

## Polemismo interreligioso y concepción del pecado original en Ḥasdai Crescas

José Antonio Fernández López  
Universidad de Murcia ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.91567>

Recibido: 20/09/2023 / Aceptado: 29/11/2023

**ES Resumen.** Escrito originalmente en catalán alrededor de 1397-1398, *La inconsistencia de los dogmas*

*cristianos (Sefer Bitṭul Iqqarei Ha-Nošrim)* de Ḥasdai Crescas es una obra polemística que cuestiona el dogma cristiano utilizando argumentos filosóficos y lógicos, y no citas de la Biblia. En sus páginas, Crescas demuestra un profundo conocimiento de la teología y el dogma cristiano. Esta obra, como la totalidad de la obra cresquiana, es inseparable del contexto histórico del que brota: las persecuciones de 1391 y su corolario de conversiones masivas y de fundamentalismo misional cristiano. Nuestro propósito en este artículo es abordar su estudio indagando en la interpretación crítica de la doctrina cristiana del pecado original que Crescas realiza, su conexión con el ideario del propio autor, así como con el contexto del que la obra brota.

**Palabras clave:** Ḥasdai Crescas, pecado original, polemismo judío, judaísmo ibérico, psicología.

## ENG Interreligious Polemism and Conception of Original Sin in Ḥasdai Crescas

**Abstract.** Originally written in Catalan around 1397-1398, *The Refutation of Christian Principles (Bitṭul Iqqarei Ha-Nošrim)* by Hasdai Crescas is a polemical work that questions Christian dogma using philosophical and logical arguments, not quotations from the Bible. In its pages, Crescas demonstrates a deep knowledge of Christian theology and dogma. This work, like the whole of Crescas' work, is inseparable from the historical context from which it springs: the persecutions of 1391 and their corollary of mass conversions and Christian missionary fundamentalism. Our purpose in this paper is to approach its study by investigating Crescas' critical interpretation of the Christian doctrine of original sin, its connection with the author's own ideology, as well as with the context from which the work springs.

**Keywords:** Ḥasdai Crescas, Original Sin, Jewish Polemics, Iberian Judaism, Psychology.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Una breve mirada al contexto. 3. Cristianismo y judaísmo a propósito del pecado original. 4. La crítica de Ḥasdai Crescas a la doctrina cristiana del pecado original. 5. Conclusión.

**Cómo citar:** Fernández López, J. (2024). Polemismo interreligioso y concepción del pecado original en Ḥasdai Crescas. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(2), 437-447. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.91567>

### 1. Introducción

Líder político de los judíos de Aragón, sólido exponente del polemismo judío, Ḥasdai Crescas (c. 1340-1411), discípulo de Rab Nissim Gerondi (1320-1376), es testigo directo de los pogromos de 1391 que significarán el inicio del ocaso de la vida judía en la Península. Hasta su muerte, Crescas seguirá siendo la cabeza espiritual de la judería española, tratando en un contexto extremadamente hostil de proveer a las comunidades judías de un renovado liderazgo. Desde el punto de vista intelectual, su filosofía de la religión judía se presenta como un sistema de

pensamiento que aspira a ser alternativa a la concepción que Maimónides (1138-1204) desarrolla en la *Guía de perplejos*. Maestro indiscutible, sin embargo, a juicio de Crescas, Maimónides desarrolla un racionalismo religioso en estrecha –y excesiva– dependencia del helenismo filosófico, de la *hojmá yevanit*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La Misná, en *masejet Sotá* (9. 14) muestra el vínculo existente entre el tiempo histórico y la cotidianeidad de la vida comunitaria; también, cómo el comportamiento colectivo es capaz de generar consecuencias históricas. A partir de crítica de la helenización del judaísmo del Segundo Templo, los sabios sancionan negativamente el estudio de la *hojmá yevanit*. El

Es por ello, que su objetivo no será otro que mostrar la propia racionalidad intrínseca de la Torá y lo erróneo e innecesario que resulta para el judaísmo forzar la Escritura desde una hermenéutica ajena a su propia semántica. Para Crescas, quien profesa que la religión judía es la revelación divina puede y debe hallar en ella la fundamentación racional de su fe. En este sentido, su obra fundamental, *Or Hashem (Luz del Señor)*, explicita este rechazo a un racionalismo peripatético que, cree, no incurre solo en contradicción con la tradición judía, sino también –y esto es fundamental– con la verdadera comprensión empírica y racional del mundo. Al mirar retrospectivamente a aquel mundo peninsular a caballo entre los siglos XIV y XV, no parece incongruente, frente a la hostilidad del contexto, frente a la percepción del hombre judío de una intemperancia histórica amplificada y padecida por sus comunidades, la alianza y fusión en el pensamiento de Crescas de la investigación de la naturaleza, la preservación de la tradición y el cuidado de las aljamas, todo ello expresión de una personal forma de compromiso espiritual.

Nuestro propósito en este artículo es abordar el estudio del *Sefer Bitṭul Iqqarei Ha-Noṣrim (La inconsistencia de los dogmas cristianos)*, que, junto al citado *Or Hashem* y el *Derashat ha-Pesaj (Sermón de Pascua)*, conforman la tríada de obras fundamentales de Crescas que han llegado hasta nosotros. En concreto, queremos indagar en la interpretación crítica de la doctrina cristiana del pecado original que Crescas realiza, así como su conexión con el ideal del propio autor. En esta dilucidación queremos atender también dos cuestiones relevantes para la comprensión de la crítica cresquiana, a saber, el contexto polemístico de la que brota, así como la aparente contradicción existente entre las tesis del *Sefer Bitṭul* sobre el pecado original y la fundamentación antropológico-teológica de *Or Hashem*.

## 2. Una breve mirada al contexto

Escrito originalmente en catalán alrededor de 1397-1398, el *Sefer Bitṭul* sólo ha llegado a nosotros en la traducción hebrea medieval del rabino Josef ibn Shem Tov (1451)<sup>2</sup>. En sus páginas, en las que Crescas demuestra una competente comprensión de la teología cristiana de su tiempo, polemiza contra el dogma cristiano utilizando argumentos filosóficos y lógicos, y no citas de la Biblia. Pudiendo remontarse la tradición polemística judía siglos atrás, sin embargo, este

recurso lógico-dialéctico, el uso de razonamientos filosóficos, supone una novedad, que Crescas comparte contemporáneamente con Profiat Durán y que tiene como precedente los *Ta'anot* de Moisés ben Salomón de Salerno (s. XIII)<sup>3</sup>.

Como hemos apuntado, este texto polemístico, como en el fondo la totalidad de la obra cresquiana, es inseparable del contexto histórico del que brota: las persecuciones de 1391 y su corolario de conversiones masivas y de fundamentalismo misional cristiano, inicio de un camino sin retorno para el judaísmo ibérico. Fijemos nuestra atención brevemente en este contexto. En la ya clásica descripción interpretativa de Américo Castro del trágico devenir de las aljamas españolas, secuela y expresión de ese “problema judaico que toca la médula misma de la historia de España”, basculan dos formas eficaces de idealización antitéticas: la positiva, un pueblo judío industrioso, práctico, ducho en el comercio, la técnica y las artes liberales; la negativa, un pueblo cristiano que, más allá del odio religioso o racial, gesta, a partir de un cierto momento del siglo XIV, la conciencia de poseer una civilización opuesta a la hebrea, al tiempo que desarrolla una necesidad de autoafirmación y de ocupación del ámbito total de su experiencia vital, en clara confrontación con el protagonismo sociopolítico de los judíos<sup>4</sup>. Esta interpretación idiosincrásica y sociohistórica contrasta con la también clásica de Yitzhak Baer, para quien la agitación social, las tensiones socioeconómicas en Castilla y Aragón, no fueron más que una causa secundaria de la persecución, ya que “el factor decisivo de los disturbios de 1391 fue el rencor religioso”<sup>5</sup>. Más allá de esta contraposición causal, lo cierto es que parece evidente que ambos polos, el socioeconómico y el religioso, fueron determinantes, como también que, a despecho de la visión de Castro, en una sociedad políticamente teologizada como la hispana, en un contexto de virulenta transformación religiosa, el debate teológico destinado a mostrar la superioridad de una fe y de su cosmovisión resultase esencial<sup>6</sup>.

La Disputa de Tortosa será el epítome y el punto de inflexión de un “tiempo de disputa” que se despliega, a partir de la infausta fecha de 1391, a lo largo de casi tres décadas y que, en cualquier caso y más allá de las circunstancias del momento, bebe y recoge el influjo de unas fuentes polemísticas cristianas cuyas profundas raíces recorren toda la Edad Media, no sólo hispana<sup>7</sup>. Crescas vivirá y será

Talmud de Babilonia (Sotá 49b: 1-20) profundiza en la cuestión y reivindica la superioridad de la tradición judía sobre cualquier otra manifestación cultural. El racionalismo religioso judío en la Edad Media se sentirá claramente incómodo con la prohibición talmúdica de la “sabiduría griega”. En este sentido, Maimónides realiza una redefinición del concepto de *hojmá yevanit* que pretende situarlo, más allá de las controversias talmúdicas, en un plano que no afecte al debate filosófico. De todos modos, aunque ninguna fuente talmúdica indica realmente qué incluye la “sabiduría griega”, durante toda la Edad Media la determinación de este contenido será objeto de controversia.

