



ESTUDIOS LITERARIOS

**RELACIONES TEMÁTICAS Y ECOS ENTRE EL *SCRUTINIUM SCRIPTURARUM* Y  
EL *DEFENSORIUM UNITATIS CHRISTIANAE***

**THEMATIC RELATIONS AND ECHOES BETWEEN THE *SCRUTINIUM SCRIPTURARUM*  
AND THE *DEFENSORIUM UNITATIS CHRISTIANAE***

HÉCTOR GARCÍA FUENTES

*Universidad de Salamanca / IEMYRhd*

hectorgf@usal.es

ORCID: 0000-0001-6387-7705

Recibido: 31-10-2022

Aceptado: 16-01-2023

**RESUMEN**

Este artículo tiene como objetivo relacionar el *Scrutinium* con el *Defensorium*. Se demostrará a través de la comparación de los textos una influencia directa del primero en el segundo. Estrategias y elementos del *Scrutinium* se verán reorganizados en el *Defensorium* de acuerdo a sus objetivos particulares. Basándose en la metodología escolástica —el uso de la *ratio* y *auctoritas*— y el vínculo entre el Antiguo Testamento y el Nuevo como principios argumentativos, ambos tratados exponen ideas muy similares respecto a los judíos y los judeoconversos. A pesar de que las dos obras acentúan el factor judío, ninguna dejará de ser ortodoxamente cristiana. Así pues, se pondrá de relieve la singular característica de estos tratados cristianos escritos por conversos muy conscientes de su condición hebrea.

Palabras clave: *Scrutinium*, Pablo de Santa María, *Defensorium*, Alfonso de Cartagena, judaísmo.

**ABSTRACT**

The aim of this paper is to relate the *Scrutinium* to the *Defensorium*. A direct influence of the former on the latter will be demonstrated through comparison of the texts. Strategies and elements of the *Scrutinium* will be reorganised in the *Defensorium* according to their particular objectives. Drawing on scholastic methodology —the use of *ratio* and *auctoritas*— and the link between the Old Testament and the New as argumentative principles, both treatises will present very similar ideas about Jews and Judeo-converts. Although both works emphasise the Jewish factor, neither will cease to be orthodoxly Christian. So, the unique characteristic of these Christian treatises written by converts who were very conscious of their Hebrew status will be highlighted.

Keywords: *Scrutinium*, Pablo de Santa María, *Defensorium*, Alfonso de Cartagena, Judaism.

A Juan Miguel, que es un hombre *perceptif*  
y sabe leer en los rostros ayer los rostros mañana.  
*Gloria nostra est testimonium conscientiae nostrae* (2 Cor 1, 12)

## 1. INTRODUCCIÓN

Querría comenzar este artículo recordando al recientemente fallecido Javier Marías, en concreto su novela *Tu Rostro Mañana*. ¿Habría podido conjeturar Shlomo ha-Levi (1350/2-1435) que un día pasaría a ser Pablo de Santa María? ¿Que uno de los rabinos mayores de la aljama de Burgos, él mismo, llegaría a ser obispo de esa misma ciudad<sup>1</sup>? Ciertamente, a la investigación histórica le está vedada la dimensión más íntima de la conciencia; ahí solo cabe especular. No podemos saber si en algún momento pensó que podría convertirse en un fiel cristiano; pero, aunque lo pensara, lejos estaría ese su ‘rostro ayer’ de la realidad de su futuro ‘rostro mañana’. En cualquier caso, y a mi entender, esos dos rostros son los que conversan en la primera parte del *Scrutinium Scripturarum* (1432/4): el antiguo hombre viejo y el renovado al despojarse de ese pasado ‘yo’, o acaso no del todo. En efecto, uno de los problemas de esta transfiguración de la identidad, del paso de un ‘rostro ayer’ a un ‘rostro mañana’, es en qué términos sucede el tránsito, pues ‘todo pasa y todo queda’, y los vericuetos de nuestra relación con el pasado no presentan siempre los mismos grados de olvido o asimilación (Benito Ruano, 2001: 179-215; Nirenberg, 2009). ¿En qué medida integró el padre de Alfonso de Cartagena (1386-1456) su bien asentado judaísmo en la nueva condición cristiana? La bibliografía se ha servido de varias de sus obras para dar respuesta a esa pregunta y ha propuesto una especie de teología o historiografía conversas con unos rasgos diferenciales (Rosenstock, 2002; Szpiech, 2010; Stuczynski, 2012; Yisraeli, 2014, 2018). Sin embargo, este artículo no trata directamente sobre esas características, aunque quizás se hallen implicadas en el hilo del discurso, sino de algunas relaciones temáticas y ecos entre el *Scrutinium Scripturarum* y el *Defensorium Unitatis Christianae* (1450).

Vaya por delante que el *Scrutinium*<sup>2</sup> no es una obra proversa *stricto sensu*, sino un tratado de orden teológico y exegético en forma dialogada, que escenifica primero la discusión entre un judío, Saulo, y un cristiano, Pablo; y, segundo, la instrucción por parte de un maestro a un bisoño discípulo a fin de que se allegue a una mayor devoción. Como la bibliografía ha señalado (Stuczynski, 2012: 156; Yisraeli, 2018: 166), estas dos etapas revelan la propia experiencia de Pablo de Santa María,

<sup>1</sup> Para conocer los datos de la vida de don Pablo, véase Serrano (1942: 9-117); Cantera Burgos (1952: 274-351); Netanyahu (1999: 150-184). Más allá de la clasificación de los conversos en forzados (*anusim*) y renegados (*mesunadim*), cabe un tercer tipo: aquellos que “lo hicieron por convencimiento personal, o mejor, tras una reflexión o confrontación teológica de ambas fe” (Pastor, 2015: 69).

<sup>2</sup> He usado la edición burgalesa de Cristóbal Sanctotis de 1591. Citaré el *Scrutinium* indicando parte, distinción, capítulo y página de la obra. Por ejemplo: *Scr.* 2.5.13. 492.

que tras su conversión se marchó a estudiar teología a París, y su convicción de que el converso<sup>3</sup> debe continuar su formación una vez dado el paso de la fe. No basta, entonces, con caerse del caballo hacia Damasco, sino que es necesario un Ananías para que se desprendan las escamas de los ojos<sup>4</sup> (Hech, 9, 1-18). Así pues, el *Scrutinium* se nos presenta como una singular obra, inserta en el género *adversus Iudeaos* (Williams, 2012: 267-276), pero con unas notas especiales por razones de autoría (Santiago-Otero y Reinhardt, 2001: 122). La condición judeoconversa de Pablo y su modo de integrar su antigua identidad en la nueva resultan en una obra no emparentada linealmente con el clima de la Disputa de Tortosa (1413-1414)<sup>5</sup>, en la que primaba la dirección cristiana de las conversaciones y eran omitidos ciertos planteamientos hebreos; y abierta a la tradición talmúdica y rabínica (Yisraeli, 2018: 168-175). Esta originalidad se combina con unas apreciaciones del linaje de los judíos que se adelantan dos décadas a la problemática judeoconversa, disparada a partir de la revolución toledana de 1449 (Benito Ruano, 1961; Round, 1966; González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, 2012).

En cambio, el *Defensorium Unitatis Christianae*<sup>6</sup>, que toma su origen en dicha revolución<sup>7</sup>, sí tiene como objetivo principal la defensa del judeoconverso, y todos sus esfuerzos se pliegan a ese empeño<sup>8</sup>. En contraste con la obra de su padre, la preocupación de Alfonso de Cartagena es legal, política y social; y en ningún momento hay rastro del ambiente interreligioso del *Scrutinium*. A pesar de su condición hebrea, don Alfonso nunca experimentó una commoción pareja a la conversión en edad madura de su padre, y conservó prácticamente desde su niñez un estatus cristiano; en cuanto a la formación también divergió de su progenitor, al decantarse por los estudios jurídicos, si bien no cejó nunca de frecuentar la Escritura, como le

<sup>3</sup> Un estudio sobre la polisemia que a través del siglo xv va adquiriendo el término converso puede verse en Yisraeli & Israeli (2022). Por otro lado, este artículo pone a disposición del lector una apabullante bibliografía sobre la cuestión.

<sup>4</sup> Idéntica expresión sería usada por don Pablo al narrar su conversión en el prólogo de las *Additio-nes*: “Cum vero placuit illi cuius misericordia mensuram non habet, me a tenebris ad lucem, a caliginosa turbine ad serenum aerem revocare: ceciderunt quodammodo squamae de oculis mentis meae [...]” (PL 113, 35b).

<sup>5</sup> Del Valle Rodríguez (2021) ha publicado recientemente una edición crítica de la Disputa en tres volúmenes, que recogen la versión latina, la hispanoaragonesa y relatos hebreos.

<sup>6</sup> Citaré el *Defensorium* (Cartagena, 2022) señalando parte, teorema si lo hay, capítulo y página. Por ejemplo: *Def. 2.1.8. 105.*

<sup>7</sup> Una aproximación a los orígenes del problema judeocristiano de la época, venero de la revuelta toledana y la publicación de los primeros estatutos de limpieza de sangre, puede encontrarse en Si-croff (1985: 43-85) y Roth (1995). Vidal Doval (2013) analiza el primero de dichos estatutos, el de Pero Sarmiento, y lo desacopla del contexto puramente genealógico, haciendo una lectura política, social y jurídica del mismo.

<sup>8</sup> Amén de los textos editados por González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2012), cabe señalar las obras de Díaz de Montalvo (2008), Torquemada (2002) y Oropesa (1979) como partícipes del mismo empeño. Véase a este respecto Edwards (2008), Giordano (2018) y los estudios introductorios que acompañan a las obras señaladas.

demandaba el consejo paterno<sup>9</sup>. La Escritura y los dos derechos se hilvanan en el *Defensorium* bajo una perspectiva armónica e integradora, cuyo concierto no deja de señalar la condición de pleno derecho del judeoconverso en la Iglesia y la *Res-publica Christiana*, a la zaga de lo que se había decretado en Basilea<sup>10</sup>. No obstante lo dicho, el método de ambos es coincidente y hunde sus raíces en el medioevo y la escolástica (Makdisi, 1974). Padre e hijo aplican unos principios comunes a sendos tratados: su reflexión está vertebrada, por un lado, de las *auctoritates*, y, por otro, de la *ratio*. Uno y otro traen la misma cita de Aristóteles para legitimar tal procedimiento: “Vero omnia consonant”<sup>11</sup>.

