

LA TORAH Y SU INTERPRETACIÓN: UN PASAJE DEL *SEFER HA-MĔBAQQEŠ* DE IBN FALAQUERA *

The Torah and its Interpretation: a chapter in the *Sefer ha-mĕbaqqeš* by Šem Ẓob ibn Falaquera

AURORA SALVATIERRA OSSORIO
Universidad de Granada

BIBLID [0544-408X (2004) 53; 361-385]

Resumen: En el *Sefer ha-mĕbaqqeš* de Šem Ẓob ibn Falaquera (s. XIII) se incluye un episodio que protagonizan un creyente en la *Torah* y un sabio en *Torah* y *Ḥokmah*. A través del diálogo que estos personajes mantienen con el *mĕbaqqeš*, el autor acerca a sus lectores a dos concepciones del judaísmo que implican una diferente comprensión del texto bíblico y de la tradición que lo acompaña.

Abstract: In the *Sefer ha-mĕbaqqeš* by Shem Ẓob ibn Falaquera (s. XIII) a chapter is included in which a believer in the *Torah* and a wise in *Torah* and Wisdom are the main characters. These heroes allow the author to show us two different views of Judaism that involve a different understanding of the Bible and its tradition.

Palabras clave: Šem Ẓob ibn Falaquera . Fe y razón. La Biblia y su interpretación.

Key words: Shem Tov ibn Falaquera. Faith and reason. Biblical interpretation.

Entre el muy amplio *corpus* de escritos que conforman el legado intelectual de Šem Ẓob ibn Falaquera (c. 1225-c. 1291), el *Sefer ha-mĕbaqqeš* es probablemente una de sus obras más representativas (y una de las más citadas en cuantos estudios se ocupan de su autor). Peculiar en forma, contenido y estructura, el libro nos presenta a un joven decidido a encontrar la verdadera felicidad, a descubrir el secreto del conocimiento y el verdadero sentido de la existencia humana¹. Con un modelo de aprendizaje basado en el juego pregunta-repuesta, el *mĕbaqqeš*

* El presente trabajo se integra dentro del proyecto de investigación “Lengua y Literatura del Judaísmo Clásico: Rabínico y Medieval” (BFF 2003-08590) financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

1. Para una presentación general de la obra, véase Schirmann-Fleischer 1997: 332-342.

protagoniza un viaje “iniciático” en pos de la sabiduría. Y lo hace por medio de una serie de encuentros con personajes muy diversos que le transmiten lo que saben pero que también son forzados a confesar lo que ignoran; más que sabios que instruyen a un discípulo, son, pues, interlocutores que enseñan, sobretodo, con sus errores o ausencia de respuestas. En la primera sección del libro, compuesta en prosa rimada con poemas intercalados, se suceden siete diálogos muy dispares con un rico y un héroe, un artesano y un médico, un piadoso, un gramático y un poeta.² El joven aprendiz tomará así contacto con los modelos sociales y profesionales que estos personajes encarnan, modelos que, de menos a más, representan las etapas inferiores en la escala del conocimiento que Falaquera nos propone.

Tras el episodio del poeta, con quien concluye la sección inicial del libro, el *mēbaqqeš* (como también el autor-narrador con quien en un constante juego de identidades se identifica) sufre una verdadera catarsis que, entre otras cosas, le lleva a renunciar a la poesía, arte que se precia de haber cultivado con éxito, y a todo lo que ella significa³. Esta transformación del personaje halla su más claro reflejo en el cambio radical de estilo que se produce en la segunda parte de la obra.⁴ La prosa llana se impone en ella como medio de expresión y este uso se vincula a un cambio de actitud y también de contenido. Atrás queda el tiempo de los versos y los saberes vanos: ha llegado el momento de adentrarse en el ámbito de las ciencias y de seguir avanzando en el camino que conduce a la verdadera felicidad. El *mēbaqqeš* ha crecido en conocimiento (como también en edad) y se entiende que está ya preparado para ocuparse de esferas más complejas del saber. Es llegado, pues, el momento de conversar y aprender con quienes dominan las distintas ramas de las matemáticas según el *quadrivium* medieval (aritmética, geometría, óptica, astronomía y música), la lógica y la física. Pero curiosamente, antes de

2. Esta sección del libro fue editada y traducida al inglés por H. Levine en su trabajo de doctorado (1973). Uno años más tarde (1976) se publica, sin el texto hebreo, la versión inglesa.

3. Un sugerente análisis de este encuentro con el poeta puede verse en Brann 1991: 124ss.

4. Sigo para esta sección la edición de Varsovia 1924 sobre la que he realizado las traducciones que aquí presento.

que se adentre en estas ciencias seculares, Falaquera hace que su personaje se detenga a completar su formación judía y lo hará dialogando, primero, con un creyente en la *Torah* y después con un sabio en *Torah* y *Hokmah*. Si se repasa la estructura global del libro llama la atención observar el lugar en el que estos pasajes se insertan: entre los siete primeros encuentros y los siete que le siguen, entre las formas inferiores del conocimiento y las que conducen a la verdadera sabiduría. Parece, pues, que en el proceso de formación que Falaquera defiende es ésta una etapa decisiva para el hombre judío, un paso obligado para quien quiera seguir avanzando por los peldaños que llevan a la cima del saber: la metafísica.

Al abordar este episodio del *Sefer ha-mĕbaqqeš* resulta imprescindible recordar el clima intelectual en el que su autor se encuentra inmerso. Si bien en la madurez de Falaquera el fragor de la primera polémica en torno a Maimónides se ha atenuado, siguen vivas las posturas a favor o en contra del pensador cordobés o, dicho de otro modo, en favor o en contra del estudio de la filosofía como instrumento para profundizar en la fe. En esta época de tendencias ideológicas y religiosas enfrentadas, en un ambiente enrarecido donde predominan las ideas antirracionalistas y la aceptación de corrientes cabalistas conservadoras, Falaquera toma partido y defiende, en línea con el pensamiento maimonidiano, la armonía de fe y razón⁵. Y, como reiteradamente se ha puesto de relieve, gran parte de su esfuerzo se va a consagrar a difundir lo más posible los conocimientos de su tiempo, a popularizar la filosofía entre sus contemporáneos, a “educar” a sus lectores dando a sus escritos una orientación divulgativa y pedagógica⁶. Este propósito no es ajeno al *Sefer ha-mĕbaqqeš* donde el autor se valdrá de sus personajes y habilidades literarias para exponer y transmitir sus ideas, para defender y argumentar su posición personal al tiempo que se hace eco de la problemática de su época. Esto es lo que sucede cuando Falaquera conduce hasta un *ma’amin ba-Torah* al protagonista de su historia:

5. Cf. Jospe 1988: 78-91.

6. La finalidad didáctica de sus escritos, que desde Malter (1910-1911) a Jospe (1988) se ha tenido por un rasgo destacado de su legado intelectual, es subrayada por el propio Falaquera quien insiste en presentarse en sus obras como un compilador de saberes y un difusor de conocimientos.

