

De Pedro Alfonso a Abner-Alfonso: orto y cénit converso de la apologética antijudía medieval

Carlos N. SAINZ DE LA MAZA

En el dilatado capítulo de las aportaciones judeoconversas a la historia cultural de Occidente, la figura de Pedro Alfonso (h. 1065-d. 1121) ¹ ocupa, sin duda, uno de los puestos de mayor relieve. La *Disciplina clericalis* y su papel de universal fermento del gusto europeo por el apólogo oriental bastaría para justificar esta afirmación. Y, al menos por su alcance durante la época medieval, no podríamos dejar de subrayar el valor científico de las obras matemático-astronómicas del autor, difundidas desde la Inglaterra normanda por la que anduvo un tiempo como médico de Enrique I, después de haberlo sido en la Península de otro monarca: su padrino de bautismo Alfonso I de Aragón ².

Naturalmente que alguien como él, familiarizado con la cultura greco-semitica, aprendida y vivida en hebreo y, sobre todo, en árabe en los muchos años previos a su conversión oscense de 1106, tenía que atraer la atención de los círculos cultos cristianos de su tiempo, marcado por el sello de la renova-

¹ Las discordancias en cuanto a su cronología las resume María Jesús Lacarra: *Pedro Alfonso*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1991, p. 10-12. Coincido en la dificultad de que el personaje sea el mismo documentado en Tudela en 1142. Sobre el autor y su obra es ahora imprescindible AA.VV.: *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, ed. M.J. Lacarra (Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996).

² Aunque «no es seguro que fuera médico de los reyes Alfonso el Batallador y Enrique I de Inglaterra» (Lacarra, p. 10), su vinculación con la medicina resulta muy probable, al menos antes de su marcha a Inglaterra (y, sobre todo, antes de su conversión); ayudaría a explicar sus vínculos con Alfonso y encuadraría su vida en pautas seguidas por otros destacados polemistas posteriores, como Alfonso de Valladolid o Jerónimo de Santa Fe.

ción en todos los órdenes. La obra científica de Pedro Alfonso se hallaba en sintonía con la intensificación de la demanda erudita que, por esos mismos años, empezaba a encontrar satisfacción en lugares de conquista reciente, como Tarazona o Toledo; y su obra sentencioso-ejemplar venía al encuentro de la creciente revitalización del que iba a ser el principal instrumento orientador y conformador de las conciencias por parte de la remozada Iglesia bajomedieval: los sermones.

Pero Pedro Alfonso desarrolló también una tercera faceta creadora que iba a tener una amplia repercusión europea y que, de nuevo, lo conectaba con los intereses de los grupos, básicamente monásticos, como los cluniacenses, que impulsaban la vida religiosa de su época: la de redactor de escritos, supuestamente apologéticos, de controversia contra judíos y musulmanes, actividad que plasma en sus *Dialogi*³. El género pasa por un momento clave en su evolución occidental. A mediados del siglo XI, la apologética antijudía sigue aún empapada de los antiguos modos violentos con los que, por ejemplo, se reviste el argumento de autoridad en manos de un pietista radical como san Pedro Damiano (h. 1007-1072)⁴. Los *Antilogos contra Judaeos* y *Dialogus inter Judaeum et Christianum* de este, sin embargo, contrastan con los nuevos planteamientos de una obra ligada al florecimiento del racionalismo dialéctico cantuariense: la *Disputatio Judaei cum Christiano de Fide Christiana*, que Gilbert Crispin (m. 1117) dedica a san Anselmo en los años noventa del siglo. El autor mantiene ciertos rasgos tradicionales del género: el AT como fuente única, ausencia de referencias reales al judaísmo contemporáneo, etc., pero innova al ofrecer un diálogo en el que el autor y un rabino de Maguncia hacen gala de un tono cordial y de argumentos bien elaborados en los que las razones del judío ocupan un espacio importante.

Los argumentos combinados de *auctoritas* y *ratio* dan su nuevo fundamento a un género al que la escolástica y los cambios en la espiritualidad occidental colocarán en el siglo XIII en el primer plano de la literatura doctrinal⁵. Ahora, a comienzos del siglo XII, convergen con otro factor igualmente

³ Posteriores a 1106, aunque se han propuesto otras fechas; véase Lacarra, *ob. cit.*, pp. 21-22. John Tolan propone la fecha de 1110 en «Los Diálogos contra los judíos», en *Estudios(...)*, p. 183. El texto podía leerse en *PL*, CLVII, cols. 535-572; ahora, en ed. mucho más cuidada, en Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, intr. J. Tolan, texto latino [*Dialogus contra Judaeos*] K.-P. Mieth y trad. E. Ducay (Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996), que sigo en todas mis referencias a la obra, aunque mantengo la denominación en plural tradicional (*Petri Alphansi ex Judaeo Christiani dialogi(...)*), así, p. e., en la ed. de Colonia: Joan Gymnicum, 1536).

⁴ Véase un resumen de la evolución de la época, con bibliografía amplia sobre la misma, en Carlos Sainz de la Maza: *Alfonso de Valladolid: Edición y estudio del manuscrito «Vat. Lat. 6423» de la Biblioteca Apostolica Vaticana* (Madrid: U. Complutense, 1990), pp. 59 y ss.; J. Tolan: «Los Diálogos(...)», pp. 188-189.

⁵ Sobre esos cambios, véase Jeremy Cohen: *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Ithaca: Cornell U.P., 1982).

clave para la literatura antijudía bajomedieval: la recuperación del interés intelectual cristiano por el hebreo, por el conocimiento de la *hebraica veritas* que permita una más rigurosa exégesis del texto sagrado ⁶.

En Pedro Alfonso confluyen todas estas novedades, a las que hay que añadir, todavía, otros factores decisivos para la historia del género. Sus *Dialogi(...)*, que contribuyeron notablemente a su fama medieval ⁷, desarrollan el esquema consagrado de la *altercatio* religiosa en un tono, si no cordial, al menos sereno, sin duda facilitado por el desdoblamiento de la voz del propio autor en las de los dos interlocutores: Pedro, el cristiano, y el judío Moisés, su amigo «*a tenera igitur pueritiae aetate*» (p. 8; trad. p. 200), quien, preocupado por la conversión de aquel, acude en su busca para que «disputemos, alternativamente, en el campo de la razón hasta que yo llegue a ver con claridad en este asunto y pueda conocer si tu acción fue justa o injusta» (p. 201; lat. p. 9). El programa se cumple sin apenas deterioro en el trato de ambos ⁸, y aplicando a la exposición dialéctica criterios entonces modernos: cierto desarrollo de los argumentos del judío, combinación de *auctoritates* y *ratio*, y de la exégesis alegórica con la literal. El texto refleja, y esto es clave para su valoración por los nuevos correigionarios del autor, la amplia formación recibida por este en el medio cultural judco-musulmán del que procedía ⁹: al saber escriturístico, gramatical y dialéctico que, como era de esperar, exhibe, añade un amplio abanico de referencias científicas en que la medicina, la cosmografía o la astrología y astronomía sirven de auxiliares, a veces digresivos en exceso, de los razonamientos de tipo doctrinal.

Los *Dialogi* de Pedro Alfonso se caracterizan, justamente, por ese sello científicista. Pero su novedad metodológica está también en el aprovechamiento por el autor de su propia formación doctrinal judaica. Esta asoma en

⁶ Recuérdese que, en una dirección no polémica, el producto más logrado de tal interés será la escuela de San Víctor, ligada al magisterio hebraico de los seguidores de Rashi (1040-1105, contemporáneo de Pedro Alfonso); véase Beryl Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Nótre Dame, Ind.: Univ. of Nótre Dame Press, 1970), pp. 150-172.