## 2. LA TRADICIÓN DE LA ALIANZA

El prólogo del *Scrutinium* pivota en torno al versículo *Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere, et illae sunt quae testimonium perhibent de me* (Jn 5, 39). Advierte don Pablo que para lograr el conocimiento de Cristo a través de la Escritura existen tres condiciones. La primera incumbe al *scrutinium diligens*, en absoluto perfuntorio; o *per lucernas*, a modo de quien busca algo perdido en la oscuridad o en hondas profundidades. En segundo lugar, habla de escudriñar las escrituras originales *apud ipsos Hebraeos*, esto es, las glosas o autoridades talmúdicas, pues de ellas se toman argumentos eficaces contra los judíos. La tercera condición es dejar a un lado el *sensus mysticus* y parar mientes en el *sensus litteralis*<sup>12</sup>, de

<sup>9</sup> “Cujus clariori exquisitioni, fili charissime, cum non modicum conferant studium, et disciplina, ad quae te (licet jurium doctrinis a pueritia occupatum) interdum anhelare conspicio, et inter studia juris, et disceptationum forensium occupationes, utriusque Testamenti spicas, quasi furtim ruminare tentantem, aliquo munusculo excitare saepe proposui desideriumque tuum paterno favore juvare” (PL 113, 36d). Citado por Fernández Gallardo (2018: 565, n. 40). La biografía de Cartagena de este mismo autor (2002) sigue siendo la más autorizada hasta la fecha. Consultese, sin embargo, Válero Moreno (2019) para algunas actualizaciones.

<sup>10</sup> Alfonso de Cartagena citará estas palabras del Concilio de Basilea (Sesión XIX, 7 sept. 1434): “Y dado que por la gracia del bautismo se hacen coniudadanos de los santos e íntimos de Dios, y es con mucho más digna la regeneración del espíritu que el nacer de la carne, decretamos con esta ley edictal que gocen de los privilegios, libertades e inmunidades de las ciudades y lugares donde son regenerados por el sacro bautismo, que otros adquieran exclusivamente en razón de su nacimiento u origen” (Cartagena, 2022: 2.4.14. 251).

<sup>11</sup> Arist., *EN*, 1.8.13 (1098b.10). Véase el *motto* aristotélico en *Def.* 2.1.7. 98 y en *Scr.* 1.3.3. 146.

<sup>12</sup> La Disputa de Tortosa recondujo la mirada de los exégetas cristianos hacia el sentido literal. Pero no sería un sentido literal chato, sino un *sensus litteralis plenior*, iluminado por la luz del Nuevo Testamento: las *voices* debían translucir el propósito del autor, esto es, Dios: “Unde addendum est praedictis: quod sensus sacrae Scripturae, ad hoc quod litteralis dicitur, requiritur quod sit intentus ab auctore sacrae Scripturae, qui est Deus. Cujus ratio est: nam sensus litteralis cuiuscunque scripturae est ille quem auctor intendit, cum voces sint earum, quae sunt in anima, passionum notae: ut in prima Periermenias; sed constat quod auctor sacrae Scripturae est Deus, et sic patet quod sensus litteralis de quo agitur, est ille qui a Deo intenditur, et per voces in littera contentas signatur. Ex quibus sequitur quod sensus litteralis sacrae Scripturae non debet dici ille sensus qui in aliquo repugnat Ecclesiae auctoritati seu determinationi, quantumcunque talis sensus sit conformis significacioni litterae: talis

ahí brota el verdadero testimonio, las pruebas manifiestas, cuya materia da forma al *argumentum efficax*<sup>13</sup>. Pero cojo es el intento de aprehender el verdadero significado del texto si solo se acude a la expresión denotativa (*proprie*) y se pasa por alto la connotativa (*significative*), pues la mera comprensión literal es un espejismo que mina la despejada visión que solo puede proporcionar la indagación de lo figurado en esas tinieblas que guardan prefiguraciones, *obumbraciones*, legadas principalmente por el Antiguo Testamento. En definitiva, un escudriñamiento exquisito<sup>14</sup> y racional que pavimente la senda encaminada a Cristo: buscar *ex toto corde* conlleva desvelarlo en toda la Escritura. *Rota intra rotam* (de Lubac, 1959: 335)...

De este modo, el sentido literal no se opone a las interpretaciones incardinadas en esa indagación cristológica. Don Pablo había hecho referencia a san Agustín, en específico a su *Contra Donatistas*, para argüir que solo en aquel radica el argumento eficaz; y también su hijo citaría la misma obra agustiniana con el propósito de apuntalar el sentido literal, concebido ahora como matriz del resto de los sentidos<sup>15</sup>. Sin embargo, ambos irán más allá del significado primario en una lectura convertida e iluminada de la Escritura. La cuestión exegética, en el caso de Cartagena, venía introducida tras el epítome de la historia de la redención, expuesto en los cinco primeros capítulos de la primera parte. A partir de ahí, jalona un discurso destinado a probar que dicha historia redentora aflora a lo largo y ancho de la Escritura, y puntualiza que no hay diferencia radical entre un Testamento y otro, en todo caso una divergencia como la que acontece entre lo perfecto y lo imperfecto (*Def. 1.5. 31*). La ley mosaica y la ley del Evangelio persiguen un idéntico fin, y su disonancia recae sobre la exigencia<sup>16</sup>: la vieja cuestión propedéutica plasmada por el Apóstol con la

---

enim sensus non solum non intenditur ab auctore, sed potius est haereticus" (PL 113, 39d-40a). Citado por Delgado Jara (2014: 447, n. 81).

<sup>13</sup> A la segunda condición se objeta que esa literatura hebrea es posterior a la llegada de Cristo; la objeción se resuelve con un enfoque histórico: aunque fue recopilada con posterioridad a su llegada, era previa su escritura. Y pone el ejemplo del *Decretum* de Graciano como compilación y ordenación tardía de lo ya existente. Acaso sea la respuesta a la objeción tercera —'¿por qué necesitamos el escrutinio si basta con reparar en los significados básicos de las palabras, el *sensus litteralis*?— más interesante al incidir de lleno en la cuestión exegética: "Sunt in sacra Scriptura multae dictiones aequivocae, significantes diversa, quae ad hoc, ut sciatur, sub quo sensu accipi debeant, requiritur rationis scrutinium" (*Scr. pról. 102*).

<sup>14</sup> "Non autem ad lectionem simplicem Scripturarum, sed ad scrutationem exquisitam eos mittebat: quia ea quae de eo dicebantur in Scripturis, desuper obumbrabantur; neque in superficie exprimebantur, sed velut quidam thesaurus recondebantur" (*Scr. pról. 103*). La cita pertenece a Crisóstomo, traído por santo Tomás en la *Catena in Ioannem cap. 5, lectio 9*.

<sup>15</sup> "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 más digno de memoria. Pues de él, como de cierta raíz, provienen los demás" (*Def. 2.1.2. 71*).

<sup>16</sup> "Las leyes pueden distinguirse porque, aun persiguiendo ambas el mismo fin, una lo hace con más cercanía y la otra desde lejos, de manera que en una misma ciudad una ley se impone a los hombres adultos, que pueden buscar usualmente lo que concierne al bien común, la otra versa sobre la

imagen del pedagogo (Gál 2, 24-25)<sup>17</sup>. Tras ello introduce una extensa cita de Orígenes, que sellará la cónyunción de los dos Testamentos al señalar la actualidad, la vivencia, del mandamiento de amor al prójimo en Moisés<sup>18</sup>. Seguidamente señala don Alfonso, con perfecta concatenación lógica, que el pueblo de Israel, en el fondo, ya experimentaba el Evangelio, como si el tiempo se hubiera comprimido y la verdad evangélica pudiera estar simultáneamente en todo momento. Ciertamente lo que recalca es, por un lado, la singularidad del linaje judío y, por otro, la excepcionalidad de su ley, comparada ahora a un niño cuya promisoria madurez exhibe el Evangelio. En efecto, el judeoconverso no despierta a “un Nuevo Testamento radical, sino [que lo escucha] como el Antiguo en su prefiguración y como uno Nuevo en la consumación espiritual y en la perfección de lo imperfecto” (*Def. 1.6. 35*); en contraste con el gentil, que llega a él cual forastero. Es entonces cuando, fundadas las condiciones exegéticas —la trabazón de las dos leyes—, arranca una serie de capítulos en los que todo un arsenal original de interpretaciones veterotestamentarias, basadas en el *sensus litteralis plenior*, refrenda lo antedicho: la historia de la redención del hombre.

La relación entre ambos Testamentos la trata don Pablo en la distinción octava de la primera parte del *Scrutinium* (1.8. 242-283)<sup>19</sup>. En el diálogo, Saulo trae cierto versículo (Deu 4, 2) que parecía oponerse a cualquier cambio en la ley mosaica. El personaje de Pablo arguye que tal mandato —*Non addetis ad verbum, quod vobis loquor, neque auferetis ex eo*— iba dirigido al pueblo, y que negar la posibilidad de añadir o quitar algo de su ley sería limitar el poder de Dios. Además, fue prometida una ley distinta a la otorgada tras la salida de Egipto (Jer 31, 31-33), y distinta lo sería en contenido y forma, al no escribirse sobre tablillas de piedra sino en los corazones. Su excelencia, así como la ineficacia de la ley antigua, la prueba don Pablo con *auctoritates* al mismo tiempo que declara: “Nadie debe negar que la ley mosaica es santa, ya que fue dada por Dios. Puede decirse vana, sin embargo, en la medida en que los hombres no conseguían con ella el fin para el que fueron creados, esto es, la vida eterna y gloriosa”<sup>20</sup>. Es relevante la discusión que sigue sobre la duración de la ley mosaica, pues ahí se pone de manifiesto la conciencia histórica de don Pablo. ¿Tiene la ley antigua una vigencia *in aeternum*? ¿O por el contrario la ley

---

educación de los muchachos que han de ser instruidos para emular, cuando se aproximen a la edad propicia, las obras de los mayores” (*Def. 1.5. 31*).

<sup>17</sup> Don Alfonso, además de citar el pasaje de Pablo, lo comenta a partir de la *Glossa Ordinaria*.

<sup>18</sup> Así, la ley hebrea no es para nada antigua, o solo para quienes la entienden carnal y no espiritualmente; en consecuencia, ambas leyes, la del Evangelio y la mosaica, son nuevas, un Nuevo Testamento *intelligentie novitate*, por la novedad del entendimiento, que también renueva a quienes así lo contemplan.

<sup>19</sup> A su vez, mucho de lo contenido aquí depende de santo Tomás (*summ. theol. I-II q. 98-108*).

