jóvenes sin instrucción que solo conocen de oídas, superficialmente⁹⁸. No parece muy arriesgado ver en estas palabras un ataque al personaje del joven que participa en la disputa. La gran culpa de estos falsos filósofos es que «no saben que sus materias (de la religión) y las materias de la filosofía, son distintas»⁹⁹, una acusación recuerda a la idea de la «doble verdad» del llamado averroísmo latino¹⁰⁰. Esto hace que desprecien las reglas hermenéuticas, que son suficientes para interpretar la *Torah*, y «se rían de nuestra religión e injurien nuestros saberes»¹⁰¹ y por ello son expulsados de la comunidad y condenados a morir a espada.

⁹³ Cfr. Det 17,8.

⁹⁴ Cfr. Ex 10,17.

⁹⁵ Levinger, 91-92.

⁹⁶ Levinger, 93.

⁹⁷ Véase Twersky 1971, 195 y Tirosh-Samuelsón 2003, 218-257.

⁹⁸ Levinger: 94. Con el término *mitpalsefim* se designa a partir del S. XIII a los considerados filósofos radicales, falsos filósofos en método y conducta a quienes se acusa de confundir al pueblo, llevar al extremo la alegorización de la *Torah* y no cumplir los mandamientos. Sobre el significado de este vocablo Licata 2020: 151-165. Sobre su valor en *Ezer ha-dat*, Haliva 2020, 29.

⁹⁹ Levinger, 94.

¹⁰⁰ Haliva 2020, 166-167.

¹⁰¹ Levinger, 94.

En un nuevo guiño al marco del relato de ficción y el debate literario, el rey pronuncia su sentencia¹⁰². Sorprendentemente no parece juzgarse la preeminencia de la religión sobre la filosofía (o viceversa) ni tampoco la necesidad de armonía entre ambas. Su censura se dirige, al menos en un primer momento, a la conducta del joven. No son pues a las ideas sino a la actuación del personaje a la que dirige su reproche:

¿Qué le ha sucedido a este hombre de *Torah* que grita y clama con furia? Desfallece su corazón enfurecido con el filósofo; se queja sin parar diciendo que lo ha atacado con insolencia y que lo ha golpeado arrancándole su hermoso manto de la cabeza e hiriéndolo; que multiplicó su amargura y lo debilitó hasta que casi muere y pierde la vida sin tener ninguna culpa¹⁰³.

Aunque no tenemos constancia de que este ataque físico haya sucedido, el testimonio del anciano sobre las agresiones que ha sufrido parece bastar para justificar la condena de su joven adversario:

Entonces me apresuré a hacer venir al filósofo. Ordené llevarlo a la cárcel donde los prisioneros del rey están apresados y ponerle una cadena en el cuello, atarle las manos atrás y sus pies con grilletes y un gran peso entre los hombros. Escuché a los sabios aconsejar colgarlo en un árbol¹⁰⁴.

Esta reacción tan airada ¿pudo sorprender a la audiencia por su radicalidad? El texto en ningún momento deja ver que el joven ejerciera tal violencia contra el anciano para merecer semejante castigo. Por otra parte, en esta condena a muerte no parecen influir demasiado las ideas que el filósofo defiende. Lo que parece castigarse es una actitud irrespetuosa hacia un anciano maestro, la arrogancia de quien no respeta la vejez. Esta circunstancia lleva a pensar si lo realmente importante en esta disputa son los postulados que se argumentan o el enfrentamiento que provocan, si es la lucha fe-razón o las tensiones que conllevan las posturas extremas lo que se plantea.

Lejos de concluir, la historia se prolonga con una nueva intervención del joven filósofo a quien el rey da la oportunidad de defenderse:

Señor mío, escúchame, júzgame con justicia y si hay en mí delito hazme morir. Ni dañé, ni herí ni me encolericé con arrogancia. Él todo el día ha estado quejándose de mí, suscitando disputas y murmurando para calumniarme mucho, para invalidar sin intelecto ni entendimiento mi sabiduría verdadera. No me juzgues por las palabras de mi enemigo, no me condenes por lo que sale de su boca pues lo que te dice nada prueba y es gloria de reyes investigar¹⁰⁵.

Estas palabras bastan para que el rey cambie su veredicto. Es interesante hacer notar que la veracidad que se concede a este testimonio no deja al anciano en buen lugar: si bien nada se le recrimina, se deduce que sus acusaciones son falsas. De nuevo, no se contraponen fe-razón o profecía-intelecto (las posturas que uno y otro defienden) sino la actuación del anciano al que ahora se tacha de calumniador y falso. Llegado a este punto, el juez busca nuevos testigos en las sinagogas y esta vez no encuentra culpa alguna en el joven: «Me aconsejaron los instruidos, consulté a los entendidos, indagué a fondo, reflexioné y examiné con cuidado y no encontré pecado ni culpa en este sabio en relación con la queja presentada»¹⁰⁶.

