

Formas de Hispanidad



Enver Joel Torregroza
Pauline Ochoa
— editores académicos —



Centro de Estudios Políticos e Internacionales
Facultades de Ciencia Política y Gobierno y
de Relaciones Internacionales



FORMAS DE HISPANIDAD

FORMAS DE HISPANIDAD

ENVER JOEL TORREGROZA

PAULINE OCHOA

-EDITORES ACADÉMICOS-

2010

5



COLECCIÓN TEXTOS DE CIENCIA POLÍTICA Y GOBIERNO Y DE
RELACIONES INTERNACIONALES

© 2010 Editorial Universidad del Rosario

© 2010 Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario,
Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales

© 2010 Ruth Noemí Acuña, William Alfonso, Diego Fabián Arévalo, Mario Barrero,
Witton Becerra, Marta Cabrera, María José Cano, Felipe Castañeda, Mery Castillo,
Francisco Colom, María Cristina Conforti, Ricardo Esquivel, María del Rosario García,
Radamiro Gaviria, Carlos Arturo López, Pauline Ochoa, Álvaro Pablo Ortiz,
Iván Vicente Padilla, Wilmar Peña, Patricio Peñalver, Mauricio Restrepo, Pedro Ribas,
Juan Felipe Robledo, Ángel Luis Román, Antolín Sánchez, Sylvia Juliana Suárez,
Enver Joel Torregroza, Francisco Javier Yate, Fernando Yurman

ISBN: 978-958-738-120-7

Primera edición: Bogotá, D.C., julio de 2010

Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario

Diseño de cubierta: Lucelly Anacondas

Corrección de estilo: Mauricio González

Diagramación: Margoth C. de Olivos

Impresión: Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.

Editorial Universidad del Rosario

Carrera 7 N° 13-41 oficina 501 Teléfono 297 02 00, ext. 7724 • Bogotá D.C.

Correo electrónico: editorial@urosario.edu.co

Todos los derechos reservados.

Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso
previo escrito de la Editorial Universidad del Rosario.

Torregroza, Enver Joel, et ál.

Formas de hispanidad / Enver Joel Torregroza, Pauline Ochoa, editores académicos.

—Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales. Bogotá: Editorial
Universidad del Rosario, 2010.

562 p.

ISBN: 978-958-738-120-7

AMÉRICA LATINA – HISTORIA / HISPANIDAD – HISTORIA / INTEGRACIÓN
LATINOAMERICANA - HISTORIA / FILOSOFÍA POLÍTICA – HISTORIA – AMÉRICA
LATINA / IDEOLOGÍAS POLÍTICAS – HISTORIA – AMÉRICA LATINA / I. OCHOA LÉON,
PAULINE / II. TÍTULO.

3980 SCDD 20

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Contenido

Presentación	11
I. Mundo sefardí	
Mitos y estereotipos del judaísmo hispano y su pervivencia en el mundo Sefardí.....	21
María José Cano	
La incidencia de la tragedia Sefardí en las ideas libertarias de la América española	43
Fernando Yurman	
II. Filosofías políticas hispánicas	
Unamuno: su visión de América.....	71
Pedro Ribas	
La cultura política de los liberalismos hispánicos	95
Francisco Colom	
Miguel Antonio Caro y el Hispanismo	125
Antolín Sánchez	
Las entradas, la guerra justa y la concepción del otro en José De Acosta (1540-1600).....	147
Felipe Castañeda	

- De Acosta, J. *Historia natural y moral de las indias*. Editado por José Alcina. Madrid: Dastin Historia. 2002.
- . “Parecer sobre la guerra de la China”. *Obras del P. José De Acosta*. Madrid: BAE 73. 1954.
- . “Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China”. *Obras del P. José De Acosta*. Madrid: BAE 73. 1954.
- De Sepúlveda, J.G., et al. *Demócrates Segundo: Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*. Obras completas III. Córdoba: Ayuntamiento de Pozoblanco. 1997.
- De Aquino, T. *Suma de Teología II*. Parte I-II. Madrid: BAC. 1989.
- . *Suma de Teología III*. Parte II-I. Madrid: BAC. 1995.
- De Vitoria, F. *Relectio de iure belli o paz dinámica*. Madrid: CSIC. 1981.
- . *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de la guerra*. México: Ed. Porrúa. 1985.
- Pagden, A. *The fall of natural man*. Cambridge: Cambridge University Press. 1992.
- Schmitt, C. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del ‘ius publicum europeum’*. Granada: Ed. Comares. 2002.
- Suárez, F. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Vol. IV. Libro VII (“La ley no escrita, llamada costumbre”). Madrid: Instituto de Estudios Políticos. 1968.
- Zolo, D. *La justicia de los vencedores-De Nuremberg a Bagdad*. Madrid: Trotta. 2007.

Los aportes de los intelectuales conversos.

Pablo de Santamaría y Alonso de Cartagena a la filosofía política hispánica¹

Enver Joel Torregroza
Universidad del Rosario

El propósito de este artículo es describir la contribución a la filosofía política hispánica de las obras de Don Pablo de Santamaría (1350-1435) y Don Alonso de Cartagena (1384-1456), ambos intelectuales destacados de los siglos XIV y XV, españoles de origen judío y conversos al cristianismo. No se trata sólo de exponer brevemente sus aportes a una tradición compleja, donde se han destacado más las rupturas que las líneas de continuidad, como ocurre con la filosofía hispánica.² La reconstrucción de la historia de la filosofía hispánica, en la medida en que se ve afectada por presupuestos historiográficos, culturales y filosóficos, exige también la deconstrucción de sus categorías fundamentales. Tal deconstrucción puede operar por medio de la confrontación de esas categorías con las propuestas filosóficas de carácter conceptual y vital contenidas en los textos interpretados. No nos interesa, por tanto, limitarnos a repetir lo que las historias sobre esos textos nos suelen decir, sino que procuramos reelaborar tales historias a partir de lo que dicen los textos mismos. El procedimiento hermenéutico aquí propuesto implica el reconocimiento de que los textos fi-

¹ Producto del proyecto de investigación “Las raíces hispánicas de la Colombia contemporánea” (2008-2009), financiado por el Fondo de Investigaciones Universidad del Rosario (FIUR). El proyecto hace parte de la Línea de Investigación Análisis de Procesos Históricos del Centro de Estudios Políticos e Internacionales de la Universidad del Rosario, donde participaron los asistentes de investigación Pauline Ochoa León, Luisa Fernanda Trujillo, Diego Julián Cediell y Jaime Andrés Prada Mayorga, a quienes agradezco su brillante colaboración en la realización de esta investigación.

² Con respecto al concepto de “filosofía hispánica”, que aquí se asume como punto de partida ver: Torregroza, E.J. “Pensando la hispanidad. Estrategias para el estudio crítico de la historia del pensamiento filosófico-político hispánico”. *Desafíos*. Nro. 15. 2006.

losóficos hispánicos del pasado tienen algo que decirnos hoy,³ y no son simples documentos que nos permiten conocer cómo se pensaba en un pasado remoto, al cual accedemos por mera curiosidad de anticuario.

Para lograr el propósito planteado procederemos circularmente. En la primera parte del artículo, a partir de las tesis centrales de nuestros estudios previos sobre el concepto de “filosofía hispánica”,⁴ consideraremos las características generales de los debates filosóficos y teológicos ocurridos en la Península Ibérica, entre los siglos XIII y XV, donde participaron activamente tanto judíos como conversos y cristianos viejos, más los primeros que los últimos. Con esto demostramos (simplemente recordando los hechos) la existencia de un proceso histórico de transición, que permitió el paso de la filosofía política cultivada en el ambiente cultural islámico y judío de las Españas,⁵ entre los siglos IX y XII, a la filosofía política desarrollada en la cultura cristiana contrarreformada que alimentó el Imperio Español desde el siglo XVI; en consecuencia, no se trató de una simple ruptura abrupta entre esas dos tradiciones, como suele creerse.⁶ La presentación general de esos debates filosóficos de los siglos XIII al XV es el marco inicial adecuado para introducir las figuras ejemplares de Pablo de Santamaría y su hijo Alonso de Cartagena, como protagonistas y artífices privilegiados de esa transición. En la conclusión, a partir de la reconstrucción de la historia de las obras de estos dos intelectuales conversos y de una valoración de ellas, propondremos una revisión del concepto mismo de filosofía hispánica, que nos permita acercarnos a sus textos como propuestas reflexivas dignas de ser escuchadas hoy, y enunciar en particular los que a primera vista pueden ser considerados sus más significativos aportes a la filosofía política.

³ Así entiende Leo Strauss la tarea de la historia de la filosofía política. Ver, por ejemplo, Strauss, L. *Persecution and the Art of Writing*. 1952.

⁴ Además del artículo ya citado, puede consultarse: Torregroza, E.J. “Filosofía hispánica: premodernidad, modernidad y posmodernidad”. Biblioteca Virtual de la Asociación de Hispanismo Filosófico. Documento electrónico.

⁵ Para el concepto de “Las Españas” o de “Las hispanidades” ver: Constañ, J.E., et al. *La llave de las Españas. Estudio sobre las tradiciones e identidades políticas hispánicas*. 2008.

⁶ Tesis para la que ya hemos expuesto algunos argumentos en un trabajo previo sobre el mismo tema: Torregroza, E.J. “El papel filosófico y político de los judeoconversos en la formación del pensamiento hispánico”. *Las llaves de las Españas. Estudios sobre tradiciones e identidades hispánicas*. 2008, pp. 41-62.

