

RAMÓN LLULL Y EL JUDAÍSMO EN EL MARCO HISTÓRICO DE LA EDAD MEDIA HISPANA

La España medieval presenta una historia muy diferente de la de los demás países de Europa. R. Konezke ha caracterizado con una frase de Ranke este rostro peculiar de la Edad Media española. La dificultad —yo añadiría también el interés peculiar— de la historia de España estriba en que es una historia que contiene siempre dos historias (1). Esta coexistencia e interacción de dos historias en el seno de una única historia constituye la originalidad de la Edad Media española, no sólo en relación con los otros países del Occidente Cristiano, sino incluso con los del Oriente Islámico. Menéndez Pidal coloca la raíz de esta originalidad en ambas vertientes cristiana y musulmana de la España medieval. España se islamiza, pero el Islam español se hispaniza y produce una cultura propia, cuando el mundo islámico decae. Al mismo tiempo la España cristiana se empeña en recobrar su territorio y reconstruir su unidad nacional sobre la base de la cultura cristiana y occidental (2). Ambos fenómenos son exclusivos de la península Ibérica y la convierten por ello en una especie de puente entre dos mundos.

Sin embargo, con la inclusión del Islam no se ha agotado la historia de la España medieval. En ella actúa un tercer elemento, presente también en los otros pueblos europeos, pero que en España por su relieve singular reviste los caracteres de una tercera historia. Me refiero naturalmente al Judaísmo. A la importancia del componente judío en la historia española se refiere la siguiente afirmación de Américo Castro: "Es posible comprender la historia de Europa sin situar en el primer plano a los judíos; la historia de España en cambio permanece

(1) R. KONEZKE, *Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im spanischen Mittelalter*, en: "Miscellanea Mediaevalia" I: *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlín, 1962, 219.

(2) R. MENÉNDEZ PIDAL, *España y su Historia*, Madrid, 1957, II, 737.

incomprensible, si no se tiene presente en ella el papel de los judíos" (3). La historia de los judíos españoles se entrelaza con la doble historia de la España islámica y cristiana. Presentes a ambos lados de la precaria frontera que dividía a las dos Españas, los judíos siguen su respectiva suerte y, en más de una ocasión, hacen incluso de mediadores entre ambos hermanos enemigos. Su relación con los dos pueblos de la península son ora amistosas, ora difíciles. Pero su presencia y su acción en el seno de la historia peninsular es un hecho con el que hay que contar y con el que contaban los españoles de entonces. Cristianos, moros y judíos conviven uno junto al otro y, en ocasiones, uno contra el otro sobre la dura piel del toro ibérico. La investigación más reciente ha subrayado este hecho con testimonios elocuentes. Cuando Pedro el Cruel, todavía en 1369, hacía redactar su epitafio en latín, hebreo y árabe, no hacía sino dar significación política a una realidad humana y religiosa que domina la edad media española. El español de entonces es considerado como creyente de una de las tres religiones. Américo Castro ha puesto de relieve el hecho significativo de que en el *Cantar de Mio Cid* la denominación común de moros y cristianos tiene sentido colectivo: "moros y cristianos" significa "cualquiera". Y "moros ni cristianos" significa "nadie" (4) Todos, cristianos, moros y judíos, son colocados a la en el *Libro de Buen Amor* del Arzobispo de Hita en la carta de desafío que Don Carnal envía a Doña Cuaresma:

"La nota de la carta venía a *todos nos*:
Don Carnal poderoso, por la gracia de Dios,
a todos los cristianos e moros e judíos,
salud con muchas carnes" (5).

Y en las *Cantigas* de Alfonso el Sabio, con una liberalidad muy poco medieval, se expresa la esperanza de que los que en este mundo

(3) A. CASTRO, *España en su historia, Cristianos, Moros y Judíos*, Buenos Aires, 1948; nueva edición: *La realidad histórica de España*, México, 1954; 2.^a ed. renovada de la anterior, México, 1962; en alemán: *Spanien, Vision und Wirklichkeit*, Colonia, 1957. Por la dificultad de encontrar en España las dos primeras ediciones de esta famosa obra de Castro y por no haber salido todavía la segunda parte de la última edición renovada, utilizamos en este trabajo la edición alemana.

(4) Cfr. A. CASTRO, o. c., 224; véase también *Cantar del Mio Cid*, ed. R. MENÉNDEZ PIDAL, 338.

(5) Cfr. A. CASTRO, o. c., 224; véase también *Libro del Buen Amor*, 1193.

viven uno junto al otro, volverán a encontrarse en el otro mundo, puesto que sobre todos vela el mismo Dios misericordioso:

“Aquel que perdôar pode
Chrischão, iudeo e mouro,
a tanto que en Deus aian
ben firmes sas intenções” (6).

También por este aspecto constituye España algo único en Occidente. Ello convierte a la península Ibérica en el principal exponente, dentro del marco mediterráneo, de aquello que F. Heerha apellidado “el reino de los tres anillos” (7).

FANATISMO Y TOLERANCIA.

En estas circunstancias no tiene nada de extraño que, como indica Y. Baer, la España medieval diese a la vez ejemplo de fanatismo y de tolerancia religiosa. Ambos fenómenos son, por decirlo así, naturales en un país, en el que creyentes de las tres religiones monoteístas viven, luchan y trabajan el uno junto al otro (8). Lo interesante en nuestro caso es que las muestras de cordialidad y tolerancia entre los representantes de los tres credos preceden a las de la intolerancia y el fanatismo. Naturalmente, no se puede pedir a los hombres de la España medieval una tolerancia al estilo moderno. Esta o procede de la indiferencia religiosa, o se funda en el respeto a la libertad y a la dignidad de la persona humana. Ambas actitudes estaban muy lejos del mundo espiritual del medioevo. La tolerancia en la España medieval fue una tolerancia política, impuesta por la necesaria convivencia de tres religiones en un mismo pueblo. Por eso aparece al mismo tiempo en la España cristiana y en la islámica. Los reyes musulmanes y cristianos de la península ejercitan generalmente la tolerancia con sus súbditos de diversa religión. La misma existencia jurídica en las dos mitades de España de los grupos sociales de “mozárabes” y “mudéjares” son la mejor prueba de esta política abierta y comprensiva (9).

(6) Cfr. A. CASTRO, o. c., 224; véase también *Cantigas*, Florencia, Bibl. Nazionale, B. R. 20, fol. 53 r.

(7) F. HEER, *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart, 1953, 106 ss.

(8) Y. BAER, *A History of the Jewes in Christian Spain, I. From de Age of Reconquest to the Fourteenth Century*, Filadelfia, 1961-62, 182.

(9) Véase I. DE LAS CAGIGAS, *Minorías étnico-religiosas de la Edad*

Por lo que toca a la España cristiana y para oponerse a la tesis de Américo Castro que hacía depender su tolerancia de la del Islam, C. Sánchez Albornoz ha rastreado en los mismos comienzos de la edad media una serie de hechos que demuestran la práctica de la tolerancia religiosa por parte de los Reyes cristianos del Norte. Los frecuentes matrimonios entre la primera dinastía real de Navarra y la estirpe de los Baou Qasí; el envío por Alfonso III de su hijo Ordoño, antes del 881, para que se educase en la corte mora de Zaragoza; el estricto respeto por Alfonso VI de las prácticas religiosas de sus subditos mahometanos de Toledo; la negativa de Alfonso VIII de Castilla y Pedro II de Aragón de consentir la matanza de los moros de Calatrava, exigida por unos 60.000 cruzados de allende el Pirineo, son hechos espigados entre muchos y suficientemente elocuentes (10). Casos simi-

Media, 4 vols., Madrid, 1947-49. En particular sobre los mozárabes cfr. también F. J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1897-1903; M. GOMEZ MORENO, *Iglesias mozárabes*, Madrid, 1919; A. GONZALEZ PALENCIA, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, 1926-30; R. MENENDEZ PIDAL, *Orígenes del español*, 3.^a ed., Madrid, 1950; una breve exposición en E. LEVI-PROVENÇAL, *España mulsumana hasta la caída del Califato de Córdoba, Instituciones y vida social e intelectual*, en *Historia de España*, ed. por R. MENENDEZ PIDAL, vol. V, Madrid, 1957, 118 ss. Sobre los mudéjares véase F. FERNANDEZ GONZALEZ, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, 1866; M. GUAL CAMARENA, *Mudéjares valencianos. Aportaciones para su estudio*, en: "Saitabi", 9 (1949), 165-99.

(10) C. SANCHEZ ALBORNOZ, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, 1956, I, 289 s. Como es sabido, Sánchez Albornoz quiso responder con esta obra a *España en su historia* de Américo Castro, por opinar que aquélla se había exagerado unilateralmente el influjo de moros y judíos en la formación del hombre hispánico. Esta postura de Sánchez Albornoz es tanto más notable, cuanto que él había sido uno de los primeros medievalistas españoles que había subrayado, desde su famoso ensayo *España y el Islam*, Madrid, 1929, el encuentro e interacción cultural de lo islámico y lo cristiano en la España medieval. La genial unilateralidad de A. Castro, al exaltar el componente oriental del alma hispánica, condujo así a Sánchez Albornoz a defender con todo su inmenso saber histórico los valores de la más pura españolía. En realidad, ambas obras constituyen una interpelación opuesta y complementaria de la historia de España. Mientras A. Castro comprende la irrupción del Islam y el influjo del Judaísmo en la España medieval como un rompimiento con la comunidad cultural y política de los restantes pueblos europeos, Sánchez Albornoz acentúa la continuidad del legado romano y visigótico en el seno de la España cristiana, a la vez que subraya la progresiva inserción de ésta en la tradición cultural de Occidente. A lo largo de este estudio nos referiremos con frecuencia y en un sentido complementario a ambas importantes obras.

lares podrían aducirse en relación con los judíos. En el fuero de Castrojeriz del 974 se equipara ya el valor penal de judíos y cristianos; las leyes leonesas del 1.020 disponen la constitución de comisiones arbitrales de dos judíos y dos cristianos para resolver los problemas de propiedad que pudieran surgir en la ciudad arrasada por Almanzor; el fuero de Nájera de 1076 equipara los judíos a los infanzones; los caballeros de Toledo en 1212 defienden espada en mano a sus conciudadanos judíos, a quienes intentaban pasar a cuchillo los cruzados ultrapirenaicos venidos a la batalla de las Navas (11).

Esa serie de hechos muestra que, desde comienzos del siglo IX, la práctica de la tolerancia era ya una realidad aquí y allí en la España cristiana, antes de que fuera sancionada solemnemente por el más importante texto jurídico del medioevo hispano: *Las siete Partidas* del rey Alfonso X el Sabio. Este famoso código, considerado con razón como uno de los más humanitarios del siglo XIII, acepta el principio de la libertad religiosa para los tres credos de la península. Se excluye formalmente toda coacción e incluso toda gratificación en orden a inducir a la conversión a moros y judíos (12). Por lo que toca más concretamente a éstos últimos, las *Partidas* confirman la legislación eclesiástica que los apartaba de los cargos públicos y prohibía a los cristianos aceptar su tratamiento médico. Pero al mismo tiempo conceden protección legal a sus actividades religiosas. Los sábados y demás festividades judías son respetados y se prohíbe a los cristianos irrumpir a la fuerza en sus reuniones litúrgicas, porque "la Sinagoga es casa do se loa el nome de Dios" (13).

El mismo espíritu que las *Partidas* de Alfonso el Sabio se refleja en el *Libro de los Estados* del Infante D. Juan Manuel. En él se llega hasta a considerar la lucha contra el Islam en el sentido meramente político de una guerra de reconquista y no en el sentido religioso de cruzada: "Ha guerra entre los cristianos et los moros, et habrá fasta que hayan cobrado los cristianos as tierras que los moros les tienen forçadas; ca quanto por la ley nin por la secta que ellos tienen, non habrían guerra entre ellos; ca Jesucristo nunca mandó que matasen nin apremiasen a ninguno por que tomase la su Ley, cá él non quiere servicio forzado, sinon el que se face de buen talante et de grado" (14).

(11) Cfr. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, o. c., I, 290.

(12) *Partidas*, VII, 6 y 25, 2. Cfr. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, o. c., I, 291.

(13) *Partidas*, VII, 25, 4.

(14) *Libro de los Estados*, 294. Cfr. para la interpretación de este texto

Naturalmente, la praxis no estuvo siempre de acuerdo con la teoría. En el caso del medioevo hispano la tensión entre el derecho y el hecho es todavía mayor, puesto que esta legislación tolerante y humanitaria se dirigía precisamente muchas veces a evitar los excesos reales del fanatismo. Tiene razón Sánchez Albornoz al hablar de la tolerancia de los Estados y no del pueblo, porque tanto en el Al-Andalus como en los reinos cristianos el espíritu de tolerancia es más propio de las minorías gobernantes que no de las masas por ellas gobernadas (15). A partir del siglo XIII la presión popular contra moros y judíos, unida a las instancias de la Iglesia (recordemos las prevenciones de Inocen-

A. CASTRO, o. c., 220 y C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, o. c., I, 291. Este famoso pasaje del Infante Don Juan Manuel es de enorme importancia en orden a la recta comprensión de la Edad Media hispana. Los cristianos españoles tienen conciencia de que luchan por recuperar el solar nacional que un mal día pasara a manos extrañas. Naturalmente, la realización de esta empresa de reconquista implica la guerra contra el Islam peninsular, en el que los guerreros cristianos ven no solamente al enemigo de la patria, sino también de Cristo y de su Iglesia. Ello confiere necesariamente a la contienda un matiz religioso. Antes de la batalla se invoca el auxilio de Dios, a quien se dan también gracias después de la victoria. A pesar de todo, la reconquista española continúa distinguiéndose tanto de la "guerra santa" en el sentido del Islam, como de la "cruzada" en el sentido de la Cristiandad occidental. Se lucha por el Altísimo y con su ayuda, pero no precisamente para propagar por la espada el propio credo o someter a gentes de otra fe, sino más bien para recobrar el suelo patrio y asegurar así la libertad política y religiosa de los Reinos cristianos (Cfr. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, o. c., I, 309 ss.). La reconquista es a la vez una guerra divina y terrenal, situada justamente entre el cielo y la tierra, en la que los intereses religiosos se mezclan con los políticos. Por ello Dios es visto en ella no sólo como el Dios de las batallas que protege y auxilia a sus fieles guerreros, sino también como el árbitro y juez de la contienda, que premia las propias virtudes y castiga los propios pecados con victorias y derrotas y que puede incluso (como nos cuenta la *Crónica* de Alfonso XI en el caso particular de los Infantes Don Juan y Don Pedro, quienes por orden del Papa habían roto las treguas pactadas con el moro de Granada), dar "sentencia" contra los cristianos y ponerse del lado de sus enemigos, porque por encima de sus diferencias estaba "la fiadad que Dios estableció entre los hombres". Es antihistórico ver en este interesante documento, como pretende A. Castro, una muestra de "deísmo" en la Castilla del siglo XIV. En cambio, nos parece justificado y es muy sugerente descubrir en él con C. Sánchez Albornoz (o. c., I, 335 ss.) una visión teológica de la historia que ve en la guerra un justo "juicio de Dios" y que, sin relativizar las diversas reencias religiosas, comprende que Dios es Padre común y justiciero de todos los hombres.