<sup>2</sup> Hasdai Crescas, *La inconsistencia de los dogmas cristianos. Bitṭul Iqqarei ha-Noṣrim le-Rabbí Hasdai Crescas*, ed. y trad. C. del Valle Rodríguez (Madrid: Aben Ezra, 2000); Hasdai Crescas, *The Refutation of the Christian Principles*, trad. Daniel J. Lasker (Albany: State University of New York Press, 1992). En adelante, utilizaremos la traducción de Carlos del Valle, citada en forma abreviada como *La inconsistencia*.

<sup>3</sup> Un análisis de esta cuestión en Joel E. Rembaum, “Medieval Jewish Criticism of the Christian Doctrine of Original Sin”, *Association for Jewish Studies Review*, 7-8 (1982/83): 360-362.

<sup>4</sup> Américo Castro, *Aspectos del vivir hispánico* (Sevilla: Renacimiento, 2021), 119-124; Américo Castro, *España en su historia* (Buenos Aires: Losada, 1948), 471-478; 493-504.

<sup>5</sup> Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana* (Barcelona: Riepiedras, 1998), 544-545.

<sup>6</sup> Interpretaciones más recientes que indagan desde ambas perspectivas han puesto de relieve otros factores socio-religiosos como, por ejemplo, el miedo irracional a las minorías, símbolo del socavamiento del orden cristiano, o la violencia como un elemento esencial e idiosincrásico, liberador de tensiones sociales y delimitador de las fronteras entre centralidad y periferia, mayoría y minoría. Así, por ejemplo, David Nirenberg, *Comunidades de violencia. Persecución de las minorías en la Edad Media* (Barcelona: Península, 2001).

<sup>7</sup> Una clara delineación de las fases históricas de este polemismo en Gilbert Dahan, *The Christian Polemic Against the*

protagonista –a su pesar– de este tiempo. Sirva como ejemplo la referencia al infructuoso intento por parte de Salomón Haleví –junto a Yehosúa Halorquí, el converso por antonomasia de esa generación– de emplazar a Hasdai Crescas a una disputa pública al más alto nivel, sólo evitada por este último gracias a su influencia en la corte aragonesa<sup>8</sup>. Esta anécdota y la referencia a estos conversos nos resulta útil en nuestra aproximación al *Sefer Biṭṭul*. Fijemos por un momento nuestra atención en la epístola que un Halorquí aún no convertido al cristianismo envía a Salomón Haleví, ahora Pablo de Santa María, poco tiempo después de la conversión de este<sup>9</sup>. En ella, Halorquí sugiere a su destinatario cuatro posibles causas que, a su juicio, podrían haber motivado su conversión. Estas causas, más allá de lo personal, en el fondo permiten comprender de modo general el paso dado por aquellos contemporáneos judíos que abrazaban en número creciente el cristianismo. Más allá de las motivaciones espurias, del pesimismo histórico o de la reflexión filosófica, el descubrimiento de la supuesta verdad cristiana en las palabras de la Torá y de los profetas se presenta como el elemento decisivo que podría justificar la apostasía. Halorquí manifiesta a Santa María que no le cabe duda de que esta última ha sido, en su caso, la razón determinante, es decir, el examen y la meditación de las ideas religiosas, algo que Santa María ha podido realizar de modo exigente dado su conocimiento de la lengua latina y castellana, así como de los evangelios. En esta misiva, por cierto, bajo la superficie del carácter apologético de la misma, de su combinación de fórmulas convencionales y de referencias bíblicas, Halorquí parece deslizarse hacia su propia conversión<sup>10</sup>.

Dejemos por el momento a Halorquí y también estas breves pinceladas iniciales de contexto. Resaltemos simplemente, a modo de síntesis y para concluir, que esta polémica epistolar es ejemplo de una forma de *disputatio* que nos ofrece una perspectiva privilegiada para entender el fundamento del polemismo interreligioso de estos tiempos controversiales: investigar los fundamentos del otro, que, en el caso de un converso al cristianismo como Santa María, equivale a “la puerta de la esperanza por la que penetrar en la tradición de la alianza”; situar la religión dentro de los límites de la razón, como remarca Profiat Durán en *Al Tehí ka-Aboteja*, cuando afirma que la salvación llega a través conjuntamente

de la fe, que no contradice las demandas del intelecto y el cumplimiento de los preceptos;<sup>11</sup> hacer de la necesidad histórica una virtud paradójica, como, por ejemplo, Juan el Viejo de Toledo, quien, en el *Memorial de Jesucristo* (1416), hablando del infausto año de 1391, afirma que “en ese anno vino a nos el Mexías por fuerça, e fuemos convertidos por fuerça a la santa fe católica, ca el día en que el omme viene a conosçimiento, en aquel día le viene el Mesías”<sup>12</sup>.

### 3. Cristianismo y judaísmo a propósito del pecado original

No es irrelevante al abordar la cuestión del pecado original en Hasdai Crescas el que nos preguntemos, de entrada, si realmente el judaísmo y el cristianismo se hallan separados radicalmente por dos concepciones antropológico-teológicas opuestas. Si hacemos caso a lo que podríamos llamar “dicotomía popular”, habría que afirmar sin paliativos que el judaísmo rechaza el pecado original, mientras que el cristianismo lo acepta. Una dicotomía de trazo grueso en la que, en el caso del judaísmo, la praxis vital de cada ser humano vendría a ser el campo de batalla de una lucha entre la inclinación hacia el bien y hacia el mal que, en el caso de los justos, implicaría una victoria de la tendencia positiva merced a un acto de voluntad<sup>13</sup>. La interpretación midrásica de *Berajot*, a cuenta de la inusual doble yod de “vayyitzer” (וַיַּיְצֵר, “formó”) en Gn 2, 7, aludiría al hecho de que Dios habría creado dos inclinaciones, una buena y una mala en el hombre<sup>14</sup>. Así, la Torá, tal como leemos en el tratado *Kidushin* del Talmud, es el baluarte contra esta segunda inclinación<sup>15</sup>. Por su parte, el cristianismo presenta al ser humano como creado en un estado de perfección, deliberadamente corrompido por él mismo. Subvertida la perfección original, la corrupción de estos progenitores de la humanidad pasaría a sus descendientes, los cuales sólo podrían superar esta situación merced a la gracia. Un pasaje de la Carta a los Romanos resulta paradigmático en este sentido:

En consecuencia, igual que por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y la muerte se propagó sin más a todos los hombres, dado que todos pecaban. Porque antes de la Ley había ya pecado en el mundo; y, aunque donde no hay Ley no se imputa el pecado, a pesar de eso la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, incluso entre los que no habían pecado cometiendo un delito como el de Adán<sup>16</sup>.

*Jews in the Middle Ages* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998).

<sup>8</sup> Baer, *Historia de los judíos*, 573.

<sup>9</sup> Edición bilingüe de la misiva en L. Landau, *Das apologetische Schreiben des Joshua-Lorki an den Abtrünnigen Don Salomon ha-Lewi* (Amberes: Teitelbaum & Boxenbaum, 1906). El texto hebreo en Judah D. Eisenstein, *Ozar Wikuhim. A Collection of Polemics and Disputations* (Nueva York: J. D. Eisenstein Publishing, 1928).

<sup>10</sup> Sobre las interpretaciones de la carta, véase: Michael Glatzer, “Lorqi and Solomon Halevi: Towards an Examination of the Causes of Apostasy among the Jews in Spain in the Fourteenth Century”, *Pe'amim* 54 (1993): 103-116; Eliazar Gutwirth, “Pablo de Santa María y Jerónimo de Santa Fe: Hacia una relectura de la Epístola de Lorquí”, *Estudios de Historia de España* 17, n° 1 (2015): 75-109; Yosi Yisraeli, “Joshua Ha-Lorki on the Meaning of Emunah: Between Religion and Faith”, en *Polemical and Exegetical Polarities in Medieval Jewish Cultures. Studies in Honour of Daniel J. Lasker*, ed. Ehud Krinis et al. (Berlín: De Gruyter, 2021), 364-382.

<sup>11</sup> Profiat Durán, *Al tehí ka-aboteja*, en *The Polemical Writings of Profiat Duran*, ed. Frank Talmage (Jerusalén: Hebrew University, 1981), 73-84.

<sup>12</sup> Juan el Viejo de Toledo, *Memorial de Jesucristo*. Valladolid, Biblioteca de Santa Cruz, Ms. 334/80, fol. 20v.

<sup>13</sup> Alan Cooper, “A Medieval Jewish Version of Original Sin: Ephraim of Luntshits on Leviticus 12”, *Harvard Theological Review* 97, n°4 (2004): 445.

<sup>14</sup> TB, *Berajot* 61a: “Rav Nachman bar Rav H̄isda interpretó en una homilía: ¿Cuál es el significado de lo que está escrito: ‘Entonces el Señor Dios formó al hombre [vayyitzer]’ (Génesis 2.7), con una doble yod? Este doble yod alude al hecho de que el Santo, Bendito sea, creó dos inclinaciones; una inclinación buena y otra, una inclinación mala”.

<sup>15</sup> TB, *Kidushin* 30b: “Hijos míos, creé una inclinación al mal, que es la herida, y creé la Torá como su antídoto”.

<sup>16</sup> Rom 5, 12-14.