El concepto de filosofía hispánica

Por “filosofía hispánica” entendemos: primero, las variadas formas de pensamiento cultivadas en las extensas y complejas tradiciones culturales hispánicas, y, segundo, la reflexión sobre la hispanidad misma, su realidad y su concepto. Ambas caras del problema son indisociables, pues no es posible pensar la hispanidad o lo hispánico sin tener en cuenta la historia de sus tradiciones y la historia de su concepto; al mismo tiempo que hacer la historia de lo hispánico exige pensar qué es lo que tal categoría significa. Tanto el estudio filosófico como la reconstrucción histórica del concepto de hispanidad requieren ampliar el número y las características de las variables que habitualmente han sido utilizadas para su comprensión, y evitar así las segmentaciones políticas y religiosas, que han impedido la observación histórica de otros elementos indispensables para la comprensión de la hispanidad, como el acervo filosófico musulmán, judío y converso.

Varios estudiosos han señalado a título de mera hipótesis el papel del pensamiento musulmán, judío y converso en la configuración de algunos momentos dignos de recordación en la historia de la filosofía española.⁷ Sin embargo, en Hispanoamérica, lugar privilegiado de construcción y realización de lo hispánico, no se han desarrollado mayores investigaciones al respecto y la cuestión se ignora o desprecia, como si no fuese significativa para la comprensión de su propia historia.

Tal desprecio funciona como un obstáculo, una vez se decide ahondar en el estudio de la hispanidad y de la filosofía hispánica. Creemos que una de las causas de ese desprecio es el estudio de la filosofía española como un simple apéndice de la filosofía europea, al mismo tiempo que se ha estudiado la filosofía latinoamericana como una negación de la filosofía europea. Con ello, se tira al traste la posibilidad de comprender las filosofías “latinoamericanas”, como expresiones de la tradición filosófica luso-hispánica; de la misma forma como se pueden entender las filosofías norteamericanas, como una expresión, entre otras, de la tradición filosófica anglosajona. El concepto de hispanidad subyacente a la

⁷ Al respecto son ilustrativos: Menéndez Pelayo, M. *Historia de los heterodoxos españoles*. 1880-1882; Bonilla y San Martín, A. *Historia de la filosofía española. Siglos VIII a XII: Judíos*. 1911; Asín Palacios, M. *Huellas del Islam: Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*. 1941.

noción de filosofía hispánica es “civilizacional”;⁸ es decir, hace referencia a una forma de ser de la civilización occidental, construida históricamente mediante la superposición e integración de tradiciones “civilizacionales” disímiles. Una forma de ser que constituye hoy en día un mundo hispánico diferenciado, a pesar de estar sometido a otras influencias y tradiciones.⁹ El concepto “civilizacional” de hispanidad no ha sido debidamente reconocido, en razón del desprecio al que se han visto sometidas las tradiciones filosóficas hispánicas, cuando son juzgadas con el lente de aquella tradición de pensamiento noreuropea, donde ha imperado tanto la filosofía positivista de la historia, como la filosofía especulativa de la historia.¹⁰

El recuento histórico de lo que se podría llamar la “filosofía hispánica” ha estado sometido a necesidades, impulsos y azares históricos de índole diversa. El más significativo es la urgencia política de ofrecer una imagen articulada y límpida que justifique los proyectos colectivos de conformación de la nación española y de las distintas naciones hispanoamericanas. La historia de la filosofía española adquirió en algunos momentos la forma de una narración ‘legitimante’ de la nación católica y, en los últimos tiempos, cuando hasta de eso se tiene vergüenza, ha adquirido la forma de un discurso que justifica la nación democrática europea, que anhela desesperadamente encontrar en su pasado pruebas de una incierta vocación posfranquista y paneuropea. Sus capítulos se han construido con modelos ajenos, intentando reproducir en España la secuencia histórica “escolástica-humanismo-renacimiento-ilustración”, como si se tratase de épocas claramente diferenciadas e inevitables en el devenir de todo pensamiento filosófico que se considere occidental.

Por tanto, no se trata de reducir el problema del pensamiento hispánico a una cuestión de identidad nacional, útil para justificar unos modelos particulares de Estado. La hispanidad es por supuesto occidental, pero su riqueza lingüística, espacial y cultural, además de haber recibido la influencia de la civilización occidental germano-franco-anglosajona durante los últimos tres siglos, obtu-

⁸ Pensamos aquí en el concepto de “civilización” desarrollado por Eisenstadt, S. *Comparative civilizations and multiple modernities*. 2003.

⁹ Ver al respecto las tesis de Nicol, E. *El problema de la filosofía hispánica*. 1998.

¹⁰ Una crítica contundente a ambas versiones de la filosofía de la historia noreuropea se encuentra en Marquard, O. *Dificultades con la filosofía de la historia*. 2007.

vo a lo largo de varios siglos sus particularidades de las complejas tradiciones grecolatinas, cristianas, musulmanas y judías que atravesaron la Península y allí crecieron, con lo cual adquirió la forma de un proyecto de civilización occidental único, construido en buena medida en el laboratorio cultural americano. Puede que tal proyecto históricamente haya fracasado o se haya transformado, pero eso no le quita valor a sus aportes al conjunto de la civilización occidental ni puede ser despreciado a la hora de analizar los contornos culturales del mundo hispánico en el concierto de civilizaciones del mundo contemporáneo.

La herencia de la filosofía judeoespañola y los debates filosóficos hispánicos en los siglos XIII y XIV

Para nadie debe ser un secreto la notable influencia tanto de la filosofía de los aristotélicos del Islam, los orientales Alfarabi (¿870?-950) y Avicena (Ibn Sina, 980-1037) y los occidentales Avempace (Ibn Bayya, 1085-1139) y Averroes (Ibn Rush, 1126-1198), como la del filósofo judío cordobés Maimónides (Moses ben Maimón, 1135-1204) en el ambiente intelectual hispánico, entre los siglos XIII y XV. Un ejemplo notable, pero en absoluto el único, es Isaac Abrabanel (1437-1508), estadista y ministro de hacienda de los Reyes Católicos, quien en su *Pináculo de la fe*, defiende la mayoría de los postulados religiosos de Maimónides,¹¹ mientras en su *Comentario sobre la Biblia*, critica la filosofía política del cordobés y llega a conclusiones opuestas: mientras que para Maimónides el régimen perfecto es fundado por un profeta-filósofo, para Abrabanel, en esencia un pensador antipolítico, el gobernante ideal es un rey-sacerdote.¹²

Según Maimónides,¹³ los seres humanos necesitan vivir en sociedad. Sin embargo, los hombres son tan distintos entre sí que a veces parece que cada individuo pertenece a una especie distinta. Debido a su natural diversidad, los hombres necesitan también de la ley como garante del orden social y de la convivencia pacífica. La ley en su generalidad omite detalles y contextos, pero gracias a ello puede forzar a los hombres a vivir según patrones comunes que limiten su diversidad, y así asegurar el bienestar y la paz. La tarea primaria de la política es conquistar el orden social, pero ése no es su fin último. El ser humano

¹¹ Maeso, D.G. *El legado del judaísmo español*. 2001, p. 257.

¹² Lerner, R. “Moisés Maimónides”. *Historia de la filosofía política*. 1993.

¹³ Maimónides. *Guía de Perplejos*. Capítulo I, p. 72; capítulo II, pp. 35 y 40, y capítulo III, pp. 27 y 54.

debe buscar no sólo la perfección del cuerpo, sino también la del alma. La perfección del cuerpo se identifica con la paz y el bienestar social, y la perfección del alma consiste en adquirir las opiniones correctas sobre la verdadera naturaleza de las cosas. La ignorancia es fuente de males y aleja al hombre de Dios; por eso, no basta con la ley que regula las conductas humanas y ordena su natural diversidad. También es necesaria la ley que oriente las opiniones humanas hacia el conocimiento verdadero. La perfección social y moral es condición necesaria, pero no suficiente de la perfección del alma. La Ley divina permite alcanzar tanto la perfección del cuerpo como la del alma. La Ley revelada contiene no sólo las disposiciones que aseguran la sensata convivencia social y las normas de conducta generales que disponen límites a la diversidad humana, también contiene en su interior las opiniones correctas que los seres humanos deben alcanzar para lograr la plena felicidad, la total satisfacción de su anhelo natural de perfección. En otras palabras, el concepto de Maimónides de Ley revelada integra los dos sentidos básicos como se puede entender la ley natural, así en Maimónides semejante “ley natural” no puede ser considerada “ley racional”: el sentido de Hobbes, cercano al concepto de ley natural propuesto por José Albo (1380-1444) en su *Libro de las raíces*, y el de Aristóteles, sólo que en una interpretación claramente platónica, que convierte la virtud intelectual del conocimiento teórico en la virtud cardinal de la política, a la cual estarían subordinadas, tanto la virtud política e intelectual de la prudencia, como las virtudes morales.

