

Alonso de Cartagena y Maimónides: convergencias y divergencias de su filosofía ética, política y social.

Enver Joel Torregroza Lara
(Universidad Complutense de Madrid)

El papel de la filosofía del converso Alonso de Cartagena (1385-1456) en el pensamiento ético y político hispánico del siglo XV es doble: por una parte, Cartagena participa activamente en la tarea de darle forma a tópicos y argumentos que alimentarán posteriormente el universo mental de la contrarreforma y las preocupaciones del barroco, mediante la transmutación alquímica en catolicismo del humanismo ciceroniano, el aristotelismo medieval y la herencia filosófica sefardita mantenida en los hábitos intelectuales del converso. Al mismo tiempo, y, por otra parte, la obra de Cartagena es un lugar privilegiado del encuentro de esas tradiciones y de la contradicción que se generó en la vida social de la Península entre los siglos XIV y XV por la conversión no solo de los individuos y las familias judías, sino también por la conversión en general de la cultura de Sefarad en un cristianismo católico que al mismo tiempo que la absorbía, la expulsaba. En este sentido la confrontación del pensamiento sefardita de Maimónides con el pensamiento del converso Alonso de Cartagena se convierte en un recurso hermenéutico útil para poner de relieve las particularidades de una filosofía moral conversa que no se limita a ser una mera recuperación literal de la antigua sabiduría latina o griega, ni tampoco es una mera repetición de los desarrollos conceptuales de la teología escolástica latina identificable en sus fuentes más destacadas, como Agustín de Hipona o Tomás de Aquino. La creatividad de un converso como Alonso de Cartagena tiene que ver justamente con la forma como las prácticas de estudio, los procedimientos hermenéuticos, las preguntas heredadas y el conocimiento de la lengua hebrea y su universo semántico se cuelan por entre los resquicios del discurso cristiano del converso deseoso tanto de ser reconocido y avalado como de ser convincente, no solo a oídos de las autoridades de la cristiandad ya establecida sino también y sobre todo a los oídos del corazón converso educado en su infancia en el hogar judío y en la proximidad de la sinagoga.

Como ya he expuesto en trabajos previos (Torregroza 2008 y 2011), el pensamiento político de Cartagena puede ser explicado en el marco de los intensos debates en torno al racionalismo de Maimónides que tuvieron lugar entre el siglo XIV y XV al interior de las comunidades judías del sur de Europa y entre sus intelectuales y líderes religiosos. Tras la muerte de Maimónides su obra generó polémica fundamentalmente por su racionalismo de base aristotélica e inspiración farabiana. En muchos casos notables, la obra de Maimónides generó rechazo entre los intelectuales y líderes comunidad judía. Fue criticada y rechazada por Sem Tob (1290-1369), Hasdai Crescas (1340-1410) y sus discípulos, como también entre los cabalistas del siglo XV (Ackerman, 374; Lomba, 38). Los rabinos de Montpellier y Toledo llegaron a solicitar la excomunión de la obra de Maimónides y el rabino de Barcelona, Salomón ben Adret, propuso prohibir su lectura a los menores de treinta años (Martialay, 45; Baer, 685). Maimónides fue acusado como un instigador de la apostasía y promotor de la conversión que había debilitado la fe judía con la introducción del racionalismo aristotélico. En este contexto, Cartagena, como pensador cristiano, pudo incorporar con mayor libertad la herencia racionalista aristotélica presente en Maimónides tal y como lo había hecho Tomás de Aquino —lector de Maimónides y de la *falsafa*—. En este sentido, el racionalismo aristotélico cumplió en el pensamiento del converso el papel de puente entre el judaísmo y el cristianismo, ya que gracias al lenguaje aristotélico incorporado al

discurso teológico cristiano podía introducirse a su vez, en la argumentación cristiana, el racionalismo propio del judaísmo que Maimónides representa.

¿En qué consiste ese racionalismo filosófico específicamente judío? Aunque Maimónides desarrolla elementos de su filosofía moral y social en todas sus obras (Broadie) y sobre todo en su amplio comentario a la ley judía que es el *Mishné Torá*, en un importante pasaje de la parte tercera de la *Guía de perplejos* (Capítulo 26 y ss.) el filósofo de Córdoba analiza y clasifica los mandamientos de la ley de Moisés con el fin de subrayar su racionalidad, entendida esta como la satisfacción de fines sociales, políticos y éticos. Esta explicación de la finalidad social, política y ética de la ley judía resulta esencial desde el punto de vista racionalista de Maimónides que busca orientar mediante su *Guía* a un discípulo que observa con rigor la ley de la Torá, es perfecto en sus costumbres, y ha estudiado no solo la tradición judía, sino también la filosofía griega (Aristóteles) y sus comentaristas árabes (*Guía*, I, Introducción). La explicación racionalista está dirigida en principio al más capacitado intelectualmente; en este caso al judío fiel con fuertes inclinaciones filosóficas que es el discípulo de Maimónides. En este sentido el racionalismo aquí no cumple una función divulgativa del saber, que buscaría acercar a la Ley a los menos capacitados o más ignorantes como si se tratase de un recurso complementario que alimente la fe. El racionalismo en la justificación de la ley judía implica por supuesto un cierto universalismo, porque es a la larga una fundamentación racional de su preeminencia por encima de cualquier otra ley de las naciones gentiles, a la vez que es una justificación del papel propedéutico y elemental de las leyes gentiles, las cuales, sin embargo, no alcanzarían la perfección de la ley judía. Sin embargo, tal universalismo de la *Guía* está dirigido al entendimiento culto y no al vulgar, como un texto que también se dirige a los sabios no judíos, sean musulmanes, cristianos o en general gentiles.