Y el mēbaqqeš decidió buscar a un hombre sabio en nuestra Torah que tuviera la Torah por credo. Entonces le indicaron (donde encontrarlo) diciendo: El vive solo en uno de estos lugares. Y se apresuró a ir allí y lo encontró leyendo la Torah; era šabbat bēre 'šit⁷.

Le dijo:

- ¡Qué Dios esté contigo, que el piadoso tema a Dios y evite el mal!

Le respondió el hombre:

- Hijo mío, que Dios te guíe en su verdad y abra tus ojos con la luz de su Torah.

Le dijo el mēbaqqeš:

- ¿Cuál es tu ocupación, mi señor?

Le respondió:

- Yo temo a Dios que hizo el mar y lo seco⁸ y en su Torah se deleita mi alma; no me ocupo de las vanidades del mundo, que se mantenga por medio de otros. Dime tú también qué deseas, qué buscas y quién te trajo aquí.

Le contestó el mēbaqqeš:

- Éste es mi deseo y ésta es mi búsqueda: conocer la felicidad del hombre, por qué fue creado y cuál es su fin. Ya he examinado muchas cuestiones que dicen llevan a esa meta; mas cuando los investigué descubrí que están lejos de los intereses de los seres humanos y no he llegado aún a su meta final⁹; he encontrado muchos tan alejados de ella como oriente de occidente. (...)

Respondió el creyente:

7. El sábado en que se lee la primera sección del Pentateuco. Esta escena introductoria coloca a los lectores frente a un personaje que, en principio, no ha de provocarles rechazo alguno. Entre otras cosas, la soledad en que vive es para Falaquera uno de los rasgos que adornan a ciertos sabios. Cf. Jospé 1988: 135ss.; Shifman 2001.

8. Nótese la relación de estas palabras (cf. Gé 1,6ss.) con la lectura de *šabbat bēre 'šit* mencionada antes.

9. Se recuerdan así los encuentros, fallidos para su propósito, que tienen lugar en la primera parte del libro.

- ¡Paz a ti y a quien te envía! Si tu espíritu se entrega a la verdad y la integridad habrás de conocer la meta final del hombre y por qué fue creado. Escúchame y oye mi Torah y sabrás que el ser humano fue creado para ocuparse de la Torah y meditar en ella día y noche, para guardar y cumplir cuanto está escrito, pues entonces prosperará en todas sus empresas y tendrá éxito¹⁰. Ésta es la meta final del ser humano y la felicidad verdadera, y gracias a la Torah vivirá el hombre en este mundo y vivirá por siempre su intelecto, pues está dicho: “Él es tu vida y la luz de tus días” (De 30,20). Y nuestros sabios, bendita sea su memoria, dicen que este mundo no fue creado sino para quien se ocupa de la Torah, como está dicho “¿Qué significa ‘en esto consiste ser hombre’ (Qoh 12,13)? Que el mundo entero no fue creado sino para obedecerlo” (Ber 6b); y también dijeron: “El Santo, bendito sea, no tiene en su mundo mas que los cuatro codos de la *halakāh*”¹¹ (Ber 8a); y también dijeron: “El mundo y cuanto lo llena no fue creado sino gracias a la Torah” (GnR 1,7). (pp. 90-92)

En este fragmento inicial los protagonistas del episodio van fijando sus posiciones de partida; especialmente en el caso del creyente, se dejan claros desde ahora los presupuestos que han de guiar su argumentación. La falta de fisuras que muestra al exponer sus convicciones y la certeza de poseer la respuesta a las preguntas que se le dirigen, van a ser de inmediato cuestionadas por un *mĕbaqqeš* que no está dispuesto a aceptar sin más las palabras de su interlocutor. La ronda de preguntas se inicia con una nada inocente:

Le preguntó el mĕbaqqeš:

- *¿Qué es lo más importante de la Torah?*

Le contestó el creyente:

10. Cf. Jó 1,8.

11. Esta sentencia se inserta en un pasaje donde varios maestros dialogan sobre el lugar idóneo para orar y estudiar. En este contexto se defiende cómo, tras la destrucción del templo, prefiere y distingue Dios a los lugares dedicados al estudio de la ley y la jurisprudencia.

- *La esencia de la Torah es creer que el mundo tiene un creador, que Él es uno, que hizo existir toda criatura de la nada; creer que el mundo es creado y no eterno como dicen los herejes; que Él, bendito sea, hace que la profecía se pose en el profeta, que es su mensajero, para dar a conocer a los hombres su voluntad; (creer) que Él cambia la naturaleza por medio (del profeta) y hace milagros, y creer en la inmortalidad del alma una vez que se separa del cuerpo, y en el premio y el castigo¹². (p. 92)*

De este modo breve y conciso, se exponen siete fundamentos que, en opinión del creyente, constituyen la esencia de la fe judía. En principio, nada parece hay que objetar a esta lista que bien podría servir de guía a los receptores del texto de Falaquera, un público a quien en pocas líneas se ofrecería una síntesis de su credo. Mas la réplica del *měbaqqeš* no se hace esperar y, esta vez, la respuesta del oponente comienza a evidenciar su falta de argumentos:

Preguntó el mēbaqqeš:

- *Dime, te ruego, si tu conocimiento de estos principios (se basa) en pruebas o en la tradición. Pues he escuchado que dicen que lo que se sabe por tradición se desvanece como la oscuridad de la noche y la niebla.*

Le contestó el creyente:

- *Escuché estas cosas de los herejes, pero yo te digo que no tengo otra prueba de esto sino que así lo recibí de Moisés nuestro maestro, sobre él la paz, del monte Sinái; nosotros lo recibimos de él. ¿Para qué necesitas otra prueba si nuestros ojos lo vieron y nuestros oídos lo oyeron?¹³. (ib.)*

Esta postura, que puede ser considerada ortodoxa dentro del judaísmo, es rebatida por un *měbaqqeš* que, envalentonado, se enfrenta a este modelo

12. Sobre los diferentes esquemas y principios en los que Falaquera fundamenta el judaísmo, cf. Jospe 1988: 97ss.

13. Una argumentación semejante se encuentra en la *'Iggeret ha-wikuaḥ* donde también se debate con un piadoso que reiteradamente defiende el valor de la fe que se alcanza sólo por la tradición. Cf. Sáenz-Badillos 1993: 117. Véase asimismo Harvey 1987.

de religiosidad basado únicamente en lo recibido por tradición y que, cuanto menos, ha de ser tenida por elemental e insuficiente para quien afirma consagrar su vida a la *Torah*. Con este propósito reta al “creyente” a que le explique cómo defendería su verdad si ésta fuera cuestionada, cómo haría frente a quienes sostuvieran, por ejemplo, que Dios no es Uno, que el mundo es eterno y no creado o que el alma no permanece (p. 92s.); es decir, a quienes mantuvieran justamente lo contrario a lo que él ha declarado considerar “la esencia de la *Torah*”¹⁴. La réplica del piadoso es ahora más extensa y rotunda¹⁵. Para apoyar sus palabras recurre al texto bíblico, en concreto, a una serie de citas extraídas de *Qohelet*, un texto hábilmente utilizado aquí para mostrar una total desconfianza en el intelecto humano frente a la verdad de la Escritura; asimismo, se vale en su discurso de algunas referencias talmúdicas y hace uso de un relato a modo de parábola, un género popular bien conocido en la literatura rabínica:

Le contestó el creyente:

- Ésta sería en resumen mi respuesta: El hombre está obligado a confiar en todo lo que se dice en la Torah y no necesita confiar en su intelecto, porque hay en la Torah secretos divinos que es incapaz de alcanzar el intelecto humano: Sobre esto dijo Salomón: “Está lejos y es demasiado profundo (el sentido) de lo que existe, ¿quién lo descubrirá?” (Qoh 7,24). Y también dijo: “También puso el mundo en su corazón (sin que el hombre llegue a entender la obra que Dios ha hecho)” (Qoh 3,11). Si hubiera podido el hombre alcanzar sus secretos por medio de su intelecto, hubiera confiado en él y no hubiese tenido necesidad de profecía ni hubiese habido utilidad alguna en ella; además hay cosas que se recuerdan en la Torah que se alejan del intelecto y que éste rechaza, pero que ni están lejos ni son rechazadas según su verdad, pues son verdad según el intelecto divino¹⁶. [.....] Yo te digo que hay muchos

14. Cf. *’Iggeret ha-wikuaḥ* (Harvey 1987: 59ss.; Sáenz-Badillos 1993: 117s.).

15. No obstante, en su réplica no da respuesta a las objeciones concretas que se le han planteado, lo que deja entrever, por omisión, la deficiencia de sus razones.

16. Cuando esto sucede también Falaquera (como Maimónides) otorga primacía a la verdad de la *Torah* que trasciende a la verdad de la razón. Cf. Jospe 1988: 85ss.

estudiosos que se afanan en encontrar el fundamento de las cosas y en conocer su fin, mas llegan al vacío. Les sucede a ellos lo que dicen los sabios, bendita sea su memoria: “Te zambulliste en aguas tumultuosas y saliste con un cascote en la mano¹⁷” (BQ 91a). Y Salomón, sobre él sea la paz, dice: “Y aunque el sabio pretenda conocer, tampoco puede descubrirlo” (Qoh 8,17); y también dice: “Todas las cosas cansan” (Qoh 1,8).

Se cuenta que había un hombre que vivía solo para conocer los secretos de la creación, cómo el mundo fue creado y por qué se creó y estaba siempre pensando en esto. Un día se levantó temprano para ir a la orilla del río como era su costumbre, pues los sabios antiguos cuando querían pensar en cuestiones de sabiduría salían fuera de la ciudad y caminaban para que se fatigara el cuerpo con el esfuerzo del alma. Entonces él se iba hasta la orilla del río y pensaba para conocer el sentido de este mundo y cómo fue creado, si fue creado o es eterno, qué hay arriba y qué abajo, qué antes y qué después. Y sucedió que había un hombre sentado junto al río que tenía delante un pequeño hoyo que no podría llenar ni un cántaro de agua; en su mano tenía una vasija y la llenaba del río y la vertía en el hoyo. El hombre corrió hacia él y le dijo: “¿Qué es lo que estás haciendo?”. Le respondió: “Se me ha ocurrido meter dentro de este hoyo toda el agua que ha pasa por este río y que pasará en el futuro desde el día que fue creado el mundo hasta su final. Le replicó (el sabio): “Esto es una completa locura y algo imposible”. Contestó el hombre: “Mayor locura y más imposible es lo que tú quieres saber”. Y el hombre desapareció de su vista; lo estuvo buscando y no lo encontró y comprendió entonces que había venido a él una inspiración divina para hacerlo volver de su error y llevarlo a lo correcto y no ha vuelto a pensar de nuevo en esas cosas. (p. 93s.)

Esta defensa a ultranza de una fe que en modo alguno necesita el concurso del entendimiento deja claro, si alguna duda había, cuáles son los dos modelos de creyente que Falaquera enfrenta. El relato puesto en

17. Es decir, te arriesgaste en vano, fue inútil tu esfuerzo.

boca del *ma`amin ba-Torah* es un testimonio bien ilustrador de la postura que este personaje encarna. La descripción del “sabio” que aparece en la narración ofrece trazos que permiten su identificación con un filósofo; pero la sabiduría que se asocia a esta figura se torna en una muestra de necedad: quien se consagraba a la búsqueda de la verdad valiéndose de su intelecto ha de reconocer la inutilidad de su esfuerzo y hacerlo, en una escena no exenta de ironía, mediante una acción simbólica carente de toda lógica; así una situación alejada de toda racionalidad, sirve para hacer entender, a quien se deja guiar por la razón, la vanidad de sus propósitos.

Pero lejos de dejarse convencer y seducir por estos argumentos que tratan de poner en evidencia la debilidad del intelecto humano, el *mĕbaqqeš* vuelve a cuestionar, cada vez con mayor dureza, los presupuestos de su interlocutor. Dirige ahora la mirada al propio texto bíblico y obliga así a su oponente a hacer frente a sus dificultades, a sus, al menos aparentes, contradicciones. Como si se tratara de una discusión entre expertos en la *Torah* se dan argumentos y se refutan, entran en escena preguntas y objeciones y, casi sin darnos cuenta, se nos va sumergiendo en una debate de tipo dialógico al más puro estilo rabínico¹⁸. Las primeras dificultades que el *mĕbaqqeš* plantea giran en torno a la interpretación de Ex 24,1 y a las dos versiones del decálogo (Ex 20 y De 5,6-22). En un caso se interroga al interlocutor sobre el sentido, aparentemente inaceptable, de un versículo que puede plantear una dificultad teológica si nos ceñimos a la estricta literalidad del texto; en el otro, se le sitúa ante dos pasajes en los que se observan contradicciones entre términos que pondrían poner en duda la armonía y coherencia de la Escritura; a ellos, y tras llevarse al creyente a su terreno, se sumará una hábil argumentación en torno a la prohibición bíblica de contraer matrimonio entre familiares cercanos que, sin embargo, en la propia *Torah* incumplen Amram o Jacob. De este modo se pide una respuesta al problema que plantean las distintas y hasta opuestas exigencias divinas que pueden encontrarse en el conjunto de la Biblia:

18. El modo en que se desarrolla este episodio no sigue, pues, el esquema de los encuentros precedentes donde las preguntas se enumeran y una de ellas queda sin respuesta.

Dijo el mēbaqqeš (...)

