

# Juristas y Teólogos en el Siglo XIV Ibérico: La retórica del antisemitismo

Andrea Gayoso

Este artículo trata de la introducción de las distintas teorías filosóficas y teológicas producidas en las universidades europeas de los siglos XIII y XIV en la Península Ibérica, y de cómo ellas afectaron y contribuyeron a transformar las relaciones multiculturales que caracterizaban la vida social, intelectual y legal hispánica hasta mediados del siglo XIV. Más específicamente, mi propósito es tratar aquí la influencia de la introducción del escotismo en este contexto, el cual los historiadores han denominado *Convivencia*.

Desde principios del siglo XIV, las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, introdujeron y difundieron en la Península el escotismo y el tomismo que —respectivamente— sus académicos producían en la universidad de París y en otras universidades europeas.<sup>i</sup> Impulsados por el celo misionero que hizo a los mendicantes jugar un papel señalado en el proceso de cristianización de la Península Ibérica,<sup>ii</sup> los frailes se sirvieron de estas nuevas ideas para profundizar y mejorar su labor proselitista. Los franciscanos ibéricos, en particular, eligieron usar las doctrinas de Duns Escoto, que ofrecían un soporte intelectual coherente y sistemático,<sup>iii</sup> con el propósito de convertir a los no creyentes, musulmanes o judíos, y de educar a los católicos en la fe, a fin de prevenir errores y desviaciones. La conversión de los no cristianos exigía a los frailes una seria preparación académica, ya que requería salir exitosos en el debate con los líderes de las comunidades judías o islámicas, de gran formación intelectual e influencia personal en dichas comunidades. Aunque el proselitismo no fuera el fin exclusivo de la lectura y estudio que los frailes hacían de la teoría escotista (mejor entender el mundo, el hombre y la trascendencia, y discutir con sus rivales dominicos, no eran por supuesto cosa secundaria) la introducción del escotismo habría de tener un notable efecto en el contexto de la *Convivencia* ibérica.

---

<sup>i</sup> Ver Lawrence, C. H. *The Friars*. London: Longman, 1994

<sup>ii</sup> Ver, entre otros, Aragonés, Francisco. *Los Frailes Franciscanos en Cataluña*. Barcelona: Ediciones Franciscanas, 1891; García Oro, José. *Francisco de Asís en la España medieval*. Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988; Moorman, John. *A History of the Franciscan Order*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1988.

<sup>iii</sup> La escuela franciscana esta integrada por diversas corrientes y autores, pero Duns Escoto intento desarrollar un verdadero sistema integran con las ideas fundamentales de su escuela. Ver entre otros, Balić, Charles. “Life and Works of John Duns Scotus.” In *John Duns Scotus 1265-1965*, ed. J. K. Ryan. Washington: 1965, pp. 1-27; Bérubé, Camille. “La première école scotiste.” en *Logique, Ontologie et Théologie au XIV siècle*, ed. Z. Kaluza y P. Vignaux. Paris: 1984, pp. 9-2 ; Brown, Stephen. “Scotus’ Method in Theology.” en *Via Scoti: methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti, atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma, 9-11 marzo 1993*, ed. Leonardo Sileo. 2 vols. Rome: Edizione Antoniarum, 1995, vol. 1, pp. 229-44; Marcil, George, O. F. M. “The Franciscan School Through the centuries.” en *A History of Franciscan Theology*, ed. Kenan B. Osborne, O. F. M. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1994. Tachau, Katherine H. *Vision and Certitude in the Age of Ockham*. Leiden: E. J. Brill 1989.