Según Maimónides, todos los hombres están en disposición de lograr el conocimiento de las opiniones correctas, aunque lo consigan en distintos grados de complejidad en virtud de su disposición natural. A los más simples les puede bastar con aprender nociones básicas sobre la existencia de Dios y su unicidad. Otros más perfectos, entrenados durante años en las ciencias (esto es, en el ejercicio de su facultad racional) y además practicantes de un modo de vida virtuoso, pueden comprender sentidos ocultos en la Torá, mediante el razonamiento y la interpretación de sus metáforas. Estos son los filósofos, aquellos estudiosos de la Ley que han sido entrenados en la filosofía. Sin embargo, sólo a los profetas, quienes también son filósofos, les es concedido el don de comprender directamente el sentido último de la Revelación sin necesidad de razonar, gracias a que Dios les insufla ese conocimiento. El profeta-filósofo

es el legislador que funda el régimen político perfecto, la ciudad virtuosa. Todo rey debe someterse a las enseñanzas de la legislación profética si quiere gobernar conforme al ideal. Como la Escritura se acomoda al lenguaje humano, para su correcta interpretación, el mensaje profético necesita de la virtud racional suprema, del ejercicio de la facultad racional teórica en su más alto grado, que supone la posesión de las virtudes morales. Para gobernar, el rey debe ser un sabio estudioso de la ciencia de Ley (Talmud), para cuya comprensión debe dominar previamente la ciencia de la demostración (filosofía) o estar acompañado por lo menos de uno que lo intente. Así Maimónides no haya sido un defensor de la filosofía política, en el sentido clásico aristotélico del término,¹⁴ fue un defensor de la filosofía al interior del judaísmo.¹⁵

Entre todos los profetas, para Maimónides hay uno que se destaca: Moisés, el profeta-legislador. Los demás profetas se llaman así prácticamente por mera anfibología. Maimónides combina en una sola figura las ideas de profeta-legislador y de filósofo-legislador, que en Alfarabi estaban separadas y jerarquizadas, pues para Alfarabi la segunda era más importante que la primera;¹⁶ no obstante, eso no significa que en sus rasgos generales su filosofía política no sea una interpretación de la filosofía política del “segundo Aristóteles”. En la medida en que Maimónides influyó en Tomás de Aquino, habría que ver en la comprensión tomista de lo político como orden social,¹⁷ pero sobre todo en su comprensión de la Ciudad Perfecta, como régimen donde se promueven y practican tanto las virtudes que conducen al hombre a la perfección terrena, como aquellas que lo conducen a la salvación ultraterrena,¹⁸ no un “bautismo” de Aristóteles, sino una interpretación cristiana de la filosofía política de Maimónides y, a través de él, de la filosofía política de Alfarabi: las más influyentes posturas racionalistas al interior de sus propias tradiciones religiosas. De esta manera, parecería explicarse el enorme peso de Tomás de Aquino en la filosofía escolástica hispánica de la

¹⁴ Es la tesis de Leo Strauss desarrollada en su libro *Persecution and the Art of Writing*. 1952. Así mismo, en *What is political philosophy? And other Studies*. 1988.

¹⁵ Es mi tesis expuesta en: Torregroza, E.J. “La perplejidad filosófica en Maimónides”. *Simposio Universalidad y Vigencia de Maimónides*. 2006.

¹⁶ Mahdi, M. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. 2003. Capítulo 6.

¹⁷ De Aquino, T. *Summa Theologiae*. Capítulo I, pp. 103, a. 3.

¹⁸ De Aquino, T. *De la monarquía*. Capítulo II, 3, 106; *Comentario sobre la Ética*. Capítulo I. 1.1, nro. 4.

Contrarreforma, como filosofía oficial del Imperio Español. Sin embargo, tal explicación no es suficiente, si no se logra comprender cómo fue posible que el filósofo de la *Summa Theologiae* llegase a ser tan apreciado por los pensadores hispánicos, sobre todo desde el siglo XVI en adelante y casi tres siglos después de que escribiera sus obras. Mientras en siglo XI el nominalismo escolástico británico anunciaba el empirismo anglosajón y en los siglos XIV y XV los textos griegos bizantinos inundaban el norte de Italia produciendo el fenómeno del Renacimiento, a partir del siglo XV en los reinos hispánicos la importancia del tomismo era creciente. La mejor explicación de este proceso histórico es la presencia en el mundo hispánico de una tradición que mantuvo vivas, así fuere la mayor parte del tiempo polemizando con ellas, las ideas de la filosofía política cultivada en Al-Andaluz y en Sefarad, interpretadas e integradas al nuevo pensamiento cristiano que se estaba gestando en los reinos hispánicos. Tal proceso tuvo como protagonistas y artífices privilegiados a los intelectuales conversos o de origen converso, quienes, debido a su enorme influencia en la formación de las élites intelectuales y políticas de la Península, le abrieron camino a la Contrarreforma y la nutrieron; y, de esta manera, consolidaron la visión de mundo político-social que se puso a prueba en la América hispana.

Puede decirse, sin temor a exagerar, que la polémica generada al interior del judaísmo español por la filosofía racionalista de Maimónides, que en su dimensión política estaba inspirada en parte en el aristotelismo islámico de Alfarabi, prácticamente dividió durante tres siglos las élites intelectuales judías de Sefarad, entre quienes defendían a Maimónides (o lo que su filosofía implicaba) y quienes lo atacaban como una amenaza a la fe.¹⁹ Según Joaquín Lomba, muchos de los temas por los cuales Maimónides fue atacado ya habían sido expuestos por "Ibn Paquda, Yehuda Ha Levi, Abraham ben 'Ezra' y sobretodo por Abraham ben Dawud".²⁰ En el grupo de los críticos de Maimónides o antirracionalistas, se destacaron Sem Tob (1290-1369), Hasdai Crescas (1340-1410) y sus discípulos y los cabalistas del siglo XV, quienes atribuyeron la caída en desgracia del judaísmo español a la filosofía aristotélica de los seguidores de Maimónides,

¹⁹ Ackerman, A. "Jewish philosophy and the Jewish-Christian philosophical dialogue in fifteenth-century Spain". *Medieval Jewish philosophy: Original Anthology*. 1980, p. 374.

²⁰ Lomba, J. "Las disputas en torno a Maimónides". *Maimónides y el pensamiento medieval*. 2004, pp. 48-49.

pues según ellos ésta habría debilitado la fe de muchos intelectuales judíos y los habría conducido fácilmente a la conversión cristiana.²¹ La influencia de Aristóteles, Alfarabi, Avempace y Averroes convirtió en sospechosa la obra de Maimónides, puesto que todos esos autores habrían "defendido la separación de los dos ámbitos del saber: la filosofía y la religión".²²

Las críticas a Maimónides no se limitaban a señalar la nefasta influencia de la filosofía en el judaísmo español, al incentivar el examen racional de los principios de la religión y con ello provocar un espacio de ambigüedad teológica donde las fronteras entre la fe judía y la cristiana se hacían cada vez más frágiles. Maimónides también era famoso por haber compuesto una defensa de la conversión. En su *Epístola de la conversión forzosa*, Maimónides defiende que es lícito para el judío convertirse, cuando se ve obligado a salvar su vida o sus bienes en un reino hostil, siempre y cuando abandone lo más pronto posible las tierras idólatras.²³ Sin duda, Maimónides estaba pensando también en su propio caso, puesto que él fue víctima del fundamentalismo almohade cuando éste se apoderó de Al-Andaluz. El sabio judío se vio obligado a esconderse primero en Fez y luego a huir y hacer una vida nueva en Al-Fustat (El Cairo), en la corte de Saladino.²⁴

Durante los siglos XIII y XIV, los intelectuales judíos de España y el sur de Francia (Provence) tuvieron intereses filosóficos explícitos y estuvieron atentos a la sabiduría racionalista proveniente de fuentes ajenas al judaísmo. Sin embargo, a finales del siglo XIV y en una tendencia que perduraría durante el siglo XV, el antirracionalismo fue creciendo en importancia,²⁵ sobre todo en Castilla,²⁶ con su defensa de la piedad y el celo religioso y su rechazo de la definición precisa

²¹ Ackerman, A. "Jewish philosophy and the Jewish-Christian philosophical dialogue in fifteenth-century Spain". *Medieval Jewish philosophy: Original Anthology*. 1980, pp. 374-375.

²² Lomba, J. "Las disputas en torno a Maimónides". *Maimónides y el pensamiento medieval*. 2004, pp. 38-39.

²³ Maimónides. "Epístola de la conversión forzosa". *Cinco epístolas de Maimónides*. 1988. Ver también: Cano, M.J. "La tolerancia en la epístola sobre la conversión forzosa o tratado acerca de la santificación del Nombre". *Simposio Universalidad y Vigencia de Maimónides*. 2006.

²⁴ Heschel, A.J. *Maimónides*. 1984.

²⁵ Ackerman, A. "Jewish philosophy and the Jewish-Christian philosophical dialogue in fifteenth-century Spain". *Medieval Jewish philosophy: Original Anthology*. 1980, pp. 366-377.

²⁶ Lomba, J. "Las disputas en torno a Maimónides". *Maimónides y el pensamiento medieval*. 2004, p. 43.

de la Ley.²⁷ Lo anterior ocurrió justamente cuando la situación de los judíos en España había desembocado en un verdadero problema social y político, y había obligado a las conversiones, las migraciones y, por último en el siglo XV, a la expulsión, que ni siquiera entonces se consumó de manera definitiva. Las corrientes antirracionalistas en el ámbito cultural judío obligaron en buena medida, como señala Faur, a que “las mentes judías creativas tuviesen que actuar como conversos cristianos”.²⁸

Los judíos españoles no deben ser vistos solamente como un “problema político” para los reinos islámicos y cristianos de la Península, puesto que cumplieron un papel destacado en las decisiones políticas de orden administrativo de estos reinos y en los debates intelectuales sobre las opiniones políticas correctas de reyes y súbditos. Como recuerda David Gonzalo Maeso en *El legado del judaísmo español*, al afectarse negativamente la vida de los judíos en las Españas, con el dominio almorávide en el siglo XII y sobre todo con la llegada de los almohades entre el siglo XII y el XIII, muchos judíos comenzaron a emigrar a los reinos cristianos, aprovechando el ofrecimiento de tierras hecho por sus gobernantes para repoblar territorios ganados a los musulmanes; así se generó una atípica aristocracia rural judía en los reinos del norte.²⁹ Ya era usual que en los reinos musulmanes de la Península los intelectuales judíos cumplieren un papel esencial para la administración de los asuntos públicos, sobre todo cuando el gobierno estaba en manos de musulmanes de origen bereber, menos cultos que los árabes.³⁰ La situación de los judíos en la Castilla de comienzos del siglo XIV fue incluso mejor, a pesar de la actitud vacilante de Alfonso XI, porque los judíos cortesanos conservaron su poder a pesar de las presiones de la Iglesia. En Aragón, Jaime II (1291-1327) había declarado que la presencia judía en el reino era un asunto de Estado y no de religión, con lo cual permitió que éstos fueran tolerados al estar bajo la protección del rey. Sin embargo, esto no impidió las revueltas del populacho en contra de las comunidades judías, como la de Zaragoza.

