

**De la disputa a la condena.
Cuestiones interreligiosas bajomedievales**

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

Si bien los estudios medievalistas desde hace tiempo se interesan en el pensamiento controversial, especialmente para reconstruir sus esquemas lógicos y epistemológicos, esta tarea se hace habitualmente sobre textos filosóficos y/o científicos, pero no sobre textos religiosos. El estudio puntual de autores que además de su obra filosófica, científica y teológica, han participado activamente en controversias, generalmente no incluye este tipo de análisis para las obras apologéticas, las que suelen estudiarse sin tener en cuenta el aspecto controversial, considerando que se trataría de una “controversia ficticia o virtual”.

Mi investigación se propone: 1. Determinar la incidencia de los modelos lógicos y epistemológicos de argumentatividad en el desarrollo controversial, tanto de auténticas controversias como de controversias virtuales; 2. Señalar los aspectos de convergencia y los de divergencia en relación a la apologética posterior, especialmente la cristiana.

En una primera etapa, cuyos resultados expone este trabajo se analizan –dentro de la literatura cristiana- dos modelos que, si bien corresponden al mismo período cronológico (siglos XIII y XIV) representan, desde el punto de vista teórico y programático, dos enfoques de los cuales el primero iba cediendo su lugar -preponderante antes- al segundo, que se impondrá en la práctica católica hasta bien entrado el siglo XIX: el modelo controversial y el apologético.

Del primero se tomarán, a su vez, dos exponentes: la figura de Ramón Lull (y en general el lulismo) y un texto que representa el modelo tardío y final, que a su vez marca el pasaje al segundo modelo, el libro *La Corte Imperial*. Del segundo modelo, el apologético, se toman a su vez dos figuras representativas de dos modos de encararla, el de Raimundo Martí y el de Nicolás Eimeric, ambos dominicos ibéricos. Se pretende así dar un muestrero representativo de las diversas tendencias que presenta la literatura de la época, de modo que queden justificadas algunas observaciones generales y conclusiones preliminares..

Desarrollo

1. El diálogo controversial

El diálogo controversial tiene una larga historia en el ámbito cristiano, habiéndose iniciado tempranamente sobre todo en relación a los judíos, aunque también con respecto a los paganos (si bien en este caso con sesgo más bien apologético y defensivo). Nombres como Justino, Tertuliano, Clemente Alejandrino, Orígenes, Agustín de Hipona, jalonan esfuerzos por hacer comprender a los incrédulos la verdad y la bondad de la fe cristiana, cuando todavía no era una religión ampliamente extendida en Occidente. En la Edad Media latina, pueblos ya totalmente cristianizados se enfrentaban a dos fenómenos de diversidad religiosa: el judaísmo superviviente y afinado en sus territorios, irreductible a todos los intentos de conversión; y el islamismo que, habiendo conquistado zonas anteriormente cristianas, arrasando en ellas esa tradición sustituida por una islamización sorprendentemente veloz, amenazaba a Occidente tanto desde las armas como desde su religión, su cultura y su ciencia.

Además de la lógica defensa armada, los cristianos, que no podían ignorar los avances culturales del Islam, se interesaron por aprovecharse de sus conocimientos, pero salvando las diferencias religiosas no negociables, por lo cual paralelamente al interés por el pensamiento islámico (fundamentalmente la tradición greco-árabe) procuraron pensar la diferencia religiosa en términos de controversia. Dos nombres son de cita inexcusable: Juan Escoto Erígena, de la época carolingia, y Pedro Abelardo, en el siglo XII. Entre ellos corren largos períodos de silencio, hasta que en el siglo XIII hace eclosión nuevamente la tradición controversial. Pero los tiempos habían cambiado y con ellos los métodos y los objetivos, que se hacen más complejos e incluso variables según los intereses sectoriales que promueven estas prácticas. Dentro de esta gran variedad destaca la figura de Llull y sus epígonos, que van acentuando la veta apologética y luego condenatoria, hasta confundirse con otro modelo que será victorioso: el inquisitorial.

1.1. La tradición de Ramón Llull

Ramón Llull es una figura compleja y ha sido muy controvertida. También lo es el tiempo en que vivió y las circunstancias de las que fue testigo y actor. Este aspecto constituye un marco necesario para la comprensión de su pensamiento y obra¹.

La vida de Llull² estuvo decididamente determinada por las circunstancias geopolíticas del Mediterráneo suroccidental dominado por las diferentes líneas de las casas reales de Aragón y Anjou; implicaban una situación de frontera y no se correspondían con el modelo social del resto de la cristiandad. Llull buscará también posteriormente el apoyo de la casa real francesa y tomará conciencia del tipo de temas que preocupaba a la intelectualidad cristiana representada en la Universidad de París. Mallorca fue recuperada en 1229 por los cristianos, después de haber sido musulmana por más de tres siglos. Los cristianos se convirtieron en una minoría selecta y dominante, los judíos al comienzo vieron alentada su permanencia por su papel en el sistema financiero y económico, mientras que los musulmanes vivieron desde la reconquista en un clima de permanente hostilidad, fueron desposeídos de sus tierras y sus derechos y la población autóctona sobreviviente fue reducida a cautividad. Los vencedores redactaron un “Libro de Repartimientos” para legitimar la usurpación de tierras que ellos consideraban como reconquista de sus primitivos propietarios no islámicos. Tal vez la situación insular de Mallorca como frontera con el Islam y el acoso de los piratas bereberes contribuían a la desconfianza cristiana. Ya en el reinado de Jaime I el Conquistador, luego de la toma de Mallorca, se afianzó la idea de crear con las Baleares un reino insular/continental independiente que gravitara en la zona catalano-aragonesa en torno a la corona. Jaime II, que sube al trono a la muerte de su padre, en 1276, fue el primero de los tres reyes de un efímero reino que en 1343 sucumbió a las pretensiones reintegracionistas de Aragón. Jaime II reina hasta 1311, y alienta los propósitos de Llull, de quien era amigo personal, hasta 1285 en que estalla un conflicto entre los reyes hermanos de Mallorca y Aragón (Pedro III). En 1282, a raíz de las Vísperas Sicilianas y la proclamación de Pedro como rey de Sicilia, el papa Martín IV excomulga a Pedro y otorga todos sus reinos al segundo hijo del rey de Francia, Charles de Valois. Jaime II se pone de parte del Rey de Francia Felipe III, cuya invasión a Cataluña fue un fracaso, muriendo en Perpiñán, ciudad de su aliado mallorquín. El nuevo rey catalano-aragonés, Alfonso III, invade Mallorca y

¹ Principales ediciones de la obra luliana: Beato Raimundo Llull, *Obres Catalanes de Ramon Llull*, ed. S. Galmés et alii (Barcelona 1905-1950) 21 vol.; Ídem, *Obres essencials*, ed. M. Batllori et alii (Barcelona 1957-60) 2 vol.; Ídem, *Opera latina*, edición crítica en curso a cargo del *Raimundus Lullus-Institut*, Universidad de Friburgo im Br. vol. I-V (Palma de Mallorca 1959-67); vol. VI- (Turhout 1978-) en la serie CCCM; Ídem *Opera omnia*, ed. J. Salzinger (Mainz 1721-42) 8 vols.; reed. F. Stegmüller (Frankfurt am M. 1965).

² Sigo aquí especialmente la presentación muy documentada de Fernando Domínguez Reboiras, “Algunas reflexiones sobre el trasfondo geopolítico del pensamiento luliano”, Pedro Roche Armas (Coordinador), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Ed. Fundación Ramón Areces, 2010: 403-417.

Menorca (isla musulmana súbdita de Mallorca, a cuyos habitantes vende como esclavos, repoblándola con catalanes). Por eso Llull debe emigrar a Francia³.

Aunque en 1298 Jaime II recuperó la isla, el eje occitano-insular no renació porque Montpellier gravitó cada vez más en torno a Francia y las Baleares, como Cerdeña, se encuentran bajo la hegemonía aragonesa. Los proyectos de Llull en Mallorca no prosperan, sea por motivos de carencia económica o por enfriamiento de las relaciones con el rey. De hecho, hasta la muerte de Jaime de Mallorca (1311) Llull buscó ayuda en Aragón. La cristianización de los cautivos mallorquines que Llull se propuso, no se realizó en general con el apoyo de sus dueños catalanes sino que más bien estuvieron en contra. Ni al rey ni a los cristianos pudientes les convenía la cristianización de los cautivos y no la apoyaron. Su cristianización y romanización fue producto del tiempo y de las interacciones sociales.