1. La racionalidad de la Ley.

En su explicación de la finalidad de la Ley, Maimónides comienza su análisis distinguiendo dos tipos principales de mandatos contenidos en la Torá: los ordenamientos con provecho evidente (*mispatim*) y los reglamentos sin ventaja evidente (*huqqim*). Por supuesto, Maimónides considera que el conjunto general de los mandamientos de la Ley de Moisés tiene una justificación. En general la Ley es útil y, en este sentido, todas las disposiciones particulares contenidas en la misma poseen algún provecho, así este no sea más que simplemente el hecho de ordenar algo, lo cual ya es bastante para Maimónides. La razón es que la existencia de todos los mandatos tiene como propósito último purificar a los seres humanos y, por ello, no hay nada en ellos que haya sido promulgado en vano (*Guía*, III, 26 y 31).

Lo anterior también explica por qué no tiene sentido para Maimónides que se indague por las razones específicas de todas las disposiciones de la Ley, ya que es necesario que existan algunos reglamentos cuyo contenido concreto no se puede explicar. Los ejemplos que presenta Maimónides de este tipo de reglamentos nos ofrecen una idea de su racionalismo, ya que en todo caso termina proponiendo una explicación de su existencia. El ejemplo más destacado es el del reglamento sobre el sacrificio. Puede resultar inexplicable que la ley judía ordene el sacrificio de un cordero y no de un carnero, pero esto se puede comprender porque a la larga alguna cosa y no otra debía ordenar la Ley. Del mismo modo, resulta en todo caso explicable —este es otro ejemplo— que la Torá ordene el sacrificio del animal por la parte superior del cuello del animal y no por la inferior, algo que para el ignorante puede parecer sencillamente arbitrario. Sin embargo, desde el punto de vista de un médico conocedor del funcionamiento de los cuerpos vivos, como era el caso de Maimónides, el reglamento tiene algún sentido (*Guía*, III, 26).

La ley de Dios es por tanto siempre racional para el racionalismo judío medieval. Como norma que articula el orden social y político de la comunidad constituye un sobrepujamiento de la ley natural, que la perfecciona y corona, y no es necesario pensar que la ley revelada esté en contradicción con las expectativas racionales de la filosofía política clásica, heredada de los griegos, sino que, antes bien, las realiza de modo eminente. Las leyes de la Torá tienen para el RaMBam una doble finalidad: espiritual y corporal. Las normas que se orientan al bienestar corporal están a su vez doblemente orientadas. En primer lugar, hay leyes destinadas al conjunto de la sociedad, que prohíben la violencia recíproca con el fin de que sus miembros puedan actuar en libertad, de acuerdo con sus facultades y sin sobrepasarse por encima de la utilidad común. Se trata de una finalidad política de la ley relacionada con el cuerpo, que no agota la finalidad política de la Ley en su horizonte ético más elevado. En segundo lugar, hay normas destinadas a cada individuo, que buscan inculcar en él una ética que sea beneficiosa para la vida social. Se trata en este segundo caso de normas que regulan el cuidado del cuerpo y la dieta, por ejemplo. Este conjunto de disposiciones cuya finalidad es el bienestar corporal de la sociedad están ordenadas a un objetivo anterior en el tiempo por su misma naturaleza, ya que según Maimónides el bienestar del cuerpo —la protección de la vida y su salud— es condición necesaria del bienestar del alma. Además, el cuidado del cuerpo resulta siempre lo más apremiante. En el cuidado corporal establecido por la ley judía se asienta el buen gobierno de la sociedad y la posibilidad de que sus miembros, los individuos, mejoren. En este motivo se condensan la finalidad política y social de la ley (*Guía*, III, 27).

La finalidad espiritual de la Ley es, para Maimónides, que todos los seres humanos vivan conforme a un ideal recto. Mientras que el bienestar corporal consiste en lograr la perfecta salud mediante la alimentación, el vestido, el baño y todos los demás cuidados que el cuerpo conlleva, algo que para Maimónides sólo se consigue viviendo en sociedad, la perfección espiritual consiste en la realización de la condición racional humana, en el hecho de que algunos seres humanos logren ser racionales de manera plena, dotándose de una inteligencia en acto que les posibilite poseer el conocimiento en su forma más elevada, pues solo gracias al conocimiento último de las cosas el ser humano es inmortal. La finalidad espiritual de la ley recuerda, como resulta evidente, el fin último de la ética aristotélica: la eudaimonía definida como la realización —el paso de la potencia al acto— de un modo de vida excelente, cuya forma más elevada es la vida contemplativa. Se percibe en todo caso en Maimónides, un aristotelismo neoplatonizante, heredado de la *falsafa* y en especial de Alfarabi (Rudavsky, 161), puesto que en su concepción de la finalidad espiritual de la ley se radicalizan los motivos platónicos de la superioridad del conocimiento contemplativo orientado hacia lo divino.