(15) Cfr. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, o. c., I, 295.

cio III y las medidas restrictivas de los concilios III y IV de Letrán en 1179 y 1215 respectivamente), indujo poco a poco a los Reyes y a los Grandes a restringir la libertad que los infieles gozaran en sus estados. Dos factores externos contribuyeron también a inclinar la balanza hacia la intransigencia: del lado musulmán el fanatismo de los invasores Almoravides y Almohades y del cristiano la influencia de los monjes de Cluny y Citeaux y la intransigencia de los cruzados franceses, ingleses y germanos, que eran incapaces de comprender el horizonte histórico de la España medieval con su mosaico de pueblos, religiones y culturas. De ahí que la generosa política de tolerancia de los reyes cristianos terminase con un rotundo fracaso. Sería injusto hacer responsables de este fracaso a sólo los cristianos españoles. Como ha escrito H. Terrasse "en el gran drama de la historia de España los culpables no estuvieron todos del mismo lado" (16). El problema de la España medieval era hacer un pueblo con hombres de tres culturas y tres religiones opuestas. Este "viejo sueño de Alfonso VI se reveló al fin como una quimera: musulmanes y judíos eran cuidadosos de la pureza de su fe como los cristianos. La segregación material que se intentó imponerles no era en el fondo sino el signo de una irremediable división espiritual: los españoles permanecían divididos en tres comunidades religiosas que, a pesar de sus formas de vida comunes, se sabían y querían en lo más hondo de su alma como irreductibles entre sí" (17). En este sentido tiene razón Américo Castro al ver en el ensayo español de tolerancia la expresión de un *modus vivendi* y no una consecuencia de la concepción metafísica y religiosa de la Edad Media (18).

GRANDEZA Y TRAGEDIA DE LOS JUDIOS PENINSULARES

La historia de los judíos españoles se adentra en los primeros siglos de nuestra era (19). Muy poco es lo que sabemos de los judíos en la

(16) H. TERRASSE, *Islam d'Espagne. Une recontre de l'Orient et de l'Occident*, París, 1958, 264. Véase también el comentario de R. RICARD, *Islam d'Espagne*, en: "Etudes", Nov. 1958, 191 ss.

(17) Cfr. H. TERRASSE, o. c., 241.

(18) Cfr. A. CASTRO, o. c., 223.

(19) Sobre la historia de los judíos en España véase, además de las viejas obras de J. AMADOR DE LOS RIOS, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, 3 vols., Madrid, 1875-76 y H. GRAETZ, *Les Juifs*

época hispano-romana, aunque es cierto que no faltaron núcleos hebreos particularmente en el litoral mediterráneo y en ciudades como Tarragona, Toledo y Granada. Así se deduce de la epigrafía del Bajo Imperio y de varios cánones del Concilio de Iliberis (300 - 303) que regulan ya la convivencia entre cristianos y judíos (20). En cambio en la época visigoda la presencia de los judíos en la vida peninsular adquiere un relieve inusitado (21). Sus riquezas y sus ocupaciones les atraen el odio del pueblo. Por otro lado, a partir de la conversión de Recaredo al Catolicismo la Monarquía visigoda emprende un camino de unificación religiosa que necesariamente había de tropezar con la resistencia de los judíos. El punto culminante de esta política es el edicto de Sisebuto (612 - 613) que pone a los judíos ante el dilema de abrazar el Cristianismo o emigrar.

En estas circunstancias no es de extrañar que la legislación canónica y civil adquiriera un matiz extremadamente antijudaico. A pesar de la condena teórica de los bautismos forzados, la Iglesia Visigoda colabora en la práctica con la Monarquía en su intento de asimilación de los núcleos judaicos. En el Concilio IV de Toledo (633) se impone la validez sacramental de los bautismos forzados y se ordena el retorno al catolicismo de los judíos relapsos, al mismo tiempo que se procura apartar a los hijos de los judíos de la fe de sus padres. En el Concilio VI (638) se decreta la expulsión de todos los judíos que rehusasen el bautismo.

Naturalmente, estas medidas inhumanas no hicieron sino agravar

d'Espagne, París, 1872, las más recientes de F. BAER, *Die Juden im christlichen Spanien*, 2 vols., Berlín, 1929-30; 2 ed. inglesa *A History of the Jews in Christian Spain*, Filadelfia, 1961-62; A. A. NEUMANN, *The Jews in Spain, Their social, political und cultural life during the middle ages*, 2 vols., Filadelfia, 1942. Más recientemente todavía, aunque sólo inicialmente se refiere a la Edad Media, ha abordado el tema del Judaísmo hispano J. CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., Madrid, 1961. Una excelente síntesis de la historia de los judíos en la España medieval se encuentra en J. MILLÁS VALLICROSA. *La poesía sagrada hebraico-española*, Madrid-Barcelona, 1948, 19 ss., 38 ss., 109 ss.

(20) Cfr. J. MILLÁS, o. c., 19 ss.

(21) Sobre la historia de los judíos en el Reino Visigodo véase S. KATZ, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdom of Spain and Gaul*, en: "The Medieval Academy of América", 12, Cambridge 1937 y M. VALLECINO, *Los judíos de Castilla en la alta Edad Media*, en: "Cuadernos de Historia de España", Buenos Aires, 1940.

el problema. Tales conversiones forzadas no podían ser sinceras y, aún en el caso de serlo, no eran tenidas por tales por los mismos cristianos. Surge así, como más tarde al fin de la Edad Media, la distinción entre "cristianos viejos" y "cristianos nuevos". Los nuevos Concilios impondrán por ello a los judíos una *Confessio*, por la que se intenta apartarles de todo subterfugio en la profesión de su nueva fe cristiana. Con ello el ambiente no hace sino enrarecerse más y más. En 681 Ervigio renueva el camino de Sisebuto de imponer el bautismo a todos los judíos del Reino, con una serie de medidas que reciben la aprobación del Concilio XII. En 693 Egica reúne el Concilio XVI que agrava todavía más la suerte de los judíos. Como final de la tragedia, el Concilio XVII, con ocasión de una conspiración judía para destronar a Egica, condena a todos los judíos sin distinción: no bautizados, relapsos o cristianos al mismo castigo: despojo de todos los bienes, reducción a la esclavitud, prohibición de las prácticas religiosas judaicas y separación de sus hijos que serán educados en ambiente cristiano (22).

Las leyes del *Fuero Juzgo* reflejan el mismo espíritu que los cánones conciliares (23). El libro XII se abre con una solemne profesión de fe católica, acompañada de una condena formal de todo intento de ataque frente a ella. El alcance de esta condena es claramente antijudaico. Los judíos son los únicos que "ensucian el Reino con su maldad herética". Siguen luego una serie de disposiciones concretas relativas a los judíos bautizados a la fuerza. Se les prohíbe celebrar la Pascua, casarse según su ley y circuncidarse. El judío que no hace bautizar a sus hijos "recibirá cien azotes, su cabeza será afeitada, será desterrado de su tierra y sus bienes pasarán a poder del Rey" (24).

En tales circunstancias no es de extrañar que los judíos recibieran la invasión arábiga como una liberación y que incluso colaboraran con los invasores en el derrumbamiento del Reino visigodo (25). En realidad, la nueva época abre para el judaísmo peninsular un período de libertad y prosperidad. La dinastía de los Omeyyas (26) y, después de

(22) Cfr. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens sans le monde occidental* (430-1096), "Etudes Juives" 2, París, 1960, 105-134.

(23) Cfr. *Fuero Juzgo*, en: *Los Códigos españoles concordados y comentados*, I, 74-78.

(24) Cfr. *Fuero Juzgo*, XII, 2 y 3.

(25) Cfr. S. KATZ, I. c., 21.

(26) Sobre la política de equilibrio de los Omeyyas véase E. LEVI PROVENÇAL, *L'Espagne musulmane au Xème siècle*, París, 1932, 15 ss. En particular so-

la caída del califato de Córdoba, las minúsculas cortes de los Reinos de Taifas, fueron en general tolerantes con los judíos, a los que utilizaron para el desarrollo del comercio y la vida económica y a los que, en ocasiones, elevaron a importantes cargos públicos (27). Tal es el caso del célebre Abu Yusuf Hasday ibn Saprut Abd al-Raman III y al-Hakam II y de la familia Ibn Negrella en la corte de los Ziries de Granada.

En este ambiente de prosperidad tiene lugar el más importante florecimiento cultural del judaísmo medieval. Bajo el mecenazgo de Hasday ibn Saprut la Córdoba califal se convierte en un centro de cultura hebrea. Mosé ibn Hanok trasplanta a la capital de Al-Andalus los estudios talmúdicos y Menahem ben Saruk y Dunas ibn Labrat inaugura la historia de la poesía hispano-hebrea (28). Más tarde, a la sombra de la atmósfera libre y tolerante de los reinos de Taifas, la filosofía se asocia también a esta importante eclosión cultural. Selomó ibn Gabirol (1020-1050) y Bahaya ben Josef ibn Paqouda (c. 1080) son los primeros filósofos de judaísmo hispano. En ambos encontramos ya dos aspectos característicos del pensamiento hispano-hebreo: en el autor de la "Fuente de vida" (*Mekor Chajim*) y la "Corona real" (*Keter Malkut*) la unión de la especulación metafísica y la poesía religiosa y en el autor de "Los deberes del corazón" (*Chabhath-hal-Lebhobhoth*) aquel espíritu ético y ascético que concibe la vida del hombre en función de la absoluta soberanía de Dios. Josef ibn Saddiq (+1149) con su "Microcosmo", Jehudá ha-leví (1085-1140), apologista de la fe de su pueblo en la famosa obra *Kozrí* y los poetas preceptistas Mosé y Abraham ibn Ezra llevan adelante esa corriente de pensamiento judío en el seno de la España islámica, cuyo punto final viene dado por la obra "Fe sublime" (*Halmouna Haranaí* de Abraham ibn David (+ 1180) y sobre todo por la "Guía de los descarriados" (*Moré Nebukhim*) de Mosé ben Maimon (1135-1204) (29).

bre la situación de los judíos bajo el Califato cfr. también E. LEVI-PROVENÇAL, *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba*, I. c., 126 ss.

(27) Sobre el Islam hispano después del Califato véase R. DOZY, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalusie par les Almohades*, 2.^a ed. con notas de E. LEVI-PROVENÇAL, vol. III; A. GANZÁLEZ PALENCIA, *Historia de la España musulmana*, Buenos Aires, 1946; E. HOLE, *Andalus, Spain and the Muslims*, Londres, 1958. Sobre la situación de los judíos bajo los Reinos de Taifas cfr. J. MILLÁS, o. c., 38 ss.

(28) Cfr. J. MILLÁS, o. c., 22 ss.

(29) Falta todavía una historia completa del pensamiento hispano-judío,

En el entretanto la invasión de los fanáticos Almohades cambiaba de un golpe la situación política y religiosa de Al-Andalus. Los judíos y cristianos que convivían hasta entonces con los mahometanos vieron obligados a elegir entre la islamización o la muerte. Las florecientes "juderías" de Córdoba, Sevilla y Granada fueron arruinadas y dispersadas. El mismo gran filósofo Maimónides vióse envuelto en su juventud en las desventuras de su linaje. Y el gran poeta Abraham ibn Ezra lloraba, en una "Qina", tanta desventura.

En este momento, impulsado por la visión política de los Monarcas cristianos, se inicia el gran éxodo judío hacia los Reinos del Norte. Alfonso VII de Castilla llegó a colocar en Calatrava a Yehudá ibn Ezra para que canalizara y ordenara la emigración judía. Desde el reinado de Alfonso VI, el conquistador de Toledo (1085), hasta el de Alfonso VIII, el vencedor de las Navas (1212), entraron en Castilla muchos millares de judíos. Lo mismo hay que decir de Aragón y hasta del Languedoc, entonces perteneciente a los Condes de Barcelona, y a donde nos consta se dirigieron ilustres familias hebreas. A medida que la Reconquista avanza, la población judía de la España cristiana aumentar sin cesar. Lejos de destruirlas, los Reyes protegen y miman a las juderías de los territorios recién conquistados, como lo atestiguan los *Repartimientos* de las grandes ciudades recobradas por Fernando III de Castilla y Jaime I de Aragón (30).

