

El “universal difícil”: El concepto de conversión en el pensamiento judeoconverso castellano del siglo XV.

Antonio Rivera García
(Universidad Complutense de Madrid)

Este artículo pretende contribuir, desde la historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*) sociales y políticos que tiene a Koselleck como su principal teórico, al estudio del concepto de “conversión”. En particular, pretendemos comprender el uso complejo que hace de este concepto el republicanismo castellano del siglo XV, cuya expresión más importante es el *Defensorium* de Alfonso de Cartagena.

El artículo tiene dos partes. La primera parte es introductoria y, en cierto modo, en ella rendimos homenaje al historiador Américo Castro, el primero que atendió seriamente a la importancia de la tradición judeoconversa española. Especial importancia damos a una de las ideas de Castro, más propias de un filósofo atento a la visión panorámica de la macrohistoria y a los valores que otorgan sentido a los acontecimientos, que de un historiador centrado en la microhistoria, en la significación objetiva de los hechos históricos en sí mismos (Kracauer 2010). Se trata de la idea de que los judeoconvertos eran los portavoces de lo que “debería ser” la vida política y social de los reinos hispánicos.

En nuestro artículo abordamos, en la más extensa segunda parte, el concepto de “conversión” a partir de esa idea de Castro que responde a la dimensión de factor de los conceptos (Koselleck 1993). Pensamos que, en el contexto del republicanismo castellano del siglo XV, se elabora un concepto “difícil” de conversión, más allá de que siga siendo insuficiente si lo comparamos con valores contemporáneos como el de la tolerancia. Este concepto complejo se distancia de la modernidad que ha pensado en la conversión como la vía más fácil para eliminar la diferencia judía y, por tanto, para negar la alteridad. Con el fin de aclarar el concepto de “conversión” en la obra de Alfonso de Cartagena, en primer lugar, argumentaremos que la crítica radical de Milner, que se dirige contra el concepto moderno de conversión por ser un “universal fácil”, no puede ser aplicada al concepto premoderno. Antes de concluir con la definición de conversión que encontramos en el *Defensorium* de Cartagena, abordamos otras propuestas premodernas y modernas para resolver los efectos políticos indeseables de la pluralidad religiosa, con el fin de apreciar la originalidad del concepto creado por el autor más representativo del republicanismo castellano.

1. Tras la senda de Américo Castro: la tradición judeoconversa.

Uno de los grandes méritos de Américo Castro es haber subrayado la gran relevancia de las tres culturas, de las tres castas, en la formación de España. Desde luego ningún historiador antes que él había dado tanta importancia al pueblo judío hispano. Por eso, Castro (1984, 447) afirmaba en *España en su historia* que “la historia del resto de Europa puede entenderse sin situar a los judíos en un primer término; la de España no”. Entre sus méritos no podemos desdeñar su contribución a desmontar la visión integrista que se impondrá después de la Guerra civil, la de una historia de España marcada exclusivamente por el catolicismo. Esta visión coincide con la *Historia de los heterodoxos* de Menéndez Pelayo, un enfoque que, no obstante, su autor irá matizando o corrigiendo con los años, como pone de relieve la defensa del escepticismo o del *ars nesciendi* que el polígrafo santanderino (1948) realiza en el ensayo de 1891 sobre los precursores de Kant (Juan Luis Vives, Pedro de Valencia y Francisco Sánchez).

Nadie podrá discutir que Américo Castro fue el primero en expresar la importancia de los conversos en la historia de España, especialmente entre los siglos XV a XVII. Se ha dicho que el acta de nacimiento del gran tema de los conversos es el libro *España en su historia* (Márquez Villanueva, 30). Y ello se puede apreciar cuando leemos las páginas dedicadas por el historiador a Juan de Mena, Rodrigo de Cota o Fernando de Rojas.

Américo Castro y sus discípulos han explicado que, una vez dejadas atrás las matanzas de 1391 y las conversiones forzosas que sucedieron a estos terribles hechos, los conversos desempeñaron a lo largo del siglo XV las principales actividades económicas y administrativas, esto es, las actividades más intelectuales. La España cristiano-vieja se dedicó, en cambio, a las armas y a la agricultura (Márquez Villanueva, 45). La tendencia a monopolizar la administración concejil es probablemente una de las razones principales que explican el sentimiento anticonverso que se extendió no solo entre las oligarquías dirigentes sino también entre la masa de pecheros, entre el pueblo campesino (Márquez Villanueva, 46). En relación con este sentimiento, Castro nos enseñó en uno de sus libros, en *De la edad conflictiva* (1961), que el labrador o el rústico era la figura reivindicada por el teatro conservador y anticonverso del Siglo de Oro, encabezado por Lope de Vega, el dramaturgo que luchó por la ascensión de San Isidro Labrador a patrón de España en sustitución de Santiago (Márquez Villanueva, 38-39). Todo ello también se reflejaba en el hecho de que las órdenes mendicantes, más en contacto con la masa pechera, justificaran el odio a los conversos, mientras que las órdenes más intelectuales, los jerónimos fundamentalmente, defendieran a los cristianos nuevos (Márquez Villanueva, 47).

Desde Alfonso de Cartagena hasta los implicados en las Comunidades, los conversos del siglo XV aspiraban a hacer posible una monarquía con bases republicanas, inspirada incluso por las ciudades del norte de Italia. Esta realidad conversa conecta además con la denominada Primera Escuela de Salamanca, con todos esos juristas, teólogos, diplomáticos que reflexionaron sobre las bases democráticas y republicanas que debería tener la monarquía castellana (Flórez, Hernández, Albares 2012). Reiteramos, por lo demás, que, en *La realidad histórica de España*, Castro (1962, 81) escribió que los conversos se convirtieron en los “portavoces del ‘debería ser’ de la vida española” (Márquez Villanueva, 30). Sin duda, el partido converso indicaba lo que debería haber sido la monarquía castellana y, lamentablemente, no fue.

Stefania Pastore (25), al comienzo de su libro *Una herejía española*, señala que hay dos visiones contrapuestas para aproximarse al problema de la espiritualidad en este periodo de transición entre la Edad Media y la primera modernidad. Por un lado, tenemos el enfoque horizontal expuesto por Bataillon en su *Erasmus y España*, el historiador francés que pretendía sacar a este país de su aislamiento y descubrir las raíces compartidas de las herejías españolas con la Reforma europea. Por otro lado, tenemos el enfoque vertical de Américo Castro que, por el contrario, “indaga la peculiaridad del elemento hispánico”, esto es, se centra en la España de las tres culturas y en sus conflictos. Américo Castro, que conoció enseguida la obra de Bataillon, estaba convencido de que el éxito del erasmismo en la España del siglo XVI no podía deberse solo a la influencia extranjera (Pastore, 30). En sus comentarios a *Erasmus y España*, escribe que

el erasmismo del siglo XVI [...] no me pareció suficientemente explicado como simple importación extranjera, ni como resultado de la ocasional conversión de muchos judíos interesados en eludir el, según decían, materialismo de algunos ritos e instituciones tradicionales. Vi en ello, más bien, un aspecto más de la manera de existir hispánica. (cit. Pastore, 30)

Castro quería de este modo poner de manifiesto la importancia que tiene la raíz conversa de todos esos autores españoles que Bataillon englobaba dentro del erasmismo.

Desde luego, los discípulos de Américo Castro tienen razón cuando insisten en la necesidad de no confundir los conversos con los criptojudíos o judaizantes. Ciertamente, hubieron criptojudíos, pero eran una minoría de los conversos (Márquez Villanueva, 60). Y es cierto que ese peculiar criptojudaísmo no contaba, antes de la expulsión, con la simpatía de los judíos fieles porque en realidad suponía la práctica de un judaísmo relajado.