<sup>20</sup> “Nullus negare debet, quod lex Mosaica est sancta, quia fuit a Deo data, potest tamen dici vana, in quantum per eam homines non consequebantur finem ad quem fuerunt creati, scilicet ad vitam aeternam et gloriosam” (*Scr. 1.8.3. 246*).

nueva la torna caduca? Tras matizar el término hebreo *holam*, que se debe verter al latín como *saeculum*, aunque Jerónimo, sirviéndose del uso común del habla, lo tradujera como *aeternum* o *sempiternum*, e incidir de nuevo en la excelencia de la ley del Mesías<sup>21</sup>, Pablo responde a dos objeciones de Saúl: la primera sobre la imposibilidad de la imperfección en las obras divinas (*Deu* 32, 4) y, la segunda, sobre la eternidad de sus obras (*Ecle* 3, 14). A la primera responde que la perfección divina tiene una doble lectura, pues existe la perfección pura (*simpliciter*) y una perfección condicionada al tiempo (*secundum temporis conditionem*) —por ejemplo, un niño puede ser perfectamente virtuoso en el marco de su edad, pero no desde un enfoque adulto—; y, a la segunda, retrotrayéndose al término *holam* y afirmando que las obras de Dios perseveran solo *in saeculum*, en el tiempo por él determinado.

Una vez que se han subrayado algunas diferencias palpables, el diálogo continúa esta vez para restituir la ley mosaica e integrarla de algún modo en la ley nueva. En efecto, esta dialéctica que en un principio negaba ahora es capaz de asimilar en un orden superior lo que parecía rechazar. Si la ley antigua es vana y no persevera, *ad quid occuparet membranas vestras?*, pregunta Saúl. Sin duda la cuestión ya había sido tratada por el Apóstol (*Ro* 15, 4), y Pablo indicará los cuatro modos que tiene un cristiano de aprovecharse del Antiguo Testamento<sup>22</sup>. La armonía remarcada por el parentesco entre las dos leyes solo es un umbral para una mayor matización que las distinga. En parte ya se había realizado con la declaración de que la ley del Mesías es el punto y final de la ley mosaica en virtud de la promesa y de su excelencia (*Jer* 31, 31-33). Sin embargo, aquello de la ley antigua que perteneciera a la ley natural tendría continuidad. Las palabras de Cristo *si vis ad vitam ingredi, serva mandata* (*Mt* 19, 17) tenían que comprenderse bajo esa óptica, y solo incumbían a los mandamientos morales de la ley mosaica, que se distinguen de los judiciales o rituales<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Debido a su mayor estabilidad —está grabada en los corazones, como la ley natural, y no en tablillas—; a que tiene una mayor extensión —no solo obliga a los judíos y en la tierra prometida, sino a cada hombre y en toda región—; y a que le incumben más los bienes y males espirituales que los temporales. En este último punto se sirve de argumentos filosóficos además de escriturarios para consolidarlo y concluir: “Ex quibus habes, quod legi Mosaicae fuit terminus praefixus suaे durationis, scilicet lex nova, in quam terminatur, et ad quam disponit, et in quam ordinatur, sicut imperfectum ad perfectum” (*Scr.* 1.8.6. 255).

<sup>22</sup> Los temas históricos, las profecías, los asuntos sapienciales y legales, son todos inestimables usufrutos del cristiano, e incluso dos de sus preceptos (*Deu* 6, 5 y *Le* 19, 18), conocidos bien *vel per naturam vel per fidem*, coinciden con los dos mandamientos supremos, el amor a Dios y al prójimo (*Mt* 22, 36-39), necesarios para obtener la misericordia divina (*Éx* 20, 4-6). La idea de hacer pender toda la ley de unos pocos preceptos, recordará Pablo en el diálogo, no es una novedad cristiana, sino que se encuentra ya en los talmuditas.

<sup>23</sup> La línea divisoria es el derecho natural, en todo momento engarzado con los mandamientos morales, mas no con los judiciales o ceremoniales. Estos últimos actúan como determinaciones de la ley natural, pero esas determinaciones no proceden de ella, sino de la institución mosaica —el sacrificar a los dioses viene dictaminado por la ley natural; el qué, el cómo, el cuándo, no—; y son estas instituciones, los mandamientos judiciales o rituales, las que hace caducar la ley evangélica.

Cuando Saúl objeta a esto que las instituciones mosaicas son divinas y por tanto inmutables (Nú 23, 19), Pablo contesta, haciendo hincapié en la historicidad de la ley, que las leyes divinas son susceptibles de cambio, pues en el comienzo al hombre le estaba vedado el comer animales (Gé 1, 29) y no así tras el diluvio (Gé 9, 3). “En consecuencia, es evidente que Dios, que es inmutable, cambia sus estatutos en la medida en que se adecúan a los diversos tiempos”<sup>24</sup>.

Estas minuciosas disquisiciones no aparecen en el *Defensorium*. Pero la percepción histórica de la ley es algo de lo que parecen ser muy conscientes padre e hijo. De hecho, don Alfonso lo afirma explícitamente, en un marco jurídico, cuando instruye a Marcos García de la Mora con una declaración totalmente en consonancia con lo que había hecho don Pablo desde una perspectiva escrituraria<sup>25</sup>. Al margen de las estrategias sostenidas, las consideraciones de los dos Testamentos expuestas en ambas obras coinciden en lo fundamental, y casi podríamos decir que las dos leyes se conciben como un único organismo que pasa de la niñez a la madurez, ‘de lo imperfecto a lo perfecto’; un parecer tradicional. La distancia entre ellos parece más marcada en el *Scrutinium* y mitigada en el *Defensorium*<sup>26</sup>. No obstante, la indivisibilidad del canon sagrado es inquestionable en los dos tratados, pues es la condición de posibilidad de cualquier exégesis prefiguradora, “la tradición de la Alianza”<sup>27</sup>.

### 3. VERDADEROS ISRAELITAS

La primera distinción del *Scrutinium* versa sobre quienes iban a ser redimidos por Cristo, judíos y gentiles, aunque el acento recaerá sobre estos últimos (1.1.1. 105-117). Ciertamente, los cuatro capítulos que la conforman parecen afanarse por sacar de

<sup>24</sup> “Ex quo patet, quod Deus immutabilis manens statuta sua prout diversis congruit temporibus mutat” (*Scr.* 1.8.12. 266). La distinción octava continúa dilucidando los temas de la idolatría, la observancia del *sabbat* y la circuncisión, y finaliza con la correcta comprensión de unas palabras proféticas (*Mal* 3, 22).

<sup>25</sup> “Que no te pase desapercibida la quinta prueba documental: que las constituciones se deben promulgar de acuerdo a la singularidad de los lugares y de los tiempos, de manera que lo que suele ser apropiado a un lugar, no se ha de extender a otro, y lo que es adecuado a un tiempo, no debe abarcar los otros, como dice Isidoro: “Una ley será honesta, justa y factible si se adapta al lugar y al tiempo” (*Def.* 2.4.24. 319).

<sup>26</sup> Ciertamente, no se puede olvidar el contexto y el propósito de cada obra: la primera se esfuerza por presentar nítidamente los principios cristianos a los judíos en la primera parte, o al recién convertido en la segunda, y subraya los desacuerdos entre un grupo religioso y otro; la segunda busca legitimar al judeoconverso y resalta la excelencia de los rasgos judíos.

<sup>27</sup> Palabras procedentes de la carta que don Pablo escribiría a al-Lorkí tras su conversión: “Mi propósito ahora no es otro que el explicar de qué manera es justo que cada creyente examine los fundamentos de su religión, y que los que creen en la doctrina de nuestro maestro Moisés (la paz sea con él), una de cuyas bases es la venida del Mesías, deben sondear la Escritura y la Tradición respecto a nuestro Mesías [para comprobar si Jesús] es el señalado. Esta indagación no va contra la religión, antes bien, la afirma más. Y tal examen es la puerta de esperanza por la cual hemos penetrado yo y mis amigos en la tradición de la Alianza” (Cantera Burgos, 1933: 446).

la obnubilación solipsista a los israelitas. Al comienzo, Saulo opina que solo los judíos han de ser salvados *in die illa* (Is 4, 2), que esa salvación se extiende a *omne semen Israel* (Is 45, 15) y se opone al resto de pueblos (Is 60, 2)<sup>28</sup>. La respuesta de Pablo se encamina a señalar el defectuoso escrutinio, en concreto la omisión de algunos pasajes en los que claramente se enuncia la salvación de otras naciones. A continuación expondrá una serie de testimonios que avalan su posición (Gn 49, 10; Is 11, 10; Za 2, 15; Is 49, 6). Rebatido este punto, Saulo vuelve a hacer hincapié en la absoluta redención del pueblo judío (Is 45, 15), y la contestación llega como un jarro de agua fría: “No todos los israelitas que descienden de Israel según la carne iban a ser redimidos o salvados por Cristo, sino muy pocos de entre los que quedaran”<sup>29</sup>. El versículo que lo refrenda (Jer 3, 14) hace referencia a una elección escasa, que a su vez se justifica por la justicia de los elegidos; de tal modo, *unum de civitate, et duos de cognatio, quasi dicat: Valde pauci eligentur ex multis* (*Scr. 1.1.1. 108*). A esta argumentación se harán varias objeciones. La primera proviene de la perplejidad que causa la Escritura cuando parece afirmar cosas contrarias. La solución que ofrece Pablo es de índole exegética: antes de nada se debe reparar en la univocidad o equivocidad de los términos. Se pone el ejemplo de la *filiatio*, que no ha de ser entendida al pie de la letra, sino en sentido figurado, como una *filiatio spiritualis*<sup>30</sup>. Así pues, la expresión ‘hijos de Israel’ unas veces hay que entenderla de acuerdo a la carne (Éx 1, 1 y 5) y otras conforme al espíritu (Is 44, 3), “incluso si no son descendientes carnales de Israel o Jacob”<sup>31</sup>. Y no era extraño este parecer a los sabios talmudistas. En el último capítulo de la distinción, tras la crítica de ambigüedad, Pablo enumera cinco modos de comprender los términos Israel, Jacob y Judá en la Escritura<sup>32</sup>.

De los cuatro testimonios que aparecen en el *Scrutinium* para demostrar la redención gentil, son tres los citados (Gn 49, 10; Is 11, 10; 49, 6), seguidamente y en el mismo orden, en el *Defensorium* (2.1.1. 115). Naturalmente, el antijudaísmo que motivó su redacción exímia a don Alfonso de un detallado tratamiento de la salvación de los gentiles. De hecho, el teorema que lida con ello es el más corto de la obra. Es más,

<sup>28</sup> Acto seguido reprocha a Pablo que el Nazareno no produjo esa redención, cuyas implicaciones expone, citado como *conspicua auctoritas*, Maimónides: “El Nazareno no fue el Mesías”. La distinción tercera se ocupa de dar cumplida respuesta a esta objeción.

<sup>29</sup> “Non omnes Israelitici secundum carnem descendentes ab Israel erant per Christum redimendi, seu salvandi, sed valde pauci ex eis respectu remanentium” (*Scr. 1.1.1. 107*).

<sup>30</sup> Ocurre lo mismo con la ‘tierra prometida’, que debe ser entendida *equivoce et parabolice* (*Scr. 1.4.3-4*).