Se inicia así la última y definitiva etapa de la historia del pueblo

comparable, aun dentro de sus inevitables lagunas, a la que al pensamiento hispano-árabe ha dedicado M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Filosofía hispano-musulmana*, 2 vols., Madrid, 1957. para estudiar la filosofía hispano-judía hay que acudir todavía a la vieja obra de A. BONILLA DE SAN MARTIN, *Historia de la filosofía española*, Vol. II: *Siglos VIII-XII, Judíos*, Madrid, 1911, o contentarse con las monografías generales de J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933, 102 ss.; I. HUSIK, *A History of mediaeval Jewish Philosophy*, Nueva York, 3.^a ed., 1940, 59 ss.; G. VADJA, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, París, 1947, 76 ss. y E. BERTOLA, *La filosofía ebraica*, Milano, 1947, 97 ss. Poseemos en cambio una serie de monografías sobre algunos de los grandes pensadores hispano-judíos de la época. Mencionemos entre otras las de J. MILLÁS, *Salomón ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid-Barcelona, 1945; *Yehudá Ha-Levi como poeta y apologista*, Madrid-Barcelona, 1947; A. DíEZ MACHO, *Mosé ibn Ezra como poeta y preceptista*, Madrid-Barcelona, 1952; A. CHOMAQUIL, *Bayda ben Josef ibn Paquda. Introduction aux devoirs des Coeurs*, París, 1950.

(30) Cfr. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, o. c., II, 177.

judío en tierars hispanas (31). En los comienzos, la situación de los judíos es relativamente libre y próspera. Ocupados los Reyes cristianos en su lucha contra el Islam peninsular, son en general tolerantes con los judíos. Estos se agrupan en comunidades lo mismo que los mudéjares. Tienen el derecho de vivir según su Ley y de ser juzgados por tribunales propios. Su *Status* jurídico es por lo general superior al del resto de Europa. Los Reyes consideran a los judíos propiedad suya, pero al mismo tiempo tienen conciencia de sus obligaciones para con ellos como para con sus súbditos cristianos. Los judíos, por su parte, ven en el Rey al monarca por la gracia de Dios y guardián de la paz y la justicia (32). De hecho los Reyes españoles protegerán en más de una ocasión a sus súbditos judíos del odio del pueblo o de las pretensiones y excesos de algunos eclesiásticos (33). Es cierto que en esta actitud juega un papel importante el aspecto económico. Las comunidades judías son para la Monarquía medieval una especie de fuente de riqueza, que se cuida y aumenta cuidadosamente, para, llegada la ocasión, despojarla (34). Pero en las complejas relaciones entre los Reyes peninsulares y sus súbditos judíos no faltan rasgos humanos e incluso muestras de auténtica amistad. Los mismos judíos no son pocos en sus manifestaciones de gratitud. Y así de Pedro IV de Aragón y de sus antecesores se dice en los Estatutos de las comunidades aragonesas: "Desde siempre fueron él y sus antecesores reyes benignos, y bajo su protección vivimos nosotros entre los pueblos" (35).

Es conocida la importancia económica y política de los judíos españoles. No sólo los encontramos en toda suerte de oficios: artesa-

(31) Véase sobre esta última etapa del Judaísmo hispano los trabajos de F. BAER, *Studien zur Geschichte der Juden im Königreich Aragonien während des XIII und XIV Jahrhunderts*, Berlín, 1913; *Die Juden im christlichen Spanien*, I, 7929, II, 1936; *A History of the Jews in Christian Spain*, Filadelfia, 1961-62.

(32) Cfr. Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, I, 177 ss.

(33) Cfr. F. BAER, *Studien zur Geschichte der Juden im Königreich Aragonien*, 39 ss.

Así por ejemplo Pedro IV de Cataluña - Aragón escribía al Obispo de Gerona con motivo de los excesos contra los judíos cometidos en aquella ciudad: "...é si en vos ne en los altres clergues hagués tanta de caritat com prehicats per les trones, ne haver devria, no destrouirets ó dariets loch que fossen destrouits los dits juheus, qui son nostres propis é nostre tresor" (Cfr. COROLEN, *Documents històrics catalans del sigle XIV*, 61; cit. por F. BAER, o. c., 41).

(34) Cfr. F. BAER, o. c., 39.

(35) Cfr. F. BAER, o. c., 46, nota 130.

nos, comerciantes, banqueros y usureros, etc., sino muy particularmente al servicio del Estado y de sus finanzas. Desde Alfonso VI y Ramón Berenguer III hasta el fin de la reconquista no faltan nunca en las Cortes peninsulares funcionarios judíos. Familias hubo como los Ibn Susán en Castilla y Ibn Rabalía en Aragón que se transmitieron el cargo por varias generaciones (36). Siguiendo la tradición de la España musulmana, los judíos son los médicos de los Reyes y los Grandes. F. Baer llega hasta contar 55 médicos judíos en Castilla y 58 en Aragón (37). En manos de los judíos están buena parte del comercio, de la banca y, sobre todo, de las finanzas del Estado. Don Zag de la Maleha en el reinado de Alfonso X el Sabio, Abraham el Barchilón en el de Sancho IV, Yuçaf de Ecija en el de Alfonso XI, Simuel ha-Levi en el de Pedro I y Yucef Pichón bajo Enrique II y Juan I tuvieron en sus manos las finanzas de Castilla (38). Y en Cataluña-Aragón ocurría algo semejante. En la segunda mitad del siglo XIII la dirección de las finanzas catalano-aragonesas está ininterrumpidamente durante 30 años en manos de un judío: Jehuda de Cavallería bajo Jaime I, Jucef y Mosse Ravaya bajo Pedro III y Muça de Portella bajo Alfonso III (39). La suerte de algunos de estos ministros ilustra la difícil situación del pueblo judío. La muerte trágica de Don Zag de la Maleha y de Simuel-ha-Leví es a este respecto iluminadora.

Con su traslado del Sur al Centro y Norte de la península los judíos llevaron también consigo su rica tradición cultural. El último rabino de la academia de Lucena, Meir ben Yosef ibn Migas, se refugió en Toledo, ciudad que se convirtió así en un nuevo centro de estudios talmúdicos. En España se desarrolla también por esta época aquella corriente de pensamiento místico-especulativo que constituye la *Qabalah* (40). Originada de los comentarios al "Libro de la Creación" (*Sefer*

(36) Cfr. J. MILLÁS, *La poesía sagrada hebraico-española*, 110.

(37) Cfr. F. BAER, *Die Juden im christlichen Spanien*, II, 230

(38) Cfr. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, o. c., II, 206 ss.

(39) Cfr. F. BAER, *Studien zur Geschichte der Juden im Königreich Aragonien*, 177.

(40) Sobre la Cábala véanse los estudios de G. SCHOLEM, en: EJ, IX, 630-732; *Major Trends in Jewish Mysticism*, Londres, 3ª ed., 1955; *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, "Studia Judaica", III, Berlín, 1962. Cfr. también H. SERROUYA, *La Kabbale, ses origines, sa psychologie, sa mystique, sa métaphysique*, París, 1947; F. WARRAIN, *La Théodicée de la Kabbale*, París, 1952; R. B. Z. BOSKER, *From the World of the Kabbalah*, Nueva York, 1954; G.

Yesirah). La Cábala toma poco a poco cuerpo en Provenza (su iniciador es Abraham ben Isaac de Narbona, discípulo de Yehuda ben Barzilay de Barcelona) y sobre todo en la escuela de Gerona en torno a las figuras de Mosé ben Nahamán (1194-1270) y sus colaboradores, Abraham ben Isaac Chayan, Jona Gerondi, Jakob ben Schescheth y los hermanos Ezra y Azriel. (41). Se relaciona con este movimiento el famoso Abraham ben Semuel Abula-Afia de Zaragoza, quien quiso convertir a la Cábala al Papa Nicolás III. El movimiento pasó luego a Castilla entre cuyos famosos maestros cabe nombrar a Yosef ben Abraham ben Chicatella de Medinaceli, Mosé ben Sem Tob de León, Todros ben Josef Halevi de Toledo y Mosé ben Simon de Burgos. El canon de la Cábala, el *Sefer ha-Zohar*, es compuesto, al parecer, en Castilla entre los reinados de Alfonso X y Sancho IV (42).

En general el pensamiento judío de esta época no alcanza ya la altura del período precedente. En frase de G. Vadja, el siglo XIII es débil en filosofía para el Judaísmo como es fuerte para el Cristianismo. (43). La controversia entre partidarios y adversarios de Maimonides domina el pensamiento judaico y no contribuye a una auténtica creación filosófica. Sin embargo, no faltan todavía algunas figuras que continúan dignamente la gran tradición del pensamiento hispano-hebreo. Descuella entre ellas la de Hasdai Crescas (c. 1340-1410), autor de "La Luz del Señor" (*Or Adonai*), crítico de la ciencia aristotélica y precursor del espacio infinito de la cosmología moderna, quien contrapone su voluntarismo al intelectualismo de Maimonides y desvincula de Aristóteles al pensamiento judaico para devorverlo a la Biblia (44). Josef Albó

VADJA, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du moyen âge* en: "Études juives", 3, París-La Haya, 1962. En particular sobre el Zohar véase S. KARPPE, *Études sur les origines et la nature du Zohar*, París, 1901 y EJ, VII, 408-411. En castellano existe el libro de ARIEL BENSION, *El Zohar en la España musulmana y cristiana*, Madrid, 1934.

(41) Cfr. G. SCHOLEM, *Ursprung und Anfang der Kabbala*, 176 ss.; 324 ss. Scholem subraya la importancia religioso-cultural de la judería de Gerona. Mosé ben Nahaman y sus colaboradores hacen época en la historia de la cábala. "Gerona se convierte para nosotros en un centro auténtico de fuerzas religiosas en el Judaísmo... Es el centro de la cábala contemplativa en su más completo desarrollo antes del Zohar" (p. 325 s.).

(42) Cfr. S. KARPPE, *Études sur les origines et la nature du Zohar*, 325; B. CELADA, *Mística y metafísica del judaísmo*, en: "Rev. Filos", 7 (1948), 135-60.

(43) G. VADJA, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, 147.

(44) Cfr. H. A. WOLFSON, *Crescas Critique of Aristotle*, "Harvard Sem.

(+1444), el Simón ben Semah Duran (1361-1444) y Isaac Abranavel, jefe de los judíos españoles en el momento de la expulsión y padre del célebre León Hebreo, autor de los *Dialoghi d'amore*, cierran la historia del pensamiento judaico en España.

Por desgracia, la vida del judaísmo peninsular estaba amenazada de muerte. A partir del siglo XIII los judíos españoles han de enfrentarse con un nacionalismo religioso creciente. Sus riquezas, el ejercicio de la usura y su misma prepotencia política les atraen el odio del pueblo. Las medidas restrictivas de la Iglesia en el IV Concilio de Letrán (1215) y las polémicas antijudaicas de las nuevas Ordenes mendicantes confieren al antisemitismo popular un matiz religioso que lo hace todavía más peligroso. En 1321 el fanatismo de un clérigo rebelde y obcecado, el arcediano de Ecija, Ferrán Martínez, promueve en Sevilla, aprovechando la muerte del Rey y del Arzobispo, un terrible "progom" que se extiende rápidamente de Sur a Norte por las principales juderías de la península. Esta fecha trágica marca el declive del judaísmo hispano. Medidas restrictivas de toda clase: prohibición de construcción de nuevas sinagogas, prohibición de ejercer cargos públicos, limitación del contacto con los cristianos, se yerguen sobre la comunidad judía. Una intensa propaganda apologética, acuciada por el temor o el cálculo, empuja a una buena parte de la población hebrea a recibir el bautismo. Surgen nuevos tipos sociales: los conversos y los *marranos*, es decir, los que marran la fe de Cristo (45). Mientras por un lado los conversos son despreciados, por el otro alcanzan la cumbre de los honores. Su buena fortuna —recordemos a Fernán López de Saldaña contador mayor de Juan II y a Diego Arias que ocupó el mismo cargo bajo Enrique IV— provoca de nuevo la ira del pueblo. No faltan entre los conversos cristianos sinceros y ardientes que con su celo antijudaico se convierten en los peores enemigos de sus hermanos de raza. La *Pragmática* de Valladolid de 1412, redactada por el converso Pablo de Santa María y la Bula de Benedicto XIII, ratificada luego en 1434 por Eugenio IV, ponen a los judíos peninsulares en una situación insostenible. La misma asimilación pacífica de los conversos a la sociedad peninsular queda

Ser.", VI, Cambridge, 1929; J. MILLÁS, *La crítica de la Filosofía de Aristóteles por Hadai Crescas*, en: *Nuevos estudios sobre la historia de la ciencia española*, Barcelona, 1960, 427 ss.

(45) Cfr. C. ROTH, *A History of the Marranos*, Filadelfia, 1932; J. CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, I, 115 ss.

truncada en su mismo nacimiento por los "estatutos de sangre" y la acción de la Inquisición. La reacción desesperada de éstos en los levantamientos de Toledo en 1467 y de Sevilla en 1481 y en ciertas sombrías prácticas sacrílegas acaba de complicar un clima de guerra civil que ha llegado a su paroxismo. En estas circunstancias la expulsión de los judíos, decretada en 1492 por los Reyes Católicos, aparecía como una solución —solución trágica, cruel e injusta— a un problema religioso y social que parecía insoluble (46). Decenas de miles de judíos, puestos ante el dilema del bautismo o el exilio, se vieron obligados a abandonar un país al que con mejor o peor intención habían servido y en el que habían encontrado su propia patria (47). El legado judío continuará todavía pesando para bien o para mal sobre su antiguo país de adopción. Los tres volúmenes de J. Caro Baroja sobre "Los judíos en la España moderna y contemporánea" son una muestra de la intensidad del problema judío en la España unificada por los Reyes Católicos (48). Sin hacer nuestras en su totalidad las ideas de Américo Castro sobre la influencia judaica en la formación del carácter, la cultura y las instituciones hispanas (49), es un hecho que la sangre judía se esconde en grandes figuras de la cultura española. La tradición literaria y filosófica de Shem Tob de Carrión, el autor de los *Proverbios morales*, es continuada por escritores españoles de estirpe judaica como Juan de Mena y Fernando de Rojas, Jorge de Montemayor y Mateo Alemán, Luis de León, Luis Vives y Francisco de Vitoria (50).