⁷ Aparte de los numerosos códices de la obra que sobreviven (véase J. Tolán: «Los *Dialogos(...)*», pp. 218-226), diversos autores medievales suelen destacar a Pedro Alfonso como polemista religioso; véase M.J. Lacarra, *ob. cit.*, pp. 10, n. 4, y 45 y ss. A sus ejemplos puede añadirse Diego Rodríguez de Almela: *Valerio de las historias* (1472), que lo incluye en una relación de españoles moralmente ilustres que se cierra con Alonso de Cartagena (Biblioteca Nacional, ms. 7685, f. 137v).

⁸ Moisés no se convierte, pero declara: «Es cierto que Dios te dio mucha de su sabiduría y te dotó de gran razón, cosas que yo no puedo vencer; al contrario, eres tú quien refutaste mis objeciones con tus argumentos» (tit. XII/ p. 399; lat. p. 193). Solo en algún momento aislado Pedro se exalta pasajeramente: «Oh, gran necio, ¿crees que(...)?» (tit. IX/ p. 350; lat. p. 146).

⁹ En «Sobre la ley de los sarracenos» (tit. V), Moisés le dice a Pedro: «me pregunto por qué elegiste la [fe] de los cristianos prefiriéndola a la de los sarracenos, con los que siempre has tenido trato y entre los cuales te criaste» (p. 291; lat. p. 91, incluyendo un revelador «*libros [Sarracenorum] legisti, linguam intelligis*», mutilado en la traducción). La formación del autor es así similar a la de otros eruditos judíos valorados por los cristianos coetáneos.

el interés por la *hebraica veritas* bíblica que le lleva a señalar esporádicamente su preferencia por el texto hebreo frente a la Vulgata ¹⁰; pero, además, se despliega en el uso de argumentos que se apoyan en textos del Talmud y otras fuentes de la tradición rabínica. Ya en el prólogo, Moisés retrata al Pedro anterior a la conversión haciendo hincapié en su activo saber rabínico:

en otro tiempo, eras docto en los escritos de los profetas y en las palabras de nuestros doctores [= el Talmud, Midrash, etc.]; cómo, desde la infancia, fuiste también más observante de la ley [*«legis zelatorem»*] que ninguno de tus coetáneos; cómo oponías [e]l escudo de tu defensa a cualquier adversario suyo; sé que, en las sinagogas, predicabas a los judíos que no debían apartarse de su fe, que instruías a tus compañeros y que hacías ser más instruidos a los doctos (p. 201; lat. pp. 8-9). ¹¹

En el cuerpo de la obra, Pedro empleará los materiales narrativos y morales de la tradición hebraica para, glosando su sentido literal, atacar al judaísmo como religión fundada en lo irracional y fabuloso: «vuestros doctores, oponiéndose pertinazmente a nosotros(...)» (tít. I/ p. 241; lat. p. 45); «Afirmáis también que Él se irrita a la hora primera del día ¹² (...). ¿Ves cuán absurdo es este dicho y cuán necios son los que lo profirieron(...)?» (tít. I/ p. 218; lat. p. 25); «eso [afirmar la resurrección de los muertos en este mundo, *Sanh.* 90b] no lo dijo ningún profeta(...). Sus descendientes inventaron ese falso milagro para que los judíos persistieran en su infidelidad»(tít. III/ p. 269; lat. p. 71, con mención expresa de «*vestri (...) doctores»*). En algún caso aislado, sin embargo, las opiniones de los sabios del judaísmo sirven para apoyar las de Pedro en favor del cristianismo. Así, el pasaje de *Yoma* 39b donde R. Yohanán b. Zakay reconoce como augurios nefastos los prodigios y signos registrados cuarenta años antes de la destrucción del Templo de Jerusalén (como el estruendoso entrechocar de las puertas del mismo, p. e.), le sirve a Pedro para comentar que

¹⁰ «Mucho, oh Moisés, he trabajado en esta profecía, más que en ninguna otra, para presentarla conforme a lo que se encuentra en vosotros; en ello abandoné la traducción del beato Jerónimo, aunque verdadera, muy diversa»(tít. IX/ p. 344; lat. pp. 140-141).

¹¹ De ser cierta, esta caracterización nos proporcionaría algunos de los escasísimos datos disponibles acerca del Pedro Alfonso aún judío: un hombre docto, como corresponde a un probable rabino y médico regio, interesado activamente en la polémica doctrinal (repárese en que hasta su nombre judío, *Mosheh ha-Sefardí*, no deja de ser un inconcreto «Moisés, el español», que nada añade a nuestro conocimiento del autor). Este retrato asimila al personaje al tipo social e intelectual con el que se identifican también otros notables conversos posteriores, como Alfonso de Valladolid, Pablo de Santa María o Jerónimo de Santa Fe. Jeremy Cohen: «The Mentality of the Medieval Jewish Apostate: Peter Alfonsi, Hermann of Cologne and Pablo Christiani», en T. Endelman, ed.: *Jewish Apostasy in the Modern World* (N. York: Holmes & Meyer, 1987), pp. 20-47, ve a Pedro Alfonso como un adelantado emblemático de tal «tipo» converso.

¹² *Berajot* 7a, *Sanhedrin* 105b, *Aboda Zara* 4b. El texto no indica las fuentes, que sin duda el autor juzgaba conocidas para cualquier habitual de la literatura rabínica.

claramente se concluye que estas señales ocurrieron en relación con el tiempo de ella [= la muerte de Cristo]. Pero Juan [= R. Yohanán] con otros doctores vuestros, entendió que la muerte de Cristo fue la causa de la cautividad. Pero no dijeron que lo era ella, sino que la malevolencia y la envidia de los hombres eran la causa, es decir, las causas de la causa de la cautividad, y callaron la causa verdadera. Ciertamente, la envidia de los judíos y su malicia fue causa de la muerte de Cristo, mas la muerte de Cristo, la causa de la cautividad (tít. II/ pp. 255-256; lat. pp. 58-59).

Y también Moisés apoya de vez en cuando sus razonamientos en las palabras de los rabinos, como cuando, a la hora de explicar cómo «los muertos serán despertados y habitarán su tierra»(tít. III/ p. 270; lat. p. 72), señala:

Según nuestros doctores [*Sanh.* 92b], no nos hará resucitar como dormidos sino bien despiertos. Y (...) se dice que todos los muertos que él resucitó eran de la tribu de Efraín, los que dicen que murieron al salir de Egipto en la región de los filisteos. Y esta resurrección fue signo de la futura, para que se crea que, así como todos ellos fueron resucitados por Dios, así también han de resucitar los restantes (tít. III/ p. 271; lat. p. 72).

La distribución de estas referencias es irregular; de hecho, se concentran especialmente en los primeros «títulos» del texto; en algunos, como el IV (la observancia judía de la Ley mosaica es solo parcial) o el XI (resurrección y ascensión de Jesucristo), faltan totalmente. Las *aggadot* rabínicas no constituyen, así, un recurso sistemático de la argumentación en los *Dialogi*. Pero son elementos fundamentales de esa misma argumentación allí donde aparecen; y, en las ocasiones en que transcribe pasajes narrativo-fantásticos, Pedro Alfonso está ofreciendo a Occidente las primicias, como traductor, de un material hasta entonces casi absolutamente desconocido para la Edad Media cristiana¹³. Buen ejemplo son los relatos aducidos en el título I como pruebas del «*ridiculum maiorem*» de las afirmaciones de los doctores judíos: la lucha de Moisés contra el gigante Og, rey de Basán, el engaño de R. Yehosúa b. Leví al ángel de la muerte, etc. (pp. 244-246; lat. pp. 47-50), que le llevan a afirmar, como conclusión, que si «recordáramos todas las historias que vuestros doctores escribieron parecidas a estas, llenaríamos muchos libros de fábulas y tonterías [*nugarum fabulis*]» (p. 246; lat. p. 50).