En un nuevo giro de guion, el rey vuelve a centrar su atención en la confrontación en el terreno de las ideas, en la confrontación entre filosofía y religión que, en principio, parecía ser el hilo central de este relato. Y de nuevo se defiende la postura moderada:

En verdad yo sé que el sabio sin *Torah* es como un hombre que permanece solo en el desierto sin compañía pues no puede mantenerse y vivir solo sin la ayuda de otro. Pero el hombre de religión sin sabiduría, que no se ocupa de la *Torah* por su propio valor¹⁰⁷, es como el ganado que no tiene pastor y no sabe dónde está su pasto. Por tanto es necesario unirlos, enlazarlos y que sean como uno (solo) pues qué bueno, qué agradable es que los hermanos vivan juntos¹⁰⁸.

Se decreta en consecuencia que:

Cada uno sea apreciado por el otro, lo busque, lo acepte y sea su ayuda; que estén unidos para siempre, sin maldad ni traición, como dos cervatillos mellizos de gacela. Y que este asunto no sea ignorado por nadie pues mejores son los dos que uno. Que no continúen uno y otro enzarzados en su lucha y preparando su disputa pues la causa de ambos se ha presentado ante Dios quien se afana en calmar el fragor de la disputa entre ellos y poner paz¹⁰⁹.

Como se observa en estas palabras a modo de veredicto la reconciliación entre ambos personajes está en el centro del discurso. Tal y como se desarrolla la historia, la armonía de las ideas que parecen encarnar no parece posible. Sus posturas frente a fe/razón no se acercan en ningún momento y sus discursos son difíciles de

¹⁰² Se trata de un lugar común en las narraciones hebreas medievales. *Supra*.

¹⁰³ Levinger, 95.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 96.

¹⁰⁵ *Ídem*. *Vid.* Pr 25,2

¹⁰⁶ *Ídem*.

¹⁰⁷ Es decir, que se ocupa de la *Torah* para conseguir otra cosa. *Cfr.* TB Taa 7a.

¹⁰⁸ Levinger, 96-97. *Vid.* Sal 133,1.

¹⁰⁹ Levinger, 97.

conciliar por su radicalidad. A diferencia de lo que sucede en la *Iggeret ha-vikuaḥ* de Falaquera, donde hay un personaje que representa la armonía entre ambas posiciones (a la que el adversario se suma)¹¹⁰, resulta difícil imaginar una postura intermedia en este relato, un punto de encuentro entre las ideas (y las actitudes) del anciano y el joven. Más que la búsqueda de un espacio común, parecen representar dos caminos paralelos. Y, en mi opinión, el deseo de «calmar la disputa» se impone al de avenir las ideas, algo en lo que los dos protagonistas del debate no han mostrado interés alguno.

El rey insiste en las graves consecuencias de trasgredir su orden (castigos y penas que incluyen desde reproches hasta la muerte) y manda difundir este libro «para llevarlo a los oídos de los hebreos»¹¹¹ y que no se sospeche ni se testifique contra inocentes.

La historia, frente a lo que cabría esperar, no es explícita respecto al mensaje que se pretende enseñar. En ningún momento se describe un acuerdo entre el hombre de religión y el filósofo y ellos y sus ideas solo bajo la amenaza de un castigo parecen poder convivir. A esto se suma el hecho de que este joven ha sido calificado de falso filósofo y, en consecuencia, desacreditado por el rey; por otra parte, la rectitud del anciano es muy dudosa y sus intervenciones rozan, en ocasiones, la caricatura y resultan igualmente poco «ortodoxas». Si se trata de una obra didáctica, llama la atención lo confuso que parece su mensaje. No queda claro quien ha ganado el debate pero tampoco cómo van a hacer compatibles posturas que se presentan como irreconciliables a lo largo del texto.

Un nuevo personaje entra en escena en esta desconcertante sección final: Yiṣḥaq bar Yosef Pulgar¹¹². Este pronuncia un «oráculo» (*ne`um*), como el narrador en las *maqamas*, y se presenta como «quien oye las palabras de la ley (*dat*) de Dios». Es, nos dice, quien cual profeta, busca la visión de la sabiduría pero evita contaminarse de los herejes que niegan el valor de la religión; es «quien se ocupa de la *Torah* y anhela el saber del estudio»¹¹³. Visto así el «autor» sería quien resuelve el conflicto que se plantea, quien admite el valor de los saberes seculares pero sin desatender la religión. Su personaje, pues, encarnaría una posición moderada, un modelo que se ha incorporado paulatinamente a las comunidades y que goza de amplia aceptación en el s. XIV.