<sup>31</sup> “Etiam si non sint ab Israel, seu Iacob carnaliter descendentes” (*Scr. 1.1.2. 110*). Así pues, quienes se conviertan de la gentilidad deberán ser llamados israelitas —“Isti sunt, qui convertuntur de Gentilitate conversi ad fidem in nomine Israel nominandi sunt” (*Scr. 1.1.2. 111*)—, y los descendientes carnales son Israel solo de nombre —“Tales enim non sunt vere, seu simpliciter dicendi Israelitici, nec de Iacob descendentes, nisi secundum quid, scilicet, secundum nomen tantum” (*Scr. 1.1.2. 111*)—. En definitiva, aquellos que con fe y con obras se ligan a Dios son los verdaderos israelitas en lo tocante al espíritu.

<sup>32</sup> 1º “proprie secundum generationem carnalem”; 2º “secundum carnem et secundum spiritum”;

3º “secundum spiritum proprie sive talis Israel sit secundum carnalem generationem sive non”; 4º “secundum carnalem generationem, non autem secundum spiritualem”; 5º “mixtim” (*Scr. 1.1.4. 115-117*).

la mayor parte del teorema está dedicada a desentrañar el *ordo vocationis*, que mediante el quehacer exegético desemboca en una microhistoria de la conversión de la humanidad: una vez convertidos los apóstoles, que simbolizaron los pastores, aconteció la conversión de la gentilidad, prefigurada en los magos; sin embargo, la tercera y última fase de esa historia, la salvación de Israel, representada en la presentación de Jesús al Señor en el templo y la visión del justo Simeón, no había llegado todavía, pues faltaba la ‘entrada’ de todos los gentiles<sup>33</sup>. Luego sería síntoma de la consecución de la última fase el incremento de las conversiones entre los infieles del pueblo hebreo. Última fase de la historia de la redención del hombre que equivalía a la inminencia del juicio universal. ¿Pero cómo entender el *dictum* apostólico “todo Israel será salvo” (Ro 11, 26), mentado como colofón de estas consideraciones<sup>34</sup>? Para ello se debe acudir al teorema primero, que trata sobre la redención del pueblo de Israel. En primer lugar, don Alfonso remata el primer capítulo con la rotundez paulina: “¿Verdaderamente rechazó Dios a su pueblo? De ningún modo. De hecho, también yo soy israelita del linaje de Abraham, de la tribu de Benjamín. No rechazó Dios a su gente, a la que conoció de antemano” (Ro 11, 1-2). No obstante, aunque ya lo había indicado<sup>35</sup>, vuelve a señalar que “todos los fieles se contienen en el nombre de Israel” (*Def.* 2.1.2. 71), precisamente donde recuerda la cita de Agustín *Contra Donatistas* sobre el *sensus litteralis* y aclara que tal interpretación no lo quiebra. Por el contrario, hay quienes, a causa de su perfidia y contumacia, incluso proviniendo de la sangre de Israel, nunca serán incluidos en las filas de los fieles israelitas. Pero no así los elegidos (Is 41, 8), cierta semilla de Abraham (Mt 3, 9) (*Def.* 2.1.2. 73), en ningún momento supeditada a la prosapia. En ese momento, el argumento se bifurca en dos consideraciones antagónicas sobre el linaje de Israel según la carne. Como buen jurista, presta oído a los dos juicios de la Escritura, uno en contra y otro a favor, respecto a los hebreos. Y tras un versículo profético —*In Domino iustificabitur et laudabitur omne semen Israel* (Is 45, 25)—, explica don Alfonso:

En efecto, todo el linaje de Israel debía salvarse. Con ello, sin duda, se refirió a los fieles descendientes de Israel. Y no en vano, de hecho, comenzó con ‘en el Señor se justificará’, como si dijera: ‘Que reciban de la fe en primer lugar la justicia, “pues el justo vivirá de su fe” (Ro 1, 17), posteriormente tendrán alabanza quienes se hayan hecho fieles’, y como si quisiera referirse con la generalización a los israelitas fieles, que son los verdaderos israelitas, de manera universal. (*Def.* 2.1.3. 77)

<sup>33</sup> Al final del capítulo (*Def.* 2.2.2), Cartagena (2022) cita al Apóstol: “La ceguera pervive parcialmente en Israel hasta que la totalidad de las gentes entre y todo Israel sea así salvo” (Ro 11, 25-26).

<sup>34</sup> Véase el desarrollo de esta cuestión a lo largo de la exegética antigua y medieval en Cohen (2005).

<sup>35</sup> “Así pues, sin duda denominaba su pueblo, su gente e Israel a quienes descendían conforme a la propagación de la carne de la casa de Jacob, a quien se llama también Israel, bajo cuyo nombre se incluirían también todos los que iban a ser fieles” (*Def.* 2.1.1. 67).

La aparente paradoja *Israel electum/Israel electum* (*Def. 2.1.4. 78*) se resuelve mediante una correcta interpretación de los términos. El primero, de acuerdo a la clasificación de don Pablo, sería *secundum carnalem generationem, non autem secundum spiritualem*; el segundo, *secundum carnem et secundum spiritum*<sup>36</sup>. Por último, mediante una cita agustiniana que recuerda las palabras de Jesús —“Si filii Abrahe estis, opera Abrahe facite” (*Jn 8, 39*)—, remacha con que *non ex propagatione carnis, sed ex inmittacione morum homines debere discerni* (*Def. 2.1.5. 88*).

No. Todo Israel no iba a salvarse. Solo el verdadero, el Israel fiel y converso, el cristiano, en cuya carne hebrea parecía dignificarse la fe (*Def. 2.1.8. 107, 109, 111*). La excelencia de esta raza será puesta en alza una y otra vez a lo largo del *Defensorium*, como su lógica interna ordenaba. Pero en última instancia lo decisivo sería la familia a la que el individuo se resolviera a afiliarse. En la discusión con el bachiller Marcos, al desmenuzar la cláusula *ex Iudaeis* del Cuarto Concilio Toledano, retornaba don Alfonso a la cuestión de los hijos por mor de las obras. Las dos citas evangélicas traídas *ad hoc* (*Jn 1, 12-13* y *Ef 5, 1*) eran reveladoras para concluir con una “filiación [...] a través de la imitación” (*Def. 2.4.26. 329*), insistencia frecuente de quien no osa verse determinado por un pasado del que no ha sido responsable<sup>37</sup>. *Propter patrum imitationem* (*Scr. 1.1.2. 109*). Esta era la expresión que don Pablo utilizó, y cuya comprensión se plasmaría en la obra de su hijo.

#### 4. EL BUEN OLIVO

La distinción segunda del *Scrutinium* es central debido a su tratamiento de la dignidad (1.2.1-4. 117-129). Si bien el *Defensorium* combatía sin desmayo para mostrar la del pueblo judío, la obra de su padre se las tuvo que ver con la del pueblo gentil. Ya el epígrafe de la distinción nos informa de que se va a abordar la *vocatio gentium ad Israeliticam dignitatem* (*Scr. 1.2. 117*). Aunque Saulo, al comienzo del capítulo primero, no olvida que los gentiles pueden ser llamados israelitas, e incluso participar de su comunidad, no concede tan fácilmente que puedan ser engastados en la dignidad de Israel (*Is 14, 1-2*). De nuevo, la réplica es de índole exegética: esos versículos proféticos, que hablan de ‘extranjeros súbditos’, no hacen referencia al tiempo del Mesías, sino a cuando los judíos fueron liberados de la cautividad babilónica (*Is 13, 22*); pues, tras la llegada del Salvador, israelitas y gentiles formarán un solo pueblo

<sup>36</sup> Muy oportunamente don Alfonso trae unas palabras del Apóstol —*Non enim omnes qui ex Israel hui sunt Israelite* (*Ro 9, 6*)— y la interpretación isidoriana de la lucha de Jacob con el ángel —“Jacob [...] es un cojo en los descendientes: unos son reputados, al recibir la fe católica con un corazón sincero, su pierna sana. [...] Pero quienes con un espíritu insolente y un corazón infiel se opusieron a recibir la fe católica representan la imagen de la pierna inválida de Jacob” (*Def. 2.1.5. 87, 89*)— para apuntalar más y más la cuestión.

<sup>37</sup> Pertenecemos a quienes seguimos y admiramos o imitamos, ellos son nuestros padres y madres en espíritu, “de igual modo se dice que Yubal es ‘padre de los citaristas’ no por haberlos engendrado carnalmente, sino porque continuaron su enseñanza” (*Def. 2.4.5. 197*).

(Za 2, 14-15) y no habrá división entre las naciones<sup>38</sup>. El diálogo avanza, y se acentúa, en el epígrafe del capítulo dos (*Scr. 1.2.2. 120*), la ausencia de varones justos en Jerusalén mientras Cristo evangelizaba. Saulo, que omite discutir la aceptación de extranjeros en el sacerdocio, por considerarla una trangresión de la ley, alega palabras de Jesús —*non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel* (Mt 15, 24)— para oponerse a la llamada de los gentiles. Pablo, en cambio, recuerda un testimonio ya mencionado (Is 49, 6), en el que se declaraba que la redención también llega a los gentiles: “Dabo te in lucem gentium”. No obstante, que la obra evangélica aconteciera en primer lugar entre los judíos, como manifestaba dicho versículo (Mt 15, 24), se explicaba por la promesa dada a los padres<sup>39</sup>; pero los judíos hicieron patente su defecto, y dieron lugar a una especie de *translatio veritatis*. De la nadería hebrea, del testimonio del siervo a las gentes, y del nuevo rostro de la alianza, mansa y humilde si se compara con la ley antigua (Éx 19, 16), daría testimonio el profeta Isaías (41, 27-29; 42, 1-4). En suma, la conversación se había movido de una defensa de la dignidad gentil, pareja a la israelítica, a la declaración de que el pueblo de Israel era defectuoso<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Saulo reconoce la unidad del pueblo, pero persevera en la idea de que esos *alienigenae* no gozan de los mismos honores que los israelitas. Un nuevo pasaje traído por Pablo (Is 56, 7) no convence a Saulo, que demanda una explicación más efectiva. Las palabras de Isaías aludían a la adquisición del sacerdocio, y Pablo, mencionando los incomparables requisitos de este en la ley antigua (Nú 18, 1-2), vuelve a interpretar a Isaías (66, 19 y 21) para afirmar que de los gentiles saldrían sacerdotes y levitas.

<sup>39</sup> En efecto, de este parecer es Alfonso de Cartagena (2022), que, al explicar ese pasaje, afirma: “No es que excluya a las ovejas de otro redil, sino que da a conocer que ha sido enviado y también prometido a las de Israel, para que ellas, con muy ardoroso celo, lo reciban como su pastor” (*Def. 2.1.1. 67*).

