

El diálogo del vivo y el muerto de Yiṣḥaq ibn Pulgar: un debate (literario) sobre la inmortalidad

Aurora Salvatierra Ossorio
Universidad de Granada
aurora@ugr.es
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0981-4767>

RESUMEN: *‘Ezer ha-dat* (‘Defensa de la religión’) de Yiṣḥaq ibn Pulgar se cierra con un singular debate entre un vivo y un muerto. De compleja transmisión textual, se propone una lectura de esta pieza literaria en prosa rimada analizando el juego entre forma y contenido, entre ficción y realidad, como un recurso que facilita distintos niveles de lectura para distintos tipos de audiencia. Junto a elementos propios de la narrativa hebrea medieval, en este diálogo podría subyacer un mensaje filosófico muy polémico en tiempos del autor: la inmortalidad general. Ibn Pulgar parece encontrar en el marco de la ficción un vehículo para la difusión de esta idea, al tiempo que se protege de posibles ataques de sus detractores. Se incluye la edición y traducción de una paráfrasis inédita del texto.

PALABRAS CLAVE: Yiṣḥaq ibn Pulgar; *‘Ezer ha-dat*; debate del vivo y el muerto; narrativa hebrea medieval; inmortalidad general.

TÍTULO TRADUCIDO: The dialogue of the Living and the Dead by Yiṣḥaq ibn Pulgar: a (literary) debate on immortality.

ABSTRACT: *Ezer ha-dat* (‘Defense of Religion’) by Yiṣḥaq ibn Pulgar concludes with a unique debate between a living and a dead man. With a complex textual transmission, a reading of this rhymed prose literary piece is proposed, analyzing the interplay between form and content, fiction and reality, as a device that facilitates different levels of reading for different types of audience. Alongside elements characteristic of medieval Hebrew narrative, there lies a highly controversial philosophical message in the author’s time: general immortality. Ibn Pulgar seems to find in the framework of fiction a vehicle for spreading this idea while protecting himself from possible attacks by his detractors. The edition and translation of an unpublished paraphrase of the text are included.

KEYWORDS: Yiṣḥaq ibn Pulgar; *‘Ezer ha-dat*; dialogue of the Living and the Dead man; Medieval Hebrew narrative; general immortality.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO/CITATION: Salvatierra Ossorio, Aurora. 2024. «El diálogo del vivo y el muerto de Yiṣḥaq ibn Pulgar: un debate (literario) sobre la inmortalidad». *Sefarad* 84, 1: 1207. <https://doi.org/10.3989/sefarad.024.1207>.

Enviado: 21-09-2023. Aceptado: 15-01-2024. Publicado online: 03-04-2025

1. EL TEXTO Y *'EZER HA-DAT*

Yiṣḥaq ibn Pulgar (ss. XIII-XIV) es conocido por su actividad intelectual como filósofo y polemista y, en especial, por su obra *'Ezer ha-dat*¹ ('Defensa de la religión'). Relacionada con la disputa religiosa que mantuvo con el converso Abner de Burgos, su maestro y amigo antes de abrazar el cristianismo, nos ha llegado como un texto único compuesto de un prólogo y cinco tratados que abordan cuestiones diversas y emplean recursos literarios muy variados². Pero la elaboración de este libro dista mucho de ser uniforme y de haber sido concebido en su origen en la forma en que nos ha llegado. Tal y como lo conocemos hoy, *'Ezer ha-dat* es fruto de la unión y reelaboración de distintos escritos y epístolas de Ibn Pulgar que circularon de manera independiente en distintos momentos de su transmisión³. Esta circunstancia se observa con especial claridad en el tratado segundo (un debate entre un joven y un anciano⁴) y en el quinto que aquí nos ocupa: el diálogo de un vivo y un muerto⁵. Con esta breve pieza se pone fin a *'Ezer ha-dat* en los manuscritos que la han conservado: Wrocław-Wrocław University Library Ms 57, datado en el siglo XV y único testimonio de época medieval con el que contamos⁶, y en las tres copias realizadas de esta obra entre los siglos XVII y XX⁷ basadas, con mínimas variantes, en el manuscrito antes citado⁸. Asimismo, contamos con una breve paráfrasis libre incluida en London-British Library Add. 27144 (ff. 91 r-93v), datada en los ss. XVII-XVIII⁹.

En la introducción del libro afirma el autor haberlo compuesto «para replicar a los que se levantan contra la religión y a los apóstatas, a los herejes, los rebeldes, los malditos» y estos, nos dice, «se dividen en cinco grupos»¹⁰. Por esta razón («para hablar con cada uno de estos cinco grupos de manera particular e invalidar su opinión y sus temas y volver romos sus dientes para defender nuestra religión») su obra «se divide en cinco partes»¹¹. De ellas la última, la sección del vivo y el muerto, está destinada

al grupo de los que piensan que el alma del hombre desaparece cuando desaparece su cuerpo y que no tiene ventajas el hombre sobre las bestias. Y cuando alguna vez comprenden según su pensamiento imperfecto lo que es justo y lo que es malo para él, lo que es perverso y lo que es bueno, se desesperan por la recompensa y el castigo, aborrecen a quien les censura y rechazan la religión diciendo: no hay juicio y no hay juez, no hay mundo futuro¹².

Y más adelante añade:

en la quinta parte aclaro el tema de la inmortalidad del alma racional una vez que se separa del cuerpo, según nuestras posibilidades y las premisas que se encuentran a nuestro alcance, para que sean estas palabras acertadas y buenas y quienes han perdido el juicio entiendan y los envidiosos no digan que la verdad se oculta y se esconde por no escribir los argumentos contrarios a estas opiniones¹³.

¹ Editado completo por Belasco 1906, hoy contamos con la edición de Levinger 1984 que tiene en cuenta todos los manuscritos conocidos de la obra. Salvo que se indique lo contrario, las referencias y traducciones de este artículo están basadas en este texto.

² Una presentación muy detallada de la obra y los distintos tratados que la integran puede verse en Haliva 2020, 13-48.

³ *Vid.* Schirrmann y Fleischer 1997, 554, en especial nota 36.

⁴ Sobre la tradición manuscrita de este tratado Salvatierra Ossorio 2023.

⁵ Texto hebreo en Levinger 1984, 166-180.

⁶ Para una descripción del mismo Levinger 1984, 10.

⁷ London-Montefiori Library Ms 285, Warsaw-Library of Emanuel Ringelblum Ms 197 y London-British Library Or. 10664.

⁸ Levinger 1984, 10-13.

⁹ Este breve texto, inédito hasta el momento, se edita y traduce al final de este trabajo a modo de apéndice.

¹⁰ Levinger 1984, 25.

¹¹ Levinger 1984, 26.

¹² Levinger 1984, 26.

Parece claro que, en este contexto de *‘Ezer ha-dat*, la finalidad de este último diálogo de la obra es, *grosso modo*, la de defender la inmortalidad del alma tras la desaparición del cuerpo. Los argumentos que se presentan se han puesto en relación con la polémica con Abner y la defensa de la eternidad general del alma¹⁴. No obstante, como antes apuntaba, muy probablemente esta pieza no sea una creación “original” sino una reelaboración de una carta anterior que Pulgar escribió a Abner de Burgos/Alfonso de Valladolid y a la que este se refiere con el nombre de *Iggeret ha-tiqvah* (Carta de la esperanza). Desgraciadamente este texto se ha perdido y solo lo conocemos por referencias contenidas en *Sefer tēšubot la-mēḥaref*¹⁵ (‘Respuesta al blasfemo’).

¿Qué sabemos de esta carta? La información que sobre ella recoge Abner es mínima y paradójicamente una frase que él atribuye al escrito de Pulgar («what is left of the soul of Reuben after death is nothing other than what is left of the soul of Simon»¹⁶) no aparece en la versión que se conserva en *‘Ezer ha-dat*. Haliva, en su reciente monografía, aporta nuevos argumentos que sustentan la idea de que, sin negar que utilice material de la *Iggeret ha-tiqvah*, el debate del vivo y el muerto es un texto diferente tanto en contenido como en forma, especialmente en el estilo que pasa del “ensayo” al debate dialogado¹⁷.

Aunque no tenemos testimonios que lo confirmen, es muy posible que este diálogo circulara como un opúsculo independiente antes de integrarse en *‘Ezer ha-dat*, como también parece suceder con el segundo y el tercer tratado de la obra¹⁸. Son muchas las particularidades de esta sección (elementos estilísticos singulares, brevedad, tipo de argumentos, uso de la prosa rimada, forma dialogada) que lo alejan del modelo epistolar y lo acercan a la narrativa inspirada en la *maqāma*¹⁹. Esta versión del texto, pues, no se ajusta a lo que se esperaría de una epístola o de una obra más extensa en el marco de la polémica religiosa²⁰.

Sea como sea, e incluso como parte de *‘Ezer ha-dat*, el debate protagonizado por el vivo y el muerto constituye una unidad narrativa completa y como tal me acerco a ella. El texto se desarrolla en tres secciones (y un “epílogo” final) fácilmente distinguibles, cada una por su propia temática, su propio escenario narrativo y un lenguaje propio.

2. ESTRUCTURA Y CONTENIDO

El diálogo del muerto y el vivo, en su aparente simplicidad, presenta un rico muestrario de recursos literarios que van cambiando a lo largo del relato. El modo en que la historia avanza y se organiza es, en mi opinión, clave para los propósitos e intereses del autor. Presento, pues, las diferentes partes en las que se estructura.

2.1. El marco narrativo

Una cuidada introducción, precedida de un breve poema, enmarca este debate²¹. Ibn Pulgar opta por la prosa rimada como vehículo de expresión para componer esta sección inicial que bien podría atraer a un grupo de oyentes/lectores amplio, no necesariamente perteneciente a círculos intelectuales.

¹³ Levinger 1984, 27.

¹⁴ Esta acusación de Abner se recoge, entre otros lugares, en *Sefer tēšubot la-mēḥaref* (Respuesta al blasfemo), que el ya converso dirige a Ibn Pulgar. Vid. Hecht 1993, 64 y 140.

¹⁵ Hecht 1993, 64 y 140.

¹⁶ Hecht 1993, 140.

¹⁷ Haliva 2020, 46-47.

¹⁸ Vid. Schirrmann y Fleischer 1997, 554.

¹⁹ Aunque con peculiaridades, juega con convenciones del debate literario, género bien conocido en la narrativa hebrea medieval. Temáticamente, se vale de elementos tomados de las disputas entre el cuerpo y el alma. Vid. Alba 2020, 215-136. Sobre los debates en la literatura medieval hispánica Franchini 2001.

²⁰ En este sentido, es interesante comparar este texto con las epístolas en las que Abner responde a Pulgar y, en especial, con la que Pulgar le dirige, la conservada en el manuscrito de Parma MS 2440, y a la que el converso se refiere como «la carta de las blasfemias» (*Iggeret ha-ḥarafot*) considerada una versión previa de *Tēšubot Apikoros*. Vid. Hecht 1993, 53-59.

²¹ Levinger 1984, 166-168.

Los tópicos que se emplean son comunes a otros relatos medievales y se asocian con facilidad a elementos propios de la ficción enraizada en la *maqāma* andalusí.