La mayoría de los conversos caían dentro de dos grupos diferentes. El primer grupo estaba compuesto por los conversos que adoptaron el cristianismo de buena fe (Márquez Villanueva, 59), si bien algunos de ellos llegaron incluso a respaldar la acción de la Inquisición. Castro (2002, 345) señala en relación con este grupo que “lo más sencillo, en ciertos casos, fue exceder en celo a los cristianos viejos y hacerse inquisidor”. No debemos olvidar que los dos primeros inquisidores generales, Torquemada y Deza, eran también de origen converso. El segundo grupo reunía a los conversos que cultivaban, según Castro (2002, 345), un

cristianismo íntimo con escaso interés por las prácticas exteriores y usuales. El erasmismo, el iluminismo y el misticismo fueron cultivados por bastantes conversos. El cristianismo de tipo interior y espiritual servía para dos fines: satisfacía necesidades íntimas, y además alimentaba la esperanza de unir en una misma comunidad a los cristianos nuevos y a los viejos.

Este grupo incluye a los conversos que practicaban un cristianismo paulino que ahondaba en el sentido interior de la religión, en la parte más espiritual y menos material, institucional y ceremonial. Los que seguían esta segunda línea fueron grandes lectores de las *Cartas* de Pablo de Tarso. El mismo apóstol Pablo fue un judeoconverso que predicaba una Iglesia ecuménica que no hiciera distinción entre los cristianos por su origen. Como es bien sabido, la filosofía contemporánea (Badiou, Agamben, Milner, etc.) ve aquí, en Pablo de Tarso, el origen de ese universalismo que abordaremos en la segunda parte de este artículo, siempre en relación con el problema de la conversión.

Aparte de los heterodoxos erasmistas, alumbrados o luteranos, el supuestamente ortodoxo misticismo, empezando por el de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, fue en su mayoría de origen converso y mostró idéntica inclinación por la religiosidad interior. A veces podemos tener la impresión de que los conversos proponen un cristianismo nuevo que se aleja tanto del judaísmo como del cristianismo más ortodoxo y escolástico. Un buen ejemplo de ello se encuentra en la disputa que, en torno a las imágenes, tiene lugar en el siglo XV (Pereda 2007). Los conversos no siguieron la posición anicónica o iconoclasta de los judíos que se podía apreciar en la introducción de Arragel a *la Biblia de Alba*. Pero tampoco siguieron la posición del catolicismo ortodoxo representado por el franciscano Alonso de Espina en *Fortalitium fidei*, una obra que rozaba, o incluso caía, en la idolatría, en la confusión de la imagen con lo representado. Por el contrario, conversos como Alfonso de Madrigal, Pablo de Santa María o Hernando de Talavera establecieron una vía media que, al mismo tiempo que se alejaba de la idolatría y del supersticioso culto popular de las imágenes, propia de la religiosidad exterior del catolicismo más integrista de la época, asumía una posición iconófila que también les alejaba del aniconismo judío. Su religiosidad interior no significaba que no apreciaran la labor pedagógica ejercida por las imágenes.

En resumen, podemos decir que, de acuerdo con Américo Castro, la espiritualidad conversa tenía tres características principales: era una religiosidad más interior y

descargada de la parte material o ceremonial; trataba de conectar el Antiguo y el Nuevo Testamento; y buscaba una convivencia lo más pacífica posible entre cristianos viejos y cristianos nuevos, lo cual significa obviamente que se oponía a la discriminación social que imponían los estatutos de limpieza o leyes de linaje.

En relación con la literatura conversa, Castro (1984, 277) acuñó el concepto de “mudejarismo literario” en *España en su Historia*. Uno de sus discípulos, Márquez Villanueva (27), decía que Américo Castro también había propugnado una especie de “mudejarismo lingüístico”. Con este concepto quería decir que las aportaciones al castellano procedentes de las lenguas árabe y hebrea permitían que el dialecto ibero-románico no fuera visto como una imposición del vencedor como, en cambio, sí lo fue el latín. Quizá también puede hablarse de un mudejarismo filosófico cuando pensamos en obras como *Visión del ytable* de Alfonso de la Torre (1991), una obra en la que los elementos cristianos se mezclan con elementos extraídos de la filosofía y la teología musulmanas y judías. Siempre que pensamos en ese hibridismo o mudejarismo, sea literario, lingüístico o filosófico, la deuda con las obras de Américo Castro resulta innegable.

El propio Castro (2002, 346) señalaba que la literatura posterior a 1492 se ordenó en dos vertientes. La primera es la mayoritaria de los cristianos viejos, la que se expresa fundamentalmente en el Romancero, en los libros de caballerías y en la comedia, cuyo tipo ideal sería la lopesca. El historiador (2002, 348) señala a este respecto que “ni el Santo Oficio, ni los hidalgos, ni los romances, ni la comedia lopesca juzgaban ilógico, anticristiano o grotesco identificar la honra con la opinión colectiva”. La segunda, la minoritaria de los cristianos nuevos, la podemos apreciar en los escritores del Cancionero de Baena, en Fernando de Rojas, en el teatro renacentista, en la novela picaresca del siglo XVI, en el entremés satírico y en la mística de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Acerca de esta literatura, que culmina en la obra de Cervantes, Américo Castro (2002, 346) sostiene que “leyendo entre líneas se percibe su tono crítico, defensivo-agresivo, al mismo tiempo que el intento de proclamar la conciencia de su valía”. Tal lectura entre líneas viene exigida por el “arte de escribir” que solía practicarse en tiempos de persecución (Strauss 1996).

Para Castro, la literatura de los conversos subvierte tanto los valores sociales de la España cristiano-vieja como el estilo cultivado por los escritores representativos de esa España. Subvierten, en primer lugar, los valores sociales porque

las figuras literarias imaginadas por los cristianos nuevos ocupan posiciones socialmente marginales (don Quijote); se enfrentan críticamente con el mundo en torno (novelas picarescas), o se retraen de él (novelas pastoriles). Mateo Alemán llega al extremo de achacar a Dios (llamándolo Júpiter) el haber creado un mundo “inmundo”, radicalmente malo. (Castro, 352)

Es evidente que esta literatura de los conversos o cristianos nuevos “no reconocía valor a la limpieza de sangre”: más bien, “la rechaza, la desdeña o la ironiza” (352). Este es el caso de santa Teresa y fray Luis de León. Subvierten, en segundo lugar, el estilo. Así, en su libro de 1965, *La Celestina como contienda literaria (Castas y casticismo)*, Castro señala que los conversos no intentaron “continuar o desenvolver temas y formas (clásicos) anteriores, sino embestir contra ellos, derrocarlos y trastocar su sentido” (Alcalá, 105).

El historiador sostenía en *Hacia Cervantes* que la buena literatura conversa se debía al estímulo que encontró en el conflicto con la España cristiano-vieja. Esta es una diferencia sustancial entre judíos y conversos. Leamos a Castro (2002, 351): “sin aquel

agónico conflicto” o “pugilato” entre las dos castas cristianas, la vieja y la nueva, “no hubieran surgido obras de alta e inteligente belleza, expresiones de sensibilidad religiosa [...]. Las dos, en apariencia, diferentes Españas fueron de hecho sombra y reflejo la una de la otra, se estimularon recíprocamente”. En cambio, los judíos españoles no consiguieron una obra de este valor porque no contaron con esa oposición, porque no se vieron estimulados por el conflicto. Américo Castro parecía admitir de este modo una tesis como mínimo discutible: las situaciones conflictivas, indeseables desde el punto de vista político y social, estimulan la buena literatura. Este pensamiento del historiador nos parece completamente ajeno a la significación profunda del concepto teológico-político de conversión, un concepto elaborado por los judeoconversos del siglo XV con el fin de hacer posible la amistad republicana entre los ciudadanos.

