

Filosofía, historia y polemismo religioso en Abraham ibn Daud

Philosophy, History and Religious Polemism in Abraham Ibn Daud

JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ *

Sumario:

1. Introducción
2. Apologética y racionalidad
 - 2.1. La fe exaltada
 - 2.2. La filosofía como dialogo racional interreligioso
3. El alegato de la historia
 - 3.1. *El libro de la tradición*
 - 3.2. La cronología como promesa y apologética
4. Conclusiones

Resumen: Escritos casi simultáneamente (c.1160) por Abraham Ibn Daud, *El libro de la tradición* y *La fe exaltada* responden

* José Antonio Fernández López es Doctor en Filosofía y profesor de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia (España).

joseantonio.fernandez13@um.es

Recibido: 20 de octubre del 2022

Aceptado: 5 de diciembre del 2022.

<https://doi.org/10.48162/rev.35.030>

a un propósito común desarrollado, respectivamente, desde una perspectiva historiográfica y filosófica: definir y defender el judaísmo rabínico en la península Ibérica, dentro del marco general de una *apologia pro religione judaica*. Nuestro objetivo en el presente trabajo es indagar en los rasgos fundamentales de estas dos obras desde la perspectiva del polemismo religioso, mostrando las diferencias entre la versión filosófica e histórica que cada una de ellas, respectivamente, representa.

Palabras clave: Ibn Daud, tradición, historia, filosofía, judaísmo rabínico.

Abstract: Written almost simultaneously (c. 1160) by Abraham Ibn Daud, *The Book of Tradition* and *The Exalted Faith* respond to a common purpose, developed, respectively, from a historiographic and philosophical perspective: to define and defend rabbinic Judaism in the Iberian Peninsula, within the general framework of an *apologia pro religione Judaica*. Our objective in this present paper is to investigate the fundamental features of these two works from the perspective of the religious polemicism, showing the differences between the philosophical and historical version that each of them, respectively, represents.

Keywords: Ibn Daud, Tradition, history, philosophy, rabbinic Judaism.

1. Introducción

La obra de Abraham Ibn Daud (c. 1110-1180) está vinculada con la actividad de la primera generación de estudiosos de la Escuela de Traductores de Toledo, sin que haya sido posible hasta el momento establecer de manera definitiva el carácter y el contenido de esta relación. Una suma de confusiones vinculada a la identificación de

algunos de los protagonistas de esta empresa intelectual ha convertido los intentos de clarificación de la personalidad del filósofo andalusí en una tarea no exenta de problematicidad.¹ Es en Córdoba donde Ibn Daud se familiariza con el Talmud, la lírica hebrea y el pensamiento filosófico helénico, islámico y judío. La *hojmá yevanit*, la “ciencia griega”, y las enseñanzas rabínicas se combinan en su educación gracias al dominio de la lengua árabe y a la cercanía intelectual con los patrones culturales islámicos.²

De los cuatro tratados de los que se hace autor a Ibn Daud, sólo dos han llegado hasta nosotros: el tratado filosófico *‘Al ‘aqidah Alrafi‘ah* (*La fe exaltada*), traducido al hebreo del original judeo-arábigo como *Ha-Emunah ha-Ramah*, y el tratado histórico *Sefer ha-Qabbalah* (*El libro de la tradición*). No sobrevivieron en el tiempo ni un tratado exegético anticaraíta, mencionado en el *Sefer ha-Qabbalah*,³ ni tampoco una composición sobre “la ciencia de la astrología”, mencionada por Yosef ben Saddiq.⁴ Escritos casi simultáneamente (c.1160), tanto *El libro de la*

¹ Cfr. Charles Burnett, “Communities of Learning in the Twelfth Century Toledo”, en *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*, eds. C. Mews-y J. Crossley (Turnhout: Brepols, 2011), 9-18. Sobre la cuestión de la identidad de Ibn Daud, véase: Marie-Thérèse D’Alverny, “¿Avendauth?”, en *Homenaje a Millás-Vallcrosa*, Vol. I (Barcelona: CSIC, 1956), 19-43. Un reciente estudio sobre la identidad de Ibn Daud como el traductor del árabe al latín conocido como “Avendauth” y su relación con los traductores cristianos de Toledo, especialmente Gundisalvo, en Gad Freudental, “Abraham Ibn Daud, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo”, *Aleph* nº16/1 (2016): 60-106.

² En torno a la formación intelectual de Ibn Daud: Resianne Fontaine, *In Defense of Judaism: Sources and Structure of Ha-Emunah Ha-Ramah* (Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1990), 7-11, 239-243; Gerson D. Cohen introducción a *Sefer ha-Qabbalah (The Book of Tradition)* by Abraham Ibn Daud (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1967), XXIII; Katja Vehlow, *Ibn Daud’s Dorot ‘Olam (Generation of the Ages. A critical edition and translation of Zikhron Dibrey Romi, Divrey Malkhey Israel and the Midrash on Zechariah)* (Leiden: Brill, 2013), 23.

³ Abraham Ibn Daud, *Libro de la tradición (Sefer ha-Qabbalah)*, ed. Lola Ferre (Barcelona: Riopiedras, 1990). En adelante citado SQ. Epílogo, 136-37.

⁴ Yosef ben Saddiq, *Compendio memoria del justo*, en *Dos crónicas hispanohebreas del siglo XV*, ed. Yolanda. M. Koch (Barcelona: Riopiedras, 1993), 47.

tradicón como *La fe exaltada* comparten una misma intencionalidad: definir y defender el judaísmo rabínico peninsular, dentro del marco general de una *apología pro religione judaica*.⁵ Si el objetivo de toda filosofía es, a juicio de Ibn Daud, la realización práctica de un ideario moral, en ese sentido, la superioridad del judaísmo, en general, y del judaísmo sefardí en particular, es clara e innegable. Ya desde la misma introducción de *Ha-Emunah ha-Ramah*, el autor no deja duda de su propósito de confrontar el judaísmo que profesa con las otras dos grandes religiones monoteístas, desde una óptica racional no exenta de polemismo. Aunque muchos de los elementos de su polémica con el islam y el cristianismo no son originales, pudiendo encontrarse, por ejemplo, en Samuel Ibn Nagrela o en el corpus de réplicas habituales de los círculos judíos de la época,⁶ sí que resulta novedosa la impronta que Ibn Daud da a su argumentación en el debate religioso. En cualquier caso, la nómina de sus oponentes es amplia. Estos se hallan tanto dentro como fuera del judaísmo: filósofos de corrientes opuestas, pensadores, a su juicio, excesivamente temerarios o eruditos gentiles de “las naciones”. Por su parte, aunque el *Sefer ha-Qabbalah* es fundamentalmente una historia de la tradición redactada en su totalidad como un alegato en favor del rabinismo, refleja en su conjunto un espíritu que participa de dos tradiciones, judía y gentil, a las que recrea a modo de síntesis. El objetivo al asumir esta dualidad es armonizar y conciliar en una unidad una obra historiográfica que sirva de marco para describir cómo la historia del liderazgo rabínico se inserta en la historia universal. Su polemismo racionaliza la tradición en aras de una hermenéutica convincente, capaz de oponer un discurso sólido a las estrategias retóricas de cismáticos y miembros de otras religiones. Los eones y las eras son escrutados con una nueva mirada, quizás inexacta y

⁵ Cohen, *Sefer ha-Qabbalah*, XXIX.

⁶ Una referencia clásica sobre el polemismo judío previo a Ibn Daud en: Emilio García Gómez, “Polémica religiosa entre Ibn Hazam e Ibn al-Nagrila”, *Al-Andalus* IV, nº 1 (1936), 1-28. 28. En torno al contexto: Joaquín Vallvé, “Los judíos en al-Andaluz y el Magreb (siglos XI-XII)”, en *Judaísmo hispano. Estudios en memoria de J. L. Lacave Riaño*, Vol. II, ed. Elena Romero (Madrid: CSIC, 2002), 454-456.

fragmentaria, pero, en cualquier caso, dotada de una indudable y creativa curiosidad por “la diferencia”.