(46) C. SANCHEZ ALBORNOZ, o.c., II, 258, define drásticamente la expulsión de los judíos de 1492 como "inevitable" y "tardía" y, por lo mismo, "inoperante". De haberse realizado antes, se hubieran evitado inútiles crueldades y se habría cambiado la psiquis de los españoles y la faz económica de España.

(47) Sobre detalles de la expulsión y el número aproximado de los exilados cfr. J. CARO BAROJA, o.c., I, 177 ss.

(48) Véase en particular los vol. II y III: *El judaizante y su papel en la sociedad española*, II, 9 ss.; *Problemas de integración*, II, 247 ss.; *El final del conflicto*, III, 9 ss. Caro Baroja intenta situarse en su libro en una actitud meramente descriptiva, al margen de toda postura dogmática judía o cristiana, filosemita o antisemita. El drama que tuvo lugar en España es a su modo de ver uno más de los que han ocurrido en otras muchas partes en la larga historia del pueblo judío.

(49) Véase sobre este punto las dos posturas contrarias de A. CASTRO, o.c., 534 ss. y C. SANCHEZ ALBORNOZ, o.c., II, 163 ss.

(50) Cfr., A. CASTRO, o.c., 541 ss. y J. CARO BAROJA, o.c., II, 231 ss.

MEDIACION CULTURAL Y POLEMICAS RELIGIOSAS.

La situación ambivalente de los judíos en el seno de la sociedad española da lugar en el orden de la cultura a dos fenómenos de sentido contrario: el 1.º viene determinado por la colaboración de los judíos en las empresas culturales de la España cristiana; el segundo se expresa en las polémicas religiosas y en la abundante literatura de controversia. Ambos hechos constituyen, en frase de los hermanos Carreras Artau, "el anverso y el reverso de la convivencia" (51). La mediación cultural de los judíos españoles, realizada sobre todo a través de las llamadas "Escuelas de traductores", se lleva a cabo en un ambiente de tolerancia y produce óptimos frutos. Las controversias apolegéticas nacen del recelo y de la intransigencia, se desarrollan en discusiones apasionadas y terminan, por lo general, en medidas restrictivas o persecutorias. Cronológicamente, el intercambio cultural prevalece en los siglos XII y XIII; la discusión religiosa en los siglos XIV y XV. Geográficamente, Castilla, más próxima a los pueblos orientales, siente un mayor atractivo para su cultura; Cataluña, más abierta siempre a Occidente importa de Europa las controversias religiosas y las introduce en todo el ámbito español (52).

La labor traductora de la España cristiana suele centrarse en la llamada "Escuela de traductores" de Toledo. Sin embargo, este fenómeno cultural, característico del medioevo hispano, presenta en realidad una amplitud mucho mayor (53). Las primeras traducciones del árabe al latín empiezan a fin de siglo X en la Córdoba Califal de 'Abd al-Rahaman III y al-Hañam II. Era esta la época de esplendor del Islam

(51) Cfr. T. y J. CARRERAS ARTAU, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I, Madrid, 1939, 44.

(52) Cfr. T. y J. CARRERAS ARTAU, o.c., 44.

(53) Sobre la historia de las traducciones en España véanse, además de los conocidos estudios generales de F. WÜSTENFELD, *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*, Gotinga, 1877; M. STEINSCHNEIDER, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Viena, 1904; F. PELSTER, *Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters*, en: BGPhThM, II Suppl. (1923), 84-118, los trabajos más especializados de M. GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Übersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken*, Munich, 1928 y J. MILLÁS, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, 1942.

hispano, que hizo de la capital de Al-Andalus con su famosa biblioteca de unos 400.000 volúmenes, traídos de todos los países de Oriente, el centro de la vida culta de Occidente. No sin relación con la cultura cordobesa surge en el mismo siglo X un grupo de traductores del árabe al latín en el *Scriptorium* de Ripoll (54). En el siglo XI y comienzos del XII la labor traductora prosigue en la misma región Noreste de la península. Juntamente con el centro de Tarazona en torno al Obispo Michael, encontramos en esta época el primer rastro de la labor de enlace de los judíos españoles entre la cultura árabe y la latina: Mosé Sefardí de Huesca, bautizado con el nombre de Pedro Alfonso, colabora con Adelardo de Bath en la traducción de los tratados astronómicos de Al-Jwàrizmí; Abraham bar Hiyya de Barcelona trabaja con Plato Tiburtinos en la traducción de obras científicas árabes y Abraham ibn Ezra de Tudela ejerce su actividad en la doble vertiente hebrea y latina (55).

Coronación de este movimiento traductor es la primera "Escuela de traductores" de Toledo. Aunque no se trate de una verdadera escuela en el sentido propio de esta palabra, el hecho es que en aquella Toledo recién conquistada por Alfonso VI que C. Tery apellida "la gran ciudad del renacimiento medieval" (56), nos encontramos en la primera mitad del siglo XII con un grupo de traductores españoles y extranjeros, entre ellos Domingo Gundisalvo, Juan Hispano y Gerardo de Cremona, que trabajan bajo el mecenazgo del arzobispo francés Raimundo de Sauvetat (1126-1151) (57). El Mecenazgo del Arzobispo está

(54) Cfr. J. MILLÁS, *Valoración de la cultura románica en la época de Santa María de Ripoll*, en: *Estudios sobre la historia de la ciencia española*, Barcelona, 1949, 43 ss.

(55) Cfr., J. MILLÁS, *Las primeras traducciones científicas de origen oriental hasta mediados del siglo XII*, en: *Nuevos estudios sobre la historia de la ciencia española*, Barcelona, 1960, 105 ss. Véase también *ibid.*, *La aportación astronómica de Pedro Alfonso*, 197 ss.; *La obra enciclopédica de Abraham bar Hiyya*, 219 ss.; *El magisterio astronómico de Abraham ibn Ezra en la Europa latina*, 289 ss.

(56) G. THÉRY, *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*, Oran, 1944.

(57) Sobre el Arzobispo Raimundo y sus colaboradores véase A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Noticias sobre D. Raimundo, Arzobispo de Toledo*, en: "Spanische Forschungen der Görresgesellschaft", Münster, 1936, 90-141; reed. en: *Moros y cristianos en la España medieval*, Madrid, 1945, 100-176; *El Arzobispo D. Raimundo de Toledo*, Barcelona, 1942. En particular sobre las tra-

comprobado por el prólogo enderezado por "Joannes Avendehut, israelita, philosophus," al Arzobispo toledano "Reimundonem" en el *Liber Avicennae de anima* (58), La mediación judía constituyó el punto clave de esta labor traductora. Conocedores a la vez del árabe y del romance castellano, los judíos constituían el enlace natural entre las dos culturas. Esta situación explica el método utilizado generalmente en las versiones: un judío traducía el texto original del árabe al castellano y un occidental lo pasaba al latín. Así nos lo atestigua Joannes Avendehut en su traducción del *De Anima* de Avicenna (59). Este equipo formado por Avendehut y Gundisalvo es uno de los más importantes del grupo toledano, al que se deben numerosas traducciones de autores árabes y judíos, entre ellas de Al-Kindi, Al-Farabi, Al-Gazhali, Avicenna e ibn Gabirol (60). No conocemos los colaboradores de Gerardo de Cremona, pero la amplitud de sus traducciones, tanto de autores árabes: Al-Kindi, Al-Farabi y Avicenna, como de Aristóteles, hacen muy probable una colaboración judía. Sabemos en cambio que Pedro el Venerable encargó al judío Pedro de Toledo juntamente con Hermann de Carinti y Roberto de Chester la traducción del Corán (61). Y en la segunda etapa de la Escuela toledana bajo los arzobispos Giménez de Rada y García Gudiel encontramos junto a Marcos de Toledo y Miguel Escoto al intérprete Andrés el Judío. La mediación hispano-judía se manifiesta incluso en aspectos técnicos. El mismo Pedro el Venerable describe libros de judíos españoles, escritos en una substancia hecha

ducciones toledanas cfr. C. H. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge, 1924, c. 1; G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927-31, II, 834-42; R. MENÉNDEZ PIDAL, *España y la introducción de la ciencia árabe*, en: *España y su historia*, Madrid, 1957, I, 725 ss.

(58) Cfr. A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, París, 1843, 449.

(59) "Hunc igitur librum vobis praecipientibus, et me singula verba vulgariter proferente, et Domino Archidiacono singula in latinum convertente ex arabico translatum, in quo quidquid Aristoteles dixit libro suo de anima... ab auctore libri scias esse collectum" (cfr. A. JOURDAIN, l.c.).

(60) Cfr. M. ALONSO, *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, en "AL-Andalus" 8 (1943), 155-88. Según la opinión del P. Alonso (en oposición a G. Théry) Johannes Avendehut y Juan Hispano se identificarían en la persona del judío converso Salomón ibn Dawud, más tarde Obispo de Segovia y Arzobispo de Toledo (de 1151 a 1166).

(61) Cfr. R. MENÉNDEZ PIDAL, *España y la introducción de la ciencia árabe*, o.c., 730.

“ex rasuris Pannorum” a diferencia del pergamino (pieles) y del papiro (fibras vegetales). Se trata, como se ve, de la primera noticia europea del papel (62).

A la época de las traducciones arábigo-latinas siguen las arábigo-castellanas, dando lugar a lo que se ha llamado la “segunda Escuela” de Toledo (63). En el centro de este nuevo movimiento está la simpática figura del Rey Alfonso X el Sabio (64). Su curiosidad científica y amplia ambición cultural le lleva a rodearse de una corte de sabios de las tres religiones: cristianos, judíos y musulmanes, y concebir un gran plan de traducciones y nuevas realizaciones, que ha de poner a disposición de sus vasallos castellanos todo el saber científico, histórico y jurídico de la época. Se trataba de un intento verdaderamente enciclopédico que incluía incluso, según nos cuenta el Infante Juan Manuel, la traducción del Corán, del Talmud y de la Cábala (65). Aunque el programa del Rey Sabio no llegó a realizarse en su totalidad, la publicación en lengua vulgar de obras como los *Libros del Saber de Astronomía*, las *Tablas Alfonsíes*, la *Grande e general Estoria* y las *Siete partidas* significan algo nuevo en Occidente. Ahora bien, la mediación judía es fundamental para esta empresa. Américo Castro ha atribuido al despegue judío por el latín y a su influjo sobre el Rey Sabio el hecho inusitado hasta entonces de verter a una lengua vulgar la sabiduría y ciencia orientales (66). Menéndez Pidal, sin oponerse de modo tajante a la hipótesis de Castro, insinúa como razón más profunda la misma tendencia de las lenguas romances en crearse una prosa que pueda co-

(62) Cfr. R. MENÉNDEZ PIDAL, o.c., 731.

(63) Sobre esta segunda etapa de las traducciones toledanas véase C. H. HASKINS, o.c., I; G. SARTON, o.c., II, 834 ss. Cfr. también J. MILLÁS, *El literalismo de los traductores de la Corte de Alfonso el Sabio*, en: *Estudios sobre la historia de la ciencia española*, 349 ss.

(64) Sobre la persona y la obra de Alfonso el Sabio véase E. S. PROCTER, *Alfonso X of Castile, Patron of Literature and Learning*, Oxford, 1951; A. BALLESTEROS BERETTA, *Alfonso el Sabio*, Barcelona, 1964.

(65) Cfr. JUAN MANUEL, *Libro de la Caza* (ed. G. BAIST, 1880, I): “E fizo trasladar en este lenguaje de Castiella todas las sciencias, tan bien de theologia commo la logica, e todas las siete artes liberales commo toda la arte que dizen mecanica. Otrosí fizo trasladar toda la secta de los moros, porque paresciesse por ella los errores en que Mahomed el su falso profeta les puso e en que ellos estan oy en dia. Otrosí fizo trasladar toda la ley de los judíos e aun su talmud. E esto fizo porque paresçe manifestamente por la su ley que toda fue figura desta ley que los cristianos avemos”.

(66) Cfr. A. CASTRO, o.c., 462 ss.

petir con el latín como instrumento didáctico (67). Sea de ello lo que sea, es un hecho que los judíos están presentes entre los colaboradores alfonsinos. Junto a los españoles Fernando de Toledo, Juan Daspa, Guillén Arremón Daspa y García Pérez y los italianos Bonaventura de Siena, Juan de Cremona, Juan de Mesina y Egidio Tebaldi de Parma, el grupo judío es el más nutrido: Rabi Zag, Aben Cayut, Judah ben Moses ha-Cohen, Abraham Alfaquí, Isaac ben Sid y Samuel ha-Leví Abu-l-'Afía. Sabemos en concreto los nombres de algunas de las obras realizadas por los colaboradores judíos. Isaac ben Sid y Jehudá ben Moses Cohen son los autores de las *Tablas alfonsies*, que debían substituir a las *Tablas toledanas* elaboradas dos siglos antes en la misma Toledo por Azarquiel. En ellas, como homenaje a su real mecenas, los dos hebreos se proponen iniciar una nueva era a partir de la fecha de la coronación de Alfonso (68). El mismo Isaac ben Sid colabora también en los *Libros del saber de astronomía*, al paso que Jehudá ben Moses Cohen hace lo mismo con el *Libro de las estrellas fijas*, *Libro de la Ochava esfera*, *Libro de la Alcorá*, y *Libro de las Cruces*. Finalmente, Abraham Alfaquí trabaja en el *Libro de la açahéha* y Rabi Zag en el *Libro de las Armellas* (69).