No faltan en la obra de Américo Castro otras tesis relacionadas con la temática judeoconversa que difícilmente pueden ser compartidas. Especialmente cuestionable es la que atribuye el origen de la limpieza de sangre y de la Inquisición a los perseguidos, es decir, a los mismos judíos. Se trataría de un caso de “seudomorfosis” –idea que toma de *La decadencia de Occidente* de Spengler– de lo judaico (Alcalá, 97; Asensio, 130-131). En *De la edad conflictiva*, Castro intenta convencernos de que la limpieza es de origen hebraico, pues, por un lado, era desconocida por los cristianos, y, por otro, la conciencia de casta superior de los judíos se basaba en su pureza de sangre y en su idea de linaje más alto.

Los procedimientos de la Inquisición fueron también, a juicio de Castro, una adaptación de los que eran usuales en las aljamas. “El atroz instrumento –añade el historiador (2002, 349)– ideado para purificar religiosa y castizamente a los españoles – el Santo Oficio–, calcaba sus procedimientos en modelos judaicos, pues fueron cristianos nuevos quienes lo planearon e instauraron”. Es más, Castro (2002, 350) pensaba que “en la persecución inquisitorial de los cristianos nuevos, o confesos, participaron –ya antes de la expulsión de 1492– tanto los cristianos (viejos o nuevos) como los mismos judíos”. De este modo, fueron judíos y conversos quienes “contribuyeron a inocular en el cuerpo español la idea de una religión estatalizada y de un gobierno teocrático, al estilo del Antiguo Testamento” (Márquez Villanueva, 62). Américo Castro ve en la Inquisición “un rebrote de la clásica tendencia semítica a superponer y borrar todo límite entre política y religión” (Márquez Villanueva, 66). Desde este peculiar punto de vista, los cristianos de finales del siglo XV, que deseaban separarse de los judíos, acabaron judaizándose por preocuparse de la cuestión del linaje y por inventar el Santo Oficio. Esta posición nos parece demasiado forzada y sin base documental suficiente.

Uno de sus discípulos, Márquez Villanueva (66), defiende a Américo Castro diciendo que tal interpretación del origen de la Inquisición no se debe a “un afán de inculpar a los judíos los aspectos más negativos de la historia española”, pues el mismo Castro había reconocido que la semitización de la vida medieval española es la “causa última de los mayores logros hispánicos en el terreno del espíritu y de la cultura”. Para Márquez (67), la tesis de Castro es plausible cuando apreciamos la diferencia del Santo Oficio con la Inquisición medieval, utilizada como recurso desesperado contra la herejía cátara y que tuvo una huella muy débil en Castilla. En cambio, el Santo Oficio, con su justicia implacable, surge para contrarrestar la relevancia social y económica de los conversos y solo secundariamente por motivos religiosos. Leamos nuevamente a Castro (2002, 350):

En la ofensiva contra el converso rico se aunaban intereses económicos de varia procedencia, además del enojo que provocaba la superioridad administrativa y la

arrogancia cultural hispano-hebrea; el puro interés religioso tal vez fuese el menos destacado.

Por lo tanto, la causa decisiva de la creación de la Inquisición fue, según Márquez (71), social y política: se debió al “resentimiento que suscitaba la conciencia de superioridad” de los cristianos nuevos.

Insisto en que es demasiada forzada la tesis de la autoría judía de la Inquisición y la limpieza de sangre. Son muchos los historiadores que la niegan y subrayan, por el contrario, su origen romano-católico y dominico. Netanyahu (1966) es uno de los más significativos del grupo de historiadores que rechaza el origen bíblico de la limpieza de sangre y de que esta política existiera en las juderías de la España medieval.

Aunque los estudios contemporáneos sobre judeoconversos siguen la senda abierta por Américo Castro, no podemos dejar de criticar algunos aspectos de su peculiar modo de historiar. Asensio (128) le criticaba también porque forjó una historia en la que “no cabe el hombre medio, oscuro, ni la existencia cotidiana. Su historia va tejida con las acciones de los héroes y los santos, de los genios y los grandes malvados”. Es verdad que los estudios sobre los conversos se centran en grandes nombres de literatos y místicos. Se comprende entonces que Asensio (129) considere muy paradójico que una historia estructural como la de Castro –“siempre acechada de determinismo” porque todo se explica por la relación entre las tres castas o pueblos– “emplee un material tan refractario como los héroes y los santos”. Todo esto, continúa Asensio, explica quizá el desdén del propio Américo Castro a “las sectas utópicas o mesiánicas que basan sus creencias principalmente en la economía o geopolítica”. La insistencia en las grandes figuras explica su oposición tanto al marxismo como a la Escuela de los Anales, integrada por historiadores que, como Fernand Braudel, confían “un papel de actores en la historia humana a elementos naturales y estadísticas de población”. En cualquier caso, estas limitaciones del modo de hacer historia de Américo Castro no invalidan sus acertados análisis sobre la importancia de los conversos, y sobre ese “debería ser” que no reconoce la historia más positivista o más encerrada dentro del espíritu de época, como la de los propios Anales.

2. La concepción premoderna de la conversión.

2.1. La temática de la conversión en el republicanismo castellano del siglo XV.

Aunque el trabajo pionero de Castro es digno de elogio y ha de ser tenido en cuenta por el investigador, pensamos que debemos abordar la temática de la conversión con bases renovadas. Si, por un lado, Castro tiene el mérito de interesarse por la dimensión de factor de transformación social que tienen los conceptos, en especial cuando sostiene que los conversos proponen cómo debería ser la monarquía, por otro adolece de los defectos a los que nos referíamos al final del apartado anterior. La historia centrada en el estímulo del conflicto y en las grandes personalidades no permite apreciar lo más característico del concepto de conversión.

Entre las fuentes históricas que defienden la conversión, la más importante es la de Alfonso de Cartagena, un judeoconverso que en su tratado *Defensorium unitatis christianae* nos proporciona una impresionante defensa de la unidad de todos los cristianos del reino de Castilla, sean viejos o nuevos. Desde el punto de vista del cristiano nuevo, que durante muchos siglos va a ser considerado sospechoso y perseguido por la Inquisición, no hay duda de que la obra de Cartagena es muy valiosa. Sin embargo, desde el punto de vista del judío creyente, que no ha sido iluminado o que no ha recibido –diría

Cartagena (92)– la luz del sol, la conversión solo puede ser rechazada y considerada como un intolerable acto de violencia.

Nuestro artículo pretende invitar a una reflexión compleja sobre el fenómeno de la conversión. Nunca deberíamos olvidar que esa aproximación compleja la realizamos desde el presente. Los ensayos metodológicos de Max Weber (1973), continuados más tarde por Reinhart Koselleck (1993), ya explicaron que el tiempo desde el que reflexionamos, nuestra época con sus valores y creencias, condiciona necesariamente nuestro análisis. Antes de tener en cuenta este necesario enfoque, el investigador debería, en primer lugar, prestar atención a las razones de Cartagena para defender la conversión. Más allá de que sean las de un sincero converso, son también las razones de un republicanismo que quiere evitar que las diferencias teológicas impidan la constitución de un verdadero pueblo. Esta es la parte que, para un análisis centrado en las motivaciones políticas de la conversión, puede resultar más relevante.

La conversión aparece desde esta perspectiva política como un argumento sumamente racional, pues el republicanismo castellano del siglo XV, el representado por autores como Alfonso de Cartagena y Juan de Segovia, resulta imposible si no se integra a judíos y musulmanes. Está claro que una sincera conversión facilitaría la constitución de un pueblo que no pase por la expulsión o marginalización de los seres humanos de otra religión. El carácter persuasivo y pacífico de la conversión exige, como es evidente en los dos republicanos citados del siglo XV castellano, subrayar la continuidad entre las tres religiones y tomarse en serio tanto la ley de los judíos como la de los musulmanes.