La inclusión del «autor» extratextual es un recurso literario bien conocido cuando Pulgar compone este debate. Pero en su escrito la situación se complica con un nuevo desenlace que, en cierto modo, invalida el anterior: la aparición del *magid*, el narrador de los relatos en prosa rimada¹¹⁴. Se nos traslada, otra vez, al ámbito de la ficción a la que parecía haber puesto fin la breve intervención del «Pulgar». Es ahora este contador de historias quien ha leído y reflexionado sobre el debate para aprender de él; pero, como la comunidad antes, «me estremecí mucho y me espanté, se turbaron mis ideas y me quedé desconcertado»¹¹⁵. Pero ¿qué le turba?, ¿tampoco él tiene clara la enseñanza de la obra? En este segundo final se afirma la armonía fe/razón mediante una visión (*mar`eh gedola we-norah*)¹¹⁶ del *magid*. Gracias a ella comprende, entre otras cosas¹¹⁷, «la necesidad de la religión y sus normas y de la filosofía y sus partes y cómo están unidas la una a la otra y entrelazadas, precisa una para otra y de igual valor»¹¹⁸. Pero el debate del joven y el anciano no parece ser la causa de este aprendizaje. ¿Qué ha enseñado en realidad el texto? ¿Por qué esta estructura tan compleja, con tantas voces si lo que se quiere es transmitir una enseñanza o defender una postura determinada? Los modelos de hombre religioso y de filósofo que encarnan el joven y el anciano están lejos de representar a estereotipos moderados que la comunidad pudiera aceptar con facilidad. No parece, en este sentido, que su función sea presentar, ni separados ni juntos, tipos de conducta que se propongan como deseables.

El modelo narrativo elegido favorece este juego de ambigüedades ajeno a otros géneros. Ibn Pulgar al componer su escrito con recursos formales, estructuras y personajes propios del relato de ficción (y en concreto de la *maqama*), pone en funcionamiento en el lector un tipo de interferencias, unas normas y claves de lectura a las que está invitado a adherirse. Este conoce los códigos que sustentan este molde literario y desde ellos lo interpreta; el autor puede a su vez jugar con estas expectativas y proponer giros inesperados. Puede así representar, enfrentar, legitimar y/o atacar estereotipos e ideas con la libertad que proporciona lo que es entendido como ficción y que no reclama ser una verdad histórica¹¹⁹; asimismo puede crear zonas de incertidumbre, enfrentar a la audiencia a juego dónde no es fácil saber qué postura defiende el autor y con qué personaje se identifica. A diferencia de lo que sucede en textos/debates filosóficos (y aún más en las disputas religiosas) que pretenden dejar claro la posición de quien escribe y atraer hacia él las simpatías del público, en este caso, ni el viejo ni el anciano (pero tampoco el rey o el *magid*) ofrecen una postura que podamos calificar como la única

¹¹⁰ Así lo afirma el tradicionalista al final de la *Carta*: «Dijo el piadoso: Te suplico que me insinúes algunos de los misterios de esas ciencias y me expliques las opiniones de esos filósofos [...] para que pueda yo conseguir un conocimiento claro». *Vid.* Sáenz-Badillos 1933, 133.

¹¹¹ Levinger, 98.

¹¹² *Ídem*.

¹¹³ *Ídem*.

¹¹⁴ *Supra*.

¹¹⁵ Levinger, 99.

¹¹⁶ *Ídem*. *Cfr.* Dan 10,8. No deja de ser irónico que quienes defienden el valor del intelecto reciban este conocimiento de un modo no racional, ajeno al estudio: mediante una visión que evoca a la del profeta Daniel. También el «autor» tiene una visión, en su caso *hozeh* (Levinger, 98).

¹¹⁷ Como las *middot*, el mundo futuro, la recompensa de la buena o mala conducta y la profecía.

¹¹⁸ Levinger, 99.

¹¹⁹ Sobre esta cuestión véase Huss 1998, 351-378.

correcta. Los personajes y sus ideas pueden radicalizarse sin miedo, pueden lanzarse graves acusaciones sin consecuencias, el rey puede condenar y, de inmediato, cambiar de opinión; e, igualmente la concepción de la autoridad y de judaísmo del «autor» pueden camuflarse para proteger y reforzar la propia imagen.

Lo que no es posible en un tratado filosófico, complejo en sus conceptos técnicos y sus argumentos, o en un debate religioso con una fuerte carga doctrinal tiene cabida en este relato en prosa rimada con poemas intercalados. El desconcierto, la sorpresa, las zonas de incertidumbre que recorren el texto no responden a lo que cabría esperar de un debate de naturaleza intelectual en torno a la fe y la razón, ni a una apología del judaísmo.