Indagando más allá de lo dicotómico, podemos advertir, por un lado, que la perspectiva cristiana radicalizada en la teología agustiniana, en la este-la de la teología paulina, que “Dios creó al hombre recto, pero él, pervertido espontáneamente y justamente castigado, engendró hijos pervertidos y castigados”<sup>17</sup>. También, que ciertos textos rabínicos parecen polemizar con esta concepción cristiana, enfatizando la idea de salvación por encima de la pecaminosidad. En el Talmud encontramos tres versiones de una misma idea: la contaminación moral de la serpiente sobre Eva permaneció en todos los seres humanos; cuando el pueblo judío estuvo en el Monte Sinaí cesó, cosa que no ocurrió con los gentiles<sup>18</sup>. Lo que muestra en esta tradición, más allá de su evidente polemoso, es que la Ley posee una eficacia continuada como contrapunto al pecado de los hombres, frente a la idea cristiana que recoge Pablo en Romanos de que la Ley “sólo renta pecado y muerte” y que su mediación ha sido reemplazada por el espíritu de Cristo<sup>19</sup>. Algunos intérpretes contemporáneos creen advertir que los textos talmúdicos reflejan una concepción que diluye esa escisión radical entre las dos visiones de la pecaminosidad humana, las cuales parecen fundirse en una etiología común: una corrupción transmitida por Eva a sus descendientes<sup>20</sup>. Estrategia premeditada o no en aras de una superación dialéctica del contrario, podría pensarse que, o bien el Talmud se acerca semánticamente al ámbito del cristianismo para mostrar la superioridad de la solución judía al problema del mal, o bien, en línea con la posición clásica de Israel Lévi, que ya en el periodo rabínico, contrariamente a la opinión mayoritaria, algunos judíos tenían una noción del pecado original que incluía la idea de que el primer pecado fue transmitido de Adán y Eva a sus descendientes<sup>21</sup>.

Más allá de la verosimilitud o no de lo anterior, de su carácter más o menos polemístico y de cuáles sean las raíces y el alcance de la noción de “caída” en el judaísmo rabínico, lo cierto es que el judaísmo medieval desarrollará su propia interpretación

y versión de la doctrina del pecado original. Y esto como consecuencia de su evolución interna y de la influencia dialéctica del cristianismo. El mitologema de la “contaminación de la serpiente”, explorado por el rabinismo, se filtra en el Medioevo judío a través de la tradición filosófica y cabalística, con una notable impronta en los siglos XIII y XIV<sup>22</sup>. Así, por ejemplo, el *Zohar* reelabora materiales talmúdicos mostrando cómo la idolatría del becerro provoca la degradación del estado de gracia e iluminación amparado por la protección del Santo Nombre, dejando al pueblo expuesto al mal de la serpiente como antaño<sup>23</sup>.

La noción de pecado original se convierte en una preocupación creciente para el polemismo judío anticristiano. Joel Rembaum ha destacado cómo los fundamentos de esta crítica son establecidos por los polemistas de los siglos XII y XIII, a saber, desde una perspectiva a partir del sentido común, el uso del hebreo bíblico y, en menor medida, del Nuevo Testamento<sup>24</sup>. Sin embargo, tal como ejemplifica Crescas, los escritores de la segunda mitad del siglo XIV y comienzos del siglo XV reflejan una gran independencia de las fuentes escriturísticas. Sus obras tienden a estructurarse desde el análisis conceptual y la argumentación lógico-racional. Estos polemistas, provenientes de las tierras hispanas y de Italia, muestran un cierto conocimiento de la cultura secular y están influenciados por las tradiciones filosóficas, tal como las investigaciones de Gad Freudenthal, Warren Zeev Harvey, Daniel Lasker o Mauro Zonta han mostrado<sup>25</sup>. Decisivo en ellos es la indagación ideológica y la generación de ideas más allá del marco de referencia de la Escritura y la Tradición. ¿Por qué, en el caso de Crescas, como también, por ejemplo, Elijah de Genazzano, la doctrina del pecado original como pórtico de una refutación general de los dogmas cristianos? Porque característico de este polemismo judío a caballo entre los siglos XIV y XV es el reconocimiento explícito de la centralidad de la doctrina cristiana del pecado original. Parece, pues, perfectamente comprensible que la refutación de este principio suponga el desmoronamiento del edificio dogmático del cristianismo<sup>26</sup>.

Profiat Durán o Ḥasdai Crescas asumen que el eje en el que descansa la concepción cristiana del

<sup>17</sup> San Agustín, *De Civitate Dei* XIII. 2: “Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum; sed sponte depravatus iusteque damnatus depravatos damnatosque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed iam erat natura seminalis, ex qua propagaremur; qua scilicet propter peccatum vitiatum et vinculo mortis obstricta iusteque damnata non alterius condicionis homo ex homine nasceretur”.

<sup>18</sup> TB, *Sabbat* 146a; *Yebamot* 103b; *Abodá Zará* 22b. “La serpiente se encontró con Eva, es decir, cuando la sedujo para comer del Árbol del Conocimiento, la infectó con contaminación moral, y esta contaminación permaneció en todos los seres humanos. Cuando el pueblo judío estuvo en el Monte Sinaí, su contaminación cesó. Sin embargo, como los gentiles no se pararon en el Monte Sinaí, su contaminación nunca cesó” (*Sabbat* 146a).

<sup>19</sup> Rom 8, 17; 5, 17: “En otras palabras: si por el delito de aquel solo la muerte inauguró su reinado, por culpa de aquel solo, mucho más los que reciben esa sobra de gracia y de perdón gratuito, viviendo reinarán por obra de uno solo, Jesús Mesías”.

<sup>20</sup> Joel Kaminsky, “Paradise Regained: Rabbinic Reflections on Israel at Sinai”, en *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures*, ed Alice O. Bellis y Joel Kaminsky (Atlanta: Scholars, 2000), 17.

<sup>21</sup> Israël Lévi, *Le péche originel dans les anciennes sources Juives* (Paris: École Pratique des Hautes Études, 1907), 13.

<sup>22</sup> Una aproximación general a la cuestión en Deborah Schechterman, “The Doctrine of Original Sin and Maimonidean Interpretation in Jewish Philosophy of the Thirteenth and Fourteenth Centuries”, *Da’at* 20 (1988): 65-90.

<sup>23</sup> *Zohar* I. 52b. “Mas después que pecaron con el becerro, los abandonaron todos esos grados y luces supremas, y los abandonaron esos cobertores armados que los protegían, que habían sido ornamentados por el Nombre Supremo sagrado, y a atrajeron hacia ellos a la malvada Serpiente como antes y provocaron la muerte en el mundo entero”.

<sup>24</sup> Rembaum, “Medieval Jewish Criticism”, 354.

<sup>25</sup> Véase: Gad Freudenthal, “Gersonide, génie solitaire. Remarques sur l’évolution de sa pensée et des ses méthodes sur quelques points”, en *Les méthodes de travail de Gersonide et le manieement du savoir chez les scolastiques*, ed. Colet Sirat et al. (Paris: Vrin, 2003), 291-317; Warren Zeev Harvey, “Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter”, *Jewish History* 6 (1992): 87-98; Daniel. J. Lasker, “The impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy”, en *In Iberian and Beyond. Hispanic Jews between Cultures*, ed. Bernard Dov Cooperman (Newark: University of Delaware Press, 1998), 175-190; Mauro Zonta, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century* (Dordrecht: Springer, 2006), 3-32.

<sup>26</sup> Rembaum, “Medieval Jewish Criticism”, 356.

pecado original subvierte la lógica de la comprensión de la justicia divina, en la que los medios deben ser coherentes con los fines. ¿Cómo puede sostenerse una doctrina en la que la naturaleza del propósito divino para con el hombre sea capaz de generar tanta injusticia? La razón y el sentido común rechazan esta concepción de la divinidad, como también una antropología errónea que afirma que ciertas cualidades psicofísicas del ser humano justificarían la persistencia del pecado original después de Jesús, nada menos. Que las consecuencias del pecado de Adán no habrían podido ser transmitidas a través de su alma a las almas de sus descendientes, había sido ya sugerido en clave polémica por Naḥmánides en la Disputa de Barcelona, negando la culpabilidad espiritual de la humanidad por causa de un pecado primigenio. Si las almas son creadas *ex nihilo* para cada individuo por Dios, tal como afirma la teología cristiana, las consecuencias hereditarias de la caída sólo puede ser físicas<sup>27</sup>. En cualquier caso, lo relevante aquí es que, tal como decimos, para los polemistas judíos la concepción dogmática del cristianismo se resquebraja frente a esta argumentación al convertir en prescindible la redención del pecado por Cristo, su encarnación y crucifixión.