²⁷ Faur, J. *In the Shadow of History. Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*. 1992, pp. 9-11.

²⁸ Faur, J. *In the Shadow of History. Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*. 1992, p. 2.

²⁹ Maeso, D.G. *El legado del judaísmo español*. 2001, p. 16-17.

³⁰ Maeso, D.G. *El legado del judaísmo español*. 2001, p. 16.

La verdadera debacle comenzó a mediados del siglo XIV, con la guerra civil castellana entre el rey Pedro, a quien apoyaban los judíos, y su hermano bastardo Enrique de Trastámara, quien terminó victorioso. En ese momento crucial, la victoria de Enrique significó la caída en desgracia de las aljamas judías³¹ desde Toledo a Burgos, en Andalucía e incluso afectó Cataluña. Según Maeso “las matanzas de 1391 fueron la coyuntura que dio una vuelta de página a la historia de los judíos españoles”.³²

Sin embargo, en las décadas siguientes, al lado de las conversiones forzadas populares o de aquellas que fueron resultado de la efectiva evangelización de judíos poco educados a cargo de predicadores, como por ejemplo Vicente Ferrer (1412-1414), también surgieron las conversiones de intelectuales, quienes a pesar de las dificultades, lograron ejercer un papel político e intelectual destacado en la sociedad. La borrosa frontera entre las teologías judía y cristiana-española del siglo XIV; el hecho de que incluso los judíos que formulaban las críticas a la especulación racional recurriesen a argumentos también filosóficos para desarrollarlas, y la idea de los racionalistas judíos de que el examen racional de los principios religiosos constituía incluso una obligación sustentable en el estudio de la Tora,³³ constituyeron un ambiente propicio para la “conversión intelectual” de los eruditos judíos españoles, como es el caso de Pablo de Santamaría y su familia.

La figura de Pablo de Santamaría

Salomón Ha Levi, más conocido por su nombre cristiano de Pablo de Santamaría, nació en 1350, en el seno de los Leví, una prestante familia de Cataluña que debió emigrar a Burgos. Por entonces, la ciudad era prominente centro político, económico y cultural de Castilla, hasta el punto de acoger en ocasiones las Cortes tras sus muros. A muy temprana edad, Salomón comenzó su estudio de la Torá y el Talmud, distanciándose de la vocación administrativa y comercial de la mayoría de sus parientes. Veintidós años estudió el Talmud con los fariseos, hasta que le fue permitido, por su mayoría de edad (pues así

³¹ Escobar Quevedo, R. *Inquisición y judaizantes en América Española (siglos XVI-XVII)*. 2008, p. 29.

³² Maeso D.G. *El legado del judaísmo español*. 2001, p. 25.

³³ Ackerman, A. “Jewish philosophy and the Jewish-Christian philosophical dialogue in fifteenth-century Spain”. *Medieval Jewish philosophy: Original Anthology*. 1980, p. 378.

lo estipulaba la ley hebrea), estudiar filosofía árabe y hebrea, literatura latina y castellana. Como era necesario para todo intelectual judío de renombre de la época, leyó a Maimónides, y la obra del sabio cordobés ejerció una significativa influencia en su pensamiento posterior. A los 26 años, Salomón comenzó a ofrecer una cátedra de estudios talmúdicos, que atrajo a discípulos judíos de todas las provincias de España. Se sabe que por esa época compuso estudios sobre la Escritura y escribió contra algunos dogmas cristianos, con lo cual entró en la polémica intelectual judeo-cristiana que se desarrolló durante su siglo. Gracias a sus enseñanzas, su prestigio creció y el de Burgos también, como centro intelectual judío; lo anterior, lo llevó a la dignidad de Rabino Mayor de la judería burgalesa con la aprobación del rey de Castilla. En ese entonces, las juderías gozaban de autonomía jurisdiccional y del apoyo del Rey.³⁴

Después de haber sido líder intelectual destacado de la comunidad judía como Gran Rabino de Burgos, en 1390, Pablo de Santamaría y sus hijos se convirtieron al cristianismo, y él se separó de su esposa quien no adoptó la fe cristiana.³⁵ Las razones que suelen explicar su conversión son muchas, pero la razón última por la cual sus discípulos creen que ésta se dio fue la “convicción doctrinal”.³⁶ Según Serrano, la conversión de Don Pablo fue “sincera, leal y fundada exclusivamente en motivos doctrinales de orden superior, por no decir impulsos excepcionales de la gracia divina”.³⁷ Para Ricardo Escobar Quevedo,

[...] el bautismo de Pablo de Santamaría no fue nada banal [...] Una conversión que conmovió a las élites intelectuales del judaísmo, porque esta no se inscribe en una ola de conversiones forzadas, sino que es el producto (como Santamaría explicaría en una carta dirigida a su alumno Joshua Halorki, quien se habría de convertir con el nombre de Jerónimo de Santa Fe) de un examen razonado de los fundamentos de su religión y de la mesiología cristiana”.³⁸

³⁴ Serrano, L. *Los conversos Don. Pablo de Santa María y Don. Alfonso de Cartagena*. 1942.

³⁵ Serrano, L. *Don Pablo de Santamaría. Gran Rabino y obispo de Burgos*. Discurso leído ante la Real Academia de la Historia. 3 de noviembre de 1940, p. 4.

³⁶ Serrano, L. *Los conversos Don. Pablo de Santa María y Don. Alfonso de Cartagena*. 1942, p. 4.

³⁷ Serrano, L. *Los conversos Don. Pablo de Santa María y Don. Alfonso de Cartagena*. 1942, p. 8.

³⁸ Ver Escobar Quevedo, R. *Inquisición y judaizantes en América Española (siglos XVI-XVII)*. 2008, p. 31. La tesis la extrae de: Kriegel, M. “Autour de Pablo de Santamaría et d’Alfonso de Cartagena: alignement culturel et originalité ‘converso’”. *Revue d’Histoire moderne et contemporaine*. 41-2. 1994, pp. 197-205.

Nuestra hipótesis es que la conversión fue posible gracias a que la frontera entre teología cristiana y judía se debilitó en los debates intelectuales de la época y gracias a la existencia de un espacio común que permitió ese cruce de fronteras, constituido por el racionalismo de inspiración aristotélica y en general filosófica.

Las obras de Pablo de Santamaría

La *Suma de las Crónicas de España* fue la primera obra destacada de Santamaría como intelectual converso. Fue escrita en castellano en 1413 y destinada a la educación de Juan II, pupilo en ese entonces de Don Pablo, quien era Canciller Mayor de Castilla. La *Suma* narra cómo se han sucedido unos a otros los señores de “España”, desde el mitológico Hércules hijo de Júpiter, pasando por cartaginenses, romanos, godos, hasta llegar a la coronación de Don Fernando de Antequera como rey de Aragón. Santamaría se detiene en su relato en los siglos XIII y XIV, para explicar con algún detalle la política exterior de los monarcas de Castilla y las relaciones entre este reino y los de Aragón, Francia, Portugal y los reinos musulmanes. Encontramos dos aspectos significativos al examinar la *Suma*: en primer lugar, Santamaría no considera que los reinos musulmanes sean parte de la historia de “España”, al menos de forma directa, siguiendo por supuesto una tradición que él no funda, pero que aquí refuerza. En segundo lugar, en esta crónica se hace visible una intención pedagógica, pues el autor quiere educar al principal lector, su discípulo y futuro rey, no sólo haciéndolo consciente de su lugar histórico, sino también indicándole mediante ejemplos cómo tomar grandes decisiones de gobierno. La *Suma* no es un espejo de príncipes, pero sí alcanza a verse su aporte a la conformación de la cultura política española posterior.