3. Un texto complejo: un debate en torno al judaísmo y en defensa del autor

Por lo general, la disputa del anciano y el joven ha sido leída e interpretada como una sección más de *‘Ezer ha-dat* de Ibn Pulgar. Desde esta perspectiva se ha asociado a la apología o a la polémica religiosa que el autor mantuvo con el converso Abner de Burgos y, en consecuencia, se le ha alejado de otras interpretaciones y se ha supeditado su estilo literario a su contenido. Si bien se ha destacado el uso de la prosa rimada y la poesía como uno de los rasgos que caracterizan a este texto, se ha insistido en su comprensión como una reacción ante los ataques al judaísmo con la intención de mostrar su superioridad¹²⁰ y ha interesado por su contenido filosófico¹²¹. Pero el estudio de la tradición manuscrita permite también analizarlo como un texto que circuló (sin una amplia sección final) de manera independiente en cierta fase de su transmisión al margen del libro donde finalmente fue incluido. Esta circunstancia permite una comprensión distinta de este relato que creo que, como texto separado, resulta difícil de asociar a la defensa del judaísmo en el marco de la polémica con quien fue su maestro, Abner. En él la defensa de la propia fe frente a la religión de los otros (los cristianos, Alfonso de Valladolid) no aparece como argumento central ni motivo de debate entre los personajes en esta versión de la historia. Tampoco ninguno de los protagonistas impone con claridad sus ideas ni es desacreditado por completo como podría esperarse de una disputa entre distintas confesiones destinada a fortalecer la propia fe. Las voces se suceden y contradicen y la solución al debate se demora una y otra vez creando una confusión nada propia de una polémica religiosa (y, sin embargo, recurrente en los debates literarios tan del gusto de la época). Si bien al final de la historia el «autor» y el «narrador» tratan de ofrecer una solución, no encuentro en sus palabras rastros de una de una *altercatio* religiosa frente al cristianismo que intente desmontar las ideas del contrario ni una apología que trate de enseñar cuestiones doctrinales.

Por otra parte, no creo que se ajuste plenamente al calificativo de obra didáctica de tema filosófico con el debate fe y razón en el centro del discurso. Ciertamente el texto se sirve del diálogo y del recurso preguntas-respuestas, el procedimiento más común en la didáctica medieval, y se oponen aspectos de la filosofía a la tradición religiosa. Pero aquí no hay un maestro que guía a un discípulo hacia la «verdad», ni tampoco los protagonistas, el joven y el anciano, encarnan modelos de pensamiento y de conducta dignos de ser seguidos. A sus palabras, el núcleo de la obra, no se les reconoce enseñanzas valiosas en sí mismas. El intercambio de ideas no progresa en el texto ni se asumen en ningún momento posiciones del otro. Lo que vemos es un enfrentamiento, un combate mortal entre dos personajes en un tono violento y agresivo. Ciertamente otras voces (el rey, el autor, el *magid*) armonizan sus posturas pero ellos, los protagonistas del texto, ni llegan a un acuerdo (en ningún momento dejan de acusarse e insultarse) ni aprenden nada uno de otro como cabría esperar respecto al lugar de la fe y la razón. Ambos, a su manera, son ignorantes e incapaces de una verdadera discusión dialéctica. Son personajes difíciles de imaginar en la época por su radicalidad: es poco probable que en un judío del siglo XIV promueva tal abandono del cumplimiento de los preceptos o que un tradicionalista reniegue de todo cuanto pueda aportar la razón o los saberes seculares. Son estereotipos, figuras literarias útiles para encarnar posturas enfrentadas cuyo objetivo es más ridiculizar al otro que confrontar ideas.

Frente al mensaje nítido de Falaquera en la *‘Iggeret ha-wikkuaḥ*, compuesta en el s. XIII, donde se trata «de convencer a los que se aferran a la tradición de que el estudio de la filosofía no sólo no está prohibido por la Torah, sino que ayuda a conocerla mejor y es esencial para la práctica de la verdadera religión»¹²², Ibn Pulgar sume al lector en el desconcierto hasta el final de su historia¹²³. Para ello ha necesitado crear una ficción narrativa con un uso muy notable de recursos literarios, circunstancia que también lo diferencia de otros diálogos didácticos medievales que emplean recursos y artificios muy limitados, poseen un marco narrativo muy rudimentario (o falta por completo), no se describe el ambiente en el que se desarrolla la conversación y el número de personajes se reduce a los dos antagonistas.

Por otra parte, creo interesante tener en cuenta que cuando este texto se compone la filosofía forma parte ya de la vida de las comunidades de la Iberia Medieval y el sur de Francia. El proceso de popularización que se inició décadas atrás, hace que en el siglo XIV las ideas y categorías de la propuesta racionalista formen parte ya de círculos amplios de la población judía. Es esta una de las circunstancias que explican que a los tratados clásicos

¹²⁰ Así, entre otros, Schirmann y Fleischer 1997, 551-554; Navarro Peiro, 1989, 63-67; Hämeen-Anttila 2002, 315.

¹²¹ Valga como muestra la monografía de R. Haliva (2020) que recoge una amplia bibliografía en este sentido.

¹²² Sáenz-Badillos 1933, 108.