Pedro Alfonso deja abierta, de este modo, la vía a seguir por las posteriores controversias bajomedievales. Alain de Insulis iba a transitar por ella a finales del mismo siglo XII, al considerar los textos talmúdicos como testimo-

¹³ Como se recordará, hay también ecos talmúdicos en *Disciplina clericalis*, que estudia Amparo Alba: «Tradiciones judías en la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso», *Sefarad*, 52(1992), pp. 21-28. Pedro Alfonso es, así, el verdadero introductor del Talmud en Occidente, tanto en lo narrativo como en lo doctrinal; las referencias que hace el obispo carolingio Agobardo en su *De insolentia Iudaeorum* son mínimas (las toma de un informante converso).

nios pro-cristianos en su *De fide Catholica contra haereticos*; aunque la línea más favorecida fue la que se concentró en el carácter presuntamente irracional, disparatado y, pronto, blasfemo del Talmud, de la misma manera que el tono cortés, casi amistoso de la discusión religiosa (patente aún hacia 1141-42 en el *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* de Abelardo) acabó cediendo ante la consolidación institucional de unas actitudes cada vez más hostiles verbal e ideológicamente ¹⁴. Este cambio de acentos es ya evidente en la obra de otro clérigo del siglo XII, el exaltado abad de Cluny Pedro el Venerable, quien en el último capítulo de su *Tractatus adversus Iudaeorum inveteratam duritiem* (ca. 1146) arremete contra la irracionalidad de los pasajes talmúdicos, que parece examinar en algún extracto de origen converso. El abad Pedro representa la que será orientación dominante del género en los siglos siguientes en lo que respecta al enfoque cristiano de los textos rabínicos ¹⁵. No deja de ser paradójico que hayan sido los propios cluniacenses los inductores de la apostasía de Pedro Alfonso ¹⁶, cuya obra se aparta en tan notable medida de los ideales de cruzada y conversión que animarán la vida religiosa europea y, especialmente, hispana de la baja Edad Media.

Moisés *el español* inaugura con sus *Dialogi* la rama conversa, de vocación renovadora e influencia duradera ¹⁷, de la apologética antijudía ibérica. Dos siglos más tarde, otro converso, esta vez castellano viejo, y escritor ahora en hebreo y romance, va a llevar el género a su perfección como síntesis intelectual y estilística del conflictivo contacto entre las etnias cristiana y judía de la

¹⁴ Se da una evolución semejante en el contexto judío. De Yehudá Haleví (1080-1141, contemporáneo de Pedro Alfonso) y su *Kuzari* (1140, en árabe, traducido al hebreo a finales de siglo), modelo de discusión sobre pautas racionales y pacíficas, se pasa al más combativo *Sefer Milhamot ha-Shem* («Guerras del Señor») de Ya'acob b. Reubén, que aparece en Gascuña h.1170, en un proceso que llega a su cumbre con el *Nizzahon Venus* a finales del siglo XIII y que refleja el acoso progresivo al que se veían sometidos los judíos occidentales.

¹⁵ J. Tolan: «Los *Didlogos*(...)», p. 222; Jean-Pierre Torrell: «Les juifs dans l'oeuvre de Pierre le Vénéral», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 30(1987), pp. 331-346; en las pp. 334-335 deja abierta la cuestión de una posible independencia del de Cluny con respecto a Pedro Alfonso en el conocimiento y empleo del material talmúdico presente en el *Adversus Iudaeos*.

¹⁶ Yitzhak Baer: *Historia de los judíos en la España cristiana* (Madrid: Altalena, 1981), I, p. 47. Paradoja solo aparente; el devoto Alfonso I de Aragón daba, por su parte, un trato favorable a los judíos tras tomar Tudela (1115) y Zaragoza (1118; Y. Baer, *ob. cit.*, I, pp. 42-43), y protegió tanto a un converso como Pedro Alfonso como a un judío fiel como Abraham bar Hiyya, astrónomo, matemático y apologista como nuestro autor.

¹⁷ Klaus Reinhardt considera connatural al espíritu de los conversos cultos hispanos su dedicación a la controversia doctrinal en su «Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient», en *Repertorio de Hª de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 5: *Siglos III-XVI* (Salamanca: U. Pontificia, 1976), p. 88; la afirmación es válida para toda Europa. Los *Dialogi* circularon en romance en la Península en la época de moda del género, la primera mitad del siglo XV; Benedicto XIII los guardaba, en castellano, en su biblioteca. Véase Juan Ainaud de Lasarte: «Una versión catalana desconocida de los *Dialogi* de Pedro Alfonso», *Sefarad*, 3(1943), pp. 359-376; J. Tolan: «Los *Didlogos*(...)», pp. 223-224. Sobre la biblioteca del Papa Luna, *infra*, n. 24.

España medieval. Se trata de Alfonso de Valladolid, nombre cristiano de R. Abner de Burgos, autor h. 1330 del *Mostrador de justicia*, disputado entre un «Rebelle» judío y un «Mostrador» cristiano, significativamente converso. A la obra la acompañarán, a lo largo de la vida de su autor, otros muchos escritos de menor alcance, tanto antijudíos (siempre hijos del *Mostrador*) como de polémica filosófica¹⁸.

En el tiempo que separa las existencias de ambos autores se han producido una serie de hechos sociales y culturales de gran importancia para la historia de la literatura de polémica antijudía: refuerzo de la autoridad de la Iglesia mediante la represión de toda disidencia; control por las órdenes mendicantes de las relaciones con judíos y musulmanes, animadas por una ideología misionera de conversión *necesaria* gracias al razonamiento; triunfo, en fin, de la escolástica y del estudio de lenguas orientales como soportes técnicos del género. Este panorama, que es el de la Corona aragonesa hacia 1275 (la sonada controversia de Barcelona se había celebrado en 1263; el emblemático *Pugio Fidei* de fray Raimundo Martín O.P. aparecerá en 1278), no será plenamente perceptible en Castilla, menos activa siempre en materia de enfrentamientos doctrinales, hasta comienzos del siglo XIV, en que la aparición de Alfonso de Valladolid da fe de un cambio en la actitud y actividad de la Iglesia también en este reino. Las obras antijudías anteriores siguen ancladas, bien en la tradición isidoriana (caso de los sermones de san Martín de León, m. 1203), bien en esquemas de obsoleto estatismo (el *Dialogus libri vitae* del Toledano, m. 1247) o de un tosco e irritado maniqueísmo (la conocida *Disputa entre un cristiano y un judío*, de anónimo autor converso)¹⁹. Alfonso de Valladolid aborda el género en términos de absoluta novedad para Castilla: El *Mostrador de justicia* aprovecha, reproduciéndolas, todas las características que habían convertido al *Pugio Fidei* en la cumbre erudita del gé-

¹⁸ El *Mostrador* se conserva, en castellano y con su final trunco, en los fols. 12-342 del manuscrito «Espagnol 43» de la Bibliothèque Nationale de Paris; lo designo como *P*. Sobre el autor, que pasó de médico en Burgos a sacristán de la colegiata de Valladolid tras convertirse, véase solo C. Sainz de la Maza: «Vi en visión de sueno»: conversión religiosa y autobiografía onírica en Abner de Burgos, alias Alfonso de Valladolid», *Compás de Letras*, 1 (Diciembre 1992), p. 194, bibliografía cit. en nn. 16 y 17. Por las circunstancias de su conversión, así como por su actitud posterior, Abner-Alfonso se acerca al modelo inaugurado, en las décadas centrales del siglo XIII, por Pablo Christiani (Saúl de Montpellier): ambos se convierten en momentos de aguda crisis espiritual del judaísmo sefardí, y ambos desarrollan públicamente su exaltada actividad polémica bajo la tutela de los mendicantes. Sobre Pablo como converso tipo, véase J. Cohen: «The Mentality(...)», pp. 35-41.