- *¿Por qué se ha dicho: “Y dijo a Moisés: sube a Yahweh tú” (Ex 24,1). ¿Quién lo dijo? ¿El Nombre, Él te bendiga, habló consigo mismo? Y aún más, después de que los diez mandamientos fueran escritos por el dedo de Dios, ¿por qué no fueron escritos en el Deuteronomio¹⁹ como fueron escritos sobre las tablas, ya que hay entre ellos algunas diferencia de palabras? Y aún más te pregunto: ¿Crees que el Nombre, Él te bendiga, no cambia bajo ningún concepto?, ¿que las cosas que ante Él son queridas son queridas para siempre, y las aborrecidas, aborrecidas para siempre?*

Respondió el creyente:

- *Sin duda así es pues está dicho: “Pues yo, Yahweh, no cambio” (Mal 3,6).*

Le replicó el mēbaqqeš:

- *Si esto es así, ¿Por qué Amram tomó por esposa a su tía²⁰ y Jacob a dos hermanas²¹ y después se prohibió esto? Pues está dicho: “Pues todas estas abominaciones han hecho²²” (Le 18,27). Y ¿por qué no prohibieron esto a nuestros padres? (p. 94)*

Estas preguntas dejan en evidencia a un creyente que no dará respuesta ni una sola de ellas. No resuelve ninguna de las dificultades que se le han presentado, ni ofrece soluciones que expliquen esta falta de armonía y desacrediten al adversario, a un “aprendiz” que está demostrando no carecer de los conocimientos que declaró querer aprender. La respuesta del *ma`amin ba-Torah* es un ataque frontal al modelo de acercamiento a la Biblia que, renunciando a una literaridad mecánica, interpela al texto y lo interpreta sin renunciar a la razón, a los recursos retóricos de la lógica. De un lado estarían quienes sólo aceptan un sentido primario y obvio en las Escrituras, de otro quienes le reconocen una dimensión más profunda; de un lado quienes creen que la revelación no está reñida con la ciencia, del

19. Lit: Segunda Ley

20. Yokébed, madre de Aarón y Moisés. Cf. Ex 6,20.

21. Raquel y Lía, primas de Jacob. Cf. Ex 29, 10ss.

22. En referencia a las relaciones entre parientes cercanos y otras conductas sexuales que se prohíben en Le 18.

otro quienes desconfían radicalmente de las conclusiones que puedan obtenerse del entendimiento humano y ven en la falta de conformidad con el significado inmediato del texto causa de infelicidad, duda y pecado:

Respondió el creyente:

- No me digas nada más de este asunto pues el gramático con sus deducciones es a mis ojos un descreído y un incrédulo. Tiene razón quien dice que el que examina la religión mediante discusiones es un descreído. Yo quiero ser como nos ordenó el Nombre, que sea ensalzado y te bendiga, "Haz de ser perfecto en relación a Yahweh, tu Dios" (De 18,13). Y aún te diré una cosa más: Todo cuanto se añade con la gramática y todo lo que se deduce de ella añade dolor y no salva del pesar y del sufrimiento durante toda la vida; por esto el que crea en la Torah según su sentido literal tendrá alegría y gozo, como está dicho: "Los preceptos de Yahweh son rectos, alegran el corazón" (Sal 19,9). Y aquéllos otros que escudriñan y hacen gramática con estos temas sufren pesar y aflicción. Sobre ellos está dicho: "Pues donde abunda la sabiduría, abunda el pesar"(Qoh 1,18). Y nuestros sabios, los sabios en la Torah, ya explicaron por el camino de la verdad y el intelecto estas cosas que tuvieron por extrañas. Reflexiona en sus palabras y encontrará sosiego tu corazón.

Replicó el mĕbaqqeš:

- Me dices lo contrario de lo que he oído de boca de sabios e instruidos: que el fruto de la sabiduría es alegría y descanso.

Contestó el creyente:

- Es bien sabido que el hombre que se apoya en su Creador y cree en su Torah tiene una fe firme, él cree en la recompensa del mundo venidero y confía en su Hacedor que protege su misma vida. Y entonces él vive con alegría todos sus días y no tiene miedo de la muerte al saber que su alma no morirá. Pero los que examinan y hacen gramática con estos temas tienen dudas sobre la recompensa del mundo futuro (...). (p. 94)

Esta categórica defensa de la fe por la fe queda sin una réplica inmediata por parte del *mĕbaqqeš*, quien pasa a centrar su atención en la

Torah Oral (“*Me gustaría hablar contigo de la Torah Oral; quizá puedas aclararme cosas de ella sobre las que tengo dudas*”, p. 95); tal vez le anime a ello la recomendación del creyente quien, ante los problemas que la Escritura pueda plantear, le ha animado a reflexionar sobre las palabras de los sabios que “*las explicaron por el camino de la verdad y el intelecto*” (*supra*):

Preguntó el mēbaqqeš:

- *Te pido que me expliques por qué esta escrita la Torah Oral como también lo está la Torah Escrita, pues dijeron, bendita sea su memoria: “Lo que te he expuesto por escrito, no puedes transmitirlo oralmente, lo que te he transmitido oralmente no puedes exponerlo por escrito” (Git 60b)*²³.

Respondió el creyente:

- *La razón es que no aumenten las controversias en Israel, pues la palabra escrita cada uno la comprende según su entendimiento y el entendimiento de los seres humanos no es igual en su comprensión; por ello se transmitió esto al escriba que había en aquellos días; bien puedes ver que se escribió la Torah Oral por necesidad de aquel tiempo cuando dijeron, bendita sea su memoria: “¡Es tiempo de actuar, oh Yahweh, tu ley han violado!”²⁴ (Sal 119,126); mas lo que escribieron fue causa de controversias, de opiniones y dificultades y acabaron cayendo en aquello de lo que al principio huyeron.*

Como el *mēbaqqeš*, grandes maestros se interrogaron en la Edad Media acerca de la prohibición o no de poner por escrito la *Torah Oral*, sin que al respecto hubiese una opinión unánime. Si Sē‘adyah o Maimónides defienden que los rabinos recogieron por escrito sus enseñanzas, Raši se declara en contra de este parecer²⁵. En el caso de Falaquera, nada indica en su relato que el *mēbaqqeš* no dé por buena la

23. Cf. Tem 14b.

24. Este mismo versículo se cita en Tem 14b donde se explica de este modo: “Mejor es suprimir una letra de la *Torah* que consentir que toda la *Torah* caiga en el olvido en Israel”.

25. Cf. Strack-Stemberger 1988: 71ss.

explicación, un tanto ambigua en su conclusión, que el creyente le ofrece; pero, aun aceptando su parecer, no va a renunciar a indagar en las dificultades que la *Torah* Oral encierra pues encuentra entre sus palabras “*cosas de las que está permitido sorprenderse*” (p. 96). Esta afirmación se ilustra con un ejemplo en torno a Erub 100b: “Esta prohibido obligar a la esposa a cumplir la obligación (conyugal), porque está dicho: ‘El que se apresura con los *pies* peca’ (Prov 19,2)”²⁶. El *mĕbaqqeš* confiesa no entender la relación entre el texto y el versículo bíblico en que se apoya, y así le responde su interlocutor:

Contestó el creyente:

*- Esto y lo que de aquí se deduce es el soporte de sus palabras*²⁷, *no que piensen que este es el sentido literal de lo escrito; (en realidad) se refiere a que quien obliga a su mujer (a mantener relaciones), sin que ésta lo desee, peca; el versículo relaciona una cosa con la otra interpretando (el término) “con los pies” como (se interpreta) en “las secundinas que salen de entre sus pies” (Det 28,57)*²⁸. (p. 96)

Por primera vez el creyente en la *Torah* ha dado respuesta a la cuestión concreta que su interlocutor le formulaba y lo ha hecho recurriendo a la analogía verbal, iluminando el sentido de un pasaje (Pr 19,2) con otro (Det 28,57) en virtud de un término en común (*regel*). Sorprende que quien unas líneas atrás se negó a admitir cualquier interpretación del texto bíblico basada en similitudes o diferencias léxicas recurra ahora a un procedimiento hermeneútico (*gĕzerah šawah*) que se basa en términos comunes. Como si hubiera ganado terreno con ello, toma la iniciativa para ser él quien ahora interpele al *mĕbaqqeš* retándole a resolver supuestas contradicciones basadas, precisamente, en el lenguaje:

26. En el TB se entiende la cita de Prov como “que alude al hombre que practica el coito y lo repite”, entendiendo el término “*regel*” como un eufemismo relativo al órgano sexual.