<sup>40</sup> En el siguiente capítulo (*Scr. 1.2.3. 122-126*), Saulo comienza preguntando por qué, si hay quienes deben ser considerados verdaderos israelitas por filiación espiritual, se los denomina en la Escritura ‘naciones’. En esta ocasión Pablo da una respuesta basada, por un lado, en la autoridad del texto sagrado y, por otro, en la razón natural. A partir de un testimonio de Isaías (65, 9, 13 y 15), defiende el cambio de nombre del ‘verdadero Israel’ a la denominación de ‘siervos’, dado que de esas palabras proféticas también se extraen otras conclusiones, como la de que el nombre de Israel ha quedado como anatema, y por tanto se torna inadecuado para denominar a los verdaderos siervos, que fueron los fieles de la primitiva Iglesia, instruidos después por Jesús en persona y no por la mediación de Moisés o de los profetas; y una vez muertos, los fieles tomaron el nombre de cristianos, que hace referencia al crisma de la gracia, propiamente el emblema distintivo del verdadero pueblo de Dios. Aunque Saulo replica que las palabras de Isaías iban dirigidas a los idólatras del Primer Templo, apuntala Pablo su postura con ciertos versículos de ese mismo capítulo profético, en los que se aborda la diferencia entre los siervos o fieles de Cristo y quienes lo abandonaron. En cuanto a los razonamientos del *lumen naturale*, se ofrecerán dos respuestas. La primera incide en la brevedad: sería demasiado prolífico denominar a los dos grupos ‘Israel’, pues habría que añadir a continuación *secundum spiritualem generationem*, etc. Y en segundo lugar, aduce Pablo que las cosas reciben su nombre de lo más digno —tal es el caso de lo natural o lo artificial—, que son definidas por su forma y no por su materia, que es menos digna que aquella; ocurre lo mismo con el movimiento, que es denominado por el *terminus ad quem* y no por el *terminus a quo*, pues el fin es mejor que el principio. En definitiva, todo recibe su denominación de lo más digno que haya en ello. Por tanto, el nombre de Israel conviene más a los que descendieron de los patriarcas o a sus sucesores o imitadores; pero el nombre de cristiano se adecúa

El último capítulo de la distinción, como se revela en el epígrafe<sup>41</sup>, parece un diminuto tratado proconverso *avant la lettre*. Vayamos lentamente. Saulo retoma el tema de la reprobación a Israel y la consecuente execración de su nombre. La inferencia de ello no deja de ser lógica: la raza carnal de los judíos está maldita, ergo, si los judíos se convirtieran, no obtendrían la dignidad que manifiestan los fieles gentiles. He aquí el problema judeoconverso expresado en sus elementos mínimos. *Mutatis mutandis*, ocurrió igual en la ley mosaica, cuando los gentiles no eran admitidos en las dignidades israelitas (Deu 23): aunque no existía un completo abandono (Sal 94, 14), tampoco, una inclusión cabal. La reacción instantánea de Pablo es negarlo de pleno. En efecto, no sería contrario a la dignidad de Cristo un hebreo carnal y fiel; sin embargo, la negación de esta posibilidad iría tanto contra la dignidad de los apóstoles y el Bautista como contra la de la virgen María, que “nació del linaje de Abraham y de la tribu de Judá, ilustre estirpe de David”<sup>42</sup>. ¿Cómo, entonces, negar la dignidad judeoconversa, cuando los primeros ‘cristianos’, los más excelsos, fueron judíos? Saulo, ante tal evidencia, parece responder con timidez: quizás esa maldición israelita no tuvo efecto en ellos debido a su santidad. Aquí Pablo, en aras de la claridad, menciona la Epístola a los Romanos, y Saulo repone que no se han de traer doctores de sendos bandos a la discusión; pero insiste aquel diciendo que el testimonio del Apóstol es favorable a su causa, a la de Saulo. De tal modo queda este último convencido, y Pablo glosará parte de la Epístola sin obstrucciones. Como en los tiempos del rey David, prefiguración de Cristo, cuando los varones de Judá y los de Israel contendían por cuál de ellos era más cercano a su rey (2 Sam 19, 43-44), así la Iglesia primitiva tuvo un altercado a causa de la preeminencia de sus miembros, judíos y gentiles. Una parte era mayor en número, los gentiles, simbolizada por los varones de Israel; la otra, los judíos, declaraba desollar sobre los otros debido a su parentesco con Cristo, como los varones de Judá con el rey David. La controversia quedó zanjada por el Apóstol: “Non enim est distinctio Iudaei et Graeci, nam idem Dominus omnium, dives in omnes, qui invocant illum” (Ro 10, 12). Los gentiles habían extrapolado la obnubilación judía a los conversos provenientes de aquel linaje, y el Apóstol los reprehendía con firmeza: no fue universal la incredulidad hebrea, pues muchos llegaron a convertirse; y continúa con idéntico pulso: “¿Acaso rechazó Dios a su pueblo? En absoluto” (Ro 11, 1). Pero no era solo que Dios los aceptara, sino que el otrora Saulo había sido llamado al honor del apostolado. Y ensalza la digna soledad de Elías a los pocos judíos que se convirtieran; Dios, ciertamente, les tiene

---

a quienes descienden en espíritu de él, de acuerdo a la imitación de sus obras y la aceptación de la fe. De ello consta, además, que Cristo excede en dignidad a Abraham, Moisés, e incluso a los ángeles de Dios (Is 52, 13).

<sup>41</sup> “Capitulum IIII. In quo ostenditur, quod licet nomen Israel seu Iuda post passionem Christi fuit reprobatum, seu in execrationem dimissum: fideles tamen Christi ex Israel et Iacob, secundum carnem descendentes, non minus dignitatem Christianam seu ecclesiasticam sortiti sunt, quam alij gentiles” (*Scr. 1.1.4. 126*).

<sup>42</sup> “Ex semine Abrahae est orta, et de tribu Iuda, clara stirpe David” (*Scr. 1.2.4. 126*).

reservados compañeros (Ro 11, 2-4). Incluso la incredulidad judía formaba parte del plan divino, pues en virtud de ella los apóstoles evangelizaron a los gentiles (Ro 11, 11). La teodicea: “Deus enim adeo est bonus, secundum Augustinum, quod non permittit mala fieri, nisi ex eis elicerentur maiora bona” (*Scr. 1.2.4.* 128). Y si el mal de ellos trae tanto bien, ¿qué podríamos esperar de su bien? (Ro 11, 12). “Pues, como dicen los comentadores judíos, los conversos que conocen la Escritura podían aprovechar más en cuanto a la información de las cosas básicas que otros”<sup>43</sup>. Por último, Pablo brinda una imagen del buen olivo en consonancia con la tradición<sup>44</sup>: las primicias o *delibatio* hacen referencia a los apóstoles; y las raíces, a los patriarcas. En consecuencia, el destino judío no era *irreparabile*, sino que estaba capacitado para el bien, como mostraba la santidad de las raíces y de las primicias. Su dignidad dependería de su conversión (Za 8, 13). Y no estaría por debajo de la de los gentiles.

Es curioso cómo esta distinción se traslada de una defensa de la dignidad de los gentiles a mostrar vigoroso el honor del ‘verdadero israelita’. La conclusión incide en la unidad de los dos pueblos, si se convierten, verdadero timbre de su gloria. Otro asunto impactante es la declaración de que los judeoconversos son de gran provecho debido a su conocimiento de la Escritura<sup>45</sup>. Don Alfonso nunca llegó a asomarse, al menos explícitamente, a tales simas; es conocida su posición conservadora sobre estos asuntos, eje de su discusión con Bruni (Lawrance, 1990; González Rolán, Moreno Hernández y Saquero Suárez-Somonte, 2000). Sin embargo, sí encontramos en el *Defensorium*, naturalmente, una discusión *in extenso* de la unidad del pueblo de Dios, provengan sus individuos de donde provengan, y del mantenimiento de los honores y dignidades previos a la conversión, o la capacidad de adquirirlos sin cortapisas. Que en la genealogía de Cristo participaran gentiles se considera prefigrador de la unión de ambos pueblos: Rahab y Rut, de sangre incircuncisa, se integraron en el pueblo judío en la igualdad del matrimonio. La túnica *inconsutilis*, la cohabitación del lobo con el cordero o la participación de los dos pueblos en la Pasión de Jesús son símbolos todos de esa unidad, vaticinada también por profetas como Zacarías (2, 14-15), una cita de la que también se sirvió don Pablo para afirmar esa misma unión (*Def. 2.3.1-6*). No obstante, la sensibilidad política de don Alfonso matizaría dicha unidad a través de la idea del cuerpo místico paulina (Castilla Urbano, 2010; Stuczynski, 2014).

<sup>43</sup> “Quia ut dicunt expositores Iudaei, scientes scripturas conversi ad fidem magis poterant proficere circa informationem simplicium quam alii” (*Scr. 1.2.4.* 128).

<sup>44</sup> Tanto la *Glossa ordinaria* como la *Postilla* de Nicolás de Lira y el comentario de santo Tomás *Super Epistolam ad Romanos* (*cap. 11, lectio 2*) contienen interpretaciones parecidas (Cfr. Yisraeli, 2014: 203, n. 45).

<sup>45</sup> ¿En qué medida esta actitud agrietaba la versión latina de la Escritura y legitimaba la *veritas Hebraica*, cuyo siguiente paso sería abrir la puerta a la *veritas Graeca*? Por otro lado, Nicolás de Lira compuso en 1333 el *Tractatus de differentia litterae hebraice et nostre translationis*, que “fue la primera [obra] en señalar las diferencias entre la Vulgata y el texto hebreo, e influyó en Afonso Buenhombre y Pablo de Santa María” (Pastor, 2015: 74).

Por otro lado, el bautismo es un asunto nuclear a lo largo de todo el *Defensorium* y bastante preterido en el *Scrutinium*. El tercer teorema de la obra de don Alfonso aborda la cuestión con minuciosidad<sup>46</sup> y se comprende bajo la óptica de sus efectos purgantes, que generan un auténtico *homo novus* sin mácula, idea fundamental en la defensa del judeoconverso<sup>47</sup>. Don Pablo, por su parte, en el prólogo a las *Additiones*, concibe el bautismo como el punto culminante de la conversión<sup>48</sup>; sin embargo, en el *Scrutinium* es notoria la ausencia de ese énfasis. Esta aparente contrariedad no es más que la explicitación de la coherencia interna de su pensamiento. El *Scrutinium*, como se ha dicho, es un tratado teológico de orden catequético, y en él prima la instrucción teológica, en particular, la dirigida al judío y al neófito proveniente de su linaje; no hay necesidad de recalcar, a mi juicio, los efectos del agua bautismal. El asunto, no obstante, podría ser más complejo si se considera el estatus de quienes han sido obligados a bautizarse: ¿qué eficacia tiene un bautismo insincero? El Cuarto Concilio Toledano ya había tocado esta cuestión, y Don Alfonso la retomaría en su *Defensorium*: la salvación compete a la voluntad, mas quien haya sido forzado es necesario que mantenga la fe que ha tomado a la fuerza<sup>49</sup>. Sin duda, esta situación generó el problema del criptojudaimo, replicado de forma extraordinaria a partir de las conversiones forzadas de 1391 (Gitlitz, 2003; Pastore, 2010; García-Arenal, 2016). Así pues, sin negar en ningún momento el potencial de dicho sacramento, la gracia que deriva del bautismo, incluso sobre los que han sido obligados a pasar por la pila, don Pablo centra su atención en aquella correcta formación teológica, los verdaderos cimientos del cristiano.