¹⁹ Para la tradición antijudía castellana, véase C. Sainz de la Maza: *Alfonso (...)*, p. 60 y 67-71. Este arcaísmo metodológico es, en realidad, un fenómeno europeo; véase, por ejemplo, Marie-Humbert Vicaire: «*Contra Judeos meridionaux au début du XIII^e siècle*. Alain de Lille, Evrard de Béthune, Guillaume de Bourges», en *Juifs et Judaïsme de Languedoc, XIII^e siècle-début XIV^e siècle*, eds. M.-H. Vicaire y B. Blumenkranz (Paris: Les Belles Lettres, [1977]), pp. 269-293. Sobre la novedad de Alfonso de Valladolid, Robert Chazan: «Maestre Alfonso of Valladolid and the New Missionizing», *Revue des Etudes Juives*, 143 (1984), pp. 83-94.

nero: es una obra monumental, de estructura temática enciclopédica, que multiplica hasta lo abrumador las referencias a autores clásicos, musulmanes y judíos tanto antiguos como medievales, todos ellos manejados directamente en hebreo o árabe ²⁰. Por supuesto, Talmud y literatura rabínica tienen un papel clave en la argumentación y se utilizan, igual que en el *Pugio*, como un arma de doble filo: mientras una parte de los textos rabínicos confirma la verdad del cristianismo, otros muchos pasajes demuestran, con sus falsedades y hasta con su indecencia, la corrompida esencia de un judaísmo aferrado a su *perfidia* ²¹.

El *Mostrador de justicia*, pues, supone en su aprovechamiento del Talmud la culminación de la vía abierta en su momento por Pedro Alfonso, asumiendo sin embargo el tono hostil y la variedad erudita propios de la adaptación del género operada por cluniacenses y mendicantes a lo largo de los doscientos años que separan a ambos autores. La obra de Alfonso de Valladolid cuenta, además, con otros dos rasgos que, individualizando su labor, subrayan la profundidad de su identidad judaica, que sobrevive a, y opera en simbiosis con, su cambio de religión y actividad ²²: escribe en hebreo para luego auto-traducirse al castellano, dejando de lado el ajeno latín de la cultura cristiana; y, lo que es aún más significativo, integra sus incontables citas del Talmud y el Midrash en un discurso cuyo estilo y organización exegética calcan los de la propia literatura rabínica que le sirve de fuente y que constituye uno de los pilares de su formación como antiguo «sabio de la Ley» ²³.

²⁰ A diferencia de Raimundo Martín, Alfonso-Abner hace apenas referencia a fuentes cristiano-latinas; en cambio ambos coinciden en la frecuente cita de filósofos árabes como Alfarabi, Algazel o Averroes. Véase *Raymundi Martini O.P. Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos*(...), ed. facs. de la de 1687 (Farnborough: Gregg, 1967), *passim*.

²¹ «[Los caraitas] desdennaron aquel Talmud de Babilonna por las cosas de escarnios τ de suziedades que vieron en él, como ya nonbré de los que sueltan yazer con la muger por amas partes τ de lo que dixieron [f. 330v] que los cherubim (...)» (P, c. X, parág. xv); véase también c. I, parág. xx y ss.

²² En este sentido, pero en relación con los escritos filosóficos del autor, véase Y. Baer: «Abner de Burgos' *Minhat Kenaot* and its Influence on Hasday Crescas» (en hebreo), *Tarbiz*, 11(1939-40), pp. 188-206; C. Sainz de la Maza: «El converso y judío Alfonso de Valladolid y su *Libro del zelo de Dios*», en *Las tres culturas en la corona de Castilla y los sefardíes* ([Valladolid]: Junta de Castilla y León, 1990), pp. 71-85.

²³ El autor lleva a cabo la primera traducción castellana conservada de textos rabínicos. En su obra se hace notar el contraste con el escolasticismo de R. Martí (comp. con la ed. cit. del *Pugio*), pero también la calidad alcanzada por la prosa técnica romance de la época: como muestra transcribo un conocido *exemplum* talmúdico (*Sanhedrin* 98a) sobre el que Alfonso apoya parte de su argumentación cristológica:

Rabí Yosúa ben Levi falló a Elías τ a Rabí Simón Yohay que estavan a la puerta del Paráyso; + díxole: «Verné al otro mundo». + Díxole: «Si quisiere este sennor». + Díxo Rabí Yosúa: «Dos vi y boz de tres oy». + Díxoles: «¿Quándo verná el Christo?». + Dixiéronle: «Pregúntalo a él mismo». + Díxoles: «¿E dó está?». + Dixieron: «A la puerta de Roma». + Díxoles: «¿Quáles son sus se[n]nales? + Dixiéronle: «Fallarás que está entre los pobres sofridores de dolencias; τ todos los otros desatan τ atan todas las llagas en un tienpo, mas él una a una las desata τ las

Rabí Abner, «maestre Alfonso», como le llamaban sus contemporáneos, es, pues, un equivalente castellano de Pedro Alfonso; pero, a la vez, debido al cambio del contexto histórico, supone un gran avance metodológico con respecto al pionero oscense. Su empleo respectivo del Talmud subraya esta distancia. Al uso esporádico, frecuentemente basado en referencias breves (aunque, como hemos visto, no falta la transcripción de algunos cuentecillos y tradiciones completas) y casi siempre denigrante para los materiales rabínicos en Pedro Alfonso, oponen las obras de Abner de Burgos un aprovechamiento sistemático de estos, traídos a colación en todos los estados posibles de fragmentación a la hora de utilizarlos como prueba doctrinal; prueba que, como se ha dicho, puede apoyarse en valoraciones opuestas de unos textos que, si bien pertenecen en principio a «las cosas resechidas» (la Revelación), se ven también como el manipulado origen de las malas costumbres judías, incluidas ya, simplemente, entre «las cosas sentibles» (cap. I, par. xxxi; f. 39r). En el capítulo I del *Mostrador de justicia* se incluye, por otra parte, una reflexión teórica sobre el uso del Talmud como fuente por los polemistas cristianos que falta totalmente en Pedro Alfonso y que apunta a una notable diferencia de tipo práctico entre ambos textos: mientras que los *Dialogi* se mueven aún en el plano abstracto de una especulación doctrinal sin un correlato objetivo, al menos en los reinos hispánicos, de tensiones y controversias interétnicas, el *Mostrador de justicia* sí se recorta contra un fondo socio-religioso de estas características y revela, en sus reflexiones teóricas y en la amplitud de su arsenal polémico, una orientación técnica que propiciará su utilización como obra de referencia en distintos escritos posteriores, empezando por los de su propio autor²⁴. Así, Alfonso de Valladolid señala cómo el Talmud se cuenta «entre los caminos generales que son conocidos a los lógicos» para establecer las «opiniones» que confirmen «el ser del mundo» (*ibid.*); y el uso que su adversario haga del Talmud deberá ser tenido muy en cuenta

ata: porque quicá que'l llamarán para sacar a casa de Israel de captivo, tárdasse en catarlas todas». E fuese para Él; díxole: «Paz sobre ti, mi sennor, + mi maestro». + Díxole: «Paz sobre ti, fijo de Levi». + Díxole: «¿Quándo verná el Sennor?». + Díxole: «Oy». + Después tornóse para Elías τ preguntóle: «Pues ¿qué te dixo?». + Dixo: «Mintióme en que me dixo 'oy'». + Díxole: «Esto te quiso dezir: "oy, si en su boz oyerdes"». (*P*, c. VI, parág. xxx, f. 169v; para los criterios de transcripción véase la n. 27 *infra*).