Es interesante repasar -afirma Domínguez Reboiras⁴- el título que Llull se daba con orgullo de “abogado de los infieles”. Su actitud con los moros de Mallorca es ambigua. Por una parte puede parecer revolucionaria y concordante con el carácter fantástico y utópico de sus proyectos, que incluiría la defensa de la población agrícola autóctona en conflicto con la ciudad. Pero por otro su propio proyecto procura la aceleración del proceso de aculturación en beneficio final de las estructuras urbanas. No usa el árabe por amor a esa lengua, sino como un vehículo más eficaz. Sin embargo hay que reconocer su buena disposición con respecto a los musulmanes oprimidos. Otros estudiosos valoran más la postura de Llull con respecto a los islámicos mallorquines. Así, Guasp Gelabert⁵, al vincular la posición misionera de Llull con la tradición cristiana misional que había conseguido cristianizar a los pueblos bárbaros pero se sentía amenazada por el Islam, observa que en el siglo XII le opuso las cruzadas, mientras que en el XIII, las órdenes mendicantes, creación propia del siglo, asumieron una nueva forma de predicación. Llull, luego de su conversión (de vida pecaminosa a vida ascética), en junio de 1263, dedicó dos años (1263-1265) a hacer peregrinación penitencial. Luego se dedica al estudio y a la preparación de su *Ars Magna*, concebida como instrumento de predicación. En 1280 se dirige a Roma para interesar al Papa y a la curia, yendo en total cinco veces y presentándose como “el procurador de los infieles”⁶, buscando la creación de colegios con estudios de lenguas y preparación del clero para esa misión. Mientras que para Francisco de Asís y Domingo de Guzmán las misiones eran sólo un aspecto, y no el principal, de su carisma, para Llull eran la idea motriz de toda su obra y su acción. Se lo suele considerar un escritor místico, sin embargo es igualmente importante como escritor misional: “Todas sus especulaciones científicas tienen por fin servir a este ideal. De las obras lulianas es posible sacar una verdadera misionología: para una teología y metodología de evangelización, nada falta, sino que abunda, en los libros del Beato mallorquín; principios teológicos; métodos de misionar; conocimiento de las religiones falsas, creencias, costumbres y modos de vivir los infieles; disputas apologéticas; organización del esfuerzo misionero; comportamiento de los cristianos para con los conversos, etc.”⁷.

³ Domínguez Reboiras, cit., p. 411. Este motivo parece plausible, aunque es diferente del que presentan otros autores, que en general se inclinan por la atracción de París como centro intelectual. Ambas motivaciones no se excluyen; en todo caso París tenía, a deferencia de la Mallorca, una secular tradición cristiana e intelectual.

⁴ Art. cit., p. 415.

⁵ Bartolomé Guasp Gelabert, *El beato Ramón Llull, procurador de los infieles*, Palma, Atlante, 1958. Texto de su Panegírico en la Basílica de San Francisco de Palma de Mallorca, el 3 de julio de 1958, fiesta luliana.

⁶ Guasp cit., p. 6. Es decir, el autor enfatiza que el título que se adjudicó no se refería exclusivamente a su actividad en relación a los islámicos de Mallorca, sino en general. No parece, sin embargo, que este título de “infieles” cuadre a los judíos, y además, de hecho, en ese caso no había un lugar de poder de ellos al que dirigirse para convertirlos.

⁷ *Ibíd.*, p. 15.

Aun cuando alguna vez se le retacearon los títulos de teólogo y filósofo, al menos este último ya nadie lo discute. Queda en pie, sin embargo, la pregunta de por qué se dedicó Llull a la filosofía teniendo en cuenta que, tanto por sus intereses personales como por su propia biografía, no fue nunca un profesor ni un escritor de textos académicos. Pero no está descaminado responder con sus propias palabras de la *Vita coaetanea*: “Christum integre deservire” (cf. ROL VIII, p. 274). Es decir, parte de su necesidad personal de restaurar la integridad de la fe, luego de su “conversión” que le llevó a abandonar una vida dedicada a otros intereses. Decide pues, dedicarse intelectualmente a la fe, a su justificación y difusión. Podría decirse que Llull fue ante todo un apologeta, además de ser claramente un misionero, un apóstol en el sentido de “*tradere aliis contemplata*”. Pero la fe, conforme lo veía en su tiempo, corría diversos peligros, uno de ellos y no menor, la presencia fuerte de otras religiones, especialmente la judía y la islámica, además de las disensiones entre cristianos y las herejías. De todas estas desviaciones se ocupó, en mayor o menor medida. La raíz común de su preocupación es que estas divergencias rompen lo que él considera una necesaria unidad: la integridad de su fe indubitada no es compartida por todos, y esto es propiamente un “escándalo”, una piedra en el camino que debe ser removida. Podría hasta decirse que la integridad universal de la fe se convierte, para él, en una necesidad de la integridad de su fe personal. De ahí su profundo compromiso con la apologética y la misión: no se puede servir *integer* a Cristo si no se procura, por acciones propias, que los demás separados se acerquen a él. Podría también decirse que Llull, en su vocación misionera, siente la necesidad de comprender la posición del otro, como un primer paso de su apologética. Otro paso preliminar es la comprensión filosófica acerca de la verdad sobre estos temas disputados⁸. Ambos caminos se unen en la propuesta del *Ars*, cuya apreciación caleidoscópica remite a este ramillete de preocupaciones y proyectos.

También hay que decir que, en su mente, carecía de sentido preguntar si su obra magna, así como las que se derivan teórica y prácticamente de ella, son filosofía o teología; en mi concepto, compartía una tradición que prescindía de esta distinción hija del aristotelismo al que Ramón no fue nunca adicto y del cual sospechaba, especialmente en su versión averroísta⁹. En esta perspectiva, la comprensión de la fe estaba inescindiblemente ligada a su personal preocupación por restaurar la integridad de la fe cristiana. Para ello emprendió la búsqueda de un método y elaboró el recurso demostrativo de las *figuras*, de las cuales se sirve en casi todas sus obras y especialmente en la principal de las apologéticas: *El libro del gentil y los tres sabios*. Otra obra en que expresa su pensamiento interreligioso es *La disputa de los cinco sabios*, escrita en Nápoles en 1294) que expone las posiciones del cristianismo romano, ortodoxo griego, nestoriano y jacobino, disputando con un musulmán. La tesis del libro es que es necesario que los cristianos lleguen a la unidad para enfrentar a los musulmanes.

La obra apologética de Llull está íntimamente ligada a su acción. Varios pasos de su vida lo muestran claramente. En el Concilio de Vienne (octubre de 1311 a mayo de 1312) obtuvo un éxito parcial pero auténtico. De los tres propósitos citados en su *Vida*, el primero, fundación de escuelas misionales, fue incluido en el canon 11 del Concilio que ordenaba la enseñanza del árabe, el hebreo y el caldeo (arameo o siríaco) en París, Oxford, Bolonia, Salamanca y la corte papal. El segundo, la creación de una nueva orden militar en reemplazo de las existentes se cumplió parcialmente: no se fundó una nueva pero los bienes de los templarios pasaron a los Hospitalarios. Sólo no se cumplió el tercer propósito, de combatir a los averroístas¹⁰.

⁸ He tratado este tema en el trabajo anterior para ISER: “las disputas religiosas bajomedievales - I: sus presupuestos teóricos: Raimundo Llull” (inédito)

⁹ Me ocupé de este tema en mi artículo “La polémica antiaveroísta de Raimundo Llull ¿Controversia filosófica o religiosa”, Silvana Filippi (ed.) Controversias filosóficas, científicas y teológicas en el pensamiento tardo-antiguo y medieval, Rosario, UNR Inst. Sup. Don Bosco, 2011: 325-335.

¹⁰ Cf. Lola Badía y Anthony Bonner, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Sirmio, 1993, pp. 62-63.

En una línea conexas de preocupación, entre septiembre-octubre de 1311, cuando viaja de París a Vienne para el Concilio, escribe el *Phantasticus* o *Disputatio Petri Clerici et Raimundi pohantfastici*; el clérigo va a pedir prebendas, Ramón discute inútilmente con él y reconvence de que nada se puede hacer con quien no acepta sus puntos de vista y se persuade de que Dios no perdonará a los que piensan y obran como Pedro. Precisamente el que Pedro sea inmune a los argumentos por las “razones necesarias” es una muestra de su perversión¹¹. La *Disputatio* contra los musulmanes fue escrita en Bugia durante una estadía en que intentó convencer a los islámicos, sin éxito y fue expulsado (1306), pero esta versión se perdió en el naufragio de la nave que lo lleva a Pisa, donde después hizo una nueva versión en latín de la *Disputatio*, y a la vez escribió el *Ars brevis*, resumen del *Ars generalis ultima*, que acabó también allí¹². En el *Desconhort* (1295) se lamenta de haber decidido poner la vida entera al servicio del ideal cristiano (hacer conocer, amar y servir a Dios) en vista de los escasos resultados, expresándolo como el deseo filantrópico de llevar la Palabra a quienes no han tenido la dicha de nacer cristianos. Como apunta acertadamente Francesca Chimento, en su afán de convertir a los no cristianos, con las disputas y las armas intelectuales, piensa en una especie de comisión permanente y no en una disputa puntual y episódica, como la de Barcelona en 1263¹³. Chimento concuerda con Pere Villalba, al decir que Llull es el primer autor que considera el mundo musulmán como una unidad de pensamiento y de creencias, y aunque los considere “infeles”, es una religión que puede y debe ser combatida con las armas de la razón y la teología cristiana, de ahí la importancia de la unión de los cristianos con el papa para el ideal de la implantación de la verdad cristiana en el mundo islámico¹⁴.

Pero esto no significa ninguna especie de relativismo tolerante en cuanto a las creencias mismas. Al contrario, le molesta la tibieza con que los poderes cristianos toleran la existencia de numerosos no creyentes y frente a eso afirma una voluntad homogeneizadora de conversión. Y para garantizar el acatamiento a las normas considera conveniente instaurar sistemas de espionaje, secreto y anónimo, la denuncia pública, la penitencia y el castigo, incluso físico, pues ello producirá finalmente una sociedad virtuosa. La fórmula amor/temor es su patrón general conductual y afectivo¹⁵. Este aspecto de su pensamiento invita a dimensionar a Llull como un hombre de su tiempo, que acepta los patrones de conducta generales y cuyo concepto del “diálogo” y la “tolerancia” entre religiones, aun cuando es sin duda notablemente avanzado para la intelectualidad y la clerecía medias de su tiempo, no pueden interpretarse con criterios contemporáneos. Por eso no podemos ver –en él, como sí la veríamos en nosotros- una contradicción ente sus propuestas dialogales y su exhortación a la recuperación de Tierra Santa. En este sentido, como advierte Trias Mercant¹⁶, ya en 1939, los hermanos Carreras y Artau planteaban –fundadamente a mi juicio- la relación entre el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* y el pensamiento político general de Llull, al ocuparse de nociones como *imperium*, *pax universalis* y *bellator rex*, en el *Arbre de ciencia* y el *Liber de fine*. Este autor admite también la contextualización del pensamiento político de Llull propuesta por Elías de Tejeda en 1949, en el marco del pensamiento político catalán del siglo XIII; pero advierte que las ideas políticas de Llull se integran con dos instancias o dimensiones diferentes: por una parte el pensamiento referido a la comunidad política, tema tanto del *Libre de Pasatge* (1292) como del *Liber de fine* (1305) y que incluye las preocupaciones referidas al emplazamiento y defensa de la ciudad; por

¹¹ Badía y Bonner, ob. cit., p. 210.

