

Unidad del género humano y crítica religiosa en el *Defensorium Unitatis Christianae*

José Antonio Fernández López
(Universidad de Murcia)

Dentro de los escritos en favor de los conversos, el *Defensorium Unitatis Christianae* de Alfonso de Cartagena (1385-1456) ocupa un lugar preminente. No deja de resultar simbólico, a la vez que dotado de una profunda carga histórica, el que un hijo del converso Pablo de Santa María (c. 1350-1435) –el otrora Shlomo Haleví–, polemista antijudío autor del *Scrutinium Scripturarum* (1429), sea el autor del *Defensorium*, un sugerente texto polemístico en favor de los conversos que ve la luz en el contexto de la polémica desatada a raíz de la instauración de los “estatutos de limpieza de sangre”. Estos estatutos se basaban en una combinación biológico-moral de prejuicios, a partir de la idea de que los fluidos corporales, y sobre todo la sangre, transmitían de los progenitores a los hijos un entramado de cualidades morales frente a las que ni tan siquiera el bautismo resultaba eficaz (Schaub 2014, 39-41), algo, por supuesto, completamente opuesto a la doctrina cristiana y a su teología de los sacramentos y de la gracia. Aunque la discriminación contra los judeoconversos adquirió relevancia durante la segunda mitad del siglo XV, en un contexto de profunda crisis política y social, tanto en la Corona de Castilla como en la de Aragón, las primeras manifestaciones de marginación ya se habían registrado en las décadas iniciales de ese siglo. No obstante, la revuelta anticonversa de Toledo (1449), liderada por Pedro Sarmiento, alcalde mayor de la ciudad, supone un hito y un punto de inflexión en este proceso (Kamen 1999, 234). Como consecuencia de esta revuelta, que terminó derivando en un auténtico pogromo, se promulga la *Sentencia-Estatuto*, que recibió la aprobación formal del rey Juan II el 13 de agosto de 1451. Este documento se considera el primer estatuto de limpieza de sangre. En él se establecía que los conversos descendientes de judíos, por ser considerados sospechosos en la fe cristiana, no podían ocupar cargos ni recibir beneficios públicos o privados que les permitieran causar perjuicios a los cristianos viejos. La *Sentencia-Estatuto* generó la oposición de juristas y eclesiásticos, muchos de ellos de origen judeoconverso (Hering Torres, 2003). Alfonso Díaz de Montalvo, corregidor de Madrid, Fernán Díaz de Toledo, secretario del rey, el cardenal dominico Juan de Torquemada, en su obra *Tractatus contra Medianitas et Ismaelitas* (1449), serán extremadamente críticos con el texto promulgado. En cualquier caso, la refutación más contundente vendrá de la mano de Alfonso de Cartagena, obispo de Burgos, para quien, desde una perspectiva estrictamente evangélica, pero también lógico-racional, la Iglesia católica no podía ser sino el hogar natural de todo judío convertido al cristianismo.

Si Pablo de Santa María pone en el *Scrutinium* sus vastos conocimientos escriturísticos y talmúdicos al servicio de la nueva fe, polemizando con sus antiguos hermanos y correligionarios, su hijo Alfonso, al calor de nuevas circunstancias históricas, se siente llamado a polemizar desde una perspectiva diferente. No se trata ahora tanto, aunque también, de argumentar exegética y racionalmente frente a la contumacia judía y su rechazo a aceptar la nueva Ley, sino de defender, en el sentido estricto del término, la “catolicidad” del cristianismo ante el error teológico que supone la injusta discriminación de los conversos. Aunque el fenómeno de la conversión religiosa es universal, inherente y connatural, podría decirse, a su propia dinámica en el caso del cristianismo, la problemática teológico-política vinculada a los conversos cristianos procedentes del judaísmo es un rasgo exclusivo de la historia peninsular. Objeto de una focalización inversamente proporcional a la presencia y realidad del judaísmo en España, este fenómeno “tristemente privativo” se presenta en cierta medida como manifestación

propia y singular del “problema judío” y del antisemitismo finisecular vivido y manifestado en el resto de las sociedades y realidades políticas de Europa en la Edad Media. Benito Ruano define esta modificación del foco polemístico en *Los orígenes del problema converso* con la fórmula “del problema judío al converso” (2004, 15). Aceptando que esto es así, en nuestra opinión la cuestión se plantea desde una perspectiva compleja que exige ser cuidadosos en su matización. Es por ello, creemos, que una formulación más exhaustiva podría expresarse en términos de una relación asociativa: del problema judío al problema converso, y de este a una forma renovada de polemismo antijudío.