²⁴ Véase por ejº [*Concordia de las Leyes*], que abre *P* (titulado *Libro de la Ley* por Walter Mettmann en Alfonso de Valladolid (Abner aus Burgos), *Ofrenda de Zelos (Minhat Kena'ot) und Libro de la Ley*, ed. W. Mettmann [Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990]); o *Respuestas al blasfemo* (en C. Sainz de la Maza: *Alfonso (...)*, pp. 542-730). En ambos se remite en distintos momentos al *Mostrador* y se usan, adaptándolas, numerosas *auctoritates* utilizadas en éste. El manuscrito *P* proviene de la biblioteca del Papa Luna en Peñíscola y se halla anotado en sus márgenes; pudo muy bien haber servido como obra de consulta en la controversia de Tortosa de 1413-1414. Véase P. Martín de Barcelona: «La Biblioteca Papal de Penyscola», 1ª pte., *Estudis Franciscans*, 28(1922), p. 422; 2ª pte., 29(1923), p. 93; P. Galindo Romeo: *La biblioteca de Benedicto XIII (D. Pedro de Luna)*, nº esp. de *Universidad* (Zaragoza: Universidad, 1929), pp. 70-71.

por el judío que se plantee aceptar o rechazar las tesis cristianas en cualquier controversia, ya que los «dichos de los sabios del Talmud» entran en los testimonios que pueden dar validez a tal exégesis («glosa alegórica que era asentada sobre aquella raíz verdadera») favorable al cristianismo (*ibid.*; f. 39r-v). En el último capítulo insistirá en este valor probatorio de la literatura rabínica:

ca non fue la mi entención en este libro para onrar nin desonrar a ningún omne en quanto es christiano o judío, sinon para nonbrar aquell[o]s sabios en quanto fueron judíos sabios τ entendidos entre vos que dixieron palabras que contradizen las vuestras opiniones (cap. X, parág. xxv; P, f. 342v).

Pero, además, el tiempo ha corrido también a favor de Alfonso de Valladolid en el capítulo de las *auctoritates* contemporáneas, ya abundantemente aprovechado por fray Raimundo Martín. El maestro Alfonso, así, puede acudir, por ejemplo, a Averroes («Aben Rost») o Maimónides («Rabí Mossé el Egipciano») a la hora de buscar argumentos para la discusión doctrinal; o a su casi contemporáneo Naḥmánides, o a los cabalistas (los «mecubalim»). O, remontándose en el tiempo hasta la época de los *Dialogi*, a Algacel o a Abraham bar Ḥiyya, ya citado. O, cómo no, puede echar mano de las palabras del mismísimo Moshé Sefardí. Lo hace en el capítulo quinto del *Mostrador de justicia*, «en las razones de los contradizientes a lo que nos dezimos de las personas de la Trinidad en Dios τ el su investimiento en la umanitat del Christo de parte de la persona del Fijo, τ cómo será el quebrantamiento de sus razones d'el[los] ²⁵» (P, f. 117r). Este capítulo trinitario es uno de los más extensos del libro; en él, Pedro Alfonso aparece citado junto a otros autores medievales de prestigio en el mundo cultural de las tres religiones: Avicena, Algacel, Averroes, Maimónides y Boecio. La referencia a los *Dialogi*, que Abner-Alfonso llama *Libro de las disputaciones*, es importante, a pesar de su brevedad, por dos motivos. En primer lugar, se trata de una de las contadísimas *auctoritates* cristianas que se pueden señalar en el *Mostrador de justicia*, junto a menciones aisladas a san Agustín, san Gregorio, santo Tomás, etc.; su presencia supone así un nexo de continuidad con la tradición apologética anterior, a la vez que atestigua el conocimiento de los *Dialogi* en Castilla a comienzos del siglo xiv. En segundo lugar, la cita no aprovecha la faceta más llamativa del discurso de Pedro Alfonso, su argumentación de tipo científico. Alfonso de Valladolid selecciona, por el contrario, un fragmento del Título VI, que trata de «cómo (...) Dios es uno y trino» (pp. 305-316; lat. pp. 104-113), curiosamente uno de los capítulos de los *Dialogi* sin referencias científicas ni *testimonia* rabínicos, apoyado tan solo en argumentos lógicos y de exégesis gramatical o figurada. La mención corresponde al comienzo del ca-

²⁵ P del.

pítulo, en el que «Pedro» explica a «Moisés» la Trinidad «*satis philosophice*» (p. 107; trad. p. 309) según éste, identificando la tríada «substancia, sabiduría y voluntad» (p. 306; lat. «*substantia, sapientia et voluntas*», p. 105), con el Padre, Hijo y Espíritu Santo respectivamente. Lo sorprendente de la cita es que, al valorar el material tomado de su bisecular colega, el maestre Alfonso no duda en rechazarlo: en su opinión, «Per Alfonso (...) erró mucho porque cada una de las tres personas de Dios es sustancia de Dios, non la persona del Padre solamente» (P, f. 140r). Tal rechazo no anula el valor, ya comentado, del testimonio; Alfonso de Valladolid hila más fino, más enmarañado y con muchas más palabras su propia identificación trinitaria con otra tríada: «sapiencia», «entender» y «saber»; y, sin duda, su crítica negativa de Pedro Alfonso, viejo maestro famoso del género que él cultiva, le sirve para reforzar su deliberada auto-afirmación, ante cristianos y judíos, y ante sí mismo, como nuevo *mostrador de justicia*: una «justicia» dudosa pero de imprescindible apropiación para quienes, como Pedro Alfonso o Alfonso de Valladolid, elegían vivir sobre el filo de la navaja de una conversión más o menos voluntaria ²⁶.

Como apéndice transcribo los párrafos xxi y xxii del quinto capítulo del *Mostrador de justicia*, en los que se enmarca la referencia de Alfonso de Valladolid a los *Dialogi* de Pedro Alfonso ²⁷:

[138v](...)

El párrafo XXI ²⁸: +

Dixo el Rebelle: +

—Mas yo arrincaré τ astragaré todas las vuestras rayzes ²⁹. E esto es que lo

²⁶ Se ha sugerido que el viaje a Inglaterra de Pedro Alfonso pudo tener algo que ver con problemas surgidos tras su bautismo con su antigua comunidad (véase M.J. Lacarra, *ob. cit.*, pp. 11-12); por su parte, Abner-Alfonso dejó Burgos tras su conversión y se instaló en Valladolid, donde desarrolló lo fundamental de su labor antijudía.

²⁷ Criterios de transcripción: regularización de grafías i/j, u/v, r/rr según el uso actual; id. de mayúsculas, acentos y puntuación, si bien intercalo el signo + allí donde el manuscrito incluye el punto aislado que constituye su única marca de puntuación. E transcribe a veces, como mayúscula, el signo tironiano. Empleo [] para algunas correcciones evidentes, y <> para las conjeturales; [* indica que el copista ha escrito el texto en la interlinea o en el margen. Señalo en nota mis divergencias con la transcripción —que designaré como WM— de Walter Mettmann del *Mostrador de Justicia*, Band I (Kap. I-V), Opladen, Westdeutscher Verlag, 1994; los fols. 138v-140v, en p. 267-271. Esta edición, que descuida en demasía el semitismo del autor y de sus fuentes, y que apenas va más allá de la mera transcripción —a veces excesiva en sus enmiendas— del texto, merece contar en otro lugar con una detallada reseña crítica.

²⁸ «Para razonar contra nos en lo que dezimos que la mochedunbre de las personas es de parte de las relaciones sustanciales, e dizen que non conviene a dezir «relaciones sustanciales» porque la relación es de los predicamentos del ascendente; e assi nos contradizen en lo que assemajamos las personas de la Trinidad a la materia, que á sabor e olor e color, o al alma, que á memoria e entendimiento e voluntad, e en lo que semejamos la persona del Padre a la memoria» (P, Índice, f. 19v; en WM, p.26, adaptado a mis normas de transcripción).