Nuestra intención en este artículo es indagar en mostrar los rasgos fundamentales de estas dos obras desde la perspectiva del polemismo y la apología religiosa, remarcando las características propias y las diferencias entre la versión filosófica e historiográfica que cada una de ellas, respectivamente, representa.

2. Apologética y racionalidad

2.1. La fe exaltada

Frente a la profundidad, originalidad y relevancia del *Moré nebuĵim* de Maimónides (1135-1204), *Ha-Emunah ha-Ramah* es, no cabe duda una empresa filosófica menor. Sin embargo, *La fe exaltada*, a pesar y no en contra de esto, fue la primera obra aristotélica en la historia de la filosofía judía. Escrito en árabe, el original de *La fe exaltada* se ha perdido.⁷ Hacia finales del siglo XIV se realizaron dos traducciones al hebreo: la de Salomón ben Laví de Zaragoza, probablemente a sugerencia del filósofo Ḥasdai Crescas, con el título de *Ha-Emunah ha-Ramah (La fe exaltada)* —que es desde entonces la referencia común del tratado—, y la de Samuel Motot, realizada por encargo de Isaac ben Sheshet, con el título de *Ha-Emunah ha-Nissa 'á (La fe elevada)*, menos lograda que la anterior.⁸ A la sombra siempre del juicio comparativo con la obra maimonidiana, la obra filosófica de Ibn Daud ha sido

⁷ Estas cuestiones introductorias han sido desarrolladas en dos de nuestros trabajos anteriores: José A. Fernández López, *Tiempo de Sefarad. La historia como consolación en el judaísmo medieval español* (Murcia: Tres Fronteras, 2016), 63-78; “Libertad, determinismo e historia en Abraham Ibn Daud”, *Pensamiento* n° 78 (2022): 313-318.

⁸ Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Graz: Akad, 1956), 320.

ensombrecida históricamente. Más allá de comparaciones aventuradas,⁹ tal vez otros aspectos de la obra deben ser destacados de forma positiva desde una mirada contemporánea, a saber: logrado compendio filosófico, hito imprescindible en el desarrollo de la filosofía judía peninsular, antítesis conceptual del *Cuzary* de Haleví, testimonio intelectual de las profundas controversias filosófico-teológicas de la época. Ha sido acertadamente destacado por Resianne Fontaine que Ibn Daud se vio obligado a responder filosóficamente a Haleví, pero en ningún caso a ser el precursor de Maimónides.¹⁰ *Ha-Emunah ha-Ramah* es, pues, una competente introducción al *corpus* aristotélico, dotada de una eficaz claridad expositiva, una guía de cómo los pensadores hebreos asimilaban las enseñanzas peripatéticas. Los temas tratados en las dos últimas partes de la *La fe exaltada* tienen un desarrollo tan completo y detallado que es difícil hallar parangón en cualesquiera otros filósofos judíos medievales.¹¹

Abraham Ibn Daud asume como objetivo hacer conciliables las enseñanzas de la Torá y las de la filosofía de Aristóteles. La Ley es eterna e incontrovertible, hecho que evidencian la razón filosófica y los datos históricos fehacientes.¹² Siendo el estudio filosófico una tarea cuyo objetivo último es hacer que los hombres intelectualmente superiores alcancen la felicidad, como “tarea sagrada” propicia “el conocimiento de Dios”, elevando al ser humano por encima del mundo de las cosas creadas.¹³ ¿Por qué, entonces, el rechazo de muchos de sus

⁹ Heinrich Graetz, *History of the Jews, Vol. III: From the Revolt Against the Zendik (511 C. E) to the Capture of St. Jean D'Acree (1291 C. E)* (Nueva York: Cosimo Classics, 2009), 364.

¹⁰ Fontaine, *In Defense*, 5.

¹¹ Norbert M. Samuelson, “Medieval Philosophy”, en *Back to the Sources*, ed. Barry H. Holtz (Nueva York: Simon & Schuster, 2006), 301.

¹² Diferencia desarrollada de modo amplio en el análisis de la tradición rabínica. Abraham Ibn Daud, *The Exalted Faith*, ed. de Norbert M. Samuelson (Londres: Associated University Press, 1986). En adelante citado ER (ER II. 5. 172a-183a).

¹³ Sobre el carácter original y el valor epocal del aristotelismo de Ibn Daud, cfr. Heinrich Simon, “Abraham Ibn Daud und der Beginn des Aristotelismus in der

correligionarios al estudio filosófico? Por la incapacidad, afirma en la introducción de *La fe exaltada*, de conciliar el conocimiento racional y el fiducial, “la luz del conocimiento y la de la creencia”.¹⁴ Explícitamente se refiere Ibn Daud a cómo Saadia ha-Gaón (892-943) y Salomón Ibn Gabirol (1021-1058) serían la encarnación, en el ámbito de la filosofía judía, de esta incapacidad, si bien por causas diferentes. Así, aunque Saadia interpreta el judaísmo de forma racional en el *Libro de las creencias y de las opiniones* (“el único tratado que nos llegó en esta nuestra región que plantea un discurso que despierta a los hombres de especulación a considerar desde las ciencias lo que es apropiado para afirmar su fe”, sostiene Ibn Daud),¹⁵ lo hace a partir de los principios de la escolástica musulmana del *kalam*. En lo referido a Ibn Gabirol, su *Fons Vitae* resultando inaceptable porque, por mor de su interpretación neoplatónica, diluye la exigencia del judaísmo de una doctrina unitaria en un mar de emanaciones. Demérito de esta obra es también su concepción de la religión como un fenómeno racional general, donde, además de “no singularizar a la nación de Israel”, aporta unos resultados filosóficos que son “como un andar a tientas en la oscuridad”.¹⁶

Que hay una “cadena ininterrumpida” de la tradición constituye una evidencia histórica, para Ibn Daud, que pertrecha al judaísmo frente a las acusaciones de los gentiles. Sin embargo, conciliar la filosofía aristotélica con la Ley judía es una empresa intelectual no exenta de riesgos. A ojos de un cuasi contemporáneo como como Yehudah Haleví (c. 1075-1141), este es un propósito inaceptable.¹⁷ Sin ser mencionado nunca explícitamente por su nombre, las ideas de Haleví están presentes en *Ha-Emunah ha-Ramah*. Ibn Daud comparte con él algunos de los principios y cuestiones esenciales para la apologética de la época:

jüdischen Philosophie”, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* n°17 (1971): 14-36.

¹⁴ ER I 3b. 24-4b. Cfr. Graetz, *History*, 373-375; Adolfo Bonilla San Martín, *Historia de la filosofía española (Siglos VIII-XII: Judíos)* (Madrid: Victoriano Suárez, 1911), 260-262; Fontaine, *In Defense*, 8.

¹⁵ ER I 4b. 14-16.

¹⁶ ER I 4b. 20-21; 5b. 10-11.