El prólogo de la segunda parte del *Defensorium* nos proporciona un esquema cabal de la obra. Un texto destinado a ser, en principio, un breve *libellus* y que el ímpetu de Cartagena y las exigencias del contexto transforman finalmente en *Tractatus*. En este segundo prólogo, además de reafirmar el objetivo de la primera parte de la obra, esto es, una defensa de la unidad cristiana desde una perspectiva escriturística, el autor plantea, a partir de una imagen de marcado simbolismo, la estructura hermenéutico-metodológica del tratado y la opción lógico-argumentativa que lo sostiene. El simbolismo del pan como alimento y de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo sirve a Cartagena como punto de partida para el desarrollo de una argumentación racional cuyo objetivo es, afirma, servir “de alimento de la fe para la nutrición del alma” (2022, 61). Esta fe es expresada en términos de unidad de los católicos con Cristo desde su vínculo eclesial. La racionalidad prepara una fe que posee la característica de “verdad del alma”. Si la primera parte de la obra pretende mostrar cuál es la materia básica con la que amasar cuatro “panes” o teoremas, a saber, la sagrada Escritura, la revelación que “sobrepasa las demostraciones de cualquier ciencia”, en la segunda parte, esos cuatro teoremas/panes se elaboran y despliegan siguiendo una perspectiva histórico-salvífica: cómo Jesús ha redimido al pueblo de Israel; a los demás pueblos; en qué consiste la unidad del pueblo cristiano mediada y propiciada por el bautismo y, por último, la radical igualdad ante Dios de todas los bautizados, incluidos los conversos. Mostremos brevemente las implicaciones de esta decisión hermenéutico-metodológica del *Defensorium* y sus consecuencias.

El simbolismo del pan, tal como es empleado por Cartagena, trasciende su función alegórica o, mejor dicho, la transforma en una explicitación argumental. Los “panes” son “teoremas”, presentados, en sentido estricto, *more geometrico*. Por ello, su valor de verdad descansa en su evidencia, “clara y distinta”, “tan clara que no puede de ninguna manera confundirse como ocurre con la geometría” (63). Su irrefutabilidad supera, a juicio del autor, toda controversia y toda posibilidad de disenso, ya que sus premisas se infieren de la “irrefutable certeza de la Escritura” (Ibíd.), una doctrina superior a cualquier ciencia humana. La doctrina agustiniana de los dos modos de conocimiento y de su vínculo con la voluntad es una inspiración clarísima para Cartagena. El filósofo cristiano especula a partir de los contenidos fiduciales. Para Agustín, como sabemos, la verdad filosófica es tan sólo el camino de la inteligencia hacia Dios. Por este motivo, la aceptación sin fisuras de la verdad revelada en las Escrituras es el punto de partida de la actividad racional del ser humano. En *Contra académicos* (III, 24-29) Agustín remarca que la verdad existe y que es posible aprehenderla. La existencia del propio yo, las verdades y proposiciones matemáticas y los principios desde los que se rige la moral son prueba indiciaria de tal factibilidad. Con el fin de conciliar fe y razón e, inclusive, de presentar ambas como formas de conocimiento complementarias en la adquisición de la verdad, Agustín las hace interactuar en el ser humano creyente. La filosofía, que tiene como reto buscar el camino para alcanzar la felicidad y la salvación del alma, sólo puede lograrlo en el marco de una verdad cuya consistencia última es fiducial. Un principio general determina esta disposición en la que se halla el sujeto y que no es sino una declaración gnoseológica de

intenciones cuyo influjo se proyecta como una línea de fuerza fundamental en la historia de la filosofía medieval. Como principio es, en apariencia, bien simple: la primacía de la voluntad en el conocimiento. Aquello que es conocido es inseparable de aquello que es amado. Como intelectual cristiano, Agustín se propone alcanzar, mediante una fe en la revelación que es, al tiempo, amor, la inteligencia de lo que las Escrituras enseñan. Así, razón y fe se coimplican en un diálogo propedéutico que Agustín expresa en el *Sermón 43* con una fórmula que hará fortuna en los pensadores cristianos posteriores a él: *ergo intellige ut credas, crede ut intelligas*. Este “entiende para creer, cree para entender”, es la expresión de una dialéctica epistémica en la que, primero, la inteligencia prepara para la fe, después, la fe dirige a la inteligencia, y, finalmente, juntas crecen y alcanzan la Verdad (Dios). Aunque la capacidad racional del ser humano puede convertir en “razonable” la experiencia de fe y contribuir a comprender los contenidos de la fe, sin la fe la razón nunca podría alcanzar una Verdad con mayúsculas de la que algunos de sus misterios son insondables. *Vera auctoritas* es, pues, para el de Hipona, la autoridad del dato revelado, la revelación que está presente en las Escrituras. Esta autoridad antecede a la razón, lo que concuerda con el principio mencionado *crede ut intelligas*, aunque debe reconocerse el papel de la razón a la hora de entender los contenidos de la fe, *intellige ut credas*. Como intelectual cristiano, Alfonso de Cartagena se propone demostrar, a partir de una fe en la revelación que es, al tiempo, expresada como amor, la inteligencia de lo que las Escrituras enseñan. Al modo agustiniano, la fe y la razón se conciben como dos modos de conocimiento en permanente cooperación entre sí, ya que el acto fiducial proviene de un ser humano dotado de capacidades racionales, algo esencial cuando hablamos de conversión.