²⁹ WM rrazones.

que ³⁰ dixiste que aquella muchedunbre que ponedes en la Divinidad es de parte de las relaciones, τ es falsidad conplida, + porque la relación es de los predicamentos del ascidente τ non conviene a dezir que Dios sufre ascidentes. *E* aunque dixiesses, como te oý dezir, que non es relación ascidental sinon relación sustañcial, + non es esta razón que vala nada; ca es tanto como qui dize *ubi* sustañcial τ quando sustañcial τ hábito ³¹ sustancial. *E* la cosa que non á sostenimiento ³² en sí sinon entre dos cosas, ¿cómo conviene a dezir en ella que es sustancia nin que es sustancialidad de la una d'ellas sola? + *E* esto es como qui diz que el superficio que es tajamiento parçionado ³³ a dos cuerpos es sustancia del cuerpo, o que la linna es sustañcia del cuerpo o que la linna es sustañcia del superficio, + o que el punto es sustancia de la linna, τ esto es vano τ falso. + *E* más, que vos assemejades aquellas tres personas a la maçana, que á sabor τ olor τ color; + τ otrossí esto es yerro magnifiesto, ca aquellas tres cosas de la maçana son tres ascidentes ayuntados a la maçana τ non conviene dezir assí en Dios. + Otrossí vos assemejádeslas estas ³⁴ personas al alma humanal, que á tres cosas: + virtud de remenbrar, que es memoria, τ virtud de entendimiento τ virtud de voluntad, τ todas tres son una en ³⁵ alma. + *E* esto otrossí es grand yerro porque aquellas tres virtudes son ascidentes en el alma; ca a las vegadas non se remienbra el omne de alguna cosa τ a las vegadas non entiende τ a las vegadas non á voluntad, τ lo que a [las] vegadas es en la cosa τ a las vegadas non es en ella non es de su sustancialidad, + ca la sustancialidad de la cosa nunca se tuelle d'ella mientras que ella es en el mundo. + *E* más, vos asemejades la persona del Padre a la remenbranca, que es memoria. + Et otrossí es esto yerro, que devierades asemejar la persona del Fijo a la memoria τ non la persona del Padre + *E* esto es porque la remenbrança, que es memoria, toma las ymaginaciones del entendimiento o de los sesos τ guárdalas, τ quando son olvidadas remiénbralas de cabo; + τ esto semeja a la persona del Fijo, que es engendada de la persona del Padre.

El parágrafo XXII ³⁶; +

Dixo el Mostrador:

—Tú debes entender τ saber que Dios es causa al mundo non con ninguna otra cosa ³⁷ sinon con sí mismo solo. Ca esta razón [de]* que es Dios causa

³⁰ *WM om.* lo que.

³¹ *WM conj.* <habitus>.

³² *WM* sostenimiento.

³³ *tajamiento parçionado*: separación repartida.

³⁴ *WM conj.* <tres>.

³⁵ *WM add.* el.

³⁶ «Para quebrantar todas aquellas razones e nonbrar lo que venció con ello Santa Caterina a los grandes filósofos ante Massensio el enperador, e otras muchas poridades de los sabios del Talmud en esta razón (*P*, Índice, f.19v; *WM loc. cit.*, *om.* a los grandes filósofos).

³⁷ *WM* causa. Reitera el error en los demás casos *infra*.

[a]l³⁸ mundo es relación sin dubda, sinon que non es relación sostenida en el mundo como otras relaciones que son sostenidas en amos los relativos en uno; mas esto es al contrario, ca el mundo es sostenido en aquella cosa por que Dios [es]* causa d'él. E podemos entender que Dios es tal cosa que conviene a ser el mundo por³⁹ Él a menos de que ayamos menester⁴⁰ de entender que el mundo es o que no es; ca aquello es de su sustancialidad de Dios sin dubda, τ non conviene tollerlo d'Él nin aun en el pensamiento. Mas quando el mundo fuere en acto fallarle as relación causal de Dios, la qual non le avías entendido ante que fuesse; τ esto es por parte que el mundo es posible de sí mismo τ podémosle pensar a las vegadas que es τ a las vegadas que non es. Mas non puede ser por ninguna guisa de non entender en Dios que es tal cosa [139r] que conviene por Él solo ser el mundo; + ca si assí non fuesse non sería Él Dios τ Causa Prima como non fue puesto, τ sería esto falsidad conplida. + Ca por esta parte sola es Él Dios e Causa Prima; + quiero dezir por parte que es Él tal cosa que por Él solo puede ser el mundo, siquier sea el mundo eterno como lo dixieron + algunos filósofos, siquier sea de nuevo como lo creen todos⁴¹ los omes de la Ley τ algunos filósofos. + E aquello es lo que nos llamamos «relación sustancial»; queremos dezir sustancialidad de Dios. E tal es la manera de todo comienço en quanto es comienço solamiente, ca es relación τ relativo en uno, mayormiente en el comienço primero que no á comienço⁴² más alto que él. E como escribió el Algazel en el *Libro de las contradiciones* que saber Dios las cosas es relativo τ non relación como otros saberes que son relaciones entre el sabidor τ la cosa sabida de parte de fuera, τ que assí como⁴³ se puede mudar uno de los relativos sin que se mude el otro relativo (τ esto es como estar el pilar al diestro de Pedro τ después tornarse al siniestro sin que se mude el pilar), + tal es la razón en el saber de Dios; ca maguera que se demude la cosa sabida de fuera non se muda el saber de Dios a ella. + E en esto concuerda el sabio Abén Rost, como lo escribió en el *Libro del saber eterno*⁴⁴, τ dixo que saber Dios a⁴⁵ las cosas es causa al su ser d'ellas τ su renovamiento, non que el saber de Dios sea sostenido en las cosas sinon que ellas son sostenidas en saberlas Dios a ella[s]; τ dixo que

³⁸ P el.

³⁹ WM en.

⁴⁰ a menos(...): sin que tengamos necesidad de entender(...).

⁴¹ WM om. todos.

⁴² WM comiençon.

⁴³ WM om. como.

⁴⁴ Es la *Damima*, la *Carta a un amigo sobre la ciencia divina*, recogida también por Raimundo Martín en el *Pugio Fidei*. En ella se incluye la anterior cita de Algacel. Alfonso de Valladolid la reitera en su *Libro del zelo de Dios*, f. 4vb; *Respuestas al blasfemo*, f. 49vb para ref. a Algacel, donde al *Tahâfoj al-Falâsifat* («Destrucción de los filósofos») lo llama *Libro de los desmentimientos* (ambas en C. Sainz de la Maza, *Alfonso(...)*, pp. 452 y 566-567, resp.; W. Mettmann, ed. *Ofrenda de zelos*, p. 21).