¹⁷ Yehudá Haleví, *Cuzary. Diálogo filosófico*, ed. Adolfo Bonilla (Madrid: Editora Nacional, 1979); Cuzary I, 64-65.

supremacía del judaísmo, definiciones del liderazgo comunitario y, tal como reza el propio título de su *Cuzary*, la búsqueda de pruebas y de respuestas en beneficio “de una fe menospreciada”.¹⁸ Pero es mucho más lo que les separa. Considerado en líneas generales como un contrapunto al *Cuzary*, el propio título *La fe exaltada* es ya de por sí una réplica a esa “fe menospreciada” que quiere defender Haleví. Ibn Daud se alinea de modo pionero entre los que creen que la filosofía puede proveer al judío de las herramientas intelectuales con las que superar el reto de la confrontación con otras religiones que alardean de su poder. La filosofía impugnada es ahora objeto de apología por Ibn Daud. Dado que el objetivo último de toda filosofía es, para él, el desarrollo intelectual de una racionalidad práctica, el judaísmo ofrece el marco más elevado para ello. En este sentido, es objetivo explícito de su tratado formar intelectualmente a aquellos judíos que, poseyendo una mente madura, carecen del conocimiento filosófico suficiente para poder justificar la veracidad de su tradición religiosa.¹⁹

2.2. La filosofía como dialogo racional interreligioso

El libro segundo de *La fe exaltada* tiene como contenido los “principios básicos de la fe” del judaísmo rabínico.²⁰ De estos fundamentos, el quinto principio, “la fe consecuente”, es un estudio de la profecía como garante de la cadena de la tradición y, por extensión, de la verdad del judaísmo frente a las otras religiones. Se ha sugerido, dada su ubicación en la obra y sus particulares características, que II. 5 podría haber formado una unidad independiente incorporada después al conjunto de

¹⁸ *Kitab alhuyya wa-l-dalil fi nusr al-din al-dalil* (‘Libro de argumentación y demostración de una religión menospreciada’). Yehudá Ibn Tibbón traduce en 1167 el original árabe al hebreo, con el título de (*Sefer ha-Kuzari*). La primera traducción al español fue realizada por Jacob Abendana en 1663, en Ámsterdam.

¹⁹ ER I 8b. 2-7.

²⁰ Véase ER II 121b. 4-14.

La fe exaltada.²¹ En cualquier caso, las dos secciones de este estudio abordan, respectivamente, la profecía como fenómeno y el carácter impercedero de la profecía mosaica frente a las alegaciones y críticas de cristianos y musulmanes. Al margen de otras consideraciones, lo más relevante de este asunto para nosotros reside en las implicaciones que de este análisis del fenómeno de la profecía se desprenden, a saber: su justificación filosófica del judaísmo rabínico; su defensa racional del judaísmo frente al cristianismo y al islam; la matriz profética de la experiencia histórica de Israel, que hace de su tradición una apología permanente y consecuente; el énfasis en el estatus lógico-epistemológico de las verdades de la Escritura, similar al de las verdades de razón o al del conocimiento perceptivo más directo.²²

Una matriz especulativa filosófica se halla presente en la fundamentación de la profecía que realiza Ibn Daud. También un vector diferencial característico, compartido este por otros pensadores judíos medievales. Nos referimos a la crítica al concepto aviceniano de *ḥads* o profecía intelectual: capacidad para llegar a una conclusión racional instantánea; habilidad para llegar a una verdad conclusiva sin ayuda externa ni aprendizaje previo.²³ Al igual que Haleví o Maimónides, posteriormente, Ibn Daud modifica el ámbito de aplicación de este concepto, adaptándolo a su propia idea de profecía, si bien, sus motivaciones son distintas.²⁴ En su caso, la prevención frente a la idea de *ḥads* no es de naturaleza antifilosófica, sino consecuencia de su convencimiento de la exclusividad y la superioridad de la profecía

²¹ Amira Eran, *Me-Emunah tamah le-emunah ramah (From Simple Faith to Exalted Faith)*. *Ibn Daud's Pre-Maimonidean Thought* (Tel-Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1998), 263s.

²² Una síntesis de los contenidos de ER II en Samuelson, *The Exalted*, 184; Fontaine, *In Defense*, 137. Para el estudio de la profecía en Ibn Daud, véase nuestro texto: José A. Fernández López, “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* n° 37/3 (2020): 386-389.

²³ Ibn Sina, *De Anima*, ed. F. Rahman, (Londres: Oxford University Press, 1959), 166-167.

²⁴ Amira Eran, “Intuition and Inspiration -The Causes of Jewish Thinkers’ Objection to Avicenna’s Intellectual Prophecy”, *Jewish Studies Quarterly* 17, 1 (2007): 39-41.

mosaica. Una aceptación de la experiencia profética como un fenómeno intelectual y universal diluiría esa exclusividad y convertiría en fútil la cadena de la tradición.²⁵ Esta caracterización diferencial se sostiene, sin embargo, sobre una concepción filosófica en la que los préstamos intelectuales (al-Farabí, Avicena) no impiden el desarrollo de una interpretación singular.²⁶ En II. 4, Ibn Daud demuestra la existencia de los ángeles y la jerarquización de las criaturas celestiales que intermedian entre Dios y los hombres partiendo de la concepción aristotélica de movimiento, de la transición del intelecto humano desde el conocimiento potencial al conocimiento actual. La distinción entre movimiento directo y secundario es apropiada para comprender la diferencia entre profecía intelectual e imaginación profética.²⁷ Solamente una clase de conocimiento puede ser recibido del Intelecto Activo, el cual actualiza las potencialidades del alma humana, y es “por divina inspiración, sin elucubración ni deliberación”.²⁸ Este Intelecto Activo de “los filósofos”, afirma Ibn Daud, llamado por “los religiosos árabes” el “Espíritu Fiel”, es el “Espíritu del Santo”, “el aliento de Saddy que hace al hombre comprender”.²⁹

Todos los verdaderos profetas son judíos o individuos cuyos mensajes dotan de sentido la historia colectiva de Israel.³⁰ En el entramado discursivo de *La fe exaltada*, donde la disposición del argumentario sigue una estricta lógica, esta caracterización prepara el terreno para la apologética. El segundo capítulo del quinto principio básico tiene como objetivo “los cambios en la Ley religiosa y las condiciones para aceptar las afirmaciones de un profeta”.³¹ Un aspecto sumamente interesante y

²⁵ Amira Eran, “Intuition and Inspiration”, 50.

²⁶ Cfr. Fontaine, *In Defense*, 120-121.

²⁷ Eran, “Intuition and Inspiration”, 51.

²⁸ ER II 142a. 1.

²⁹ ER II 143a. 7-10. Job 32, 8.

³⁰ ER II 171a. 9-171b. 6. Cfr. Norbert M. Samuelson, “Ibn Daud’s Conception of Prophecy”, *JAAR* 45 (1977): 885.

³¹ ER II 172a. 9-10.

que cabe destacar, es el tono sosegado y conciliador con el que Ibn Daud refiere, frente a las críticas del islam y del cristianismo, el acuerdo básico que se da entre las tres religiones con respecto a la racionalidad natural que fundamenta la necesidad de un corpus normativo. A partir de un ejemplo muy similar al que podemos hallar en el *Cuzary*, Ibn Daud destaca la aceptación racional universal de unas normas morales de convivencia (“incluso en una banda de malhechores [...] deben establecerse normas que permitan discernir lo que es correcto para ese grupo”).³² Sin embargo, aunque “mentes diferentes se reúnen por reglas religiosas generalmente reconocidas”, después, las diferentes reglas religiosas “terminan alterando las originales”.³³ De modo que podríamos decir que las leyes naturales de la razón unen a los hombres, mientras que las tradiciones religiosas los separan. Una duda razonable parece rondar a Ibn Daud al enfrentarse a las críticas de cristianos y musulmanes sobre el carácter impostado de la tradición judía, una tradición, afirman, no garantizada por una cadena ininterrumpida de sabios que han salvaguardado su verdad original, sino que, más bien al contrario, la han alterado a su antojo. De hecho, incluso algunos sabios de Israel, afirma, presentan textos de las Escrituras para argumentar que Dios puede arrepentirse o desdecirse de aquello que en otro tiempo deseó o quiso, de modo que, ¿por qué Dios no podría cambiar su Ley?³⁴ La razón fundamental, arguye Ibn Daud, radica en que dado que, hablando de Dios, “Su esencia es Su conocimiento” y ya que “los filósofos y los mutakallimum están de acuerdo en que ningún atributo puede ser añadido a Su esencia”, es radicalmente falso afirmar que “algo nuevo pueda entrar en su conocimiento”.³⁵ Si ha habido cambios en la Ley esto solo puede haber sido obra del ser humano, pero, tal como se afirma en el *Sefer ha-Qabbalah*, los sabios de Israel “no dijeron nada de su propia invención, ni siquiera la cosa más pequeña”.³⁶ Es necesario,

³² ER II 172b. 8-11. *Cuzary* 2, 48: “que incluso, en la compañía de salteadores es imposible que no admitan entre sí la justicia, y si no, no podría conservarse su compañía”.