Como sucede en este tipo de narraciones, el protagonista-autor toma la palabra, interpelando a su público en primera persona y cuenta las razones del viaje que emprende y las dificultades que acompañan su periplo:

Dijo el autor (*mēḥabber*): Después de arrancar mi corazón de las vanidades mundanas, empecé a pensar en los asuntos de este mundo valioso; me cargué el fardo del estudio para investigar y buscar por todas las tierras, en mercados y plazas, a los conocedores del lenguaje hermoso y las ciencias vigorosas para procurar descanso a mi alma, apartar mis penas y preocupaciones y hallar reposo en mis aflicciones. A cuantos pasaban les pregunté, les llamé, me esforcé y no hallé (TB Meg 6b); navegué en barcos, atravesé cañadas como entre bestias feroces (*cf.* Is 35,9) y cuevas de leones entre dientes de leonas. Grité y clamé para alejar mis pesares hasta que enronqueció mi garganta; no tengo voz, ni quien me escuche y me responda (*cf.* 1Re 18,29)²².

Este “viaje del héroe” está salpicado de motivos destinados a suscitar la atención de la audiencia. Desde estas primeras líneas se asocia el texto al ámbito de la aventura con un protagonista que ha de enfrentarse y superar dificultades y peligros para alcanzar su objetivo y, al hacerlo, mostrar su determinación y valía. El encuentro bajo un puente («que se alzaba entre dos montes entre los que discurría el gran mar») con quien habrá de ser su guía acentúa estas sensaciones: «Miré debajo de él y vi un hombre que se refugiaba a su sombra y estaba solo. Tenía su bastón junto él, era imponente, hermoso su semblante, con un cinturón de cuero a la cintura (2Re 1,8), agradable en todo. Su aspecto era como el de un ángel»²³.

Su interlocutor se presenta como un asceta/ermitaño, un personaje bien conocido en la literatura de la época²⁴. Con él se inicia un diálogo que los conduce hasta un cementerio:

Él me dijo: ven, pues, conmigo a una de estas ciudades grandes y fortificadas y pasemos la noche entre tumbas. Allí te descubriré secretos. Y se levantó y se fue de allí caminando (Ge 12,9) en dirección al monte Gilboa. Yo me agarré a su ropa y empecé a andar a su lado hasta que me llevó al sitio que había dispuesto, a *Qibrot ha-ta'āvah* (Tumbas de la codicia) (Nu 11,34)²⁵.

Es en este escenario, un paisaje exterior que remite a un *locus horribilis*, donde, tras comer y adormecerse, escucharán la voz de un «espíritu» (*ruah*). Tras vencer las reticencias de los muertos a ser oídos y a hablar, se inicia el debate dialogado que conforma la obra.

Los elementos utilizados en este pasaje introductorio presentan el texto como una aventura atractiva capaz de seducir a la audiencia con la promesa de una historia de búsqueda y peligros. El motivo del *homo viator* que pone a prueba su valor, el puente que separa mundos y cuyo paso es clave para la iniciación del héroe, el guía-ermitaño o el encuentro en un cementerio crean el escenario propicio para ello. Muchos de estos topos forman parte de la tradición narrativa que arranca de la *maqāma* (comenzando con el uso de la prosa rimada o la presencia del “autor”), pero otros pueden también encontrarse sin dificultad en relatos romances de los siglos XIII-XIV. En este sentido destaca la presencia del vivo y el muerto. Este último, personaje inusual en las *belles lettres* hebreas del medievo²⁶ es, por el contrario, un lugar común en las literaturas del entorno.

²² Levinger 1984, 166.

²³ Levinger 1984, 166.

²⁴ Entre otros, en el *roman courtois* o en libros de caballería donde su figura es, no pocas veces, clave para el desarrollo de la acción. *Vide* Pastor Cuevas 1993, 35-39.

²⁵ Levinger 1984, 167.

²⁶ Es, por ejemplo, el caso de *Oheb našim* de Yēdaiah ha-Pēnini donde el personaje de Yēhudah ibn Šabbētai desciende del jardín del Edén para defender su fama y su obra, *La ofrenda de Yehudah el misógino*. Texto hebreo de *Oheb našim* en

Géneros como el *ars moriendi* o las danzas de la muerte reflejan la mentalidad de la época y la popularidad del encuentro de muertos-vivos como motivo artístico²⁷. Como parte de esta sociedad las comunidades judías debían conocer este mundo de representaciones de esqueletos, muertos en sus tumbas, cadáveres en descomposición, etc., por lo que el diálogo del muerto y el vivo de Ibn Pulgar bien pudo actuar como un reclamo popular y atractivo para diferentes tipos de audiencia.

Pero las expectativas de aventura y emociones que el texto se esfuerza en sugerir en su comienzo van a quedar muy pronto truncadas. Toda acción se detiene cuando el diálogo comienza; pero tal vez el público, ya atrapado por la historia, siguiera adelante a la espera de que el viaje del protagonista se reanudara y el muerto (y la muerte) entrasen en escena con toda su carga de posibilidades.

2.2. *El vivo y el muerto: los placeres y el cuerpo*

Una vez que el diálogo se inicia, los personajes dejan de actuar y sus palabras pasan a ser el único motor del texto. El ermitaño, a quien, paradójicamente, le corresponde defender los placeres del mundo a pesar de haber sido caracterizado como un asceta, se le identifica con quien es llamado «el vivo» (*ha-ḥay*); el «espíritu» es a partir de ahora «el muerto» (*ha-met*) sin más elementos que lo describan. La dramatización que había acompañado su aparición se atenúa hasta desaparecer. Solo oiremos la voz de ambos sin otras acciones que acompañen sus discursos. También el “autor”, que en primera persona introduce el relato, sale de la escena hasta el final del debate.

La técnica de preguntas-respuestas es la utilizada por Ibn Pulgar para exponer sus ideas. En esta primera sección los cinco sentidos son el tema de discusión. Sus bondades, defendidas por el vivo («¿Cómo puedes considerar los placeres de mi tiempo infortunio y sus bondades maldades?»²⁸), se contraponen a la descripción de su futilidad y perjuicios en boca del muerto («son estas bondades imaginarias como palabras de un sueño»²⁹).

Con un lenguaje sencillo y argumentos que nacen de la experiencia cotidiana, se revisan con brevedad, desde una doble perspectiva, la vista, el gusto, el oído, el olfato y el tacto. Si el vivo recuerda la posibilidad de los ojos para captar las cosas bellas y «las que son hermosas como el sol y la luna, el ave que vuela, el fruto que florece, la luz que brilla»³⁰, el muerto insiste en la idea de los ojos como causa de engaño y pecado; si uno recuerda los placeres que el olfato proporciona al probar las comidas sabrosas y degustar el vino, el otro recurre a la idea de la comida como causa de enfermedad. Así, un sentido tras otro, el lector ve desfilar ante sus ojos aspectos de la vida diaria que reconocería sin ninguna dificultad: tonadas frente a gritos, olor del campo y sus albercas frente al estiércol y basura, ropajes de agradable tacto frente a ropas empapadas, etc. Son descripciones que recurren mayoritariamente a elementos cotidianos (aves, frutas, adivinanzas, canciones, martillazos, excrementos, frío y calor, etc.) y dibujan un paisaje sencillo alejado de un mundo refinado. Igual sucede cuando los interlocutores se enfrentan también por las bondades o perjuicios del coito, el poder, la riqueza y la venganza.

Llama la atención que en esta serie de perjuicios asociados, de un modo u otro, a los placeres corporales no se plantee el tan común premio-castigo en la “otra vida”, ni haya una visión dramática de la muerte a modo de advertencia. Contrasta esta circunstancia con el valor recurrente de los

Schirmann 1954-1960, IV, 489-496. Texto hebreo de *Minḥat Yehudah* en Huss 1991. No obstante, algunas de las ideas que inspiraron el arte cristiano de lo macabro proceden de la Biblia y del pensamiento rabínico como ejemplifica la Biblia de Arragel. *Vide* González Zyma 2019.

²⁷ La concepción de la muerte en la baja Edad Media como algo amenazador, como una invitación a una vida virtuosa por el terror que provocan los castigos del infierno, le concede un protagonismo casi obsesivo en la iconografía, los sermones o la literatura. Sobre el valor y sentido de la muerte en la Edad Media pueden verse los estudios ya clásicos de Duby 1992 o Huizinga 1984. A la muerte en las literaturas medievales está dedicada, de manera monográfica, *Revista de poética medieval* 36 (2022).

²⁸ Levinger 1984, 167.

²⁹ Levinger 1984, 168.

³⁰ Levinger 1984, 168.

sentidos en textos coetáneos (sermones, *summa* de vicios y virtudes o repertorios morales) que subrayan su relación con los pecados³¹. En este caso solo interesa transmitir un mensaje: el mundo, sus caminos y sus asuntos son vanidad (sin que de aquí se extraigan, en principio, otras consecuencias).

Esta idea se refuerza con una nueva descripción, en boca del muerto, de los pesares de la vida y de las adversidades en todas las edades del hombre. Se mantiene un discurso sencillo, sin artificios retóricos o complejidades argumentales. Se alude a la fatiga del trabajo, al hambre y la sed, al miedo a los ladrones y a ello se suma que «los años de tu vida son pocos y malos»:

Si mereces llegar a los setenta, el primer cuarto de tu vida te será dulce y bueno [...] pero te asemejas a un animal y te pareces a una piedra porque eres necio y tonto. [...] Tras este, los dos cuartos (siguientes) son preocupaciones y pesares, conductas despreciables [...]. Y el último cuarto (de vida), que te llega con furia y cólera, es el tiempo de la vejez. Sus días son malos, con cansancio y temblores, debilidad y turbación pues se te oscurecerán el sol, la luna y las estrellas y tras la lluvia volverán las nubes con muchos y graves pesares³² [...].

De nuevo este discurso (sin contestación del vivo) parece dirigido a constatar unos hechos sin más efectos en la conducta humana. Se certifica el pesar de la existencia y su fragilidad, pero no se alienta, ni en el ámbito religioso ni en el profano, a cambio alguno ni, como podría esperarse por los rasgos del discurso, se ofrece una instrucción de tipo sapiencial. ¿Qué se pretende entonces? Las palabras finales del muerto resumen el objetivo de toda esta (relativamente) amplia sección inicial: «Sabe todo sabio y sensato que nunca cesa la angustia ni el pesar, ni la tristeza y el dolor sin fin de quien recibe aliento y vida hasta que vuelve al polvo de la tierra de la que salió»³³. Es decir, todo se resume en una enseñanza: solo la muerte libra de los pesares. Y este hecho no se vincula, como es habitual, a motivos universales como el *contemptus mundi* o el *ubi sunt*.

Por otra parte, a diferencia de lo que es lugar común en un debate literario dialogado, donde las posturas de los antagonistas se mantienen igualadas hasta el desenlace³⁴, aquí desde el principio hay un claro ganador: el muerto. Su conclusión no admite réplica y, de hecho, antes de su discurso final, se prohíbe al vivo hablar³⁵. El intercambio que se mantiene entre las dos voces deriva en una enseñanza sin fisuras del muerto que debe ser aceptada por la audiencia. Es una enseñanza contrastada con la experiencia y donde los argumentos del vivo van siendo descartados uno tras otro con simplicidad.

El desenlace de esta primera sección de la obra resulta tan concluyente, en fondo y forma («Palabras finales») que me pregunto si en algún momento pudo acabar aquí la lectura de este texto. El marco narrativo y este primer diálogo pueden ser vistos como una “unidad cerrada” y “completa” en sí misma que bien pudiera haber llegado a su fin con la sentencia última del muerto. No obstante, Ibn Pulgar invita a seguir adelante con una nueva ronda de preguntas.

Es interesante recordar, como he señalado anteriormente, que existe una paráfrasis de este diálogo del vivo y el muerto³⁶ y, curiosamente, es el contenido de esta sección el que centra la atención del autor. Esta breve versión libre, cuya edición y traducción se ofrece al final de este trabajo, parece reflejar la mayor popularidad de la que gozó esta parte de la obra frente a las dos restantes, con un contenido más complejo y que requiere una audiencia más instruida.

