

UNA FUENTE NO DOCTRINAL DE ALFONSO DE VALLADOLID

Por Carlos Sainz de la Maza

Universidad Complutense

El converso Alfonso de Valladolid, antes de su conversión médico y rabino con el nombre de Abner de Burgos, que vivió entre ambas ciudades castellanas más o menos de 1270 a 134..., merece ser recordado, por un lado, como autor propiamente judío, a pesar de haber pasado a la historia como el mascarón de proa de la larga serie de conversos hispanos que ensombrecieron la coexistencia judeo-cristiana con su actividad polémica y con obras como el *Mostrador de justicia* (ca. 1330) que, por ejemplo, parece haber sido uno de los manuales de referencia de la Controversia de Tortosa organizada por el Papa Luna en 1414. Autor judío, sin embargo, porque escribía sus obras en hebreo, para luego, eso sí, autotraducirse al castellano; de modo que el *Mostrador* fue originalmente un *Moreh Šédec*. Criterio compositivo muy práctico, además, porque, aunque sus patronos fueran cristianos, sus interlocutores eran judíos. En especial su antiguo discípulo Isaac Polgar, con el que mantuvo una batalla verbal que duraría años. Autor judío, también, porque, además de la polémica antijudía, le siguió apasionando el tema, no menos polémico, que le había ocupado desde mucho antes de convertirse: el de la relación entre libre albedrío y predestinación, precisamente uno de los asuntos que más animaron la vida intelectual judía de su tiempo. Un terreno en que, de nuevo, su principal adversario será el maimonidiano Polgar, y en el que el cerrado determinismo de Abner-Alfonso habría resultado muy poco grato para sus nuevos compañeros cristianos (que nunca se enteraron de lo que pensaba sobre el tema); tan poco grato como para sus excolegas judíos, que siguieron recordándolo, en muchos casos, más como peligroso fatalista que como apóstata.

Pero, a la vez, puede verse a Alfonso de Valladolid como autor “sefardí”, en un sentido amplio de la palabra que engloba el romance hablado y escrito por los judíos hispanos –castellanos, en este caso- antes de su expulsión. Porque sus obras, auto-traducidas, nos proporcionan un caudaloso ejemplo de escritura judeo-castellana medieval de muy alto nivel, donde los muchos ecos hebraicos no estorban el flujo de una prosa, tanto doctrinal como filosófica, que abre caminos nuevos en gran medida equiparables a los que, en otro tipo de registros, abrió por esos mismos años Don Juan Manuel. Un lenguaje letrado, pues, que, sin caer en el calco, se nutre de la doble raíz,

hebraica y castellana, del autor, quien en esto se aproxima también a su más joven contemporáneo Sem Tob de Carrión.

Los escritos de Alfonso de Valladolid revelan un ingente patrimonio intelectual, propio desde luego de un médico con un muy alto nivel educativo. Su formación se refleja en la complejidad de su argumentación: exegética, lógica, metafísica, médica y hasta cabalística. Y, desde luego, apabulla el océano de *auctoritates* que es capaz de sacar a colación para apoyarla. Todas ellas, casi sin excepción, corresponden a fuentes en árabe o hebreo. En las obras de polémica antijudía dominan la Biblia y la, digamos, *tecnología punta* del momento: Talmud, Midrash y demás literatura rabínica, incluyendo a autores cercanos a su tiempo como Maimónides o los “mecubalim”, los cabalistas. En cambio, en su *Libro del zelo de Dios*, como llama a su *Minḥat Qena’ot* u “Ofrenda de celos”, único superviviente de su actividad como determinista astral, predomina una amplísima variedad de referencias filosóficas, que abarcan desde Aristóteles a Maimónides y Averroes, pasando por Baḥia ibn Paquda, Abraham bar Ḥiyya, Al-Farâbî o Algacel.

En ese océano de erudición doctrinal destacan apenas, aquí y allá, algunas referencias a obras de carácter más propiamente literario, esto es, que apoyan lo instructivo en lo deleitable de una materia, en este caso, narrativa. Así, el *Mostrador* menciona alguna que otra historieta de la *Legenda aurea* (una de las escasas fuentes cristianas citadas por Alfonso) e incluye fragmentos del *Toledot Yešû*, la jugosa historia difamatoria de Jesús que corría de boca en boca entre los judíos medievales. Y al final del capítulo VII del *Libro del zelo de Dios*, tras considerar probado el determinismo, el autor insiste en que no se pierde el valor de la retribución [(que es consecuencia automática de nuestros actos)] aunque todo esté ya previsto. Y apoya su argumento remitiendo a Baḥia ibn Paquda, a Abraham ibn Ezra... y a una obra bien conocida de los hispano-medievalistas:

Et assí –dice-, el Libro de Calila et Digna lo demuestra tal en el capítulo del fijo del rey et de sus siervos, que es capítulo de la neçessidat.