Los franciscanos estaban en situación cierta de influir, por medio de la educación y de la prédica, sobre los modos en que los cristianos de todos los sectores sociales percibían a los no cristianos. En consecuencia, la actitud de los frailes hacia los miembros de otras religiones era determinante para sus fieles a la hora de imaginar a los judíos y musulmanes como un otro, ya diferente, ya antagónico, a sí mismos. Tanto el derecho canónico como la tradición legal y cultural ibérica establecían un *statu quo* según el cual la comunidad judía aparecía como una minoría tolerada, con sus propias leyes, administración y obligaciones tributarias. Así también los musulmanes en tierras de cristianos tenían sus propios estatutos.

Por otra parte, la formación intelectual de los académicos del siglo XIII incluía la lectura rutinaria, directa o resumida, de la obra de autores islámicos y judíos como Averroes, Avicena y Maimónides, los cuales se utilizaban sobre todo como fuentes para el conocimiento y la interpretación de los filósofos antiguos. Esta lectura, junto a otras actividades como las desarrolladas en las escuelas de traductores, creaba un ambiente académico multicultural simultáneo a la *Convivencia*. En este aspecto, la formación exclusiva dentro de una escuela de pensamiento como el escotismo en el siglo XIV, cambió la actitud de relativa tolerancia por una actitud crítica, de confrontación, o a lo sumo de indiferencia, hacia todo lo no cristiano. Las ideas se volvieron verdaderas armas en el debate por la fe y de este modo quedó cada vez menos espacio para la tolerancia de lo diferente.

Por otra parte, esta actitud de confrontación intelectual era parte del día a día del ambiente escolástico. Si se considera que los académicos llegaban a verdaderos extremos para demoler discursivamente las posturas de las escuelas rivales dentro de las universidades medievales, que esos debates se extendían a todos los ámbitos posibles (un buen ejemplo de esta sistemática confrontación es la de los franciscanos y dominicos), así como también que dentro de una misma comunidad como la de los franciscanos los debates en torno a puntos de interpretación del escotismo eran interminables y muy acalorados, creo que sería pertinente preguntarse qué espacio podía quedar para tomar en serio o tratar con respeto las ideas de otros tantos intelectuales con quienes ni siquiera compartían principios religiosos. De este descuido de los autores no cristianos hay múltiples pistas en los escritos de los autores escotistas ibéricos de la primera mitad del siglo XIV. Puede encontrarse evidencia clara de esta actitud en la obra de Antonius Andreas, el principal difusor de las obras filosóficas de Escoto en la Península Ibérica. En su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, donde sigue tan fielmente el análisis de su maestro que mereció el apodo de *Scotellus*, Andreas tiende a reducir grandemente, cuando no a saltarse por entero, las referencias a Averroes, pese a que Escoto mismo dedicara tiempo y esfuerzo a discutir la postura de éste en diversas cuestiones.<sup>iv</sup>

No intento sostener la hipótesis de que la introducción del escotismo en la Península fuera *per se* dañina para la *Convivencia* entre los pueblos del libro. De hecho, el deterioro de la *Convivencia* fue un proceso largo y complejo, resultante de distintos factores que conspiraban contra el mantenimiento de dicho *statu quo*. La crisis económica, la llegada de la peste negra a Europa, y las transformaciones sociales que se produjeron en el siglo XIV, atentaron contra un modo de vida que admitía y prosperaba en la diversidad.<sup>v</sup> Dicho esto, debe agregarse sin embargo que la introducción del escotismo coincide con el aceleramiento del deterioro de las relaciones multicultura-

<sup>iv</sup> Ver Antonius Andreas. *Quaestiones super XII libros metaphysicae Aristotelis*. In Biblioteca Nacional de Madrid, Madrid, ms. 4233.

<sup>v</sup> Roth, Norman. *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1995, pp 48 ss.

les en tierras hispanas y que la Orden Franciscana, cuyos miembros fueron los portadores naturales de las doctrinas de Escoto, parecen haber jugado un papel señalado en dicho proceso.