³¹ Sobre los cinco sentidos y sus heterogéneos valores e implicaciones en el Medievo resulta de interés el monográfico que se dedica a ellos en *Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies. Rivista della «Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino»* 10 (2002). Entre otros muchos, puede consultarse también Newhauser 2014, 111-132.

³² Levinger 1984, 171.

³³ Levinger 1984, 171.

³⁴ Con frecuencia incluso la decisión final se evita o se pospone ofreciendo argumentos que apoyan a uno y otro adversario sin señalar a un vencedor. Vide Armstrong 1997. En el ámbito hebreo puede servir de ejemplo de este recurso *La batalla de la sabiduría y la riqueza* de Yēhudah ibn Šabbēṭay. Vide Salvatierra Ossorio 2014.

³⁵ «No podrás hablar para llegar a lo que buscas». Levinger 1984, 170.

³⁶ Vide London British Library Add Ms 27144 (ff. 91r-93v).

2.3. El muerto y el vivo: el alma y los tipos de intelecto

Un segundo ciclo de intervenciones de este diálogo se inicia con una breve exhortación del vivo quien recuerda al muerto la putrefacción que le aguarda en una descripción que evoca lo macabro medieval³⁷. Ahora el discurso gira en torno a la defensa de aquellas potencias del hombre que, en su opinión, perviven tras la desaparición del cuerpo. Comienza por referirse al sentido común (*koah mešutaf*)³⁸ mencionando los distintos órganos encargados de las percepciones y los sentidos externos a los que estos se vinculan, un lugar común en el pensamiento medieval³⁹. De inmediato la voz del muerto desacredita el valor de esta potencia afirmando su carácter pasajero y su desaparición con la muerte. A partir de aquí, se sigue el mismo esquema: se van presentando las distintas facultades del alma con breves *excursus* que tratan, en boca del vivo, de afirmar su permanencia y que son rebatidos (con éxito) por el muerto.

Tras referirse a la facultad de la imaginación (*koah ha-dimyon*)⁴⁰, encargada de combinar y separar las formas sensibles recogidas por el sentido común, se asciende por los distintos grados de la facultad racional, la que permite al ser humano alcanzar los inteligibles. El vivo defiende entonces, de manera genérica, el valor de la facultad intelectual que permite distinguir las formas de la materia y diferencia al ser humano de los demás vivientes. El intercambio de pareceres que a partir de aquí se desarrolla tiene como línea clave de argumentación la idea de que la muerte pone fin a toda facultad que esté unida a la materia. El muerto es el encargado de encarnar esta postura en la discusión en torno al intelecto (*šekel*) en sus distintos niveles, comenzando por el intelecto teórico (*šekel 'iyuni*)⁴¹. Si a este el vivo le reconoce la capacidad de entender los principios de las cosas hasta distinguir forma de materia por sí solo, el muerto le niega permanencia cuando «se descende a la fosa» pues si bien tiene la posibilidad de recibir en acto también lo hace en potencia y, por tanto, seguiría vinculado a las formas (y a la materia). Se insiste así en un principio que recorre esta parte del debate: mientras que, por seguir unido al cuerpo, se abstraigan los inteligibles de la materia y de las experiencias sensibles, todo desaparece con la muerte.

En consecuencia, tampoco, ascendiendo en la jerarquía, se garantiza la pervivencia al intelecto en acto (*šekel bē-po'al*), uno de los grados de intelección en las teorías medievales del alma⁴². Si bien el vivo defiende que permite alcanzar los inteligibles hasta hacer llegar las formas, abstrayéndolas, al intelecto material y «estar todo él en acto»⁴³, el muerto insiste en su carácter pasajero: en cuanto que esas formas están ligadas a la materia, una vez despojada de esta perece.

³⁷ «Los gusanos te vaciarán los ojos, bichos repugnantes se comerán tu carne, te verás enterrado como estiércol; en el lugar hediondo en que estarás colocarás las manos sobre ti (cf. Ex 4,7) pero no harás actividad alguna, [moverás] los pies pero no marcharás por senderos, la nariz pero no olerás. Estarás corrompido, podrido». Levinger 1984, 171-172. Esta decadencia física no se vincula a ningún mensaje de contenido ético en el texto. Una presentación del tema de la corrupción del cuerpo como tema literario en las distintas tradiciones que confluyen en el medievo peninsular puede verse en Prats y Alfonso 2008, 99-123.

³⁸ Se le considera el dador de forma que «ejecuta las acciones de los cinco sentidos» con los órganos particulares para así percibir lo sensible. Levinger 1984, 172.

³⁹ Esta visión de los cinco sentidos externos arranca de Aristóteles y se populariza en el medievo gracias a los comentaristas árabes, en especial Averroes.

⁴⁰ Se trata de una facultad «pura y penetrante, limpia y santa» (para el vivo) que guarda las impresiones de imágenes y formas. Levinger 1984, 172-173. Sobre la facultad imaginativa y el resto de los llamados sentidos internos véase el estudio clásico de Wolfson 1935 o el más reciente Knuuttila y Kärkkäinen 2014.

⁴¹ La escasa información que Ibn Pulgar nos ofrece, hace muy difícil discernir, en este y otros casos, el significado exacto y el sentido de cada uno de los términos que utiliza para referirse a los grados del intelecto. En otro lugar del texto (Levinger 1984, 93) afirma que este *šekel 'iyuni* «imprime en el alma la forma de los inteligibles que se encuentran en los seres creados y también los de las formas separadas» en línea con conceptos medievales semejantes al intelecto en potencia o intelecto material.

⁴² Un lugar central ocupa este intelecto en el pensamiento de al-Fārābī. Sobre esta cuestión puede verse Ramón Guerrero 2002, en especial 25-26.

⁴³ Levinger 1984, 174.

Tampoco el entendimiento adquirido (*šekel ha-qinuy*) que «alcanza por sí mismo el intelecto», «se une con su acto y lo llama por su nombre» y son una misma cosa «el intelecto, el inteligente y lo inteligible»⁴⁴, puede alcanzarse, según el personaje que habla desde la tumba⁴⁵, mientras no se escape de la unión de la materia. De nuevo insiste en que los inteligibles han de librarse «de las vanidades y engaños»⁴⁶ de los cuerpos que los tienen atrapados: «¿Cómo puedes pensar mientras existes vestido en un cuerpo aborrecible en subir al rango de esa dignidad?»⁴⁷. Para el muerto, por tanto, la plenitud de este intelecto, en cuanto que siga teniendo un cierto grado de materialidad, no es posible en esta vida⁴⁸.

Y si todo desaparece tras la muerte, ¿qué queda? Pues para el muerto solo aquello que él llama las sendas de los espirituales (*darke ha-ruhaniyim*) y de los entes divinos (*ha-nimša'im ha-'elohiyim*), en los que no hay accidentes que cambien. Esto sucede, según el texto, cuando el intelecto se separa del cuerpo al morir y ya nada impide una unión sin intermediarios: «yo me uno con mi acto y seré uno con él mismo»⁴⁹. Estas palabras finales resultan, de nuevo, poco claras. Parece aludir a la acción del intelecto agente/activo (al inteligible en acto), una forma inmaterial a la que tras separarse del cuerpo se conecta el alma. Afirma en todo caso que se trata de una entidad indivisible y ajena por completo a la materia.

El esquema jerárquico que se presenta en este ciclo del diálogo no profundiza ni desarrolla ninguno de los conceptos filosóficos que se mencionan. Sobre cada una de las facultades del alma que se discuten se dan explicaciones escuetas, sin argumentos complejos. No se citan filósofos que apoyen las palabras de uno u otro interlocutor; tampoco se incluye referencia a ninguna obra que se ocupe de cuestiones tan controvertidas y den solidez teórica a sus discursos, como se esperaría de un texto que tuviera su origen en una discusión entre intelectuales y tuviera a estos por destinatarios primeros (basta pensar en las obras de Abner conservadas y dirigidas a Pulgar)⁵⁰.

La brevedad (y simplicidad) de las explicaciones que se ofrecen hacen difícil adentrarse en una búsqueda precisa de las fuentes del autor o delimitar con exactitud su grado de coincidencia (o no) con los grandes pensadores que afrontan los problemas del alma y la eternidad. La estructura que se ofrece del alma y de los distintos tipos del intelecto recuerda a la clasificación de al-Fārābī⁵¹ en su recepción de Aristóteles, formulación que sería revisada a lo largo de los siglos. El filósofo árabe ofrece una división del intelecto que, *grosso modo*, coincide con la que se ofrece en el diálogo del vivo y el muerto (intelecto teórico en potencia, intelecto en acto, adquirido y agente) y, hasta donde Ibn Pulgar nos permite saber, se le atribuyen a cada una de ellas funciones semejantes⁵².

En todo caso, no parece que la intención primera del autor sea en este relato exponer con detalle su pensamiento respecto al problema del alma al estilo de un tratado de filosofía. Ni las intervenciones del vivo ni las de su oponente profundizan en las dificultades del tema que abordan. Y de nuevo, queda claro que son las palabras del muerto las que se imponen mientras las intervenciones del vivo van siendo desacreditadas y rechazadas una tras otra. No se deja abierta posibilidad alguna de que triunfe en este debate que, de nuevo, rompe la convención de mantener un equilibrio entre las posturas de los antagonistas hasta el final.

⁴⁴ Levinger 1984, 174. Cf. *Guía de Perplejos* 1,68 (todas las citas aluden a la edición de Munk, 1856-1870).

⁴⁵ Levinger 1984, 175.

⁴⁶ Levinger 1984, 175.

⁴⁷ Levinger 1984, 175.

⁴⁸ En la breve descripción que Ibn Pulgar ofrece parece subyacer la discusión sobre la necesidad de la unión del intelecto adquirido con otro agente extrínseco al hombre para alcanzar su plenitud y su destrucción (o no) cuando el intelecto agente lo eleva. Sobre esta problemática puede verse Davidson 1992. La postura del autor judío parece acercarse a la de pensadores para quienes este intelecto tiene que librarse de cualquier lazo con la materia y el cuerpo para llegar a ser entendimiento perfecto.

⁴⁹ Levinger 1984, 175.

⁵⁰ *Vide* nota 14.

⁵¹ Sobre los tipos de intelecto y su problemática en el pensamiento de al-Fārābī, Ramón Guerrero 1992, 189-207.

⁵² Ramón Guerrero 1992, 189-207

De hecho, todas las intervenciones parecen tener un mismo objetivo: subrayar y demostrar la falta de permanencia de las facultades del alma y, en especial, su desaparición tras la muerte. Se insiste en subrayar cómo, en mayor o menor medida, son «materiales» y desaparecen cuando desaparece el cuerpo. Esta idea, la necesidad de desprenderse del cuerpo/materia, es el *leit motiv* (al menos en apariencia) de toda esta sección de la obra en relación con la inmortalidad.

A pesar de que, como se ha dicho, en esta sección del texto Ibn Pulgar evita adentrarse en complejidades filosóficas, recurrir a autoridades y a sus textos, es evidente que el tono ha cambiado respecto a la primera parte del diálogo. El discurso no alude ya a una realidad sensible, los conceptos sobre los que se debate no son ya parte del día a día, sino que presuponen un mínimo de formación “académica”. Tampoco las conclusiones que se extraen nacen ahora de la experiencia sino del conocimiento intelectual. Y si bien, una vez aceptado que el cuerpo desaparece con la muerte, la pregunta en este ciclo parece ser qué parte del alma sobrevive, qué parte de ella es inmortal, creo que hay otra cuestión latente (y muy polémica): si la inmortalidad es personal o general, es decir, si el alma mantiene su individualidad tras la muerte.