¹² Badía y Bonner, cit., pp. 54-55.

¹³ Francesca E. Chimento: “El Felix e la teoria politica di Raimondo Lulio: spunti di riflessione”, Pedro Roche Armas (Coordinador), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Ed. Fundación Ramón Areces, 2010: 391-401.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 401.

¹⁵ Rubén Luzón Díaz, “El ideal de reforma sociopolítica en el *Llibre d'Evast e Blanquerna*, de Ramón Llull”, Pedro Roche Armas (Coordinador), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Ed. Fundación Ramón Areces, 2010: 507-516.

¹⁶ Sebastià Trias Mercant, “El arte luliano y la ciencia política”, *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, 1996: 489-497.

otra el *bellator rex* se relaciona con el concepto de comunidad cristiana y la reconquista de Tierra Santa.

En cuanto a los recursos teóricos implementados por Llull para su propuesta, no se duda de que se sirvió tanto de su propia inventiva como de elementos recibidos. Aunque, como se sabe, no tenía mayor estima por Aristóteles, del cual tal vez sólo tenía un conocimiento de segunda mano, aparecen en su obra motivos claramente aristotélicos, que integraban la ya sólida tradición del aristotelismo cristiano latino y no sólo la del heterodoxo averroísmo. Por ejemplo, el *Libre de contemplació* incluye temas como la teoría del conocimiento, los esquemas hilemórficos, el uso del esquema de las cuatro causas, la profundización en la ontología del ser creado, las reflexiones sobre los universales y los predicamentos, si bien todo ello subordinado a una intención fundamental: la comprensión de la fe a través de la significación y demostración de las cosas creadas, conforme a la secular tradición paulina. Por esto, la gran empresa que acomete el *Libre de contemplació* es la formulación de un *mode e manera* con que desentrañar la *significatio*; cuestión no de palabras, sino *apprehensio rerum*. La *ascensio* luliana precisa de dos escaleras: una representa el orden jerárquico de los seres; la segunda, escalona la búsqueda de la *significatio*. Son, con pequeños retoques, las dos escaleras del *De ascensu et descensu intellectus* (I; ROL IX, p. 22-23).

En este contexto queda clara la génesis de sus figuras, que son los medios (en el sentido de la silogística aristotélica) de las demostraciones en el modelo de Llull. La figura luliana se forma a partir de las *proprietates* y las *qualitates* – y en esto consiste la *significatio*– según los principios que derivan del ordenamiento de la realidad/creación. Comprender la “significación” según estos principios constituye la “demostración” en sentido luliano. Después de la etapa inicial del *Libre de contemplació*, la figura elemental apunta la universalización de esta comprensión y la define como *inventio*. Definitivamente los principios absolutos/dignidades aparecen como las propiedades y cualidades de una figura universal. De modo que al usar inventivamente estas figuras universales, se está reconstruyendo, en la medida humana posible, el *Ars Dei*. Por eso constituyen una verdad absoluta e indubitable.

Llull y los judíos. Dentro de las disputas con los no cristianos, debe plantearse una diferencia entre musulmanes y judíos, además de las ya mencionadas, que hacen más bien a aspectos secundarios. Por una parte, y desde el punto de vista de la relación histórica, como indican Gutiérrez y Pernil Alarcón, el pensamiento judío no puede equipararse ni al islámico ni al cristiano; aunque haya un tronco inicial común y en España (Sefarad) el judaísmo creó una cultura propia¹⁷. Por otra parte, en las obras controversiales, Llull manifiesta profundo respeto por las tradiciones judías, a las que no ve –al contrario de las islámicas– como un peligro grave para los cristianos. Podría decirse, muy sintéticamente, que Llull visualiza especialmente a los islámicos como “más enemigos” del cristianismo, tanto por el mayor apartamiento dogmático como por la acogida a teólogos y filósofos, como Averroes, cuyo pensamiento rechaza profundamente¹⁸.

1. 2. Un testimonio tardío: el libro *La Corte Imperial*¹⁹

¹⁷ Aurora Gutiérrez Gutiérrez y Paloma Pernil Alarcón, “Estudio Preliminar” en Raimundo Lujlio *Libro del Gentil y los tres sabios*, Estudio preliminar por Aurora Gutiérrez Gutiérrez y Paloma Pernil Alarcón, Texto, traducción y notas por Matilde Conde Salazar, Madrid, BAC, 2007, p. 11.

¹⁸ Cf. Anthony Bonner, “L’apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l’Islam i del judaisme”, *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les Primeres Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-27 d’abril del 1988*, ed. Marcel Salleras, “Estudi General” 9 (Girona: Col·legi Universitari, 1989), pp. 171-185, con una actualización de los puntos de vista sobre la sinceridad del diálogo luliano, tema que ya había sido adelantado, entre otros, por Eusebio Colomer, “Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la edad media hispana”, *Estudios lulianos* 10, 1966: 5-45; 12, 1968: 131-144. .

¹⁹ Cito por la edición interpretativa de Adelino de Almeida Calado, *Corte Imperial*, Universidad de Aveiro, 2000, basada en el manuscrito n. 803 de la Biblioteca Pública Municipal de Porto.

Me he ocupado de esta obra en un trabajo especial²⁰, por lo que aquí solamente trazaré un resumen. Se trata de un escrito de la segunda mitad del siglo XIV, posiblemente inspirado en la escuela lulista. En realidad, bajo una forma literaria controversial, la obra es una suma dogmática del cristianismo, justificada con técnicas apologéticas muy variadas. Esto puede constatarse fácilmente por el elenco de las cuestiones tratadas. Los personajes son judíos, islámicos, un gentil y la Reina, que expone las verdades cristianas en base a argumentos ya estandarizados, logrando convencer al pagano pero no a los otros.

De las técnicas argumentativas, muchas son simples exposiciones sugeridas literariamente por preguntas del pagano (es decir, preguntas racionales). Otras, muy pocas, son respuestas a objeciones del musulmán. Una parte considerable está constituida por la controversia con los rabinos, cuya secuencia muestra un giro muy importante en relación a las controversias más antiguas, tanto por el orden y estructuración del debate y las cuestiones disputadas, como por los argumentos esgrimidos.

La primera cuestión debatida es el reconocimiento de Jesús como Mesías. El primer argumento judío es: muchos judíos concedores de las escrituras murieron judíos, y no hallaron en ellas prueba de Jesucristo. Se les responde que otros sí creyeron, como Nataniel, Nicodemo, Gamaliel, que fueron muy doctos, y también Pablo, y otros no se atrevían a confesar a Jesucristo por temor, como Josefo. Las razones por las cuales los judíos rechazaron a Jesucristo -según la Reina- fueron principalmente tres²¹: 1. Mengua de los bienes temporales de los que siempre fueron codiciosos y que su ley les prometía en abundancia, mientras que la ley de Cristo aconseja lo contrario. 2. Porque desde su nacimiento son criados en odio a Jesucristo y se les enseña continuamente que la ley de Cristo es falsa; y como aquellas cosas que se inculcan desde la niñez son como una segunda naturaleza, es difícil que enderecen el entendimiento. 3. “La altura y dificultad” de aquellas cosas que deben creer, como la Trinidad, o las dos naturalezas de Cristo, o el sacramento del cuerpo de Cristo. En esta tercera razón se explicitan los tres puntos de mayor controversia: la Trinidad, la naturaleza divina de Jesús y la Eucaristía.

El dogma trinitario intentará ser probado conforme al siguiente proyecto: “quiero probar por vuestra escritura auténtica que en la unidad de esencia de Dios hay pluralidad de personas”²². Las pruebas son de varios tipos, que se usan casi siempre en el mismo orden. 1. Constancias estrictamente lingüísticas, por ejemplo que “Dios creó” (Gen. 1, 1 ss.) en hebreo es *Eloim*, que es plural de *El*, lo que se repite en muchas partes. 2. Pruebas hermenéuticas, que deducen significaciones a partir de una exégesis literal. Así, la frase “Dios creó” en el primer tipo de prueba, arribaría a que el texto habla de “los dioses” (en plural) y que por tanto hay más de un Dios; entonces se corrige indicando que el nombre indica la esencia y como hay una sola esencia de Dios, se refiere a un solo Dios. Nótese que aquí se introduce una interpretación de tipo filosófica, es decir, la relación entre los nombres divinos y su denotado (esencia de la divinidad). 3. Argumentos de “doble entrada”, es decir, aquellos en que la conclusión del dogma trinitario es presentada como la única explicación de una situación redaccional, y supone el uso de los dos tipos anteriores: en la frase “Dios creó” el sustantivo está en plural y el verbo en singular, esto quiere decir que la interpretación debe conjugar la unidad con la pluralidad; por lo tanto, si el verbo que indica la acción y como tal se atribuye a la esencia (como causa agente o activa) está en singular, es porque la esencia es singular; pero si el nombre (que se refiere al agente como individuo) está en plural, es porque son varios, y tratándose de la esencia divina no pueden ser sino “personas”.