Una interesante trama familiar se halla, en el caso que nos ocupa, detrás de este planteamiento racio-fiducial. En el prólogo a las *Additiones ad Postillam Nycolai de Lyra*, estudio crítico de la *Postilla litteralis in universam Bibliam* (1331), comentario a toda la Escritura destinado a exponer su sentido literal, obra de Nicolás de Lira, que Pablo de Santa María compone al final de su vida, lo familiar y lo intelectual se dan la mano de forma sorprendente (García Fuentes 2023, 21). El padre expone a su hijo predilecto una visión de la experiencia de la conversión en forma de confidencia íntima a la vez que ejemplar. Esta se presenta como un fenómeno de profunda naturaleza intelectual: la correcta comprensión de las Escrituras fue, en el caso de Shlomo Haleví el resorte que permitió el inicio de su proceso de conversión. La correcta hermenéutica del texto sagrado permitió que se le callera, al igual que a Saulo de Tarso (Hch 9, 18), la venda de la ofuscación teológica, comenzando a leer las Escrituras en su verdadero sentido. La nueva fe del converso posee una raíz hermenéutica cuya clave es la correcta aproximación al texto sagrado. Salvando las distancias y con todas las reservas, no me parece excesivamente descabellado afirmar que, junto al arsenal exegetico proveído por la tradición católica y la escolástica, una indisimulada impronta maimonidiana resuena en las posiciones de Pablo de Santa María. En la *Guía de perplejos*, Maimónides desea mitigar la perplejidad del hombre cabal, desorientado por la contradicción existente entre “la exterioridad de la Torá” y “las ciencias filosóficas y sus secretos” (2005, 55). La frontera hermenéutica que deslinda ambas formas de representación se presenta como la puerta de acceso a una verdad preservada y oculta, a la vez que –y este sería el caso de Santa María, pero también el de Alfonso de Cartagena– parcialmente aprehensible, para ese estudioso, afirma Maimónides en el prólogo de la *Guía*, “perfecto en su religiosidad y costumbres” al que “la razón humana atrae y guía a sus dominios” (57). La *Guía* posee, en este sentido, dos objetivos primordiales de naturaleza exegetica: “la explicación de ciertos nombres o términos que aparecen en los libros proféticos” y “explicar las alegorías

ocultas” que encierran esos mismos libros proféticos y que “el ignorante o el irreflexivo toman en su sentido externo, sin percatarse del interno” (54).

En el *Defensorium*, de modo similar al que despliega Erasmo en la *Paráclisis o Exhortación al estudio de la filosofía cristiana* (1516), convergen el esfuerzo racionalizador y la pasión escriturística como forma de aproximación a la verdad. ¿Cuál es, en este caso, la verdad por excelencia? En primer lugar, que el pueblo judío fue ya redimido por Cristo; en segundo término, el valor de unidad de toda la catolicidad, en la que los conversos desde el judaísmo son mucho más que una simple parte de ese conjunto; por último, el que de aquella redención aún pueden ser partícipes los judíos no convertidos. Dado que esencial en la argumentación de Cartagena es el esclarecimiento de los tópicos bíblicos, no es extraño que, en pos de dilucidación de la triple verdad anterior, se imponga esclarecer el sentido correcto del término “Israel” y del sintagma “de la stirpe de Israel”. La impronta de las *Additiones* y del *Scrutinium Scripturarum* de Pablo de Santa María, que muy probablemente su hijo difundió en el concilio de Basilea (1431-1445) (Fernández Gallardo 2023, 51), resulta evidente aquí, así como a lo largo de todo el texto. En esta exégesis, literalismo y sentido alegórico se coimplican en paradójica relación. Afirma Cartagena, en ese último sentido (*Defensorium* II,1) que “aunque en la Sagrada Escritura una multitud de sentidos se toman como verdaderos, útiles y provechosos para nuestra salvación, el sentido literal, sin embargo, es anterior, más sólido y digno de memoria. Pues de él, como de cierta raíz, provienen los demás” (71). De modo que, en buena lógica, “puede llamarse, y no estaría fuera de lugar, israelita a cualquier fiel” (Ibíd.), israelitas “de palabra”, aquellos que añadieron a la probidad de su moral de origen la fe católica. Del mismo modo que hay otros que “ensuciaron la sangre de Israel por su infidelidad o a causa de otras conductas impropias” (Ibíd.). Esta verdad es una certeza consignada en las Escrituras: “ahí tenéis a un israelita de verdad, en quien no hay engaño” (Jn 1, 47).

Esta declaración de intenciones, creemos, concuerda con la propia idea de linaje que atesora Alfonso de Cartagena. Unas raíces, la fidelidad de las ramas al tronco principal, que, pensamos también, permite comprender su consideración indisimuladamente positiva, nada extraña por supuesto, hacia aquellos que, como su stirpe familiar, abrazaron la *fides* cristiana desde la *emuná* hebrea. Fijemos por un momento nuestra atención en un episodio en principio ajeno a lo que estamos describiendo. Nos referimos a la epístola que un Yehosúa Halorquí aún no convertido al cristianismo como Jerónimo de Santa Fe (fl. 1400-1419) envía a Salomón Haleví, ahora Pablo de Santa María, poco tiempo después de la conversión de este. En su carta (Eisenstein 1928), Halorquí plantea a su destinatario cuatro posibles causas que, desde una perspectiva teológica e introspectiva, podrían haber motivado su adhesión al cristianismo. Aunque formuladas en términos personales, estas razones trascienden lo individual y ofrecen claves interpretativas para comprender un fenómeno más amplio: la conversión de numerosos judíos al cristianismo en el contexto de su tiempo. Por encima de consideraciones utilitarias, posturas marcadas por el pesimismo escatológico o especulaciones filosóficas, Halorquí sitúa en el reconocimiento de la verdad cristológica –presuntamente revelada en las Escrituras hebreas, particularmente en la Torá y los profetas– el elemento decisivo que justificaría la ruptura con la fe mosaica (Fernández López 2024, 437-447). El autor no duda en afirmar que esta experiencia de iluminación y discernimiento espiritual ha sido también, a su juicio, el motor último de la conversión de Santa María, cuya formación lingüística en latín y castellano, junto con su familiaridad con los evangelios, le habría permitido realizar una lectura crítica y devota de los textos sagrados. Cabe destacar que, más allá del carácter apologético de la misiva, de sus fórmulas retóricas y de las constantes alusiones bíblicas, se insinúa una dimensión