2.4. Un “juez” para el debate: Gabriel y el jardín del Edén

Una tercera sección en prosa rimada viene a poner fin a este (falso) debate. Como es convencional en este tipo de disputas literarias en las que Ibn Pulgar se inspira, aparece en escena un “juez”. La misión de este personaje es esclarecer la discusión que se plantea señalando a un ganador y, apoyar, en consecuencia, la postura que el vencedor encarna.

En esta ocasión, la decisión final se pone en manos del ángel Gabriel y, de nuevo, se nos traslada al ámbito de la ficción:

Todavía estaban hablando de estas cosas, discutiendo uno con otro y tratando de imponerse, uno mostrándose sabio y otro actuando con astucia, uno humillándose y otro engrandeciéndose (Sal 75,8). Entonces llegó el hombre Gabriel (*cf.* Da 9,21), terrible y estremecedor, desde el pasadizo circular⁵³ y reconoció su silueta borrosa ante mí (*cf.* Job 4,16), el diezmo que es consagrado a Dios (Le 27,32)⁵⁴.

Su presencia supone un grado más de ascenso en el viaje que Ibn Pulgar propone. Es este un ascenso en el sentido físico (nos lleva a los astros del cielo, al Edén) y también intelectual pues se expresa de modo alegórico. El “ángel”, que se describe mediante referencias bíblicas que lo vinculan al espacio de la divinidad, inicia su discurso proclamando la acción de Dios, quien insufló al ser humano la sabiduría y «separó lo sagrado de la materia»⁵⁵. Seguidamente Gabriel se autopresenta como desgajado del «retoño de lo sagrado»⁵⁶, unido a los astros del cielo y morador del jardín del Edén. Allí, nos dice, ha descendido de su gloria⁵⁷ y está situado «el último de los tres hombres»⁵⁸. Se identifica, entonces, con el árbol de la vida en contraposición al árbol del conocimiento del bien y del mal que, a su vez, se identifica con Satán (la potencia que desea, el ángel de la muerte, la mala inclinación⁵⁹). También se encuentra en este escenario «el hijo segundo al que mató Caín»⁶⁰

⁵³ *Cf.* Mid 4,3; Tam 1,1. Parece referirse al pasadizo circular que la *Mišnah* sitúa debajo del Templo.

⁵⁴ Levinger 1984, 176.

⁵⁵ Levinger 1984, 176.

⁵⁶ Levinger 1984, 176.

⁵⁷ *Cf.* Jer 48, 18. En un plano alegórico, podría expresar así su separación de Dios.

⁵⁸ Podría aludir así a los tres personajes que visitan a Sara en Ge 18,2 y que se identifican con ángeles en distintos comentarios (así RaMBaM o Ibn Ezra en sus interpretaciones de este pasaje). En BM 86b se cita explícitamente a Miguel, Gabriel y Rafael. No descarto que con esta referencia Ibn Pulgar quiera evocar los tres intelectos antes mencionados que le preceden: en potencia, en acto y adquirido. Levinger 1984, 176.

⁵⁹ Sobre esta caracterización de Satán véase BB 16a; *Guía de perplejos* 3,22.

⁶⁰ Levinger, 176.

(Abel) que, según este texto, resucita después de ser asesinado⁶¹. Estas imágenes asocian el mal-Satán-Caín con los deseos corporales y la desdicha. Por el contrario Abel, muerto donde se encuentra el «alma vegetativa» (en el campo)⁶², vuelve a la vida tras su asesinato a pesar de ser «tenido en nada»⁶³.

Junto a ellos, la sabiduría divina protege este singular jardín y la «puerta de mi palacio sin que ningún necio ni insensato invada mi territorio»⁶⁴. Hay, además, una «espada ardiente que vibra» (Ge 3,24), la imaginación según especifica el texto⁶⁵; y tras ella «los querubines» (la facultad cogitativa, tal y como se explicita)⁶⁶.

Este pasaje, que recuerda en su final a la parábola del palacio de Maimónides en cuyo centro se encuentra Dios⁶⁷, no resulta fácil de interpretar. La lectura literal del mismo no resulta suficiente y la alegórica no revela un sentido claro para conocer el pensamiento del autor. Es posible que Gabriel, como sucede en la filosofía árabe y judía medieval (así en Avicena o al-Fārābī y también en Maimónides⁶⁸), sea un trasunto del Intelecto Agente y por encima de él solo esté Dios, ese Intelecto Primero que se piensa a sí mismo y que «separa lo sagrado de la materia»⁶⁹. Si bien se explicita a qué facultades simbolizan la espada del Edén y los querubines, defensores del jardín que conduce a lo sagrado, en conjunto se trata de una descripción compleja y ambigua en la que no resulta fácil saber qué (o a quién) representan los distintos personajes que la componen. En especial resulta confuso determinar la función de Caín y Abel para cuyo uso en este fragmento no he encontrado fuentes paralelas⁷⁰ ni una asociación clara con lo que representan. Si bien su presencia puede recordar a la interpretación de Maimónides al referirse al sentido alegórico de los nombres de Caín, Abel y Set (donde parece identificar a estos personajes sucesivamente con las artes prácticas, la reflexión y la inteligencia)⁷¹, el escenario dibujado por Ibn Pulgar no se ajusta a lo descrito por el filósofo cordobés ni a la explicación que este parece sugerir. Es difícil saber con exactitud el pensamiento que trata de transmitir el autor en esta lectura, oscura e inusual, del texto bíblico que queda abierta a diversas interpretaciones.

Sea como sea, esta sección narrada por el mismo Gabriel es el círculo más elevado en el camino que Pulgar invita a recorrer. A diferencia de las dos primeras partes que permiten, aunque con diferente grado de dificultad, una lectura literal, ahora solo una lectura alegórica le da sentido a ese peculiar jardín. Y, en consecuencia, el grupo de los que pueden comprenderlo se reduce y pide un público instruido capaz de encontrar sus claves de interpretación. El mensaje que se quiere transmitir queda así velado para una mayoría que, por ejemplo, entendería sin problema las enseñanzas de la primera parte de la obra.

⁶¹ Levinger, 176.

⁶² Véase Ge 4,8; *Guía de perplejos* 2,30. Esta alma es la encargada de funciones para el mantenimiento de la vida y muere cuando el cuerpo muere.

⁶³ Según el convencional juego de palabras con el nombre del personaje: *hebel*-vanidad.

⁶⁴ Levinger 1984, 176.

⁶⁵ Esta potencia, intermedia entre los sentidos y el intelecto, marcaría la separación entre lo material y lo espiritual.

⁶⁶ Levinger 1984, 176.

⁶⁷ *Guía de Perplejos* 3,51.

⁶⁸ Sobre esta asociación del ángel Gabriel con el intelecto agente véase Griffel 2016, en especial 390; Fernández López 2020, en especial 392-393.

⁶⁹ Levinger 1984, 176.

⁷⁰ En concreto, resulta llamativa la idea de la vuelta a la vida de Abel y su relación con Caín: «En el campo lo mató, donde está el alma vegetativa (*nefeš ha-šomahat*), lo que es un argumento concluyente. Y para que se parezca a su hermano perpetuo y para que se le asemeje, tras darle muerte resucitará. Y así es la sentencia de su hermano, el asesino, para reforzar uno de los fundamentos de su permanencia. Este es un argumento bien conocido pues siete veces será vengado Caín y Lamec setenta veces siete» (Ge 4,24). Levinger 1984, 176.

⁷¹ *Guía de Perplejos* 2,30. Esta interpretación de Maimónides ha dado lugar a comentarios muy diversos pues en él no queda claro el pensamiento del autor ni su intención de identificar a los tres hijos de Adán con tres facultades del alma. Véase el comentario de Munk 1856-1870 a este pasaje. Tampoco otras alegorías filosóficas medievales que entienden también a Abel, Caín y Set como símbolos de diferentes facultades del alma se ajustan a la propuesta de Ibn Pulgar. Véase, por ejemplo, el caso de Isaac Abrabanel en Manekin 2019, 279.

Una vez concluida esta primera intervención de Gabriel, se recupera un discurso sencillo (y literal) cuando el ángel expone los tres niveles en que se divide la escala de la vida: el vulgar y común (quienes desprecian los espirituales y solo saben de las cosas materiales), el nivel de los que poseen el conocimiento teórico (usan la razón pero siguen ligados a los materiales) y el de los espirituales (los que piensan en los inteligibles adquiridos y están unidos con el intelecto activo)⁷².

Se trata de una división que guarda similitudes con la de otros pensadores medievales⁷³ y en concreto con Avempace⁷⁴ cuya propuesta, a grandes rasgos, coincide con la clasificación de Ibn Pulgar. Se trata de una caracterización que va a) desde el estrato inferior del vulgo cuyo conocimiento está ligado a los datos sensibles y que «aunque estén vivos son llamados muertos»⁷⁵, b) pasa por quienes piensan en los inteligibles pero siguen condicionados por la materia corporal y llega al grado último de c) los que alcanzan los inteligibles puros desprovistos de materia. Solo los de este grupo consiguen el bienestar y la felicidad pues este «es el nivel reservado para los únicos que lograron acampar entre nuestro ejército, a nuestra imagen y semejanza, cuando el señor de los profetas en su *Torah* anunció: Felices los que esperan y llegan»⁷⁶.

El texto deja claro que solo algunos están capacitados para alcanzar la cima (los unidos al intelecto activo) sin que se indique qué hay que hacer para ello. Ni la búsqueda de la sabiduría y el conocimiento ni tampoco las virtudes, la buena conducta o el cumplimiento de las leyes religiosas, por citar algunas razones, explican ni justifican el ascenso hasta este grado máximo de perfección. Volveré a este hecho más tarde.

El cierre del excursus de Gabriel supone una vuelta a la simplicidad. Actuando como juez del relato que enfrenta al vivo y al muerto pronuncia, como es usual en estos contextos narrativos, su sentencia:

Y como esto es así, una vez que he reflexionado sobre las sendas de lo justo y la verdad, esto es lo que decreto y sentencio: que la *halakāh* es la de las palabras del muerto puesto que mientras que viva el hombre dentro de sus miembros corporales no podrá tener vida eterna ni comer del fruto de la vida⁷⁷.

Como era evidente desde el inicio del diálogo, solo hay un ganador posible a tenor del desarrollo del debate: el muerto. Y su enseñanza vuelve a ser sencilla: solo tras la desaparición del cuerpo es posible la eternidad. El desajuste entre esta instrucción final que transmite un mensaje simple y el conjunto del texto no puede dejar de sorprender. ¿De verdad es esto solo lo que Ibn Pulgar trata de enseñar? ¿Que el fin del cuerpo terrenal es necesario para una vida tras la muerte⁷⁸? ¿Qué es una cárcel de la que hay que liberarse? ¿Justifica este mensaje la composición de una pieza literaria con artificios artísticos notables, una estructura muy cuidada y contenidos tan variados?

La historia se cierra con la presencia de recursos y figuras narrativas que llevan de nuevo a la audiencia al ámbito de la *maqāma* y, en cierto modo, la conectan con el marco narrativo con el que se inició. Hace ahora su aparición el *magid*, el narrador convencional de los relatos en prosa rimada, quien reconoce que con las palabras del ángel «aprendí las cosas del mundo venidero que de los seres humanos se esconde y oculta»⁷⁹. Además, tras contemplar su perfección y visitar su palacio, le pide que le muestre el camino recto. Gabriel (¿el Intelecto Activo?) le ilumina y, a modo de un profeta,

⁷² Levinger 1984, 177.