La segunda obra de Santamaría es las *Siete Edades del Mundo* o *Edades Trovadas*, escrita en castellano en 1418, en metro hebreo y con expresiones traducidas del hebreo sacadas del Antiguo Testamento. Este texto estaba dirigido a Catalina de Lancaster, Reina de Castilla y madre de Juan II. Se trata de un relato en verso, esta vez de la historia de la humanidad y no sólo de la de España. Sin embargo, la forma como se cuenta la historia de la humanidad pone como centro de ésta a España, como si la época del converso fuese la culminación de todos los acontecimientos previos. Santamaría hace remontar, indirectamen-

te, la historia de España al mismo Adán, e inicia su relato con la Creación, vinculando estrechamente, en un sólo hilo conductor, los relatos del Antiguo Testamento con las crónicas históricas habituales, en un estilo de composición que se puede remontar a los tiempos de Alfonso el Sabio.³⁹ En las *Siete Edades*, la genealogía de los señores de España comienza cuando Noé abandona el arca y culmina con Juan II, como figura mesiánica. Para Santamaría, la historia está ordenada y orientada por la divinidad, desde el acto mismo de la Creación hasta el surgimiento del “mesías”, en el sentido judío clásico del término expuesto por Maimónides;⁴⁰ esto es, como un caudillo o líder político que retribuye al pueblo de Dios su gloria, mediante la creación de un Estado firme en una tierra firme.⁴¹

No nos debe sorprender que la idea de España aquí contenida y la forma como se describe el poder de sus señores, en particular Juan II, refleje fielmente cierta tradición judía. La idea de España como unidad, que depende a su vez de la idea de “nación” española, resulta ser aquí una traducción de la amada y añorada Sefarad, tierra donde se culminan los afanes de la nación hebrea.⁴² En su *Scrutinium Scripturarum*, Santamaría cuestiona a los ricos y poderosos hebreos de Castilla, justamente por haber creído que en Sefarad se realizaba la redención mesiánica prometida a Israel. No obstante, lo que la crítica del *Scrutinium* señala es el carácter ilegítimo “del motivo” por el cual algunos judíos españoles de su tiempo habían pensado que Sefarad era el cumplimiento de la promesa del Antiguo Testamento: el poder y las riquezas temporales de la casta hebrea. En las *Siete Edades*, en cambio, el motivo es legítimo; España resulta ser, “entre líneas”, el cumplimiento de esa promesa en virtud de haber reconocido en Cristo el Redentor y el verdadero Mesías. Sin embargo, a pesar de adoptar la idea mesiánica cristiana, indispensable para defender el papel central y definitivo de España y sus señores en la historia de la humanidad como representantes de una fe que acoge a todos los pueblos del orbe, Santamaría no abandona (consciente o inconscientemente, eso es lo de menos) la idea judía clásica del “mesías”, como

³⁹ Sconza, M.J. *History and literature in fifteenth-century Spain: An edition of Pablo de Santa María's Siete edades del mundo*. 1994, p. 17.

⁴⁰ Lerner, R. “Moisés Maimónides”. *Historia de la filosofía política*. 1993, pp. 238-239.

⁴¹ Sconza, M.J. *History and literature in fifteenth-century Spain: An edition of Pablo de Santa María's Siete edades del mundo*. 1994.

⁴² García, M. del R. “Españoles judíos, judíos españoles”. *La llave de las Españas. Estudio sobre las tradiciones e identidades políticas hispánicas*. 2008.

líder político terrenal, y se la aplica a Juan II; con ello, asegura el traspaso a España del lugar privilegiado que siempre había ocupado la nación hebrea en su autocomprensión histórica como pueblo elegido.

Dentro de las obras de Santamaría, también encontramos el *Scrutinium Scripturarum*, más famosa que las anteriores. Fue escrita en latín y dada a luz en 1432. Serrano describe así el *Scrutinium Scripturarum*:

En ella desmenuza las objeciones de los judíos contra el reconocimiento del Mesías prometido en la persona de Cristo, aduciendo apodícticos testimonios de la Escritura, y explica también los misterios fundamentales de la religión católica, demostrando su credibilidad y prenuncios en el Antiguo Testamento [...] la psicología de su conversión al catolicismo, y al propio tiempo, la réplica a un tratado de teología hebreo, que salió a luz por este tiempo, e iba sin duda enderezado contra la autoridad y prestigio del propio Don Pablo.⁴³

Se dice que el libro es una respuesta a la obra de José Albo (1380-1444), rabino seguidor de las enseñanzas de Hasday Crescas, quien después de haber participado en la disputa entre cristianos y judíos celebrada en Tortosa entre 1413 y 1415 se convirtió en una de las cabezas más visibles del judaísmo.⁴⁴ La disputa de Tortosa había sido convocada por Benedicto XIII, papa en Aviñón, quien a su vez había sido estimulado en este propósito por su médico, el converso Jerónimo de Santa Fe (antes Joshua Ha-Lorqui), autor de algunos textos orientados a la refutación de los rabinos y a la conversión cristiana de judíos. Se convocaron judíos de la mayoría de las aljamas a sesiones de debate, donde Jerónimo de Santa Fe intentaría probarles la verdad del cristianismo, concentrándose, como era habitual en este tipo de discusiones desde hacía tiempo, en demostrar la llegada efectiva del Mesías, mediante la apelación a los textos propios de la tradición intelectual judía, como el Talmud, y a los argumentos provenientes de la filosofía. Sin embargo, entre el auditorio estaban presentes varios discípulos de Crescas, entre quienes se contaba Albo, y al responder a los argumentos de Santa Fe convirtieron la catequesis en debate.⁴⁵ Crescas (1340-1410) ya había muerto, pero su influencia se notaba. Había sido un personaje muy popular

⁴³ Serrano, L. *Los conversos Don. Pablo de Santa María y Don. Alfonso de Cartagena*. 1942, p. 17.

⁴⁴ Vasiere Lecanda. *El Scrutinium Scripturarum de Pablo de Santamaría*. 1998, p. 44.

⁴⁵ Baer, Y. *Historia de los judíos en la España cristiana*. 1998.

entre judíos y cristianos del común y asesor de Juan I de Aragón. Dedicó su actividad intelectual al combate del “averroísmo”; esto es, la creencia en leyes naturales que gobiernan el universo en lugar de la Providencia.

Como ya explicamos en otro lugar,⁴⁶ el texto del *Scrutinium Scripturarum* consta de dos partes. En la primera, Santamaría escribe un diálogo entre un judío y un cristiano, que en la segunda parte se convierte en un diálogo entre un cristiano viejo y un cristiano nuevo. La primera parte es un esfuerzo por tratar de convencer al judío de la verdad del cristianismo, primero probándole que el Mesías llegó y es Jesucristo, con lo cual trata de refutar los argumentos usados por los judíos. La segunda parte es la declaración de algunos problemas al recién convertido. Para poder explicar al judío ya convertido el por qué de la Trinidad, Pablo de Santamaría recurre a un principio básico de la Escritura presente en la *Guta de los Perplejos* de Maimónides, consistente en afirmar que el texto sagrado contiene misterios ocultos que sólo se pueden comprender a la luz de la reflexión filosófica.⁴⁷ Pablo de Santamaría afirma que la Trinidad esta prefigurada en el Antiguo Testamento, pero se debe saber cómo interpretar el texto, para poder descubrir con argumentos filosóficos que la Trinidad está ahí. Santamaría también aplica distinciones relativas a los múltiples sentidos de los términos de las Sagradas Escrituras, inspiradas en las distinciones previamente formuladas por Maimónides en su *Guta*.⁴⁸ Las distinciones le sirven a Santamaría como principal herramienta de interpretación orientada a asegurar un correcto escrutinio de los textos sagrados, a la vez que se apoya en textos filosóficos para establecer las premisas de sus argumentos sobre cuestiones difíciles.⁴⁹

El *Scrutinium Scripturarum* se convirtió en un texto teológico católico capital, debido a su papel esencial en el Concilio de la Contrarreforma, donde se definieron buena parte de los destinos de la tradición católica hispánica. Tendrá varias ediciones, al menos seis entre 1496 y 1478, entre las cuales se destaca la

⁴⁶ Torregroza, E.J. “El papel filosófico y político de los judeoconversos en la formación del pensamiento hispánico”. *Las llaves de las Españas. Estudios sobre tradiciones e identidades hispánicas*. 2008, pp. 41-62.

⁴⁷ Torregroza, E.J. “La perplejidad filosófica en Maimónides”. *Simposio Universalidad y Vigencia de Maimónides*. 2006.

⁴⁸ Faur, J. *Homo Mysticus: a guide to Maimonides's Guide to Perplexed*. 1999.

⁴⁹ Vasiere Lecanda. *El Scrutinium Scripturarum de Pablo de Santamaría*. 1998.

de 1591, solicitada por el Concilio de Trento y que estuvo a cargo de Cristóbal de Santotis, representante de Felipe II en dicho concilio.⁵⁰

La figura de Alonso de Cartagena

Don Alonso, el más destacado hijo de Pablo de Santamaría, nació en 1384 y fue bautizado y convertido al cristianismo con su familia, seis años después. Fue un magnífico traductor y crítico de traducciones. Uno de los datos más conocidos de Cartagena es que dio inicio a la famosa polémica en torno a la traducción de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles hecha al latín por Leonardo Bruni; una polémica donde también intervinieron los humanistas italianos Filelfo, Valla y Bessanion.⁵¹ Di Camillo no duda en considerar a Cartagena como un humanista y, como varios después de él, explica la particular filosofía del Cartagena, a partir de la posible influencia que recibió por parte de los humanistas del Quattrocento. Por ello, Fraile, por ejemplo, clasifica el racionalismo de Cartagena como el de un renacentista,⁵² sin tener en cuenta la tradición hispánica a la que perteneció el obispo de Burgos. Es necesario hablar no sólo de la influencia del humanismo renacentista italiano en Cartagena, sino también de la influencia del racionalismo converso de Cartagena en el humanismo renacentista italiano. El “humanismo” de Cartagena no es otro, por principio, que la defensa de la fe católica; esto es, de la unidad cristiana del género humano gracias al bautismo, que no distingue cristianos viejos de cristianos nuevos, gentiles conversos de judíos conversos. El “humanismo” de Cartagena es también la defensa (al interior de la Ciudad Fiel) cristiana de la filosofía clásica, en particular la filosofía política clásica, que incluye para él también a Séneca además de Aristóteles, como preparación indispensable para la interpretación racional de la Ley divina. Por ello, la filosofía de Cartagena representa emblemáticamente la transición, a través de su racionalismo teológico converso, de la filosofía política maimonideana de inspiración farabiana, a la filosofía aristotélica tomista, donde la filosofía política clásica, es el camino que se practica para lograr la felicidad en este mundo y el Evangelio, es el

⁵⁰ Una copia de esta edición se encuentra en la Biblioteca Nacional de Colombia: *Scrutinium scripturarum*. 1591.