implícita de autoconfesión: una progresiva orientación de Halorquí hacia su propia aceptación de la fe cristiana (Glatzer 1993, 103-116).

Pasemos a reseñar algunos aspectos del énfasis de Cartagena en la primacía judía en la salvación cristiana. El punto de partida de esta consideración se halla (*Defensorium* II,2) en el hecho de que todos los fieles están contenidos en el nombre de “Israel”, del mismo modo que “todos están contenidos en la semilla de Abraham” (73). Acto seguido, Cartagena afirma con fuerza el sinsentido de excluir del valor y la pureza que encierra la idea del Israel místico a “la propia carne israelita”, es decir, a aquellos que descienden carnalmente de la estirpe de Israel. La insistencia en la universalidad católica y en cómo el cristianismo plenifica al Israel de las promesas proféticas (II,3) da pie a una justificación teológico-política que necesariamente debe pasar por una inversión de la historia sagrada (75). Las profecías de Oseas a cuenta de la destrucción infligida por los asirios (Os 3, 4-5) son trasladadas por Cartagena al tiempo presente para indicar que “los judíos infieles permanecen sin su rey particular, sin sacerdote ni sacrificio. Sin embargo, cuando aceptan la fe, tienen a su Dios y a David, su rey” (77). Una figura del espíritu de profunda raigambre para todo sefardita parece gravitar en las páginas que siguen a esta declaración y a través del artificio teológico que construye Cartagena a cuenta del “linaje”. Y lo hace, como en otras ocasiones a lo largo del tratado, en forma de singular paradoja. Nos referimos a la idea del “davidismo en el espíritu” desarrollada implícitamente por Abraham ibn Daud (1110-1180) en el *Sefer ha-Qabbalah*, la historiografía de referencia –cuasi canónica– para el judaísmo hispano a lo largo de toda la Edad Media.

El *Sefer ha-Qabbalah* (*Libro de la Tradición*) de Abraham ibn Daud constituye una obra excepcional dentro del panorama de la literatura hispanojudía. Su visión del pasado presenta las vicisitudes del pueblo judío a través de una clave interpretativa sugestiva, donde el mesianismo y el quietismo se entrelazan en una estructura histórica de carácter simétrico. La propuesta historiográfica de Ibn Daud articula lo cronológico como un marco referencial amplio y profundamente significativo. En esta concepción, la historia se entiende como la manifestación racional de un principio teológico-político: la continuidad ininterrumpida de una tradición transmitida de generación en generación, que asegura la permanencia de Israel en el exilio. Con este propósito, la obra se organiza de manera que cada sección despliega una serie de ideas recurrentes, ya sea como referencias generales o como temas desarrollados con mayor profundidad: episodios clave de la historia judía, el esfuerzo por armonizar las cronologías judía y gentil, el impacto de las desviaciones doctrinales en la comunidad, la influencia del mal liderazgo en la vida colectiva, así como el papel de la aristocracia espiritual de los rabinos y su reconocimiento tanto por el pueblo judío como por los dirigentes de otras naciones. (Fernández López 2019, 85-86). Ejemplo de esto último es el análisis por parte de Ibn Daud de la estirpe de los Ibn Nagrela, una saga familiar que le permite ofrecer una caracterización del rabinato español acorde con sus propósitos hermenéuticos. La huida de los hijos del exiliarca babilónico Ezequías a España, que había supuesto el fin simbólico de las academias mesopotámicas, no trunca la “cadena de la Tradición”. Los huidos, acogidos por los Ibn Nagrela, no dejan descendencia en la Península tras la muerte en Castilla en el año 1154 del último de sus miembros. Esto, que según Ibn Daud, venía a implicar necesariamente el que tras la familia babilónica no quedara en España “ningún hombre conocido de la casa de David” (1990, 82), no significó, sin embargo, el fin de un linaje revestido en su esencia de una marcada intencionalidad teológico-política. Los Ibn Nagrela que acogen a los exiliarcas babilónicos representan una caracterización del noble y del rabinato judío en al-Ándalus que refleja una suerte de “davidismo en el espíritu”, frente al “davidismo por la sangre”, innecesario a tenor de las nuevas circunstancias históricas (Cohen 1968,