En relación con esta última ley, con el Corán, Juan de Segovia se la tomó muy en serio cuando emprendió la tarea de traducirlo (Martínez Gázquez 2003). El autor castellano no solo rechazaba la conversión forzosa mediante la violencia y las misiones, sino que además estaba convencido de que el método de la *contraferentia*, de los coloquios o debates con los eruditos musulmanes, era la mejor forma de persuadirlos y convertirlos. Para que ello fuera posible era necesario, por un lado, fomentar un clima de paz e intercambio entre la comunidad musulmana y cristiana, y, por otro, el conocimiento profundo de la otra religión, es decir, del Corán. Para este autor, como se puede apreciar en una obra que no está dedicada a la cuestión musulmana, el *Liber de Magna auctoritate episcoporum in concilio generali*, el debate y la conversación pacífica hacen posible la concordia de lo discordante, algo que resulta completamente ajeno a la guerra santa de los musulmanes y al espíritu de cruzada de los cristianos (Madrigal Terrazas, 84). Por lo demás, esa concordia era propia del régimen republicano, en el que la virtud de la palabra, la retórica, se imponía sobre las armas. Juan de Segovia y Alfonso de Madrigal pensaban a este respecto en reuniones y asambleas que no estaban constituidas por superiores y subordinados, sino por iguales, esto es, por un “único estado intermedio” que, como señala el primero en su *Historia Gestorum Generalis Synodi Basiliensis* (Black, 553), favorece la persuasión, el nacimiento de la amistad republicana entre sujetos diferentes.

Por otra parte, reiteramos que tampoco podemos dejar de ser sensibles al judío que no comparte la tesis de Cartagena: la de que la Ley Nueva, el texto sagrado cristiano, con independencia de que no rompa con la Ley antigua y no sea una novedad para el judío, supone –siempre desde la posición paulina de Cartagena– un perfeccionamiento, y, en esta medida, una cierta superación de la Ley Vieja. Los valores del investigador contemporáneo, valores relacionados con la tolerancia, no pueden dejar de prestar atención a las protestas contra la conversión que expresan los judíos, los de ayer, pero también los de hoy.

Un polémico filósofo judío contemporáneo, en varios libros, pero especialmente en *El judío del saber*, Jean-Claude Milner (2008), ha criticado duramente el fenómeno cristiano de la conversión y sus efectos sobre la modernidad. Para ello se sirve del

concepto de “universal fácil” que, a su juicio, ha sido asumido por la filosofía moderna. Enseguida nos extenderemos sobre este concepto, pero antes adelantamos nuestra hipótesis: el republicanismo del siglo XV castellano, que representa perfectamente el judeoconverso Alfonso de Cartagena, sería más bien un ejemplo de “universal difícil”. Si atendemos a la racionalidad política de los autores castellanos tardo-medievales, la conversión no sería un universal fácil que se construye con la tachadura de los nombres singulares como nos invita a pensar Milner. Sería más bien el intento imperfecto y confuso, en las condiciones posibles para una época en la que todavía no puede concebirse el fenómeno moderno de la secularización, de dar a luz el “universal difícil” de ciudadanía –premoderna– a partir de la afirmación –y no de la negación– de los nombres singulares de judío y gentil.

Pero exploremos primero la teoría de Milner, que, a nuestro juicio, resulta inservible para el historiador y, en particular, para el historiador de las ideas o conceptos políticos, que intenta comprender, siempre a efectos pasados, cuando los eventos ya han tenido lugar, la racionalidad o la causa de las acciones y pensamientos de los actores del siglo XV, como los de nuestro Cartagena. Aunque algunas de las distinciones y reflexiones de Milner nos parecen muy valiosas, la crítica de este pensador debe ser rechazada por el investigador e historiador del siglo XV porque presenta una visión simplificada de la conversión, la que seguramente asumirían los inquisidores del pasado y los integristas modernos y contemporáneos.

2.2. Conversión y “universal fácil” en Milner.

Milner (2007, 29) sostiene que la materia política –ciudad, Estado, pueblo, ley, constitución, etc.– es pensada desde la Antigüedad, desde los griegos, como un todo limitado, mientras que el universo moderno rompe, sin embargo, con estos límites y se abre a lo ilimitado con la elaboración de conceptos en el ámbito social, político y económico, como los de sociedad, revolución, mercado, etc.

Milner (2007, 19-22) parte, en realidad, de las dos modalidades del “todo” que distingue Lacan. Se puede hablar, en primer lugar, de un “todo” limitado cuando nos encontramos ante un término divisivo. Se trata entonces de un conjunto que divide el mundo entre los elementos incluidos dentro de este “todo” y los elementos situados fuera de él. Milner lo explica con un ejemplo tomado de la lógica escolástica: “bípedo” es un término divisivo porque hay un conjunto de elementos del mundo que no tiene dos pies o patas. Está claro que la teoría política ha pensado durante mucho tiempo en los conceptos de esta esfera, empezando por los de ciudad, comunidad o *res publica*, como todos limitados.

En segundo lugar, Milner alude a un «todo» ilimitado o universal, al que denomina *notodo*¹. Se trata en este caso de un conjunto que abarca la totalidad de los entes. La lógica escolástica nos proporciona otro ejemplo, el concepto de “ser”, que se predica de la universalidad de los entes, y que, por tanto, no es un término divisivo. En el libro al que antes nos referíamos, *El judío de saber*, Milner (2008: 77) realiza una genealogía de ese “todo” ilimitado al que denomina con la noción oscura y confusa de “universal fácil”. Este universal, que constituye la base del saber moderno, fue, a su juicio, una invención cristiana y antijudía. En concreto, el inventor fue Pablo de Tarso, y menciona a este respecto el célebre pasaje de Gálatas (3, 28), que el propio Cartagena (245) cita al final de la primera parte del *Defensorium*, en el capítulo décimo: “No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer. Pues todos sois uno Cristo Jesús”.

¹ Según Milner (2007, 20), el psicoanalista Lacan “fabrica para el todo ilimitado el nombre más elemental posible, que dice solamente que no es el todo clásico: *notodo* (en una sola palabra)”.

De esas tres negaciones se deriva una afirmación única: “todos vosotros sois uno”. La lógica del “todos y el uno” parte de la teología que dice que “todos los hombres han pecado en uno solo, Adán”, y que “todos los hombres se salvan en uno solo, Jesús”. El plural, *todos*, “no indica simplemente una multitud”, sino “la exhaustividad que abraza a todos los seres humanos pasados, presentes y por venir, sin omitir a ninguno”. Pablo piensa –concluye Milner (2007, 35-37)– en un conjunto ilimitado, que se sale de la política, pues “el todo político es un todo limitado”. El judío francés traduce en términos políticos, como es cierto que harán algunas doctrinas modernas, la teología de Pablo. Ahora bien, es preciso subrayar que esta operación de traducción política de lo ilimitado y homogéneo no la hacen los republicanos castellanos del siglo XV.

Milner (2008, 78-80) añade que el paso del “todos” al “uno”, de la multiplicidad a lo universal, se produce gracias a la identificación de lo universal con lo cualquiera, esto es, debido a la supresión de los nombres, de las diferencias o de la multiplicidad. El paso de los conjuntos limitados al universal fácil depende entonces de una determinada cristología. En realidad, Pablo de Tarso, aspiraba al “universal imposible”. Según Milner (2008, 79), el apóstol sabía que “de ninguna multiplicidad de seres hablantes se puede decir ‘todos vosotros sois uno’. Se trata de imposibles; para resolverlos, hay que pasar por Cristo resucitado, porque la resurrección, justamente, es más imposible todavía”. Más que Pablo, es la lectura que la Iglesia hace de sus escritos la que conduce al “universal fácil”, ahora entendido como el conjunto de todos los seres humanos reunidos en una Iglesia universal. Para que este universalismo tenga lugar es necesaria la conversión general, lo cual significa la tachadura del nombre judío. Por eso, Milner (2008, 81) dice que el cristianismo tiene un carácter violento, que está unido necesariamente a la conversión, a la eliminación de los distintos nombres que indican “todos” limitados, empezando por el de judío, para convertirlos en lo cualquiera, en lo indiferenciado. En suma, “converso” se presenta en la obra de este filósofo como el resultado del acto violento de tachar el nombre judío.