²⁰ “Literatura antijudía bajomedieval. La polémica judeo cristiana en la obra *Corte Imperial*”, *A la sombra de tus alas. Reuniones del Instituto Superior de Estudios Religiosos (ISER) 2005*, coord. C.A.L.M. Bs. As. Ed. Lumen, 2006: 79-102

²¹ *Ibíd.*, p. 44.

²² *Ibíd.*, p. 45.

El dogma de la encarnación es introducido a continuación, y como advertencia de la Reina a los gentiles que ya habían aceptado la Trinidad, indicando que eso no era todo, sino que también había que creer en la encarnación, es decir, en la divinidad de Jesús. Luego de un amargo reproche a los judíos, indica que este dogma es el más claro y abundante en la Sagrada Escritura recibida por los judíos. Naturalmente los argumentos giran alrededor de los textos de Isaías y Jeremías que contienen expresiones mesiánicas, relacionados con la cuestión de si el Tetragrámaton, como nombre propio de Dios, que significa la esencia de Dios con sus propiedades (mientras que los otros, como Eloim y Adonai, son nombres derivados de sus acciones) incluye también a Cristo. En varios de estos pasos, los rabinos objetan a la Reina que su lectura no es igual a la de los cristianos, y naturalmente defienden que la suya es la válida. Aquí se produce un corte abrupto en el diálogo disputativo, porque la Reina no acepta esta doble lectura y al texto defendido por los judíos lo considera siempre corrupto. Ahora bien, en la argumentación encarnacionista de la Reina se nota el influjo de ciertas teologías de fines del siglo XIII y principios del XIV, lo que demuestra también que en este punto, frente al cual quedan insensibles judíos y musulmanes, importaba a los redactores tomar posición en la secular controversia cristiana sobre los motivos de la encarnación, introduciendo en un contexto apologético interconfesional ciertas disputas que en ese tiempo se producían en el seno de los maestros escolásticos, lo que añade un indicio más del carácter interno y no realmente dialogal de esta obra.

La eucaristía o “Sacramento del Altar” es el tercer dogma cristiano en disputa. El fundamento ya se había expuesto al hablar de la muerte redentora del Mesías, pero ahora se trata de la fórmula “mi cuerpo, mi sangre”, es decir la comunión con la divinidad. Sobre la comida divina, hay una exposición relativa a pasajes proféticos que se aplican a Jesús como Mesías. Ni siquiera se mencionan objeciones. Al llegar a este punto, la Reina renuncia a intentar convencer a los judíos y anuncia que se dirigirá sólo a los gentiles²³. Debe señalarse aquí que la eucaristía debía ser para los judíos un escándalo tan grande como la encarnación, o tal vez incluso más, al pensar en “comer” a Dios. Esta situación de auténtico rechazo queda plasmada en la introducción al tema, que no es mencionado por la Reina sino por un rabino.

Al final de la exposición de los principales dogmas del cristianismo en controversia con gentiles, judíos y musulmanes, el resultado es que los primeros lo aceptan, y no los otros dos grupos. La Reina, después de escuchar la aceptación de los gentiles, dice a los judíos: “Y vosotros, pueblo de Israel, a quienes debía primeramente ser pregonada la palabra de Dios y la fe de Cristo, ¿qué es lo que diréis, puesto que habéis visto como la probé por vuestras escrituras y por otras abundantes buenas razones?”. A lo que respondió uno de los rabinos: “Señora Reina, digo por mí y por la mayor parte de los judíos, que una creencia tal como la vuestra no puede entrar en nuestros corazones, aunque algunos pocos de nosotros me parece que os creen, a quienes tenemos por hombres sin seso. Pero a nosotros, a la mayor parte, déjanos vivir y morir en la ley de nuestro padres”²⁴.

La disputa concluye pues, con el fracaso de toda argumentación apologética frente a las dos grandes religiones, y con la afirmación cristiana de que las razones alegadas eran verdaderamente probatorias. Este camino cerrado, ya en la segunda mitad del siglo XIV, sugiere la idea de otros recursos en la estrategia de conversión de los no cristianos. Ya no volverán a darse disputas exegéticas, que suponían una base común de entendimiento textual, pues, como hemos visto, frente a la imposibilidad de una exégesis consensuada, se termina por considerar que las lecturas son diferentes porque, o bien los textos divergentes son corruptos, o porque voluntariamente los judíos se niegan a aceptar la “buena” exégesis. Los teólogos moralistas habían elaborado ya una categoría para expresar esta situación: la ignorancia voluntaria, que no sólo no excusa de pecado, sino que ella misma lo es, y agrava cualquier pecado cometido en su consecuencia. Pero en el caso de este libro, mientras que de los musulmanes sólo se afirma el

²³ Ibid., p. 211.

²⁴ Ibid., p. 223.

hecho, en el caso de los judíos se imputa la perfidia. Es decir, que si luego de haber perdido la batalla argumentativa se niegan a aceptar, su actitud debe ser de mala fe. Creo que esta larga tradición controversial autogratificante explica que luego cualquier judío fuese considerado no-cristiano de mala fe.

2. La apologética

La otra línea de la disputa está dada por la apologética, es decir, la que sólo se sirve de la controversia con la finalidad explícita de fundamentar la fe cristiana y refutar las demás, lo que indirectamente constituye un eslabón para llegar al mismo resultado visto en punto anterior: la radical mala fe de los que no aceptan la prédica cristiana. Sin embargo, la apologética no es homogénea, ni siquiera tomando los dos siglos decisivos que estoy considerando: XIII y XIV, y solamente en el ámbito de la latinidad. En líneas generales, pueden reconocerse tres grandes modelos: 1. El modelo teórico y general, que correspondería a lo que hoy suele denominarse “teología natural”, representado sobre todo por la *Summa contra Gentes* de Tomás de Aquino; sus notas distintivas pueden reducirse a dos: a) no se dirige contra una religión positiva determinada y b) no tiene por objeto ninguna decisión de tipo religiosa o moral condenatoria, es decir, no presupone ni considera el aspecto subjetivo de la cuestión. 2. El modelo mixto, que hace uso de los principales resultados del modelo teórico, pero los enfoca en concreto contra determinados grupos religiosos más que contra simples no-creyentes que, por lo demás, eran un grupo hipotético y no real en la época que nos ocupa; la obra de Raimundo Martí sería un ejemplo de este modelo. 3. El modelo inquisitivo o inquisitorial, en que los puntos de discrepancia son enunciados no sólo como argumentos débiles o insuficientes (primer modelo) o como erróneos (segundo) sino como auténticos pecados en sí mismos, productos de la perversión y la mala fe de quienes los enuncian y que por eso mismo justifican el castigo. El deslizamiento de los modelos del primero al tercer tipo señala también un pasaje teórico muy significativo, entre la adhesión y hasta la confianza en la racionalidad objetiva del cristianismo, a la subjetividad que supone una opción de conciencia recta o torcida cuya acentuación disminuye proporcionalmente la necesidad de aportar pruebas argumentativas. Esto explica también, al menos en parte, el pasaje del género disputativo-argumentativo al moral y jurídico. A los efectos que aquí interesan sólo tomaré dos ejemplos, uno del modelo mixto y otro del inquisitivo, representados por Raimundo Martí y Nicolás Eimeric.

2.1. Raimundo Martí

Raimundo Martí²⁵, fraile dominico catalán, nació c. 1220 y murió después de 1284. Fue un destacado teólogo y orientalista, habiéndose dedicado desde 1250, por indicación de su Orden, al estudio de las lenguas orientales. El rey Jaime I de Aragón lo incluyó (en 1264) en la comisión encargada de investigar los textos religiosos del judaísmo en el contexto de la denuncia hecha en Francia por el converso Nicolás Donin, en 1240, debate que fue un precedente de la Disputa de Tortosa.

Sobre la base de sus amplios y profundos conocimientos de lenguas y literatura árabe y hebrea, Martí escribió varias obras polémicas, contra el judaísmo y el islamismo, con la peculiaridad de usar sus textos sagrados en sus lenguas originales. Hacia 1256 escribió *Explanatio symboli apostolorum ad insitutionem fidelium edita*; en fecha incierta, aunque antes de 1278, escribió la

²⁵ Su nombre aparece de diversos modos: Ramón, Ramon, Raimondo, Raimundus, Raymundus, Raymundo o Raymond, y su apellido como: Martí, Marti, Martín, Martin, Martini o Martines.

*Summa contra Alcoranum y Capistrum Judaeorum*²⁶, y después de esta fecha *Pugio fidei Christianae*, escrita en latín y hebreo, la más importante y a la que me referiré aquí.

Martí puede considerarse, si no el primero, sí el más relevante apologeta cristiano antijudío, con un tenor ya próximo al sesgo inquisitorial. Siguiendo la tesis común a todo el siglo XIII, el *Pugio fidei*²⁷, en cuanto a su base dogmática y argumentativa, se aproxima a la *Summa contra Gentes* de Tomás de Aquino²⁸. Pero a diferencia de ésta, que es un tratado teórico sobre la existencia, atributos de Dios y la justificación racional de las principales verdades sobre la creación (el hombre y el mundo), el *Pugio fidei* se dirige específicamente contra judíos e islámicos, y más acentuadamente contra los judíos, continuando y ahondando las disputas teológicas que tenían por centro la lectura del Antiguo Testamento como profecía sobre la venida de Cristo²⁹, asunto que no tiene igual relevancia en el Islam, pues tiene otro texto sagrado.