³³ ER II 172b. 15 y 173b. 6.

³⁴ ER II 173a. 15-173b. 3.

³⁵ ER II 173a. 12-14.

³⁶ SQ Pr., 8-10.

pues, responder a las objeciones de los gentiles, mostrando que la revelación recibida por Moisés es la única verdadera revelación, no superada ni reemplazada ni por el cristianismo ni por el islam.

Ibn Daud recoge de manera sintética las que a su juicio son las objeciones fundamentales que cristianos y musulmanes realizan a la validez de la tradición judía. Por una lado, los cristianos afirman que “la Torá y los libros proféticos son verdaderos, pero han sido modificados”. Esta palabra de Dios verdadera, sin embargo, no contempla el hecho de que “un nuevo pacto” se ha sellado entre ese mismo Dios y los hombres.³⁷ En segundo término, para los musulmanes (y también para los judíos caraitas), si bien la Torá original es verdadera, “ha sido cambiada y alterada”, es una distorsión del original.³⁸ Las Escrituras judías, a ojos de los mutakallimum, realizan una antropomorfización de Dios injustificable cuyo resultado es una pérdida de su esencia y una merma de sus atributos. Ibn Daud trae a colación, como ejemplo de esta crítica, la absurda interpretación que, a su juicio, los sabios del *kalam* realizan de Ex 12, donde se explicita a un Dios al que hay que ayudar a cumplir sus promesas, incapaz de distinguir entre un primogénito egipcio y otro judío.³⁹

Frente a las críticas cristianas y musulmanas, Ibn Daud desarrolla un doble argumentario: la lógica interna de las Escrituras y la ausencia en esta de ninguna referencia directa o inferida a que el pacto sinaítico haya cambiado (“excepto por alguna débil conjetura sobre lo que los versículos podrían significar”), desmontan la pretensión cristiana de substituir la tradición que se remonta a Moisés por una “nueva alianza”;⁴⁰ existe, además, un criterio de plausibilidad que confiere al origen de una tradición los atributos de incorregible y veraz, y este es el propio hecho fundante en sí, su carácter público, así como los actos que lo acompañan (“la condición para la aceptación de la palabra de un profeta, en la medida en que el pueblo de Israel decide aceptarlo, es que

³⁷ ER II 176b. 9-10, 13.

³⁸ ER II 178a. 3-4.

³⁹ ER II 179a. 9-16.

⁴⁰ ER II 178a. 1-2.

el profeta hable en presencia de la nación y que esta palabra vaya acompañada de prodigios reconocidos por todos”).⁴¹ Esta condición, es el punto de partida de una demostración con la que Ibn Daud pretende desmontar la clásica acusación de *tahrīf* (“falsificación”) sostenida desde siglos atrás por los polemistas musulmanes.⁴² Inspirado en Saadia Gaón y Yehudá Haleví,⁴³ en este responsorio tradicional el hecho del testimonio multitudinario de los prodigios de Moisés anula la posibilidad de cuestionar su validez. Pero, no solo esto. Continuando con su propia lógica, Ibn Daud vincula la demostración de Moisés a una suerte de “extensión” de la capacidad profética de un individuo a todo un pueblo: “de modo que, siendo seiscientos mil o más profetas en un solo día, la única duda que podría permanecer sería el que alguien dijera que este testimonio es una ficción compuesta por un autor”.⁴⁴

Ya en el Corán, los judíos son acusados de distorsión, con el argumento de que rechazan la afirmación de que la profecía de Mahoma fue profetizada en la Torá, un rechazo al que Mahoma respondió acusando a los judíos de haber forjado la Escritura.⁴⁵ Ibn Daud defiende la existencia de un nexo ininterrumpido entre Moisés y los sabios de la Ley de todas las generaciones que garantiza la veracidad de la tradición y la impecabilidad de su trasmisión.⁴⁶ La cadena de la tradición, arguye, nunca se ha roto, los sabios no han diferido nunca en lo esencial entre

⁴¹ ER 181a. 11-12. (*Moptim* ‘hechos’, ‘demostraciones’, ‘milagros’, ‘prodigios’).

⁴² Una síntesis en Gabriel S. Reynolds, “On the Qur’anic Accusation of Scriptural Falsification (*tahrīf*) and Christian Anti-Jewish Polemic”, *Journal of American Oriental Society* n° 130/2 (2010): 189-202. Sobre la transmisión de la Ley y polemismo, cfr. Israel J. Yuval, “The Orality of Oral Jewish Law: from Pedagogy to Ideology”, en *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of the History. Exchange and Conflicts*, eds. L. Gall y D. Willoweit (Munich: Oldenburg 2011), 254-259.

⁴³ ‘*Emunot we-De’ot* 3.6; *Cuzary* 1. 87.

⁴⁴ ER 164a. 13-14.

⁴⁵ Cfr. Fontaine, *In Defense*, 158. *Corán* II. 78 (“y no hacen sino conjeturar”); IV. 48 (“algunos judíos alteran el sentido de las palabras”); V. 15 (“mucho de lo que de la escritura habíais ocultado y revocando mucho también”).

⁴⁶ ER II 178a. 15: “Nada ha interrumpido las transmisión sucesiva de este relato”.

ellos. ¿Nunca? Desde su promulgación hasta el Exilio su transmisión es irreproachable: “durante 890 años, mientras la Torá estuvo en manos de los reyes de Israel fue leída de principio a fin en presencia de todo el pueblo cada siete años”.⁴⁷ De modo que, si alguna falsificación hubiera sido realizada, tuvo que ocurrir durante el exilio babilónico o justo después. Para Ibn Daud, no cabe duda de que este es el núcleo de la acusación musulmana al judaísmo: al final del Exilio, una Ley correctamente transmitida hasta entonces desde Moisés, fue distorsionada por el Sumo Sacerdote Esdras (“él recordabas algunas partes de la Torá, pero olvidó otras, y cambió algunos versículos que recordaba para conciliarlos con sus propios puntos de vista”). Esdras sería el padre del judaísmo y la fuente normativa de Israel no se hallaría tanto en el propio Moisés como en la lectura que Esdras realiza del pacto.⁴⁸ Fontaine sugiere al respecto que no es improbable que los estudiosos musulmanes conociesen y usaran como fuente para estas invectivas la idea expresada tanto por San Ireneo o Tertuliano de que la Torá se había perdido cuando el templo fue destruido, como también fuentes rabínicas, probablemente transmitidas por los caraitas, donde se afirma, por ejemplo, a partir de una lectura de Esd 7, 10, que “el segundo Moisés” había emprendido la tarea de difundir una Torá que “había caído en desuso”.⁴⁹

La respuesta de Ibn Daud a estas críticas, unificadas en torno a la acusación de *tahrīf*, anticipa una estrategia que abordaremos de forma desarrollada en el siguiente apartado de nuestro trabajo. En *La fe exaltada*, las evidencias empíricas de la historia dotan de contenido el argumentario filosófico. Y lo que la historia demuestra, afirma Ibn Daud, es que el primer Exilio fue una experiencia radical, pero no opresiva. ¿Qué sentido hubiera podido tener una falsificación de la Torá

⁴⁷ ER II 179b. 6-7.