⁴⁵ WM om. a.

esta es la opinión τ razón de todo omne que se atiene a las opiniones τ los entendimientos de Aristóteles. + E así como Dios non sabe con sabiduría fuera de sí mismo, sinon que es sabidor τ la sabiduría misma, la qual cosa es causa del ser de las cosas τ sus renovamientos, en guisa que la relación (que es el saber), τ ella misma es relativo (que es el ⁴⁶ sabidor), así, non es causa con otra cosa sinon con sí mismo, en guisa que la relación τ el relativo es en Él una cosa misma. + E porque la relación non es en Él otra cosa fuera de sí mismo, + non será el amuchiguamiento de las relaciones en Él muchiguamiento en sí mismo, ca non ay otra cosa ⁴⁷ sino la su sustancia simple en que non á muchiguamiento, sinon que es muchiguamiento en quanto es comienzo parçionado a los muchos causados por muchas partes. Como lo que nonbré por dichos de Platón al que'l preguntó ⁴⁸ si á Dios virtudes apartadas <o> ⁴⁹ una sola virtud: + E respondió que non conviene a dezir en Dios virtud nin virtudes sinon que Él mismo es todas las virtudes de parte de los criados ⁵⁰. + E mostró Platón en esto que es departimiento entre aver Dios virtud o virtudes τ entre ser parçionado a virtudes; quiere ⁵¹ dezir ser Él comienzo parçionado o ⁵² muchas virtudes. + Ca aver Él virtud o virtudes es falso en quanto muestra muchedunbre d'Él τ sufrir ascidentes; + mas ser Él virtud parçionada a todas las virtudes es virtud en quanto muestra la hunidad conplida, que es causa de todas las muchedunbres, τ que es el relativo τ la relación todo una sustancia. + E así como el punto medianero, que es çentro aparçionado a todas las linnas que sallén d'él a la çircunferencia, τ non á relaciones entr'él τ entre aquellas linnas sinon que él es ⁵³ relativo τ la relación todo una cosa, τ non es fallado en él mochiguamiento de las relaciones sinon que es conosciido en aquellas linnas, + ca es [139v] dicho que está el punto sobr'esta linna τ diuso d'esta otra linna, τ al diestro d'esta τ al siniestro d'esta otra, τ él por esta parte es una cosa τ muchas en uno + τ es partible en uno; τ así es dicho en la virtud del sentimiento parçionado a todas las virtudes del sentimiento, del alma, que es una en ⁵⁴ sustancia sinon que es muchas en quanto es manadero parçionado a todas las çinco virtudes del sentimiento; τ así es dicho en el alma humanal que ella faze el ymaginar τ el çertificar t la voluntad. + Et esso ⁵⁵ mismo en la maçana que faze el sabor τ el olor τ el color. Así es dicho en Dios que es uno en su sustancia τ que es muchos en

⁴⁶ es el: WM él es P es es (con punto corrector sobre la segunda «s»).

⁴⁷ WM causa.

⁴⁸ al q. p.: WM al qual pregunt[ar]o[n].

⁴⁹ Pom.

⁵⁰ La cita está también en *Mostrador*, c. III, parág. i, f. 74v, y V, parág. ii, f. 118r, y en *Respuestas al blasfemo*, f. 50va, como *Inforismos de Platón* (aunque probablemente se trata de Plotino).

⁵¹ WM quiero.

⁵² WM conj. <a>.

⁵³ él es: WM conj. <es el>.

⁵⁴ WM om. en.

⁵⁵ WM así.

quanto es medianero τ comienço parçionado a muchas cosas t ⁵⁶ por muchas maneras. + E no <n> ⁵⁷ assejamos nos ⁵⁸ a las personas de la Trinidad en Dios a aquellas tres cosas de la maçana en quanto son en acto en ella, sinon por parte de la sustancialidad de la maçana donde son aquellas cosas, siquier que sean aquellas cosas en acto, siquier non; + ca de la sustancialidad de la maçana se siguió aver olor τ sabor τ color. + Desí sale a acto cada una d'ellas en el tiempo que'l conviene, sinon que se endebdaron ⁵⁹ de la sustancialidad ⁶⁰ [de la maçana, que es una cosa; τ assí d'aquellas tres cosas del alma que fueron de la sustanci<al>ida<d del> alma]* ⁶¹. E es anonbrada el alma a ellas non por parte que sus obras son en acto o non, sinon por parte de que es ella una cosa donde son aquellas obras, τ que non se muchigua ella por el mochiguamiento d'ellos. Mas lo que dixiste que la memoria, que asemejamos nos a la persona del Padre, es virtud del remenbrar, erreste en ello; + porque la memoria es virtud del ymaginar, assí como entendimiento es el certificar en qué cae verdad o mintira ⁶². + E como es sabido, que el ymaginar es ante por natura que el certificar + [en] ⁶³ antigüedad natural, maguera que puede ser que non sea ante que él en tienpo. E el predicado ymaginado, que es el término mayor, τ quando se trastorna contra yuso ⁶⁴ por medianería del término mediano τ se apropria en el término menor, entonçe es el certificar, en que es el juyzio de verdad o de mintira, + τ la razón que toma el entendimiento umanal; + ca por esta parte sola es el omne entendedor en acto. E así Aristóteles asemejó el ymaginar a la linna derecha que non á estremitad terminada por su natura, sinon como que salte τ que se espande infinidamient. + E cuándo es el certificar τ qué cosa el ymaginar sobre algún sujeto ⁶⁵, será como la linna derecha que se encorva τ que se encorva ⁶⁶ τ que se encorta en su encorvamiento; + τ Platón le asemejó a la linna que es como fusiello de lagar, que se espande de parte de ⁶⁷ la longura infinidamente sinon que de parte de la ladeza se encorva ⁶⁸ τ se abaxa poco a poco fasta que decende ayuso, así como el *genus* decende a la especie ⁶⁹ cercana τ después

⁵⁶ WM om. τ.

⁵⁷ P WM nos.

⁵⁸ WM om. nos.

⁵⁹ se endebdaron: se siguieron necesariamente.

⁶⁰ P add. del alma.

⁶¹ Desde «alma que(...)» se pasa de la interlínea al margen, donde el final de las palabras resulta de difícil lectura.

⁶² WM mentira.

⁶³ P om. en.

⁶⁴ se trastorna contra yuso: se desplaza hacia abajo.

⁶⁵ WM sujeto.

⁶⁶ WM om. τ que se encorva.

⁶⁷ WM om. parte de.

⁶⁸ WM conj. <encorta>.

⁶⁹ *genus*: género; *especie*: especie.

decende a la otra especie diuso d'ella τ así fasta que deçenden al individuo. + E por ende fue guisado de asemejar la persona del Padre a la virtud del ymaginar, que nonbramos memoria; + e la persona del Fijo asemejámosla a la virtud del certificar, que es el entendimiento en acto; + τ la persona del Spíritu Santo asemejámosla a la virtud de la voluntad. + E como dixo Aristótilés, que nós entendemos quando queremos. + E por esta semejança fueron aquellas tres maneras que diximos τ ⁷⁰ la sapiençia τ el entender una cosa d'otra + τ el saber, que con estas tres cosas fue dado el mundo; + ca la sapiençia soluta es el ymaginar, τ el entender una cosa de otra es el certificar, + τ e[ll] ⁷¹ saber es la entençión τ la [140r] voluntad. + E segund el ebrayco se entienden estas palabras más paladinamiente ⁷². + Mas Per Alfons ⁷³, el que escrivió [en]* el *Libro de las disputaciones* que la persona del Padre es dicho por la ⁷⁴ sustançia de Dios, + τ que la persona del Fijo es dicho por la su sapiençia, + τ que la persona del Spíritu Santo es dicho por la su voluntad, ⁷⁵ erró mucho porque cada una de las tres personas de Dios es sustançia de Dios, non ⁷⁶ la persona del Padre solamente. + E paréçeme que a esta razón que nonbré por dicho de Platón tovo mientes Santa Catarina ⁷⁷ quando disputó con cinquenta ⁷⁸ sabios ante el enperador Maxenxio César, los quales dizían que imposible ⁷⁹ es que fuesse Dios fecho omne τ que sufriesse ascidentes, + ca ella les dixo por nonbre de Platón que Dios es redondo τ encorvado; ca luego rescibieron los sabios la razón τ fueron tornados por ello a la fe de los christianos, como es sabido. + E devemos tener en esto mientes mucho, ca porque ⁸⁰ estas dos cosas que son rayzes de la Ley Nue-

⁷⁰ WM om. τ.

⁷¹ Pcs.