La obra de Martí se divide en tres partes. La primera, escrita en latín, contiene una suma de las verdades cristianas, algunas de las cuales son en realidad proposiciones filosóficas también compartidas por judíos e islámicos y que forman parte del conjunto teórico de la teología natural que el Aquinate expone en su *Contra Gentes*. Así, enuncia que tratará la diversidad de los que yerran sobre la fe, estando en contra de cualquiera de los siguientes puntos: Dios existe, la voluntad no es el sumo bien, el alma racional es inmortal, el mundo no es eterno, Dios conoce otras cosas además de conocerse a sí mismo, habrá resurrección de los cuerpos.

De todos estos puntos doctrinales, es claro que se ocupa especialmente de los “errores” de Averroes y sus seguidores, a los que denomina “la secta de los Filósofos”. Siguiendo la línea argumentativa de Tomás, analiza y critica las razones de la eternidad del mundo tomadas por parte de Dios, por parte de la causalidad y por parte de los entes generados (que en realidad son los argumentos de los Libros VII y VIII de la *Física* y el Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles). Su crítica, en el mismo sentido de Tomás -que a su vez lo había tomado de Maimónides- es que los argumentos aristotélicos no concluyen con necesidad. La conexión con estos autores es clara, y se diferencia de otra línea argumentativa que, siguiendo a los Padres, y representada en esta época especialmente por Buenaventura, afirma positivamente que el mundo no pudo ser creado desde la eternidad. Los capítulos 13 y 14 reafirman esta conexión y la adhesión esencial a las pruebas aristotélicas del Primer Motor, al sostener que la creación en el tiempo se conoce por revelación, no por argumentación, y que el propio Aristóteles no consideraba demostrativas sus argumentaciones sobre la eternidad del mundo. Como puede apreciarse, aquí la cerrada controversia es con el averroísmo, ya que la posición sostenida por Martí es perfectamente compatible con la teología judía y, además, es sostenida por una autoridad del RAMBAM.

²⁶ Esta obra fue impresa en París en 1651 y en Leipzig en 1687.

²⁷ Se cita por Raimundi Martini OP, *Pugio Fidei Adversos Mauros et Judaeos*, cum observationibus Josephi de Voisin, et Introductione Jo. Benedicto Carpzovi, qui simul appendicis loco Herman Judaei Opusculum de sua conversione ex Mscto Bibliothecae Paulinae Academiae Lipsiensis recensuit, Lipsiae, Sumtibus Haeredum Friderici Lanckisi, 1687.

²⁸ Sobre las relaciones entre ambas obras se ha especulado bastante, sin resultados positivos hasta ahora. Se ha dicho que el *Pugio* sirvió de fuente a la *Summa*, lo que hoy parece descartable; también la inversa se presenta como posible, porque las fechas de composición son cercanas; sí parece probable que Tomás escribiera su *Summa* por sugerencia de Martí, al que debió conocer. En todo caso puede concordarse en que la sección teórica de ambas remite a una tradición escolástica ya bastante consolidada en la segunda mitad del siglo XIII.

²⁹ Sobre los textos talmúdicos invocados en esta obra se ha discutido si son auténticos o inventados por Martí. Lo primero ha sido sostenido por Baer, con quien ha polemizado Díaz Macho (“Acerca de los *midrasim* falsificados de Raimundo Martí”, *Sefarad* 9, 1949: 165-196). Es un asunto interesante en el que no es posible entrar, bastando indicar, como señala Díaz Macho que, al menos la falsificación voluntaria y personal puede ponerse en duda, debido a la gran variedad de textos más o menos sincréticos que circulaban en su ámbito, donde había ya muchos conversos.

Otro tanto hay que decir de los capítulos dedicados a explayar la tesis de que Dios conoce otras cosas además de sí mismo (lo que Aristóteles, en definitiva, había negado, y por lo cual -desde el punto de vista histórico filosófico- Averroes lo había interpretado correctamente). Concretamente, en sendos capítulos intentará probar que: Dios conoce los singulares, conoce las cosas que no existen, conoce desde la eternidad las cosas contingentes, conoce los pensamientos, conoce el infinito, conoce las cosas viles y repugnantes, conoce las cosas buenas y las malas.

Sentada esta primera parte, más bien anti-averroista, con desarrollos análogos a los de Llull, la obra se encamina más directamente contra los principios de la fe judía, en las dos partes siguientes, que están escritas en hebreo y en latín.

La Segunda Parte desarrolla en 15 capítulos los principales argumentos apologéticos: 1. De las doce tribus de Israel diez fueron condenadas; 2. En el tiempo de Cristo, los judíos se dividieron en judíos y cristianos (los judíos que creyeron en Él); 3-5. El Mesías debía venir según el cómputo de las setenta semanas de Daniel y conforme la profecía de Gen. 49 y Da. 5; 6. El Mesías de los judíos nació el día en que el segundo templo fue destruido; 7. Cristo es la piedra desechada, según la profecía; 8. Que Jesús destruyó la idolatría; 9-11. Pese a las objeciones judías, Malaquías y el Talmud prueban que el Mesías ya ha venido; 12-14. El Mesías no vino por los judíos ni de Daniel y no valen las objeciones tomadas de Deut. 13. Finalmente sostiene que las promesas y las advertencias de Dios son en general condicionales, y que por esa razón a veces ordena algo que en sí no quiere. Todos estos desarrollos, está claro, no se refieren al Islam sino secundariamente y por vía negativa (en cuanto coinciden con los judíos en no aceptar al Mesías).

Ahora bien, la pretensión de Martí, también es claro, es de vencer al judaísmo en su propio terreno, es decir, no apelando a textos que los judíos no retienen como sagrados, ni inspirados, ni revelados (como el Nuevo Testamento y partes del Antiguo); por eso sólo se esgrimen argumentos y se reinterpretan los textos del Pentateuco y los Profetas. Este criterio tiene a su vez, una consecuencia teórica y una práctica. La teórica sería un argumento *a fortiori*, en cuanto los judíos serían -deberían ser- absolutamente convencidos de su error ya que se les han mostrado sus propios textos sagrados. La consecuencia práctica es la sospecha de “pravidad” que surge de la negativa a aceptar estos argumentos, convirtiendo su fe en una obstinación malvada (de mala fe). Ya se ha visto que éste es el punto de vista al que arriba -en otro contexto, incluso más “dialogante”- el libro *La Corte Imperial*.

La Tercera Parte, más compleja desde el punto de vista teórico, también en hebreo y latín, se divide en tres Distinciones. En la primera se retoman temas de teología natural y de un estilo apologético cercano a la Teología Fundamental. Puede advertirse que el realidad retoma el tratado de los atributos divinos, que había quedado interrumpido en la Primera Parte, pero ahora intercalando los motivos de credibilidad de la Trinidad. Por lo tanto, reafirma primeramente la unicidad de Dios y la imposibilidad de pluralidad de “dioses”, pero no de “personas divinas”, lo cual le lleva a trazar la distinción entre la interpretación judía y la cristiana sobre las propiedades divinas (cap. 5), mostrando en los textos considerados revelados por los judíos, la referencia o “indicio” de la Trinidad (el “hagamos” del Génesis, las menciones -aunque aisladas- al Padre, al Hijo y al Espíritu, la profecía de Isaías 9, etc.)

La Segunda Distinción es una suma de las creencias (que deberían ser exactamente compartidas por judíos y cristianos) contenidas en el relato de la creación y la caída de los primeros padres: el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, el precepto de no comer del árbol de la ciencia, la tentación de la serpiente, la caída y la expulsión del paraíso, el pecado original (se explaya aquí sobre las diferentes denominaciones y concepciones acerca del mismo) y que los hombres estuvieron excluidos de la salvación hasta la venida de Cristo e iban al infierno y que sólo por Él hemos sido liberados. Puede apreciarse que, salvo este último aspecto, el resto de la

doctrina es común (incluso a los islámicos) pero Martí insiste en el *modus probationis* que liga el conjunto de estas creencias con el resto, no compartido. La estrategia sería, entonces, probar la conexión entre los dos conjuntos de modo que aceptado uno (es decir, este conjunto compartido) es necesario lógicamente aceptar el otro. Tenemos aquí otro camino hacia la sospecha de mala fe en caso negativo.

Finalmente, la Tercera Distinción se dedica al otro punto de disputa con los judíos: el carácter divino del Mesías. Este punto es también negado por los islámicos, pero Martí no se ocupa en esto del Corán sino sólo de los textos aceptados como sagrados por los judíos, siguiendo la línea que ya he mencionado. Los 20 primeros capítulos de esta parte son, pues, una suma de los dogmas cristianos, siguiendo aproximadamente el orden que las da el *Credo* niceno: Dios envió a su Verbo, el Mesías es Dios, vino a salvar al género humano y no sólo a los judíos, nació de una Virgen, su genealogía consta en los Evangelios, no vino a abrogar sino a completar la Ley y los Profetas, las leyes ceremoniales no deben ahora observarse literalmente, los nuevos sacramentos de la fe son el Bautismo, la Penitencia y la Eucaristía, Jesús padeció, murió, descendió a los infiernos, resucitó, ascendió a los cielos, está sentado a la diestra de Dios, y envió al Espíritu Santo que nos dio la Nueva Ley.