⁷³ Así Maimónides y sus cuatro clases de hombres (*Guía de Perplejos* 3,54); otros, como Averroes o Šem Tob ibn Falaquera optan por distinguir tres clases en paralelo con tres clases de almas. Vide Jospe 1988, 209-210.

⁷⁴ Véase su *Tratado de la unión del intelecto con el hombre* donde trata con detalle esta cuestión. Lomba 2000.

⁷⁵ Cf. Da 12,12; TB Berakot 18a. Levinger 1984, 177.

⁷⁶ Levinger 1984, 177.

⁷⁷ Levinger 1984, 177.

⁷⁸ Si bien en la Edad Media proliferan las discusiones (en especial en ámbito cristiano) sobre la relación del alma y el cuerpo y de este con la “otra vida”, en ningún caso se niega la desaparición del cuerpo terrenal con independencia de la creencia (o no) en un cuerpo resucitado. Véase Dias Angelo De Souza 2015.

⁷⁹ Levinger 1984, 177.

«pone su mano en mi boca y me instruye»⁸⁰ (Je 1,9). Esas enseñanzas finales se recogen en un poema que recita el narrador, ahora un mero trasmisor de las palabras del ángel⁸¹. A lo largo de los treinta versos de esta composición vuelve a insistir en ideas ya expuestas combinando de nuevo imágenes y expresiones sencillas con otras de mayor complejidad en expresión literaria y contenido, en concreto en una amplia sección (vv. 7-23) en la que se describe la unión con Dios.

También al muerto lo invade el espíritu divino y también él habla como un profeta para añadir a las ya desveladas «más cosas ocultas»⁸². Lo hace en otro poema, mucho más breve, donde insiste en elogiar al intelecto frente al cuerpo.

El texto finaliza con una escueta intervención en primera persona (¿el “narrador”? ¿el “autor”?) que pide ayuda a Dios para completar su intelecto y su saber.

3. UNA AVENTURA NARRATIVA, UN DEBATE FILOSÓFICO

3.1. *Tres partes, tres niveles: estructura y contenido*

La lectura cuidada del texto no deja de producir perplejidad. De principio a fin se reitera una enseñanza que, en apariencia, parece ser el objetivo de este diálogo: el pesar no cesa hasta que desaparece el cuerpo y solo tras librarse de él se alcanza la plenitud.

El mensaje no encierra, tal y con aquí se expone, una gran problemática. Se trata de un lugar común en el pensamiento general de los ss. XIII-XIV que se difunde en marcos literarios diversos (sermones, amonestación, penitencia) para un público amplio y que también está presente en textos judíos en especial de ámbito filosófico. La necesaria separación del cuerpo y el alma como paso para otra vida es la idea en la que se insiste, a modo de conclusión y cierre, en las tres partes de la obra. No parecen ser objeto de discusión, al menos en una primera lectura, otros temas controvertidos en el pensamiento medieval como la resurrección “física” en cuerpo y alma, la compleja relación (filosófica) entre ambos y, en concreto, la eternidad general o individual⁸³.

Pero si observamos la estructura del relato en su conjunto (y a cierta distancia del plano narrativo-literario), Ibn Pulgar, bajo una aparente simplicidad, va construyendo un edificio ideológico organizado en una estructura tripartita. Cada uno de las tres partes, claramente diferenciadas del diálogo del vivo y el muerto (los sentidos y el cuerpo, las facultades del alma, “Gabriel”), parecen corresponderse con cada uno de los tres grados en los que Ibn Pulgar organiza la vida de los seres humanos (la vulgar, la de quienes tienen el conocimiento teórico y la de los «felices»). A través de las secciones del texto se propone un ascenso por estas escalas que ha de conducir a Dios. El mensaje se está, pues, transmitiendo no solo con lo que se cuenta sino también con el modo en que se organiza lo que se narra. En este camino ascendente la dificultad que entraña el contenido del texto es cada vez mayor y su lectura supone en sí misma una “experiencia” de las dificultades “reales” a las se enfrenta quien quiera ascender (o mejor dicho, que la parte inmortal de su alma ascienda) hasta alcanzar el Intelecto primero. Desde esta perspectiva la obra tendría un componente didáctico en su misma estructura; y como manual de aprendizaje de un itinerario ascendente precisa de destinatarios cada vez con un grado mayor de instrucción (o bien, e hipotéticamente, que se conformen con las enseñanzas de un nivel determinado y que se detengan ahí). Aunque, por otra parte, no sabemos qué hay que hacer para pasar de un nivel a otro. Nada se dice a este respecto.

Especialmente al inicio y al final del diálogo, el contenido se funde con elementos propios de la narrativa de ficción. Estrategias destinadas a despertar la atención de un público amplio, al que parece prometerse una buena historia en el marco introductorio y la conclusión, envuelven lo que se cuenta en un espacio imaginario que, en principio, podría ir destinada a proporcionar deleite y entretenimiento.

⁸⁰ Levinger 1984, 178.

⁸¹ Levinger 1984, 178-179.

⁸² Levinger 1984, 179.

⁸³ Para una presentación general de la problemática cuerpo-alma en el pensamiento medieval Haldane 2009.

Si bien la instrucción común y general se mantiene (vida corporal/materia *versus* inmortalidad), cada uno de los tres grupos que parecen corresponderse con las tres partes de la obra recibe una enseñanza distinta: a) el primero extraería de este diálogo una enseñanza básica: el desprecio de los placeres y la desaparición del cuerpo como fin del sufrimiento cotidiano; b) el segundo la imposibilidad de permanencia de las facultades del alma y los inteligibles si están vinculados a la materia, en mayor o menor grado y el último c), se enfrenta a cuestiones mucho más complejas y discutidas y expresadas, además, de un modo alegórico: una idea de inmortalidad muy intelectualizada que parece suponer la identificación del Intelecto Activo con “lo sagrado”. Llama la atención en estos tres niveles la total ausencia de enseñanzas que se relacionen con ideas de premio/castigo o cualquier otro elemento ético, religioso o asociado al conocimiento que exija y justifique el disfrute o no de otra vida.

La historia se presenta fragmentada y se marca con claridad el inicio y final de cada sección del texto, pero creo que, vista en su globalidad, la obra plasma el pensamiento de conjunto del autor respecto al fin del hombre, el intelecto Agente y la inmortalidad. Distintos niveles de lectura hacen posible, gracias a una hábil combinación de recursos propios de la narrativa, “ocultar” cuestiones controvertidas de la época en un relato que funciona de un modo u otro en virtud de los receptores.

3.2. *Un debate velado en torno a la inmortalidad general*

Ibn Pulgar reafirma en varios momentos la idea de que el cuerpo desaparece con la muerte, pero, una vez aceptado esto, su diálogo sigue planteando (y respondiendo) a otras preguntas centrales en la filosofía medieval sin entrar en complejos tecnicismos: qué parte del alma sobrevive, qué parte de ella es inmortal. En mi opinión, hay otro tema que subyace en el texto: la idea de un intelecto agente absolutamente inmaterial, un intelecto separado y único, que no puede ser contado ni numerado, en el cual la intelección y lo pensado son una misma cosa. Este planteamiento de corte averroísta lleva implícita una cuestión muy debatida a partir del XIII: la inmortalidad general que elimina la individualidad tras la muerte y postula, en consecuencia, una resurrección universal⁸⁴.

Se trata de una discusión controvertida en la época con graves consecuencias para sus defensores. Es la postura de Averroes en su comentario a *De Anima* de Aristóteles (o las lecturas que de ella se hacen) la que alienta esta disputa⁸⁵. Para él, dicho con simplicidad, el Entendimiento Agente, absolutamente inmaterial, es lo que es inmortal; no es el entendimiento personal de cada uno, sino este Entendimiento Agente que es común a todos pues en él la razón humana se desmaterializa. Por tanto, no hay inmortalidad personal pues todas las almas se fusionan con este Intelecto y tras la muerte todas son una, como también sostiene Avempace⁸⁶.

Entre las implicaciones de estas aseveraciones se encuentra la de quienes entienden que esta posición implica la negación del premio o castigo eterno, lo que supone que el hombre no tiene que preocuparse por lo que sucederá en la otra vida. Si todos somos inmortales, si en la unión en el Intelecto Agente toda diferencia individual desaparece, poco importaría, en consecuencia, la vida que se ha llevado: ser sabio o ignorante, ser recto, o no. Cualquier discurso que construya en torno a la muerte y el “más allá” pierde, entonces, su sentido. ¿Cómo se gana entonces la inmortalidad?

Se trata de una idea “peligrosa” para la ortodoxia islámica. De hecho, Averroes fue objeto de duras críticas y censura por defender esta idea del llamado monopsiquismo que postula la existencia de un solo intelecto. Su impacto es especialmente notable en el contexto cristiano donde suscita polémicas y discusiones de gran calado⁸⁷. Recuérdense las objeciones de Tomás de Aquino al filósofo árabe (y su repercusión en el averroísmo latino) por las consecuencias prácticas de estos presupuestos a los que se contraponen la teoría del intelecto como una facultad individual⁸⁸.

⁸⁴ Dales 1995, en especial 113-137.

⁸⁵ *Vide* Mohammed 1984; Davidson 1992.

⁸⁶ Por el contrario, para Avicena tras la muerte del cuerpo el alma retiene su individualidad: «After the death of the body the soul preserves its individuality and survives as such». Rahman 1952, 106.

⁸⁷ El mismo Dante que alaba a Averroes por haber hecho el gran comentario de Aristóteles, le condena como perteneciente a las filas de aquellos que «matan el alma junto con el cuerpo». *Vide* Reale y Antiseri 1988, 469. Sobre la negación de la inmortalidad del alma individual como fruto de un averroísmo popular en la cultura española, véase Márquez Villanueva 1994.

Tampoco en el ámbito judío la lectura que Averroes hace de Aristóteles pasa desapercibida por sus implicaciones⁸⁹. El mismo Gersónides, averroísta y coetáneo de Ibn Pulgar, rechaza con claridad la idea de que el intelecto humano tenga el mismo contenido que el intelecto agente y que tras la muerte física lo único que quede de la persona sea un intelecto no individualizado. Para él la inmortalidad no es una unión del intelecto humano con Dios o el Intelecto Agente: es el conocimiento de cada uno lo que sobrevive⁹⁰.

En el caso de Ibn Pulgar, su postura, aunque velada, parece mostrar su cercanía a Averroes en esta polémica. No hay nada en su texto que permita afirmar una defensa de la eternidad individual del alma. Esta circunstancia se refuerza si recordamos que una de las acusaciones que provoca las críticas de Abner respecto a la pérdida *Carta de la esperanza* es, precisamente, la posición de Pulgar respecto a esta supervivencia individual y su vinculación con el problema de la recompensa por las buenas obras en el mundo futuro⁹¹.

En el texto del muerto y el vivo, la inmortalidad del alma no se asocia en ningún caso al individuo. Cuando en la segunda parte del diálogo, se abordan las clases de intelecto y su posible (o no) inmortalidad, se va descartando cualquier tipo de permanencia que esté vinculado a la materia (y al cuerpo singular de cada sujeto) hasta acabar por afirmar que únicamente los que llama entes divinos y «espirituales», por no haber en ellos accidentes que cambien ni nada que pueda ser contado ni numerado (es decir, por ser indivisibles), posibilitan unirse al acto. Tampoco en la sección tercera se apunta en modo alguno a la individualidad de las almas; antes bien se insiste en la unidad con lo sagrado, separado de la materia, un postulado que parece afirmar la existencia de un único intelecto universal: al unirse a él, quienes alcanzan este grado, se tornan en uno en lo que Pulgar describe como un regreso al jardín del Edén⁹².