Hay abundante evidencia de que en la segunda mitad del siglo XIV numerosos frailes franciscanos fueron acusados de predicar públicamente contra las comunidades judías, poniendo en peligro, dado el éxito de su predica, la vida y la propiedad de los miembros de dichas comunidades.<sup>vi</sup> Estos sermones que parecen haber enardecido a los cristianos contra sus vecinos judíos residentes en las mismas ciudades despertaron la furia de los gobernantes de la Península, quienes tendieron a exiliar y a castigar a los instigadores de tales revuelos. Pero nada de esto parece haber calmado los ánimos o resuelto el problema, que sólo habría de seguir creciendo en los años venideros.<sup>vii</sup> Ciertamente esta actitud intolerante de la diversidad religiosa no fue exclusiva de los franciscanos<sup>viii</sup> pero ha de señalarse que para ese momento los franciscanos ya habían consolidado la introducción del escotismo en la Península y que las doctrinas del maestro se enseñaban rutinariamente en las universidades y escuelas conventuales ibéricas. Lo cierto es que la actitud de los franciscanos con respecto a los no cristianos cambió precisamente en ese momento. Esto puede comprobarse por el análisis de los textos del período.

Entre los autores que pueden considerarse responsables de la introducción del escotismo en la Península Ibérica, Gonsalvus Hispanus es el mas viejo. Profesor de Escoto en la Universidad de París, teólogo y polemista, y General de la Orden Franciscana entre 1304 y 1313, Gonsalvus había nacido en Galicia alrededor de 1260. Ciertamente este autor es de una generación anterior a la de los alumnos de Escoto, un hombre que puede identificarse más con el siglo XIII que con el XIV.

En lo referente a su obra académica, el interés más evidente de Gonsalvus consistió en asegurar el vigor intelectual de su orden, debatiendo con sus rivales Dominicos (es especialmente notable su debate con el Maestro Eckhart) a favor de la tesis franciscana de la supremacía de la voluntad sobre el intelecto en lo que atañe a la actividad divina.

En el contexto de estas discusiones poco tiempo parece haber tenido este autor para preocuparse por temas relacionados con la diversidad religiosa ibérica. Sin embargo, se desprende de su obra en forma evidente que Gonsalvus paga tributo a la actividad académica de los españoles no cristianos. De su *sejourn* como profesor en París, se han conservados dieciséis *Quaestiones Disputatae* y unas cuantas de *Quodlibet*. Diez de las primeras tratan problemas referentes a la oración y a la alabanza de Dios.<sup>ix</sup>

Mientras el problema de la plegaria aparece alguna que otra vez entre las *Quaestiones* parisinas, la discusión académica de la alabanza de Dios en el medio académico parece haber sido una temática original de este autor. Si los autores de la cristiana universidad de París a principios del

<sup>vi</sup> Ibidem, p. 15 ss.

<sup>vii</sup> Ibidem, loc. cit.

<sup>viii</sup> On the discussion of these incidents, see Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*.

<sup>ix</sup> Gonsalvus Hispanus, *Quaestiones disputatae et de quodlibet*, pp. vii-ix. *Quaestio* I, "Utrum actus laudandi Deum et oratio mentalis sint idem actus specie." *Quaestio* III, "Utrum velle laudare mentaliter sit effective a voluntate." *Quaestio* IV, "Utrum potentia qua deus laudatur mentaliter sit nobilior quacumque alia potentia, id est, untrum intellectus sit nobilior quam voluntate." *Quaestio* V, "Utrum laudare Deum mentaliter sit actus intellectus practici." *Quaestio* VI, "Utrum laus Dei in angelis et animabus beatis sit unius rationis." *Quaestio* VII, "Utrum laus Dei in Patria si nobilior eius dilectione in via." *Quaestio* VIII, "Utrum ratione dictante Deum esse laudandum voluntas possit non acquiescere." *Quaestio* XI, "Utrum potentia laudativa qua laudatur Deus sit in natura habentis materiam." *Quaestio* XII, "Utrum potentia qua laudatur Deus mentaliter sit libera per essentiam."

siglo XIV prestaban poca atención a esta cuestión, en el ambiente intelectual ibérico podemos encontrar intelectuales a quienes la cuestión interesaba realmente, más exactamente, varios rabinos polemizaban sobre este tema en el mismo periodo.