¹²³ Para A. Hughes (2008, 209) uno de los rasgos de estos diálogos filosóficos es precisamente que, si bien el autor puede presentar múltiples opciones, los antagonistas nunca confunden al lector.

de filosofía se sumen otros modelos literarios (desde sermones a comentarios bíblicos pasando por narraciones) para difundir y exponer ideas de raíces griegas más allá de círculos de estudiosos¹²⁴. A través de este tipo de textos, judíos de diversos niveles sociales se han ido familiarizado, ya desde el siglo XIII, con el conocimiento filosófico greco-árabe. En tiempos de Pulgar un racionalismo moderado no parece ser ya objeto de especial discusión en las comunidades mediterráneas. En este sentido resulta muy ilustrador el testimonio de la controversia maimonidiana que se produce en Provenza a principios del s. XIV y que documenta *Minhat Qena'ot*, obra compilada por Abba Mari de Lunel¹²⁵. Este rabino es uno de los impulsores de la polémica en que participará activamente Abraham ben Adret de Barcelona y que tendrá entre sus consecuencias la prohibición de estudiar o enseñar filosofía antes de los 25 años. Pero como ha señalado Ron Marvin¹²⁶ en su excelente análisis de la controversia, no es este un debate sobre el valor del pensamiento de Maimónides y del racionalismo greco-islámico, como lo fue en los siglos XII-XIII, «rather, the fourteenth-century controversy was about the implications of Maimonideanism, about the worst of its potential logical conclusions»¹²⁷. No se pretende, pues, erradicar los saberes seculares del *curriculum*, ni se discute ya la validez de la filosofía sino cómo usarla responsablemente y limitar el acceso a ella¹²⁸.

En este escenario no hay por qué suponer que el público al que va dirigido *El debate del anciano y joven* siga aún «perplejo» por el conjunto de las ideas de Maimónides, ya aceptadas mayoritariamente en un entorno donde la filosofía se ha incorporado paulatinamente a la vida intelectual judía (a diferencia de lo que sucedía, unas décadas atrás, en tiempos de Falaquera). Lo que parece preocupar cuando se compone el debate son las posturas radicales de dos facciones a las que se enfrenta en el texto. Por un lado, una figura que difícilmente se encuentra ya en la época: el tradicionalista extremo que aboga por la dedicación exclusiva a los estudios rabínicos y no concede al pensamiento racionalista ni a los saberes seculares ningún valor; por otro, y sobre todo, el falso filósofo (identificado con «averroísta» como sinónimo de herético e inmoral) que ha desvirtuado las enseñanzas de Maimónides y pone en peligro el cumplimiento de las *mišvot* (prescripciones), la vida ritual judía y la autoridad de las decisiones *halákicas*. Este personaje es fácilmente identificable en el imaginario judío desde principios del siglo XIV cuando abundan las acusaciones contra predicadores que incorporan interpretaciones filosóficas en sermones en la sinagoga y alegorizan en extremo pasajes de la Biblia y la *agadah*¹²⁹. Son numerosos los testimonios que confirman la preocupación por este tipo de prédicas y por sus repercusiones prácticas en la vida cotidiana de la comunidad¹³⁰. Preguntas sobre si hay que continuar usando los *tefillim* o seguir obedeciendo al *bet din* (tribunal rabínico) se consideran resultado de estos discursos que convierten estas cuestiones en un asunto público accesible a una amplia audiencia.

Es una preocupación que, como ya se ha indicado, subraya el personaje del anciano que alerta varias veces del peligro que la difusión de las ideas del joven puede tener en las comunidades.

Desde esta perspectiva, las posturas e ideas de los dos protagonistas del debate parecen revelar una serie de preocupaciones diferentes a las del s. XIII. Si nos ceñimos a los temas que presentan y a los argumentos que se exponen, el texto no plantea una discusión desde un punto de vista teórico sobre la armonía fe-razón en un intento de armonizarlas sino que contraponen posiciones radicales respecto a una y otra: muestra la necesidad de un pietismo extremo pero también el miedo a las consecuencias prácticas y al impacto de ideas racionalistas en la vida cotidiana de los judíos. Frente a ello se postula (aunque no sin ambigüedades) una postura intermedia, moderada, entre quienes reconocen el valor de la filosofía y, al tiempo, se muestran cautelosos sobre su potencial para promover conductas problemáticas basada en la posición ideológica, sobre el modo en que estas pueden afectar negativamente al día a día de las comunidades.

El pensamiento de Pulgar está más cerca de los postulados del joven filósofo de su relato que del antagonista: con aquél comparte ideas y de él se sirve para darles voz, aún sin reconocerlo¹³¹. Las afirmaciones del personaje coinciden en no pocos aspectos con las suyas¹³² (aunque no resultan asumibles en otras) y, sin duda, son muy distintas de las defendidas por el anciano judío. No obstante, el desenlace del texto Ibn Pulgar parece querer encubrir su postura de mayor afinidad con el filósofo para asumir ante su público (a través el rey, el «autor» y el *magid*) una posición equidistante y conciliadora entre las ideas enfrentadas de sus dos protagonistas, irreconciliables en el debate por la radicalidad de ambos. Como sucede en otros contextos polémicos¹³³, el autor quiere ser identificado con el personaje moderado y se sitúa en una postura intermedia entre una posición filosófica extrema y los más conservadores, los sectores más intolerantes de la comunidad. Así, alejado de los extremos y respetuoso con la tradición, parece querer reivindicarse ante el grupo frente a los dos protagonistas del debate, quizá artificialmente polarizados.