Las normas del bienestar corporal social tienen para Maimónides como fin la perpetuación de la humanidad —su reproducción—, pero esta es solo la condición básica y necesaria, aunque no suficiente, de la perfección espiritual a la que debe aspirar cada individuo. En la tensión habitual que atraviesa el judaísmo entre la ética como realización individual y el bienestar social y político de la comunidad Maimónides se decanta por ubicar los fines políticos y sociales asociados al cuerpo como preámbulos que aseguran la perfección individual como fin superior —por lo que el fin ético se convierte en el fin político supremo. La finalidad de la ley de Moisés es la realización de *ambas* perfecciones, la corporal y la espiritual, regulando políticamente las relaciones humanas gracias a la eliminación de la violencia y procurando el perfeccionamiento social de los individuos mediante costumbres generosas y nobles. Pero esta última perfección se realiza plenamente para Maimónides solo en términos de conocimiento. Se trata de un conocimiento en todo caso asequible al ser humano y no implica ninguna clase de

superación inexplicable de sus facultades. Puesto que hay diferentes seres humanos, con diferentes capacidades espirituales, la perfección espiritual que se espera de cada cual se establece gradualmente en función de tales capacidades. Semejante gradación se desprende también de la famosa Parábola del Rey en su Palacio (*Guía*, III, 51), con la que Maimónides ilustra la posición de los distintos seres humanos en relación con el conocimiento cuya forma más elevada y última es el conocimiento de Dios.

Dios es generoso y ha comunicado a los seres humanos, adaptándose a su lenguaje, el conocimiento que otorga la perfección espiritual. Se trata de verdades metafísicas que han sido comunicadas por la ley judía, por lo que la ley de Moisés también posee un contenido doctrinal, una sabiduría que se expresa en mandatos explícitos que obligan a su aceptación. Dios no lo ha revelado todo, puesto que algo así haría violencia a las facultades humanas, siempre limitadas, pero sí ha comunicado los dogmas esenciales que se resumen en la aceptación de la existencia de Dios, de su unidad, ciencia, poder, voluntad y eternidad (*Guía*, III, 28). Mientras que la aceptación de la existencia de Dios y su unidad no requiere tantos esfuerzos, el entendimiento de las otras verdades reveladas relacionados con la ciencia, el poder, la voluntad y la eternidad de Dios sí exigen para ser captadas un camino más extenso. Hay por tanto grados de conocimiento y acercamiento de los distintos miembros de la sociedad al fin último del ser humano. La ley revelada representa un acto de generosidad por parte de la divinidad que reconoce las limitaciones humanas y sus distintos niveles de capacidad, distribuidos irregularmente entre los miembros de la sociedad, por lo que, si bien la ley en general está al servicio de todos y se acerca hasta al más ignorante, solo los más aptos y esforzados pueden alcanzar los niveles más elevados de conocimiento y perfección. Añádase a esto que la perfección moral es condición de acceso a la captación intelectual del saber más elevado, como Maimónides le recuerda a su discípulo Yosef en la *Guía* (I, 31; II, 30; III, 7; Torregroza 2006).

El conocimiento de las verdades metafísicas contenidas en la ley revelada también tiene consecuencias a nivel social y no es moral ni políticamente indiferente. La jerarquía establecida por Maimónides entre el bienestar el cuerpo y el bienestar del alma es más dialéctica que piramidal, pues el cuerpo sano es condición indispensable del bienestar espiritual y éste a su vez hace posible la salud del cuerpo individual y social. El bienestar espiritual es axiológicamente superior, lo cual presupone que, a la hora de hacer sacrificios, estos deben ser del cuerpo y no del alma. El bienestar corporal es cronológicamente primario, pues es lo más apremiante y a lo que hay que atender para asegurar el mantenimiento y la reproducción de la vida individual y colectiva. Pero ambos bienes dependen el uno del otro y el uno no se puede realizar sin el otro. Ya se ha expuesto que el bien espiritual de la sociedad depende de la salud de los cuerpos y la ausencia de violencia recíproca. Falta explicar ahora cómo la ley de Moisés exhorta a creer en verdades metafísicas que son indispensables para el ordenamiento social correcto. La explicación que ofrece Maimónides de ello constituye un aspecto esencial de su filosofía política y social.

Un primer ejemplo que ofrece Maimónides es la creencia de que Dios se alza contra quienes se rebelan en su contra. Se trata de una creencia relacionada con su poder que busca generar comportamientos temerosos e incita a reverenciar a Dios y a someterse a su voluntad —es decir, al conjunto integral de la Ley—. En este sentido, la eficacia de la ley, su fuerza, depende no solo de la obligatoriedad del mandato, de su carácter vinculante y comprometedor, sino también del temor reverencial y la sumisión a Dios que es resultado de la creencia metafísica en su capacidad para ejercer la violencia en contra de aquellos que no le obedecen.