En el *Biṭṭul Iqqarei ha-Noṣrim* de Ḥasḏai Crescas confluyen de forma evidente todo este haz de problemáticas y visiones. Adelantemos, de forma sintética, que en ellas resuenan no sólo una tradición polémica judía, sino también el marco de comprensión teológico cristiano con el que implícitamente dialoga<sup>28</sup>. De forma muy genérica, por un lado, Agustín de Hipona, el cual, frente a un pelagianismo que desconecta la teología de la creación de la de la redención y otorga a la naturaleza un papel decisivo, sitúa el problema en el núcleo de la fe cristiana: Cristo es el redentor de todos, lo que significa que todos deben ser salvados por él<sup>29</sup>. En segundo lugar, Anselmo de Canterbury, que entiende el pecado original como

“privación o ausencia de la justicia debida” y que enfatiza la no pecaminosidad de la naturaleza humana de Jesús como condición necesaria y realizada para la restauración de la humanidad a un estado de justicia ante Dios<sup>30</sup>. Por último, Tomás de Aquino, que entiende el pecado original como consistente en un elemento material, la concupiscencia, y una formal, “la ausencia de la justicia original”<sup>31</sup>. Para Aquino, aunque Dios hubiera podido perfectamente haber optado por otras vías, escogió a su hijo para redimir a una humanidad, a los “derivados de Adán que son como los miembros de un solo cuerpo”<sup>32</sup>. Crescas, podríamos decir, rebate dialécticamente esta concepción porque conduce, a su juicio, a un callejón sin salida teológico, a suposiciones teológicas insostenibles. La encarnación y la redención de Cristo son imposibles, ambas se sostienen en un constructo de pecaminosidad que desde el castigo de Adán y Eva mantiene una vigencia sólo clausurada por la encarnación de Jesús.

Un análisis estrictamente escriturístico de la Biblia judía –que sería el único aceptable como marco de referencia para la exégesis cristiana– deja en evidencia el uso que Pablo y sus seguidores hacen de la noción de caída y de sus repercusiones para el género humano. Siguiendo a Samuel S. Cohon, creemos que es importante señalar algunas consideraciones al respecto: la tradición yahvista está fundamentalmente preocupada por el origen de la muerte y el sufrimiento y no tanto por el origen de la pecaminosidad humana, lo cual no significa que no reflexione sobre la gravedad del pecado; el relato del Génesis no sugiere en ningún momento que el pecado de Adán se transmitirá a sus descendientes, aunque sí que enfatiza la difusión del mal moral como una condición antropológica que prevalece más allá de un tiempo particular; el pecado es un acto voluntario o un hábito resultante de muchos actos<sup>33</sup>. ¿Cuál es la presencia de la historia del Paraíso en el resto de la Escritura? Prácticamente no existe. Tal es así que el Yahvista ni tan siquiera conecta el relato de la caída, por ejemplo, con el pecado de Caín (Gn 4, 6-7). Su pecaminosidad no es herencia de sus progenitores, sino que posee una naturaleza propia. De modo que, todo lo que se puede decir es que la transgresión de Adán fue la primera manifestación de pecado, pero no la causa de la pecaminosidad de sus descendientes. Por su parte, la tradición Elohista presenta a Noé como perfecto y justo, alguien que, como Henoc, “caminó con Dios”, indicando que la corrupción que se extendió antes del Diluvio representa una condición epocal y no el estado propio de la humanidad derivado de Adán (Gn 5, 24; 6, 9-12). Tampoco se desprende de la fuente Sacerdotal que la “imagen divina”, que marca a Adán en su creación, desapareciera con la caída. Lo que enfatiza esta tradición en Gn 6-9 es que “la tierra estaba viciada, porque toda carne tenía una conducta viciosa sobre la tierra” (Gn 6, 11-12). Más allá del Pentateuco, la literatura profética denuncia el mal y el pecado, no como una herencia, sino como un fracaso moral del

<sup>27</sup> Leemos en la crónica hebrea de la Disputa (39; 45): “Adán, el primer hombre, vivió mil años menos setenta; y los versículos declaran en forma explícita que murió a causa de su pecado, y si no hubiera pecado podría haber vivido mucho más o para siempre”; “Este argumento de ustedes es impropio para Dios, ya que los justos no reciben el infierno como castigo del pecado de Adam, el primer hombre, su ascendiente; mi alma está cercana al alma de mi padre como al alma del Faraón, por ende a causa de los pecados del Faraón no entrará mi alma al infierno. No obstante, los castigos fueron corporales ya que mi cuerpo proviene de mi padre y de mi madre y cuando fue decretado sobre ellos que serían mortales, su descendencia para siempre serían también mortales”. La edición crítica del texto hebreo en: Alfonso Tostado, *La Disputa de Barcelona de 1263. Controversia Judeocristiana* (Salamanca: UPS, 2009), 291-317.

<sup>28</sup> De entre la inmensa bibliografía sobre la cuestión, algunas referencias fundamentales sobre este marco de comprensión cristiano: Maurizio Flick y Zoltan Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original* (Salamanca: Sígueme, 1972); Vittorio Grossi et al., *El hombre y su salvación. Historia de los dogmas*. Vol. II (Salamanca: Sec. Trinitario, 1996), 117-202; Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid: BAC, 1993), 5-110; Wolfgang Panenberg, *Antropología en perspectiva teológica* (Salamanca: Sígueme, 1993), 99-179.

<sup>29</sup> San Agustín, *De peccatorum meritis et remissione* (I, 8. 8): “Item quod ait: Per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum; quid aliud quam de morte corporis intellegi potest, quando ut hoc diceret de resurrectione corporis loquebatur eamque instantissima et acerrima intentione sua-debat?”

<sup>30</sup> Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo* II, 1-8.

<sup>31</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 82, a. 3.

<sup>32</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 81, a.1.

<sup>33</sup> Samuel S. Cohon, “Original Sin”, *Hebrew Union College Annual* 21 (1948): 279-286.

hombre contemporáneo (“el que peque, morirá”), al no reconocer la voluntad divina y su soberanía por la vacilación de su corazón (Jer 17, 9; Ez 18). Sólo los apócrifos y los libros psudoepigráficos judíos toman la historia del Paraíso como la base para una especulación sobre el origen del pecado y la muerte, destacando, en este sentido, el Sirácida, donde se afirma que “por la mujer fue el comienzo del pecado, y por causa de ella morimos todos”, y el Libro de la Sabiduría, con alusiones a la muerte como consecuencia del primer pecado: “le hizo imagen de su misma naturaleza; pero por envidia del diablo entró la muerte en el mundo”<sup>34</sup>.

#### 4. La crítica de Hasdai Crescas a la doctrina cristiana del pecado original

Estas reflexiones y matizaciones nos sitúan frente al núcleo de nuestra exposición. Ya hemos destacado anteriormente cómo el tipo de polemismo tardomedieval judío que encarna Crescas refleja una gran independencia de las fuentes escriturísticas y se estructura desde el análisis conceptual y la argumentación lógico-racional. En el prefacio al *Sefer Bitṭul*, Crescas establece unos “presupuestos generales” necesarios para la polémica en aras a que “la comprensión de la verdad sea más clara y manifiesta”<sup>35</sup>. En síntesis, son tres: la fe no fuerza al intelecto a creer cosa alguna que suponga contradicción; el poder divino no puede entrar en contradicción los primeros principios, evidentes *per se*, ni con las conclusiones lógicas probadas a partir de aquellos; la justicia divina busca el bien y la máxima perfección posible de la especie humana. Si el uso de estos presupuestos condujese a constatar que las dos concepciones contrapuestas afirman por caminos diferentes algo similar, “el grupo hebreo es el que tiene la presunción (de verdad), el que tiene la Ley divina”, una idea esta ya expresada por Yehudá Haleví en el *Cuzary*<sup>36</sup>. Sobre que Dios no contradice los primeros principios no deja de resultar llamativo el paralelo que encontramos en el *Mostrador de justicia* de Abner de Burgos, cuando se asevera que “ay algunas cosas que se salen dellas, por cierto, que nunca las querría de fazer Dios e como las imposibles”<sup>37</sup>. En último término y como declaración hermenéutico-metodológica de principio, dado que aquello que se dilucida está inmerso en la dialéctica más amplia entre fe y razón, afirma Crescas que, “siendo la fe lo más excelente

de todo, conviene que no se aparte de su posesión a no ser por objeciones serias y argumentos fuertes, libres de toda duda”<sup>38</sup>.

El análisis de la doctrina cristiana del pecado original en el *Sefer Bitṭul* presenta una doble dimensión, a saber, una valoración del verdadero sentido del pecado de Adán y, en segundo término, cuál es, supuestamente, la posibilidad de su redención. Con respecto al primer aspecto, el cristianismo, sostiene Crescas, afirma la gravedad e infinitud del pecado originante de Adán. Este carácter de suma negatividad, de insólita gravedad, está justificado por un principio de correlación moral entre el pecador y el objeto de la ofensa, que es nada menos que Dios; Dios, quien ha creado a este hombre que peca “perfecto, carente de disposición al pecado y de inclinación a la culpa”<sup>39</sup>, la naturaleza menos predispuesta a la pecaminosidad. Hablamos de gravedad, pero también de infinitud. Tanto el principio de economía anteriormente citado como esta idea de infinitud del pecado cristiana son entendidas por Crescas a partir de una lectura bastante fiel de la teología tomista<sup>40</sup>. Con respecto al principio económico-correlativo, Aquino afirma, siguiendo a San Agustín, que tanto en el juicio divino como en los humanos, la pena está en proporción de la culpa en cuanto al rigor<sup>41</sup>. Por su parte, sobre la idea de infinitud, afirma Santo Tomás que “el castigo es proporcional al pecado”, si bien, en el pecado, como hay aversión hacia el bien inmutable, que es infinito, por ello, el pecado es infinito<sup>42</sup>. El resultado de todo ello es que el pecado original, tal como lo entiende el cristianismo, extiende *ad infinitum* la culpa de Adán, afectando a toda la humanidad que procede de él, a excepción de Cristo, dado que “todos los hombres que nacen de Adán pueden considerarse como un único hombre, en cuanto convienen en la naturaleza que reciben del primer hombre”<sup>43</sup>.