⁵¹ Di Camillo, O. *El humanismo castellano en el siglo XV*. 1976.

⁵² Fraile, G. *Historia de la filosofía española: desde la época romana hasta fines del siglo XVII*. 1971.

camino que se practica en este mundo para la salvación en el más allá. En este sentido, la búsqueda de la felicidad humana en este mundo, no implica por ello la renuncia a la búsqueda de la felicidad en el otro; la política no implica el rechazo de la religión: antes bien, la religión implica la política y la funda.

Cartagena conocía en efecto muy bien el griego, además de los obvios hebreo y latín. Habría que decir que dominaba todas las lenguas (valga la hipérbole), la del converso, la del judío, la del cristiano, la lengua diplomática, la de la persuasión y la de la guerra; la lengua de la política y el comercio y la de las ciencias y el espíritu; la lengua de los hombres del siglo y la de los hombres de Dios. Filósofo en el sentido tradicional, por helenizante y por lector de Aristóteles, pues era comentador y transformador de sus ideas; también fue filósofo en el sentido cristiano, por teólogo, exegeta y defensor de la fe, y filósofo en el sentido judío, por riguroso amante de los textos, cuidadoso intérprete de la ley y hábil hombre de letras, que navega con comodidad entre las exigencias de la razón y las del alma herida de Dios.

Cartagena se formó en leyes y filosofía, y se tituló en 1429, lo que le permitió participar en varias misiones diplomáticas y comenzar la carrera religiosa. Como embajador, dirimió las disputas entre la Corte Portuguesa y Castilla sobre la posesión de las Canarias; participó en la mejora de la administración de justicia en Burgos, y fue oidor de la Audiencia Real, del Consejo Real, refrendario del Rey y su Capellán, refrendario del Papa, deán de Compostela y Segovia y canónigo y obispo de Burgos como su padre.⁵³ Participó en el Concilio de Basilea de 1434, donde demostró rápidamente su profundo conocimiento de la historia y las leyes, al defender los intereses castellanos sobre los ingleses.⁵⁴ Esto le generó una amplia fama en Europa, el favor del Papado y la confianza del rey de Castilla. Fue en Basilea donde Cartagena, emulando las intervenciones de su padre, insistió en endurecer las penas contra aquellos que se resistiesen a aceptar el cristianismo.

⁵³ González-Quevedo, S. *El Oracional de Alonso de Cartagena: Edición Crítica (Basada en el Ms. 160 de Santander)*. 1983, p. xii.

⁵⁴ González-Quevedo, S. *El Oracional de Alonso de Cartagena: Edición Crítica (Basada en el Ms. 160 de Santander)*. 1983, pp. xiv-xv.

Las obras de Alonso de Cartagena

El tema central de su *Doctrinal de Caballeros*, provocado por una carta que le envió el marqués de Santillana Íñigo López, es el de una ética de la virtud caballeresca o hidalga. Si bien ya había en España manuales sobre el tema (el más famoso el de Raimundo Lull), éstos limitaban la idea de caballería a los actos de guerra. El gran aporte de Alonso de Cartagena fue extender el concepto y el valor de la caballería (es decir, "hidalguía") a otros campos de "batalla", a otras "gestas" y a otros "oficios": como la marinería, donde el navegante es hidalgo y el barco es brioso corcel; las letras, donde el letrado es hidalgo y los libros son caballos que hay que domar o con los cuales se puede correr mucho, y las cortes, donde los cortesanos, oficiales del reino y hombres de Estado son también hidalgos y hacen también parte de la cristiana empresa de combatir al infiel.⁵⁵ Cartagena retoma en su *Doctrinal* la idea de caballería desde los tiempos romanos, y describe sus leyes, que son las leyes de la guerra (*ius in bellum*) y las leyes de la diplomacia. Pero su libro es sobre todo un tratado de virtudes muy al estilo de la *Ética* de Aristóteles y de las otras éticas de la virtud de la antigüedad, como la estoica. La influencia estoica no se puede negar, puesto que Cartagena, por pedido de importantes figuras del reino de Castilla, fue traductor de Séneca.⁵⁶ La ética de la hidalguía es, entonces, una ética de las virtudes y no sólo una ética de las normas; una ética donde el modo de vida, el carácter y la excelencia son lo esencial, todo, por supuesto, en un horizonte cristiano. Hay que recordar que la ética cristiana no fue durante siglos una ética normativa de reglas sino una ética para la vida, debido a la fuerte influencia de Aristóteles y el helenismo. La categoría de la hidalguía permite además cobijar con una idea moral y un título social, con raigambre e historia, tanto a cristianos viejos como nuevos: el valor de un hombre estará en el modo como ejecuta sus acciones, en su valentía, su sabiduría, su prudencia, su magnanimidad o su generosidad, nunca en su origen étnico. En otras palabras, Cartagena, al apelar a una ética de sustento filosófico, estaba ayudando a construir un universo de valores, que permitiese

⁵⁵ De Cartagena, A. *Doctrinal de caballeros*. 1995.

⁵⁶ Traducciones de Séneca hechas por Cartagena: *Los cinco libros de Séneca: De la vida bienaventurada, De las siete artes liberales, De amonestamiento y doctrinas, El primer y segundo libro de providencia de Dios*. (Sevilla, 1491; Toledo 1510; Alcalá 1530). Textos de Séneca seleccionados por Cartagena: *Polyanthea, o Breve compilación de algunos dichos de Séneca*. También tradujo de Cicerón la *Retórica*, el *De Officiis* y *De Senectute*.

integrar a los conversos en la sociedad hispánica, no porque no lo estuviesen ya, sino porque el hecho no era reconocido con plenitud. El *Doctrinal* estaba destinado a educar a los miembros de las cortes y a los demás funcionarios del reino. Por ello, hay que considerarlo también como el manual de educación política más importante de su siglo. También en otro texto, *El memorial de las virtudes*⁵⁷ (escrito en latín), Don Alonso explica cómo el éxito militar es síntoma de la excelencia moral, con lo cual se conecta con sus exposiciones del *Doctrinal*.

Su *Oracional*⁵⁸ es un libro (de 58 capítulos) también de ética y espiritualidad, que enseña el significado y la psicología de la oración y las formas más adecuadas de practicarla. También explica las virtudes cardinales, teologales y morales, siguiendo a Tomás de Aquino. Fue escrito por Don Alonso a petición de su discípulo Fernán Pérez de Guzmán. Según Cartagena, la oración pública, la del culto, necesita vocablos; la particular no los necesita. En su tratado explica detalladamente cómo llevar a cabo la oración mental y cuáles son sus peligros. Distingue entre oración y adoración; explica cómo es la oración a Dios, a los santos y a los ángeles, y compara los frutos de la oración con los frutos de un árbol, exponiéndolos uno a uno.

No obstante la importancia de las anteriores obras de Cartagena, sobresale su *Defensorium Unitatis Christianae*, compuesto por solicitud de Juan II de Castilla, con el propósito de defender a los conversos del reino, tras los brutales ataques de los que fueron víctimas a manos del populacho enardecido de Toledo en 1449. La rebelión popular fue liderada por Pedro Sarmiento, alcalde de la ciudad, quien desconociendo la autoridad del rey hizo pública una *Sentencia-Estatuto*, con la cual retiraba a todos los conversos de sus cargos y derechos. Motivado por la necesidad de financiar la guerra contra los musulmanes y contra Aragón, el rey castellano Juan II, a través de Don Álvaro de Luna, le había exigido a los habitantes de Toledo, empobrecida desde el siglo anterior a consecuencia de la peste, nuevas y duras cargas tributarias que ofendieron los privilegios de la ciudad, antaño adquiridos. Al ser conversos los encargados de cobrar los impuestos, se desató la violenta respuesta de los cristianos viejos. Los conversos ricos, con cargos destacados e influyentes, se habían convertido

en objeto de envidia y celo por parte de la mayoría de cristianos viejos y pobres. Ellos veían con malos ojos a esta clase emergente y adinerada, muchas veces corrupta, que se aliaba con los poderosos para protegerse, manejaba las finanzas del reino, cobraba impuestos y, además, parecía haber aceptado el cristianismo por pura conveniencia y de labios para fuera. Como señala Domínguez Ortiz,

[los conversos eran un grupo urbano de] cortesanos, mercaderes, escribanos, mayordomos, médicos, arrendatarios de rentas públicas, es decir, formaban una clase media en gran parte útil y en gran parte parásita, cuyos servicios resultaban interesantes a la capa social más elevada, pero que pesaba duramente sobre el pueblo. Su antisemitismo, disfrazado de celo religioso, no debe sorprendernos.⁵⁹

Si bien el papa Nicolás V intervino para mediar en la cuestión de Toledo, pronunciando dos bulas donde excomulgaba el levantamiento por el delito de lesa majestad y por promover un cisma religioso y atentar contra la autoridad cristiana, los rebeldes de Toledo persistieron en su postura, con lo cual desacataron la autoridad de Roma. Al texto de la *Sentencia-Estatuto* de Sarmiento se le añade el *Memorial* del Bachiller Marquillos, también contra los conversos y en respuesta a la *Instrucción* del Relator. El *Defensorium* es en gran parte una respuesta a los argumentos de Sarmiento y Marquillos.⁶⁰

La situación ocurrida en Toledo le muestra a Cartagena la necesidad de asegurar el lugar de los nuevos cristianos en la sociedad castellana. Puesto que la importancia económica, política y social de los conversos en el reino merecía ser reconocida, había que combatir también el prejuicio. Sin embargo, el *Defensorium Unitatis Christianae* va más allá, pues no se limita a ser una respuesta a los sucesos de 1449 en Toledo. El simple hecho de que haya sido escrito en latín, para buscar un público más amplio fuera de las fronteras castellanas, es muy dicente. El tratado no está dirigido al populacho y supera con creces el hecho de ser una respuesta a los textos de los rebeldes de Toledo. El *Defensorium* parte del derecho canónico y civil, de la historia teológica y la filosofía. Cartagena quiere sentar principios jurídicos, tesis teológicas y formular

⁵⁷ De Cartagena, A. *Memorial de virtudes*. 2004.