La presencia judía en la vida cultural hispana no se limita a su actuación en la corte de Alfonso el Sabio. En la misma Castilla encontramos al famoso Rabí Sheer Tob de Carrión de los Condes, autor de los "Proverbios morales", y de los "Consejos y documentos al Rey don Pedro I". Poeta de los valores intelectuales y morales y realizador de un fecundo cruce de hebraísmo e hispanismo, delata su conciencia dolorida y orgullosa de judío en su misma poesía castellana:

"Por nasçer en el espino,
non val la rosa cierto.
Menos, nin el buen vyno,
por salyr del sarmiento.
Non val açor menos,
por nasçer del mal nido.
Nin los enxemplos buenos,
por los dezyr judío."

"Que non so para menos
que otros de mi ley,
que ouieron mucho buenos
donadios del Rey.
E la merced que el noble
su padre, prometido,
la terrna, como conple,
al Santob el Judío." (70)

(67) Cfr. R. MENÉNDEZ PIDAL, o.c., I, 737 cc.

(68) Cfr. A. CASTRO, o.c., 464 y C. SANCHEZ ALBORNOZ, o.c., II, 264.

(69) Cfr. E. PROCTER, *Alfonso of Castile*, 113 ss.

(70) *Proverbios morales*, n. 63-64, 57 y 725. Sobre el lugar de la poesía

En la corte aragonesa Yahuda Bon Seoyor escribe en tiempos de Jaime II el *Llibre de paraules e dits de savis e filososfs*. Y en el reinado de Pedro IV, que señala el punto álgido de la influencia oriental en Cataluña y Aragón, el judío Isaac Al-Carsoní redacta en hebreo, latín y catalán unas Tablas astronómicas que representan en el siglo XIV en Cataluña lo que las *Tablas alfonsíes* habían significado en el XIII en Castilla (71).

Américo Castro nos habla todavía de tres empresas culturales menores de los judíos castellanos. En 1420 el gran Maestre de Calatrava, Luis de Guzmán, pide a su vasallo, Rabbí Arragel, la traducción castellana de la Biblia con comentarios e ilustraciones. Por la misma época el hijo del gran Maestre Santiago, Gómez Suárez de Figueroa, encomienda al judío convertido, Pedro de Toledo, la traducción de la "Guía de los decarriados" de Maimónides. Y, al final del mismo siglo, el gran maestro de Alcántara, Juan de Zúñiga, llama al astrónomo judío Abraham de Zacuto a su palacio de Zalamea para estudios de astronomía. Rasgo curioso y significativo esa colaboración entre la cultura de los judíos y la grandeza de la aristocracia (72).

Las controversias apologéticas en la España medieval fueron en parte autóctonas y en parte importadas de Francia. Como género literario la polémica judeo-cristiana se encuentra en España desde la época visigoda (73). Los tres Padres más importantes de la Iglesia visigoda, San Isidoro de Sevilla, San Ildefonso de Toledo y San Julián de Toledo, nos ofrecen ya muestras de esta literatura de controversia. San Isidoro en su *De fide caholica ex Veteri et Novo Testamento contra Judaeos* (74), así como en el *Liber de variis Quaestionibus adversus Judaeos et caeteros infideles* (75) y el opúsculo recientemente encontrado: *Ysayoe testimonia de Christo Domino* (76), recoge un conjunto de materiales

de Sem Tob en la literatura castellana véanse las opiniones opuestas de A. CASTRO, o.c., 534 ss. y C. SANCHEZ ALBORNOZ, o.c., I, 535 ss.

(71) Cfr. J. MILLÁS, *En torno a las Tablas astronómicas del Rey Pedro IV de Aragón*, en: *Nuevos estudios sobre la historia de la ciencia española*, 279 ss.

(72) Cfr. A. CASTRO, o.c., 473 s.

(73) Sobre la literatura de controversia en la España visigoda véase B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental* (430 - 1096), 279 ss.

(74) PL, 83, 450-538.

(75) Cfr. la edición de A. C. VEGA y A. E. ANSPACH, Escorial, 1940.

(76) Cfr. L. CASTÁN LACOMA, *Un opúsculo apologético de San Isidoro*, en: "Rev. Esp. Teol.", 20 (1960), 319-360.

apologéticos, de origen preferentemente bíblico, que tienden a probar la armonía entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. El plan del Santo es, como él mismo nos explica, "recoger según mi ciencia algunas cosas de los libros del Antiguo Testamento acerca de Jesús para probar que es el Mesías y así la autoridad de los profetas afianzará la gracia de la fe y mostrará la obstinación de los judíos" (77). San Ildefonso en su *Libellus de Virginitate perpetua Sanctae Mariae adversus tres infideles* (78) defiende el nacimiento virginal de Jesús contra los ataques de un núcleo judío. San Julián de Toledo, él mismo de origen judío, escribe su obra *De comprobatione sextae aetatis adversus Judaeos* (79) con el fin de refutar una especulación mesiánica de origen judío sobre la próxima venida del Mesías.

En el período islámico Pablo Alvaro (860), de descendencia judía, dirige a Bodo - Eleazar, el famoso diácono de la corte de Ludovico Pío que en España abrazó el Judaísmo, cuatro cartas apologéticas, de una argumentación bíblica bastante deficiente (80); y Samuel el Marroquí, bautizado en Toledo en 1085, escribe, originariamente en árabe, el opúsculo *De Adventu Messiae quem judaei temere expectant* (81).

En el siglo XI, ya en la España cristiana, Mosé Sefardí, converso natural de Huesca y bautizado con el nombre de Pedro Alfonso en memoria de su protector el Rey Alfonso VI, escribe para justificar su conversión un *Dialogus Petri, cognomento Alphonso, ex indaeo Christiani et Maiysi iudaei*, en el que los dos personajes, figuraciones del autor antes y después del bautismo, disputan en favor y en contra del Judaísmo. Pedro Alfonso, conocido en otros aspectos como autor de la *Disciplina clericalis*, es importante en la historia de la apologética

(77) PL, 83.

(78) PL, 96, 51-110. Véase también la moderna ed. de V. BLANCO GARCÍA, Madrid, 1937.

(79) PL, 96, 537-586.

(80) Cfr. *Epistulae* 14, 16, 18, 20, PL, 121, 478-514. Véase J. MADDOZ, *Epistolario de Alvaro de Córdoba*, Madrid, 1947.

(81) PL, 149, 337-368. No es segura la originalidad de este escrito. Compuesto, al parecer, por el pretendido converso Samuel el Marroquí, sería traducido posteriormente en 1339 del árabe al latín por Alfonso Buenhombre: *Epistola Rabbi Samuelis* etc. (cfr. T. y J. CARRERAS ARTAU, o.c., I, 48). Recientemente L. SERRANO, *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena*, Madrid, 1942, 17, n. 18, atribuye no la traducción, sino la misma composición de la carta a Alfonso de Burgos, titulado Buenhombre, apellido hebreo muy frecuente en Castilla y Navarra.

antijudaica por ser el primer cristiano conocedor de la literatura rabínica y que por lo mismo utiliza en sus controversias, además del Antiguo Testamento, pasajes del Talmud y de los Midrashim (82). En el siglo XII San Martín de León recoge la apologética anterior, sobre todo de San Isidoro, en una obra de polémica antijudaica, centrada en torno a los misterios de la Trinidad y la Encarnación, de tonos duros y violentos. El autor cree que sus argumentos son apodícticos y que sólo la mala fe de los judíos los convierte en ineficaces. Estos yerran no por ignorancia sino por malicia y por ello son culpables ante Dios, hasta que llegue el día en que abran los ojos a la luz de Cristo (83).

A partir del siglo XIII la controversia antijudía toma la forma de discusiones públicas. Este nuevo tipo de polémica religiosa tiene su origen en la discusión contra el Talmud, habida en París en 1240 en presencia Guillermo de Alvernia y Alberto Magno, por el judío converso Nicolás Donin. El acontecimiento repercutió inmediatamente en el Reino catalano-aragonés y dió lugar a una serie de controversias antijudaicas preparadas por lo general por miembros de la Orden de Predicadores. Estas controversias fueron en algunas ocasiones extraordinarias como las de Barcelona (1262) y Tortosa (1413); otras veces ordinarias por medio de predicaciones apologéticas en las sinagogas, a las que los judíos por decretos reales estaban obligados a asistir. Los Dominicos catalanes se prepararon de un modo particular para esta nueva forma de la misión judaica. Bajo el impulso de San Ramón de Penyafort (84), a cuyos ruegos Tomás de Aquino escribió entre 1259-1261 la *Summa contra gentiles*, la Orden de Predicadores erigió escuelas de lenguas orientales en Murcia, Túnez, Barcelona y, posteriormente, en Valencia y Játiva (85). Del celo particular del dominico catalán por el estudio del hebreo con fines misionales nos cuenta su biografía trecentista: "También en hebreo, con su consejo y ayuda, muchos religiosos se han instruído tan perfectamente, que pueden argüir a los judíos y aún echarles en cara su malicia y error. Ya no pueden éstos, como era su antigua costumbre, negar el texto auténtico e intercalar las glosas

(82) PL, 157, 535-671.

(83) Cfr. A. VIÑAYO, *San Martín de León y su apologética antijudía*, Madrid, 1948.

(84) Véase sobre este conocido dominico catalán F. VALLS TABERNER, *San Ramón de Penyafort*, en: *Obras selectas*, I, Madrid-Barcelona, 1953.

(85) Cfr. J. M. COLL, *Escuelas de estudios orientales en los siglos XIII y XIV*, en: AST, 17 (1944), 115-138; 18 (1945), 59-89.

de sus doctores" (86). De hecho sabemos que los dominicos catalanes no se contentaban con estudiar la lengua hebrea, sino que al mismo tiempo estudiaban también el Talmud, los comentarios rabínicos, la *Summa contra gentiles* del Aquinatense y el *Pugio fidei* de Ramón Martí. Todo ello dará un nuevo matiz a la controversia antijudía. Los nuevos predicadores cristianos procurarán atacar al adversario con sus propias armas. En el centro de la discusión estará no solo el Antiguo Testamento, sino sobre todo, como había iniciado ya Pedro Alfonso, el Talmud y la literatura rabínica.

Punto culminante de todo este movimiento son las dos polémicas de Barcelona y Tortosa. La polémica de Barcelona fue ordenado por el propio Rey Jaime I a sugestión de Ramón de Penyafort (87). Fueron sus protagonistas, de parte cristiana, el converso dominico, Pablo Crestiá y, de parte judía, el famoso rabino gerundense Mosé ben Nahaman, llamado vulgarmente Bonastruc de Porta. La discusión, llevada a cabo probablemente en catalán, se abrió solemnemente el 20 de julio de 1263 en el palacio real de Barcelona. Estaban presentes el propio Rey Don Jaime y Ramón de Penyafort, además de numerosos prelados, teólogos y nobles. El dominico, apoyándose en la autoridad del Antiguo Testamento y de los Libros sagrados admitidos por los judíos, quiso demostrar al rabino los siguientes cuatro puntos: 1) El Mesías vino ya al mundo; 2) conforme a lo anunciado por los profetas, el Mesías fue a la vez Dios y hombre; 3) de acuerdo también con los Libros sagrados, el Mesías tuvo que padecer y morir para redimir al género humano; 4) los aspectos legales y ceremoniales de la Ley Antigua han cesado con el advenimiento del Mesías. Nahaman, a quien el Rey Jaime había concedido plena libertad de palabra, opuso al dominico que los pasajes del Talmud, alegados en favor de la tesis cristiana, admitían una interpretación no-cristológica e indicó que la diferencia fundamental entre

(86) Cfr. F. VALLS TABERNER, o.c., 321.

(87) Sobre la disputa de Barcelona véase los trabajos de I. LOEB, *La controverse de 1263 à Barcelone entre Paulus Christiani et Moïse ben Nachman*, en "Rev. Étud. Juives", 15 (1878); H. DENIFLE, *Quellen zur Disputation zu Barcelona 1263*, en: "Histor. Jahrb.", 8 (1878); J. MILLÁS, *Sobre las fuentes documentales de la Controversia de Barcelona en el año 1263*, en: "Anales de la Univ. de Barcelona", 1940, 25-44; C. ROTH, *The Disputation of Barcelona (1263)*, en: "The Harvard Theol. Rev.", 43 (1950), 117-144. Cfr. también la exposición de F. VALLS TABERNER, *San Ramón de Penyafort*, l.c., 321 ss. y Y. BAER, *A history of the Jews in Christian Spain*, I, 152 ss.

el Judaísmo y el Cristianismo residía precisamente en su diversa concepción del Mesías. Máe aún, pasando al ataque, calificó de absurdo el concepto cristiano de Dios. La disputa prosiguió los días 27, 30 y 31 de julio sin resultado satisfactorio para el intento apologético del dominico. Mientras que el acta oficial latina nos habla de que el rabino gerundense fue confundido y abucheado por judíos y cristianos, el acta hebrea, escrita por el propio Nahaman, refiere contrariamente que el judío hubo de cesar en la discusión por consejo del Rey, quien además le proveyó de 300 sueldos para el viaje de regreso a Gerona. En realidad ninguna de las dos fuentes es plenamente objetiva, como lo manifiesta su tono polémico, a veces incluso insultante (88). En todo caso, el Rey dispuso como consecuencia de la disputa que una comisión de teólogos, formada por el Obispo de Barcelona, el Prior del convento dominicano de Santa Catalina, Arnaldo de Segarra, y Ramón Martí examinara los libros rabínicos. La sentencia final no fue condenatoria, sino sólo expurgatoria de los pasajes que contenían blasfemias contra el Cristianismo (89).

La disputa de Tortosa constituye, sin duda alguna, la mayor controversia judeo-cristiana de la historia europea (90). Su organizador es un converso natural de Lorca, llamado Jerónimo de Santa Fe (antes Josua ha-Lurqui), bautizado en 1412 en Alcañiz por San Vicente Ferrer. Médico a la sazón del Antipapa Pedro de Luna, logró para su proyecto el pleno apoyo del tenaz Pontífice (91). Los preparativos para la gran disputa se llevaron a cabo con enorme rapidez. A fines de noviembre

(88) Cfr. J. MILLÁS, l.c., 25-44.