Crescas entiende, aunando lo polémico y lo dialéctico, que al cristianismo le interesa esta amplitud extrema del radio del pecado de la humanidad. ¿Por qué esta conveniencia en la infinitud del pecado? Para minusvalorar al hombre y a sus obras y amplificar la gracia y misericordia divina. Para Crescas, cuatro son las razones que concierten en errónea la concepción cristiana<sup>44</sup>. Con respecto a la primera, la doctrina tomista del sujeto del pecado original le ayuda a articular el inicio de su razonamiento. Afirma Santo Tomás: “Así pues, como el alma puede ser sujeto de culpa, pero el cuerpo, de suyo, no puede serlo, (se sigue que) todo aquello que le viene al alma de la corrupción del primer pecado tiene razón de culpa; pero lo que deriva al cuerpo no tiene razón de

<sup>34</sup> Si 25, 24; Sab 2, 23-24. Para Gerhard von Rad, intérprete cristiano por excelencia de las tradiciones escriturísticas del Hexateuco (Torá y Josué), un examen de estos escritos “nos muestra cuán raras son las ocasiones en las que se habla del pecado en términos de teología, como un fenómeno religioso complejo”. Y allí donde simplemente se apunta, como en el tratado yahvista en Gn 3, 11, el interés del autor es mostrar una cadena de hechos reales, como “un camino recorrido por los hombres”. Véase: Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel* (Salamanca: Sígueme, 1972), 203-205.

<sup>35</sup> Crescas, *La inconsistencia* (0.17), 110.

<sup>36</sup> *Ibid.* (0.18), 111. Yehudá Haleví. *Cuzary. Diálogo filosófico*, ed. Adolfo Bonilla, trad. Jacob Abendana (Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1911; (reimpresión, Madrid: Editora Nacional, 1979); Yehudah ha-Levi, *Kuzari*, Trad. N. Daniel Korbkin: *In Defense of the Despised Faith* (Northvale: Jason Aronson, 1998). La referencia en I, 10ss.

<sup>37</sup> Abner de Burgos, *Mostrador de justicia*. París, Bibliothèque nationale de France, Ms. Espagnol 43, l. 33, fol. 41v.

<sup>38</sup> Crescas, *La inconsistencia* (0.18), 111-112.

<sup>39</sup> *Ibid.* (1.1), 113-114.

<sup>40</sup> En concreto, de las *quaestiones* 81, 86 y 87 de *Summa Theologiae* I-II y 163-164 de II-II.

<sup>41</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* q. 87, a. 3: “Ad primum ergo dicendum quod poena peccato proportionatur secundum acerbitatem, tam in iudicio divino quam in humano, sicut Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei, in nullo iudicio requiritur ut poena adaequetur culpae secundum durationem”.

<sup>42</sup> *Ibid.*, a. 4: “Respondeo dicendum quod poena proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt. Quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum”.

<sup>43</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 81, a. 1.

<sup>44</sup> Crescas, *La inconsistencia* (1.4-1.7), 117-120.



culpa, sino de castigo. Por consiguiente, el alma es el sujeto del pecado original, no el cuerpo"<sup>45</sup>. Esta disposición anímica, piensa Crescas, coloca a los justos ante la máxima injusticia. Dado que, para el cristianismo, la Ley judía es un estadio infantil de la humanidad, ella no predispone para la plenitud y la gloria, siendo, sin embargo, un marco revelado de actuación moral. El culto divino y los preceptos, "a no ser que vayan acompañados de la gracia divina", no salvan<sup>46</sup>. Pero, además, y como segunda razón, lo más grave de esto es el lugar en el que coloca a los verdaderos modelos de probidad y justicia bíblica, Noé y los patriarcas. ¿Cómo va a haber un retraimiento de la gracia y del favor divinos a un justo? Crescas encuentra una falla de incongruencia en la concepción cristiana, en paralelo con su propia concepción psicológica. Si "la creación implica la relación del alma con Dios solo" –tal como el mismo Tomás de Aquino afirma– es decir, si Dios crea el alma para un cuerpo concreto y determinado y si, además, según la doctrina cristiana el pecado original se transmite al alma no al cuerpo, que sólo es sujeto de pena, no de culpa, ¿cómo pudieron pecar Noé y los patriarcas, siendo justos? Su salvación esta, pues, asegurada<sup>47</sup>.

En tercera instancia, un aparentemente simple ejercicio de argumentación lógica le sirve a Crescas para enfatizar el aserto anterior y la contradicción que evidencia: "si Adán, antes de que pecara, fue digno de la gracia, de la misericordia y de la herencia del gozo eterno", cuántos más Abraham y el resto de los justos que no habían pecado, "eran más dignos de recibir esta gracia"<sup>48</sup>. Aparente, porque, sin embargo, de este razonamiento parece seguirse un reconocimiento implícito del hecho antitético del pecado original, consignado de forma explícita en la Escritura y que, por extensión, permitiría afirmar que "Abraham nació en el pecado, fue concebido en la culpa y que, a pesar de ello, no le sedujeron sus pensamientos ni le apartaron sus cavilaciones del culto divino y del amor de Dios"<sup>49</sup>. Todo hombre nace impuro, como reconocen los Salmos o el Libro de Job y por ello inclinado al mal<sup>50</sup>. No cabe duda de que el recurso dialéctico de Crescas es un arma de doble filo para su propia argumentación. Parece situarse implícitamente en una concepción que, como veremos, acepta en *Or Hashem* y que, sin embargo, se ve obligado a rechazar argumentalmente en el *Sefer Bittul*. El sentido de esta concepción es el que incorpora San Anselmo a la tradición cristiana. El pecado original es la ausencia de la "justicia debida" que, habiendo sido conferida por Dios a Adán para que la transmitiera junto a la naturaleza, al perderla por el pecado, ya no puede transmitirla. Lo que ahora se propaga con la naturaleza es el *debitum justitiae integrae*. Frente, por ejemplo, al traducianismo de Tertuliano, sostenido

en su concepción de la transmisión del pecado, Anselmo pone el énfasis en que la generación no es causa, sino condición de esta transmisión. Esto es así porque en Adán, el ser personal ha hecho indigente a la naturaleza humana, haciendo por esa misma indigencia pecadores e injustos a personas que genera de sí misma. De este modo, pasa el pecado personal de Adán a todos los que proceden de él naturalmente<sup>51</sup>. Anselmo destaca también, en la misma línea de la argumentación de Crescas, la gran diferencia entre el pecado de Adán y el pecado original transmitido a partir de él, la diferencia que media entre pecar por propia voluntad y nacer bajo el signo de ese pecado<sup>52</sup>.

Por último, si el cristianismo ha enfatizado desde la Patrística y a lo largo de toda la teología medieval la idea de la excelencia del alma con respecto al cuerpo, tal como podemos reconocer –aunque Crescas no los cite explícitamente– en Orígenes, Clemente de Alejandría, Agustín o el propio Tomás de Aquino<sup>53</sup>, por citar a cuatro pilares del pensamiento teológico cristiano, si el alma "coincide con los ángeles en la naturaleza intelectual", ¿por qué ese énfasis cristiano en sumirla en la negatividad de un tormento cuasi material? Siendo como es, sigue Crescas, una entidad cuya tendencia natural es vincularse al intelecto agente, del que procede y de cuya naturaleza participa<sup>54</sup>. En este sentido, es necesario indicar que Crescas incurre en una cierta contradicción con su propio pensamiento, tal como lo formula en *Or Hashem*. Si en este pasaje del *Sefer Bittul* afirma que "el alma, por su naturaleza, aun careciendo de la gracia divina, no puede estar sumida en un tormento que causa dolor ni en un fuego que no se atiza", en *Or Hashem* no rechaza una cierta materialidad susceptible de dolor en el alma del pecador en el momento de la muerte:

No es inverosímil que este dolor conduzca al final a la destrucción y la aniquilación. Tampoco es inverosímil que, debido a que ha sido contaminado por la materialidad, en el momento de la muerte permanezca con él algo de materialidad y el más mínimo rastro de cualidad, por lo que también sufrirá dolor y será confinado a un lugar<sup>55</sup>.

Con respecto al vínculo entre el alma humana y las Inteligencias angélicas, digamos simplemente que Crescas plantea la cuestión de un modo muy genérico, no muy distinto del marco común de comprensión de su significado por el cristianismo. Su posición en el *Sefer Bittul* sobre la naturaleza del alma es similar a la que sostiene en *Or Hashem*: un alma con capacidad para "continuar eternamente por naturaleza"; y que participa o tiene vínculo con

<sup>45</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 83, a. 1.

<sup>46</sup> Crescas, *La inconsistencia* (1.4), p. 117.

<sup>47</sup> *Ibid.* (1.5), 118-119. La afirmación de Santo Tomás la encontramos en la cita anterior, así como también en *Summa Theologiae* I, q. 90, a. 2 y q. 118, a. 1.