La conversión cristiana da lugar a que la principal ecuación moderna sea la identificación de lo cualquiera con lo universal (cualquiera = universal). Desde este enfoque, la modernidad, sobre todo a partir de la filosofía de Kant y Hegel, seculariza el “universal fácil” y, por tanto, eleva el cristianismo al rango de racionalidad suprema. Milner (2008, 151) reconoce que en el siglo XX tiene lugar un retorno de los nombres, de lo “no-cualquiera”. Para ello era necesario antes atacar el “universal fácil”, es decir, la identificación de lo cualquiera con lo universal. Tres saberes destacan en esta recusación del *ni...ni* de Pablo de Tarso: el marxismo –y Lenin, en particular– proclama que solo hay esclavos y libres; el psicoanálisis de Freud, que solo hay hombre y mujer; y la misma filosofía reconoce que solo hay griegos y judíos, lo cual puede “tomarse en varios sentidos, del más alto al más bajo”. Heidegger, como es sabido, lo toma en el sentido más bajo, pues transforma la conjunción “y” en la disyunción excluyente “o”, y por ello piensa que, “como el saber debe retornar a los griegos, los judíos deben ser apartados de él” (Milner 2008, 92).

Tras la crisis del “universal fácil” se cambia “de lógica y de mundo”, ya que solo dos alternativas son posibles para Milner (2008, 82): si lo universal permanece ligado a lo cualquiera, entonces es preciso prescindir de lo universal por mentiroso; si se reconoce la prioridad de los nombres sobre lo cualquiera, entonces se abre la posibilidad de un “universal difícil”. Esta crítica de lo ilimitado de la sociedad moderna no es, en realidad, otra cosa que la denuncia del totalitarismo. Así que, para Milner (2008, 159), tanto el universalista de la era de las revoluciones ideales como el neoliberal de nuestro tiempo tienen miedo de un nombre que, como el judío, rechaza tres cosas: lo cualquiera, la ley de los grandes números y la conversión universal que acaba con toda diferencia. Pero

sería un error, un abuso teórico, aplicar toda esta reflexión contemporánea a nuestro objeto de estudio, el concepto premoderno de conversión.

2.3. Propuestas políticas premodernas y modernas para evitar la discordia entre religiones.

Volvamos al final de la Edad Media. Antes de que se impusieran los fenómenos de la secularización, la tolerancia y la neutralidad del Estado en cuestiones religiosas, el pensamiento político consideraba problemático que el rey tuviera una religión y el pueblo otra distinta. Si esto ocurría, estábamos ante una de las causas que podían generar discordia y, en el límite, guerra civil. Como es bien sabido, para la teoría política clásica o premoderna había dos grandes patologías que coincidían con dos excesos: el exceso de unión o concentración de poder en uno solo, que conducía a la tiranía; y el exceso de división, que terminaba en guerra civil. En ese tiempo se consideraba un problema que parte del pueblo gobernado por el rey rindiera culto a otra u otras religiones distintas a la del primer magistrado, tal como sucedía en los reinos hispanos medievales.

Un filósofo moderno como Rousseau (139), aun escribiendo en un tiempo en el que ya queda lejana la Edad Media y se está iniciando el proceso de secularización, todavía piensa que la religión puede ser origen de patologías políticas y por ello sostiene que “es imposible vivir en paz con gentes a quienes se cree condenadas; amarlas sería odiar a Dios que las castiga; es absolutamente necesario convertirlas o darles tormento”. Cuando el filósofo ginebrino escribe estas palabras, ya se ha perdido el significado complejo que tiene el concepto de “conversión”, tal como aparece en el *Defensorium* de Cartagena. No obstante, esa idea, la de que no se puede vivir en paz con gentes a quienes Dios condena, sigue siendo muy pertinente para comprender la actitud ante la conversión del pensamiento político premoderno. Sabemos que la vía seguida por el liberalismo y el republicanismo moderno va a ser muy distinta, la vía de la tolerancia, y por eso al final de *El contrato social* Rousseau (139-140) escribe que “donde quiera que la intolerancia teológica está admitida, es imposible que no tenga algún efecto civil, y tan pronto como lo tiene, el soberano deja de serlo hasta en lo temporal”. Y añade: “Ahora que no existe ni puede existir religión nacional exclusiva, se deben tolerar todas aquellas que toleren a las demás, mientras sus dogmas no contengan nada que sea contrario a los deberes del ciudadano”. Esta tolerancia es muy distinta de la liberal, como veremos al final de este apartado, pues el republicanismo moderno afirma –en una época en la que se impone paulatinamente la secularización de las instituciones– la anterioridad de lo político sobre lo religioso. Desde el enfoque republicano, solo se puede tolerar la religión que no se oponga a las leyes fundamentales de la *res publica*.

En la época anterior a los procesos modernos de secularización se pensó, sin embargo, en otra vía, la de la conversión, que, a pesar de estar lejos de nuestros valores actuales de tolerancia, al menos no pasaba ni por la expulsión ni por la creación de guetos donde encerrar a ciudadanos de segunda clase como finalmente serán los judíos en la Europa medieval y moderna. La propuesta del republicanismo judeoconverso para alejar el mal de la división religiosa guarda cierta afinidad con otras propuestas anteriores y posteriores. Entre las anteriores, destaca la posición adoptada por Alfonso X, citado por el propio Cartagena (443-445) debido a la defensa que hace de los judíos bautizados. Aunque se enfrentó al mismo problema que el republicanismo del siglo XV y favoreció la conversión de los castellanos de otras religiones al cristianismo, es un caso muy diferente porque la política conversa del rey del siglo XIII se relaciona con dos hechos decisivos: el monarca se presentó como emperador de la causa gibelina que aspiraba a intervenir en la esfera espiritual; y se inspiró en el modelo judío y musulmán del rey filósofo y profeta.

Para el gobernante que adopta ese modelo musulmán-judío, no cabe la metáfora de las dos espadas porque no puede asumir una efectiva separación entre el orden espiritual y temporal. Solo la sociedad cristiana es gobernada por dos poderes y códigos distintos, cada uno con su esfera de competencia y relativamente libre –las tensiones son evidentes– de la intervención del otro. En cambio, la ley divinamente revelada al profeta lo abarca todo, de tal manera que resulta inconcebible una esfera de actividad en la que la razón prescriba algo ajeno o incompatible con la ley revelada. Todo esto podría ser convergente con la presentación de Alfonso X como emperador de la causa gibelina que aspiraba a intervenir en la esfera espiritual, y como rey, filósofo y profeta que pretendía una religión sincrética. Se comprende así que el rey castellano termine adoptando una posición semejante a la del rey-profeta que detenta la espada espiritual. Solo así podemos comprender el significado último del *Setenario*, en donde, tras decir que “otra ley non ha nin puede ser verdad sinon” la cristiana, el monarca manda que todos los hombres de otras creencias, y no solo los de su señorío, “esta ley [el Setenario] tengan e obedescan e non otra”, “ca entendemos que por aquí serán quitos de pecado e ganarán amor de Dios. Ca sé ciertamente que si bien se arrepentieren, serán perdonados del yerro que l’ fezieron” (Gómez Redondo, 324).