En estas ideas, solo sugeridas, parece insistirse en algunos versos de los poemas finales dirigidos al alma:

Únete a él y con él sé una,
 quédate para siempre, eternamente permanece;
 En verdad tú eres él y eres su fin como
 una imagen en el espejo cuando sondeas el entendimiento.
 Habitarás en el jardín de Dios
 cuando estés junto a él y a él te unas.
 No pidas tu descanso tú sola, ni calcular
 entre tus vecinas; no cuentes las almas
 como quien cuenta objetos o cosas dispersas
 para no procurarte una mentira ni traicionar a Dios.
 Se perderán las cosas que se pueden contar, se descompondrán

⁸⁸ Vide Ogden 2022. El monopsiquismo será, asimismo, una de las razones de las acusaciones contra Siger de Brabante y Boecio de Dacia en las condenas de 1277 en París. Cf. Blanco Caballero 1988, en especial 160-174.

⁸⁹ Así Maimónides, quien no se ocupa en concreto de la individualización (o no) del alma, acepta que solo parte del alma es inmortal. Cuando se separa del cuerpo, solo la parte inmortal disfruta de un tipo de existencia análoga a la del Intelecto Activo y solo en el sentido de intelecto racional puede el alma considerarse inmortal. Si bien llega incluso a afirmar que todas las almas «son una en número», su pensamiento en este sentido es ambiguo. Vide Rudavsky 2018, especialmente 220-224.

⁹⁰ En su opinión, la inmortalidad reside en la perfección intelectual: si el hombre adquiere el conocimiento de lo que puede conocer, este conocimiento sobrevive y constituye su inmortalidad. Desde esta perspectiva, la inmortalidad se individualiza de acuerdo con el capital cognitivo de cada individuo. Rudavsky 2020.

⁹¹ Vide Hecht 1993, 64. Haliva 2020, 79-82.

⁹² Haliva 2020, 82.

siempre en sus accidentes, en su forma aparente.
Solo los consagrados se separan del cuerpo totalmente,
¡no pienses en contar, deja de numerar!
Pues desaparece el lugar y también lo particular,
la forma y los accidentes en los que te divides⁹³.

El hombre parece ir elevándose hasta alcanzar el acto de intelección pura y llegar así a la perfección: al inteligible, a la unión con el Intelecto agente y con Dios donde toda individualidad desaparece. Todo el relato está lleno de silencios y creo que lo que no se dice explícitamente (recuérdese que el muerto no deja al vivo hacer preguntas⁹⁴) es, quizá, lo que realmente interesa transmitir.

En el cuadro que Ibn Pulgar nos dibuja a lo largo de su texto no son el placer ni los bienes exteriores la finalidad del hombre; pero tampoco se proponen otros instrumentos para llegar a la intelección a la que se invita en este viaje. La meta de la vida es la unión con el Intelecto Agente pero no se indica el camino a seguir para alcanzarla. No hay ninguna alusión a la buena conducta, al perfeccionamiento ético como vía de ascenso a este grado⁹⁵. Tampoco el conocimiento, la sabiduría se reconoce como un modo que lo posibilite⁹⁶. Los elementos que pudiéramos considerar religiosos son casi inexistentes. Ciertamente, se nos dice, «el señor de los profetas» aguarda a los que «logran acampar entre nuestros ejércitos»⁹⁷, pero ignoramos qué papel se le asigna al ser humano en esto. Quizá se entiende que es un don que se ofrece pero ignoramos cómo se alcanza.

Creo que su postura en este diálogo refleja una racionalización extrema del judaísmo y, en línea con Averroes, una defensa de la inmortalidad colectiva: la parte inmortal del alma es necesariamente universal⁹⁸, todos son uno en un único intelecto Activo. Pues, como también parece deducirse del diálogo de Ibn Pulgar, solo la existencia corporal diferencia a un ser de otro y una vez que se libera del cuerpo, quien adquiera conocimiento de los inteligibles a través de la conjunción con el Intelecto Activo, obtiene la inmortalidad del alma, universal en su naturaleza⁹⁹. Y esta defensa de una permanencia tras la muerte que borra todos los aspectos individuales de la vida humana se estaría llevando a cabo en un momento en el que la controversia en torno a esta postura enfrenta con dureza a pensadores y teólogos.

Quizá por ello, de principio a fin, Ibn Pulgar insiste en una idea: lo oculto. Su obra se dirige a los que buscan «el saber secreto de las almas», pues «te descubriré secretos» y enseña «las cosas del mundo venidero que de los seres humanos se esconde y oculta», «las cosas ocultas y elevadas»¹⁰⁰. También se insiste en que los destinatarios son los sabios¹⁰¹ y que la instrucción se revela de un modo «profético»¹⁰². Y ¿qué es aquello que hay que desvelar? Tal vez el verdadero mensaje de este diálogo sea precisamente postular una idea de la inmortalidad heterodoxa en el pensamiento de la época que redefine su sentido desvinculándola de los actos y los logros en esta vida y de una perspectiva religiosa.

⁹³ Levinger 1984, 178, vv. 14-19.

⁹⁴ Vide nota a pie 35.

⁹⁵ Es este uno de los argumentos religiosos básicos que asocian la inmortalidad con la doctrina del premio y el castigo. Cf. Ber 17a donde se lee un *dictum* rabínico («los justos se sientan con sus coronas sobre sus cabezas, disfrutando del esplendor de la Presencia Divina») usado entre otros por Maimónides (*Mišneh Torah. Yad Hazaqah* 8,2, edición de Preizler, 1986) y Gersónides (Feldman 1984-1999, 76) para asociar las cualidades éticas a la otra vida.

⁹⁶ Gersónides, coetáneo de Pulgar, entiende por el contrario que el hombre es inmortal en tanto que alcanza la perfección intelectual; el conocimiento que adquiere en esta vida sobrevive y constituye, en su opinión, la inmortalidad. Cf. Feldman 1984-1999, 80-83.

⁹⁷ Levinger 1984, 178.

⁹⁸ Haliva 2020, 222.

⁹⁹ Vide Haliva 2020, 82.

¹⁰⁰ Levinger 1984, 166; 177; 179.

¹⁰¹ Cf. Levinger 1984, 166; 177; 179.

¹⁰² Gabriel instruye «poniendo su mano en mi boca», el muerto habla «como un profeta». Levinger 1984, 178; 179.

3.3. El valor de la ficción: ¿persona o personaje?

Volvamos al inicio de este trabajo para preguntarnos: ¿es el diálogo del vivo y el muerto una respuesta (o solo una respuesta) a Abner? ¿fue en su origen un escrito dirigido a él y diferente de la *Iggeret ha-tiqvah*? ¿circuló de manera independiente antes de integrarse en *'Ezer ha-dat*? Formalmente, como ya ha señalado Haliva, no se ajusta al formato epistolar en el que dirimen sus diferencias ambos pensadores y el modo en que desarrollan su contenido no es tampoco el más usual en controversias o apologías religiosas¹⁰³. Por otra parte, llama la atención la falta de claridad en los mensajes que transmite este diálogo: parece evidente que en un debate entre oponentes es importante dejar clara la postura que se defiende, algo que aquí no pasa.

Aunque la falta de testimonios manuscritos no permite conocer con detalle el proceso de creación-trasmisión de este tratado, sí creo poder sostener que, más allá de la polémica con Abner o de su relación con la controversia judeo-cristiana en su contexto textual final, estamos ante una exposición «oculta» (como el propio autor declara) y disimulada del pensamiento de Ibn Pulgar respecto a su idea de inmortalidad, una cuestión que no se trata en otros lugares de su obra.

Su visión singular de los problemas del alma y la trasmisión de estas ideas pudieron resultar en el s. XIV muy polémicas por su oposición a la inmortalidad individual, más cercana al punto de vista religioso tradicional judío, y a la idea de premio/castigo a la que se asocia (a la que se suma incluso un averroísta como Gersónides, como ya se ha señalado). En este sentido puede que el marco ficticio en que se envuelve su filosofía sea un medio para difundir un mensaje sobre la inmortalidad, cuestionado por muchos, a un público más allá del círculo de los filósofos; y, al mismo tiempo, un modo de defenderse de quienes puedan acusarlo de alejarse de la ortodoxia judía. La unión intelectual con el Intelecto Activo/Dios que su diálogo parece sugerir nos presenta un intelectualismo extremo privado (casi totalmente) de elementos religiosos y alejado de una visión tradicional que justifique la eternidad del alma. Esta defensa del monopsiquismo es uno de los presupuestos averroístas que más problemas provocan en los siglos XIII-XIV. Ibn Pulgar parece adherirse a este aristotelismo “radical” (cercano a los averroístas latinos considerados heterodoxos) pero no lo expresa abiertamente. Con otros recursos, algo semejante sucede con otro intelectual coetáneo, Mošeh Narboni, que en varias de sus obras se esfuerza en disimular su cercanía a Averroes y acomodar su pensamiento sobre el alma a posturas más tradicionales¹⁰⁴.

Se afirmó en el siglo XIX que este texto «ne contient rien de spécialement remarquable»¹⁰⁵ y, desde entonces y hasta fechas recientes, no ha sido mucha la atención que se le ha prestado. Creo, sin embargo, que el autor encuentra en él un modo original de conjugar, en fondo y forma, elementos que permiten a) dirigirse a distintos tipos de audiencia, según sus capacidades y preparación y b) transmitir ideas controvertidas a los más ilustrados. Con un armazón global propio del relato de ficción en prosa rimada y un encuadre narrativo fácilmente identificable con una *maqāma*, el lector asiste a un (aparente) debate entre un vivo y un muerto, muy del gusto de la época; pero a esta lectura lineal (y literal) del relato se superpone otra que lleva/asciende desde el día a día, desde lo cotidiano a un grado máximo de intelectualidad que gana en complejidad y polémica. Se establece así una jerarquía de estratos significativos que generan distintos niveles de mensajes, más o menos impenetrables para los no iniciados.

¹⁰³ Haliva 2020, 46.

¹⁰⁴ Vide Ivry 2015, en especial 277-278. Sobre el averroísmo de Narboni puede verse la tesis doctoral aún inédita de Yonathan Shemesh 2018.

¹⁰⁵ Loeb 1889, 66.

Pero lo que se cuenta, lo que se defiende, queda inserto en un marco donde las ideas de un discurso de no ficción se introducen en un texto con rasgos de ficción. Y con esta estrategia el autor puede ser “persona” o “personaje” y de este modo convertir el texto en un lugar imaginario, que lo pone a salvo de peligros, pero también en un espacio comprometido con la defensa de su filosofía que confronta (en la vida real) con posiciones más tradicionales. Como Maimónides en su *Guía* o Narboni en su *Tratado de la perfección del alma*¹⁰⁶ también Ibn Pulgar disimula sus ideas, pero, a diferencia de ellos, lo hace recurriendo a un espacio literario que difumina los límites entre lo real y lo imaginario y le permite decir lo que no se puede (o debe) decir, y ser el pensador que, quizá, no puede ser fuera del texto.