De este modo, la obra de Gonsalvus parece enmarcarse en un contexto mas amplio que el paraisino para encontrar su lugar también en el seno de la *Convivencia* intelectual entre las tres culturas del Libro, propia del espacio ibérico. En efecto, cuando Gonsalvus trataba de si la oración y la alabanza de Dios provienen del intelecto o de la voluntad del hombre, o cuando consideraba la eficacia de la alabanza, o discutía si ambas actividades eran reducibles a un mismo acto, parecía encontrar su contrapartida en los escritos que el rabí Joshua ibn Shu ‘eib de Tudela producía en el mismo periodo. En efecto, estos mismos problemas aparecen tratados en los *Derashot* (sermones) de este autor, escritos (como las *Quaestiones* de Gonsalvus) antes de 1310.<sup>x</sup> Carmi Horowitz, quien ha estudiado en profundidad la producción de los intelectuales sefardíes de principios del siglo XIV, sostiene que había un continuo debate entre los rabinos de la época sobre el valor y la eficacia de la oración y la alabanza de Dios. Este debate se originaba en la obra de Maimónides, quien consideraba cuidadosamente como era posible que una y otra pudieran ser efectivas, ya que la voluntad de Dios es necesariamente inamovible dado que él es perfecto. Esta pregunta maimonidea había conducido a varios rabinos a sustituir las expresiones verbales de alabanza de Dios, que eran tradicionales, por la oración mental. En palabras del rabí Jacob b. Sheshet,

La plegaria es solamente un estado de conciencia. Que los vivos se dediquen a la contemplación porque este es el primer principio; no hay provecho para aquellos que usan la lengua, es mucho mas ventajoso no pronunciar palabra. La vocalización de las plegarias es una tontería; uno peca por el hecho de hablar, uno insulta al despegar los labios... en que aprovecha a alguien que se restriega el sueño de los ojos... irse a su cuarto a llorar, levantarse a medianoche a rezar y suplicar, a alabar y glorificar extensamente? Aquel que no puede ser concebido por el pensamiento como podría ser descrito por las palabras?<sup>xi</sup>

Precisamente este asunto es tratado en forma muy similar por Gonsalvus. En primer lugar, Gonsalvus reconoce la necesidad de discutir el problema. Luego propone que tanto la oración como la alabanza en voz alta tienen origen en la mente. Además, agrega, los hombres juzgamos las cuestiones espirituales por medio de los sentidos y la alabanza y oración en alta voz son, por tanto signos naturales de esa misma actividad mental.<sup>xii</sup> Luego Gonsalvus discute que, en principio, oración y alabanza pueden ser la misma cosa ya que ambas elevan la mente hacia Dios, pero si la plegaria involucra algún tipo de petición, entonces la intención es diversa en ambas y por tanto las dos son expresión de actividades mentales diferentes.<sup>xiii</sup>

Una vez establecidos estos principios, Gonsalvus encara el problema de Maimónides sosteniendo que ambas actividades —ya sean a viva voz o mentales— encuentran su eficacia en el hecho mismo de ser un acto libre de amor de la criatura al creador, y no en el hecho de que pudieran o no mover la voluntad divina.<sup>xiv</sup> De modo que Gonsalvus resuelve la cuestión mediante

<sup>x</sup> Horowitz, pp, 1 ff.

<sup>xi</sup> Ibid., p. 128

<sup>xii</sup> Gonsalvus Hispanus, *Quaestiones disputatae et de quodlibet*, p. 25. “Laus et oratio vocalis oriuntur a mentalibus, tum quia per sensibilia iudicamus de spiritualibus; tum quia laus et oratio vocalis sunt signa naturalia mentalium . . .”