¹²⁴ Tal y como hace notar Saperstein 1997, 235-274. *Vid.* p. 236.

¹²⁵ Véase Dimitrovsky 1990.

¹²⁶ Marvin 2013, 56.

¹²⁷ *Ibidem*, 3.

¹²⁸ Marvin 2018, 633.

¹²⁹ Saperstein 1989.

¹³⁰ Sobre el debate en torno a este tipo de sermones a inicios del s. XIV, Stern 1995, especialmente pp. 127-129 y 208-118.

¹³¹ Haliva 2020, 209-210; 220.

¹³² Así sucede, por ejemplo, en la superioridad que reconoce al filósofo respecto al profeta o su posición respecto a los preceptos. *Ibidem*: 231-232; 218-220.

¹³³ Twersky 1971, 205-207.

Sabemos por el testimonio de Abner de Burgos que Ibn Pulgar fue acusado de pertenecer al grupo de los «falsos filósofos», de no ser judío, de no formar parte de la comunidad, de no creer en Dios y la *Torah*¹³⁴. Ciertamente algunas de sus ideas pudieron ser juzgadas de extremas y facilitar su identificación con los averroístas¹³⁵. En este sentido, quizá su texto «esconda» también una interacción con asuntos personales de quien pudo ser visto como peligroso ante la comunidad. Pulgar se oculta en sus personajes de una manera confusa para defender no solo ideas, sino también el prestigio y el respeto de la comunidad asumiendo al final de su relato una postura moderada (que recuerda a la de algunos personajes de Falaquera) que el conjunto de sus obras desmiente. Sirviéndose del «autor», el rey y el narrador, se presenta ante el grupo como un intelectual entregado a la filosofía pero firmemente convencido de combinar este saber con la piedad y el estudio de la *Torah*. Simultáneamente estaría rechazando las críticas respecto a una observancia religiosa deficiente. Con su *Debate* se reivindica como un intelectual respetuoso con la tradición y quienes la representan, un pensador que no cuestiona en ningún caso los preceptos del judaísmo y que se define por una moderación que su pensamiento niega. Se sitúa en un centro en el que, quizá, no cree si nos atenemos a sus planteamientos filosóficos.

Creo que en el *Debate del anciano y joven*, leído como un texto independiente de *’Ezer ha-dat*, no se está polemizando con un converso ni ofreciendo una guía doctrinal en el marco de la apología religiosa como comúnmente se ha sostenido. Tampoco considero que sea tanto un debate en torno a la fe y la razón como una recreación literaria del enfrentamiento entre dos modos de entender el judaísmo y su aplicación en el día a día: el de los tradicionalistas y el de los filósofos averroísta. Se trata de modelos que testimonian las polémicas que se desarrollan en el sur de Francia y la Iberia Medieval en este tiempo¹³⁶. Pulgar convierte en estereotipos a estas figuras mediante personajes que encarnan, en su forma más radical, sus posiciones y que subrayan el enfrentamiento social que la rigidez de estas puede provocar. Quizá su trasfondo sea precisamente las tensiones sociales que este debate ideológico causa y su impacto en la comunidad que observa con perplejidad la polarización entre dos grupos temerosos por la difusión de las ideas del otro y su relación con la praxis. En el centro de las preocupaciones que el texto revela están, precisamente, el miedo del anciano por la devastación religiosa que los falsos filósofos puedan provocar y el del joven por las consecuencias que el rechazo de explicaciones racionales puede causar en la identidad judía sumiéndola en la ignorancia.

Frente a la polémica sobre formas distintas de entender el judaísmo, Pulgar habría tratado de situarse a medio camino. Se perfila así como mucho más moderado y razonable de lo que de lo que describe Abner y refleja su pensamiento y se defiende de posibles acusaciones. Articula su propia defensa frente a quienes lo asocian con los averroístas, que se entiende amenazan el liderazgo y la autoridad de la comunidad judía, por cuanto cuestionan decisiones *halákicas* y prácticas rituales bien definidas.

Y esto lo hace frente a un público no necesariamente experto en cuestiones «técnicas» teológicas o filosóficas y al que pretende atraer (y deleitar) por la forma en que se expresa. Para ello Ibn Pulgar se vale de la narración en prosa rimada que le permite crear personajes que son figuras imaginarias, artificialmente polarizados, lo que facilita su identificación con estereotipos sociales y permite proyectar sobre ellos una mirada irónica y censora. Con ellos presenta de manera simple y atractiva ideas extremas, difíciles de encontrar en la realidad de su tiempo a las que hace chocar con violencia para suscitar, con mayor o menor intensidad, rechazo por sus palabras, en unos casos, y por su conducta, en otros.