4. APÉNDICE: PARÁFRASIS DE ‘EZER HA DAT

Se presenta aquí la edición y traducción de una breve paráfrasis inédita del debate del vivo y el muerto de Ibn Pulgar. En ella se ofrece una relectura muy libre de este diálogo que cierra *‘Ezer ha-dat*. El relato fuente se reelabora por completo y, sin introducción alguna, se exponen muy someramente las ventajas e inconvenientes de los sentidos y placeres de ese mundo, prescindiendo casi totalmente del resto del diálogo. Llama la atención la inclusión de citas bíblicas y rabínicas (e incluso una referencia a Maimónides), ausentes por completo del texto que versiona. Al inicio del fragmento el autor aparece como Yiṣḥaq ibn Falaquerah/Falaquera, posiblemente por la cercanía de grafías o mal escrita por un copista que se dejó llevar por este nombre (más conocido que el de Pulgar) y que se recupera al final del texto con una escritura distinta.

Este testimonio se encuentra incluido en la London British Library Add Ms 27144 (ff. 91r-93v) y no ha sido editado hasta el momento. Se trata de un manuscrito en papel, datado entre los siglos XVI-XVIII, y compuesto por 211 ff. En él se combinan escritura semicursiva sefardí (ff. 1r-133v) de los siglos XVI-XVII y cursiva italiana (ff. 134r-211v) de los siglos XVII-XVIII. Aunque en buen estado general, contiene algunas manchas de uso y humedad y se han perdido las hojas que siguen a los folios 53, 83, 93, 103, 130 y 133. Adquirido por el bibliófilo Guiseppe Almazi en el s. XIX y propiedad del British Museum desde octubre de 1865, contiene una miscelánea de obras especialmente de naturaleza científica y filosófica de autoría conocida (así el *Sefer ha-tapuah* de Aristóteles o *Iggeret ha-ḥalom* de Shem Tov ibn Falaquera) o anónimas.

Los folios que nos ocupan (91r-93v), a los que precede un texto atribuido a Abraham ibn ‘Ezra (*Hiddah ‘al otiyyot ‘hv”y*) y sigue un *ḥibbur be-diqduq*, contienen 15 líneas de escritura cada uno. Marca con uno o dos puntos cada secuencia del texto sin rima alguna entre ellas (a diferencia del “original” en prosa rimada); indico esta marca en la transcripción con / o //. El título aparece adornado con tres pequeños puntos sobre cada palabra al igual que las palabras de cierre; destaca también con puntos en la parte superior el nombre de RaMBaM. Al final del f. 93v se anota que se ha perdido una hoja del manuscrito.

Catalogado en Margoliouth, (1899-1935), con el no. 1083.

El manuscrito permite acceso digital en: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_27144_fblefv

Puede también consultarse la información ofrecida por The National Library of Israel en *Ktiv* (F-5819): https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/itempage?vid=MANUSCRIPTS&docId=PNX_MANUSCRIPTS990001227640205171&scope=PNX_MANUSCRIPTS

¹⁰⁶ En una táctica que Ivry 2015, 227, asocia a «a form of *taqiyya* or dissimulation», un disimulo legítimo de la creencia ante necesidades del creyente como respuesta a una coerción; Tamer 2015, 275-287.

4.1. Texto hebreo

[91א] כתב שעשה ר' יצחק פלקירה בעזר הדת

כתב ר' יצחק פלקירה בספר עזר הדת בשער ויכוח החי עם המת // אמר המת: מה זה מבקש ממני שבאתי מעולם השכל אל עולם הנבזה? // ויען החי: לא כן כי זה העולם אמתי ואך אחר / ויען המת: לא כן כי על דרך האמת עולמי הוא חי [91ב] ועולמך מת והגידה לי מתענג העולם שאתה עומד בו וקצת מטובותיו / ויען החי: עצמי מספר תענוגותי לא כמוך שאתה שוכן בצלמות / כמו שאמר איוב: / ארץ עיפתה כמו אופל צלמות ולא סדרים ותפע כמו אופל / שירדתי לשאול ולא עלתה לא תעלה / כי מי יוכל לספר הנאת הרגשותי וחושותי // חוש הראות בגוונים ויופי הצורות וראות השמש והירח והכוכבים והעשבים והצמחים והעצים וענינים אחרים עד אין מספר / וכן אמר שלמה: ומתוך האור טוב לעינים לראות את השמש / ויען המת: כבר ראיתי אותם והם צנומות דקות ושדופות קדים ומקרים רעים ופעמים ירצה אדם להיות סומא ולא לראות מה שרואה / ולפעמים תכבנה עיניו [92א] מראות ויעור עד שישאל נפשו למות וכיוצא בזה // אמר החי: מה תאמר בהנאה החיך / בכמה מיני מאכלים משונים מתוקים וחריפים וטעמים אחרים עד חדל לספור / ויען המת: כבר טעמתי כל המטעמים שאמרת ולבך לדבר החכם לא שתה המרבה לאכול מרבה להוציא / ואמרו: מרבה בשר מרבה רמה ויש אוכל הרבה לרעתו שימות או יחנק מרוב אכילות גסות והיינו דכתיב: שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו // ויען החי: מי יוכל להגיד התועלות בחוש השמע בניגונים או בבשרות טובות או בענינים אחרים / ויען המת: לא תבוש מלומר דבר כזה כי לפעמים יחמוד אדם להיות חרש ולא ישמע מלשמוע דברים רעים ומוסיף [92ב] על זה שאלו ההרגשות לפעמים הם לרעתם שלא ירגילים האדם כראוי ויפסיד התועלת // ויען החי: בהרגשת הריח יש תועלת גדול במיני הסמים ובמיני הבשמים ובמיני הקטורת והמור ובאהלים והם רבים / ויען המת: ואיך שכחת כי יש רוחות מרים ונבאשים ונפסדים אבודי התועלת / ויען החי: ומה תאמר בחוש המישוש ומתועלותיו עד אין חקר כי המשגל דומה להנאת עולם הבא / ויען המת: מי יתן החרש תחריש ותהי לך לחכמה כי רוב המשגל ימות האדם בלא עתו כמו שכתבו הרופאים כי רוב מין האנושי לא היגיעו לסוף ימיו בסביבת המשגל וכמה חללים רעים ונאמנים ארעו לו // כמו שכתוב ה'רמבם בספר מדע ואין [93א] להאריך / וכן השררה והממשלה הם הנאות מדומות כש"ה העושר שהוא מקרה ואיפשר שיהרג עליו שנאמר: עשר שמור לבעליו לרעתו / מרבה נכסים מרבה דאגה / גם אגיד לך: קצת מאורעותיך כי הנקמה על העבר שגעון / וראה גם ראה כי ממחצית זמן האדם שינה ותרדמה ומחצית היום גם סבבוהו חללים רעים ונאמנים ומקרים רבים / וכבר ידעתי כי ימי האדם ע' שנה והרביע הוא כבהמה / והרביע השני מקרים / והנשארים זקנה רעה / ויען החי: קצר דברך כי אתה עומד בחשכה ומוסרה יותר מנבלה וכל החיים מואסים לראותך אחר מותך / ויען המת: טפש אינך יודע כי אינני האיש [93ב] אשר קברת כי אם הכלים // ויען החי: ידעתי כי יש בי דמיון גם יש בי חוש משתתף קדמון / גם יש בי הדין כי יודע כי יש באדם אלו הכלים אבל הם אובדין ונפסדים כי הם גופים גם הדין כשבעלי דיינים משוגעים לא יוכל לדין ביניהם / גם ידעתי באמת שיש בי כח הזכרון / גם שכל נקנה / גם יש לי עוד שכל נאצל נפרד מחומר / ויען המת: כן משפטיך אתה חרצת / גם ידעתי כי מלאך רע עונה אמן בעל כרחו אכן הוא ראייה אמיתית כי הנשמה לא תמות ויש לה עונג גדול לאחר הפרדה מהגוף ואין לזה העונג ערך ודמיון גופני והגוף הוא כמו הכלי על כן מהרב

ר' יצחק פלקיר זכרוננו לברכה // הם ונשלם שבח לאל בורא עולם.

4.2. Traducción

[91r] Escrito que compuso R. Yiṣḥaq ibn Pulgar¹⁰⁷ en el libro 'Ezer ha-dat

Dijo R. Yiṣḥaq ibn Pulgar¹⁰⁸ en el libro 'Ezer ha-dat en la sección Disputa del vivo con el muerto. //

Dijo el muerto: ¿Qué es lo que quieres de mí que vine del mundo del intelecto a este mundo despreciable?/

Respondió el vivo: No es así pues este es el mundo verdadero y no el otro./

Dijo el muerto: No es así pues según la verdad¹⁰⁹ mi mundo está vivo [91v] y tu mundo muerto. Y dime ¿te complace el mundo en que estás y alguna de sus bondades?/

Y contestó el vivo: Junto a mí están los placeres no como tú que habitas en la oscuridad/ como dijo Job:/ «Tierra de oscuridad, lóbrega como sombra de muerte y sin orden, donde la luz es como densas tinieblas» (Job 10,22)/ pues yo descendí hasta el *Še'ol* del que no se sube./ ¿Quién podrá contar los placeres de las sensaciones y los sentidos?/ El sentido de la vista con los matices y la belleza de

¹⁰⁷ En el texto hebreo: Falaquera. Como se indica más arriba, parece tratarse de un error del copista que escribió mal el nombre de Ibn Pulgar, autor de 'Ezer ha-dat.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ La expresión hebrea es la utilizada para referirse a la verdadera sabiduría de la cábala, a la interpretación mística que permite comprender los misterios de la Torah.

las formas, el observar el sol, la luna y las estrellas, la hierba y las plantas, los árboles y otras cosas innumerables. Así dijo Salomón: «Suave es la luz, y agradable a los ojos ver el sol» (Qo 11,7)./

Y replicó el muerto: Ya he visto esas cosas y son «menudas, marchitas y abrasadas por el viento» (Ge 41,23) y los malos azares. Unas veces desearía el hombre ser ciego y no ver lo que ve/ y otras que dejaran sus ojos [92r] de ver y quedara ciego hasta que deseara su muerte (cf. Jon 4,8) y cosas parecidas.//

Y dijo el vivo: ¿Y qué dirás sobre el disfrute de tu vida/ con toda clase de manjares distintos, dulces, amargos y de otros sabores que no pueden ni contarse (cf. Ge 41,49)?/

Respondió el muerto: Ya he probado todos los sabores que dices. A tu corazón habla el sabio: No bebas, «cuanto más se come más se excreta» (cf. Abbot R. Natan 28,9)./ También dijeron: «A más carne, más gusanos» (Ab 2,7). Quien come mucho se perjudica hasta que muere o le ahoga la mucha glotonería. Así ha sido escrito: «El que guarda su boca y su lengua, guarda su alma de angustias» (Pro 21,23).//

Y dijo el vivo: ¿Quién podría contar las ventajas del sentido del oído con las melodías o las buenas noticias u otras cosas?/

Preguntó el muerto: ¿No te da vergüenza decir algo así? A veces el hombre querría ser sordo y no escuchar cosas malas. Se añade [92v] a esto que estas sensaciones a veces son perjudiciales pues no las ejercita el hombre como conviene y daña su beneficio.//

E intervino el vivo: En el sentido del olfato hay un gran beneficio con toda clase de fragancias, de bálsamos, con todo tipo de incienso, mirra, aloes y muchos otros.