<sup>xiii</sup> Ibid., p. 26, “Ad tertium dicendum . . . quod alius est oratio. Item sumpta ut dicit solum elevationem intellectus in Deum. Si autem sumatur proprie ut dicit petitionem, sic laus non est oratio.”

<sup>xiv</sup> Ibid., p. 345, “Tum quia plus amant, ideo est causa laudis ibi perfecte.”

la redefinición del concepto de eficacia. También, al igual que los rabinos, sostiene que la alabanza de Dios es superior a la oración puesto que continuará una vez alcanzada la bienaventuranza, cuando los santos seguirán cantando la bondad de Dios.<sup>xv</sup>

A idéntica conclusión llegaba ibn Shu'eib, quien creía que Dios debía ser alabado y ensalzado, precisamente por ser perfecto.<sup>xvi</sup> Para este autor, así como para Gonsalvus, la alabanza de dios proviene efectivamente del libre arbitrio.

Esta coincidencia de temas y conclusiones entre dos autores de religión diferente, están lejos de ser excepcional en el contexto de la Iberia Medieval. Antes bien, en esto consiste precisamente el modo de ser de la *Convivencia* en este nivel, y ni siquiera requería que los autores en debate se citaran mutuamente. Esta es también la modalidad de relación que se modificó coincidentemente con la introducción del escotismo en la Península.

Álvaro Pelayo fue el jurista más destacado de los escotistas ibéricos tempranos. Este autor admiraba mucho —si hemos de creer en su palabras de afecto y respeto— la obra y las ideas de Gonsalvus Hispanus,<sup>xvii</sup> pero mantenía una actitud muy diferente respecto a cómo debía tratarse la diversidad religiosa en la Península Ibérica. A diferencia de Gonsalvus, Pelayo trató directamente la cuestión de la Convivencia en su obra *Collyrium Fidei Adversus Haereses*, donde no deja lugar a dudas sobre su genuino interés por el problema. Esta obra consiste fundamentalmente en una lista comentada de herejías con especial énfasis en aquellas que eran específicamente activas en la Península Ibérica o fueran nativas de ella.<sup>xviii</sup>

En esta obra Pelayo dedica numerosas secciones al análisis de los *errores* que se relacionan tanto a los no cristianos como a los cristianos que les tolerasen. En primer lugar condena en forma recurrente a astrólogos, practicantes de la necromancia, y curanderos, todas actividades tradicionalmente atribuidas a moros y judíos, aunque no menciona a éstos directamente.<sup>xix</sup> Además, realiza gran número de denuncias contra el comportamiento ilegal e indecente llevado a cabo por miembros de las minorías religiosas o en relación a ellos.

Entre estos errores, dice Álvaro, el mayor es aquel sostenido por aquellos que creen que los judíos, moros, o aún paganos que llevan una vida decente y sin mácula obtendrán la salvación, aun cuando no creyeran en Cristo o ignoraran su existencia.<sup>xx</sup>

Siguiendo las enseñanzas de San Agustín, Álvaro agrega que si un infiel realiza actos buenos, lo hace imbuido de falsa virtud, con el solo fin de engañar y confundir al observador no advertido.<sup>xxi</sup> No pretendo decir aquí que esta manera de pensar fuera exclusiva de Pelayo en el con-

<sup>xv</sup> Ibid., p. 345.

<sup>xvi</sup> Horowitz, p. 129.

<sup>xvii</sup> Alvaro Pelayo, *De statu et planctu ecclesiae*, Pars secunda. In Biblioteca de la Universidad de Salamanca, Fondo Antigüo, Salamanca, ms. 2390, f 203.