El tema del mantenimiento de las dignidades entre los gentiles es abordado por don Alfonso con premura en aras de enfilar la problemática judía (*Def. 2.4.1*). Es indudable que Constantino, Clodoveo, Alarico, o entre los regios conversos contemporáneos Vladislao, habían conservado sus dignidades reales. Pero la historia hebrea ofrecía más claroscuros, pues pasaron de ostentar las más eximias dignidades, la sacerdotal y la regia, a eclipsarlas con su obnubilamiento (*Def. 2.4.2*). Hundieron en verdad todas sus noblezas, la teológica, de la que dependen la moral o natural y la civil, según el cuadro de Bartolo de Sassoferato (1314-1357) oportunamente aplicado (García Fuentes 2022: 337-345). No vacila don Alfonso en ver al

<sup>46</sup> Así se enuncia el tercer teorema: “Tercium, tam Israelitas quam gentiles, per sacri baptismatis ianuam ad fidem catholicam ingredientes, non duos populos aut duas gentes divisas manere, sed ex utrisque venientibus unum populum novum creari” (*Def. 2.pró. 62*).

<sup>47</sup> Así lo había concebido el Concilio de Basilea, de cuyas palabras se sirvió don Alfonso (*Def. 2.4.14. 251*). En efecto, atravesar la puerta del bautismo era dirigirse a un nuevo nacimiento, una regeneración de espíritu más digna que el nacimiento de la carne.

<sup>48</sup> “Sicque factum est ut catholicae fidei desiderium in mente mea de die in diem fortius incandesceret, quoad ipsam fidem, quam corde gerebam, publice profiterer, et ea fere aetate, qua tu nunc es, baptissi sacramentum in huius ecclesiae sacro fonte suscepi, Pauli nomen assumens” (PL 113, 35C).

<sup>49</sup> Véase el *Con. Tol. IV, c. LVII*, en *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (1963), citado en el *Def. (2.4.25. 323)*.

pueblo hebreo como pueblo esclavo, en concebir su servidumbre originada en Agar, símbolo de la desvalida Jerusalén terrena (*Def. 2.4.5-6*). Mas otea esperanza para esa *inabilitas*: el postliminio, metáfora de la redención (*Def. 2.4.8*). Esa figura jurídica<sup>50</sup> aplicada a los judeoconversos es sorprendente, pues “como si nunca hubiesen sido cautivos, considera [Dios] que siempre han permanecido en la ciudad y en libertad” (*Def. 2.4.8. 223*), idea que conecta con el tema de los Testamentos, ya que a los judíos se los “invita para que conozca[n] en profundidad lo que ya había[n] conocido de alguna manera, pero [al gentil] se lo llama a aquello que no había escuchado” (*Def. 1.6. 39*). Paradójicamente, los israelitas regresan adonde siempre estuvieron, a su alianza con Dios<sup>51</sup>.

Derroteros similares anunciaría el Concilio de Basilea. En efecto, si en origen la palabra *advena* iba referida al gentil, y esos forasteros o extraños pasaban a ser *cives sanctorum et domestici Dei* (*Ef 2, 19*), ahora el mismísimo Concilio de Basilea se servía de estas últimas designaciones en referencia a los judeoconversos<sup>52</sup>, cuyo resultado no era otro que designar al judío, no al judeoconverso, extraño o forastero, pero un *advena* en su propia tierra prometida, a la cual había cerrado los ojos<sup>53</sup>.

En esta línea, el símil del buen olivo, usado también por don Alfonso en plena defensa de la redención de Israel (*Def. 2.1.4*), venía de nuevo a mostrar su actualidad. El árbol salvífico era el tronco de Israel, y era imposible concebir una dignidad semejante.

##### 5. MISERIA ET DIGNITAS HEBRAICA

En la segunda parte del *Scrutinium* el diálogo continuará, pero la relación de los interlocutores, y con ella las temáticas de la conversación, habrán cambiado junto con la identidad de Saulo, que ha sido al fin convencido tras las primeras diez distinciones —las últimas dos abordaron la Trinidad y la divinidad de Cristo—, y se ha convertido al cristianismo. El motivo del nuevo diálogo será la profundización en la fe, catalizada por el *magister*. Me dispongo ahora a analizar los dos últimos capítulos de la última distinción de esta segunda parte (*Scr. 2.6.13-14. 528-534*), en la que se aborda primeramente y de manera detallada la perfidia judía<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> El *DPEJ* explica el término del siguiente modo: “En el derecho romano, reintegración de quien había sido prisionero del enemigo a sus derechos de ciudadano romano”.

<sup>51</sup> Agradezco al profesor Juan Luis Gil esta observación.

<sup>52</sup> “Et quoniam per gratiam baptismi cives sanctorum et domestici Dei efficiuntur longeque dignius sit regenerari spiritu quam nasci carne, hac editali lege statuimus ut civitatum et locorum, in quo sacro baptismate regenerantur, privilegiis, libertatibus et immunitatibus gaudeant, que ratione dumtaxat nativitatis et originis alii consequuntur” (Con. Bas., Sesión XIX, 7 sept. 1434). Citado por Cartagena (*Def. 2.4.14. 250*).

<sup>53</sup> No deja de ser curiosa la traslación del término *advena* de los gentiles a los judíos. Sin duda tiene que ver con el punto de vista del grupo dominante, que se pensaba más legitimado en su cristiandad.

<sup>54</sup> Resumo a continuación los doce primeros capítulos (*Scr. 2.6.1-12. 493-528*). La distinción versa sobre las consecuencias del asesinato y la blasfemia contra Cristo. Matar y negar a Jesús fue un pecado

El *discipulus* trae un nuevo testimonio (Deu 28, 28-29) en relación con la ceguera espiritual, tan incrustada en el alma judía, y pregunta el modo de liberarse de tamaña mácula. Quiere saber qué vaticinios proféticos tratan de la iluminación del pueblo de Israel tras su caída. El *magister* reconduce la mirada del pupilo y señala que la verdadera causa eficiente solo será Dios (Mt 19, 26), una gracia previa que motive su conversión y lo encamine a la gracia gratificante, con la que el hombre se ilumina. Continúa el maestro y retorna al capítulo undécimo de la Epístola a los Romanos (Ro 11, 11 y 15): su caída ha jugado un papel esencial en la conversión de los gentiles, y lo que es aún más importante, su reintegración es *vita ex mortuis*. La conversión de los judíos no solo es posible, sino que de ningún modo se ha de pensar que Dios no iba a reconciliarse con su pueblo, puesto que sigue siendo *populus suus*. En este punto recomienda acudir al último capítulo de la segunda distinción de la primera parte en aras de eliminar cualquier perplejidad<sup>55</sup>. Por otro lado, de la misma manera que fue anunciada su ceguera, hablaron los profetas sobre su conversión salutífera. El *magister* afirma que si se escudriña la Escritura, se hallará que el comienzo y el final de la Iglesia, las dos partes principales, fueron y serán

---

*simpliciter gravissimum*, cuyo castigo supera en severidad y duración a cualquier otro dado por Dios. Cuando se pregunte la razón de esa pena dilatada que ha caído sobre los *occisores Christi*, se responderá que ha sucedido para utilidad de la Iglesia. Por un lado, a causa de ellos algunos predestinados fueron salvados y de resultas hicieron incrementar la cuantía de la Iglesia. Por otro, si los contumaces hebreos hubieran sido extinguidos, como Sodoma (Gn 19) o Datán y Abirón (Nú 16), la Iglesia habría perdido los testimonios de la fe que se contienen en el Antiguo Testamento, pues los judíos son una *glossa Bibliothecae nostrae* —aquí sale a relucir la doctrina agustiniana del testimonio judío (Cohen, 1999: 19-65)—. Y como último punto, la duración de la pena es útil, pues actúa de visible amonestación. En efecto, esta extensa cautividad lo es más que la babilónica porque es inconmensurablemente más grave, además de ser común a todos los judíos hasta el tiempo presente (“Quod sit commune omnibus in hac captivitate ubique terrarum existentibus, ita quod in illo omnes quasi communiter participant, faciendo, vel consentiendo, seu approbando, et hoc a tempore quo ista captivitas incoepit usque nunc” (*Scr. 2.6.2. 499*)). Y no se debe olvidar la necesidad, parte esencial de esa pena que procura el desconocimiento del pecado, ceguera que se asemeja a una plaga divina y obra de tal modo que el sujeto no sabe que obra mal. No es la *excaecatio u obduratio* (Is 6, 10) una maldición sin fuste, sino que procede del libre arbitrio del hombre (“Caecitas quae excusat a peccato est illa, quae contingit ex naturali defectu: unde Philosophus in libro Ethicorum: Nemo increpat caeco nato, sed magis miseretur” (*Scr. 2.6.3. 504*))), de manera que, una vez que se ha dado la espalda a Dios, este se aleja y retira su gracia iluminadora (Is 29, 10-12). El origen de esta pena fue la hipocresía (Is 20, 13), pues fue la santidad simulada o la duplicidad de aquellos sepulcros blanqueados la que motivó el asesinato de Cristo. Para mayor escarnio, pregonaron su pecado sin ningún tipo de pudor. En definitiva, esta obnubilación se expresa triplemente: no supieron del tiempo de la llegada del Mesías, continuaron con la observación de la ley mosaica, y les fueron ocultados sus propios hallazgos, que anuncianaban su futura redención (Is 29, 14). Ni inquiieren acerca del pecado ni buscan averiguar el término de su cautividad; y quienes obran de tal modo se extravían en sus indagaciones y atribuyen su estado a otros pecados. El *magister* justifica todas las medidas implementadas en Castilla contra los judíos por mor de su conversión, y termina explicando a su *discipulus* que la totalidad de este asunto también tomó cuerpo en el Evangelio (Jn 9, 39-41).