293). Los días de la casa de David no volverán hasta el cumplimiento mesiánico, lo cual, sin embargo, no es óbice para reconocer la evidencia incuestionable de que un lugar como la península bien podía estar lleno de “auténticos descendientes de David” (Novenson 2017, 103-104). En una obra cuya temática fundamental es el consuelo y la defensa de la Tradición, escrita a inicios de la década de los sesenta del siglo XII, fechar como casi coincidente a su redacción (1160) la muerte del “último” de los descendientes hispanos de David no es una casualidad. Implica, necesariamente, atribuir la autoridad espiritual de la comunidad según un nuevo patrón de liderazgo, cuyo fundamento descansa en la propia conducta, la rectitud de la fe profesada y, como consecuencia de ello, en el crecimiento constante de la comunidad judía de Andalucía bajo su liderazgo.

Samuel ibn Nagrela es el epítome de esta actitud y de esta consistencia identitaria. El “davidismo en el espíritu” es explicitado de forma sintética en la semblanza final que realiza Ibn Daud de este líder, maestro y erudito: “Favoreció a Israel en España, el Magreb, África, Egipto, Sicilia e incluso a la Asamblea de Babilonia y a la Ciudad Santa [...] Difundió la Torá y murió a edad avanzada, después de haber merecido la corona de la Torá, la del dominio [...] así como sus buenas acciones” (1990, 93). Ibn Daud quiere hacer saber a sus lectores, supervivientes como él de la persecución almohade, que el judaísmo no va a ser nunca exterminado, que sus líderes ni han sido ni serán aniquilados, y que la comunidad judía renacerá de sus cenizas en un nuevo esplendor por venir en los reinos cristianos del norte de España y del sur de Francia. Francamente errónea nos resulta, en este sentido, la conocida elucubración de Américo Castro en torno a esa “simbiosis cristiano-judaica” cuya substancia íntima es el concepto de “limpieza de sangre”, y que apunta a la médula de su concepción idiosincrásica del judaísmo ibérico y de lo hispánico en general (2021, 474-476). La conciencia de superioridad del judío castellano, afirma Castro, el “linaje”, el ser “más noble por la sangre que los judíos no españoles” (Ibíd., 446), que manifiesta Rabí Arragel en el intercambio epistolar que precede a la edición de su famosa traducción de la Biblia (1433) es, para Castro, el compendio de una búsqueda judía de la preeminencia que habría llevado al judío, desde el siglo XIII, a “soñar con la posibilidad de dominar Castilla, la nueva tierra prometida” (Castro 1971, 577). Aunque no podemos extendernos aquí, digamos simplemente que Rabí Arragel habla de “linaje”, nunca de “sangre”. Al explicitar las virtudes de los judíos castellanos, los identifica así: “los más sabios, los más honrados judíos que quantos fueron en todos los regnos de la su trasmigación en quatro preheminiengias: en linaje, en riqueza, en bondades, en sçiençia” (1922, 3).

Imbuido de un marco referencial como este, para Alfonso de Cartagena, plenamente consciente –o partícipe inconsciente– del “mito de la superioridad sefardita” (Schorsch 1989), resultan intolerables aquellos que afirman que los conversos carecen de rey que proceda de su linaje: Dios reina sobre ellos, así como sobre los demás, incluidos los reyes temporales que lo hacen en calidad de vicarios. En cualquier caso, considera, estúpido sería afirmar la superioridad de uno u otro ser humano en virtud de su sangre o de su parentesco. De hecho, si nos retrotraemos a Noé, todos los seres humanos compartimos un rastro de consanguineidad (*Defensorium* II,3). La veracidad de la Escritura permite, no obstante mostrar una aparente contradicción: “que Israel ha sido alejado y que Israel ha sido elegido” (79). Y en este caso, elegidos lo son en grado sumo aquellos judíos que han llevado a su plenitud la antigua alianza al abrazar la nueva instituida por Cristo. La ambivalencia de la Escritura, es decir, la presencia de un doble lenguaje en los profetas en su alternancia de gozo y condena es, para Cartagena, la prueba irrefutable de que la propia historia de los convertidos al cristianismo desde sus orígenes hasta nuestros días es una profecía autocumplida (II,4, 81). Esta idea adquiere verdadera carta de ciudadanía para él en las reflexiones de Pablo en Romanos: el verdadero Israel

se constituye, más allá de la filiación por la carne, en la filiación divina (Rom 9, 3-8). También encuentra apoyo en la exégesis de Isidoro de los pasajes donde el Génesis narra las historias de Jacob (*In Genesim*, c. 27, col. 266): el Israel simbólico, cuyo sentido se haya contenido en la propia etimología del nombre (“Israel”, “hombre que ve a Dios”) (*Defensorium* II,5, 87).