Pero no es solo el temor a Dios lo que invita a cumplir los mandatos de la Ley. La Ley misma ordena su cumplimiento mediante el amor, pues la Ley debe cumplirse como dice el Deuteronomio “amando a Yhwh” (*Dt.* 6,5). En este lugar de la *Guía de perplejos* (III, 28), Maimónides recurre a las enseñanzas que expone en el *Mishné Torá* para explicar la naturaleza de este amor: se trata de un amor que solo se realiza gracias a la obtención de un conocimiento real y profundo de toda la realidad y a la contemplación de la sabiduría de Dios. En este punto resulta necesario retornar a la distinción inicial entre obligaciones con justificación manifiesta y mandatos sin explicación evidente, pues los mandamientos que explícitamente inculcan los dogmas de los que depende directamente el bienestar espiritual y corporal son los que tienen justificación manifiesta. Aquellos que no tienen explicación evidente, porque no sirven para eliminar la violencia, no inspiran ninguna idea o no dignifican la conducta, pueden en todo caso ser explicados desde una perspectiva histórico-crítica: en particular, Maimónides menciona las normas de la Torá que buscan condenar la idolatría sabea de los caldeos en tiempos de Abraham; normas que por extrañas que puedan parecer para los siglos posteriores tienen todas como propósito combatir la idolatría, defender la unicidad de Dios y explicar que para conocer y acercarse a Dios y ganarse su benevolencia solo es necesario el temor y el amor a Dios y no las trabajosas prácticas de los idólatras. Maimónides pone en evidencia que la ley judía se opone a la astrología y al culto asociado e invita a no temer por las supuestas consecuencias nefastas de renunciar a tales cultos idólatras.

En síntesis, Maimónides cree que la Ley en el fondo es racional y que nada de lo que ordena Dios en la ley de Moisés es absurdo o sin sentido, renunciado con ello a la identificación entre lo absurdo y lo divino y cuestionando la creencia de que algunos de los mandamientos solo se aceptan simplemente porque son expresión de una voluntad divina arbitraria, como sostenía Saadia Gaon con respecto a las leyes tradicionales rituales y ceremoniales — *mitzvot shimmiyot*— (Rudasvsky, 174). Los mandamientos están todos motivados, para Maimónides, y reportan ventajas, y esto es porque Dios siempre busca el bienestar de los seres humanos y comunica la Ley, como dice el pasaje de Deuteronomio “para que seamos dichosos siempre” (*Dt.* 6, 24).

Alonso de Cartagena también defendió un racionalismo político, esta vez republicano y cristiano paulino (Marcos Pérez; Villacañas; Torregroza 2011). Este racionalismo no solo tiene su origen en el aristotelismo de Cartagena, pues su aristotelismo es una consecuencia de su herencia judía racionalista. Esto no debe extrañar, teniendo en cuenta que fue educado por su padre Pablo de Santamaría, quien se convirtió al cristianismo a una edad madura y quien incluso tras su conversión siguió utilizando a Maimónides en sus obras cristianas, en particular en el *Scrutinium Scripturarum* (Sadik; Yisraeli). La *Defensa de la unidad cristiana*, el tratado teológico político fundamental de Alonso de Cartagena, tiene una notable influencia del *Scrutinium Scripturarum* de Pablo de Santamaría, tanto en sus tesis sobre los judíos y los judeoconversos como en su método exegético (Fernández Gallardo; García Fuentes) y, hay que añadir, en su racionalismo. Cartagena habría sido un impulsor de la espiritualidad interior y el iluminismo paulino, como deja entrever su texto *Apología sobre el salmo «Judica me Deus»*, una especie de prefiguración de la *devotio* moderna (Giordano 2010 y 2018; Valero Moreno) lo mismo que su *Oracional* (Lawrence). Sin embargo, esta espiritualidad interior no contradice su racionalismo. Más allá de la cuestión de si esas diferentes formas de espiritualidad —la *devotio* moderna, la espiritualidad conversa, el misticismo barroco— son *fenomenológicamente* identificables entre sí, por lo menos queda claro que en Cartagena hay un concepto de espiritualidad interior como alumbramiento que al recurrir a la metáfora de la luz —una constante en el pensamiento filosófico occidental (Blumenberg)—, continúa una larga tradición que también está presente en los

relámpagos de luz de los que habla Maimónides, para referirse al conocimiento de Dios que su discípulo de la *Guía* (I, Intr.) podría eventualmente llegar a experimentar, en contraste con la experiencia de plena luz que tiene el profeta (Moisés) en su amor por Dios. Hay que recordar que gracias precisamente a su racionalismo moral Maimónides posiciona el legalismo y el ritualismo en un segundo lugar (Rudavsky, 177), como práctica religiosa de segundo orden, frente al conocimiento intelectual superior descrito como amor a Dios. La unión con Dios se realiza, según Maimónides, en el amor en su forma más intensa de deseo y alegría (*Guía*, III, 51). Ya se ha señalado en Maimónides la falsa paradoja de un racionalista que sucumbe al misticismo (Freudenthal), algo que no debe sorprender, puesto que el racionalismo teológico político conduce inherentemente a reservar el conocimiento más elevado y deseable (el de Dios) a una experiencia interior, que si bien es el resultado de un largo camino de estudio y reflexión, termina por elevarse por encima de las fronteras del conocimiento racional humano y, a la larga, acaba trascendiendo el orden político que le dio origen.