⁷² *Hokmah*: sabiduría, «sapiençia»; *tebunah*: entendimiento, «entender»; *daat*: conocimiento (capacidad de discernimiento moral), «saber». Comp. *Mostrador de justicia*, c. III, parág. i, ff. 73v y ss.; *Respuestas al blasfemo*, f. 47.

⁷³ WM Alfonso.

⁷⁴ P add. persona.

⁷⁵ Comp. *Dialogi*, t. VI, «De la Trinidad» (pp. 306-307; lat. pp. 104-105): M: «(...) explícame, razonando, qué son esas tres personas».- P: «Empezaré por llamar a las tres personas sustancia, sabiduría y voluntad. Llamo sustancia a la primera persona, porque en ella y de ella proceden la sabiduría y la voluntad, mientras que la primera no procede de nada, aunque las tres personas sean todas una sustancia./ (...) Ya que nos consta con certeza que la sustancia es ella misma creadora de todas las cosas (...), es necesario que tenga sabiduría y voluntad (...). Luego se deduce (...) que la obra está precedida por la sabiduría y la voluntad. Es decir, que el Creador del mundo no podría crear algo si en él no existieran el saber y el querer».- M: «Es cierto».- P: «Luego Dios es sustancia, sabiduría y voluntad».

⁷⁶ WM add. que.

⁷⁷ Comp. Jacobo de la Voráçine: *La leyenda dorada* (Madrid: Alianza, 1982), pp.765-774, sobre Sta. Catalina de Alejandría: «les citó un pasaje de Platón en el que este filósofo, para dar una idea de Dios, lo comparó con una esfera mutilada, al modo de una media luna en constante movimiento circular» (p. 768).

⁷⁸ WM cinquenta.

⁷⁹ WM possible.

⁸⁰ WM om. porque.

va, + quiero dezir la Trinidad τ la Encarnación, fueron provadas por manera de silogismos intellegibles, ca por esso las otorgaron los filósofos; + assí como lo fueron las dos palabras primeras de los diez mandamientos, que son connocer que es Dios τ que es uno τ non más ⁸¹, las quales dos cosas que son rayzes de la Ley Vieja ⁸² fueron provadas por manera de silogismos intellegibles, quiero dezir ser Dios τ su unidad, ca por esso non fueron dichas en manera de mensagero τ como a tercera persona assí como los otros mandamientos. + E dixieron los sabios del Talmud que aquellas dos palabras oyeron Israel de boca de Dios mismo porque lo muestra el entendimiento umanal. + E por esta razón pudieron aquellos mismos sabios dezir segund nonbré en el parágrafo segundo ⁸³, que prometió Dios en monte Sinay que al tiempo futuro se les descubrirí Dios mismo a Israel τ les mostrarié Ley segunda vegada τ que non la olvidarían, τ que les contescrí en ello como les contesció en las dos palabras primeras de los diez ⁸⁴ mandamientos, que son el ser de Dios τ la su unidad, que [I]ajs ⁸⁵ aprendieron de Dios mismo τ non las olvidaron. + E esto era por parte que lo conocía el entendimiento humanal, τ como lo que ⁸⁶ dixieron del saber que el omne puede tomar del nonbre de Dios Tetragramatón ⁸⁷, que aquello non se le puede olvidar, como se le olvidarían las cosas rescibidas + las quales el entendimiento non mostrasse sobr'ellos τ que la voluntad del peccado les ⁸⁸ faría olvidar, τ cómo lo mostró esto rabi Mossé el Egipciano ⁸⁹. E por esso dixieron que Dize Dios: «Bien aventurado es el que viene acá τ trae su aprendimiento en su mano». Quiere dezir que sabe por manera de aprendimiento del entendimiento la su venida al otro mundo de que el alma de razón sola finca; τ el que esto sopiere en este mundo es bien aventurado, ca toda vía mientra que entendiere aquella razón será livrado de la angustia de las tribulaçiones que contecen en el mundo τ de los deseos corporales que le enduzen la corrupción, como lo provaron los filósofos τ sennaladamient Boeçio en el *Libro de la consolación*. + E así dixieron en ⁹⁰ el libro que á nonbre *Parec* ⁹¹ *sirú* que todo qui trabajare en él en este mundo abrá [bona]* ventura de aprender τ de amostrar, τ que su aprendimiento fin-

⁸¹ Véase Éx. 20,2-6 y Dt. 5,6-8.

⁸² *WM* nueua.

⁸³ «De (...) esplanar la unidad de Dios con la Trinidad e con la Encarnación (...) e muchas cosas en la glosa del nonbre Tetragramatón que avían a ser descubiertas al tienpo de la venida del Christo» (*P*, Índice, f. 18v; *WM*, p. 25).

⁸⁴ *WM* dize.

⁸⁵ P los.

⁸⁶ lo que *borroso* en *P*.

⁸⁷ El Nombre Inefable, YHVH, tetragrama de supuesto sentido esotérico.

⁸⁸ *WM* las.

⁸⁹ *rabi Mossé el Egipciano*: Maimónides, por el que Alfonso de Valladolid muestra un gran respeto cuando lo menciona —cosa frecuente, tanto a favor como en contra— en sus obras.

⁹⁰ *en*: sobre.

⁹¹ *WM* *perrec*. - Lo mismo *infra*.

cará en él, τ será livrado del peccado τ de peligros malos τ de juyzio del infierno, τ abrá bona ventura ⁹² para ver los días del Christo ⁹³ τ aver vida perdurable. + E ya suso dixiemos la manera d'este libro *Parec sirá* en el parágrafo primero del capítulo terçero ⁹⁴. E devemos tener mientes a lo que [fol. 140v] dixieron que abrá bona ventura para ver los días del Christo; ca para esta razón sola fue mester la venida del Christo, como ya provamos. + E parésceme otrossí que por estas dos cosas que son la Trinidad τ la Encarnación non fueron sabidas en la Ley Nueva por manera de resecebimiento solamient como fueron las otras cosas, sinon aun por manera de silogismos τ de razones de entendimiento; por esto non dizen los christianos d'ellas ⁹⁵ en el Símbulo ⁹⁶ «*Credo in unum Deum*», + como dizen por la resurrección ⁹⁷ del Christo «a ⁹⁸ tercer día resuscitó *secundum Scripturas*», τ los entendidos lo entenderán.

El parágrafo XXIII: + (...)

Universidad Complutense

⁹² *P add.* de aprender & d'amostrar (lo subpuntuá para anularlo).

⁹³ *Christo*: Mesías.

⁹⁴ «Para esplanar en general cuáles son las razones de la Ley Nueva e provar por la Ley e los prophetas e los sabios e los glosadores e los filósofos e por el entendimiento humano que á Dios tres personas (...) e que avia a ser Dios envestido en la humanitat del Christo (...) e la poridat (...) del otro libro que á nonbre *Perech Sirá* (...)» (*P*, Índice, f. 17r; *WM*, pp. 21-22). La referencia está en *Mostrador*, c. III, parág. i, f. 85v; y también en *Respuestas al blasfemo*, f. 51rb, en boca de R. Eliezer. El *Perek* (*Pirke*) *Shirah*, «Capítulo del cántico [de las criaturas a Dios]», compuesto tal vez en el siglo x, se difundió por Europa a fines del XII. Shoshanna G. Gershenzon remite, para su mención por Alfonso de Valladolid, a *Zohar*, «Beshallah», 24; *Tanhuma*, «Beshallah», 33; y *Sifre*, «Ha'azinu». Véase *A Study of «Teshuvot la-Meharef» by Abner of Burgos* ([Ph.D. Thesis, The Jewish Theological Seminary of America, 1984]; Ann Arbor (Mich.): University Microfilms International, 1984), p. 261, n. 29.

⁹⁵ *WM* dellos.

⁹⁶ El Credo o Símbolo de la fe.

⁹⁷ *WM* resurrección.

⁹⁸ *WM om. a.*