27. Cf. Hull 64b; 77a.

28. Cf. la interpretación de Yeb 103a donde: “Las secundinas que salen de entre sus pies” se entiende como un eufemismo al igual que otros pasajes en los que aparece el mismo término (ej., 2Sam 19,25; 1Sam 24,4; Jue 3,24, etc.) y que se mencionan también en este texto del TB.

Y le dijo el creyente:

- *Y tú que haces gramática con las palabras, ¿por qué fue dicho acerca de Abraham: “Hizo una alianza con él (lo)” (1 Re 20,34) si se dijo: “Con él (‘imo) hiciste alianza” (Ne 9,8).*

Respondió el mēbaqqeš:

- *Porque no se encuentra en nuestra lengua ‘hacer una alianza’ sino con la partícula “‘im” y no con la partícula “lo”, como dijeron: “Hizo Yahweh una alianza con (‘et) Abraham diciendo” (Gé 15,18); “‘et” es como “‘im”, como está dicho: “Entraron con (‘et) Jacob, cada uno con su familia” (Ex 1,1) y dice: “No solamente con (‘etkem) vosotros” (De 29,13)²⁹.*

Contestó el creyente:

- *Eso no es nada; nuestros sabios, bendita sea su memoria, ya descubrieron el secreto de esto y dijeron: “Se ha enseñado que el Santo, bendito sea, sujetó a Abraham y fue cortado³⁰” y por eso está dicho: “Con él (‘imo) hiciste una alianza” (Ne 9,8).*

Replicó el mēbaqqeš:

- *Eso es cierto pero no en el sentido en que tú lo entiendes. Tú encuentras una granada y te comes su piel y tiras lo de dentro³¹. Yo busco coger rosas y tú quieres cargarme con un fardo de espinas.*

Contestó el creyente:

- *Algo parecido se ha dicho: “A oídos del necio no hables, porque despreciará la cordura de tus palabras” (Pr 23,9).*

Replicó el mēbaqqeš:

- *Me parece que no tienes conocimiento del sentido literal de los versículos de la Torah, que es su esencia, como dijeron, bendita sea su memoria: “El texto nunca deja su sentido literal” (Šab 63a).*

El *mēbaqqeš* toma del Talmud la imagen de la granada (de la que Falaquera hace uso en otras de sus obras³²) para poner de relieve la

29. El carácter inclusivo de la partícula de acusativo es reiteradamente aceptada en la exégesis rabínica; el *mēbaqqeš* estaría, pues, aceptando una interpretación según el *deraš*. Véase, entre otros, GnR 1,14.

30. En alusión a la circuncisión como la señal de la alianza. Cf. Gé 17, 11ss.

31. Cf. Ḥag 15b.

diferencia existente entre aquéllos que se conforman con el sentido externo y visible de la *Torah* (la piel) y aquéllos que se entregan a penetrar en sus misterios y a descubrir su sentido profundo (los granos)³³. Como para Maimónides³⁴, los primeros pertenecen a la masa ignorante incapaz de vislumbrar que el texto pueda tener un sentido oculto; los segundos, por el contrario, están capacitados para comprenderlo e interpretarlo, para entender el significado de lo que aparentemente está en conflicto con la razón. Pero el *mĕbaqqeš* no se conforma con hacer notar la limitación del creyente para alcanzar la esencia de la Escritura sino que incluso le acusa de no conocer el sentido literal del texto (*pešat*). Lo sitúa, así, entre quienes poseen el menor grado de conocimiento, entre los que han de conformarse con aceptar al pie de la letra lo que está escrito. El creyente en la *Torah* no se rinde y ante la nueva pregunta que se le plantea sobre el sentido de Prov 30,4 (“¿Quién subió al cielo y después bajó?”), responde con una interpretación según el *deraš* semejante a la que se encuentra en NumR 12,11:

- *Nuestros sabios, bendita sea su memoria aclararon esto, pues dijeron: “Quien subió a los cielos” – es Moisés, “quien atrapó el viento” – es Aarón, “quien recogió el mar” – es Eliseo, “quien puso los cimientos de la tierra” – es Elías.* (p. 97)

Como cabe esperar, al *mĕbaqqeš* no le complace esta lectura del texto, que juzga alejada de la intención original del autor, y ofrece otra que, en boca del propio personaje, entiende como una alegoría (*remez*) y una expresión abreviada (*qĕšarah*)³⁵. Lejos de interpretar la cita de Proverbios palabra por palabra, toma el versículo en su conjunto y ve en él una alusión al alma que está atrapada por el cuerpo como el hombre lo está por

32. Cf. R. Jospe 1988: 84, nota 39.

33. Esta idea se expresa también en la *Guía de los Perplejos* I, Intr. recurriendo, entre otras, a la imagen de una manzana recubierta de filigranas de oro que deja entrever el brillo que el fruto encierra en su interior.

34. Cf. Sáenz-Badillos-Targarona Borrás 1996: 187ss.

35. Este procedimiento interpretativo, que en última instancia remite a una de las 32 reglas hermeneuticas de R. Eliezer, entiende que en el texto bíblico pueden faltar letras, palabras o frases enteras que deben ser deducidas para alcanzar su sentido pleno.

la mujer (según deduce de Qoh 7,26), o como la desnudez por las vestiduras que la cubren:

Respondió el mēbaqqeš:

- Recibí esto de los sabios y yo lo explico mediante una alegoría y una expresión abreviada, aunque te aseguro que no entrará esto en tus oídos (...). ¿Cómo pudo estar el entendimiento en las alturas y en lo bajo asentarse, y descender a lo más profundo de la tierra, y recostarse y adormecerse? Sobre esto han dicho quienes compusieron proverbios: La mujer es trampa tendida para cazar con ella al hombre (cf. Pr 6,25) Y así dijo Salomón, sobre él la paz: “Y descubrí que la mujer es más amarga que la muerte porque es como una trampa, su corazón como un lazo, sus brazos como cadenas. El que teme a Dios se libra de ella, mas el pecador cae en su trampa” (Qoh 7,26). Y si el entendimiento se asombra de estas cosas, ¿cómo el alma puede estar apresada en el cuerpo? ¿cómo se explica esto? ¿quién puede dominar el espíritu y encerrarlo? ¿está esto fuera de su alcance? ¿cómo puede arraigar y no ceder un sentido que se derrama como agua que corre sin permanecer nunca quieta? Es como quien está desnudo y tiene miedo pues está desnudo; entonces se esconde y se niega a mostrarse hasta que se pone sus vestiduras y cubre su desnudez; y se quita sus vestiduras y se pone otras cambiándoselas sin cesar en un abrir y cerrar de ojos. Esto hace siempre y por tanto no vacila nunca. (p. 96)