La cita es, a la vez, acertada e importante. Remite al capítulo XVI del *Calila e Dimna*, la popularísima colección medieval de cuentos heredera del *Panchatantra* sánscrito que judíos y cristianos españoles recibieron, como era de rigor, a través del árabe. En el cuento en cuestión, uno de los pocos del *Calila* sin personajes animales, el filósofo narrador ilustra, a petición del rey,

cómo “ninguno non puede por arte nin por seso desviar lo que Dios le judgó et prometió de antes” (cito por la versión encargada por el futuro Alfonso X en 1251, ed. M^a J. Lacarra y J. M. Cacho Blecua). Su *exemplum* cuenta la historia de cuatro mancebos que, vagabundos sin recursos, coinciden en una encrucijada: un príncipe despojado por su hermano, un hidalgo, el hijo de un mercader y el de un labrador. Tras decidir asociarse para sobrevivir, acampan ante la puerta de una ciudad. En días sucesivos, cada uno de ellos entrará en ella para ver de sustentar a todos aplicando sus propias ideas sobre el modo en que los hombres pueden medrar en el mundo. Así, el labriego, para el que el trabajo se orienta a la supervivencia en el día a día, gana, cortando leña, el jornal –un maravedí– que les permite comer a su regreso. Al día siguiente, el “fijodalgo”, que confía en el valor de la apostura corporal unida a la buena educación, suscita el interés de una dama casada y acaba consiguiendo cien maravedís y alojamiento para todos. El turno del hijo del mercader, para quien todo estriba en aplicar el entendimiento al comprar y vender, es aún más provechoso: su astucia mercantil permitirá al grupo establecerse y gozar de un capital de mil maravedís. Sin embargo, al llegarle su turno al ex-príncipe, para quien todo depende del poder de Dios y que hay que plegarse a la “ventura” decretada por Él, su actitud indiferente ante el cortejo fúnebre del rey de la ciudad le hace dar con sus huesos en la cárcel. Claro que luego, el nuevo monarca acaba reconociéndolo y honrándolo como a su igual, concediéndole “posadas et bestias et aver” –de los que, por supuesto, disfrutaban también sus compañeros– como primer paso de lo que será la recuperación de su reino. Las cuatro soluciones vitales puestas a prueba en la acción del relato quedan inscritas sobre las puertas de la ciudad, y la historia se clausura con la proclamación solemne por el ahora rey, ante sus tres amigos y sus súbditos, de la omnipotencia del oculto designio divino.

Como vemos, la cita en el libro de Abner-Alfonso resultaba oportuna. Pero, además, esa mención del *Calila* llama la atención por otro motivo, relacionado con la historia de la recepción de la obra en Sefarad. Obviamente, nuestro autor no cita el *Calila* por su versión castellana, sino que lo conoce, como prácticamente todo lo que cita, en su versión árabe o hebrea. Es probable que, dado el conocimiento del árabe que demuestra en su manejo de las fuentes filosóficas, Alfonso lo leyera en esta lengua, en la que parece haber habido un buen número de manuscritos disponibles hacia 1250-1300. Pero también puede que le llegara en hebreo, lengua en la que en la Península había publicado ya una traducción del libro Ya‘acob ben Eleazar de Toledo a comienzos del siglo XIII (otra versión hebrea, la traducida al latín por Juan de Capua al final del siglo XIII, no llegará a España hasta el siglo XV). No

podemos saberlo, porque ese capítulo no se cuenta entre lo conservado de la versión de Ya'acob ben Eleazar, pero estaría bien que así fuera. Ya que esta versión, mucho tiempo desdeñada por la crítica por los supuestos excesos retóricos de su traductor, está demostrando hoy tener más peso cultural del que se creía: de hecho, el fragmento del *Calila* castellano doblemente editado en 1984 por M^a Jesús Lacarra y J. M^a Solà-Solé parece deberle mucho a Ya'acob ben Eleazar. Si Abner-Alfonso también lo leyó, ello nos permitiría insistir en su importancia.

En todo caso, nuestra cita es un buen ejemplo de cómo la literatura didáctico-ejemplar medieval se pone al servicio de la argumentación “científica” de alto nivel; y quizá nos permite imaginar a un Abner de Burgos de perfil menos severo, capaz de dedicar de vez en cuando un buen rato a disfrutar con un relato contado “como Dios manda” (que es, precisamente, la expresión que pide nuestro contexto).