Alonso de Cartagena argumenta que la ley natural que precede a la venida de Cristo y que Dios ha otorgado a los hombres indiscriminadamente implica que cualquier ser humano puede conseguir el favor de Dios a partir de sus méritos individuales y con la ayuda de la gracia divina (*Defensorium* I, 1; González Rolán & López Fonseca, 201)¹: en este sentido la ley del Evangelio no contradice la ley natural, sino que la incorpora, a la vez que se despliega universalmente de manera aún más intensa y transparente. Para el filósofo converso, la unidad entre cristianos viejos y nuevos no solo es la unidad otorgada por el bautismo y la pertenencia a una misma Iglesia. También es la unidad primaria del género humano que gobernado por la ley natural precede toda revelación profética, la de Moisés, por cierto, pero también la revelación en Cristo. Si bien Cartagena se esfuerza por argumentar la preeminencia del pueblo judío al haber sido éste el pueblo elegido para ser depositario, baluarte y sacerdote de la ley escrita de Moisés —la cual habría coronado la ley natural, añadiéndole, y no quitándole normas (*Defensorium* I, 4; González Rolán & López Fonseca, 213-215)—, del mismo modo que Maimónides, Cartagena reconoce la preexistencia universal de la ley natural que asegura la unidad del género humano. La preeminencia del pueblo judío se condensa fundamentalmente en el hecho de haber sido cuna y linaje de Cristo; pero el motivo de esta escogencia de la divinidad pertenece a los misterios divinos, que, dice Cartagena, no deben ser “conocidos por los hombres, ni siquiera han de ser indagados” (*Defensorium* I, 4; González Rolán & López Fonseca, 217). En efecto, la fe cristiana implica justamente el reconocimiento de las limitaciones de la razón natural en el conocimiento de Dios. Aplicando la más importante metáfora de Cartagena, la de la luz, la luz solar del Evangelio supera en alcance e intensidad la luz lunar de la razón; no la contradice, pero gracias a la primera se alcanza a ver con mayor claridad lo que con la mera razón apenas se puede entrever. No en vano, del mismo modo como lo argumenta Maimónides, la revelación permite comprender muchas verdades fuera del alcance de la razón, como por ejemplo la tesis de la creación del mundo; tesis que Aristóteles mismo demostró que no puede ser demostrada ni afirmativa ni negativamente (*Defensorium* I, 9; González Rolán & López Fonseca, 235).

¹ De aquí en adelante las referencias son a la edición crítica y traducción del *Defensorium unitatis christianae* de Alonso de Cartagena publicada en 2023 con el título *Sobre la igualdad de los judeoconversos* (González Rolán & López Fonseca). Para una traducción previa: Verdín-Díaz, Guillermo, *Alonso de Cartagena y el Defensorium unitatis christianae: Introducción histórica, traducción y notas*, Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1992.

2. Exégesis como filosofía.

¿Se trata, por tanto, de una limitación al racionalismo? Lo cierto es que no. Esto se explica por otra convergencia notable entre la filosofía de Alonso de Cartagena y la de Maimónides. Una convergencia que tiene que ver con el método y no tanto con el contenido y, por tanto, con el lugar de la razón en un universo cultural y existencial gobernado por la fe: se trata de la exégesis de las Escrituras como fuente de conocimiento y de argumentación. En ambos pensadores la exégesis es una actividad fundante de la reflexión que implica tanto el análisis de los múltiples sentidos de los términos como su interpretación a la luz tanto de principios religiosos como científicos o racionales con miras a evitar lecturas desviadas o cuestionamientos críticos del valor de los textos sagrados. En Maimónides (Hyman), la exégesis adquiere su estatuto de método primario de reflexión en la *Guía de perplejos*, pues si bien la tradición rabínica exegética y la exégesis alegórica antigua eran bien conocidas entre los intelectuales de Sefarad, y Maimónides hace uso de ellas en los comentarios legales de su *Mishné Torá*, es en la *Guía de Perplejos* donde la interpretación del texto sagrado como fuente de confusiones obliga a la adopción de un procedimiento de lectura elaborado y consciente que recurre a la tradición filosófica legada por la *falsafa* y que se remonta también a Alejandro de Afrodisio (*Guía*, I, 31) y a Aristóteles. En su *Guía*, Maimónides reconoce diferentes capas de sentido de la Torá, y en general en la totalidad del Tanaj, incluyendo los *Nevi'im* y los *Ketuvim*, los libros proféticos y los escritos poéticos, históricos y sapienciales que la componen. Tales capas de sentido obligan al reconocimiento de misterios en las escrituras sagradas que si bien han sido parcialmente revelados, no se muestran en su sentido último y en una forma de comprensión íntima sino a aquellos que se han preparado en las ciencias aristotélicas, ante todo en la lógica y la física, además de haber seguido un exigente camino en el estudio de la Torá (Torregroza 2006), reservando la posibilidad de que aspectos esenciales de esos misterios últimos solo hayan sido mostrados en su total transparencia a los profetas. Maimónides mantiene aquí viva la hermenéutica habitual en el Islam que distingue entre el aspecto visible (*zahir*) y el oculto (*batin*) del texto (Sáenz-Badillos & Targarona Borrás, 187).