(89) Cfr. F. VALLS TABERNER, l.c., 321 ss.

(90) Sobre la disputa de Tortosa véase A. POSNANSKI. *Le colloque de Tortose et de San Mateo*, en: "Rev. Étud. Juives", 74-76 (1922-23); F. BAER, *Die Disputation von Tortosa*, en: "Spanische Forschungen der Görresgesellschaft", 3 (1931) 307-336; A. PACIOS, *La disputa de Tortosa*, 2 vols., Madrid, 1957. Pacios en su reciente monografía denomina esta disputa "la más importante de las disputas habidas en el Medievo entre cristianos y judíos" (p. 5).

(91) Benedicto XIII, lo mismo que su antiguo confesor, San Vicente Ferrer, se interesaba grandemente por la conversión de los judíos. Estando en Pamplona discutió con Rabí Sem Tob ben Isaac Saprut y en el catálogo de su biblioteca de Peñíscola se encuentran algunos escritos de controversia anti-judaica. Cfr. P. GALINDO ROMERO, *La biblioteca de Benedicto XIII*, Zaragoza, 1929, 157. Véase sobre el famoso y discutido antipapa N. VALOIS, *La France et le grand schisme d'Occident*, 4 vols., París, 1896-1902 y S. PUIG, *Pedro de Luna, último Papa de Avignon*, Barcelona, 1920.

de 1412 fue enviado a todas las juderías de la Corona de Aragón un escrito apologético de Jerónimo, el *Séfer ha-Piqqurim*, junto con la orden de que cada una de ellas enviase a la reunión dos o cuatro de sus sabios rabinos. La controversia se abrió el 7 de febrero de 1413. Estaba presente el Antipapa con toda su Corte, entre setenta Cardenales, Arzobispos y Obispos y más de mil personas entre príncipes y ciudadanos. La dirección de la disputa la llevaba en persona el propio Benedicto XIII, y en su ausencia el General de los Dominicos, Juan de Podianucis, el Maestro del Sacro Palacio, Sancho Porta y el Cardenal Pedro de Santángel. De parte cristiana, el peso de la disputa recayó en Jerónimo de Santa Fe. De parte judía estaba presente el más eminente pensador judío de la península después de la muerte de Hasday Crescas: Josef Albó de Daroca, además de otros sabios rabinos como R. Ferrer, R. Selomó Isaac y R. Astruch ha-Leví. La controversia duró casi dos años: desde el 7 de febrero de 1413 hasta el 14 de noviembre de 1414. Su núcleo central fue la discusión sobre la venida del Mesías. De nuevo salió a la luz la diferente concepción del Mesías en el Cristianismo y el Judaísmo contemporáneo: Redentor terrenal y político para estos últimos, espiritual y trascendente para los primeros. De ahí que las razones alegadas por los cristianos para probar que el Mesías ya había venido, no sacasen a los judíos de su punto de vista de que el Mesías todavía debía venir. Si los judíos se negaban a creer en la venida del Mesías, es que el Mesías cristiano no cumplía con sus condiciones mesiánicas. Por eso, Jerónimo de Santa Fe quiso demostrar a los judíos con pasajes bíblicos y rabínicos que el Mesías verdadero tenía las cualidades que le atribuían los cristinos, a lo que los rabinos respondieron que tales pasajes no podían interpretarse aisladamente, sino sólo en su conjunto. Jerónimo pasó luego a atacar con éxito los errores del Talmud. Mientras que un grupo de rabinos tomó como táctica la inhibición, Josef Albó y R. Ferrer intentaron defenderlo a toda costa. Sin embargo, a pesar de la altura científica y humana de los representantes del Judaísmo hispano, hay que reconocer que la disputa no les fue favorable. A medida que la controversia avanzaba, aumentaban cada vez más las conversiones de grandes masas de judíos. A ello contribuyó en cierta medida, junto al desengaño que el curso desfavorable de la controversia provocó en los medios populares judíos, el cambio ya entonces iniciado hacia una política de presión e intolerancia. De hecho, la disputa de Tortosa, tanto por esa ola de conversiones que provocó, como

por las medidas prohibitorias que la siguieron, representó un gran desastre para el Judaísmo peninsular (92).

Con el nuevo tipo de controversia antijudía surgió también una nueva forma de la literatura apologética. Su primer y principal representante es el dominico catalán Ramón Martí. Discípulo en París de Alberto Magno y condiscípulo de Tomás de Aquino, Ramón Martí formó parte más tarde de aquel grupo de 8 religiosos, "escogidos de nación catalana", que a instancia de Ramón de Penyafort el capítulo de Toledo destinara al estudio de lenguas orientales de Murcia (93). Su preparación en las lenguas y la teología árabe y hebreas, junto con sus estudios universitarios en París, le capacitaron para una acción apologética a tono con el momento espiritual de su país y de su época. De él nos dice el cronista Pedro Marsilio: "Multum sufficiens in latino fuit, philosophus in arábico, magnus rabinus in hebraico et in lingua chaldaica multum doctus" (94). Sus obras de polémica antijudía son el *Capistrum Judaeorum* y, sobre todo, el famoso *Pugio fidei* (95). Esta última obra debía convertirse en el manual de apologética más utilizado en las controversias de la época. Siguiendo un plan de Al - Gazhali, Ramón Martí divide a los hombres según sus diversas creencias. Hay hombres que se atienen a la pura ley natural: los gentiles, y hombres que aceptan una ley positiva, recibida por revelación y conservada en un libro: cristianos, judíos y musulmanes. En consecuencia, el dominico catalán, siguiendo en esto a la *Summa contra gentiles* del Aquinate (96), desarrolla en la primera parte de su obra una justificación

(92) Véase el juicio que la disputa y sus consecuencias merece, desde sus respectivas fuentes y puntos de vista cristiano o judío, a A. PACIOS, o.c., I, 40-84 y Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, II, 410-449.

(93) Sobre Ramón Martí y su pensamiento apologético véase la excelente exposición de T. y J. CARRERAS ARTAU, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I, 144-170. Cfr. asimismo J. J. BERTHIER, *Un maître orientaliste du XIIIe siècle, Raymond Martí*, en: "Archiv. Fr. Praed.", 6 (1936), 302 ss.

(94) Cfr. QUETIF-ECHARD, *Scriptores O. P.*, I, 396.

(95) La primera obra es todavía inédita; la segunda fue editada por BOSQUET con notas de J. DE VOISIN, *Pugio fidei Raymundi Martini ordinis Praedicatorum adversus mauros et judaeos*, París, 1651.

(96) Sobre el problema de la dependencia de Ramón Martí del texto tomista de la *Summa contra gentiles* véase el estudio de P. L. GETINO, *La Summa contra gentes y el Pugio fidei*, Vergara, 1905, en respuesta a la tesis contraria, hoy inaceptable, de M. ASIN PALACIOS, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, en: *Homenaje a D. Francisco Cordera*, Zaragoza, 1904, 320-23 y *Huellas del Islam*, Madrid, 1941, 65.

racional de la fe en Dios contra los gentiles (97). La segunda y tercera parte establecen, en cambio, contra judíos y mahometanos la verdad de la revelación cristiana: cumplimiento de las profesías en Cristo, Trinidad, Encarnación, Redención y demás dogmas específicos del Cristianismo. La novedad del apologeta catalán estriba en el abundante uso de la tradición judía. En su obra utiliza además de la Biblia, los *Midrashim* y *Targumin*, el *Talmud* en sus diversos tratados, amén de otras fuentes hebreas como escritos de Maimonides, Abraham ibn Ezra, Quimhi, Rasi y otros autores de menor valía (98).

En la obra de Ramón Martí inspiraron el Obispo de Huesca Bernardo Oliver su *Tractatus contra caecitatem judaeorum* (99) y el inquisidor Nicolás Eymerich las invectivas antijudaicas de su *Directorium inquisitorum*. Como es sabido, Eymerich extiende en esta obra la jurisdicción de la Inquisición no sólo a los cristianos pasados al Judaísmo o a los judíos conversos que reniegan de su nueva fe, sino incluso a los mismos judíos no bautizados en las cuestiones comunes a las dos religiones, como son los delitos de ateísmo e invocación de los demonios (100). Ecos del *Pugio* se encuentran también en el converso Alfonso de Valladolid (originariamente R. Abner de Burgos), autor de varias obras de polémica antijudaica que han llegado hasta nosotros en hebreo o en su traducción castellana como las *Maldiciones de los judíos*, las *Batallas de Dios*, el *Tratado de las tres creencias* y, sobre todo, el *Mostrador de Justicia*, en la que, el apologeta cristiano, en forma de diálogo entre un "mostrador" cristiano y un "rebelde" judío, recoge la

(97) Cfr. T. y J. CARRERAS ARTAU, o.c., 159 ss.

(98) Sobre la autenticidad de los textos judíos citados por R. Martí, puesta en duda por Y. BAER, *Ha-Midrashim ha-mezuyyafim shel Raimundo Martini u-mequman bemilhamat ha-dat shel eseme-habenaesem*, en: "Sefer Zikkaron", Jerusalén, 1942, cfr. S. LIEBERMANN, *Raimund Martini and his alleged Forgeries*, en: "Historia Judaica", 5 (1943), 87-102 y A. DIEZ MACHO, *Acerca de los Midrasim falsificados de Raimundo Martí*, en: "Sefarad", 9 (1949), 16-196.

(99) Cfr. H. VENDRELL, *La obra de polémica antijudaica de Fr. Bernardo Oliver*, en: "Sefarad", 5 (1945), 303-336.

(100) Cfr. *Directorium inquisitorum*, II, Ed. Rom., 376: "Si ergo inveniuntur Judaei in his, quae nobis Christianis et eis sunt communia, delinquere, verbo vel facto ea abnegando, ut si asserant verbo Deum non unum esse vel facto daemones sacrificando... debent ut haeretici in eorum lege et ut fautores haereticorum contra legem Christi et inductores arctari et puniri per Episcopum et Inquisitores, iudices fidei".

experiencia de su propia conversión. La polémica acerada de Alfonso de Valladolid pesó grandemente en los destinos del Judaísmo peninsular (101).

Aunque, desde un punto de vista histórico, continúa en Cataluña la tradición apologética de Ramón Martí y Bernardo Oliver, el famoso médico y extravagante escritor Arnau de Vilanova, muestra en éste como en otros aspectos una personalidad acusadísima (102). Arnau de Vilanova, discípulo de otrora de Ramón Martí en la Escuela de lenguas de Barcelona, entra en la lid antijudaica con una obra originalísima y sin precedentes, la *Allocutio super Tetragrammaton*, en la que pretende mostrar, seguramente no sin influjo del misticismo cabalístico de Abraham Samuel Abul-Afia, quien en su *Ora-Sekel* había especulado con las letras de *Tetragrammaton*, que el misterio de la Trinidad está nificado en el misterio del nombre hebreo de Dios (103).

También la disputa de Tortosa fue a su vez continuada por una intensa campaña literaria. En ella intervienen con sendos tratados el gran predicador valenciano Vicente Ferrer (104) y el converso tarraconense Pedro de la Cavallería (105) y, sobre todo, el famoso rabino mayor de Burgos, más tarde Obispo de la misma ciudad, Salomón Leví, bautizado en 1390 con el nombre de Pablo de Santa María (1350-1435). Su obra *Scrutinium Scripturarum*, réplica a un escrito an-

(101) Cfr. F. BAER, *Abner aus Burgos*, Berlín, 1929.

(102) Véase sobre este aspecto de la biografía arnaldiana J. CARRERAS ARTAU, *Arnaldo de Vilanova, apologista antijudaico*, en: "Sefarad", 7 (1947), 49-61; J. MILLÁS, *Nota bibliográfica acerca de las relaciones entre Arnaldo de Vilanova y la cultura judaica*, en: "Sefarad", 16 (1956), 149-153.

(103) Cfr. la edición de J. CARRERAS ARTAU, en "Sefarad", 9 (1949), 75-105. A diferencia de Carreras el historiador judío Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, 434, nota 8, opina que el conocimiento que Arnau de Vilanova tuvo del Judaísmo dependía del *Pugio fidei* de Ramón Martí. Véase asimismo M. BATLLORI, *La documentación de Marsella sobre Arnau de Vilanova y J. Blasi*, en: AST, 12 (1948) 57 ss.

(104) Cfr. *Tractatus contra perfidiam judaeorum*, Vat. lat. 1043; véase GARRASTACHU, *Los manuscritos del Cardenal Torquemada*, en: "La Ciencia Tomista", 41 (1930), 199. Sobre la polémica antijudaica del Santo valenciano cfr. J. MILLÁS, *San Vicente Ferrer y el antisemitismo*, en: "Sefarad", 10 (1950), 182 ss; F. VENDRELL, *La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón*, en: "Sefarad", 13 (1953), 87-104.

(105) Cfr. *Liber de fide in Christum adversus Sarracenos et Judaeos*, Bibl. Nat. París, Cod. lat. 3362. Véase MAZZANTINI, *La biblioteca dei Re d'Aragona in Napoli*, 1897, 10.

ticristiano de Josef Albó, resuelve en forma de diálogo entre Saulo y Pablo las dificultades judías respecto al Cristianismo (106). Pablo de Santa María es también autor de una interesante respuesta a la carta que, a raíz de su conversión, le envió su antiguo discípulo Josua ha-Lorquí, a quien hemos ya encontrado como Jerónimo de Santa Fe llevando el peso de la disputa de Tortosa. Esta literatura prosigue luego a lo largo del siglo XV. Alfonso de Cartagena, hijo de Pablo de Santa María y, como su padre, Obispo de Burgos, dirige a Juan II la obra apologética *Defensorium unitatis christianae*, en la que intenta proteger a los conversos contra las rigideces de Pedro Sarmiento (107). Finalmente Fray Alonso de Espina (1495), incansable debelador del Judaísmo, en su obra *Fortalitium fidei* llega a la conclusión, que hay que establecer una Inquisición para los conversos y expulsar a los judíos recalcitrantes. Con ello la controversa antijudaica dejaba de lado los argumentos religiosos para entrar en el terreno del antisemitismo político.