⁴⁸ ER II 179b. 16-180a. 1-2.

⁴⁹ Fontaine, In Defense, 159. TB *Sukkah* 20a: “Cuando Israel olvidó la Torá, Esdras se levantó en Babilonia y la fundó”. En *Bereshit Rabbá* 36, se afirma que Esdras no reescribe la Torá “de memoria”, sino que poseía una copia “frente a él”. Sobre la idea de la Torá en Esdras 7-10, cfr. Bob Becking, “The Idea of Torah in Ezra 7-10. A Functional Analysis”, *ZABR* 7 (2001): 273-86.

en un contexto donde prominentes personajes judíos como Ezequiel, Mardoqueo o Daniel ejercían notable influencia pública? ¿Cómo hubieran podido tolerar una cosa así? Pero, además, argumenta, el que el exilio babilónico no fuera opresivo desmonta las acusaciones de que habiendo sido destruida la Torá, Esdras se vio obligado a reinventarla. La historia bíblica demuestra que el Exilio fue complejo, progresivo, que hubo movimientos de ida y vuelta, tránsitos, irrupciones de personajes que se arrogaban un nuevo protagonismo en contextos político-religiosos cambiantes, como por ejemplo Daniel.⁵⁰ Y un último argumento: en tiempos de Esdras el pueblo judío ya se encontraba disperso a lo largo y ancho del mundo civilizado. Por mucho poder que el Sumo Sacerdote hubiera podido ejercer de forma reaccionaria sobre sus hermanos de fe en Persia, su influencia en el resto de las comunidades judías, dispersas a lo largo y ancho del mundo,⁵¹ allende de las fronteras del imperio sasánida no era ni mucho menos tan relevante como para poder acallar el escándalo que hubiera supuesto una reinención parcial de la Torá. Es por ello, concluye Ibn Daud, que “Esta perversión hubiera sido imposible. Por lo tanto, es falso afirmar que hay cambios en la Torá, y es falso afirmar que la Torá ha sido alterada”.

3. El alegato de la historia

3.1. *El Libro de la tradición*

El *Sefer ha-Qabbalah* de Abraham Ibn Daud —primera obra histórica que aparece en las letras hispanojudías— mira hacia el pasado desde una sugerente clave donde se combinan mesianismo y quietismo político, en el marco de una estructura simétrica de las eras. La capacidad del autor para hacer visibles las vivencias fundamentales del Israel pasado, a la

⁵⁰ ER II 180a. 14-180b. 1: “¿Qué decir de Daniel y de sus seguidores? ¿Es que es posible que hubieran viajado con él sin portar una copia de la Torá?”.

⁵¹“El pueblo que permaneció en la Tierra de Israel, que viajó a Egipto y África [...] Las comunidades de Israel que se extienden desde la India hasta el fin de la tierra de España” (181a. 1-2, 5).

que se unen sus virtudes narrativas para ofrecer una consolación eficaz frente a las dificultades del presente, convirtieron a Ibn Daud en una autoridad de influencia indiscutible en las comunidades judías de todos los tiempos. Parte de un tratado más amplio, compuesto en forma de políptico histórico en la década de 1160, la sección de este con el título *Sefer ha-Qabbalah* terminó anulado referencialmente al conjunto: un esbozo de historia universal que mostrara la superioridad del judaísmo rabínico y el carácter vertebrador del judaísmo hispano en esa historia mundial.⁵² Aunque el *Libro de la tradición* es fundamentalmente una historia de la tradición rabínica redactada como alegato, refleja en su conjunto un espíritu que participa de dos tradiciones, judía y gentil, a las que recrea a modo de síntesis. En la búsqueda de esta inteligibilidad, la Torá y la racionalización griega se combinan dando lugar a una crónica que, para cumplir sus propósitos, bebe de fuentes diversas. En el contexto general de una renovación del interés por la Antigüedad, Ibn Daud refleja en su tratado una indisimulada fascinación por una historia universal informada por la plástica cualidad de la simetría.

En el *Sefer ha-Qabbalah* la teología de la historia desplaza el plano de lo historiográfico y lo transforma en algo substancialmente diferente, dotándolo de una finalidad gregaria: la cronología apunta y valida la experiencia de fe. La obra del historiador, consecuencia de cambios históricos radicales, es una particular toma de conciencia donde se enlazan la propia concepción histórico-salvífica de Israel con las vicisitudes del presente. Con un tono substancialmente diferente al utilizado en *Ha-Emunah ha-Ramah*, menos objetivo, racional y distante, Ibn Daud confecciona un tejido historiográfico en el que a una sucesión cronológica que sirve de urdimbre se le van añadiendo fragmentos en forma de narraciones ejemplarizantes. Historias de disidencia e

⁵² El título original del políptico —si es que llegó a existir tal título— es desconocido, usándose por parte de los primeros estudiosos modernos *Sefer ha-Qabbalah*, confundiendo la parte con el todo. Ismar Elbogen, sugirió *Dorot 'Olam* (“Generaciones de las eras”), que ya fue aplicado a la obra completa por Abraham Zacuto en su *Sefer Yuhassin* (“Libro del linaje”). Cfr. Ismar Elbogen, “A. Ibn Daud als Geschichtsschreiber”, en *Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Jakob Guttmanns*, ed. Direktorium der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums (Leipzig: Gustav Fock, 1915), 187.

impostura, de religiones que irrumpen en la historia común “falsificando” la verdad revelada, de sabios y de reyes gentiles, sirven de contrapunto a una tradición verdadera y sagrada, cuyos defensores están convencidos tanto de su autenticidad como de la falsedad de caraítas, samaritanos, cristianos, musulmanes, maniqueos o griegos.⁵³ La obra se ofrece en sus cuatro secciones como una reflexión de apocalíptica consecuente. Su mesianismo viene mediado por una dialéctica afirmativa, entre la verdad de las promesas expresadas y renovadas en la tradición y la ortopraxis judía, y por la dialéctica negativa entre esas mismas promesas y la disidencia judía, la *errónea* concepción del mesianismo cristianismo o los signos que apuntan a la desintegración del islam.⁵⁴ La tradición no es el resultado de la fuerza creativa de la imaginación humana; los sabios “no dijeron nada de su propia invención”; “las correcciones que se hicieron con el respaldo de todos”.⁵⁵ Así, por ejemplo, si para los caraítas debe negarse la revelación de la *halaká* por su supuesto carácter abstruso y contradictorio, a juicio del autor y, más bien al contrario, la Ley oral es un regalo de inspiración para contrarrestar la excesiva generalidad de los mandatos bíblicos.⁵⁶

Aunque el tratamiento de esta temática desborda los límites de nuestro ensayo, una breve referencia al caraísmo es obligada. Para el *Sefer ha-Qabbalah* el caraísmo es considerado como la encarnación presente y más nociva de la dinámica connatural a todo sectarismo y de sus consecuencias para la vida del pueblo judío en su conjunto. Ibn Daud se inspira en fuentes tradicionales para transformar una antigua certeza

⁵³ La historiografía musulmana es un modelo de inspiración para Ibn Daud. Fijados sus principios por Ibn Hazm en el siglo XI en su *Marâtib al-'ulûm* (*Categoría de las ciencias*), su objetivo primordial es “dar cuenta de aquello sucedido en el mundo”, por supuesto desde una interpretación subjetiva al servicio de una visión ideológica determinada: la defensa de la Tradición y de su virtud. Cfr. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: Brill, 1968), 37-38. Véase Cohen, *Sefer ha-Qabbalah*, LV.