Nos interesan más especialmente los tres últimos capítulos, que tratan un puntos de gran conflicto interreligioso: la “reprobación” (o “condenación”) de los judíos, que ha sido una constante de la teología católica hasta recientemente. Sentado el principio general (cap. 20) de que los judíos fueron reprobados por su contumacia, al negarse a aceptar la evidencia de la venida del Mesías, que cumplía las profecías de los textos sagrados, el cap. 22³⁰ se ocupa de los aspectos jurídicos de la reprobación, señalando los pasos históricos que, incluso antes de la venida de Cristo, habían ido abrogando la Antigua Ley: la derogación del Sanedrín como tribunal supremo, los pseudoprofetas ejecutados por Nabucodonosor, el rechazo de los falsos Doctores (judíos) a causa de su infatuación. Otros puntos en que Martí sienta doctrina contra -o al menos diversa del- judaísmo son: los Ángeles caídos, el tiempo de la venida del Mesías, la razón de la maldición a Cam, el dolo judío en su negativa religiosa.

Para completar el cuadro condenatorio final de los judíos, el capítulo 23³¹ resume los cargos contra ellos: se han quedado sin la Religión verdadera por no convertirse, han sido castigados por su infidelidad, ya no poseen la verdad, sólo un resto de Israel se salvará (conforme a las tradiciones de Habacuc y Daniel).

A pesar del estilo claramente condenatorio, mucho más fuerte que el de Llull, en las partes dedicadas a la controversia hermenéutica sobre los textos relativos al Mesías, la obra, en su conjunto, aparece con un visible equilibrio entre este aspecto y la Teología Fundamental que, más que contra el Islam como religión, aparece dirigida a ciertos islámicos (además, filósofos aristotélicos) cuyas doctrinas, que el propio Martí debe reconocer como bien fundamentadas, aunque erróneas, le parecen más peligrosas que la actividad de los creyentes islámicos *qua tales*. Este equilibrio parece haberse roto en los siglos posteriores.

La *Introducción* de Juan Benedicto Carpzovi sobre la “teología judaica”, a lo largo de 12 capítulos, muestra que en el siglo XVII el sesgo anti-judío de la apologética católica prevalecía sobre el anti-islámico. En ella se firma, por ejemplo: que la “teología judaica” se llama así abusivamente, mejor sería denominarla “Mateología”; que no es obra de los antiguos judíos, que es una doctrina puramente humana³²; que muchos cristianos escribieron contra ella, y de diversos modos y que de todos el más célebre es el *Pugio Fidei* de Raimundo Martí³³, pasando por alto que, como se ha visto, la intención del dominico medieval era mucho más amplia.

³⁰ *Ibíd.*, p. 919 ss.

³¹ *Ibíd.*, p. 953-960.

³² *Ibíd.*, p. 15.

³³ *Ibíd.*, p. 83 y 89.

2.2. Nicolás Eimeric

Esta controvertida figura raramente ha sido estudiada con objetividad y desapasionamiento. Aquí no entraré en este aspecto controvertido de su personalidad, y me limitaré a tomar los acontecimientos más importantes de su vida, que permiten considerarlo un iniciador de la práctica inquisitorial generalizada, es decir, la que propugna no solamente la acción de los inquisidores “a pedido de parte interesada”, o sea frente a denuncias, sino también “de oficio” (buscando herejes ellos mismos).

Para un resumen de su vida y obra me baso en la correcta síntesis de Josep Brugada i Gutiérrez³⁴. Este autor señala, en primer lugar, la ubicación de Eimeric en la tradición dominica. Domingo de Guzmán (1170- 1221) fundador de la Orden de Predicadores, fue el creador de la *militia* de Cristo, que tenía por finalidad la conversión de todos los no creyentes y la extirpación de la herejía. Sus frailes se dedicaron ampliamente a esto y en España lo hicieron especialmente en la zona catalana-aragonesa. En ese contexto, Arnau de Vilanova aparece como un precursor en el siglo XIII de la “*heretica pravidad*”. En especial resultaba sospechosa la curiosidad por aprender las ciencias de los filósofos. Por otro lado, estaban los místicos y visionarios, muy peligrosos en el criterio de los obispos de la región³⁵

En el Concilio de Narbona de 1227 se inicia la extirpación de la herejía cátara y se convoca a todos los obispos de la Cristiandad. En esta época comienzan a redactarse códigos y manuales de procedimiento inquisitorial. Es en este contexto que debe verse a Eimeric, quien en 1356 es nombrado Inquisidor General de la Corona catalana-aragonesa por el rey Pedro III. Su actividad, así como los conflictos con los reyes, con otras autoridades y con los fieles mismos, han sido objeto de muchas apreciaciones³⁶. Más allá de ellas, los hechos centrales que nos interesan son los siguientes. La primera polémica de carácter persecutorio se suscitó durante el Reinado de Pedro el Ceremonioso; se planteó el asunto con el ciudadano Francesc Roma (Francisco Roma) que fue acusado por el inquisidor que quiso accionar contra él, pero el rey lo impidió y allí comenzaron las disputas. Hubo otros conflictos civiles que pusieron a la ciudad de Tarragona contra Eimeric, en las que también intervino el Papa Gregorio XI. Finalmente en 1375 el rey lo expulsó y Nicolás fue a Aviñón sirviendo a los papas Clemente VII y Benedicto XIII y enseñando teología en la Curia. Defendió el teocratismo y atacó con energía a astrólogos, nigromantes, alquimistas, y por otro lado a los joaquinistas y los espirituales. Aparentemente por aquí vino su “tirria” a Llull³⁷. Como puede apreciarse, a diferencia de Martí, Eimeric no se caracterizó por un interés especial en contra de los judíos, sino que ellos fueron visualizados

³⁴ *Nicolau Eimeric (1320-1399) i la polèmica inquisitorial*, Barcelona, Rafael Dalmau Editor, 1998.

³⁵ *Ibíd.*, pp. 17-22. En la diócesis de Gerona hubo una gran actividad inquisitorial. De 1319 a 1476 se sustanciaron 22 procesos por diferentes causas y con distintas penas, ninguna por judaizante (p. 27).

³⁶ Brugada opina al respecto que, en general, durante la época “de estricta observancia moral” (el franquismo y la teología preconiliar) se lo juzga más positivamente, como Jaime Roura Roca, quien afirma al respecto: “No podemos encogernos de hombros y quedar en la cómoda posición de quien no opina. Actualmente el juicio que los autores dan de Eymerich va mejorando cada vez más. Para nosotros Eymerich no es un falsario, un hombre de intenciones torcidas, vengativo o de genio agrio y desabrido. Eymerich fue un hombre recto, que actuó sin doblez, de buena fe. Su temperamento fuerte y apasionado fue la causa de que cuando emprendía / un asunto llevara los grandes principios de su fe y de su conciencia a sus últimas consecuencias y, a veces, se excedió en su celo. Eso le acarrió su infortunio” (Jaime Roura Roca, *Posición doctrinal de Fr. Nicolás Eymerich, O.P., en la polémica luliana*, Gerona, Monografías del Instituto de Estudios Gerundenses del Patronato “José María Cuadrado”, 1959, pp. 45-46). Pero esta posición no es compartida, y muchos sostienen lo contrario, como Miguel Batllori, Emili Grahit y otros. Eufemià Fort i Cogul y E. Finke lo consideran una personalidad agresiva y naturalmente violenta y polémica (*ibíd.*, pp. 39-44). Por tanto, concluye, más que balancear y contabilizar juicios, se trata de ver los hechos, posición que comparto y aplico aquí.

³⁷ *Ib id.*, pp. 57-61.

indirectamente, en cuanto negadores de algunos dogmas que él defendía cerradamente. Estando en Aviñón, Eimeric escribió en 1376 el *Directorium Inquisitorum*, que contiene la denuncia y fragmentos de la obra de Llull, y a partir de la cual se agudizó la polémica antilulista; volveré sobre esto.

Con la muerte de Pedro el Ceremonioso y el advenimiento al trono de Juan I (a principios de 1387), las cosas fueron más favorables para Eimeric porque se reactivó la inquisición. En junio de 1367 el infante Juan había hecho quemar en Barcelona a dos judíos y descuartizar por caballos a un cristiano presos en Montblanc, inculpados de que el cristiano había vendido a lo judíos hostias consagradas. Luego, en 1390, fue ajusticiado otro reo por haber hablado contra Cristo y su madre, en este caso fue torturado y masacrado por la chusma. Este tipo de procesos arbitrarios e incontrolados se hizo bastante común en Barcelona. Por eso Eimeric en su Manual establece con doto detalle qué tipos de penas y de qué forma se ha de aplicar a los herejes, opinando que debía ser el fuego, pero previamente cortándoles la lengua o amordazándolos para que no profirieran blasfemias y este “diabólico tormento” fue aplicado en toda Europa durante los siglos XV, XVI y XVII. Lo que pasaba en Cataluña, por tanto, no era una excepción³⁸.

En 1387 Juan I permite la reinstalación de Eimeric, que renueva su obsesionada campaña contra los lulistas. Juan I prohibió la lectura del *Arte* luliano y la enseñanza de su doctrina en Barcelona, como muestra de su deferencia por el Inquisidor. Pero en junio de 1388 la situación política cambió y Eimeric perdió el favor del rey a causa de un problema con la ciudad de Valencia que pidió un juicio contra Eimeric. El rey estaba cansado de los exabruptos del Inquisidor, porque sus ataques a lo lulistas lo habían indisputado con muchos sectores, a tal punto que en abril de 1389 el Consejo de los Cien pidió al rey un severo castigo para Eimeric. En este pedido se aprecia la solidaridad de los ciudadanos de Barcelona y Valencia contra el inquisidor. El debate por la ortodoxia de Llull toma matices muy antipopulares y el rey también termina tratándolo de “ingrato enemigo” y lo exilia³⁹.