Este marco literario hace posible también redefinir su propia imagen, dialogar con la comunidad, camuflando su pensamiento en sus personajes, e intentar, al tiempo que se defiende, armonizar no solo ideas sino, sobre todo, grupos sociales tensionados ideológicamente.

En mi opinión *El debate del joven y el anciano* está más cerca del sermón que de la polémica, de la ética que de la filosofía, de problemas intracomunitarios e ideológicos más que intelectuales. Ibn Pulgar recrea un debate pragmático de grupos cuyo enfrentamiento podría dejar perpleja y desconcertada a la comunidad. El autor estaría así discutiendo sobre la conceptualización de su propia religión, estaría reflexionando sobre las tendencias en el judaísmo de su propia época y el modo en se relacionan los distintos colectivos que las encarnan. Al tiempo, estaría defendiendo su propia posición situándose (aunque con muchos matices) entre el hombre de religión que reniega de los saberes seculares y un tipo de filósofo, cercano en el texto a la herejía, y que resulta novedoso en este contexto narrativo.

4. Bibliografía

- Allony, N., 1966, Derek la-`asot haruzim le-David ibn Bilah, *Kobez al yad* 6, 227-246.
 Ashkenazi, E., 1854, “*Vikuaḥ ha-torani im ha-pilosof*” en E. Askenazi, E. Carmoly y R. Kirchheim (eds.), *Ta’am Zeqanim: Hibburim we-ketubim we-shirim be-inyyane ha-ḥokmah we-ha-emunah we-ha-mada’*, Frankfurt and Main, 12-19.
 Avneri, Z., 2007, “Abner of Burgos” en M. Berenbaum and F. Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*² (vol. I), Detroit, 2007: 264-265.

¹³⁴ En *Sefer teshubot la-meḥaref* (Respuesta al blasfemo). Véase Hecht 1993, 312-314; 320.

¹³⁵ Así, por ejemplo, su discusión sobre el origen del mundo. Véase Haliva 2020, 157-172.

¹³⁶ Al respecto pueden verse Stern 1995; Ron Marvin 2013; Saperstein 1997, 248-250.