⁵⁴ Puede entenderse, en este sentido, tanto el *Sefer ha-Qabbalah* como el *Midrás de Zacarías* en clave anticaraíta, en clave anticristiana el *Zikhron Divrey Romi* (*Historia de Roma*) y como una copia poco original del *Sefer Yosippon* el *Divrey Malkhey Yisrael* (*Historia de los reyes de Israel en el segundo Templo*).

⁵⁵ SQ Pr., 8-11.

⁵⁶ SQ I, 97-100.

histórica –los líderes de Samaría solicitaron de los griegos un reconocimiento oficial de su propio culto– en la génesis de un movimiento herético muy posterior.⁵⁷ El caraísmo, que de hecho no se desarrollará hasta los siglos IV y V de nuestra era, y que no se convierte en una herejía organizada hasta el tiempo de Anán ben David (715-795), tiene su origen, para el autor, en el samaritanismo y no el movimiento saduceo, dato comúnmente aceptado por la tradición.⁵⁸ ¿Por qué retrotraer el tiempo de la génesis del caraísmo espiritual al cisma samaritano? Porque el contexto vital en el que brotó su herejía es extrapolable al tiempo presente. Expresa un *leitmotiv* que resuena tozudamente en los acontecimientos que padece Israel: todas las calamidades de la historia judía son el resultado de rechazar la autoridad de los maestros de la Ley. Tan nacionalistas y religiosos como el rabinismo tradicional, la teología sistemática caraíta defenderá una armonía entre razón y revelación emparentada con los principios escolásticos del *kalam*; paradójicamente, una armonía también reivindicada desde el “otro lado”, por autores como Saadiah Gaón en su *Libro de las creencias y de las opiniones*, Maimónides o el propio Abraham Ibn Daud.⁵⁹

3.2. La cronología como promesa y apologética

La exposición de la historia de la tradición en los días del segundo Templo prepara a Ibn Daud para analizar la “escisión por antonomasia” del judaísmo: el cristianismo.⁶⁰ Mostrar la inconsistencia de la

⁵⁷ SQ II, 30-34. Neh 13; Josefo, *Ant.* XI.

⁵⁸ SQ II, 40; 48-50.

⁵⁹ Sobre los orígenes del caraísmo, cfr. Fred Astren, *Karaite Judaism and historical understanding* (Columbia: University of South Carolina, 2004), 65-102.; Leon Nemoy, “Anan ben David”, en *Karaite Studies*, ed. Philip Birnbaum (Nueva York: Intellect Books, 2009), 309-318; Véase también sobre los orígenes del caraísmo el excelente trabajo del mayor especialista en la cuestión: Daniel J. Lasker, *Karaism: An Introduction to the Oldest Surviving Alternative Judaism* (London: The Littman Library of Jewish Civilization, 2022), 12-28.

⁶⁰ SQ II, 95-115.

cronología cristiana es demostrar su falsedad, prueba irrefutable de la honda motivación antijudía que encierran los orígenes del cristianismo. Excursus breve y marcadamente polémico, analiza la cronología de la actividad de Jesús. Se inserta en medio de una descripción de las tensiones entre el poder sacerdotal y los monarcas hasmoneos, el auge del movimiento saduceo entre la élite cúltica y social de Jerusalén, el reinado de Alejandro Janeo y su persecución de los sabios de Israel. Superviviente de una de una de estas persecuciones es Yehosúa ben Perajyah, del cual “los historiadores de Israel dicen que era maestro de Jesús el Nazareno; si esto es cierto vivió en el tiempo del rey Janeo”.⁶¹. Si Ben Perajyah fue maestro de Jesús, éste vivió en la época de Alejandro Janeo (103-76 AEC). Pero si los “historiadores de otros pueblos” sitúan el nacimiento de Jesús en la época de Herodes y su crucifixión “en tiempos de Arquelao, su hijo”, Jesús vivió durante un período de tiempo comprendido entre los años 40 AEC y 6 EC. Ibn Daud indica que la discrepancia entre este tipo de dataciones es “de más de 110 años”, justificándolo del siguiente modo: “los historiadores gentiles [...] dicen que nació en el año 312 de la era seleúcida y que fue crucificado treinta y tres años después, y que nació el año 38 del rey Augusto —rey romano del tiempo de Herodes— y dicen que fue crucificado en el tiempo de Arquelao, su hijo”.⁶² Estos datos que, asumidos por la historiografía gentil, extienden la vida de Jesús a lo largo de treinta y tres años desde el inicio de la era común, tal como se desprende de cotejar los datos de los Evangelios, son falsos e interesados a juicio de Ibn Daud. Su propósito es reducir a la mínima expresión la vida de Israel desde la crucifixión de Jesús hasta la destrucción del segundo Templo por Tito (70 EC), haciendo de Vespasiano y de Tito, tal como los polemistas cristianos lo entienden, símbolos del castigo divino frente al odio deicida judío.

Pero, afirma el autor, “nosotros tenemos una tradición verdadera de la Misná y el Talmud”.⁶³ Según esta, Jesús de Nazaret, que huyó a Egipto con su maestro Ben Perajyah en tiempos de Alejandro Janeo, “nació en el cuarto año del Rey Alejandro, año 263 de la construcción del segundo

⁶¹ SQ II, 114.

⁶² SQ II, 101-104.

⁶³ SQ II, 107.

Templo y año 51 del reinado de los hijos del hasmoneo. Fue hecho prisionero cuando tenía treinta y seis, en el tercer año del reinado de Aristóbulo, hijo de Janeo”.⁶⁴ Así, según la cronología heterogénea que maneja Ibn Daud, el nacimiento de Jesús oscila entre en el año 99 y el 89 AEC, dependiendo de la referencia a utilizar (Janeo o erección del Templo), fechándose su muerte en el año 64 AEC (tercer año de Aristóbulo II). ¿Puede inferirse, a partir de las fuentes de las cuales se nutre la cronografía de Ibn Daud, esta singular datación, que es, a su vez, una acusación de desfase histórico a las fuentes gentiles? Junto al más que socorrido *Yosippon* y quizás alguna versión temprana del *Sefer Toledot Yeshu*, obras a las que Ibn Daud parece englobar bajo el epígrafe “los historiadores de Israel”,⁶⁵ las fuentes citadas como auténtica tradición histórica son la Misná y el Talmud. Si tomamos en un sentido estricto a la Misná como fuente, como Ibn Daud hace, evidentemente no nos aporta información alguna al respecto. En ella no hay ninguna referencia al asunto de la cronología de Jesús. Tal vez se trate de una errata del autor o tal vez quiso decir “los sabios de la Misná” en relación con el hábito de asociar su estudio con el del Talmud. En el caso del Talmud, las referencias son los tratados *Sotá* y *Sanhedrín* del Talmud de Babilonia.⁶⁶ Son menciones que corresponden a inserciones tardías sobre el original, elaboradas dentro de un contexto polemista en la alta Edad Media.

El párrafo sobre Jesús, insertado en medio del estudio de la tradición en los días del segundo Templo, no es una mera inclusión polémica y descontextualizada. Tampoco representa una perspectiva original ni

⁶⁴ SQ II, 110-114.

⁶⁵ SQ II, 95. El *Sefer Toledot Yeshu* es una adaptación judía de la vida de Jesús desde una perspectiva negativa y anticristiana. La datación de las primeras versiones del texto en arameo se sitúa entre los siglos III y VII. Las primeras traducciones al hebreo y al judeo-arábigo datan de los siglos XI y XII. La primera referencia moderna se encuentra en la obra de Wagenseil, *Tela Ignea Satanae* (1681).