Replicó el muerto: ¿Cómo has olvidado que hay olores amargos, hediondos y corrompidos que destruyen su beneficio?/

Y dijo el vivo: ¿Y qué puedes decir del sentido del tacto y sus beneficios sin fin? Pues el coito se asemeja al gozo del mundo venidero./

Respondió el muerto: ¡Ojalá callaras por completo (cf. Job 13,5) y tuvieras sabiduría! El mucho coito hace morir al hombre y no a su tiempo, como escribieron los médicos, pues la mayoría de los seres humanos no llegan al final de sus días por causa del coito y cuantas enfermedades malas y persistentes les acaecen, tal como escribió RaMBaM en el *Sefer mada* y no hay [93r] que extenderse (en esto)./ E igualmente respecto a la autoridad y el gobierno (que) son placeres parecidos; con más razón la riqueza que es un accidente y puede que le mate como está dicho: «La riqueza guarda el dueño para su propio mal» (Qo 5,12),/ «a muchos bienes, muchas preocupaciones» (Ab 2,7)./ También te diré algo de lo que te sobreviene: que la venganza por el pasado es una locura.// Y mira, mira también que la mitad de la vida del hombre es sueño y sopor y la mitad del día lo rodean igualmente enfermedades dañinas y persistentes y muchos azares./ Yo ya sé que 70 años vive el hombre. Un cuarto (de su vida) es como un animal; el segundo cuarto son percances y los que subsisten (tienen) una mala vejez./

Y dijo el vivo: Abrevia tus palabras pues estás en la oscuridad y más maloliente que la carroña; todos los vivos sienten repugnancia de verte tras tu muerte./

Replicó el muerto: Necio, ¿no sabes que no soy el hombre [93v] que has enterrado sino (sus) órganos?//

Dijo el vivo: Yo sé que hay en mí imaginación y también sentido común primario./ También está en mí el juez que sabe que contiene el hombre estos órganos que se pierden y desaparecen pues son corporales; no obstante, el juez cuando los litigantes están enloquecidos no puede juzgar entre ellos./ Además sé con certeza que tengo la facultad de la memoria, también el intelecto adquirido;/ tengo asimismo el intelecto emanado separado de la materia./

Respondió el muerto: «Esa será tu sentencia, tú mismo la has pronunciado» (1Re 20,40)./ También sé que el ángel malo contestó «amén» contra su voluntad (Shab 119b) por tanto es un argumento cierto que el alma no morirá y tendrá un gran gozo una vez se separe del cuerpo; no hay placer parecido a este pues la apariencia física y el cuerpo son como el recipiente.

Así del Rab R. Yiṣḥaq ibn Pulgar¹¹⁰, bendita sea su memoria.

Finaliza y acaba, loas para el Dios creador del mundo.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Encarnación Ruiz Callejón, compañera de la Universidad de Granada, su ayuda a la hora de clarificar términos y cuestiones filosóficas. Igualmente agradezco sus observaciones a los revisores o revisoras de este trabajo.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

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

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Aurora Salvatierra Ossorio: conceptualización, investigación, redacción – borrador original, redacción – edición y revisión.

BIBLIOGRAFÍA

- Alba, Amparo. 2020. «Disputation Poems in Spanish Hebrew Literature». En *Disputation Literature in the Near East and Beyond*, edición de Enrique Jiménez y Catherine Mittermayer. Berlin / Boston: De Gruyter.
- Armstrong, Adrian. 1997. «The Deferred Verdict: A Topos in Late-Medieval Poetic Debates?». *French Studies Bulletin* 18/64: 12-14. <https://doi.org/10.1093/frebul/18.64.12>.
- Belasco, George S. 1906. *'Ezer ha-Dat*. London: Jacobs.
- Blanco Caballero, Antonio. 1988. «Averroísmo de París: Presupuestos epistemológicos y racionalistas en las condenaciones de 1270-1277». Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Dales, Richard C. 1995. *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden / New York / Köln: E. J. Brill.
- Davidson, Herbert A. 1992. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. Oxford: Oxford University Press.
- Dias Angelo de Souza, Carla Jouan. 2015. «Hora mortis. Consideraciones sobre la muerte medieval y su relación con el cuerpo». *De Medio Aevo* 8, 2: 25-44.
- Duby, George. 1992. *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media* (II). Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela.
- Feldman, Seymour. 1984-1999. *The wars of the Lord / Levi ben Gershom (Gersonides)* vol. I. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Fernández López, José Antonio. 2020. «Profecía e intelecto. En torno a una problemática en la filosofía judía medieval (Haleví, ibn Daud, Maimónides)». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37, 3: 381-394. <https://doi.org/10.5209/ashf.68805>.
- Franchini, Enzo. 2001. *Los debates literarios en la Edad Media*. Madrid: Ediciones Laberinto.
- González Zymala, Herbert. 2019. «La iconografía de lo macabro en Europa y sus posibles orígenes clásicos y orientales algunas manifestaciones en el arte español de los siglos XIV, XV y XVI». *Revista Digital de Iconografía Medieval* 11, 21: 1-53.
- Griffel, Frank. 2016. «Philosophy and Prophecy». En *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, edición de Richard C. Taylor y Luis Xavier López-Farjeat, 385- 398. London / New York: Routledge.

¹¹⁰ En el texto hebreo: Falaquer. *Vide* nota 107.

- Haldane, John. 2009. «Soul and body». En *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, edición de Robert Pasnau, 291-304. Cambridge: Cambridge University Press. <https://www.cambridge.org/core/books/cambridge-history-of-medieval-philosophy/soul-and-body/E187DB650A709D18C3C152AC6531268D>.
- Haliva, Racheli. 2020. *Isaac Polqar- A Jewish Philosopher or a Philosopher and a Jew? Philosophy and Religion in Isaac Polqar's 'Ezer ha-Dat and Tešuvat Epiqoros*. Berlin / Boston: De Gruyter.
- Hecht, Jonathan L. 1993. «The Polemical Exchange between Isaac Pollegar and Abner of Burgos/ Alfonso of Valladolid according to Parma MS 2440». Tesis doctoral. New York University.
- Huizinga, Joan. 1984. *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.
- Huss, Matti. 1991. «Critical editions of Minhāt Yehudah, 'Ezrat ha-nashim and 'En mishpat with Prefaces, Variants, Sources and Annotations», 2 vols. Tesis doctoral. The Hebrew University of Jerusalem.
- Ivry, Alfred. 2015. «Al-Ghazālī, Averroes and Moshe Narboni Conflict and Conflation». En *Islam and Rationality. The Impact of Al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*. Vol. I. edición de Georges Tamer, 275-287. Leiden / Boston: Brill.
- Jospe, Raphael. 1988. *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Knuuttila, Simo y Pekka Kärkkäinen. 2014. «Medieval Theories of Internal Senses». En *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind: Philosophical Psychology from Plato to Kant*, edición de Simo Knuuttila y Juha Sihvola, 131-145. Dordrecht: Springer.
- Levinger, Jacob. 1984. *Ezer ha-dat: A Defense of Judaism*. Tel-Aviv: Chaim Rosenberg School of Jewish Studies.
- Loeb, Isidore. 1889. «Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne». *Revue des études jueves* 18 : 43-70. <https://doi.org/10.3406/rjuiv.1889.3583>.
- Lomba, Joaquín. 2000. «Avempace. Tratado de la unión del intelecto con el hombre». *Anaquel de Estudios Arabes* 11: 369-391.
- Manekin, Charles H. 2019. «The philosophical Epistle as a Genre of Medieval Jewish Philosophy». En *Medieval Jewish Philosophy and his literary Forms*, edición de Aaron W. Hughes y James T. Robinson, 264-287. Bloomington: Indiana University Press.
- Margoliouth, George. 1899-1935. *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, 4 vols. (London: British Museum; vols. I-III repr. 1965); IV, Introduction, Indexes, ed. by Jacob Leveen (London: British Museum, 1977).
- Márquez Villanueva, Francisco. 1994. «Nasçer e morir como bestias (criptojudaísmo y criptoaverroísmo)». En *Los judaizantes en España y la literatura castellana del Siglo de Oro*, edición de Fernando Díaz Esteban, 273-293. Madrid: Letrúmero.
- Mohammed, Ovey N. 1984. *Averroes' doctrine of immortality: a matter of controversy*. Ontario: Canadian Corporation for Studies in Religion/Corporation Canadienne des Sciences Religieuses by Wilfrid Laurier University Press.
- Munk, Salomon. 1856-1870. *Moïse Maïmonide. Le Guide des Égarés*. Traduit pour la première fois sur l'original arabe et accompagné de notes critiques, littéraires et explicatives, 3 vols. Osnabrück: Otto Zeller. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5566q>.
- Newhauser, Richard G., ed. 2014. *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*. London: Bloomsbury Academic.
- Ogden, Stephen R. 2022. *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas' Critique*. Oxford: Oxford University Press.
- Pastor Cuevas, María Carmen. 1993. «Tipología del ermitaño: ficcionalización y función en los libros de caballerías hispánicos ('Zifar', 'Amadís' y 'Tirante el Blanco')». En *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval: (Lisboa, 1-5 Outubro 1991)*, coordinación de Aires A. Nascimento y Cristina Almeida Ribeiro Vol. 4, 35-39. Lisboa: Edições Cosmos.
- Prats, Arturo y Esperanza Alfonso. 2008. «A Hebrew Penitential Poem (Tokhahah) in the Macabre Style». *Medieval Encounters* 14: 99-123. <https://doi.org/10.1163/138078507X254668>.
- Preizler, Zvi H. (ed.). 1986. *Sefer Mišneh Torah: hu ha-yad ha-ḥazaqah le-Rabbenu Mošeh ben Maimon*. Jerusalem: Ketubim.

- Rahman, Fazlur (traductor). 1952. *Avicenna's psychology: An English translation of Kitāb al - Najāt, book II, chapter VI*. London: Oxford University Press.
- Ramón Guerrero, Rafael. 1992. *La recepción árabe del "De ánima" de Aristóteles y Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: CSIC.
- Ramón Guerrero, Rafael. 2002. «El intelecto Agente de al-Fārābī. Un comentario a su Epístola sobre el intelecto». *Revista Española de Filosofía Medieval* 9: 19-31. <https://doi.org/10.21071/refime.v9i.9336>.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri. 1988. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media*, vol. I. Barcelona: Herder.
- Rudavsky, Tamar M. 2018. «8: On Immortality and the Nature of the Soul». En *Jewish Philosophy in the Middle Ages: Science, Rationalism, and Religion, The Oxford History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Rudavsky, Tamar M. 2020. «Gersonides». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), edición de Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/gersonides/>.
- Salvatierra Ossorio, Aurora. 2014. «*Millĥemet ha-ḥokmah we-ha-ʿošer* de Yehudah ibn Šabbetai: Propuesta de lectura, edición y traducción». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo* 63: 243-283.
- Salvatierra Ossorio, Aurora. 2023. «'Debate del anciano y el joven' de Yishaq ibn Pulgar: ¿Torah versus filosofía?», *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 28: e81774. <https://doi.org/10.5209/ilur.81774>.
- Schirmann, Hayyim [Jefim]. 1954-1960. *Ha-shirah ha-ʿivrit bi-Sefarad u-be-Provence* (Vols. 1-4). Jerusalem: Bialik / Tel Aviv: Devir.
- Schirmann, Hayyim [Jefim] y Ezra Fleischer. 1997. *The History of Hebrew Poetry in Christian Spain and Southern France* [hebr.]. Jerusalem: Magnes Press.
- Shemesh, Tzvi. 2018. *Moses Narboni's Commentary on Maimonides' Guide of the Perplexed*. Chicago: University of Chicago.
- Tamer, Georges. 2015. «Al-Ghazālī, Averroes and Moshe Narboni: Conflict and Conflation» en *Islam and Rationality. The Impact of Al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*, vol. I, tomo 1, edición de Georges Tamer, 275-287. Leiden / Boston: Brill.
- Wolfson, Harry A. 1935. «The internal senses in Latin, Arabic, and Hebrew philosophic texts». *Harvard Theological Review* 28: 69-133. <https://doi.org/10.1017/S0017816000022938>.