<sup>xviii</sup> Alvarus Pelagius, *Collyrium Fidei*, BNM, ms 4201, lib. 1, fol. 8v, “ideo ad extirpandum hereticam pravitatem extollentem se aduersus sanctam catholicam fidem, et anathematizatam a Sancta Ecclesia Romana . . . et ad fulcimentum et declarationem et corroborationem eiusdem fidei sacrosanctae, opusculum composui hoc contra haereses et errors novos et ueteres, quae in quibusdam partibus Hispaniae et alibi pestifere pullularunt in fidei et fidelium detrimentum, periculum et iacturam.”

<sup>xix</sup> Ibid., errors 34 and 41, lib. 1, fols. 31r-31v.

<sup>xx</sup> Ibid., fol. 46a. “Alii sunt heretici qui dicunt quod unusquisque in secta sua saluari potest, iudeus et sarracenus si moraliter et virtuose vivens . . .”

<sup>xxi</sup> Ibid., fol. 49v. “Secundum Augustinum omnis vita infidelium peccatum est, nec valet enim bonum quod sit absque Deo.”

texto del debate entre cristianos y no cristianos de comienzos del siglo XIV, pero el acto de expresar públicamente, como lo hace Álvaro, que un judío, aún cuando fuera un buen ciudadano y vecino de una villa, era malo (condenado) y falso solo por el hecho de ser judío o musulmán, era algo altamente perjudicial para la *Convivencia*.

Sobre este entendimiento de la falsa estructural, el argumento de Álvaro comienza a edificarse. El hecho de que pseudo-cristianos dejaran herencias a infieles en sus testamentos, según Álvaro, era un tipo de herejía, a menos que aquellos debieran dinero a dichos infieles. La gente que procedía de esta manera era sospechosa en materia de fe, y podía ser anatematizada aún después de muerta. Tal afirmación trae a la memoria las condenas del siglo XVI, con toda la parafernalia de desenterramientos y quema de restos de supuestos perpetradores de crímenes religiosos. Y esta asociación es plausible, porque Álvaro agrega que esta norma se mantendría aún si el heredero fuera hijo o padre de aquel a quien dejaba la herencia.<sup>xxii</sup> La única situación en la cual esto podría haber ocurrido era aquella de judíos o musulmanes convertidos al cristianismo que hubiesen dejado en herencia propiedades a su familia, una situación relativamente común en la Iberia del siglo XIV.

No contento con estas restricciones, Álvaro agrega que también debe ser visto como herejía el rezar por las almas de los infieles muertos, o el dar limosnas en su nombre, porque todos aquellos que mueren lejos de la Iglesia mueren en pecado mortal. De aquí se sigue que están condenados al infierno y por lo tanto cualesquiera hechos de bien realizados en su nombre no harían a sus almas ningún bien.<sup>xxiii</sup> Más aun, Álvaro parece congratularse en la condena de esas almas infieles.<sup>xxiv</sup>

Otra limitación que Álvaro impone a los cristianos en sus tratos con no cristianos es que no pueden casarse o tener cualquier tipo de arreglo sexual con judíos o musulmanes.<sup>xxv</sup> El argumento que usa, tomado directamente del Antiguo Testamento, dice que Esdras ordenó a los fieles expulsar a las esposas extranjeras, porque ellas tendrían mala influencia sobre los israelitas, llevándolos a la idolatría.<sup>xxvi</sup> Además, los hijos nacidos de tal unión deberían ser considerados una raza corrupta.<sup>xxvii</sup> Lo que es más, la relación en si misma debería considerarse un tipo de idolatría porque conduce inevitablemente al seguimiento de falsos dioses.<sup>xxviii</sup> En las duras palabras de Álvaro se puede palpar un cambio conceptual. Judíos y musulmanes ya no parecen ser los portadores de una religión equivocada desde la cual podrían eventualmente convertirse, Dios mediante, sino una raza cuya descendencia podría corromper la pureza de los seguidores de Cristo.