- Beeston, A.F.L., 1990, "Al-Hamādhni, al-Harīrī and the Maqāmāt Genre" en J. Asththian et. al. (eds.), *The Cambridge History of Arabic Literature: `Abbasid Belles-Lettres*. Cambridge, 125-135.
- Beit Arié, M. (compiled by direction of), 1994, *Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library. Supplement of Addenda and Corrigenda to vol.I (A. Neubauer's Catalogue)*, Oxford.
- Belasco, S. (ed.), 1906, *‘Ezer ha-Dat*, London.
- Benjamin, R., Beit Arié, M., y Pasternak, N., 2008, *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library: Catalogue*, Città del Vaticano.
- Carmoly, G. B., 1875, *Catalog der reichhaltigen Sammlung hebraeischer und juedischer Buecher und Handschriften aus dem Nachlass des seel*, Frankfurt am Main.
- Del Valle Rodríguez, C., 1999, "La contradicción del hereje de Isaac ben Polgar" en Targarona Borrás, J.-Sáenz Badillos, Á., (eds), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century* (vol. 1). Leiden, The Netherlands, 552-560.
- , 1988, *La asamblea de los sabios (Tahkemoni)*, Murcia.
- Dimitrovsky, H. Z., (ed.), 1990, *Teshubot ha-Rashba le-Rabenu Shelomoh b. R. Avraham ben Adret; ye-šoraf la-hen Sefer Minḥat keṇa 'ot le-R. Aba Mari de-Lunel*. 2 vols., Jerusalem.
- Drory, R., 2000, "The Maqama" en M^a R. Menocal, R. Scheindlind y M. Sell (eds.), *The Literature of Al-Andalus. Cambridge History of Arabic Literature*, Cambridge, 190-207.
- Haliva, R., 2020, *Isaac Polgar- A Jewish Philosopher or a Philosopher and a Jew? Philosophy and Religion in Isaac Polgar's 'Ezer ha-Dat and Tešuvat Epiqoros*, Berlin-Boston.
- Hämeen-Anttila, J., 2002, *Maqama: a History of a Genre*, Wiesbaden.
- Harvey, S., 1987, *Falaquera's Epistle of the Debate: An Introduction to Jewish Philosophy*, Cambridge/Mass.-London.
- Hecht, J. L., 1993, *The Polemical Exchange between Isaac Pollegar and Abner of Burgos/Alfonso of Valladolid according to Parma MS 2440*, (PhD. diss.) New York University.
- Huss, M., 1991, *Critical Editions of Minḥat Yehudah, Ezrat Hanashim, and Ein Mishpat with Prefaces, Variants, Sources and Annotations* (Thesis Submitted for the Degree Doctor of Philosophy), Jerusalem. [hebr.]
- Huss, M., 1996, "Ha-magid ba-maqama ha-qlasit: li-bruro šel munah", *Tarbiz* 65, 79-129.
- , 1998, "The Status of Fiction in the Hebrew Maqama: Judah Alharizi and Immanuel of Rome" [heb.], *Tarbiz* 67/ 3, 351-378.
- Levine, H. (trad. y ed.), 1976, *The Book of the Seeker (Sefer ha-mebaqqesh) by Shem Tob ben Joseph ibn Falaquera*, New York.
- Levinger, J. (ed.), 1984, *'Ezer ha-dat: A Defense of Judaism*, Tel-Aviv.
- Levinger, J.S., 1982, "A Critical Edition of *Aḥbir maḥbereth*" [hebr.], *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* 9, 105-129.
- Licata, G., 2020, "The Term *mitpalsef* in Jewish Philosophy and Its Particular Use in Jewish Averroism" en R. Leicht-G. Veltri (eds.), *Studies in the Formation of Medieval Hebrew Philosophical*, Leiden, 151-165.
- Marvin, T. R., 2013, *The Making of Minḥat Qena 'ot: The Controversy over Ideational Transgression in Fourteenth- Century Jewish Occitania*, (Ph.D. diss.), New York.
- , 2018, "Sites of Controversy: Jews Debating Philosophy between Iberia and Occitania in the Fourteenth Century", *Medieval Encounters* 24/5-6, 631-648. doi: <https://doi.org/10.1163/15700674-12340034>.
- Mettmann, W. (ed.), 1990, *Ofrenda de zelos und Libro de la ley*, Opladen.
- , (ed.), 1996-1997, *Mostrador de justicia*, Opladen.
- Munk, S., 1866, *Catalogue des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale. Manuscrits orientaux*, Paris.
- Navarro Peiro, Á., 1989, *Narrativa hispanohebraica (siglos XII-XV)*, Córdoba.
- , 1993, "Narrador y autor en la narrativa hispanohebraica" en E. Lorenzo Sanz (coord.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas*, Valladolid, 491-496.
- , Á., 1998, "Tipos sociales en la narrativa hebrea de la España cristiana" en R. Izquierdo y A. Sáenz-Badillos (eds.), *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*, Cuenca, 257-277.
- Neubauer, A., 1886, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Jews' College London*, Oxford.
- Refael-Vivante, R., 2009, "Aspects of Oral Interpretation and Declamation in some Hebrew Medieval Texts: Annalysis of Rethorical Maqama (Maḥberet 41) of Sefer Tahkēmoni by Yehuda Al-Harizi", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, sección hebreo 58 159-179. [<https://doi.org/10.30827/meahhebreo.v58i0.71>]
- Roth, E., y Prijs, L., 1982-1993, *Hebraeische Handschriften*, Wiesbaden und Stuttgart.
- Sadik, S. "Abner of Burgos" en E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/abner-burgos/> [acceso 22/4/2022]
- Sáenz-Badillos, Á., 1993, "La Carta del Debate de Šem Tob ibn Falaquera", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, sección hebreo 42, 105-133.
- Sainz de la Maza, C., 1990, *Alfonso de Valladolid: edición y estudio del manuscrito "Lat. 6423" de la Biblioteca Apostólica Vaticana*, Madrid.
- Salvatierra Ossorio, A., 2004, "La Torah y su interpretación: Un pasaje del *Sefer ha-mebaqqeš* de ibn Falaquera", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, sección 53, 361-385. [<https://doi.org/10.30827/meahhebreo.v53i0.184>]
- , 2014, "Milḥemet ha-ḥokmah we-ha-`ošer de Yehudah ibn Šabbetai: Propuesta de lectura, edición y traducción", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo* 63, 243-283. [<https://doi.org/10.30827/meahhebreo.v63i0.347>]
- , 2016, "Los 'Rabinos' de Shem Tov ibn Falaquera: ética y modelos de Autoridad en el Siglo XIII" en C. Cordoni y G. Langer (eds.), *"Let the Wise Listen and add to Their Learning" (Prov 1:5)*, Berlin- Boston, 575-592.
- Saperstein, M., 1989, *Jewish Preaching 1200-1800: An Anthology*, New Haven.
- , 1997, "The Social and Cultural Context: Thirteenth to Fifteenth Centuries" en D. H. Frank —O. Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*, London-New York, 294-330.
- Schirmann, J. y Fleischer, E., 1997, *The History of Hebrew Poetry in Christian Spain and Southern France*, Jerusalem. [hebr.] *SfarData Project.- The Hebrew Palaeography Project of the Israel Academy of Sciences and Humanities* (sfardata.nli.org.il). [acceso: 20/4/2022]
- Stern, G., 1995, *Menahem ha-Meiri and the Second Controversy over Philosophy* (Ph.D. diss.), Cambridge, Mass.

- Tirosh-Samuelson, H., 2003, "Philosophy and Kabbalah: 1200-1600," en D. H. Frank y O. Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge, 218-257.
- Twersky, I., 1971, "Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry", en H. H. Ben-Sasson y S. Ettinger (eds.), *Jewish Society Through the Ages*, London, 185-207.