Sin embargo, la *Segunda Partida* y el *Espéculo*² afirman la metáfora de las dos espadas. Cabe preguntarse si debemos leer entre líneas, y si Alfonso X no querría más bien parecerse a los reyes antiguos que, como se indica en el primer título de la Segunda Partida, también regían las cosas espirituales. Lo cierto es que puede apreciarse cierta contradicción entre las ciencias y artes mudéjares patrocinadas por el rey castellano y sus esfuerzos por conseguir que el Papa le reconociera como emperador.

En el fondo, el *Setenario*, que es una obra que comienza a redactarse en 1270 para defender la política imperial de Alfonso X, aunque se termine ya en Sevilla, al final de la vida del rey, es un buen ejemplo de la religión sincrética que propugnaba un monarca que pretendía ser al mismo tiempo emperador y vicario de Cristo. La obra se sirve de un conjunto de fuentes musulmanas, judías y latinas, en las que no faltan referencias a la magia y a la literatura sapiencial (Villacañas 2006, 666). Así, entre las fuentes de este libro, cabe mencionar la *Escala de Mahoma* (*Halmaereig* o *Amochrch*) que el mismo rey mandó traducir. También encontramos fuentes latinas como el *Comentario al sueño de Escipión de Cicerón* salido de la pluma de Macrobio, y por el que la Edad Media conoció ese pasaje de una obra, la *República* de Cicerón, que se había perdido. Quizá en contra del propio filósofo romano, “Macrobio situaba la contemplación y el saber cosmológico y teórico por encima de las actividades políticas” (Villacaña 2006s, 667), si bien la línea platónica de la filosofía musulmana que subyacía a la literatura sapiencial permitía comprender la razón de esta preferencia. Para Platón, la superioridad de la teoría suponía también la obligación de que esta última se tradujera en praxis, en buenas obras y en la aspiración a la ordenación perfecta de la *res publica*. Villacañas (2006, 669) sostiene que “la finalidad de todos esos saberes”, antiguos y orientales, musulmanes y judíos, era “apologética en sentido cristiano”, ya que Alfonso X trataba de rescatar todo aquello que fuera compatible con el cristianismo. Son todas ellas referencias que el rey consideraba compatibles con esa variación sincrética de la religión cristiana que debía convertirse en la religión común de todos sus súbditos, fundamentalmente por dos razones: por ser la más afín a las tres religiones; y por ser propia de “un emperador y verdadero vicario de

² En el libro IV del *Espéculo* se puede leer lo siguiente: “El Nuestro Señor Jhesu Christo quando subió a los çielos dexó dos espadas en la tierra, la una que tajase en lo espiritual e la otra en lo tenporal, e éstos son los dos poderes, el uno que dio a Sant Pedro en tanto que fue en este mundo e después fincó en los apostóligos [...] E el otro poder en razón de lo tenporal dio al rey que feziese justiçia e derecho.” (Gómez Redondo, 342).

Cristo” que asumía el magno y mesiánico proyecto de intentar reunir en un mismo pueblo a todos los musulmanes y judíos de su reino.

En la *General Estoria* reconocía que, aunque los de otras creencias anduvieran errados, “muchas buenas palabras e ciertas e con razón dixieron en el fecho de la Biblia e en los otros saberes. E grandes sabios fueron e son aun hoy en aquella que ellos dixieron”. Villacañas (2006, 670) sostiene que “esta opción hubiese impulsado la formación de un cristianismo hispánico, diferente del mozárabe, pero específicamente sincrético de las tres grandes religiones monoteístas, con elementos cosmológicos, sapienciales y mágicos notables”. Su figura, añade Villacañas (2006, 671), obedecía entonces a la “de un filósofo-rey que retaba la autoridad de Roma con su saber propio”, y que, en contraste con lo declarado en otros textos, “rompía el camino que Europa había emprendido hacia la división de las dos espadas”.

La literatura sapiencial era afín a todo este proyecto del rey. La ciencia mudéjar patrocinada por Alfonso X llevaba la impronta de aquella filosofía musulmana que vinculaba la religión a la figura del rey-filósofo. Tal filosofía era, por supuesto, la de Al-Fārābī (78), la de quien había sostenido que “el oficio real, del que procede la religión virtuosa, está subordinado a la filosofía”. Las artes de las que se servía el gobernante, la dialéctica y la retórica, eran además de gran utilidad para que cualquier ciudadano, y no solo el filósofo, comprendiera y aceptara las opiniones suministradas por la religión. La teología y el derecho eran sobre todo las ciencias que suministraban razonamientos dialécticos y retóricos para la formación de los ciudadanos que no podían acceder al saber filosófico. Nadie mejor que los *falasifa* para comprender la estrecha conexión entre filosofía, gobierno y religión. El pensamiento político árabe conminaba al filósofo a imitar a Dios con el objeto de establecer en la comunidad civil un orden que tuviera en cuenta diferentes grados y clases de componentes. Por esta razón, el gobernante de la ciudad virtuosa había de conocer, según Al-Fārābī (93), “la filosofía teórica de manera completa, porque solo desde ella puede ocuparse de aquella organización que Dios Altísimo ha establecido en el universo, de manera que pueda imitarlo”.

Pues bien, este rey-filósofo muestra un gran parecido con el rey sabio del *Setenario* que eleva la metafísica a la más noble de las artes liberales. Y todo ello no se puede realizar, agrega Al-Fārābī (93), sin que

haya en las ciudades una religión común por la que estén unidas sus opiniones, creencias y acciones y por la que sus grupos adquieran armonía, vinculación, estructura, mutua ayuda y cooperación por medio de las acciones de ellos, a fin de que consigan el objetivo buscado, que es la felicidad última.

La literatura sapiencial también insiste en que la felicidad más perfecta está unida a la recompensa proporcionada por una religión que coincide con ese cristianismo sincrético del *Setenario* fomentado por Alfonso X. Está claro que en el caso de este rey castellano el fenómeno de la conversión resulta inseparable de la política imperial –y no republicana como la de los judeoconversos castellanos del siglo XV– emprendida por un filósofo-rey que, con su ciencia mudéjar, cuestionaba la autoridad de Roma y la división de las dos espadas.

La relación entre conversión y cuestionamiento de la división de las dos espadas aparecerá siglos después en otro contexto muy diferente, en el de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII que enfrentaron a diversas confesiones cristianas. Cuando pensamos en las sucesivas conversiones del Borbón Enrique IV, ya no nos encontramos ante un rey que como Alfonso X pretenda detentar la espada espiritual. Estamos, por el contrario, ante un monarca francés que, en consonancia con el pensamiento de Montaigne

y los *politiques*, no se muestra como un sincero creyente, sino más bien como un monarca indiferente o neutral ante la religión. El primer Borbón aspiraba a crear una Iglesia galicana que integrara a todos sus súbditos, católicos y calvinistas. Por esta razón en su discurso del Louvre de 16 de febrero de 1599 no solo declaraba que ya no se debía distinguir entre católicos y hugonotes, sino que llegaba a decir esta contundente frase: “*je suis roi catholique, et non catholique jésuite*” (Cottret, 386). La expresión “rey católico” significa en este contexto que deseaba ser rey de todas las confesiones cristianas porque todas cabían en esa *ecclesia* que era el nuevo reino francés. En cierto modo, la neutralidad ante el conflicto religioso significaba subordinar el fin espiritual al fin político, lo cual, en una Europa cristiana, había de tener por fuerza un carácter esotérico. Gabriel Naudé (141) llamaba precisamente *coup d'état* a la neutralidad con respecto al asunto más decisivo para un cristiano, el de la religión verdadera. No hablamos de neutralidad en el sentido negativo del liberalismo moderno que lleva a no intervenir en las cuestiones religiosas, sino en el sentido positivo y hobbesiano que sirve para poner en manos del soberano las dos espadas, la temporal y la espiritual, siempre con el fin de impedir que la religión se convierta en motivo de discordia civil.