<sup>48</sup> Crescas, *La inconsistencia* (1.6), p. 118.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>50</sup> Sal 51, 5: "Mira, en la culpa nací, pecador me concibió mi madre"; Job 14, 1, 4: "El hombre nacido de mujer, corto de días, harto de inquietudes" "¿Quién sacará pureza de lo impuro? ¡Nadie!".

<sup>51</sup> Anselmo de Canterbury, *De conceptu virginali et originali peccato* 1, 22: "Illud quidem quod trahitur in ipsa origine, vocatur originale; quod potest etiam dici naturale, non quod sit ex essentia naturae, sed quoniam propter ejus corruptionem cum illa assumitur".

<sup>52</sup> *Ibid.* 2. 23.

<sup>53</sup> Así, por ejemplo: Orígenes, *Contra Celso* VI, 63; Clemente de Alejandría, *Stromata* IV, 164, 3-5; San Agustín, *De Civitate Dei* XXI, 10; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 76 a. 1 ad 5.

<sup>54</sup> Crescas, *La inconsistencia* (1.7), 119-120.

<sup>55</sup> Hasdai Crescas, *Light of the Lord. Or Hashem*, trad. Roslyn Weiss (Oxford: Oxford University Press, 2018), 348 (IV.9).

“las Inteligencias separadas”<sup>56</sup>, una concepción que conecta con el punto de vista maimonidiano sobre la cuestión, donde la décima de estas Inteligencias, el Intelecto activo, su existencia queda demostrada “por el tránsito de la potencia al acto de nuestro intelecto”<sup>57</sup>.

Sin abandonar el plano del razonamiento lógico de estas cuatro objeciones, conforme al principio económico-correlativo arriba formulado, Crescas presenta una nueva argumentación que considera plenamente evidente<sup>58</sup>. Según la teología cristiana, el precepto de la circuncisión le fue otorgado a Israel como remedio parcial del pecado original, a la espera de la pasión de Cristo. Así, por ejemplo, San Agustín, en *De nuptiis et concupiscentia*, afirma que la circuncisión al octavo día permite una expiación, por “el sacramento del Mediador que tendría que venir en la carne”, ya que por la fe en Cristo, quien vendría en carne mortal por la salvación de la humanidad, merced a su resurrección, “también los justos antiguos eran salvados”<sup>59</sup>. Por su parte, Tomás de Aquino afirma en el sentido anterior, en *Summa Theologiae*: “circunciso autem, pero al ser circuncidado, confirió gracia a cuanto fue un signo de fe en la futura pasión de Cristo”<sup>60</sup>. Pues bien, si un precepto como este fue capaz de mermar en parte el castigo espiritual fruto del pecado original, cuánto más amplia sería la supuesta condonación de la culpa merced a una Ley moral entendida como una totalidad de 613 preceptos. Si esto lo fue para Abraham, aún con mayor razón para el alma de Moisés y de los profetas, a despecho de la enorme injusticia que sería lo contrario<sup>61</sup>.

Las afirmaciones de Crescas nos sitúan frente a un ámbito controversial de claras y definidas referencias. En la sesión trigésima de la Disputa de Tortosa (14 de junio de 1413), Jerónimo de Santa Fe, el otrora Yehosúa Halorquí, argumentando en torno a la misión del Mesías, sostendrá que el pecado de Adán no fue perdonado hasta la venida de Cristo, su pasión y muerte, así como que el Mesías Jesús restableció el equilibrio que la creación perdió con el primer pecado. Tras el pecado de Adán, todas las almas de los nacidos, tanto justos como pecadores fueron al infierno. Esto se prolongó hasta que el Mesías vino y los sacó de allí, lo cual permite extraer la conclusión –tal como afirman, dice Jerónimo, “los profetas y sabios”– de que estamos ante una muerte

ánimica, no corporal, que es irreparable. Lo interesante aquí para nosotros viene a continuación. Acto seguido, Jerónimo introduce en su argumentación dos concepciones sobre el perdón del pecado de Adán que él atribuye a “algunos rabís”, a saber, por la circuncisión de Abraham o por la donación de la Ley en el Monte Sinaí:

Hoc encara que algunos de los rrabís han por opinión que el pecado de Adam fue perdonado quando Abraam rrescibió la circuncisión. E pruévalo del testo de Zacharías, c. IX, do dize: “Ecce tu per sanguinem pacti tui emisisti captivos tuos de puteo in quo non sunt aque”. E otros entienden que fue perdonado quando rrescibieron la Ley en el monte de Sinay, que así dize el Talmud: ‘Quando la sierpe [vino] sobre Eva lançó en ella suziedat, pero Israel que estudieron en el monte de Synay tirósse su suziedat, mas las otras gentes que non estudiaron allí non se tiró su suziedat’<sup>62</sup>.

Jerónimo cita el pasaje del profeta Zacarías en el que se afirma que “en cuanto a ti, por la sangre de tu alianza, yo soltaré a tus cautivos de la fosa en la que no hay agua”<sup>63</sup>, así como los pasajes del Talmud de Babilonia anteriormente citados de los tratados *Yevamot* y *Sanedrín*, que aúnan, respectivamente, ambas perspectivas:

Quando la serpiente vino sobre Eva, la infectó con contaminación moral y esta contaminación permaneció en todos los seres humanos. Cuando el pueblo judío se detuvo en el Monte Sinaí, su contaminación cesó, mientras que, con respecto a los gentiles, que no se detuvieron en el Monte Sinaí, su contaminación nunca cesó<sup>64</sup>.

Como está escrito que Dios dijo a Abraham con respecto al mandato de la circuncisión: “Y en cuanto a ti, guardarás mi pacto, tú y tu descendencia después de ti, por sus generaciones” (Gn 17,9). Y se repitió en el Sinaí para el pueblo judío: “Y al octavo día se circuncidará la carne de su prepucio” (Lev 12,3), y sin embargo se estableció sólo para el pueblo judío y no para los descendientes de Noé<sup>65</sup>.

En este punto, nos resulta muy útil la mención de un pasaje de la crónica hebrea anónima de esta Disputa de Tortosa que relata la intervención de los disputantes judíos en la segunda sesión de la misma (8 de febrero de 1413)<sup>66</sup>. Esta crónica amplía y da consistencia teológica al exiguo e irrelevante testimonio tanto de las actas latinas como de la crónica hispano-aragonesa<sup>67</sup>. El asunto que aborda el pasaje es el de la pecaminosidad de los “dos mil años de

<sup>56</sup> Crescas, *Light of the Lord*, 278 (III.2). Sobre el vínculo epistemológico-cosmológico en la obra de Crescas, a cuenta del Intelecto agente, véase: Ari Ackerman, *Hasdai Crescas on Cofication, Cosmology and Creation* (Leiden: Brill, 2022), 111-118.

<sup>57</sup> *Guía de perplejos* II, 4. Maimónides, *Guía de perplejos*, trad. David Gonzalo Maeso (Madrid: Trotta, 2015), 250. Una excelente aproximación a la psicología y epistemología cresquiana y a su crítica a la posición maimonidiana en el trabajo seminal de Warren Z. Harvey, “Hasdai Crescas’s Critique of the Theory of the Acquired Intellect” (PhD diss., Columbia University, 1973), 28-43.

<sup>58</sup> Crescas, *La inconsistencia*, 121-122 (1.9).

<sup>59</sup> San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia* II 11.24: “Et hoc in illo significabatur expiari circumcissione octavi diei, hoc est sacramento Mediatoris in carne venturi, quia per eandem fidem venturi in carne Christi et morituri pro nobis et tertio die, qui post septimum sabbati fuerat futurus octavus, resurrecturi etiam iusti salvabantur antiqui”.

<sup>60</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III, q. 70, a. 4.

<sup>61</sup> Crescas, *La inconsistencia*, 122 (1.9).

<sup>62</sup> *Actas de la controversia de Tortosa*. Salamanca, Biblioteca General Histórica de la USAL, Ms 2365, fol. 94r.

<sup>63</sup> Zac 9, 11.

<sup>64</sup> TB *Yevamot* 103b.

<sup>65</sup> TB *Sanedrín* 59a.

<sup>66</sup> Solomon Z. Halberstam, “Vikkuach Tortosa”, *Jeschurum* 6 (1868): 45-55.

<sup>67</sup> Una edición reciente en tres tomos de las actas latinas, de la crónica hispano-aragonesa, de la copia de Salomón ibn Verga de la crónica hebrea de Bonastruc y del relato anónimo hebreo en: *La Disputa judeocristiana de Tortosa*, ed. Carlos del Valle (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2021).



confusión”, del tiempo sin Ley y sin conocimiento donde, sin embargo, hubo hombres justos como Henoc, Matusalén o Noé. La crónica hebrea incorpora un interesante excursus sobre el pecado de Adán:

El primer hombre conoció a su creador y fue un hombre íntegro y sabio, aunque cometió el primer pecado. Por aquel pecado, todos nosotros, hijos de un mismo hombre, nosotros los que descendemos de Adán, incluso los propios justos somos mortales. Adán pecó por la instigación de la serpiente, porque aquella culpa es castigada en el cuerpo y no en el alma, porque las almas no tienen ninguna relación ni ninguna participación, porque el alma del padre y el alma del hijo no tienen en absoluto ninguna participación común, tal como explica RaMBaN<sup>68</sup>.