Como es natural, los judíos españoles no permanecieron inactivos en la defensa y propagación de su fe. Su labor apologética fue en parte defensiva y en parte con una clara intención proselitista. Por desgracia, sólo podemos dar de ella aquí una somera noticia. Prescindiendo de una crítica a los Evangelios de Jakob ben Roben que se remonta a 1170, la literatura judía de polémica se desarrolla sobre todo a partir del siglo XIII, como respuesta a las controversias apologéticas de los cristianos. Así un discípulo de Mosé ben Nahman, Selomo ben Adret de Barcelona, replica por escrito a Ramón Martí (108), mientras que Isaac Pollegar con el *Ezer ha-Oat* y Sem Tob ben Isaac Saprut, con el *Eben Bohan* contestan al *Mostrador de justicia* de Alfonso de Valladolid (109). Pero son sobre todo Hasday Crescas, Josef Albó y Simón

(106) Cfr. la edición de Estrasburgo, 1469. Véase sobre este famoso converso F. CANTERA, *La conversión del célebre talmudista Salomón Levi*, Santander, 1933; ALVAR GARCIA DE SANTA MARIA, *Historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios*, Madrid, 1952; L. SERRANO, *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alonso de Cartagena*, Madrid, 1942.

(107) Véase M. ALONSO, *Don Alfonso de Cartagena, Defensorium unitatis christianae*, Madrid, 1943. Cfr. sobre Alfonso de Cartagena la monografía de L. SERRANO, arriba citada.

(108) Véase sobre este apologista judío G. SARTON, *Introduction to the history of science*, II, 884; R. MALLOFRÉ, *Rabi Salomó ben Adreth de Barcelona*, en: "Criterion", 5 (1929), 46-55.

(109) Cfr. J. M. SANZ ARTICUBILLA, *Los judíos en Aragón y Navarra*.

ben Semah Duran, quienes, han de levantar esta literatura a una altura considerable. Hasday Crescas (1340-1410), verdadero patriarca del Judaísmo peninsular en los tiempos difíciles de las matanzas de 1291 escribe una "Refutación de la ley cristiana", a fin de oponerse a la corriente de conversiones que se iniciaba entre sus correligionarios (110). Finalidad semejante, unida a una clara intención apologética, tienen la obra *Magen Abot* de Simón ben Semah Duran (1361-1444) (111) y, sobre todo, la obra *Iqqarim* de Josef Albó (+ 1444) (112). Esta línea apologética es proseguida por Hayyim ben Musa (1380-1460) en su *Magen Weromah* vindica los títulos de la fe judaica contra los influjos racionalistas. Finalmente R. Profeit Duran ha -Efodí cierra esta literatura con dos obras eminentemente polémicas: *Al tehí ha-Abotea* y *Kelimmat ha-Goyim*, en las que pasando al ataque, intenta demostrar la irracionalidad de los dogmas cristianos.

ACTITUD DE RAMON LLULL FRENTE AL JUDAISMO

A partir de ese ambiente de la España medieval, entremezclado de intransigencia y tolerancia, contactos culturales y controversias religiosas, comprenderemos ahora mejor la compleja actitud de Ramón Llull para con el Judaísmo. Pues Llull es un hijo genuino de su país y de su época. Y esto quiere decir en nuestro caso concreto: los territorios de la Corona de Aragón a fines del siglo XIII y comienzos del XIV, insertos geográfica, política y culturalmente en el doble horizonte hispano y mediterráneo con su característico cruzamiento de religiones y pueblos (113). Pero, sin ir más lejos, Ramón Llull vivió en su propia

Nuevos datos biográficos relativos a Sem Tob ben Ishag Saprut, en: "Sefarad", 5 (1945), 337-366.

(110) Sobre Hasday Crescas véase la literatura arriba citada, nota 44.

(111) Cfr. I. EPSTEIN, *The Responsa of Rabbi Simon ben Zeman Duran as a source of the History of the Jews in North Africa*, Londres, 1930.

(112) El libro de J. Albó, *Iqqarim*, ha sido publicado en Estados Unidos en 1930. Cfr. sobre este pensador y apologista judío J. HUSIK, *Joseph Albó, the last of the medieval Jewish philosophers*, en: "Proceedings of the American Academy for Jewish Research", 1928-30, 61-72.

(113) Sobre este horizonte histórico de Llull véase el estudio de E. COLOMER, *Das Selbstverständnis des Ramon Llull*, en: "Miscellanea mediaevalia", III: *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen*, Berlín, 1964, 164 s. Cfr. asimismo M. BATLLORI, *Ramón Llull en su mundo*, en: *Introducción a Ramón Llull*, I, Madrid, 1960, 5; R. D. F. PRING MILL, *El*

isla natal de Mallorca la convivencia de los hombres de las tres religiones. En Mallorca recién conquistada por Jaime I abundaban todavía los grupos de mudéjares, dedicados a la agricultura y a la artesanía. Por su parte, los judíos llevaban también una vida de relativa libertad y prosperidad. Bien tratados por lo general en los *Repartiments*, hechos en la isla por el Rey Jaime I, se dedicaban eficientemente al comercio y mantenían relaciones íntimas con las comunidades judías de la península y del Norte del Africa (114). Llull está tan inserto en este ambiente que para él, como para el español de entonces, los hombres se dividen ante todo en creyentes de las tres religiones: "Christiani, judaei, Sarraceni et quacumque alia secta" (115). El sabe muy bien que existen además los gentiles. Pero, por lo general, estos últimos, están fuera del horizonte de sus intereses más urgentes e inmediatos. Sólo en alguna ocasión, como en el *Libre del Gentil e los tres savis* los utiliza como recurso literario y en el caso concreto de los Mongoles llega a interesarse por su conversión, como se desprende del *Liber Tartari et Christiani*. En cambio, judíos y musulmanes, están siempre presentes en su mente y en su pluma. Ellos constituyen para él los "infieles". "Impono istud nomen 'fidelis' Christiano; istud nomen 'infidelis' Judaeo et Saraceno" (116). Mas aún, como se desprende de una interesante interpretación del noveno mandamiento relativo a la mujer del prójimo, el auténtico prójimo para Ramón Llull es indiferentemente el cristiano, el judío o el mahometano (117).

microcosmos lul·lià, Oxford, 1962, 10 s.; E. W. PLATZECK, *Raimund Lull, Sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens*, I, Düsseldorf, 1962, 3 s.; A. LLINARÉS, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Grenoble, 1963, 23 ss. Batllori sitúa a Llull en el marco de los tres mundos latino, bizantino e islámico (p. 5). Pring Mill cree más acertado colocar su pensamiento en el horizonte de las tres grandes religiones contemporáneas; Cristianismo, Judaísmo, Islam (p. 17). Platzeck comprende la personalidad de Llull desde el ambiente cultural del mundo mediterráneo y, muy particularmente, de las perspectivas político-religiosas de la Casa de Aragón (p. 3 ss.). Llinarès encuadra la acción y el pensamiento de Llull en el mundo político-cultural del Reino catalano-aragonés, en contacto abierto con los estados musulmanes de Africa del norte (p. 23 ss.).

(14) Cfr. J. MILLÁS, *El 'Liber praedicationis contra Judaeos' de Ramón Llull*, Madrid-Barcelona, 1957, 14. Sobre los judíos mallorquines en la época de Llull véase el estudio de A. PONS, *Los judíos del Reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV*, en: "Hispania", 20 (1960), 3-54; 163-266.

(115) *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, 3 (M. IV, 4b).

(116) *Liber de Deo maiore et Deo minore*, Prol. (OL, I, 489).

(117) Cfr. *Libre de contemplació en Déu*, c. 263, 11(ORL, VI, 328).

En estas circunstancias no es de extrañar que el misionero que en Llull se sobrepone al pensador y al escritor —su pensamiento brota del ideal de la misión y está el servicio de este mismo ideal— haya hecho de la conversión de judíos y mulsumanes al fin de su vida y de su obra. Tres razones le mueven principalmente a ello (118). En primer lugar el amor de Dios y el celo de su gloria. En segundo lugar el deseo de la salvación de tantos infieles que se “pierden por ignorancia”. En tercer lugar el logro de aquel ideal medieval de unidad religiosa de la humanidad en una Cristiandad universal, del que Llull nos ha trazado algunas de las más expresivas formulaciones. Recordemos, como ejemplos típicos, la frase del *Libre de sancta Maria*: “E pus que tots quants som no havem mes un Deu, un senyor, una reina e una dona, que tots ensems, ço es saber, tots quants homens ha en lo món, no hagen mes una fe, una creença, ço es, la sancta fe crestiana” (119). O aquella otra, todavía más utópica, del *Blanquerna*: “Com en tot lo món no sia mas un lenguatge, una creença, una fe, conseqüent un papa” (120).

Esta visión esencialmente religiosa y misionera determina y explica la actitud de Llull para con los judíos. En ella no interviene ningún motivo que no sea casi exclusivamente de índole religiosa. La grandeza y la miseria del pueblo judío depende a sus ojos de su condición de pueblo de Dios, elegido y reprobado. Así lo expone Ramón a su propio hijo en el *Libre de doctrina pueril*: “En aquell temps eren, fill, los jueus amics de nostre Senyor Deu, e creïen en ell e eren contre los pobles qui creïen en ydoles...” ¿Sabs, fill, per que Deus donà als jueus la lig? per so que no fossen en la error en la qual eren les altres gents qui creïen en ydoles, e per assò que en lo lur poble agués prophetes qui denunciassen lo aveniment de nostro Senyor Jhesu Christ, e que en aquell poble des jueus nasqués nostra dona Santa Maria, en qual se encarnàs lo Fill de Deu” (121). Sin embargo, a esta grandeza primera siguióse luego por su culpa la presente miseria: “... e car tractaren la passió del Fill de Deu, per assò los ha Deus punits a sser servos de totes gents, e son los pus avilats e los pus volpeys homens

(118) Cfr. R. SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle, docteur des Missions, avec un choix de textes traduits et annotés*, Friburgo (Suiza), 1954, 51.

(119) *Libre de Sancta Maria*, c. 20 (ORL, X, 152 s.).

(120) *Libre de Blanquerna*, c. 94 (ORL, IX, 363).

(121) *Libre de doctrina pueril*, c. 13,3 y 6 (ORL, I, 29 s.).

quí sien. Nulls homens no son de pus ávols fets que'ls jueus, ne no han Reys ne prínceps los quals han totes gents; e per la servitud en que son, no poden tenir la ley vella ne'ls establiments d'aquella; e en axi com en lo comensament Deus los honrà sobre tots los altres pobles, enaxi per la colpa e per la viltat en que son, mayor que altres pobles, los té pus deshonrats la justicia de Deu" (122).

Sería erróneo ver en estas palabras un reflejo de antisemitismo racial o político. Tales sentimientos no son propios del hombre optimista que fue Llull y, de hecho, no aparecen en sus obras. Si en un pasaje del *Libre de meravelles* alude Llull a las riquezas de los judíos y al valimiento que éstas les consiguen ante los reyes, la motivación no es de orden económico-social sino puramente religiosa. Una llamada a los príncipes para que no olviden sus obligaciones como defensores de la fe cristiana. El pasaje nos da una muestra de intransigencia religiosa, pero no de antisemitismo político (123).

De acuerdo con ese fondo religioso de Llull en el estudio que sigue vamos a desarrollar dos aspectos de su actitud para con los judíos. El primero está determinado por su acción misionera; el segundo por su obra apologética. Ambos aspectos se complementan mutuamente y nos dan juntos la personalidad total de Ramón Llull como misionero y pensador al servicio de la verdad cristiana.

RAMON LLULL Y LA MISION JUDIA.

Los métodos que rigen la acción misionera de Llull en relación con el Judaísmo coinciden en substancia con los que adoptó frente al Islam (124). Estos métodos, condicionados históricamente por el ambiente de una época, en la que se empieza a sustituir el ideal de cruzada por el de la misión, son al mismo tiempo característicos de aquel franciscano injertado de dominico que fue Ramón Llull, en el que el corazón se asocia a la inteligencia, la utopía se da la mano con el sentido practico. Vamos a dar aquí un breve esbozo de los principales aspectos del plan luliano.

a) *Escuelas de lenguas*. Para convertir a los infieles precisa antes conocer su lengua y su cultura. De ahí la insistencia con que Llull

(122) *Ibid.*, c. 69,7-8 (ORL, I, 123).

(123) Cfr. *Felix de les meravelles del mon*, II, c. 49. (ed. Rosselló, 224).

(124) Cfr. sobre los métodos misioneros de Llull la monografía de R. SU-GRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle, docteur des Missions*, 57 ss.

a lo largo de su vida vuelve sobre su plan de creación de escuelas de lenguas orientales. Ya hemos visto que la primera idea de tales escuelas brota en el seno de la Orden de Predicadores y es llevada a la práctica con particular empeño por los dominicos catalanes. Ramón Llull estuvo en contacto directo con la Orden y, en particular, con Ramón de Penyafort (125). Nada de extraño, pues, que el mallorquín se apropiase el plan del dominico catalán y se entregase a su realización con aquel entusiasmo y tenacidad que él ponía en todas sus empresas. Por una vez ve Llull realizado su sueño en el Colegio de la Santa Trinidad de Miramar, dotado generosamente en 1274 por el Infante Don Jaime y destinado a la formación de 13 Frailes menores. Pero el posterior fracaso de esta institución, no le hará retroceder en su primer propósito. En sus diversos escritos (126), en sus Peticiones a Papas y Concilios (127) y en sus diversos proyectos misionales como el *Liber de Fine* (128) y el *Tractatus de modo convertendi infideles* (129), Ramón reitera una y otra vez su plan primitivo. Mas aún, lo amplía en el sentido de fundar cátedras de lenguas orientales: árabe, hebreo, siríaco y griego en los principales centros universitarios y de dotar con bolsas de estudio a los estudiantes que las frecuenten (130). Hacia el ocaso de su vida Ramón Llull experimentó la satisfacción de ver realizado de nuevo —por desgracia sólo en el papel— su gran sueño. A su petición de establecer centros de estudios orientales en Roma, París y Toledo (131), el Concilio de Vienne responde con la institución de 5 colegios para el estudio del árabe, el hebreo, el siríaco y el griego en Roma, Bolonia, París, Oxford y Salamanca (132).