Sobre ese concepto de neutralidad reflexionaba Carl Schmitt (125-130) en un ensayo de 1931. El jurista alemán distinguía en este ensayo, publicado como Corolario I del libro *El concepto de lo político*, dos grandes tipos de neutralidad: la primera, la neutralidad negativa, implica que el poder (político, económico, etc.) se abstiene de intervenir cuando surge un conflicto, una diferencia de opinión o una oposición de cualquier otro tipo; la segunda, la neutralidad positiva, favorece, por el contrario, la intervención política en cualquier esfera, empezando por la religiosa, que cause discordia o enfrentamiento civil.

La vía *politique* o hobbesiana se separa claramente de la línea liberal. El valor del artículo de Schmitt sobre la neutralidad radica en que los dos grandes tipos-ideales que distingue se corresponden en el fondo con las dos principales modalidades modernas de resolver el conflicto religioso. La neutralidad positiva coincide con la fórmula *politique*, mientras que la neutralidad negativa se identifica con la fórmula liberal que se impondrá en el siglo XIX. Esta última se caracterizaba, en primer lugar, por dividir la cultura humana en varias esferas autónomas y afirmar la relación pacífica entre ellas. En segundo lugar, los liberales seguían la estela de los dos principales tratados teológico-políticos del siglo XVII, los de Hobbes y Spinoza, que sostenían que la religión era un asunto exclusivamente interno, sin relación alguna con la *res publica*. La variación liberal con respecto a los filósofos del siglo XVII consistía en transformar lo interior en algo privado, de modo que la religión y la economía se convertían para los liberales en esferas privadas sin efectos políticos.

El discurso liberal sobre la tolerancia es ciertamente muy distinto de la vía positiva escogida por ese republicanismo surgido tras la Reforma, y que representan perfectamente Rousseau y Jefferson. Para este último (283), la pluralidad religiosa suponía un claro beneficio político, ya que, como las diversas confesiones actuaban como “*sensor morum* unas de otras”, ayudaban a incrementar la virtud pública. Los liberales no convertían la tolerancia en un valor político y jurídico, sino más bien en algo que conducía a la indiferencia axiológica. Desde este último punto de vista, la tolerancia era el resultado de la desactivación política de los conflictos procedentes de la sociedad civil. El pensamiento político sobre la pluralidad religiosa, condujera al concepto republicano que anteponía la paz civil a la cuestión teológica de la religión verdadera o al concepto liberal de tolerancia, era, no obstante, propio de la modernidad. La religión sincrética del rey Alfonso X o la conversión que defendía el republicanismo del siglo XV se correspondían,

por el contrario, con la cosmovisión conceptual premoderna, sobre la cual nos extendemos en el último apartado.

2.4. Conversión como “universal difícil” en el siglo XV castellano.

El republicanismo judeoconverso del siglo XV, en particular el de Alfonso de Cartagena, nos propone la concepción más compleja o “difícil” de la conversión. Esta complejidad tiene mucho que ver con la importancia que tiene para el universo conceptual premoderno lo mixto. Pensar –como hace este republicanismo– la conversión, la unidad espiritual de la especie humana, con la ayuda de la metáfora del matrimonio o de la federación que no disuelve los géneros, la diferencia hombre-mujer y padre-madre, es algo muy distinto de pensar la unidad como un compuesto de sujetos cualquiera. Cristo mismo tiene una naturaleza mixta o geminada, naturaleza que, como expuso Kantorowicz (53 ss.) en su clásico libro sobre la teología política medieval, inspira la realeza cristocéntrica. Por otro lado, el republicanismo suele estar unido a la idea de gobierno o constitución mixta, algo que resulta muy distinto del concepto moderno de división de poderes (Duso 2005). El concepto premoderno de constitución mixta, que también se relaciona estrechamente con el conciliarismo a cuyo despliegue contribuyeron decisivamente republicanos castellanos como Juan de Segovia y el propio Cartagena, se refiere a las distintas modalidades de gobierno y a las heterogéneas partes que componen la comunidad política. Constitución mixta alude de este modo a un gobierno en el que participan como sujetos activos las partes reales y heterogéneas de la sociedad. Los poderes modernos, en cambio, no representan a partes distintas del cuerpo social, sino al mismo sujeto abstracto: el pueblo homogéneo compuesto por individuos iguales, por ese “cualquiera” al que se refería Milner.

La conversión no significa para estos hombres del siglo XV romper simplemente con las otras religiones, negarlas o tachar sus nombres, como sugiere el pensamiento del “universal fácil”. El pensamiento republicano de Cartagena puede parecer contradictorio porque al mismo tiempo que afirma la religión de sus antepasados, desea convencer a los judíos castellanos para que la abandonen y abracen el cristianismo. Lo cierto es que este pensamiento no es contradictorio o irracional desde el punto de vista de la razón práctica o de la retórica política. Es obvio, en primer lugar, que los republicanos judeoconvertos estaban introduciendo una resignificación del cristianismo, una interpretación en la que se concedía mucha importancia a la dimensión interior, espiritual, de la religión. Y, en segundo lugar, Cartagena expresaba algo que no se entiende desde la concepción del universal fácil de Milner, la de la equivalencia del universal con el cualquiera que anula la diferencia entre los singulares. Por el contrario, el cristianismo converso no suponía la negación o superación de la particularidad judía, sino su consumación, su perfeccionamiento.

Así que la conversión podría considerarse un ejemplo, aun imperfecto, de “universal difícil”, en la medida que el punto de partida, lo primero, es la afirmación, y no la negación o tachadura, del nombre judío. El *Defensorium* insiste mucho en la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, en el hecho de que la sabiduría habla a través de toda la Biblia. El Dios de los conversos ama la unidad, y por eso toda la humanidad descende de Adán. Según Cartagena (317-319), “la indivisible unidad de la Iglesia”, no solo es compleja porque supone un reflejo de la unidad de Cristo cuya naturaleza es mixta, sino que también fue adelantada por los judíos, pues “fue proclamada mucho tiempo antes por los profetas, para que se diera a conocer a todos los fieles que en el tiempo de la gracia no se tendría en cuenta diferencia alguna entre las gentes”.

Si Dios eligió al pueblo judío y le dio una Ley, con unos preceptos que revelan y explican la ley natural y otros, las ceremonias, que sirven para purificar al pueblo, fue

para que de su seno naciera el mesías, y de este modo se acelerara la unidad y salvación del género humano (Villacañas 2012, 85). No se trataba de afirmar a Cristo y negar a Moisés, pues ya Moisés y Aarón obedecieron la ley como discípulos del Evangelio (Villacañas 2012, 88). Un esquema que hasta cierto modo se repetía en relación con gentiles como Cicerón y Séneca, aunque para los gentiles, que solo conocían la ley natural y no la revelada, la ley evangélica de la caridad sí fuera una verdadera novedad. Sabemos perfectamente que todo ello también tenía la función retórica de persuadir o convencer al monarca y a sus nobles, con el fin de desactivar el antisemitismo castellano, es decir, con el fin de que los cristianos nuevos tuvieran los mismos derechos y el mismo peso en la comunidad política castellana.

No hay duda de que la racionalidad política del pensamiento judeoconverso resulta afín a un republicanismo que ve en la diferencia entre religiones un motivo de discordia interior que puede degenerar en guerra civil. Cartagena (335) tiene claro, como explica en la segunda parte del *Defensorium*, que la nueva ley hace iguales a todos los convertidos al cristianismo, con independencia de que sean gentiles o de origen judío, de que sean cristianos viejos o nuevos. Es verdad que Pablo de Tarso, según Cartagena, no es exhaustivo y se limita en Gálatas, 3, 28, a hacer explícitas solo las diferencias que “implican una mayor diferenciación”, esto es, las diferencias entre esclavos y libres, hombres y mujeres, judíos y griegos, pero, eso sí, con el fin de “obviar por completo toda consideración sobre el origen o la propagación carnal”.