Alonso de Cartagena despliega un proceder exegetico de las Escrituras del canon cristiano católico que opera de modo análogo a la exégesis practicada por el RaMBam, pues también se basa en la distinción de anfibologías y polisemias en los términos clave del lenguaje bíblico. Ejemplo destacado de ello es la distinción entre el sentido material y espiritual de 'Israel', el Israel de la carne y el Israel del espíritu, que le permite a Alonso de Cartagena construir unos de sus argumentos clave para defender la unidad entre cristianos viejos y nuevos en su *Defensorium*: la identidad espiritual entre el antiguo pueblo de Israel, entre el pueblo judío fiel a la ley de Moisés y a la promesa de Dios, y el pueblo de la cristiandad como realización de aquella promesa que da continuidad a una misma comunidad de creyentes. Un argumento peligroso en su tiempo, porque daba a entender alguna superioridad de los conversos de origen judío sobre aquellos que siendo hijos de cristianos fueron bautizados desde su infancia; una superioridad que se revelaría en la proximidad del pueblo judío en su conocimiento de Dios y en su condición de pueblo elegido, esto es, de pueblo sacerdotal que mantiene viva la relación de la humanidad con Dios hasta la realización de la promesa mesiánica en Cristo, hijo de David y de la estirpe de Israel.

Sin embargo, y a diferencia de Maimónides, el reconocimiento que hace Cartagena de los límites hermenéuticos de toda comprensión de las Escrituras posee un carácter ambivalente con el que evidentemente juega en su ejercicio argumentativo. Al mismo tiempo que acepta explícitamente la existencia de misterios inescrutables en las Sagradas Escrituras, siguiendo la tradición judía defendida por Maimónides, Cartagena

también afirma enfáticamente la transparencia de la revelación, como lo hace en el prólogo de la primera parte de su *Defensa de la unidad cristiana*. Cartagena justifica en este prólogo su exposición de argumentos a favor de la unidad entre cristianos nuevos y viejos afirmando la necesidad de entender los preceptos y designios de la sabiduría divina como premisas fundamentales en las que se apoya su defensa. Pero en el mismo acto humilde de reconocimiento de sus limitadas capacidades humanas para entender “la grandeza (Rom. 11,33) de las riquezas de la sabiduría y la ciencia de Dios”, pues “indescifrables son sus decisiones e insondables sus caminos” (*Defensorium* Prólogo, 9; González Rolán & López Fonseca, 195), Cartagena afirma que no tiene la pretensión de revelar la Sagrada Escritura, pues esta ya es en sí misma transparente, y cita al profeta de los salmos (*Sal.* 18,9): “el precepto del Señor es límpido y da luz a los ojos”. Ya Maimónides afirmaba que “la Escritura se acomoda al lenguaje humano” (*Guía* I, 26), pero esta aproximación de Cartagena a la claridad de las Sagradas Escrituras no solo es más contundente, sino que anuncia una concepción diferente de la naturaleza del texto revelado. No en vano, Cartagena afirma que el sentido literal de la Escritura es el más importante de todos los sentidos verdaderos y útiles para la salvación (*Defensorium* II, 2; González Rolán & López Fonseca, 257). Si Cartagena afirma creer entender algo del texto revelado es por virtud de la misericordia divina y su voluntad de manifestarse, así esta comprensión sea una recompensa a su propio esfuerzo:

En efecto, la misericordia divina, con cierta frecuencia, consiente en percibir algo de la grandeza de sus misterios, no vaya a ser que, por no dar fruto todo el esfuerzo de la investigación de los hombres, se siga como consecuencia el abandono de la contemplación y de los nobles estudios. Por ello, la bondad infinita hizo patentes infinitas vías de aprendizaje y, con el fin de incitarnos a contemplar con más ahínco el curso de la sabiduría divina, incomprensible pero digna de admiración, nos estimuló con la ofrenda de la más importante recompensa, como dice la Sabiduría: *Los que me ensalzan tendrán vida eterna* (*Eccl.* 24, 31). (*Defensorium* Prólogo; González Rolán & López Fonseca, 195)

3. El conocimiento de Dios.

La relación entre el ser humano y Dios no es unidireccional para Cartagena, del mismo modo que no lo es para Maimónides. Los esfuerzos del ser humano por acceder al conocimiento de la sabiduría divina reciben recompensa y, en este sentido, Dios también provee —conocimiento y salvación— en la medida en que el hombre ponga de su parte mediante una conducta solícita y piadosa que incluye la piedad propia del estudio esforzado; una actividad que en Alonso de Cartagena se describe como propia del humanista, pero que en Maimónides es la señal característica del destinatario genérico de su *Guía*, quien es un judío creyente, con preparación en la filosofía aristotélica y fiel y disciplinado estudioso de la Torá. La dedicación al estudio del significado de las Sagradas Escrituras, heredada de la tradición talmúdica, se viste aquí con los ropajes del estudioso humanista y, así como éste último encuentra en la retórica de los textos latinos clásicos el principio de su dignidad humana, el primero encontrará la dignidad humana que otorga la salvación en la retórica bíblica.