El alcance de este simbolismo sitúa a Cartagena en un plano abiertamente polemístico. Dos ideas basculan dialécticamente en su exposición en forma de paradoja: el linaje verdadero trasciende la idea de descendencia biológica, pues su naturaleza es mística, teológica y moral; cada individuo debe ser juzgado, por encima de todo, “a partir

de sus obras, aunque sean rememoradas las obras de sus predecesores de tanto en tanto para añadirle pena o gloria” (II,6, 93). Que no sientan, pues, ningún tipo de certeza los cristianos viejos en torno a su salvación por el mero hecho de hallarse pertrechados con las garantías de un linaje. La incertidumbre agustiniana en torno a la salvación personal expresada en *De Civitate Dei* resuena en este planteamiento. ¿Se aplica la salvación a todos los nacidos de padres cristianos? ¿Ser miembro de la Iglesia proporciona automáticamente la salvación? Las palabras de Pablo en Romanos, capítulo 9, sobre “el verdadero Israel”, son una llamada de atención ante el peligro de que un cristiano confíe en sus supuestos orígenes, en la filiación remota en la Iglesia o en el país de origen como su medio de salvación. El apóstol Pablo aclara los propósitos y promesas de Dios al verdadero Israel, es decir, a aquellos que pertenecen a Dios a través de Jesucristo. Si bien todos los israelitas pertenecían al Israel físico y general, no todos los de Israel son verdaderos Israel. Tampoco lo son todos aquellos cristianos viejos que confunden el seguimiento de Jesucristo y la vida en el espíritu con la filiación física o histórica.

Aspecto determinante en esta cuestión es la concepción del pecado y sus vínculos con la gracia divina, de importantes implicaciones polemísticas. Alfonso de Cartagena la aborda a cuenta de la idea de probidad moral cuando afirma que “cada uno debe ser juzgado por encima de todo a partir de sus obras, aunque sean rememoradas las obras de sus predecesores de tanto en tanto para añadirle pena o gloria” (II, 6, 91). Una consideración que desborda la falsa distinción entre cristiano viejo y converso, a partir del desarrollo de una fenomenología de los actos pecaminosos y de la relación de estos con el pecado original. La noción de pecado original se había convertido a finales del siglo XIV en una preocupación creciente para el polemismo judío anticristiano. Los escritores judíos 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 (Fernández López 2024, 440). Característico de este polemismo judío es el reconocimiento explícito de la centralidad de la doctrina cristiana del pecado original. Parece, pues, perfectamente comprensible que, en su ideario, la refutación de este principio podría implicar el desmoronamiento del edificio dogmático del cristianismo (Rembaum 1982, 356). Hasdai Crescas (c.1340-1411), por ejemplo, asume en el *Sefer Bitṭul Iqqarei Ha-Nošrim* (*La inconsistencia de los dogmas cristianos*) que el fundamento sobre el que se construye la doctrina cristiana del pecado original altera profundamente la lógica de la justicia divina, que exige una correspondencia coherente entre medios y fines. ¿Cómo puede sostenerse una enseñanza que atribuye al propósito divino para la humanidad la generación de tanta injusticia? La razón y el sentido común difícilmente pueden aceptar una concepción de lo divino que legitime tal desproporción, ni una antropología defectuosa que pretenda explicar la permanencia del pecado original después de la venida de Jesús mediante supuestas cualidades psicofísicas del ser humano. Ya en la *Disputa de Barcelona*,

Nahmánides puso en duda, con tono claramente polémico, la posibilidad de que las consecuencias del pecado de Adán fueran transmitidas desde su alma a las almas de sus descendientes, negando así la idea de una culpabilidad heredada por toda la humanidad a causa de una falta originaria. (Tostado 2009). 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. Por su parte, los fundamentos teológicos de la perspectiva medieval cristiana en torno al pecado original se encuentran en Agustín, Anselmo y Tomás de Aquino. De forma muy sucinta, 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 (*De peccatorum meritis et remissione* I,8.8). En segundo lugar, Anselmo de Canterbury (*Cur Deus homo* II,1-8.), que concibe 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. 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” (*Summa Th.* I-II, q.82, a.3). 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” (q. 81, a.1).

En el desarrollo del “cuarto teorema” de la segunda parte del *Defensorium* (caps. 10-11), Cartagena utiliza su análisis de la doctrina del pecado original como un vehículo para enfatizar la igualdad del converso en el seno de la Iglesia. El pecado de un israelita convertido a la fe de Jesucristo es eliminado al abrazar esa nueva fe que libera de las ataduras del mal. En cualquier caso, la hostilidad del cristiano, afirma, no puede ni debe ir dirigida hacia los individuos, hacia los seres humanos individuales, sino hacia la estructura colectiva que los sostiene, hacia la religión que los ampara en su concepción errónea de la salvación: “son las personas inaceptables a causa de la secta, no la secta a causa de las personas” (233). Eliminada en el converso la “esclavitud teológica”, la “carga” que conlleva la pertenencia a una vivencia errónea de la fe desaparece, del mismo modo, utilizando un símil, que no necesita pagar impuestos aquel cuya propiedad le es enajenada. Argumentando explícitamente al modo peripatético, no hay medio entre la afirmación y la negación, nada absolutamente, afirma Aristóteles, puede ser y no ser de una manera dada (*Met IV*, 1003a). Todos los males añadidos a la naturaleza negativa de su condición teológica –“negación que procede de otra negación”– son abolidos “como afirmación que procede de otra afirmación” (235). El agua del bautismo, pues, limpia en el converso toda “mácula proveniente de las manchas de los antepasados” (237). El crimen o el castigo paterno no pueden infligir deshonor al hijo, prosigue Cartagena, ya que, tal como puede leerse en los profetas, “el hijo no cargará con la iniquidad del padre y el padre no cargará con la iniquidad del hijo. La justicia caerá sobre él” (Ez 18, 20). ¿Cuál es entonces la naturaleza del pecado original? ¿No está su concepción en contradicción con esta lógica? Cartagena argumenta, a partir de su lectura de la *Epístola* 98 de San Agustín, que es el carácter genérico y no personal, en sentido estricto, del alma de Adán, la naturaleza de esta como “idea ejemplar” en la mente divina y, por lo tanto, su vínculo no cerrado aún con la idea de voluntad personal, lo que prevalece y justifica esta concepción. Pero, es más, si esto no fuera así, afirma, podría seguirse en buena lógica que “muchas culpas originales concurrirían en algunos, es más, en muchos y en casi todos, puesto que, desde los tiempos de Adán, muchos de los antepasados de todos nosotros, cometieron de vez en cuando crímenes, según creo, graves” (239). La mancha original es