(125) Cfr. *Vita coetanea*, 10.

(126) Cfr. entre otros *Libre de contemplació*, c. 346, 10; *Blanquerna*, c. 80, 3; *Doctrina pueril*, c. 83, 7.

(127) Cfr. *Petitio Raymundi pro conversione infidelium* y *Petitio Raymundi in Concilio generali ad acquirendam Terram sanctam*, ed. H. WIERUSZOWSKI, en: *Miscellanea lul-liana*, Barcelona, 1935, 416-19 y 419-25.

(128) Cfr. A. GOTTRON, *Ramon Lulls Kreuzzugsdeen*, Berlin-Leipzig, 1912, 67.

(129) Cfr. R. SUGRANYES DE FRANCH, o. c., 134.

(130) Cfr. *Petitio Raymundi in Concilio generali*, ed. H. WIERUSZOWSKI, 419 ss. y *Liber de fine*, ed. A. GOTTRON, o. c., 68.

(131) Cfr. *Petitio Raimundi in Concilio generali*, *ibid.*

(132) Cfr. B. ALTANER, *Raymundus Lullus und der Sprachkanon des Konzils von Vienne*, en: "Hist. Jahrb.", 53 (1933), 109-129.

b) *Controversias apologéticas.*

También en este nuevo aspecto de su plan misional Llull no hace sino apropiarse una institución de su época. Sólo que el escritor mallorquín les confiere una atmósfera peculiar, llena de serenidad, cortesía y mutua tolerancia que contrasta con las prácticas de la época: “disputando benigne et amicabilem conferendo”, como escribe Llull en su *Petitio pro conversione infidelium* al Papa Bonifacio VIII (133). El mejor ejemplo de esta controversia elevada y pacífica —más bien diálogo que no disputa— nos lo da el propio Llull en sus obras apologéticas. Más adelante, al tratar de su actividad de escritor, volveremos más despacio sobre el tema. En cambio será bueno recordar aquí el cuadro delicioso que Llull nos ha trazado en el *Blanquerna* de su modo original de concebir la controversia religiosa. “Lo cardenal qui servía l'ufici de In terra pax hominibus bonae voluntatis, trametía per tota la ciutat de Roma ses espies per espia si null home era en treball ab altre; e açò meteix faía per diverses terres; e tots jorns tractava de pau aytant com podia. Esdevenç-se un dia que una espia que el havia tramès per la ciutat de Roma li dix que en aquella ciutat havia un cristià e un jueu qui disputaven tots jorns sobre lurs ligs, e que havien gran treball e la un era contra l'altre dementre se disputaven; e per açò cascú portava a l'altre mala volentat. Lo cardenal anà en aquell loc on disputaven, e parlà ab ells dient estes paraules: Natura es de enteniment que entén mills com hom es alegre e pagat que com es irat, car la ira torba l'enteniment, e per açò l'enteniment no pot entendre ço que entendria si hom no era irat. Altra natura ha l'enteniment a entendre, ço es a saber, que hom aferm possíbol cosa esser aquella cosa que la volentat vol que l'enteniment entena; car si ans que l'enteniment la entena aferma impossibilitat esser en aquella cosa, l'enteniment no serà aparellat com pusca entendre la possibilitat o impossibilitat qui serà intelligible en aquella cosa. Encara ha altra natura l'enteniment a pujar entendre alcuna cosa, ço es a saber, que am egualment la volentat ço que aferma o nega, ans que l'enteniment entena; car com la volentat s'enclina a la una part ans que enteniment la entena, es l'enteniment embargat a entendre... En tal manera adoctrinà lo cardenal los dos savis qui's disputaven, e per la humilitat que ell feu en venir a ellas, que ells foren amics la un de l'altre, e amablement disputaren e s'enteneren, e la veritat atorgava la un a l'altre. Lo cardenal se partí d'ells

(133) Cfr. ed. WIERUSZOWSKI, 416 ss.

e donà-ls sa benedició, e dix-los que's trametessen joyes la un a l'altre per ço que fossen ocasió d'amistat, per la qual amistat pus leugerament s'entenessen" (134).

Nos consta que Llull discutí dentro de este espíritu con los musulmanes, tanto en tierras catalanas como, sobre todo, con ocasión de sus expediciones misionales a Túnez, Chipre y Bujía (135). Es de suponer que lo mismo haría con los judíos de Mallorca y Barcelona, con los que Llull polemizó en varias ocasiones (136). De las relaciones corteses y humanas que existieron entre Llull y los judíos de Barcelona da testimonio este *incipit* de una obra catalana desconocida: "Als savis jueus de Barcelona, Mestre Abram Demanet i Mestre Aron i Mestre Bon Jué Salomon i altres savis que son en la aljama Ramón Llull, salut" (137).

c) *Predicación forzada*. De nuevo nos hallamos aquí ante un uso de la época. Hijo de su ambiente, Ramón Llull no experimentó ante él la repugnancia que siente el hombre moderno. Al contrario, él vió en esta práctica un instrumento ventajoso e intachable del trabajo misional. Y así no sólo lo recomienda en sus escritos, sino que lo utiliza él mismo (138). Sus obras nos dan de ello abundante testimonio. Así en el *Dictat de Ramon* de 1299 Llull pide el Rey Jaime II ordene a moros y judíos la asistencia a su exposición de la doctrina cristiana (139). El 30 de octubre del mismo año el Rey le concedió el permiso de predicar y enseñar en las sinagogas y mezquitas del Reino (140). En 1301 Ramón Llull hace una petición semejante al Rey de Chipre con ocasión de su estancia en aquella isla. Esta vez la respuesta real fue negativa (141). En 1305, en el *Liber de Fine*, Llull reitera su mismo plan en relación con los judíos. La razón porque éstos no

(134) *Libre de Blanquerna*, IV, c. 81 (ORL, IX, 303 s.).

(135) Cfr. *Vita coetanea*, 26, 32, 34, 37.

(136) Véase más adelante el apartado c) Predicación forzada.

(137) Cfr. J. MILLÁS, *El 'Liber praedicationis contra Judaeos' de Ramón Llull*, 21.

(138) Cfr. la exposición de R. SUGRANYES DE FRANCH, o.c., 69, ss. Véase asimismo B. ALTANER, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missions-theorie des Raymundus Lullus, Ein Beitrag zur Geschichte des Toleranzgedankens*, en: "Hist. Jahrb.", 48 (1928), 602 ss.

(139) Cfr. *Dictat de Ramon* (ORL, IX, 273).

(140) Cfr. A. RUBIÓ LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana migeval*, I, Barcelona, 1908, 13.

(141) Cfr. *Vita coetanea*, 34.

aceptan el Nuevo Testamento a pesar de aceptar el Viejo, reside en su maner literal de interpretar las Escrituras. Es necesario por ello predicarles los sábados en las sinagogas, para exponerles la interpretación alegórica de los cristianos y refutarles con sus propias autoridades (142). En 1311 el infatigable misionero eleva la misma petición al Concilio de Vienne. En todos los países cristianos, los judíos el sábado y los musulmanes el viernes, deberán ser obligados a asistir a un sermón, en el que se hará uso del método apodíctico del *Ars magna* (143). Por fin, peticiones semejantes recurren también en el *explicit* de varias obras de su último período. Así al final de su *Liber de novo modo demonstrandi* Llull pide al Rey Federico de Sicilia y al Arzobispo Arnaldo de Monreale que los judíos sean obligados a leer su escrito y responder a sus argumentos (144). El mismo ruego, dirigido esta vez al rey Sancho de Mallorca y al Obispo de la misma ciudad, Guillem de Villanova, se encuentra también al final del *Liber per quem poterit cognosci que lex sit melior, maior et verior* (145).

d) *Enseñanza obligatoria*. Llull va todavía más adelante que la misma práctica de la predicación forzada y propone, en una curiosa mezcla de realismo y utopía, la enseñanza obligatoria del Cristianismo a los infieles y a algunos de sus hijos "per tal que'en agen conexensa, e per la conexensa agen consciencia de esser en error; per la qual consciencia es possíbol cosa que's convertesquen e que'n convertesquen d'altres" (146). Propuestas semejantes a ésta del *Libre de doctrina pueril* se encuentran también en otras obras, en la utopía político-religiosa del *Blanquerna*, como en los planes concretos de acción misional del *Tractatus de modo convertendi infideles*. Y así en el *Blanquerna* pone Llull en boca del Papa las palabras siguientes: "Amables fills, jueus, sarraíns son enfre nos qui creen error e descreen e menyspreen la santa fe per que tuyt som obligats a honrar la gloria de Deu. D'aquells jueus e sarraíns qui estàn en les terres dels crestians, vull e demàn que sien alguns assignats a aprendre latí e a entendre les Escripures, e que a un temps ho degen haver après, e si no ho han, que'ls en seguesca alguna pena; edementre que aprendràn, sien precurats dels bens de

(142) Cfr. A. GOTTRON, o.c., 70.

(143) Cfr. *Petitio Raymundi in Concilio generali*, l.c.

(144) Cfr. *Liber de novo modo demonstrandi* (M, IV, 16).

(145) Cfr. R. PASCUAL, *Vind. Lull.*, I, 317.

(146) *Libre de doctrina pueril*, c. 83, 5 (ORL, I, 154 s.)

Santa Esgleya; e après que hauràn après, que hom los faça francs e que'ls tenga honrats sobre'ls altres, e aquells poràn convertir los altres e seràn pus cuvinents a entendre veritat e a convertir aquells altres" (147). Y en el *Tractatus* el plan se hace todavía más concreto y con rasgos más odiosos para la mentalidad moderna: Será también deseable que los judíos que viven entre cristianos sean obligados a escogerse algunos alumnos, que se pongan a estudiar nuestra gramática, nuestra lógica y nuestra filosofía, para hacerse capaces de comprender nuestra lenguaje apodíctico. Llegado el momento, se les someterá a examen para juzgar de su instrucción. Si éstos no quieren aprender, todos los judíos serán cargados con grandes impuestos. A su vez se preguntará a otros y se discutirá de la fe con los que aprendan. Los gastos ocasionados por los alumnos judíos correrán a cargo de todos sus correligionarios... Los judíos convertidos e instruídos en nuestra religión introducirán discusiones en las sinagogas; y los judíos serán obligados a escucharles" (148). Ramón está seguro de la eficacia de su método: "Car si axí com l'infantó qui per paor del maestre ha a retre la lissó, los infeels apreníen e enteníen per paor de tots los crestians, convenría de necessitat que la potencia motiva moguéss ells o alcú d'ells".

He aquí a Ramón Lull convertido plenamente en un hombre de su tiempo e introduciendo la fuerza al servicio de un ideal religioso. Una cosa queda al menos a salvo en el misionero mallorquín: La libertad de la fe. Los infieles son obligados a aprender la doctrina católica. En ningún caso son forzados a creer o a recibir el bautismo. A este respecto notará con razón R. Suger de Franch: "Una posición doctrinal tan clara merece ser subrayada, sobre todo si se tiene presente, hasta qué punto la práctica del bautismo forzado era corriente en estos últimos siglos de la Edad Media" (150).

e) *Ayuda económica a los convertidos*. El plan misional de Lull se completa con un rasgo realista. Son conocidas las dificultades de todo orden que el converso debía superar, al abandonar su antiguo grupo social y entrar a formar parte de una sociedad nueva. En concreto, la conversión significaba muchas veces para el judío la miseria, pues

(147) *Libre de Blanquerna*, IV, c. 80, 5 (ORL, IX, 298).

(148) *Tractatus de modo convertendi infideles*, ed. SUGRANYES, o.c., 136.

(149) *Libre de contemplació*, c. 346, 18 (ORL, VIII, 374).

(150) O.c., 71.

las leyes le desposeían de los bienes que poseía dentro de la comunidad judía. Y, en todo caso, no siempre era fácil al converso judío o musulmán introducirse en una sociedad que lo miraba con recelo. "Molt jueu es, qui sería cristiá, escribe Llull en su *Doctrina pueril*, si avía de que vivís ell e sos infants e sa muyer... E molt sarrahí sería crestiá si veyá que aquells qui's fan crestians eren honrats e no eren menyspreats per les gents" (151).

De ahí el interés de Llull por asegurar al converso una base económica juntamente con la estima de sus nuevos correligionarios (152). Por lo que se refiere a los judíos, Llull no duda en acudir a medidas de excepción: "A los que abrazarán la fe católica, se les dejará por amor a Dios el uso de los bienes que poseían antes de su conversión. A petición del Obispo de la diócesis los cristianos víctimas de su usura, les perdonarán su deuda. En caso contrario, los bienes eclesiásticos proveerán a sus necesidades" (153). De nuevo el realismo luliano se da paradójicamente la mano con rasgos idealistas y hasta utópicos. Sin embargo, este aspecto de su plan misional nos muestra que la actitud de Llull para con los judíos viene definida exclusivamente por motivos religiosos, sin mezcla de aquel antisemitismo popular de signo racial o político que vigía en buena parte en el seno de la cristiandad medieval.

EUSEBIO COLOMER, S. J.

(*Concluirá*)

(151) *Libre de doctrina pueril*, c. 83, 5 (ORL, I, 155).

(152) Cfr. *Libre de contemplació*, c. 346, 18 (ORL, VIII, 374).

(153) *Tractatus de modo convertendi infideles*, 3, ed. SUGRANYES, 136.