Entre 1394 y 1397 Eimeric vivió en Aviñón, dedicado a terminar algunas obras. A la muerte del papa Clemente VII y la subida al pontificado de Benedicto XIII (el Papa Luna), Eimeric es acusado de herejía por un canónico de la Curia, y luego hubo otros cargos. Hay una memoria de los Consejeros de Barcelona sobre los hechos de Eimeric, lo que hace pensar que no era un hombre inclinado a las exquisiteces de la diplomacia. A la muerte de Juan I, en 1396 (por un accidente de caza) le sucede su hermano Martín I quien, conocedor de todos los problemas que Eimeric había causado en las relaciones de la Iglesia con la Corona, pide al papa que los confesores de la casa real, que tradicionalmente eran dominicos, fueran en adelante franciscanos⁴⁰. Con esta medida puede decirse que se cierra el ciclo inquisitorial de Eimeric, quien murió el 4 de enero de 1399. Sus hermanos de Orden le pusieron el siguiente epitafio: “*Hic jacet R. P. Fr. Nicolaus Eymerici, qui fuit predicator veridicus, inquisitor intrepidus et doctor egregius. Nam ultra XI sacra volumina compilavit, et etiam XL annis pro fide católica viriliter decertavit*”⁴¹. Su inquina contra los lulistas y otros grupos religiosos no le obrevivió mucho; en cambio, su *Directorium* habría de darle fama secular, tanto a favor como en contra. En efecto, Eimeric puede ser considerado el caso-límite, o sea un momento de inflexión entre la apologética (que todavía conserva elementos disputativos) y la dogmática inquisitorial que se afianza precisamente a partir de ésta, su obra central.

Profundizando más en su obra, podemos ver que Eimeric presenta dos facetas apologéticas de sesgo inquisitorial, la primera y más controvertida -en su momento e incluso actualmente- fue su controversia con los lulistas, y se centra en una postura ultra-defensiva de la ortodoxia católica, contra cualquier expresión de pensamiento que pudiera implicar, aunque fuera

³⁸ *Ibíd.*, pp. 70-73.

³⁹ *Ibíd.*, pp. 79-82.

⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 84-86.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 87.

remotamente, una tesis heterodoxa. El otro, más general, es su posición de defensa global del dogma frente a cualquier atacante, católico o no. La relación entre ambas facetas no es casual, y hasta podría decirse que su gestión anti-lulista fue una especie de “versión restringida” o “preliminar” del *Directorium*.

2.2.1. La lucha de Eimerich contra Llull y los lulistas

Aunque éste es un capítulo secundario en el tema del diálogo interreligioso de Ramón, es necesario incluirlo como muestra de que, aun en este aspecto, las cerradas posiciones de Eimeric respecto al dogma y al magisterio, eran coherentes con su postura inquisitorial. Conviene entonces, recordar brevemente esta historia⁴².

Una de las oposiciones más cerradas al lulismo fue siempre la del tomismo, iniciada precisamente con Eimeric como portavoz de la apologética combativa dominica anterior de la cual se trató en el punto anterior. Uno de los temas de acusación era la defensa de la inmaculada. El rey Pedro el Ceremonioso ya se quejaba en una carta de 1367 de la persecución de que eran víctimas los lulistas. La bula que habría obtenido Eimeric el 26 de enero de 1376 en Aviñón fue considerada desde el principio de dudosa autenticidad⁴³. En Barcelona Eimeric fue rechazado por Pedro el Ceremonioso, pero en 1383 volvió a la carga contra los lulistas con su libro *Condenación*, donde entresaca proposiciones que según él habían sido condenadas por Gregorio XI; el rey mandó encarcelarlo y ejecutarlo pero finalmente fue desterrado de Girona a Avignon. Nombrado Inquisidor General Benet Ermengol, los lulistas pidieron protección. Una junta de teólogos de Barcelona, reunida en el convento de San Francisco el 19 de mayo de 1386, examinó algunas de las proposiciones “condenadas” tomadas –según Eimeric- de *Filosofía de amor*. De lo actuado se labró un acta notarial en que consta: 1. que la redacción de las proposiciones había sido muy alterada en relación al original; 2. que no representaban la doctrina de Llull y por tanto no caían en la condenación del Papa, que había leído texto adulterados⁴⁴.

Luego de estos hechos se sucedieron diversas embajadas y gestiones en Roma, auspiciadas por el Rey Juan, en defensa de la obra de Llull, pero no tuvieron un resultado positivo inmediato. Probablemente Clemente VII, por cautela, alargaba los trámites para no incomodar a Eimeric, que le era adicto. Éste prosiguió con sus acusaciones hasta que el rey, en vista de la inacción del Papa, lo depuso como inquisidor de la corona de Aragón, en 1392. Finalmente Eimeric fue desterrado definitivamente y se refugió en la corte de Avignon hasta la muerte de Juan I; entonces pidió al rey Martín permiso de regresar a Girona, donde murió al poco tiempo, en 1399, como se ha dicho.

Luego de la muerte de Clemente VII, en 1394, fue elegido papa Pedro Luna (Benedicto XIII), quien nombró un juez especial, el Cardenal Leonard, para estudiar la cuestión de la bula de Gregorio XI; pero Eimeric tramó intrigas de modo que la causa resultó inoperante⁴⁵, al tiempo que escribió un libro contra los lulistas -*Fascinación de los lulistas*- dedicado al Papa. En 1395 la Universidad de Lérida envió a un comisionado, Antonio Riera, a la Corte papal, que llevó al cardenal Leonard la bula de 1376 atribuida a Gregorio XI pidiendo la búsqueda del original, de

⁴² Sigo básicamente la exposición de Forti i Cogul, *La inquisició i Ramon Llull*, Barcelona, Rafael Dalmau editor, 1972

⁴³ Forti, cit., p. 12.

⁴⁴ Forti, cit., pp. 22-24.

⁴⁵ Forti, cit., p. 42.

lo cual resultó que no estaba registrada⁴⁶. La historia de este documento es compleja, así como son dispares las posiciones de los historiadores al respecto.

En síntesis, Eimeric escribió una serie de obras antilulistas, algunas de las cuales tuvieron más trascendencia y constituyeron verdaderos obstáculos a la aprobación y difusión de sus ideas⁴⁷. Una impugnación global de esta obra se debe a un lulista destacado: el canónigo mallorquín Antoni Bellver, que escribió *Apología de la doctrina lulliana contra Els calúmnies d'Eimeric al seu "Directorium"*, donde muestra mucha erudición pero también muchas afirmaciones denigrantes y excesivas con Eimerich. En todo caso, la creciente revaloración teórica (filosófica y religiosa) de Llull ha convertido en obsoletas las ideas anti-lulistas de Eimeric y sus partidarios.

2.2.2. El *Directorium*⁴⁸

Como se ha dicho, esta obra representa un punto de inflexión entre la apologética y la dogmática inquisitorial. Las relaciones entre esta obra y el *Pugio fidei* de Martí son indudables, en conjunto, pero obviamente una no se deriva de otra directamente; incluso hay entre ellas más diferencias de motivaciones y enfoques que entre el *Pugio* y la *Summa Contra Gentes* de Tomás de Aquino, razón por la cual, precisamente, se ha insistido en que ésta ha servido de fuente a aquél. De todos modos, y a los efectos que aquí interesan, ambas obras tienen en común el género apologético con sesgo inquisitorial, aunque más acusado éste en el *Directorium*.

Esta obra, de largo aliento, forma parte del conjunto de obras denominadas inquisitoriales por Jaime Roura Roca⁴⁹, y sin duda es no sólo la más importante de ellas sino de toda su obra, ya

⁴⁶ Forti, cit., pp. 43-44.

⁴⁷ Son ellas:

- *Esporgueu el vell ferment*. Se sabe poco de este tratado. Se dijo que siendo contemporáneo al *Diálogo*, podría ser de 1389; pero se sabe que compuso esta obra en Avignon, cuando murió Pedro el Ceremonioso y volvió a Cataluña; entonces sería de fines de 1386 o principio de 1387;
- *Tratado contra la doctrina de Raimundo Lulio*. Es el que presentó al Papa Clemente VII donde pretende demostrar, en un Directorio, que leyó 20 obras lulianas encontrando 135 aserciones heréticas, 38 errores y muchísimas falsedades y lo conecta con la pretendida bula condenatoria de Gregorio XI en 1376. Fue escrito probablemente en 1389 y presentado al Papa junto con el *Diálogo*, formando un solo volumen. La segunda fue impresa en Barcelona en 1503 y en Roma en 1585;
- *Diálogo contra los lulistas*. Está fechada el último día de 1389;
- *Fascinación de los lulistas*. Fue escrito en Aviñon y dedicado al papa Benedicto XIII, es por tanto una obra tardía, porque Pedro Luna ascendió al pontificado a fines de 1390;
- *Encantament de la Universitat de Lleida sobre els vint articles qui hi publicà l'estudiant Antoni Riera*. Es una refinada ironía antilulista (la alusión al encantamiento) y defiende la autenticidad de la bula. Dedicó el tratado a los profesores y alumnos de Lérida en abril de 1396;
- *Directorium*. Ésta es la obra más conocida de Eimeric. No es propiamente contra Lull sino un manual didáctico y normativo para los inquisidores, pero en ella se lo denuncia como autor de una doctrina herética y es la obra que más daño hizo al lulismo, por su amplia difusión. Parece que data de 1376, pero su autor la fue ampliando después. La primera edición es de Barcelona, 1503, seguida de muchas otras con los comentarios de Francisco Peña.