única, ella universaliza la condición humana y hace indiscernible, también, al converso y al cristiano viejo.

La igualdad genérica y teológica de todo ser humano en el seno de la experiencia cristiana a la luz del bautismo, exige, no obstante, una cierta matización en el marco del polemismo del que es protagonista Alfonso de Cartagena. Ello nos lleva, como conclusión de este texto, a hablar de la propia naturaleza espiritual de converso dentro de la economía salvífica, tal como la entiende Cartagena en la segunda parte del *Defensorium* (caps. 7-8). Como un leitmotiv resuena aquí una doble consideración: por un lado, la idea agustiniana de que el ser humano es persona y ocupa el lugar más elevado de la Creación por ser imagen del Dios trinitario; en segundo término, la idea expresada por Aristóteles en *Ética a Nicómaco* de que “toda existencia está en armonía con lo verdadero” (I.8,13). Característica de la interpretación de Cartagena es una suerte de permanente ecuanimidad forzada. Aunque no es lo mismo pertenecer al pueblo elegido, que tuvo la primacía de recibir la segunda alianza, que pertenecer a la gentilidad de la que provienen griegos y romanos, afirma Cartagena, el apóstol Pablo censura a unos y a otros. De hecho, prosigue, “reprimió a los israelitas por su exhortación a la circuncisión, a los gálatas por su demanda de augurios y a los romanos por otros pecados” (105). Invirtiendo, a cuenta del judío convertido, la propia lógica que aplica el autor del *Defensorium* como principio general, afirma que si “quienes no tienen fe, han echado a perder el mérito de la Ley” (107), la fe y la justicia implícitas por la gracia en el bautismo llevan a su plenitud en el converso el mérito de la ley mosaica. Desde una personal lectura de Romanos, capítulo 9, afirma que esta fe no posee ningún demérito por “brillar en la carne de Israel” (Ibíd.). El análisis de las fuentes escriturísticas y, en especial, de la literatura apostólica, permite afirmar sin ningún género de duda que es evidente que los descendientes de Israel “según la carne”, convertidos en verdaderos israelitas mediante la recepción de la fe, “han sido y son partícipes de la salvación mostrada al género humano a través de nuestro Redentor; y la Sagrada Escritura, de un modo muy particular y elocuente, declara que Cristo ha venido para redimirlos” (Ibíd.).

La orgullosa autoafirmación de Pablo en Filipenses 3,6 (“aunque yo tengo motivos para confiar también en la carne; si algún otro cree poder confiar en la carne, más yo”) es llevada por Cartagena a su propio terreno. De nuevo su equidistancia se viste de paradoja en un argumentario donde la lógica parece emular las oscilaciones de una montaña rusa. En forma de alusión velada a la imagen del hijo pródigo, Cartagena presenta una analogía que es, a la vez, política y teológica: al igual que “un hijo legítimo y natural condenado por crímenes propios perdiera la ciudadanía y restituido retomara de nuevo su condición anterior como una bendición del príncipe”, el judío, expulsado de la gracia divina por su tozudez en no reconocer la salvación por Cristo, abrazada por fin la fe verdadera “se reconduce a la gracia divina de un modo más pleno que antes” (109). Esta es una plenitud especial que Cartagena expone sin demasiados ambages. Haciendo suyo el mensaje vitalista del evangelio de Juan –“he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia” (10,10)–, afirma que, aunque la gracia de la adopción espiritual manifestada en el bautismo de forma general para todos los hombres posee abundancia, “qué especial es la gracia de origen carnal”. Y añade al respecto, “la naturaleza de la adopción divina unida a la carne parece añadir cierta dignidad” (111). Las palabras de Pablo en Romanos (2,9-10), comentadas en la *Glossa ordinaria*, son inequívocas para Cartagena: “tribulación y angustia sobre toda alma humana que obre el mal: del judío primeramente y también del griego; en cambio gloria honor y paz a todo el que obre el bien al judío primeramente y también al griego”.