En último término, esta posición concuerda de pleno con la explicación sobre los vínculos entre el cuerpo y el alma, en relación a la idea de castigo que Crescas defiende, como hemos visto, tanto en el *Sefer Biṭṭul* como en *Or Hashem*<sup>69</sup>. Esta coincidencia nos lleva, paradójicamente, a un aspecto de suma relevancia en el estudio de la concepción cresquiana del pecado original: la aparente contradicción entre las afirmaciones del *La inconsistencia de los dogmas cristianos* y las de *La luz del Señor*<sup>70</sup>. Sostiene Crescas, en el prefacio del *Sefer Biṭṭul*, que “el judío, en cambio, afirma y cree que el castigo espiritual afectó solo al alma del primer hombre y que aquel castigo no pasó a ninguna otra alma fuera de él”<sup>71</sup>. Rechaza, pues, la creencia en el pecado original o, mejor dicho, rechaza que el primer pecado sea un “pecado originante” del “pecado original”. Como hemos visto anteriormente, un cierto halo de indeterminación parece desprenderse en algunas aseveraciones del *Sefer Biṭṭul* (recordemos, por ejemplo, la realizada a cuenta de la idea de que “Abraham nació en el pecado, fue concebido en la culpa”). En ese caso concreto, Crescas parece deslizarse hacia una tierra de nadie teológica, un ámbito intermedio y aparentemente cercano a las tesis cristianas, tal vez, más de lo que la intencionalidad polemística de Crescas desearía. Daniel Lasker ofrece una explicación al respecto que nos parece plausible y que invita a la gnoseología preventiva a la hora de extraer conclusiones de las aseveraciones del *Sefer Biṭṭul*. Así, más que una contradicción se trataría de una estrategia lógico-argumentativa condicionada por el

objetivo del texto, proveer de un repositorio de respuestas a los argumentos cristianos<sup>72</sup>.

A ello añadiríamos lo siguiente: siendo el pecado original la clave de bóveda histórico-salvífica que da sentido a la muerte expiatoria de Cristo, y dada la estrategia lógico-argumentativa del *Sefer Biṭṭul*, resulta mucho más difícil demostrar la inconsistencia de la creencia en la redención de Cristo si se prolonga explícitamente la acción del pecado original hasta Moisés y la donación de la Ley en el Monte Sinaí. En este sentido, la idea que recoge Crescas en el capítulo segundo de *La inconsistencia de los dogmas cristianos* de que “los pecados deben curarse con los preceptos”<sup>73</sup>, conduce a un callejón sin salida dialéctico, ya que resulta insuficiente para rebatir argumentalmente la perspectiva cristiana, que Pablo explicita en la Carta a los Romanos: Adán es la “figura de aquel que debía venir”, un nuevo Adán, cuyo espíritu “te liberó de la ley del pecado y la muerte”<sup>74</sup>. Insuficiente, no por inferior, sino por radicalmente antitética, ya que conduce a rechazar de plano el pecado original todo lo enfáticamente que se pueda, aunque esto suponga contradecir los propios principios metodológicos, esos que Crescas formula en el prefacio de la obra y a los que ya nos referimos más arriba: “si los argumentos y pruebas de los dos grupos son diferentes, pero iguales, de manera que no halles ventaja de uno respecto a otro, el grupo hebreo es el que tienen presunción de verdad, el que tiene la Ley divina”<sup>75</sup>. Si tal es así, ¿qué sentido tiene el énfasis antitético? ¿Por qué no aceptar, simplemente, el pecado originante como transmisible hasta la circuncisión de Abraham o la donación de la Ley?

Ajeno a la radicalidad polemística interreligiosa, en *Or Hashem*, dentro del marco del estudio general de la providencia, Hasdai Crescas se pregunta retóricamente si “hay algo especial, además de la Torá, que es característico de la nación en general, como si recibiera un extra de providencia o no”<sup>76</sup>. La respuesta es que sí, y que, en este sentido, el mandamiento de la circuncisión dado a Abraham, es algo único y diferenciador, “algo de lo que en parte depende la providencia”<sup>77</sup>. Si la liberación de la aniquilación y la destrucción es la inmortalidad eterna, ¿cuál es la relación entre este precepto y la providencia? ¿Por qué afirma el Talmud, se pregunta Crescas, que es necesario incluirlo como liberador de la destrucción, que es recuerdo del castigo, pero no afirma que este precepto tiene como recompensa la inmortalidad?<sup>78</sup> El argumento de Crescas nos lleva de nuevo al pasaje ya citado anteriormente, correspondiente, también como este, al tratado *Sabat* del Talmud. Cuando Israel estuvo en Sinaí, la contaminación del pecado

<sup>68</sup> Ibid. (vol. III), XV, 1653. Tal vez no por casualidad, la transcripción de Salomón ibn Verga (1460-1554) en el *Sefer Shebet Yehudá* que recoge parte de esta crónica omite estas cuestiones y se centra en el sentido de los tiempos mesiánicos. Un estudio sobre esta variabilidad en: Jaume Riera Sans, *La crónica en hebreo de la Disputa de Tortosa* (Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana, 1974), 5-14, 57-68; Jeremy Cohen, “Interreligious Debate and Literary Creativity: Solomon ibn Verga on the Disputation of Tortosa”, *Jewish Studies Quarterly* 20 (2013): 159-181.

<sup>69</sup> En extenso en Crescas, *Light of the Lord*, 287-293 (III.III. 2-3).

<sup>70</sup> Para una perspectiva general sobre las contradicciones entre *Or Hashem* y el *Sefer Biṭṭul*, véase la introducción de Daniel Lasker a su traducción *The Refutation*, 11-15. En lo relativo a la diferencias sobre la doctrina del pecado original: Daniel J. Lasker, “Original Sin and its Atonement According to Hasdai Crescas”, *Da’at* 20 (1988): 127-135.

<sup>71</sup> Crescas, *La inconsistencia*, 107 (0.7).

<sup>72</sup> Lasker, *The Refutation*, 14.

<sup>73</sup> Crescas, *La inconsistencia*, 128 (2.6).

<sup>74</sup> Rom 5, 14; 8, 2.

<sup>75</sup> Crescas, *La inconsistencia*, 111 (0.18).

<sup>76</sup> Crescas, *Light of the Lord*, 159 (II.II.6).

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> TB *Sabat* 137b: “Y el que recita la bendición adicional dice: Quien hizo santo al amado desde el vientre, marcó el decreto en su carne, y dio a sus descendientes el sello y el signo de la santa alianza. Por eso, como recompensa por esto, el Dios vivo, nuestra heredad, ordenó librar al amado de nuestra carne de la destrucción, por amor a su pacto que estableció en nuestra carne. Bendito eres Tú, Señor, que estableces la alianza”.

cesó. La explicación de esto es que el pecado de Adán y Eva fue una seria rebelión que introdujo la contaminación en la especie humana generando una atracción profunda hacia la materialidad que propicia la destrucción<sup>79</sup>. Esta mancha cesó cuando la humanidad fue perfeccionada moralmente con la Torá. Abraham se opuso diametralmente a Adán y su circuncisión “puso fin a la contaminación de sus hijos y de los de su casa [...] queda pues probado que este mandamiento en particular es para liberar nuestra carne de la destrucción a la cual fue dispuesta a causa del primer pecado”<sup>80</sup>.

## 5. Conclusión

La redención del pecado original, tal como la concibe el cristianismo, se presenta a Hasdai Crescas como un ejercicio a todas luces de desmesura espiritual, desproporcionado ilógico, desigual e imposible. Lo que de hecho denuncia el *Sefer Bitṭul* es la irracionalidad de un dogma cristiano que se contradice a sí mismo: bien porque, otorgando a las almas las características de individualidad y calidad a la que nos hemos referido anteriormente, se empeña en subsumirlas en una totalidad que las hace susceptibles de transmitir espiritualmente la mancha de Adán; bien porque, negando la plenitud redentora de la circuncisión de Abraham por su naturaleza humana, también lo hace de la circuncisión de Jesús. Engendrado y no creado, *Deus-homo*, ese signo redentor hubiera hecho innecesarios su sacrificio y muerte<sup>81</sup>. Esta raíz de desproporción implica que el precio de la redención se torna un arcano para el ser humano, totalmente dependiente de la gracia, como Agustín –y en su estela el protestantismo– han enfatizado a lo largo de la historia del cristianismo<sup>82</sup>. Es, pues, el redentor el que “tenía que dar algo a cambio de lo que tenía que redimir”<sup>83</sup>, una idea, pensamos, que Crescas debió leer en Tomás de Aquino:

Para que alguien redima, se necesitan dos cosas: el acto de la redención y el pago del precio. Si uno paga el precio para la redención de una cosa, y ese precio no es suyo, sino de otra persona, no se llama redentor principal; lo es más el que es dueño del precio. Ahora bien, el precio de nuestra redención es la sangre de Cristo, o su vida corporal, que es su sangre (cf. Lev 17,11), entregada por el propio Cristo<sup>84</sup>.