⁴⁸ Se cita por *Directorium Inquisitorium F. Nicolai Eymereich OP cum Commentariis Francisci Peniae*, Venetiis, apud Marcum Antonium Zalterium, 1595, página /columna.

⁴⁹ Ob. cit. pp 69-84 presenta el catálogo completo de las obras de Eimeric. Las que integran este grupo son:

1. *Directorium Inquisitorium*, Aviñón 1376 (se conservan 8 Ms) Principales ediciones: Barcelona 1503, Joan Luschnier; Roma 1578, 1585 y 1587, Mons. Peña; Venezia 1595 y 1607, Zalterium.
2. *Contra Daemonum invocatores*, Gerona 1359? (1 Ms).
3. *Elucidarius Elucidarii*, Seo de Urgel, 1393 (2 Ms). Edición en Yves Lefèvre, *L'elucidarium et les lucidaires*, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, n. 180, Appendix, pp. 483-521 (su objeto es corregir la obra de Honorio Augustodunense).
4. *Contra prefigentes certum terminum fini mundi*, Aviñón 1395 (1 Ms).

que ha sido utilizada durante todos los siglos que duró la Inquisición y en todos los Estados que aplicaron procedimientos inquisitoriales. Como se ha indicado, es un texto muy extenso y detallado sobre las prácticas procesales, con gran acopio de erudición canonista, y relativamente poco de exposiciones propiamente teológicas. Ya se ha indicado que la preocupación principal de su autor fue proveer de un manual procedimental que tuviera en cuenta todos los posibles casos de desviación dogmática, constituyeran o no propiamente herejía. Más aún, se podría decir que está pensado para proporcionar fundamentos y legitimidad canónica a las investigaciones, las denuncias y los procesos antiheréticos. Por esta razón, como es claro, los judíos, en cuanto tales, no podían caer directamente en sus prescripciones, ya que sólo pueden ser herejes quienes alguna vez han sido bautizados y por tanto están bajo la jurisdicción de la Iglesia Católica. Para hacerlos entrar en este marco se requería una justificación teórica distinta y más amplia, que sin duda le era proporcionada por el *Pugio* de Ramón Martí.

El *Directorium* se ocupa específicamente de los judíos en su Segunda Parte, Cuestión 22, titulada “Los errores de los judíos”, preguntando cuáles son. A esto responde en primer lugar que sólo aceptan el Pentateuco, los libros de los Reyes y los Profetas, del Antiguo Testamento y no reconocen el Nuevo, por lo cual sólo aceptan la circuncisión y ninguno de los sacramentos de la Iglesia⁵⁰. El segundo error es creer que Jesucristo sólo fue un hombre y profeta engañoso, que de modo blasfemo, mendaz y dañoso se consideró el Cristo o Mesías prometido, y no reconocer que ya ha venido⁵¹. En tercer lugar se consideran justificados sólo por la vieja ley, no reconociendo que -como dice el Apóstol Pedro- sólo se ha dado a los hombres bajo el cielo, un nombre [Jesús el Cristo] por el cual puedan ser salvados⁵².

Como puede apreciarse, el material “herético”, o -en todo caso- “blasfemo” no es sino la afirmación de los principios fundamentales del Judaísmo y, en tanto tal, ajeno a las cuestiones de fe de los creyentes cristianos. No parece que Eimeric, personalmente, tuviera interés en la persecución religiosa a los judíos, si no estaban vinculados a cristianos heterodoxos o suspectos. Pero en tiempos posteriores, sobre todo luego de la expulsión de 1492, el problema del judaísmo, convertido en criptojudaísmo, llamó más la atención de los inquisidores, que se sirvieron de las cláusulas procedimentales del *Directorium*, aunque no hallaban en él abundante materia de incriminación. Posiblemente para dar más peso a estos breves textos, casi invisibles en una obra voluminosa, es que los comentaristas se ocuparon de señalar que la “pravedad” judía había sido vista y condenada por muchos autores cristianos. El comentarista Francisco Peña, en esta línea, añade a esta breve cuestión un Comentario⁵³ en que recuerda a los que refutaron los errores judíos escribiendo contra ellos. Menciona en general condenaciones e

5. *Contra hereticaliter asserentes Beatum Johanem Evangelistas fuisse Virginis Mariae filium naturalem et quedam alia falsa*, Aviñón 1396 (1 Ms) (un obispo sostenía que las palabras de Cristo en la cruz habían transubstanciado a Juan en hijo natural de María, con la integridad de nuestros primeros padres).

6. *Contra calumpniantes preheminentiam Christi et virginis eius matris*, Aviñón 1395 (1 Ms) (contra los que no admitían el parto natural de María).

7. *Contra astrologos imperitos atque contra nigromanticos de occultis perperam iudicantes*, Aviñón 1395 (1 Ms) (se refiere a diversas clases de magia negra).

8. *Contra alchimistas*, Aviñón 1396 (1 Ms).

9. *Correctorius correctorii*, Aviñón 1396 (1 Ms) (contra el *De contemptu mundi sive de villitate conditionis humanae* de Inocencio III).

⁵⁰ 1. Ad hunc respondemus quod Iudaei a Juda filio Iacob sic dicti, quinque libros Moysi, et libros Regum, et Prophetarum de antiquo testamento recipiunt: Testamentum novum respuunt. Baptismum non, sed circuncisionem admittunt; Sacramenta Ecclesiae, nisi matrimonium, contemnunt: Articulos fidei, nisi creationis mundi, non credunt (307/2)

⁵¹ 2. Dominum nostrum Jesum Christum esse, et fuisse purum hominem, ac prophetam deceptorem, et detectabilem blasphemantes, mendaciter, fallaciter, ac damnabiliter proferunt. Christum seu Messiam in lege promissum, qui iam venit, non agnoscentes, venturum pronuntiant, desiderant, et affectant (308/1).

⁵² 3. Per solam legem veterem se iustificare existimant, et salvari: eum tamen secundum veritatem irrefragabilem fidei orthodoxae, non sit aliud nomen sub caelo dato hominibus, nisi nomen Domini Nostri Jesu Christi, in quo oportet salvos fieri, teste apostolo Petro (308/1).

⁵³ *Ibíd.*, *Comm.* 47 (308/1).

invectivas de muchos pontífices, especialmente Inocencio IV, Gregorio XIII, Clemente I y muchos escritores. Los principales mencionados (los enuncia desordenadamente, en el orden que sigue) son: Jerónimo, Agustín, Isidoro, Tertuliano, Atanasio, Crisóstomo, Justino Mártir, Pablo de Burgos (*Scrutinio Scripturarum*), Porchetus (*Victoria contra Iudaeos*), Rabbi Samuel (*De adventu Messiae*), Julianus Domerius (*Adversus Iudaeos*), Petrus Bles, Archidiacono Bathoniensis (*Contra Iudaeos*), Guido Carmelita (*De haeresibus Iudaeorum*), Arnaldus Albertinus, Nicolás de Lira, Pedro Bruto Obispo Catarense, Pedro Gelatino (*Contra Iudaeos*), Luis Vives. Obsérvese que, aparte de los Santos Padres, se ha preocupado de mencionar a conversos y a autores contemporáneos y posteriores a Eimeric, de modo que la conexión buscada entre su texto y el mayor peso condenatorio y antijudío quedara afirmado.

Discusión y conclusiones preliminares

Los textos analizados, aunque todavía sin el confronto con los análogos producidos por la comunidad judía, permite visualizar los intereses especulativos y prácticos de los cristianos que asumían la discusión religiosa con el judaísmo y el islamismo que, como se ha visto, aunque globalmente cerrada en la defensa de los tres principales dogmas cristianos negados por los otros dos credos (la Trinidad, la Encarnación y la Eucaristía), tenía peculiaridades derivadas no sólo de la diferencia dogmática entre judíos e islámicos, sino también diferencias pragmáticas, sobre todo de índole social y política. En cierto sentido pues, los judíos parecían más “peligrosos” porque interactuaban permanentemente con cristianos, y de allí también los diversos intentos de expulsión que se sucedieron a partir de comienzos del siglo XIV. Por otra parte, también parecía más inexplicable la negativa judía a concordar con la interpretación cristiana de los textos mesiánicos del Antiguo Testamento. Tal vez por todo esto finalmente el acento inquisitorial y condenatorio terminó poniéndose sobre los judíos.

Desde otro punto de vista, también con los judíos era más fácil acordar métodos argumentativos (aunque de hecho no se logró), porque en el mismo Nuevo Testamento hay ejemplos de exégesis judío asumida por los primeros cristianos. Con todo, hay que señalar que las controversias internas del cristianismo, sean teológicas o filosóficas, que se daban en el marco escolástico, diferían en varios aspectos de las estrategias usadas en las controversias religiosas, como puede verse en el material analizado. En una primera aproximación conclusiva, podría decirse lo siguiente.

1. Para el caso de Lull y su escuela, hay una significativa relación entre el modelo argumentativo general y el usado en las controversias, sólo que en este caso resulta enmascarado por la forma redaccional.
2. Las formas controversias opuestas (apologética fuerte, sea el modelo mixto y más aún el inquisitorial) siguen el modelo argumentativo escolástico fuerte, por eso pretenden haber llegado a resultados definitivos e intelectualmente conminatorios.

Puede decirse entonces que, en cuanto la apologética judía usa formas no conmensurables de argumentación, que no responden al modelo estandarizado de la escolástica, se produce entre amabas confesiones el efecto del “diálogo de sordos” teórico, justificando indirectamente las condenaciones morales y la incriminación jurídica.