<sup>55</sup> Véase el epígrafe anterior de este trabajo.

administradas por el linaje de Israel *carnaliter*. La elección de los primeros apóstoles (Jn 15, 16) es paralela a la elección de quienes juzgarán en la segunda venida (Mt 19, 28). “Por ello, tanta excelencia debe otorgarse a esta nación israelítica que el oprobrio de la obnubilación antedicha se les elimina de manera suficiente”<sup>56</sup>. También en esa línea iban las palabras de Isaías (29, 22-23): la ceguera hebrea al final redundaría en su beneficio y la ingratitud farisaica no sería indeleble en los hijos de Jacob, pues *scient errantes spiritu intellectum, et musitatores discent legem* (Is 29, 24). La estirpe israelita ni estuvo (Is 4, 2-3) ni estará (Ro 11, 26; Os 3, 4-5<sup>57</sup>) desahuciada. En definitiva, el *magister* recalca con fuerza la conversión *in novissimis diebus* de todo el linaje de Israel.

Pero, ¿qué ocurre con los judíos que se hallan entre la prístina Iglesia y la segunda venida? El *discipulus* ha comprendido que la estirpe de Israel ostentó y ostentará una dignidad mayor durante el primer tiempo y el último. ¿Qué habría que pensar de los judíos carnales en el tiempo intermedio? Este tiempo, más extenso en su duración que intenso en su devoción, contendría a unos pocos, profetizados nuevamente por Isaías (17, 6). La cita es curiosa porque se la emparenta automáticamente con la imagen del buen olivo, ya que hace referencia a un olivo vareado, en el que todavía cuelga alguna que otra oliva<sup>58</sup>. Sin duda, es la escasez lo que se quiere resaltar aquí, la poquedad de los judíos conversos en el tiempo intermedio. Pero su poca cantidad no implica una calidad disminuida —esas olivas quedaron *in summitate rami*;— más bien, esos hebreos conversos del tiempo intermedio fueron notables por sus realizaciones en el terreno de la fe. Entre ellos cabe destacar a Evaristo, que fue sumo pontífice; a Juliano Pomerio, primado de la sede toledana y de las Hispanias en tiempo de los godos; a Pedro Alfonso, que libró batalla intelectual contra la perfidia judía; y a Alfonso de Burgos, filósofo y metafísico biblista durante la época del rey Alfonso X, que publicó tratados a favor de la fe en lengua hebrea<sup>59</sup>. Además, se debe suponer que esto ocurre en otras regiones, aunque no tengamos noticia de ello. El maestro culmina su enseñanza con una cita ya mencionada de Jeremías (3, 14): “Assumam vos unum de civitate, et duos de cognitione, et adducam vos in Sion”. Eximios sí, mas exiguos.

En las aleccionadoras palabras que don Alfonso dirige al bachiller Marcos, cuando discute el término ‘neófito’, señala que tanto gentiles como judíos, después

<sup>56</sup> “Ex quibus tanta excellentia huic nationi Israelitica attribuenda est; quod oprobrium excaecationis supradictae sufficienter ab eis tollitur” (*Scr. 2.6.13. 529*).

<sup>57</sup> El *magister* ofrece dos traducciones más de la cita de Oseas: “Ubi in translatione Chaldaica dicitur: Et obedient Messiae filio David Regi suo, et pavebunt ad Dominum. In Hebreo habetur: Et fluent ad Dominum et ad bonum eius in novissimis diebus” (*Scr. 2.6.13. 530*). La versión de Jerónimo dice así: “Et post haec revertentur filii Israel, et quaerent Dominum Deum suum, et David Regem suum”.

<sup>58</sup> “Et relinqueret in eo sicut racemos, et sicut excussio olivae duarum, aut trium olivarum in summitate rami” (*Scr. 2.6.14. 532*).

<sup>59</sup> “Quorum translationes in vulgari in domo Praedicatorum Vallisoletanen. hodie reperiri possunt” (*Scr. 2.6.14. 533*).

de su conversión, han alcanzado gran celebridad en el ámbito eclesiástico y secular (*Def.* 2.4.29). Sin embargo, se detiene en los judeoconversos. Sabe que fueron pocos en número, pero ello no fue óbice para que descollaran en todo tipo de dignidades, como demostraron las *columnae* “en el comienzo mismo de la Iglesia naciente” (*Def.* 2.4.29. 355). No se han de olvidar tampoco las ilustres almas que los sucedieron. Don Alfonso da dos nombres, Evaristo y Juliano, y especifica sus méritos. Sin entrar en más detalles, ofrece una idea de cuántos preclaros hombres de la estirpe judía han dado fruto en todo el escalafón de la Iglesia y en el ámbito secular (*Def.* 2.4.29. 355, 357). A pesar de que la sombra cayó merecidamente sobre los judíos, no se omite que solo unos pocos participaron en el crimen, puesto que las tribus habían migrado hacia otros territorios extranjeros, y ni siquiera quienes se quedaron en Judea habitaban Jerusalén ni acudieron allí en la ominosa hora (*Def.* 2.4.5. 195). En verdad, muchos sufrirían amargamente ante el hecho criminal, cuya culpa sería distribuida, en diverso grado, entre judíos y gentiles (*Def.* 2.3.4. 151, 152).

La ceguera espiritual hebrea era un concepto que el Apóstol había puesto en circulación (Ro 11, 25), y aparecerá con frecuencia en el *Defensorium* en referencia a la postración israelita y su estado servil, la pérdida de la gracia divina o la esclavitud teológica. Sin embargo, y como no podía ser de otra manera, el pueblo judío, no solo los judeoconversos, son perfilados con grandes dosis de bonhomía y excelso, pues “aunque eclipsaron con oscurísimas tinieblas sus noblezas, la natural y la civil, no las perdieron por completo” (*Def.* 2.3.18. 279). Su perspicacia es un diluido reflejo de la virtud de la prudencia, y presentan aptitudes de gobierno, o al menos instruyen a los gobernantes en asuntos prácticos. Entre ellos también se manifiesta toda una gama de excelencias, si bien neblinosa, como revela el cuidado que tienen a la hora de elegir matrimonio o el rechazo de la actividad manual por los más nobles de ellos. Don Alfonso viene a decir que se daría el *nihil obstat* a los judíos si no fuera por su infidelidad; nada más hay contra ellos. Ciertamente, el judío actual es una suerte de palimpsesto, cuyos vestigios han de ser observados atentamente para obtener una clara visión de quiénes fueron en el pasado<sup>60</sup>. Tras sugerir esa conjeta ‘hacia atrás’ a Juan II, introduce un párrafo revelador, de carácter biológico, cuya impronta permea el capítulo<sup>61</sup>. La extrapolación de conceptos biológicos al ámbito

<sup>60</sup> “Si Vuestra Regia Majestad quisiera conocer quiénes son aquellos, podría hacerlo si realiza una conjeta a partir de cosas tales como las preeminencias y reverencias que bajo una imagen desdibujada ellos mismos o sus antepasados mantenían entre sí los unos con los otros. Con todo, añadiré también, si gusta, otro tipo de conjeta relacionada: de la misma forma que hacemos suposiciones para el presente a partir del pasado, dijeron los juristas que algunas veces se debe realizar la conjeta y la suposición del pasado partiendo del hecho presente” (*Def.* 2.4.19. 287).

<sup>61</sup> “La naturaleza, como dicen, obra de manera parecida en los miembros de una misma especie. Pues el conjunto o la mayor parte de los seres que poseen una idiosincrasia particular en razón de su especie suelen buscar aquellas cosas que provienen del impulso de su naturaleza. De hecho, vemos que todos los animales, en su mayor parte, siguen ciertas cosas que son comunes a su especie y se inclinan a modos determinados de vivir de acuerdo a la diversidad de sus especies. Y aunque alguno de

humano cartografía al linaje judío y lo instala en los empeños cimeros del ejercicio militar, propiedad del espíritu noble, “próximo a la virtud y lleno de belleza, decoro y bravura” (*Def.* 2.4.20. 289). El judeoconverso está inclinado por naturaleza a ese tipo de actividad, como “vemos continuamente” (*Def.* 2.4.20. 291), una actividad valiente (*fortitudo*), cuya ejecución conlleva una *entente cordiale* entre la disposición natural, el furor o ira y la guía de la razón; y “este impulso de la ira o del furor desciende en su mayor parte de los antepasados como por cierta sucesión” (*Def.* 2.4.20. 293). Así pues, el ejemplo era paradigmático para concluir que el judío encierra dentro de sí una dignidad entenebrecida, como un resollo o ciertas pavesas que esperan ser avivadas por el atizador o la sutil brisa de la fe.

## 6. ALGUNAS CONCLUSIONES

La distinción sexta<sup>62</sup> de la primera parte del *Scrutinium* considera la naturaleza del pecado original. Saúl cita a Ezequiel (18, 20) para negar que cualquier iniquidad del progenitor se transmite a su descendencia. Pablo le explicará que ese versículo ha de entenderse en relación con las características personales e individuales, pero que no tiene efecto ante una cuestión de *natura*, y el pecado original lo es<sup>63</sup>. El texto de Ezequiel cobraría fortuna en la literatura proconversa<sup>64</sup>. Era esencial para recalcar que cualquier mácula particular que pudiera haber en el judío no se conserva una vez bautizado<sup>65</sup>. El ejemplo sintetiza uno de los aspectos que se han mostrado en los anteriores epígrafes: elementos y reflexiones del *Scrutinium*, incardinado en el género *adversus Iudeeos* y en el catequético, son engastados en una obra maestra de los escritos proconversos como es el *Defensorium*. Existe una relación subterránea y explícita entre estas dos obras. Padre e hijo, ‘más’ converso el primero que el segundo, exponen un ‘judeocristianismo’ cuyo judaísmo es exaltado. Pero no hasta el paroxismo. Aun reconociendo en sus múltiples facetas la singularidad del ‘pueblo elegido’, en ningún momento obviarán el núcleo de su fe, que es Cristo, donde no

sus individuos siga algo particular, casi nunca, sin embargo, suele suceder. Pero dejemos de hablar de los animales irracionales y encaminemos nuestra discusión hacia los hombres, de cuya especie participamos, que son animales, o mejor dicho, los más excelsos entre ellos” (*Def.* 2.4.20. 287, 289).

<sup>62</sup> Esta distinción trata sobre los límites de la redención: ¿fueron los santos antiguos como Abraham redimidos? Es una distinción que habla del limbo o *suburbium paradysi* como el lugar donde residieron aquellos santos hasta la Pasión. El tema del pecado se tratará en conexión con este problema.

<sup>63</sup> Se considerarán el pecado original, los personales y los accidentes individuales: “Peccata parentum praeter primum sunt pure personalia. Et ideo traducibilia non sunt. Alia tamen accidentia, ut iracundia, velocitas et huiusmodi, licet sint accidentia individualia: propagantur tamen quandoque in filios in quantum sunt pertinentia ad dispositionem naturae. Et ideo non est similis ratio de talibus accidentibus individualibus, et de personalibus peccatis” (*Scr.* 1.6.6. 216).