Finalmente, Álvaro castiga a los cristianos que niegan su propia fe para abrazar la secta de Mahoma, y aceptan la circuncisión.<sup>xxix</sup> Estas gentes son realmente pervertidas y tráfugas [*tor-niolus*] y están malditas por Dios mismo. El centro de este argumento consiste en que el propio

<sup>xxii</sup> Ibid., fol. 46v. "Et haec habet locum etiam si talis heres vel legatarius sit filius, frater, vel patris defuncti."

<sup>xxiii</sup> Ibid., fol. 46v. "Orare etiam pro infidelibus mortuis, vel facere elemosynam pro eorum animabus species haeresis est quia constat eos extra fidem decessidde et in peccatis mortalibus finniuisse. Unde talibus bona quae pro eis fiunt, non prosunt, quia in inferno sunt, ubi nulla est redemption."

<sup>xxiv</sup> Ibid., fol. 47r. "Ardeant ergo cum demonibus animae infidelium, quia Dei filium negaverunt, et pro eis non oretur, quia in stagnum ignis missi sunt, quia bestiam adoraverunt . . ."

<sup>xxv</sup> Ibid., "Nunc et alii in fide carholica fermentati qui carnaliter cocunt mulieribus iudeas et sarracenis vek eas uxores ducunt . . ."

<sup>xxvi</sup> Ibid., fol. 47v. "Contra illud II Esdras ubi dicitur quod iussit Esdras scriba dimittere uxores alienigenas per quas ibant ad deos alienos. Non est enim putandum matrimonium, quod extra dei decretum factum est."

<sup>xxvii</sup> Ibid., fol. 47v. "Item, de tali semine nati semen nequam vocatur."

<sup>xxviii</sup> Ibid., fol. 47v. ". . . ita etiam talis fornication vocatur idolatria, quia ad idolatriam trahit."

<sup>xxix</sup> Ibid., fol. 48r.

Mahoma era un apóstata cristiano, fue circunciso, y se volvió un hechicero malvado que engañó a los sarracenos para que creyeran en cantidad de ficciones y falsos sueños que los mantuvieron alejados de Dios y la fe verdadera.<sup>xxx</sup> La única manera en que la conversión a tal herejía podía dispensarse era en el caso de que hubiera ocurrido en circunstancias extremas, pero la conveniencia no era buena excusa para el cambio de parecer.<sup>xxxi</sup> La otra situación en que la conversión al Islam o al judaísmo podía ocurrir en la Península Ibérica era el retorno de un judío o moro bautizado a su religión original, fuera por sí propio o por obra de sus padres. Álvaro, por supuesto, consideraba esta conversión no menos herética que la de un cristiano con un pasado no cristiano.

El veredicto de Álvaro Pelayo con respecto a los infieles podría no ser totalmente original. Sin embargo, su condena sistemática de prácticas comunes y de las relaciones transculturales que existían normalmente dentro de la sociedad ibérica, ocurre precisamente en el momento en que el *statu quo* de la *Convivencia* estaba amenazado. El problema, sin embargo, no consiste en establecer si Álvaro Pelayo era antisemita, o más antisemita que Gonsalvus Hispanus, sino simplemente señalar cómo uno de los franciscanos responsables por la introducción de escotismo en la Península Ibérica pudo también ser tan crítico de la *Convivencia* en el reino, y estar tan decidido a modificar el estado de cosas existente.

Ahora debemos desplazar nuestro enfoque para centrarnos en los trabajos de los teólogos y filósofos. Entre los escotistas ibéricos dedicados a estas ramas del conocimiento casi encontramos un vacío, una ausencia, en lo que se refiere a los no cristianos. Como se ha dicho más arriba, Antonius Andreas cita a Averroes solamente en referencia a la *quaestio* de Escoto que él está explicando en cierto momento, y solamente si lo juzga necesario. Atarrabia, por otro lado, practica una aproximación similar.