El creyente reacciona ante esta interpretación de una manera airada y reconoce, como ya el *mēbaqqeš* le advirtió, no ser capaz de entender su interpretación (“*Tú me dices cosas difíciles y complicadas que no entran en mis oídos y fatigan mis ojos*”, p. 98). El *mēbaqqeš* por su parte, llega definitivamente a la conclusión de que aquel con quien ha tratado de instruirse ha defraudado por completo sus expectativas (“*Me queda claro que no te ocupas de las verdades reveladas ni con mayor razón de las ocultas. Todos tus conocimientos son de oídas y tu creencia aprendida de preceptos humanos*”, ib.). Y este encuentro finaliza de un modo brusco (“*Vete y guárdate de volver a verme*” – “*No he de volver a ver tu rostro*”) que contrasta con las despedidas, corteses y apacibles, que se producen

con los restantes personajes de esta segunda parte del libro. Es asimismo llamativo que no permanezca junto al creyente un cierto tiempo, como sí lo hace con el resto de sus interlocutores para aprender lo esencial de su disciplina.

Este fracaso en su búsqueda de la verdad lleva al protagonista a proseguir su camino decidido ahora a conversar con un sabio en *Torah* y *Ḥokmah* a quien, según nos dice el texto, comienza por contar lo sucedido con el *ma`amnin ba-Torah* (p. 99). Como en el resto de los diálogos que se contienen en esta sección en prosa llana, el encuentro se inicia con la exposición de los principios que defenderá su interlocutor:

Le dijo el sabio:

- Haz de saber que la felicidad verdadera del hombre le viene de respetar la Torah, y así dijo Salomón, sobre él la paz: "Conclusión del discurso: Todo está oído. Teme a Dios y guarda sus mandamientos, pues en esto consiste ser hombre" (Qoh 12,13). Es decir, el fin del hombre es temer al Nombre, que sea alabado y te bendiga. Mas ciertamente el conocimiento de las raíces de la Torah y la explicación de sus fundamentos no es posible sino con el conocimiento de las ciencias que los aclaran. Son las ciencias quienes aclaran la existencia del Nombre y su unicidad, y el conocimiento de la esencia del alma humana y cómo se une a su Hacedor, pues la unión con Él es la felicidad verdadera y el bien que no tiene fin como esta dicho: "¡Qué grande es tu bondad que tu reservas a quienes te temen!" (Sal 31,20). Y puesto que el conocimiento de las ciencias es indispensable para la plenitud del hombre, han dicho (nuestros sabios), bendita sea su memoria, que le han de preguntar en el día del juicio: ¿Engañaste alguna vez a la Torah? ¿debatiste con la sabiduría? Y dijo el sabio: Como el cuerpo es alumbrado por la luz del alma y el alma por el intelecto, así el intelecto es alumbrado por la luz de la fe y solo es perfecto gracias a ella. Y haz de saber que hay una diferencia entre el conocimiento que se obtiene del intelecto y que se llama Conocimiento y el que se obtiene de la tradición y que se llama Fe. (...) La fe es la que confirma al hombre al decirle la misma cosa y le reafirma en lo que le contaron. (...). Haz de saber que con el conocimiento de las ciencias verdaderas conoce el hombre los

secretos de la Torah y sus misterios. Quien busca la plenitud humana necesita ocuparse de estas cosas después de haberse ocupado de la Torah. Sabrá entonces que todo cuando se recuerda en el Génesis (sobre la creación) es la verdad para quien lo entiende y hay pruebas de ello que el conocimiento sopesa. Y lo que dijeron los sabios, bendita sea su memoria, sobre estas mismas cuestiones tiene una interpretación, y no hay que entenderlas según su sentido literal, pues ellos explicaron al hombre muchas cosas mediante una interpretación alegórica y una expresión abreviada. (pp. 99-100)

Es evidente que nos encontramos ante un modelo de judaísmo muy distinto al que representa el personaje del piadoso. Con claridad se exponen los principios que guían a este sabio quien proclama su confianza en la fe y en la razón. En este discurso inicial se reafirma la idea de que la felicidad del ser humano radica en la observancia de la *Torah*, mas también se defiende la necesidad de estudiar las ciencias seculares que permiten comprenderla en toda su riqueza y complejidad. Hay, pues, dos caminos hacia la verdad que son entre sí interdependientes: la razón que verifica las verdades de la religión, y la fe que perfecciona la razón; ambas pueden convivir en armonía, si bien la *Torah* trasciende al intelecto y cuanto contradiga sus principios ha de ser rechazado³⁶. Lógicamente esta postura que defiende el estudio de los saberes seculares como medio de profundizar en la fe y cumplir plenamente la *Torah*, lleva a un diferente acercamiento y comprensión del texto bíblico. Y el sabio hace notar la necesidad de interpretar alegóricamente ciertos pasajes aludiendo al *ma'ašeh bērešit*. Este *alter ego* de Falaquera introduce así una de las cuestiones que, junto al pasaje de la carroza (*ma'ašeh merkabah*) más preocupa a los exegetas judíos: el relato de la creación³⁷. Complacido por

36. Cf. Harvey 1987: 102ss. y, especialmente, Jospe 1988: 78ss. donde se analiza con detalle esta cuestión que se ilustra con una interesante selección de pasajes de Falaquera.

37. Los relatos de la creación y el paraíso fueron diversamente interpretados ya en las obras rabínicas; posteriormente este tema fue objeto de atención especial entre las figuras más relevantes del medievo: Sē'adiah, ibn Gabirol, Maimónides, Naḥmánides, etc. Desde presupuestos hermeneúticos muy diversos los comentarios que estos y otros autores ofrecen son muy reveladores de su actitud ante el texto bíblico.

este discurso el *mĕbaqqeš* solicita ser instruido, pero, a diferencia de lo que sucede con el creyente, el sabio pone reparos a su deseo:

Respondió el sabio:

- No lo haré, no sea que derribe la valla que alzaron nuestros sabios, bendita sea su memoria, y transgreda los preceptos que nos prescribieron para ocultarlos a la masa, pues dijeron: “Leche y miel bajo tu lengua” (Cant 4,11)³⁸. Pero de lo que he recordado puedes entenderlo todo por ti mismo, pues se pueden transmitir los encabezamientos de los capítulos³⁹; y a pesar de ello conviene mostrarte que todo lo que contiene es verdad y que no hay en ellas nada imposible como piensa el que no las entiende. Hazme dos preguntas y yo te contestaré. (p. 100)