Crescas rechaza el carácter sacrificial de la muerte de Cristo. Su muerte fue consecuencia de la necesidad. Y el reino de la necesidad entra en conflicto con el mundo volitivo de los preceptos y del culto. En su argumentación, el *Sefer Bitṭul* se apoya en la ética aristotélica: “la virtud se refiere a pasiones y acciones,

y mientras las voluntarias son objeto de alabanzas o reproches, las involuntarias lo son de indulgencia y a veces, de compasión”<sup>85</sup>. Concuere con ello lo que sostiene los propios aristotélicos cristianos como Tomás de Aquino, que en *Summa contra Gentiles* afirma que la ley presupone el ejercicio de la racionalidad y la libertad por parte del hombre<sup>86</sup>. Que la muerte de Cristo no fue un acto de Justicia es evidente, como también que fue desproporcionado en virtud de su naturaleza, donde la humanidad se diviniza.

La crítica a la idea del pecado original cristiana finaliza, al igual que en todo su desarrollo, con las implicaciones de un ejercicio de argumentación lógica: los pecados deben curarse con el cumplimiento de los preceptos; la antítesis de la rebelión es la sumisión. Tomás de Aquino aporta todo un repositorio de objeciones a la encarnación de Dios en la *Summa contra Gentiles*, previas a la exposición de su concepción, en las que podemos reconocer un aire de familia con el razonamiento Crescas<sup>87</sup>. En cualquier caso, la radicalidad de Crescas desborda estas razones. Para él, la rebeldía de Adán no puede tener como contrapunto la rebeldía de todo el pueblo elegido (matando a su mismo Dios). No puede ser más absurdo condenar a la humanidad al pecado original para redimirla propiciando el mayor acto de rebeldía imaginable.

## Referencias

- Abner de Burgos, *Mostrador de justicia*. París, Bibliothèque nationale de France, Ms. Espagnol 43.
- Ackerman, Ari. *Hasdai Crescas on Codification, Cosmology and Creation*. Leiden: Brill, 2022.
- Actas de la controversia de Tortosa*. Salamanca, Biblioteca General Histórica de la USAL, Ms. 2365.
- Baer, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Barcelona: Ropiedras, 1998.
- Castro, Américo. *Aspectos del vivir hispánico*. Sevilla: Renacimiento, 2021.
- Castro, Américo. *España en su historia*. Buenos Aires: Losada, 1948.
- Cohen, Jeremy. “Interreligious Debate and Literary Creativity: Solomon ibn Verga on the Disputation of Tortosa”. *Jewish Studies Quarterly* 20 (2013): 159-181.
- Cohon, Solomon S. “Original Sin”. *Hebrew Union College Annual* 21 (1948): 279-286.
- Cooper, Alan. “A Medieval Jewish Version of Original Sin: Ephraim of Luntshits on Leviticus 12”. *Harvard Theological Review* 97, n° 4 (2004): 445-459.

<sup>79</sup> TB *Sabat* 146a.

<sup>80</sup> Crescas, *Light of the Lord*, 160 (II.II.6).

<sup>81</sup> Crescas, *La inconsistencia*, 124-125 (2.3).

<sup>82</sup> San Agustín, *De predestinatione sanctorum* 6.11: “Gratis ergo consecuta est, quod consecuta est electio: non praecessit eorum aliquid, quod priores darent, et retribuere illis: pro nihilo salvos fecit eos. Ceteris autem qui excaecati sunt, sicut ibi non tacitum est, in retributione factum est. Universae viae Domini misericordia et veritas. Investigabiles sunt autem viae eius. Investigabiles igitur sunt, et misericordia qua gratis liberat, et veritas qua iuste iudicat”.

<sup>83</sup> Crescas, *La inconsistencia*, 125 (2.4).

<sup>84</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III, q. 48, a. 5.

<sup>85</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* III. 1. 1009b. Crescas, *La inconsistencia*, 126 (2.4): “La muerte del Mesías no fue por cumplimiento de un acto cultural o de un precepto, ya que esto sólo afecta a las cosas voluntarias, según Aristóteles en el primer libro de las *Éticas*”.

<sup>86</sup> Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III. 114. “Cum lex nihil aliud sit quam quaedam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae. Soli igitur rationali creaturae fuit conveniens dari legem”.

<sup>87</sup> Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* IV. 53: “Quia vero incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud apostoli, I Cor. 1-21, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes; stultum autem videtur aliquid praedicare, non solum quia est impossibile, sed etiam quia est indecens: insistunt infideles ad incarnationis impugnationem, non solum nitentes ostendere esse impossibile quod fides Catholica praedicat, sed etiam incongruum esse, et divinam bonitatem non decree”.

- Crescas, Ḥasdai. *La inconsistencia de los dogmas cristianos. Biṭṭul Iqqarei ha-Nošrim le-Rabbī Ḥasdai Crescas*. Ed. y trad. Carlos del Valle Rodríguez. Madrid: Aben Ezra, 2000.
- Crescas, Ḥasdai. *Light of the Lord. Or Hashem*. Trad. Roslyn Weiss. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Crescas, Ḥasdai. *The Refutation of the Christian Principles*. Trad. Daniel J. Lasker. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Dahan, Gilbert. *The Christian Polemic Against the Jews in the Middle Ages*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
- Del Valle Rodríguez, Carlos, ed. *La Disputa judeo-cristiana de Tortosa*. 3 Vols. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2021.
- Durán, Profiat. *Al teḥi ka-aboteja*, en *The Polemical Writings of Profiat Duran*, ed. Frank Talmage, 73-84. Jerusalén: Hebrew University, 1981.
- Eisenstein, Julius D. *Ozar Wikuhim. A Collection of Polemics and Disputations*. Nueva York: J. D. Eisenstein Publishing, 1928.
- Flick, Maurizio y Alszeghy, Zoltan. *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Freudenthal, Gad. "Gersonide, génie solitaire. Remarques sur l'évolution de sa pensée et des ses méthodes sur quelques points", en *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, ed. Colet Sirat et al., 291-317. Paris: Vrin, 2003.
- Glatzer, Michael. "Lorqi and Solomon Halevi: Towards an Examination of the Causes of Apostasy among the Jews in Spain in the Fourteenth Century". *Pe'amim* 54 (1993): 103-116.
- Grossi, Vittorio et al. *El hombre y su salvación. Historia de los dogmas*. Vol. II. Salamanca: Sec. Trinitario, 1996.
- Gutwirth, Eleazar. "Pablo de Santa María y Jerónimo de Santa Fe: Hacia una relectura de la Epístola de Lorqui". *Estudios de Historia de España* 17, nº 1 (2015): 75-109.
- Halberstam, Solomon J. "Vikkuach Tortosa". *Jeschurum*, 6 (1868): 45-55.
- Landau, Leo, ed. *Das apologetische Schreiben des Joshua-Lorki an den Abtrünnigen Don Salomon ha-Lewi*. Amberes: Teitelbaum & Boxenbaum, 1906.
- Haleví, Yehudá. *Cuzary. Diálogo filosófico*. Ed. Adolfo Bonilla, trad. Jacob Abendana. Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1911 (re. Madrid: Editora Nacional, 1979).
- Haleví, Yehudá. *Kuzari*. Trad. N. Daniel Korobkin. In *Defense of the Despised Faith*. Northvale: Jason Aronson, 1998.
- Harvey, W. Zeev. "Hasdai Crescas's Critique of the Theory of the Acquired Intellect". PhD diss., Columbia University, 1973).
- Harvey, W. Zeev. "Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter". *Jewish History* 6 (1992): 87-98.
- Juan el Viejo de Toledo, *Memorial de Jesucristo*. Valladolid, Biblioteca de Santa Cruz, Ms. 334/80.
- Kaminsky, Joel S. "Paradise Regained: Rabbinic Reflections on Israel at Sinai" En *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures*, ed. Alice O. Bellis y Joel Kaminsky, 15-43. Atlanta: Scholars, 2000.
- Ladaria, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC Editorial, 1993.
- Lasker, Daniel J. "The impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy". En *In Iberian and Beyond. Hispanic Jews between Cultures*, ed. Bernard D. Cooperman, 175-190. Newark: University of Delaware Press, 1998.
- Lasker, Daniel J. "Original Sin and its Atonement According to Hasdai Crescas". *Da'at* 20 (1988):127-135.
- Lévi, Israël. *Le péche originel dans les anciennes sources juives*. París: École Pratique des Hautes Études, 1907.
- Maimónides, *Guía de perplejos*. Trad. David Gonzalo Maeso. Madrid: Trotta, 2015.
- Nirenberg, David. *Comunidades de violencia. Persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Península, 2001.
- Pannenberg, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Rembaum, Joel E. "Medieval Jewish Criticism of the Christian Doctrine of Original Sin". *Association for Jewish Studies Review* 7, nº 8 (1982): 353-382.
- Riera Sans, Jaume. *La crónica en hebreu de la Disputa de Tortosa*. Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana, 1974.
- Schechterman, Deborah. "The Doctrine of Original Sin and Maimonidean Interpretation in Jewish Philosophy of the Thirteenth and Fourteenth Centuries". *Da'at* 20 (1988): 65-90.
- Tostado Martín, Alfonso. *La Disputa de Barcelona de 1263. Controversia Judeocristiana*. Salamanca: UPS, 2009.
- Von Rad, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Yisraeli, Yosi. "Joshua Ha-Lorki on the Meaning of Emunah: Between Religion and Faith". En, *Polemical and Exegetical Polarities in Medieval Jewish Cultures. Studies in Honour of Daniel J. Lasker*, ed. Ehud Krinis et al., 364-382. Berlín: De Gruyter, 2021.
- Zonta, Mauro. *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century*. Dordrecht: Springer, 2006.