⁵⁸ De Cartagena, A. *Oracional*. 1983.

⁵⁹ Domínguez Ortiz, A. *Los judíos conversos en España y América*. 1971, p. 22.

⁶⁰ Verdín-Díaz, G. *Alonso de Cartagena y el Defensorium Unitatis Christianae*. Introducción histórica, traducción y notas. 1992, pp. 15-19.

también argumentos propios de la filosofía política. La rebelión de Toledo fue un motivo propicio para ello.

Según Cartagena, el hombre no tiene por qué conformarse con la mera fe; al tener una facultad racional debe usarla para comprender las verdades de la fe, que constituyen su fin último.⁶¹ En consecuencia, la felicidad no está sólo en el bienestar o la paz, en la felicidad del cuerpo, sino que sobre todo se encuentra en la felicidad del alma, en la actualización de sus potencias racionales, en la práctica de las virtudes morales, la virtud de la prudencia, las virtudes intelectuales teóricas y, por supuesto (siguiendo a Tomás de Aquino), las virtudes teologales, específicamente cristianas. Para Cartagena esto implica que la fe cristiana no significa necesariamente una negación del mundo ni una postura esencialmente antipolítica, enemiga de toda *res publica*. En otros ámbitos intelectuales europeos, los debates teológico-políticos generados con la introducción de la *Política* de Aristóteles en la vida universitaria en el siglo XIII condujeron paulatinamente a la separación cada vez más radical de la espada temporal y la espiritual, de la Ciudad del hombre y la Ciudad de Dios. Pero en el mundo hispánico, la política se hizo, más que cristiana, católica, puesto que la Ciudad Fiel que albergaba a todos los hombres bautizados requería de la Ciudad, de la filosofía política clásica, como interpretación correcta de la Ley divina. El racionalismo converso de Cartagena encontró en el cristianismo occidental escolástico un lugar propicio para desarrollarse, con lo cual potenció el tomismo; puesto que éste, entre las corrientes universitarias y jurídicas cristianas de la época, era la doctrina más compatible con los temas que la filosofía política maimonideana, había planteado en los debates intelectuales de judíos, conversos y cristianos españoles durante los tres últimos siglos.

En el *Defensorium*, el Obispo de Burgos demuestra la unidad del género humano, al ser Adán el inicio de todos los hombres. Pero como cada hijo toma su propio sendero, Dios elige a un solo hijo para que éste y su pueblo le sirvan; pueblo donde va a nacer el Mesías, prueba irrefutable de que Dios está con ellos, cuando los otros pueblos viven sin un Dios. Sin embargo, subraya Cartagena, entre los judíos se predica constantemente la unidad que mediante el Mesías se habría de conseguir para todos los pueblos del mundo. Para Cartagena, no son

⁶¹ De Cartagena, A. *Defensorium Unitatis Christianae*. Prólogo. Parte I. 1943.

los judíos quienes llegan como nuevos a la fe cristiana al convertirse. La nueva ley cristiana realiza la vieja ley judía,⁶² por lo cual los judíos no son advenedizos, sino que incluso están más cerca, por tradición, del cristianismo, que los mismos gentiles que no disponen en su pasado de ningún antecedente parecido.

Cartagena compara la luz natural de la razón, el saber de los clásicos y, en general, de los gentiles, con la luz de la luna: una luz que si bien es extensa porque llega a todos los hombres, no es lo suficientemente intensa como para profundizar suficientemente en los misterios de la existencia. Para ello es necesaria una luz intensa, como la de la Escritura. No obstante, la ley revelada al pueblo elegido, siendo una luz intensísima como la de la lámpara en un pequeño santuario, no era lo suficientemente extensa para llegar a otros pueblos y hombres. La luz de la fe católica, en cambio, es la luz solar, lo suficientemente intensa para ahondar en las profundidades a las que la razón no llega, y lo suficientemente extensa como para iluminar el camino de todos los hombres.⁶³

Gracias al bautismo, los nuevos cristianos no pueden ser atacados por su pasado ni por las dignidades o títulos adquiridos con anterioridad. Justamente el Mesías ha venido al mundo para refundar la unidad del género humano a través del bautismo. La unidad entre los cristianos se establece por encima de las diferencias preexistentes, que pasan a convertirse en mera carne que adquiere, en virtud de la comunidad cristiana fundada en el bautismo, una nueva forma.

La república cristiana conforma para Cartagena una unidad en virtud de su "Forma".⁶⁴ Así como los cuerpos adquieren su ser propio a partir de su forma y el cuerpo de un hombre es un simple cadáver que se descompone si su alma lo ha abandonado, una agrupación de hombres por el mero hecho de compartir un territorio rodeado por una muralla no constituye una "Ciudad", sino una urbe, como afirmaba Tomás de Aquino. Varias urbes pueden conformar una misma "Ciudad" y varias "Ciudades" pueden coexistir en una misma urbe. Lo que convierte a una agrupación humana en "Ciudad", es la existencia de "política": el hecho de que todos sus miembros compartan sus vidas para vivir bien y hagan cosas conjuntamente, con el fin de alcanzar la felicidad. La "política" es la "Forma de la Ciudad" y si una "Ciudad" cambia de política deja de ser la

⁶² De Cartagena, A. *Defensorium Unitatis Christianae*. Cap. 6. Parte I. 1943.

⁶³ De Cartagena, A. *Defensorium, Unitatis Christianae*. Cap. 8. Parte I. 1943.

⁶⁴ De Cartagena, A. *Defensorium, Unitatis Christianae*. Capítulos XI a XIV. Parte III. 1943.

“Ciudad” que era, para convertirse en otra. Lo que gobierna en una “Ciudad” es el tipo de política compartida por todos sus miembros, el régimen político o la moralidad pública.⁶⁵ Siguiendo a Aristóteles, Cartagena entiende que lo que gobierna una “Ciudad” es el tipo de felicidad buscada por sus miembros, lo cual le permite distinguir la Ciudad Cristiana de las demás:

No se llamará ciudad a una multitud de hombres, aunque permanezca reunida en un mismo lugar, a no ser que ordenadamente tienda al bien de la felicidad, porque todas las ciudades y toda participación humana aspiran a algún grado de gobierno [...] Es necesario, pues, para esto, es decir, para que se establezca una ciudad, que los hombres se reúnan allí para vivir bien y hacer cosas en común orientadas a la felicidad práctica que pueda tenerse en esta vida, y que en la república cristiana es la felicidad eterna la que se persigue como último fin, aunque las gentes que desconocían a Dios parecían esforzarse, como en su aspiración final, en la felicidad práctica hacia lo que tiende el conocimiento humano, y aún algunos de ellos, reflexionando más profundamente, se proponían alcanzar la felicidad contemplativa en el más alto grado del gobierno más perfecto, que muy difícilmente se alcanza. Nosotros, en verdad, no admitimos como último fin, ni la felicidad práctica, ni la felicidad contemplativa que se pueda conseguir en esta vida, sino que al establecer las ciudades, por medio de ellas, como a través de cierto camino, enderezamos nuestros pensamientos hacia la bienaventuranza eterna como al supremo y último fin.⁶⁶

Para Cartagena, la insurrección de Toledo es ilegítima, pues es el desacato a la autoridad real resultado de intentar cambiar el tradicional gobierno de la ciudad, aristocrático-oligárquico, por un tipo de gobierno popular, timocrático-democrático, o “poliárquico” como diría Tomás de Aquino. Sin embargo, como tal cambio era imposible al desconocer la tradición política castellana, la ciudad perdió su forma y la insurrección se convirtió en mera turba agitada por demagogos, quienes merecerían ser severamente castigados, mucho más que la muchedumbre arrastrada por la demagogia: la “Ciudad” como tal no es culpable. Cartagena concluye su *Defensorium* recordando los atroces crímenes cometidos por Sarmiento, Marquillos y sus seguidores. Propone la intervención del Sumo Pontífice para que legisle sobre la materia, y señala que barbaridades como las ocurridas en Toledo merecen ser consideradas herejías, castigables con

⁶⁵ Aristóteles. *La Política*. Strauss, L. “Sobre la Política de Aristóteles”. *La ciudad y el hombre*. 2006, pp. 27-78.

⁶⁶ De Cartagena, A. *Defensorium, Unitatis Christianae*. Cap. 12. Parte III. 1943.

la hoguera. La propuesta del Obispo de Burgos fue bien recibida, al punto de implantarse por un largo tiempo.