Fundamentando su decisión en las enseñanzas de los rabinos, quienes ya advierten del peligro que la lectura y estudio de ciertos pasajes bíblicos comportan, el sabio en *Torah* y *Hokmah* recuerda que hay un conocimiento reservado solo a las minorías. En la Biblia hay verdades que todos han de aceptar por tradición y autoridad, pero hay otras que han de quedar ocultas para una mayoría incapaz de entenderlas⁴⁰. El *mĕbaqqeš* no ha abordado todavía el estudio de las ciencias y de la filosofía que habrán de capacitarlo para alcanzar el sentido oculto del texto (aunque el modo en que ha actuado en su diálogo con el creyente desmiente esta supuesta ausencia de educación secular); no obstante, se le permitirá formular dos cuestiones. La primera gira en torno a una interpretación midrásica relativa a la creación del primer hombre en relación con el Sal 139. La respuesta que se ofrece es un ejemplo práctico del uso del *remez* que le permite explicar la cuestión que le plantea el *mĕbaqqeš* desde la física jugando con los conceptos de materia y forma, intelecto y cuerpo⁴¹:

38. Cf. Hag 13a donde se discute a propósito de quién y qué debe estudiarse del relato de la creación y del de la carroza y se cita este versículo para argumentar la prohibición de transmitir ciertos hechos. La misma cita se encuentra en la *Guía* I, 31.

39. Parece referirse al pasaje de la creación (cf. Hag13a)

40. Cf. Jospe-Schwartz 1994, sobre todo 177ss.

41. Sobre la identificación de la física griega con la creación, cf. *Guía* I, Introd. y III, Introd.

Pregunto el mēbaqqeš:

- *Aclárame lo que fue dicho: “En el momento que creó el Santo, bendito sea, al primer hombre, llenando todo el mundo lo creó⁴², pues está dicho “Tú me has formados por detrás y por delante” (Sal 139,5), y hay quienes dicen que lo creó como una masa inanimada (golem) y que se extendía desde un confín del mundo al otro, como esta escrito “mi masa inanimada (golem) tus ojos veían” (Sal 139, 16). (GnR 24)*

Respondió el sabio:

- *¡Eso es verdad! Si esto se explica mediante una alegoría, la cosa esta clara pues el intelecto es universal y no ocupa lugar, porque lo que ocupa un lugar necesariamente es el cuerpo; mas cuando el intelecto se vertió sobre toda la materia (ḥomer) se redujo⁴³ y ocupó un lugar por accidente; y lo que está dicho “lo creó como masa inanimada (golem) y se extendía (muṭal) desde un confín del mundo al otro” (ib.) está igualmente claro pues la masa inanimada⁴⁴ fue creada al principio desde un extremo del mundo al otro pues es uno de los cuatro fundamentos cuyo lugar llega hasta (el extremo) de la esfera; y cuando creó después de esto y hubo masa inanimada y forma, se redujo; observa que emplearon la palabra “extendía” (muṭal) que enseña respecto al cuerpo; respecto a Adán dijeron “llena toda el mundo” que enseña sobre algo que no tiene cuerpo según esta dicho “su gloria llena toda la tierra”⁴⁵ (Is 6,3). (pp. 100-101)*

A continuación se propone al sabio una segunda pregunta, esta vez, respecto a lo que en Meg 12b se afirma sobre la reina Vasti: “*Vino Gabriel y le puso una cola (zanab)*” (p. 101). Se trata, sin duda, de una

42. Según Hag 12a el primer hombre alcanzaba desde la tierra hasta el cielo; más tarde debido a su pecado, Dios lo empequeñeció.

43. Se entiende que de no ser así la materia no sería susceptible de forma. Cf. *Guía I*, 18

44. En el sentido de materia sin forma.

45. Pues en este versículo el término *male'* (llena) que ambas citas comparten se aplica a la gloria de Dios que no es un cuerpo, cf. *Guía III*, 9.

sentencia sorprendente si se toma en su sentido literal pero que puede armonizarse con la razón si se interpreta figurativamente y se admite, como muy pronto se le hará saber, que la *Torah* habla el lenguaje de los hombres:

Respondió el sabio:

- *Toda aquello que sobresale es llamada cola (zanab), como está dicho: “(si uno planta) dos (cepas) frente a dos y una sobresale como si fuera una cola (zanab)” (Kil 4,6; Sot 43b). Y es sabido que así se llama a la matriz que sale hacia fuera, o tal vez a la úlcera que sale en ella impidiendo las relaciones sexuales. (p. 101)*

El *mĕbaqqeš*, satisfecho con esta explicación, insiste en afirmar su perplejidad ante las dificultades que encuentra en la Escritura (“*Yo veo en la Torah muchas cosas que se alejan del entendimiento*”, p. 101). Si bien el sabio, fiel a sus palabras, no le permitirá añadir más preguntas a las ya formuladas, le dará a conocer dónde encontrar respuesta a sus dudas insistiendo en la necesidad de meditar y ahondar en el libro que le recomienda⁴⁶. Le hará ver, asimismo, que el conocimiento verdadero “está velado” y que sólo unos pocos son capaces de alcanzar el sentido profundo de las imágenes y parábolas mediante las que se exponen los misterios de la *Torah*. Y poniendo a prueba al propio *mĕbaqqeš* (e indirectamente a los lectores de su obra) le cuenta un *mašal* cuya interpretación y sentido deja en sus manos resolver:

Le contestó el sabio:

- *Nuestros sabios, bendita sea su memoria, nos solucionaron nuestras dudas cuando dijeron: “La Torah habla el lenguaje de los hombres”⁴⁷ (Ber 31b). RaMBaM, bendita sea su memoria, compuso sobre este tema el libro llamado “Guía de perplejos”, que es un libro digno del mayor de los respetos y provechoso, camino para*

46. Del mismo modo actúa el estudioso de la *’Iggeret ha-Wikuaḥ* cuando el piadoso con quien dialoga le ruega le explique lo que los sabios ocultaron; mas en esta ocasión, los libros que se aconsejan son obras del mismo Falaquera. Cf. Sáenz-Badillos 1993: 132s.

47. Cf. Yeb 71a; BM 31b; *Mišneh Torah, Sefer Mada` I*, 9 etc.

alcanzar la rectitud y solucionar muchas dudas entendiéndolas; más no podrá quien esté interesado en él llegar a lo más profundo de su saber e intención a no ser que se ocupe antes de las ciencias; y aun así, debes saber que hay cosas que se ocultan en la Torah cuyos secretos no puede alcanzar el sabio [...]. Hay entre los pensadores quien dice que la intención del estudioso de la religión no es enseñar el principio del pensamiento sino después de una gran reflexión. Una parábola sobre esto: Iban dos hombres caminando y se sentaron a comer pan junto a un río. Uno tenía tres hogazas en la mano, el otro dos y las partieron para comer. Pasó a su lado un hombre y le dijeron que comiera con ellos. Y lo hizo. Una vez que acabaron de comer, se levantó el hombre y les dio cinco denarios diciendo: “Repartidlos equitativamente”, y se marchó. Los otros dos hombres empezaron a discutir. El dueño de las dos hogazas dijo: “Coge tú dos denarios y medio y yo cogeré otros dos y medio, pues dijo quien no los dio que los repartiéramos equitativamente”. Pero el dueño de las tres hogazas dijo: “Yo cogeré tres y tu tomarás dos”. Fue necesario ir ante un juez de la ley⁴⁸ que juzgase entre ellos. Cuando le contaron el asunto sentenció que el dueño de las dos hogazas cogiera un denario, y el dueño de las tres hogazas, cuatro. Y dijeron que este juicio era un juicio justo, y si tu entiendes el asunto y la rectitud que hay en él, entonces eres sabio en la ley; si no lo entiendes, pregunta al juez de la ley y él te explicará cómo este juicio es justo⁴⁹”. (pp. 101-102)