⁶⁶ TB *Sotá* 47a; *Sanhedrín* 107 b. Cfr. Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 95-129; Bernard Pick, *Jesus in the Talmud* (Eugene: Kessinger Publishing, 2011), 73-101.

novedosa con respecto al polemismo judío anticristiano.⁶⁷ En cualquier caso, anticipa una interesante perspectivación del *Dorot 'Olam* como un tratado cuyos propósitos particulares responden a una intencionalidad general. El objetivo de esa ampliación del *Sefer ha-Qabbalah* que representa el *Zikhron Dibrey Romi* es, en palabras del autor, “recordar la historia de los romanos para hacer saber lo tarde que fueron escritos sus Evangelios”.⁶⁸ En el intento por demostrar la invalidez del Nuevo Testamento como fuente de evidencia histórica, el *Zikhron* aporta una visión original del devenir histórico. El trasfondo escatológico que refleja la historiografía del autor le impele a dimensionar la periodización de la historia desde una perspectiva novedosa. A la descripción fragmentada y mítica del *Yosippon*, Ibn Daud contrapone el esquematismo de un relato breve, renovado por la presencia en él de otras fuentes históricas de mucho mayor calado.⁶⁹ Si en el *Yosippon* la historia de Roma se extiende hasta la destrucción del Templo, circunscribiéndose a una casi estricta relación con lo intrajudío, el *Zikhron* es una historia de Roma “desde el tiempo de su fundación hasta el auge del imperio musulmán”.⁷⁰ Esta ampliación del ámbito de estudio es necesaria, de entrada, para probar –o al menos mostrar– que entre la crucifixión de Jesús y la puesta por escrito de los Evangelios transcurrieron al menos tres siglos, según el cálculo cristiano, y cuatro según la datación judía. Pero es necesaria, también, para señalar la importancia de Constantino en la institucionalización de la Iglesia primitiva o el sentido de la herejía arriana, y esto no sólo con vistas a

⁶⁷ Aunque la primera gran polémica judía anticristiana se desarrolla en Europa en 1170, en el ámbito dominado por el islam sus antecedentes se remontan al siglo IX, al caraíta al-Muqammiš y su *Ishrun Maqalat*. Una síntesis de la cuestión en Daniel J. Lasker, “The Jewish Critique of Christianity under Islam in the Middle Ages”, *AAJR* 57 (1991): 122-128.

⁶⁸ SQ Ep., 172.

⁶⁹ Las obras de Isidoro de Sevilla (*Chronica Maiora* 329-372) y Orosio de Braga (*Historiam adversus paganos* VI). Cfr. Cohen, *Sefer ha-Qabbalah*, 151, 162.

⁷⁰ Abraham Ibn Daud, *Crónica de Roma (Zikhron dibre Roma)*, Traducción y estudio de José M. Fernández Urbina y Judith Targarona, en “La historia romana de Abraham Ibn Daud”, *Helmántica* Vol. 41, n° 124-126 (1990): 297-342. En adelante ZDR, 323.

documentar la polémica anticristiana.⁷¹ Si el *Sefer ha-Qabbalah* ensalza los logros de la judería andalusí en los ámbitos intelectual, religioso y político, el *Zikhron* sitúa a la Península Ibérica en el corazón de la historia judía, vinculando a Israel con la España cristiana en un camino que recorre Constantinopla, Italia y la Roma clásica. El judaísmo hispano es de una relevancia incuestionable en la historia judía, del mismo modo que el desarrollo del cristianismo en la Península prueba su centralidad en el devenir del Occidente cristiano. ¿Qué sentido tiene, parece querer decir Ibn Daud, dar amplia cuenta del conflicto generado en el Oriente cristiano por Arrio, sino comprobar que el pueblo germánico llamado a instalarse definitivamente en la Península en el siglo V, los visigodos, profesaba la religión arriana? La historia judía como un camino de exilio que condujo a Hispania en tiempos de Roma, prepara una senda que siglos después traerá el esplendor y la verdad de la tradición a la Península.

Ibn Daud modifica sutilmente el esquema clásico de los *cuatro imperios* del libro de Daniel (Dn 7), incluyendo al Islam en esta reinterpretación, al lado de Persia, Grecia y Roma.⁷² Los exegetas judíos andalusíes no podían dejar de cuestionarse sus propios principios hermenéuticos ante el nuevo orden mundial que generaba las conquistas musulmanas. La tercera generación del rabinato es la última señalada en suelo de al-Ándalus por Ibn Daud. Tras la muerte de Rab Yosef Haleví (1077-1141), “el mundo quedó sin Academias de sabiduría”.⁷³ La invasión almohade y la persecución a la que estos intérpretes radicales del islam sometieron al resto de religiones, tuvo un impacto brutal en el judaísmo andalusí. El propio *Libro de la tradición* es testimonio de ello, como también los escritos de Maimónides.⁷⁴ Sin embargo, a pesar de la destrucción almohade, la crónica del rabinato español concluye con una

⁷¹ ZDR, 336. Cfr. Vehlow 2013, 50-55. Sobre el “mito de Constantino” en el imaginario judío medieval, cfr. Amon Linder, “Ecclesia and Synagoga in the Medieval Myth of Constantine the Great”, *Revue de Philologie et d’Histoire* n° 54/4 (1976): 1019-1060.

⁷² SQ III, 30-45.

⁷³ SQ VII, 448-49.

⁷⁴ Así, su carta *Sobre la conversión forzosa*.

esperanzada mirada hacia el Norte, hacia el *nuevo Edom* que comienza a tomar forma en la mentalidad de los exiliados judíos como símbolo renovado de promesa y antesala de su cumplimiento. Redefinición escatológica sobrevenida, en detrimento del islam,⁷⁵ su emergencia liberará la mente torturada por el pasado reciente de persecución, activando un horizonte de espera cercana. El tiempo de la legitimación de la autoridad del rabinato sefardí y de su independencia ha terminado; queda el recuerdo histórico de su esplendor. Ahora, en el exilio en los reinos cristianos, noticias y signos alentadores animan una percepción optimista del presente y del futuro.⁷⁶ Pleno de tensión escatológica, el siglo de Ibn Daud está maduro para una renovación de la apocalíptica judía. Los convulsos acontecimientos que experimenta la judería española en aquellos años del siglo XII zarandean la conciencia colectiva de la comunidad entera, haciendo salir de su letargo la esperanza mesiánica.⁷⁷ Por este motivo, el *Divrey Malkhey Yisrael* empieza y acaba con la afirmación de que las profecías de consolación-redención en la Escritura aún no se han cumplido. En sintonía con lo anterior, la *Ha-Emunah ha-Ramah* desarrolla todo un importante apartado ético final desde la perspectiva de ese mismo consuelo, un consuelo que anticipa en su conclusión el *Sefer ha-Qabbalah*.⁷⁸

4. Conclusiones

La historiografía y la filosofía de Ibn Daud, vistas desde la distancia y en un plano de objetividad científica, se presentan como un esfuerzo tosco y estéril por mostrar la superioridad de una religión minusvalorada y perseguida. Desde su significación como empresa intelectual cuya

⁷⁵ Cohen, *Sefer ha-Qabbalah*, 237; ZDR, 342. “Se extendió, pues, la Ley de Edom por todo el país de Sefarad del mismo modo que se había extendido por Roma, Italia y los restantes países de los hijos de Jafet”.

⁷⁶ SQ VII, 469-70.

⁷⁷ Cfr. Abraham J. Heschel, *Prophetic Inspiration after the Prophets* (Hoboken: Ktav, 1996), 29-32.