Todo ello no impide que, de acuerdo con la secular metáfora orgánica, se piense en las categorías políticas, para utilizar la terminología de Milner, como “todos limitados”. Es decir, la unidad teológica o espiritual de toda la humanidad, la afirmación de Cartagena de que los seres humanos, “vengan de donde vengan, son el único y mismo pueblo”, no se traduce en unidad imperial o en la existencia de una sola comunidad política.

La unidad teológica que afirma la conversión, la propia de los republicanos del siglo XV, sirve solo para desactivar aquello que tanto preocupaba a Rousseau (139): que “es imposible vivir en paz con gentes a quienes se cree condenadas”. Pero no va más allá, hacia un todo político ilimitado, como piensa Milner. No solo la unidad teológica es en el siglo XV compatible con la pluralidad de reinos y demás comunidades políticas, sino que cada *res publica* es concebida, de acuerdo con la secular metáfora orgánica, como un compuesto de miembros o conjuntos heterogéneos con funciones diversas. La unidad religiosa del pueblo no impide afirmar al mismo tiempo diferencias o “grados” de muy diverso tipo, tanto en el ámbito del gobierno eclesiástico como político (Cartagena, 439). Todo lo contrario, las favorece. Por eso es tan relevante el cuarto teorema que Cartagena (251) expone en la segunda parte del *Defensorium*:

Que todos los que llegan procedentes de uno u otro lugar a la fe católica recuperan cualquier excelencia, nobleza o don que tuvieran antes, en tanto en cuanto no se opongan a las disposiciones de la jerarquía eclesiástica, y adquieren la capacidad de obtenerlos de nuevo.

Las diferencias de grado entre el campesino (*rusticus*), el plebeyo (*plebeius*), el habitante de ciudad (*popularis*), el comerciante (*mercator*), el militar (*miles*), el sacerdote (*sacerdos*), el noble (*nobilis*), etc., se reafirman cuando Cartagena (437-439) reivindica para los judeoconvertos o cristianos nuevos el acceso a todos los cargos públicos y a todos los honores eclesiásticos y seculares, especialmente el acceso a la nobleza. Tal reivindicación la encuentra Cartagena (423-427) en el mismo decreto del Concilio de

Basilea³, que comenta en la segunda parte del *Defensorium*, o mucho antes en la Partida VII. Para tener acceso a tales honores resulta indiferente que el cristiano bautizado descienda de godo, vándalo, suevo, huno o judío. Cartagena (443-445) se apoya incluso en la *Partida VII* (título XXIV, ley III), en la que Alfonso X reconoce que los conversos “pueden tener todos los cargos y honores que los otros cristianos tienen”, y además ordena que “todos los católicos bajo nuestro poder honren [...] a todos cuantos hayan llegado a nuestra fe procedentes de sectas extrañas”.

El pensamiento que encontramos en el *Defensorium* demuestra que la conversión a la que se refiere el republicanismo del siglo XV nada tiene que ver con ese “universal fácil” que impide hablar de los conceptos políticos como todos limitados. Es más bien un “universal difícil”, complejo, mixto y abierto a reconocer la continuidad entre la vieja ley de los judíos y la nueva ley de los cristianos. Insistimos en que la conversión defendida por Cartagena, entendida como integración pacífica de la singularidad judía, era la solución menos cruenta en una época en la que se consideraba una fuente de posibles conflictos que los súbditos cultivaran una religión distinta de la del monarca. El lamentable fin de la influencia del partido judeoconverso sobre la Corona y el triunfo de la política inquisitorial de persecución del cristiano nuevo impondrá, ya en el siglo XVI, un nuevo concepto de comunidad que se acerca más a la concepción homogeneizadora y violenta del “universal fácil”.

³ Cartagena fue destacado embajador del rey castellano Juan II en el concilio de Basilea. Sobre su destacado papel en este concilio, véase el artículo de Fernández Gallardo (2023).

Obras citadas

- Al-Fārābī. *Obras filosófico-políticas*. Madrid: Debate-CSIC, 1992
- Alcalá, Ángel. “El mundo converso en la literatura y la mística del siglo de Oro”. *Manuscripts* 10 (1992): 91-118.
- Asensio, Eugenio. *La España imaginada de Américo Castro*. Barcelona: El Albir, 1976.
- Black, Antony. “Le mouvement conciliaire”. En J. H. Burns ed. *Histoire de la pensée politique médiévale*. París: PUF, 1993. 540-553.
- Cartagena, Alfonso. *Sobre la igualdad de los judeoconversos. Estudio, edición crítica y traducción del “Defensorium unitatis christianae” de Alfonso de Cartagena*. Tomás Gómez Rolan & Antonio López Fonseca eds. Madrid: Guillermo Escolar, 2023.
- Castro, Américo. *De la edad conflictiva. El drama de la honra en España y en su literatura*. Madrid: Taurus, 1961.
- . *La realidad histórica de España*. México: Porrúa, 1962 [1a ed. 1954].
- . *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Crítica, 1984 [1a ed. 1948]
- . *Obra reunida, volumen uno: El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*. Madrid, Trotta, 2002.
- Cottret, Bernard. *1598. L'Édit de Nantes*. París: Perrin, 1998.
- De la Torre, Alfonso. *Visión Deleytable I*. J. García López ed. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1991.
- Duso, Giuseppe. “La costituzione mista e il principio del governo: il caso Althusius”. *Filosofia Politica* XIX/1 (2005): 77-96.
- Fernández Gallardo, Luis. “En el *Defensorium* de Alfonso de Cartagena: ascendiente paterno y experiencia conciliar”. *Philologia Hispalensis* 37/2 (2023): 49-67.
- Flórez, Cirilo, Hernández, Maximiliano, Albares, Roberto eds. *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.
- Gómez Redondo, Fernando. *Historia de la prosa medieval castellana I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*. Madrid: Cátedra, 1998.
- Jefferson, Thomas. *Autobiografía y otros escritos*. Madrid: Tecnos, 1987.
- Kantorowicz, E. H. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Alianza, 1985.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Kracauer, Siegfried. *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010.
- Madrigal Terrazas, Santiago. *El pensamiento eclesial de Juan de Segovia*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2004.
- Márquez Villanueva, Francisco. *De la España judeoconversa. Doce estudios*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2006.
- Martínez Gázquez, José, “El Prólogo de Juan de Segobia al Corán (*Qur'an*) trilingüe (1456)”. *Mittelalteneisches Jahrbuch* 38/1-2 (2003): 389-410.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. “De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores de Kant. Discurso de recepción leído en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el día 15 de mayo de 1891”. En *Obras Completas de Menéndez Pelayo*. Vol. 43. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948.
- Milner, Jean-Claude. *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. Buenos Aires: Manantial, 2007 [2003].

- . *El judío de saber*. Buenos Aires: Manantial, 2008 [2006].
- Naudé, Gabriel. *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Carlos Gómez Rodríguez ed. Madrid: Tecnos, 1998.
- Netanyahu, Benzion. *The Marranos of Spain. From the Late 14th to the Early 16th Century*. Nueva York: American Academy for Jewish Research, 1966.
- Pastore, Stefania, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Madrid: Marcial Pons, 2010 [2004].
- Pereda, Felipe. *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- Rousseau, Jean Jacques. *El contrato social*. M. J. Villaverde ed. Madrid: Altaya, 1993.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 1991.
- Strauss, Leo. *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim-Centre Valencià d'Estuis i d'Investigació, 1996.
- Villacañas, José Luis. *La formación de los reinos hispánicos*. Madrid: Espasa, 2006.
- “La *ratio* teológico-paulina de Alonso de Cartagena”. En Flórez, Cirilo, Hernández, Maximiliano, Albares, Roberto eds. *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*. Cit., 2012.
- Weber, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.