Como sucede a lo largo del *Sefer ha-mēbaqqeš*, Falaquera incluye también en este encuentro (además de la ya citada *Guía*) una serie de obras que considera las más idóneas para instruirse en las distintas materias sobre las que se dialoga⁵⁰. Esta vez se desea conocer “los

48. En hebreo *nimus* (*nomos*). Cf. Jospe 1988: 27.

49. La “solución” de la parábola podría estar en el principio de justicia retributiva (*versus* justicia equitativa) con cuya aplicación el juez trataría de “igualar lo desigual”, es decir, de compensar al que ha sido objeto de una injusticia. Esta visión de la ley es desarrollada por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* 5,4.

50. Esta selección de escritos reviste, en mi opinión, un gran interés pues, tomados en su conjunto, constituyen una singular guía “bibliográfica” sobre los saberes de la época y

comentarios de la Torah que necesita quien se ocupa de ella” (p. 102). Y, según el sabio, estos son los textos que, tras la *Torah* Escrita y la *Torah* Oral, debe leer y estudiar el hombre de su tiempo: el *Sefer ha-halakoṭ* de Rab al-Fāsi y “los libros de nuestro maestro Mošeh”, *Mišneh Torah* (“cuyas palabras son rectas”) y *Peruš ha-mišnayyot* (“un libro muy instructivo”); eso sí, a pesar de las muchas bondades que su estudio comporta, advierte el sabio que “no es recomendable pasar todo el tiempo entre sus dificultades” (p. 102).

Su intervención concluye con unas reflexiones finales que insisten y sintetizan ideas fundamentales de su discurso como la necesidad de ocuparse de la *Torah* y, sólo después, de las ciencias, o la obligación de rechazar cuanto se oponga a la verdad de la Escritura para evitar asemejarse a ’Elisa ’Aḥer y “*ser del círculo de Aquiba, que entró en paz y salió en paz*”⁵¹ (p. 103). Y con este fin el *mĕbaqqeš* permanecerá cinco años junto al sabio; a su lado lee, estudia semanalmente la perícopa del sábado y sus interpretaciones, escribe sus propios comentarios⁵²...y prosigue su camino.

Con su ayuda Šem Ṭob ibn Falaquera ha dejado claro el lugar central que la *Torah* ocupa en el proceso de aprendizaje que propone al hombre judío, ha defendido su modelo de pensamiento y su actitud personal ante la Biblia. Mediante el creyente y el sabio, el autor está acercando a sus lectores un asunto que está a la orden del día, una cuestión que ha suscitado un debate que ha influido como pocos otros en la vida judía medieval. Habla de lo que se está hablando y lo hace de modo que su público pueda familiarizarse en pocas páginas con dos corrientes enfrentadas sin ocultar su propia posición al respecto. Quienes a ellas se acercasen, encontrarían expuesto de manera sintética, ágil y asequible argumentos en pro y en contra del estudio de las ciencias y la filosofía

bien pudieran servir de referencia a los lectores de la obra de Falaquera que, como el *mĕbaqqeš*, quisieran avanzar por las sendas del conocimiento.

51. Al igual que Maimónides en la *Guía* I,32, evoca Falaquera un pasaje recogido en ambos Talmudes (Ḥag 15b; TJ Ḥag 2,1) que habla de los cuatro sabios que entraron en el paraíso. Entre ellos se encuentra ’Aḥer (“el otro”) llamado así para evitar su nombre (Elisa ben Abuya) por su apostasía.

52. Jospe ve aquí una posible alusión a los comentarios bíblicos perdidos de Falaquera. Cf. Jospe 1988: 48 y 1994.

como medio de profundizar en la fe. Si los desconocen se les dan a conocer, si son favorables a la posición del autor se refuerzan sus convicciones y, si por el contrario, son hostiles a ella se encuentran con un retrato tan poco amable que puede incitarlos a reconsiderar su postura o, como, el creyente en la *Torah* hubiera hecho, a prescindir del libro con rabia. El diálogo literario del *mēbaqqeš* nos trae ecos de un diálogo real y vivo que recorre las juderías y en el que, desde actitudes hermenéuticas diversas, se discute con pasión cómo interpretar y entender la Biblia.

BIBLIOGRAFÍA

- BRANN, R., 1991, *The Compunctious Poet. Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*. Baltimore-London.
- CALVO MARTÍNEZ, J.L., (introd., trad. y notas), 2001, *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Madrid.
- GONZALO MAESO, D., 1984, *Guía de Perplejos*. Madrid.
- HARVEY, S., 1987, *Falaquera's Epistle of the Debate: An introduction to Jewish Philosophy*. Cambridge (Mass).
- MALTER, H., 1910-1911, "Shem Tob ben Joseph Palquera, a Thinker and Poet of the 13th Century" en *JQR*, 1, 151-181.
- JOSPE, R., 1988, *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov ibn Falquera*. Cincinnati.
- JOSPE, R.-SCHAWARTZ, D., 1994, "Shem Tov Ibn Falaquera's Lost Bible Commentary" en *HUCA*, 64, 167-200.
- LEVINE, H. M., 1973, *A Translation and Edition of Falaquera's Sefer ha-m.baqqesh* (part I), Ann Arbor 1973. (Doct. Diss.).
- LEVINE, H. M., 1976, *The Book of the Seeker (Sefer ha-mebaqqesh)*. Studies in Judaica VII. New York.
- SÁENZ-BADILLOS, A., 1993, "La Carta del Debate de Šem Tob ibn Falaquera" en *MEAH*, 42, 105-133.
- SÁENZ-BADILLOS, A.-TARGARONA BORRÁS, J., 1996, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia*. Córdoba.
- SCHIRMANN, H.-FLEISCHER, E., 1997, *The History of Hebrew Poetry in Christian Spain and Southern France* (heb.). Jerusalem.
- SHIFMAN, Y., 2001, *Moreh ha-Moreh. Shem Tov ibn Falakirah*. Jerusalem.
- STRACK. H. L.-STEMBERGER, G., 1988, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. Valencia.
- ŠEM TOB IBN FALAQUERA. *Sefer ha-mĕbbaqeš*, 1924, Varsovia.
- TAMA, M., ed., 1970, "Sefer ha-mĕbbaqeš" en *Kitbe R. Šem Toḥ ibn Falaquera* (vol II). Jerusalem. [Reimp. de la edición de La Haya 1779].