⁷⁸ ER III 216b-217a. SQ Ep. 168-170: “Demostraremos la profecía de Zacarías a quien el santo, bendito sea, dijo: ‘Apacienta el ganado menor que va a ser sacrificado’, y se explicará la profecía completa”.

finalidad es apologética, en el contexto del siglo XII, la valoración de estas y de sus aportaciones respectiva, sin embargo, debe ser matizada. Una clara diferencia epistemológica y metodológica es evidente, en primer lugar, entre el polemismo de raíz filosófica y el polemismo cuyo polo es de naturaleza histórica. La estructura lógica de *Ha-Emunah ha-Ramah*, su claridad expositiva y lo cuidado de su síntesis, la convierte, si no en un ejemplo de innovación filosófica, sí en una defensa del judaísmo desde el plano la racionalidad humana sugerente, atemperada y singular. En ella, la validez de la Ley y de la profecía mosaica son justificadas desde el punto de vista del sentido común, de su explicitación cognoscitiva. El objetivo apologético del tratado es, sin lugar a duda, el islam, verdadero oponente intelectual cuya superioridad es, en todos los sentidos, incuestionable, y no tanto el cristianismo, insignificante, a juicio de Ibn Daud, como referencia filosófica. Sin embargo, lo papeles se invierten en el *Sefer ha-Qabbalah*. En esta versión historiográfica de la apología *pro religione judaica* del autor, la validez del judaísmo y su superioridad descansan en la empiricidad de unos hechos a los que se otorga la categoría de irrefutables. El enemigo es tanto la impostura interior, allí donde y cunado se desarrolle, ejemplificada por la doctrina caraíta, como, fundamentalmente, el cristianismo. Dos son, en este sentido, las incongruencias más sugerentes que ofrece la perspectiva de Ibn Daud. Por una lado, la ambivalencia de lo histórico en su doble dimensión de cronología y escatología: la tradición ininterrumpida como garantía de verdad y su transformación sobrevenida (e interesada, desde la economía salvífica) en espera mesiánica cuando esta se interrumpe. Por otro, la ambivalencia en la concepción del cristianismo que sugiere el conjunto de la obra: denigrado como falsificación histórica y como subproducto teológico; convertido en su expansión ibérica en el signo histórico-salvífico que va a propiciar el triunfo sobre el islam y el advenimiento de un nuevo eón donde el judaísmo va a ser llevado a su plenitud.

Referencias bibliográficas

Astren, F. *Karaite Judaism and historical understanding*. Columbia: University of South Carolina, 2004.

Becking, B. "The Idea of Torah in Ezra 7-10. A Functional Analysis", *ZABR* nº 7 (2001): 273-86.

Ben Saddiq, Y. *Compendio memoria del justo*, en *Dos crónicas hispanohebreas del siglo XV*, ed. Y. M. Koch. Barcelona: Riopiedras, 1993.

Bonilla San Martin, A. *Historia de la filosofía española (Siglos VIII-XII: Judíos)*. Madrid: Victoriano Suárez, 1911.

Burnett, Ch. "Communities of Learning in the Twelfth Century Toledo", en *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*, eds. C. Mews-y J. Crossley, 9-18. Turnhout: Brepols, 2011.

D'Alverny, M.-Th., "¿Avendauth?", en *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, Vol. I, 19-43. Barcelona: CSIC, 1956.

Elbogen, I. "A. Ibn Daud als Geschichtsschreiber", en *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jakob Guttmanns*, ed. Direktorium der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Leipzig: Gustav Fock, 1915.

Eran, A. *Me-Emunah tamah le-emunah ramah (From Simple Faith to Exalted Faith). Ibn Daud's Pre-Maimonidean Thought*. Tel-Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1998.

Eran, A. "Intuition and Inspiration -The Causes of Jewish Thinkers' Objection to Avicenna's Intellectual Prophecy", *Jewish Studies Quarterly* nº 17/1 (2007): 39-41.

Fernández López, J. A. *Tiempo de Sefarad. La historia como consolación en el judaísmo medieval español*. Murcia: Tres Fronteras, 2016.

Fernández López, J. A. "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* n° 37/3 (2020): 386-389.

Fernández López J. A. “Libertad, determinismo e historia en Abraham Ibn Daud”. *Pensamiento* n° 78 (2022): 313-335.

Fontaine, R. *In Defense of Judaism: Sources and Structure of Ha-Emunah Ha-Ramah*. Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1990.

Freudental, G. “Abraham Ibn Daud, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo”, *Aleph* n°16/1 (2016): 60-106.

García Gómez, E. “Polémica religiosa entre Ibn Hazam e Ibn al-Nagrila”, *Al-Andalus* IV, n°1 (1936): 1-28.

Graetz, H. *History of the Jews*, Vol. III. Nueva York: Cosimo Classics, 2009.

Haleví, Y. *Cuzary. Diálogo filosófico*, ed. Adolfo Bonilla. Madrid: Editora Nacional, 1979.

Heschel, A. J. *Prophetic Inspiration after the Prophets*. Hoboken: Ktav, 1996.

Ibn Daud, A. *Sefer ha-Qabbalah (The Book of Tradition)*, a critical edition with translation and notes by G. D. Cohen. Filadelfia: Jewish Publication Society, 1967.

Ibn Daud, A. *Libro de la tradición (Sefer ha-Qabbalah)*, ed. y trad. por Lola Ferre. Barcelona: Riopiedras, 1990.

Ibn Daud, A. *Dorot ‘Olam (Generation of the Ages)*, a critical edition and translation by K. Vehlow. Leiden: Brill, 2013.

Ibn Daud, A. *The Exalted Faith*, ed. de Norbert M. Samuelson. Londres: Associated University Press, 1986.

Ibn Daud, A. *Crónica de Roma (Zikron dibre Roma)*, Traducción y estudio de J. M. Fernández Urbina y J. Targarona, en “La historia romana de Abraham Ibn Daud”, *Helmántica* vol. 41, n° 124-126 (1990): 297-342.

Ibn Sina, *De Anima*, ed. F. Rahman. Londres: Oxford University Press, 1959.

Lasker, D. J. *Karaism: An Introduction to the Oldest Surviving Alternative Judaism*. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 2022.

Lasker, D. J. “The Jewish Critique of Christianity under Islam in the Middle Ages”, *AAJR* 57 (1991): 122-128.

Linder, A. “Ecclesia and Synagoga in the Medieval Myth of Constantine the Great”, *Revue de Philologie et d’Histoire* n° 54/4 (1976): 1019-1060.

Nemoy, L. “Anan ben David”, en *Karaite Studies*, ed. Ph. Birnbaum, 309-318. Nueva York: Intellect Books, 2009.

Pick, B. *Jesus in the Talmud*. Eugene: Kessinger Publishing, 2011.

Reynolds G. S. “On the Qur’anic Accusation of Scriptural Falsification (*tahrīf*) and Christian Anti-Jewish Polemic”, *Journal of American Oriental Society* n° 130/2 (2010): 189-202.

Rosenthal, F. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1968.

Samuelson, N. M. “Medieval Philosophy”, en *Back to the Sources*, ed. Barry H. Holtz, 261-303. Nueva York: Simon & Schuster, 2006.

Samuelson, N. M. “Ibn Daud’s Conception of Prophecy”, *Journal of the American Academy of Religion* n°45 (1977): 883-990.

Schäfer, P. *Jesus in the Talmud*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Simon, H. “Abraham Ibn Daud und der Beginn des Aristotelismus in der jüdischen Philosophie”, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* n°17 (1971): 14-36.

Steinschneider, M. *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Graz: Akad, 1956.

Vallvé, J. “Los judíos en al-Andaluz y el Magreb (siglos XI-XII)”, en *Judaísmo hispano. Estudios en memoria de J. L. Lacave Riaño*, Vol. II, 450-466, ed. E. Romero. Madrid: CSIC, 2002), 454-456.

Yuval, I. J. “The Orality of Oral Jewish Law: from Pedagogy to Ideology”, en *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of the*

History. Exchange and Conflicts, eds. L. Gall y D. Willoweit, 237-260.
Munich: Oldenburg, 2011.