Más adelante, en el capítulo noveno de la primera parte del *Defensorium*, Cartagena expone la relación bidireccional entre el ser humano y su creador en unos términos gnoseológicos, pero que, en el fondo, también son éticos. El acto de conocer a Dios implica que Dios está conociendo a su creatura en ese mismo acto. Si se trata de un re-conocimiento divino, Cartagena no lo dice, pero lo implica, pues no se trata de afirmar que Dios solo conoce a sus criaturas hasta el momento que la creatura lo conoce, sino que la piadosa mirada que Dios se vuelca sobre aquellos seres humanos que quieren

conocerlo, mostrándose este acto análogo al modo como Dios glorifica al creyente cuando este lo glorifica (*Defensorium* I, 9; González Rolán & López Fonseca, 241). Esto trae como implicación significativa que el autoconocimiento, es decir, el auténtico conocimiento de sí mismo, es el resultado del conocimiento de Dios entendido como la elaboración racional de su revelación (Torregroza 2011,15).

El tema de conocer a Dios y ser conocido por Él está por tanto muy lejos de ser secundario en relación con la filosofía moral. En la *Guía de perplejos*, la mirada de Dios es para Maimónides el criterio último del modo de vida excelente, puesto que el hombre perfecto es aquel que tiene siempre en su mente a Dios y por ende está tan próximo a él como un súbdito que habita en las habitaciones íntimas del palacio del rey (*Guía* III, 51) y sabe que, ante su majestuosa presencia, solo puede comportarse con piedad, humildad, reverencia, respeto y temor. Maimónides propone en la *Guía* la parábola del rey en su palacio justamente para describir un ordenamiento jerárquico socio-religioso que cumpliría funciones descriptivas pero también normativas y que se estructura a partir de los grados de conocimiento de Dios que tienen los habitantes de una ciudad: en la parábola se distingue entre los no creyentes que habitan fuera de la ciudad, los creyentes heréticos que habitando en la ciudad le dan la espalda al palacio del rey, la muchedumbre de hombres ignorantes que practican la religión y que caminan en dirección al palacio sin poderlo ver, los que llegan al palacio y dan vueltas a su alrededor sin poder entrar realmente porque siguen la tradición pero solo discuten sobre la observancia del culto, los que logran entrar al palacio porque se sumergen en la especulación de los principios de la religión, hasta aquellos que finalmente acceden a las estancias reales y habitan junto al soberano, ya que han comprendido las ciencias filosóficas y se han acercado todo lo que es posible al entendimiento de las cuestiones metafísicas y se entregan finalmente a pensar solo en Dios, incluso cuando están pensando en su creación. El conocimiento que se adquiere en estos grados sucesivos si bien implica en sus niveles más altos el cultivo de la capacidad racional, es a la larga un saber comportamental que en su forma ideal debe ir más allá de la observancia mecánica de la Ley y las prácticas de culto, pues es en la conducta moral como los seres humanos revelan el grado en que se encuentra su actitud y relación con la ley revelada y por tanto su cercanía o lejanía respecto a la luz divina.

La luz que derrama la divinidad, dice Maimónides, permite al ser humano fiel conocer a Dios (*Sal.* 32,10) al mismo tiempo que a través de ella Dios lo conoce (*Jr.* 23, 24), por lo que no es posible ocultarse a su mirada y el hombre recto debe actuar conforme a tal creencia. En todo caso, seguir a Dios como modelo de conducta, en su bondad, justicia y probidad, que es la meta última de sabiduría divina accesible al ser humano según Maimónides (*Guía* III, 53), constituye la última escala de una serie ascendente de aproximaciones al conocimiento de Dios y por ello semejante realización solo es posible para una élite de estudiosos religiosos que se posibilita por la existencia de una comunidad estructurada jerárquicamente. El modelo político que se deriva de aquí es por tanto más platónico que aristotélico, en consonancia con la filosofía política del profeta-filósofo-legislador defendida por el mismo Maimónides, y que integra en uno solo los conceptos de profeta-legislador (Mahoma) y filósofo-legislador (Platón) de Alfarabi. En la filosofía del RaMBam, el paradigma de profeta-filósofo-legislador es Moisés.

4. Conclusión.

En comparación con esta particular articulación entre ética, filosofía social y filosofía política que propone Maimónides, el pensamiento de Cartagena parece a primera vista aproximarse mucho más a Aristóteles y a Cicerón, en la medida en que su modelo político de ciudad exige que las virtudes que hacen posible una comunidad justa y correctamente cristiana deban estar extendidas entre el conjunto de los habitantes de la

cuidad fiel y no solo pertenecer a una pequeña élite. Después de todo, Maimónides no espera de la mayoría de creyentes la comprensión del sentido último de la moral revelada por Dios sino solo un comportamiento externo adecuado a la Ley y el respeto del culto, reservando los secretos de la Torá solo para aquellos que son más preparados, que han estudiado la filosofía de Aristóteles, y que practican la piedad mediante el estudio obteniendo un conocimiento mucho más certero e íntimo de Dios. Sin embargo, en la idea de Ciudad fiel —el modelo de ideal político— de Cartagena se evidencia de todas formas una concepción de la vida política y social en la que la erudición humanista y el conocimiento detallado de las Escrituras propio de un exégeta converso como él constituye en sí misma una ventaja nada despreciable en su proximidad a la fe verdadera. Por lo menos es lo que deja ver su defensa del mantenimiento de los privilegios de los judíos tras su conversión, que es una consecuencia de su argumento general del mantenimiento de su dignidad; una línea de argumentación fundamental que estructura toda su *Defensa de la unidad cristiana*. La defensa del humanismo en Cartagena es en este contexto una defensa de su condición de converso y una justificación de su preeminencia política como intérprete legítimo de la Ley que da forma al alma de la Ciudad fiel, la comunidad cristiana unificada que está ayudando a construir mediante la exclusión de sus muros de todo aquel que no comparta la misma fe.