<sup>64</sup> No solo aparece en el *Defensorium*, sino también en la *Instrucción* del Relator, el *Quaesitum* de Lope de Barrientos y la *Consolatio pro conversis*, editada por Lehmann y Martín Baños (2021).

<sup>65</sup> En el capítulo segundo de esta distinción sexta se discute cierto pasaje de Isaías (43, 27-28; 44, 1-3) y se afirma a través de él la purificación del individuo. Ese mismo pasaje también aparecerá en el *Defensorium* (2.1.4. 81).

hay ni griego ni judío. Sin embargo, ninguno ignorará, para lo bueno y lo malo, las palabras del Apóstol: *Iudaei primum et Graeci; [...] Iudeo primum et Graeco* (Ro 2, 9-10). Quizás ese acento sea lo fundamental en el pensamiento de estos tratados escritos por dos judíos conversos, que no solo no renegaron de sus orígenes, sino que además supieron ponerlos en alza.

## FINANCIACIÓN

Este artículo se ha podido realizar gracias a una ayuda de la Junta de Castilla y León para financiar la contratación predoctoral de personal investigador, cofinanciada por el Fondo Social Europeo. Además, se enmarca en el proyecto de investigación *Alfonso de Cartagena. Obras Completas III (ACOC III)*, con referencia PID2021-126557NB-I00.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benito Ruano, E. (1961). *Toledo en el siglo XV*. CSIC.
- Benito Ruano, E. (2001). *Los orígenes del problema converso*. Real Academia de la Historia.
- Cantera Burgos, F. (1933). La conversión del célebre talmudista Solomón Leví (Pablo de Burgos). *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 15, 419-448.
- Cantera Burgos, F. (1952). *Alvar García de Santa María y su familia de conversos. Historia de la Judería de Burgos y de sus conversos más egregios*. Instituto Arias Montano.
- Castilla Urbano, F. (2010). La idea del cuerpo místico en Alonso de Cartagena. En P. Roche Arnas (Ed.), *El pensamiento político en la Edad Media* (pp. 355-367). Fundación Ramón Areces.
- Cohen, J. (1999). *Living the Letters of the Law: Ideas of Jew in Medieval Christianity*. University of California Press.
- Cohen, J. (2005). The Mystery of Israel's Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis. *The Harvard Theological Review*, 98(3), 247-281. <https://doi.org/10.1017/S0017816005000970>
- Delgado Jara, I. (2014). La hermenéutica bíblica en el siglo XV. En M. A. Pena González y L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares (Coords.), *La Universidad de Salamanca y el Pontificado en la Edad Media* (pp. 435-460). Publicaciones Universidad Pontificia.
- Del Valle Rodríguez, C. (Ed.). (2021). *La Disputa judeocristiana de Tortosa*. Edición crítica de las Actas en la versión latina y edición principio de la versión hispano-aragonesa, junto con los dos relatos hebreos contemporáneos. Con la colaboración de Matilde Conde Salazar y de José Manuel Cañas Reillo en la edición de la versión crítica latina. Institución Fernando el Católico.
- Edwards, J. (2008). New Light on the *converso* Debate? The Jewish Christianity of Alfonso de Cartagena and Juan de Torquemada. In S. Barton & P. Linehan (Eds.), *Cross, Crescent and Conversion. Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher* (pp. 311-326). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004163430.i-362.33>
- Fernández Gallardo, L. (2018). Teología y derecho en el *Defensorium* de Alonso de Cartagena. En J. M. Nieto Soria y Ó. Villarroel González (Eds.), *Comunicación y conflicto en la cultura política peninsular: (siglos XIII al XV)* (pp. 553-582). Silex.

- García-Arenal, M. (Ed.). (2016). *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004324329>
- García Fuentes, H. J. (2022). El uso de Aristóteles en el *Defensorium Unitatis Christianae*. *eHumanista*, 50, 333-355.
- Giordano, M. L. (2018). The Virus in the Language: Alonso De Cartagena's Deconstruction of the *Limpieza de Sangre* in *Defensorium Unitatis Christianae* (1450). *Medieval Encounters*, 24, 226-251. <https://doi.org/10.1163/15700674-12340022>
- Gitlitz, D. M. (2003). *Secreto y engaño: la religión de los criptojudíos*. Junta de Castilla y León/Consejería de Educación y Cultura.
- González Rolán, T., Moreno Hernández, A. y Saquero Suárez-Somonte, P. (Eds.). (2000). *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV. Edición y estudio de la Controversia Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio*. Ediciones Clásicas.
- González Rolán, T. y Saquero Suárez-Somonte, P. (Eds.). (2012). *De la "Sentencia-Estatuto" de Pero Sarmiento a la "Instrucción" del Relator*. Aben Ezra Ediciones.
- Lawrance, J. (1990). Humanism in the Iberian Peninsula. En A. Goodman y A. Mackay (Eds.), *The Impact of Humanism in Western Europe* (pp. 220-258). Longman.
- Lehmann, V. y Martín Baños, P. (2021). Un nuevo inédito proconverso en el contexto de la rebelión toledana de 1449. El códice 14 de la Catedral de Oviedo. *Sefarad*, 81(2), 379-448. <https://doi.org/10.3989/sefarad.021-013.a>
- Lubac, H. (1959). *Exégèse Médiévale. Les Quatre sens de L'Écriture*. Aubier.
- Makdisi, G. (1974). The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology. *Speculum*, 49(4), 640-661. <https://doi.org/10.2307/2852031>
- Netanyahu, B. (1999). *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Crítica.
- Nirenberg, D. (2009). Spanish 'Judaism' and 'Christianity' in an Age of Mass Conversion. In J. Cohen & M. Rosman (Eds.), *Rethinking European Jewish History* (pp. 149-172). The Littman Library of Jewish Civilization.
- Pastor, V. (2015). Las *Additiones* de Pablo de Santa María a la *Postilla* de Nicolás de Lira a Is 7, 10-16. *Métodos y técnicas en ciencias eclesiásticas: fuentes, historiografía e investigación*, 9, 67-107.
- Pastore, S. (2010). *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Marcial Pons.
- Rosenstock, B. (2002). *New men: Conversos, christian theology, and society in Fifteenth-Century Castile*. Queen Mary University of London.
- Roth, N. (1995). *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*. The University of Wisconsin Press.
- Round, N. (1966). La rebelión toledana de 1449: Aspectos ideológicos. *Archivum*, 16, 385-446.
- Santiago-Otero, H. y Reinhardt, H. (2001). *La Biblia en la península ibérica durante la edad media (siglos XII-XV): el texto y su interpretación*. Arquivo da Universidade de Coimbra.
- Serrano, L. (1942). *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena. Obispos de Burgos, gobernantes, diplomáticos y escritores*. CSIC.
- Sicroff, A. A. (1985). *Los Estatutos de Limpieza de Sangre. Controversias entre los Siglos XV y XVII*. Taurus.
- Stuczynski, C. B. (2012). Pro-converso apologetics and biblical exegesis. In J. Dechter & A. Prats (Eds.), *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain. Exegesis, Literature, Philosophy, and the Arts* (pp. 151-176). Brill.

- Stuczynski, C. B. (2014). From Polemics and Apologetics to Theology and Politics: Alonso de Cartagena and the *Conversos* within the 'Mystical Body'. In I. J. Yuval & R. Ben-Shalom (Eds.), *Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom. Studies in Honour of Ora Limor* (pp. 253-275). Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.CELAMA-EB.1.102017>
- Szpiech, R. (2010). Scrutinizing History: Polemic and Exegesis in Pablo de Santa María's *Siete edades del mundo*. *Medieval Encounters*, 16(1), 96-142. <https://doi.org/10.1163/138078510X12535199002712>
- Valero Moreno, J. M. (2019). Alfonso de Cartagena. En M. L. Cuesta Torre (Dir.), *Diccionario de autores literarios de Castilla y León*. Universidad de León.
- Vidal Doval, R. (2013). 'Nos soli sumus christiani': *Conversos* in the Texts of the Toledo Rebellion of 1449. In A. M. Beresford, L. M. Haywood, & J. Weiss (Eds.), *Medieval Hispanic Studies in Memory of Alan Deyermond* (pp. 215-236). Tamesis.
- Williams, A. (2012). *Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologiae Until the Renaissance*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139108478>
- Yisraeli, Y. (2014). Constructing and Undermining Converso Jewishness: Profiat Duran and Pablo de Santa María. In I. Katznelson & M. Rubin (Eds.), *Religious Conversion. History, Experience and Meaning* (pp. 185-216). Routledge.
- Yisraeli, Y. (2018). From Christian Polemic to a Jewish-Converso Dialogue. Jewish Skepticism and Rabbinic-Christian Tradition in the *Scrutinium Scripturarum*. *Medieval Encounters*, 24, 160-196. <https://doi.org/10.1163/15700674-12340020>
- Yisraeli, Y., & Yisraeli, Y. (2022). Defining "Conversos" in Fifteenth-Century Castile: The Making of a Controversial Category. *Speculum*, 97(3), 609-648. <https://doi.org/10.1086/720233>

## Fuentes documentales

- Cartagena, A. de (2022). *Defensorium Unitatis Christianae* (H. J. García Fuentes ed. y trad.). Biblioteca Cartagena-Universidad de Salamanca. (Original publicado c. 1450).
- Concilios visigóticos e hispano-romanos*. (1963). (J. Vicés Gatell et alii eds.). Instituto Enríquez Flórez.
- Concilium Basileense (1973). In J. Alberigo et alii (Eds.), *Conciliariorum Oecumenicorum Decreta* (pp. 453-591). Instituto per le Scienze Religiose.
- Díaz de Montalvo, A. (2008). *La causa conversa* (M. Conde Salazar, A. Pérez Martín y C. del Valle eds.). Aben Ezra. (Original publicado c. 1500).
- Oropesa, A. de (1979). *Luz para conocimiento de los gentiles* (L. A. Díaz y Díaz ed.). Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española. (Original publicado c. 1465).
- Santa María, P. de (1591). *Scrutinium Scripturarum. Per Reverendissimum D. D. Paulum de Sancta Maria, quondam Episcopum Burgensem, atque Regni Archicancellarium. Recognitum ac restitutum per Magistrum F. Christophorum Sanctotisium, Augustinianum Burgensem [...].* Philippus Iunta.
- Santa María, P. de (1852). *Additiones ad Postillam magistri Nicolai de Lira*. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina CXIII*. Apud J.-P. Migne..
- Torquemada, J. de (2002). *Tratado contra los madianitas e ismaelitas* (C. del Valle ed.). Aben Ezra. (Original publicado c. 1450).