Si la argumentación de Alfonso de Cartagena en el *Defensorium* terminara aquí, nos hallaríamos ante un caso excepcional en la historia del polemismo religioso cristiano

cuatrocentista. Pero, ya lo hemos indicado, a este pico debe sucederle en orden lógico expositivo una profunda vaguada. Al versículo paulino le sigue una apostilla: “que no hay acepción de personas en Dios” (Rom 2,11). Alfonso de Cartagena, acto seguido, matiza, aclara y difumina la afirmación anterior en la idea general de la universalidad de la salvación cristiana: la “peculiaridad” del cristiano de origen judío, sancionada por los escritos apostólicos, merece “un trato fraternal y equitativo”; no para la “arrogancia de singularidades y de alguna preeminencia que genera envidias” (111). En cualquier caso, la diferencia en el tono y en justificación entre tesis y antítesis es evidente; y el empeño en mostrar el que la recta comprensión de la Escritura exige no ignorar el que las primicias de la salvación tienen como destinatarios a los judíos que abrazan la fe cristiana, también.

El cuarto y último teorema con el que concluye la segunda parte del *Defensorium* se infiere de los precedentes como un silogismo consistente. La unidad en el nuevo pueblo de Dios de los incorporados a él, ya sea provenientes del judaísmo o de la gentilidad, sin diferencia de linaje, es un receptáculo en el que convergen todos los dones que poseían previamente aquellos y estos, así como la posibilidad de adquirir otros. Cualquier consideración que permita minusvalorar al judío convertido en virtud de su linaje, denigraría la unidad del cuerpo místico que es la Iglesia, pero, sobre todo, la omnipotencia divina. Dejamos para otra ocasión, mostrar cómo, dada la contundencia de los que no aceptan esta verdad racional y teológica, dado el evidente desprecio a la racionalidad que supone no reconocer esto, ya sea por parte de los judíos contumaces o de los cristianos viejos, urge aplicar con todos una medicina racional, persuasiva a la vez que comedida para sanar esa enfermedad del espíritu y de la mente.

Obras citadas

- De Cartagena, Alfonso. Héctor J. García Fuentes ed. y trad. *Defensorium Unitatis Christianae*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2022.
- Biblia de la Casa de Alba*. Traducida por Rabí Mosé Arragel. Publicada por el Duque de Berwick y de Alba. Madrid: Imprenta Artística, 1922.
- Castro, Américo. *La realidad histórica de España*. Madrid: Trotta, 2021 [1ª ed. 1954].
- Castro, Américo. *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Porrúa, 1971 [1ª ed. 1948].
- Eisenstein, Judah D. *Ozar Wikuhim. A Collection of Polemics and Disputations*. Nueva York: J. D. Eisenstein Publishing, 1928.
- Fernández Gallardo, Luis. “En el *Defensorium* de Alfonso de Cartagena: ascendiente paterno y experiencia conciliar”. *Philologia Hispalensis* 37/2 (2023): 49-67.
- Fernández López, José A. “Tradición, liderazgo y política del consuelo en Abraham ibn Daud”. *Las Torres de Lucca*. 14 (2019): 83-117.
- . “Tiempo e historia como mitología renovada en el *Sefer ha-Qabbalah*”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 40/1 (2023): 161-171.
- Fernández López, José A. “Polemismo interreligioso y concepción del pecado original en Hasdai Crescas”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 41/2 (2024): 437-447.
- García Fuentes, Héctor. “El prólogo de las Additiones de Pablo de Santa María a la *Postilla Litteralis Super Bibliam* de Nicolás de Lira y la primera *Additio* con una carta de Matías Döring y sus réplicas”. *Iberia judaica*. 15 (2023): 21-94.
- 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.
- Hering Torres, Max S. “Limpieza de sangre. ¿Racismo en la edad moderna?”. *Tiempos modernos*. 4/9 (2003).
<http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/26/48>
- Ibn Daud, Abraham. Gershom David Cohen ed. y trad. *Sefer Ha-Qabbalah (The Book of Tradition)*. Filadelfia: Jewish Publication Society, 1967.
- . *Libro de la tradición*. Lola Ferre ed. y trad. Barcelona: Riopiedras, 1990.
- Kamen, Henry. *La Inquisición Española. Una revisión histórica*. Barcelona: Crítica, 1999 [1ª ed. 1965].
- Maimónides, Moisés. David Gonzalo Maeso ed. y trad. *Guía de perplejos*. Madrid: Trotta, 2005 [1ª ed. 1984].
- Novenson, Matthew V. *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*. Nueva York: Oxford University Press, 2017.
- Rembaum, Joel E. “Medieval Jewish Criticism of the Christian Doctrine of Original Sin”. *Association for Jewish Studies Review*. 7-8 (1982/83): 360-362.
- Ruano, Benito. *Los orígenes del problema converso*. Madrid: Real Academia de Historia, 2004 [1ª ed. 1976].
- Schaub, Jean-Frédéric. “Qui a inventé les lois de pureté de sang?”. *L'Histoire* 400 (2014): 38-41.
- Schorsch, Ismar. “The Myth of Sephardic Supremacy”, *The Leo Baeck Institute Yearbook*. 34/1 (1989): 47-66.
- Tostado, Alfonso. *La Disputa de Barcelona de 1263. Controversia Judeocristiana*. Salamanca: UPS, 2009.