Conclusión

En el mundo hispánico fue posible un modelo político “moderno”, donde no era necesario separar el reino de los hombres del reino de Dios; la “Ciudad” fundada en la Ley natural racional, en la Ley revelada. Si bien la filosofía política aristotélica de Alfarabi no tuvo eco práctico en la historia del Islam, básicamente por la subordinación farabiana del Islam a la filosofía política, la transformación a la que la sometió Maimónides al convertirla en ciencia de la Ley sustentada en ciencia de la demostración, con la consecuente desaparición de la filosofía política como estudio estrictamente autónomo, preparó el terreno para que el racionalismo aristotélico se integrase en parte de la comunidad judía española, como herramienta fundamental de interpretación de la Ley. Siendo el cristianismo, a diferencia del Islam, tradicionalmente antipolítico, no habría cabido la posibilidad de integrar la espada espiritual con la temporal, sin una redefinición de la visión cristiana de la política; es decir, sin una valoración positiva del reino del hombre. Semejante valoración positiva comenzó a surgir gracias a intelectuales hispánicos conversos, como Pablo de Santamaría y Alonso de Cartagena, en los siglos XIV y XV, quienes integraron la filosofía y el racionalismo en la empresa teológica cristiana de interpretación de la escritura, preparando el fortalecimiento del tomismo. La comprensión de la Ley Revelada como Ley natural, que sin ser necesariamente racional sí exige su interpretación filosófica, en el seno de la escolástica católica hispánica posterior, va a convertirse tanto en el fundamento del proyecto de civilización hispánico constituido en América, como en el fundamento del Derecho de gentes; esto es, la primera versión sólida del derecho internacional moderno. Sólo la combinación de la intensa luz del Templo y la extensa luz lunar de la razón en la luz solar católica hizo posible pensar una Ciudad Fiel de todos los hombres, que compitiese con la Ciudad Fiel de todos los hombres del Islam.

En otras palabras, por buscar un puente entre cristianismo y judaísmo mediante el racionalismo, los filósofos conversos hispánicos ayudaron a la transformación de la filosofía política clásica occidental, en principio incompatible con la Ciudad Fiel, en una interpretación racional de la Ley revelada cristiana,

integrando la luz lunar de la razón en la luz solar católica de la República Cristiana. Por la misma razón, ayudaron a convertir al filósofo intérprete de la Ley en el educador del rey hispánico, papel que los mismos intelectuales conversos se encargaron de cumplir.

Bibliografía

- Ackerman, A. "Jewish philosophy and the Jewish-Christian philosophical dialogue in fifteenth-century Spain". Frank, D. y Leaman, O. *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003.
- Al-farabi. *Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Cornell UP. 1962.
- Aristóteles. *La política*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 1989.
- Asín Palacios, M. *Huellas del Islam: Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*. Madrid: Espasa Calpe. 1941.
- Baer, Y. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Barcelona: Riopiedras. 1998.
- Bonilla y San Martín, A. *Historia de la filosofía española. Desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez-Biblioteca de Derecho y de Ciencias Sociales. 1908.
- Cano, M.J. "La tolerancia en la epístola sobre la conversión forzosa o tratado acerca de la santificación del Nombre". *Simposio Universalidad y Vigencia de Maimónides*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. 2006.
- Cantón Alonso, J.L. (ed.). *Maimónides y el pensamiento medieval. VIII Centenario de la muerte de Maimónides*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba. 2007.
- De Aquino, T. *Summa Theologiae*. Madrid: BAC. 1988-1994.
- . *La monarquía*. Madrid: Tecnos. 1989.
- De Cartagena, A. *Defensorium Unitatis Christianae*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1943.
- . *Doctrinal de Caballeros*. Santiago: Universidad de Santiago de Compostela. 1995.
- . *Oracional*. Buenos Aires: Albatros. 1983.
- De Santamaría, P. *Scrutinium scripturarum*. Burgis: Apud Philippum Iuntam. 1591.
- Di Camillo, O. *El humanismo castellano en el siglo XV*. Valencia: Fernando Torres Impreso. 1976.
- Domínguez Ortiz, A. *Los judíos conversos en España y América*. Madrid: Istmo. 1971.

- Eisenstadt, S. *Comparative civilizations and multiple modernities*. Leiden: Brill. 2003.
- Escobar Quevedo, R. *Inquisición y judaizantes en América española (siglos XVI-XVII)*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario. 2008.
- Faur, J. *Homo Mysticus: a guide to Maimonide's Guide for the perplexed*. New York: Syracuse University Press. 1999.
- . *In the Shadow of History. Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*. New York: State University of New York Press. 1992.
- Feldman, S. "The end and aftereffects of medieval Jewish philosophy". Frank, D. y Leaman, O. *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003.
- Frailé, G. *Historia de la filosofía española: desde la época romana hasta fines del siglo XVII*. Madrid: Editorial Católica. 1971.
- García, M. del R. "Españoles judíos, judíos españoles". Constaín, J.E., et al. *La llave de las Españas. Estudio sobre las tradiciones e identidades políticas hispánicas*. Bogotá: Editorial de la Universidad del Rosario. 2008.
- González-Quevedo Alonso, S. *El Oracional de Alonso de Cartagena: Edición Crítica (Basada en el Ms. 160 de Santander)*. Ann Arbor: University Microfilms International. 1983.
- Heschel, A.J. *Maimónides*. Barcelona: Muchnik. 1984.
- Kriegel, M. "Autour de Pablo de Santamaría et d'Alfonso de Cartagena: alignement culturel et originalité 'converso'". *Revue d'Historie moderne et contemporaine*. 41-2. Abril-junio 1994: 197-205.
- Lerner, R. "Moisés Maimónides". Strauss, L. y Cropsey, J. (comps.). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica. 1993.
- Lorberbaum, M. "Medieval jewish political thought". Frank, D. y Leaman, O. *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003.
- Lomba, J. "Las disputas en torno a Maimónides". Congreso Nacional de Filosofía Medieval, José Luis Cantón Alonso. *Maimónides y el pensamiento medieval*. España: Universidad de Córdoba. 2004.
- Maeso, D.G. *El legado del judaísmo español*. Madrid: Trotta. 2001.
- . *Manual de historia de la literatura hebrea*. Madrid: Gredos. 1960.

- Mahdi, M. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Barcelona: Herder. 2003.
- Maimónides. *Guía de Perplejos*. Madrid: Trotta. 2008.
- . “Epístola de la conversión forzosa”. En: Cano, M.J. y Ferre, D. (eds. y trads.). *Cinco epístolas de Maimónides*. Barcelona: Riopiedras. 1988.
- Marquard, O. *Dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia: Pretextos. 2007.
- Menéndez Pelayo, M. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Editorial Católica de San José. 1978.
- Nicol, E. *El problema de la filosofía hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica. 1998.
- Ramón Guerrero, R. “Al-Farabi y Maimónides”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Nro. 7. 1989.
- Rudavsky, T. “The impact of Scholasticism upon Jewish philosophy in fourteenth and fifteenth centuries”. Frank, D. y Leaman, O. *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003.
- Sconza, M. J. *History and literature in fifteenth-century Spain: An edition of Pablo de Santa María's Siete edades del mundo*. Madison: The Hispanic seminary of medieval studies. 1994.
- Seeskin, K. (ed). *The Cambridge companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005.
- Stern, G. “Philosophy in southern France: Controversy over philosophic study and the influence of Averroes upon Jewish thought”. Frank, D. y Leaman, O. *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003.
- Strauss, L. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: Chicago University Press. 1952.
- . *What is political philosophy? And other Studies*. Chicago: Chicago University Press. 1988.
- . *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz. 2006.
- Serrano, L. *Los conversos Don. Pablo de Santa María y Don. Alfonso de Cartagena*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1942.
- Serrano y Pineda, L. “Don Pablo de Santa María. Gran rabino y obispo de Burgos”. Discurso leído ante la Real Academia de la Historia al ingresar

- en ella. Por el Excmo. y Revmo. Serrano y Pineda, L. Abad de Silos. Contestación al mismo del Excmo. Sr. D. Elías Tormo y Monzó, Académico de la Historia. Día 3 de noviembre de 1940. Burgos: Imprenta El Monte Carmelo. 1941.
- Torregroza, E.J. “El papel filosófico y político de los judeoconversos en la formación del pensamiento hispánico”. Constaín Croce, J.E., et al. *Las llaves de las Españas. Estudios sobre tradiciones e identidades hispánicas*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario. 2008.
- . “La perplejidad filosófica en Maimónides”. *Simposio Universalidad y Vigencia de Maimónides*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. 2006.
- . “Pensando la hispanidad. Estrategias para el estudio crítico de la historia del pensamiento filosófico-político hispánico”. *Desafíos*. Nro. 15. Bogotá: Universidad del Rosario. 2006.
- . “Filosofía hispánica: premodernidad, modernidad y posmodernidad”. Biblioteca Virtual de la Asociación de Hispanismo Filosófico. Consulta realizada en septiembre de 2008. Disponible en: <http://www.ahf-filosofia.es/publicaciones/biblio.htm>
- Vasiers Lecanda. *El Scrutinium Scripturarum de Pablo de Santamaría*. Parte I: Diálogo imaginario entre el judío Saulo y el cristiano Pablo. Thesis et Doctoratum in Sacra Theologia. Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis. 1998.
- Verdín-Díaz, G. *Alonso de Cartagena y el Defensorium Unitatis Christianae*. Introducción histórica, traducción y notas. España: Universidad de Oviedo-Servicio de Publicaciones. 1992.