Obras citadas

- Ackerman, Ari. "Jewish philosophy and the Jewish-Christian philosophical dialogue in fifteenth-century Spain." En Daniel H. Frank & Oliver Leaman eds. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 371-390.
- Baer, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España Cristiana*. Barcelona: Riopiedras, 1998.
- Blumenberg, Hans. "Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung." *Studium Generale*, 10 (1957): 432-47.
- Broadie, Alexander. "The moral philosophy of Maimonides." *Journal of Medical Ethics* 14-4 (1988): 200-203.
- Fernández Gallardo, Luis. "En el *Defensorium* de Alfonso de Cartagena: ascendiente paterno y experiencia conciliar." *Philologia Hispalensis* 37-2 (2023): 49-67.
- Freudenthal, Gideon. "The Philosophical Mysticism of Maimonides and Maimon." En Idit Dobbs-Weinstein, Lenn E. Goodman & James Allen Grady. *Maimonides and His Heritage*. Albany: SUNY, 2009. 113-152.
- García Fuentes, Héctor. "Relaciones temáticas y ecos entre el *Scrutinium Scripturarum* y el *Defensorium Unitatis Christianae*." *Philologia Hispalensis* 37/2 (2023): 69-91.
- Giordano, María Laura. "«La ciudad de nuestra conciencia»: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)." *Hispania Sacra* LXII-125 (2010): 43-91.
- Giordano, María Laura. "The Virus in the Language: Alonso De Cartagena's Deconstruction of the "Limpieza De Sangre" in *Defensorium Unitatis Christianae* (1450)." *Medieval Encounters* 24 (2018): 226-251.
- González Rolán, Tomás & Antonio López Fonseca. *Sobre la igualdad de los judeoconversos. Estudio, edición crítica y traducción del Defensorium unitatis christianae de Alfonso de Cartagena*. Madrid: Guillermo Escolar, 2023.
- Hyman, Arthur. "Maimonides as Biblical Exegete." En Idit Dobbs-Weinstein, Lenn E. Goodman & James Allen Grady. *Maimonides and His Heritage*. Albany: SUNY, 2009. 1-12.
- Lawrence, Jeremy. "Alfonso de Cartagena." En E. Michael Gerli ed. *Medieval Iberia: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2003. 203-205.
- Lomba, Joaquín. "Las disputas en torno a Maimónides." En José Luis Cantón coord. *Maimónides y el pensamiento medieval. VIII centenario de la muerte de Maimónides: actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2007. 37-54.
- Marcos Pérez, Beatriz. "Pensamiento republicano converso: rasgos republicanos en la teología política del *Defensorium unitatis christianae* de Alonso de Cartagena." *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 22-2 (2019): 327-348.
- Martialay, Teresa. "La falta de virtud como parte del argumentario nobiliario anticonverso." *eHumanista/Conversos* 12 (2024): 42-55.
- Rudavsky, Tamar. *Maimonides*. Chichester: John Wiley & Sons, 2010.
- Sadik, Shalom. "When Maimonideans and Kabbalists Convert to Christianity." *Jewish Studies Quarterly* 24, 2 (2017): 145-167.
- Sáenz-Badillos, Ángel & Judit Targarona Borrás. *Los judíos de Sefarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en el Medioevo español*. Barcelona: Herder, 2016.
- Torregroza Lara, Enver Joel. "La perplejidad filosófica en Maimónides." En *Simposio Universalidad y Vigencia de Maimónides: Octavo centenario de su muerte*.

- Caracas: Universidad Andrés Bello/Asociación Israelita de Venezuela, 2006. 61-77.
- . "Los aportes de los intelectuales conversos Pablo de Santamaría y Alonso de Cartagena a la filosofía política hispánica." En Enver Joel Torregroza & Pauline Ochoa eds. *Formas de Hispanidad*. Bogotá: Editorial de la Universidad del Rosario, 2008. 163-194.
- . "La filosofía política de Alonso de Cartagena en su *Defensorium unitatis christianae*." *Revista de Hispanismo Filosófico* 16 (2011): 7-23.
- Valero Moreno, Juan Miguel. "Formas de vida espiritual en el *Oracional* de Alonso de Cartagena." *Hispania Sacra*, LXXII-145 (2020): 95-104.
- Villacañas, José Luis. "La ratio teológica paulina de Alonso de Cartagena." En Flórez, Cirilo, Maximiliano Hernández & Roberto Albares ed. *La primera escuela de la Salamanca 1406-1516*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2012. 75-95
- Yisraeli, Yosi. "From Christian Polemic to a Jewish-Converso Dialogue: Jewish Skepticism and Rabbinic-Christian Traditions in the *Scrutinium Scripturarum*." *Medieval Encounters* 24, 1-3 (2018): 160-196.