Así, en su *Comentario de las Sentencias*, Atarrabia menciona a los judíos apenas una vez cuando discute una opinión de Durandus de Sancto Porciano. El erudito dominicano había afirmado que no hay pecado cuando alguien obedece un mandamiento aunque esta obediencia no provenga de la caridad. Da el ejemplo de los judíos que satisfacen el precepto de honrar al padre y a la madre, pero no por caridad, sino por razón de la ley. Atarrabia contesta que el ejemplo de su rival no es válido. El precepto de la caridad es siempre obligatorio para los cristianos ya que otorga sentido a todo precepto, desde que Cristo vino al mundo a traer la Nueva Ley. Los judíos, por su parte, estaban sujetos a la Vieja Ley y la obediencia de la ley era lo requerido para ellos.<sup>xxxii</sup> La única referencia de Atarrabia a los judíos en todo su libro aparece, pues, en un ejemplo.

Y, sin embargo, Atarrabia cita los trabajos de eruditos judíos y musulmanes como era tradicional en los comentarios a las sentencias. Así, menciona a Maimónides una vez, a Averroes y Avicena treinta veces a cada uno, y a Algacel ocho veces, sin contar las referencias a los filósofos griegos. Mirando más de cerca esas citas, sin embargo, uno puede dudar legítimamente que Atarrabia haya leído esos libros a los que se refiere. De hecho, las citas son más probablemente levantadas de los trabajos de sus maestros o de las escrituras que leía. La referencia a Maimónides, por ejemplo, aparece cuando Atarrabia está discutiendo si Dios es uno y si ello puede ser demostrado por la razón. Argumenta que algunos dicen que tal demostración no es posible y que tal co-

<sup>xxx</sup> Ibid., fol. 48r. "Reperiuntur et alii filii christiani qui fidem Christi abnegant et secta recipient Machometi, et se faciunt circumcidi, et credunt quod machometus fuit verus propheta et amicus Dei."

<sup>xxxi</sup> Ibid., fol. 48r.

<sup>xxxii</sup> Petrus Atarrabia, vol. 2, p. 1015.

nocimiento se alcanza sólo por la fe. Se opone a aquellos que quieren demostrar su posición por la autoridad del *Rabino Moysis*, quien dice en la *Guía de los Perplejos* que sabemos que Dios es uno por medio de la Ley. Pero en esto Atarrabia está simplemente siguiendo los argumentos de Ioannes de Bassolis.<sup>xxxiii</sup> Igual sucede con las referencias a los filósofos musulmanes. Por ejemplo, cuando discute a Avicenna o a Algacel, esto siempre ocurre en el contexto de su explicación de la doctrina de Escoto, y las menciones a Averroes son escuetas, por decir lo menos.

Por lo tanto el escotista de Aragón, tan apasionado como era para explicar, debatir y enseñar las teorías de su maestro, olvidaba cualquier clase de dependencia intelectual de ellas a fuentes no cristianas. En la consolidación de la escuela, toda aproximación intelectual que no apoyara o coincidiera con las doctrinas principales que suscribían nuestros escotistas debía por fuerza ser considerada incorrecta o inútil, y siempre contraria a la verdad misma.

No es que estos escotistas ibéricos estuvieran deliberadamente destruyendo la *Convivencia*. A diferencia de Álvaro Pelayo, ni Andreas ni Atarrabia proclamaban tal propósito. Simplemente el uso de autores no cristianos se ha vuelto irrelevante en la construcción de conocimiento verdadero, y las motivaciones de la cultura no cristiana, incompresible y banal.

De esta manera los escotistas participaron en el proceso de debilitamiento de los lazos convivenciales. Algunos de ellos participaron en forma meramente pasiva, sin siquiera percibirlo. Otros, en cambio, asumieron un rol protagónico en el proceso de construcción de una retórica anti judía en la España tardo medieval. Unos y otros fueron actores del fin de una era.

---

<sup>xxxiii</sup> Ibid., vol. 1, p. 141.