



**Atalaya**

19 | 2019

*Las cadenillas de Hércules : stratégies discursives de l'argumentation pour convaincre, persuader et séduire (Moyen âge et Siècle d'or)*

---

## Los combates por la fe y el nacimiento de Europa: El ejemplo español del siglo XV al XVII

*Les combats pour la foi et la naissance de l'Europe : l'exemple espagnol du xv<sup>e</sup> au xvii<sup>e</sup> siècles*

*The Battles for Faith and the Birth of Europe: The Spanish Example from the 15th to the 17th Century*

**Marco Antonio Coronel Ramos**

---



### Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/atalaya/4461>

DOI: 10.4000/atalaya.4461

ISSN: 2102-5614

### Editor

ENS Éditions

Este documento es traído a usted por Université Bordeaux Montaigne



### Referencia electrónica

Marco Antonio Coronel Ramos, « Los combates por la fe y el nacimiento de Europa: El ejemplo español del siglo xv al xvii », *Atalaya* [En línea], 19 | 2019, Puesto en línea el 16 diciembre 2019, consultado el 21 enero 2020. URL : <http://journals.openedition.org/atalaya/4461> ; DOI : 10.4000/atalaya.4461

---

Este documento fue generado automáticamente el 21 enero 2020.



*Atalaya* est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# Los combates por la fe y el nacimiento de Europa: El ejemplo español del siglo XV al XVII

*Les combats pour la foi et la naissance de l'Europe : l'exemple espagnol du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècles*

*The Battles for Faith and the Birth of Europe: The Spanish Example from the 15th to the 17th Century*

**Marco Antonio Coronel Ramos**

---

## Introducción

- 1 Europa se ha conformado como espacio cultural y político a través de fracturas, cauterizaciones, desgarros y suturas. La urdimbre sobre la que se ha tejido este tapiz de eurtimias y disonancias es el *otro* en cualquiera de sus variantes, a saber, el otro como *bárbaro*, como *hereje* o simplemente como *enemigo*. En este contexto, lo que llamamos *civilización occidental* es el reflejo que devuelve la mirada de aquellos con los que Europa ha ido contrastando desde el mundo antiguo. No en vano la noción misma de *identidad* sólo tiene sentido desde el antagonismo, es decir, desde la voluntad de subrayar lo que diferencia, lo que separa y lo que deslinda. Esta afirmación podría ilustrarse con ejemplos sucesivos al menos desde el mundo grecorromano, aunque, por su relevancia para Europa, este trabajo partirá de uno de los acontecimientos más destacados en la constitución de esa identidad europea: la aparición del islam. Es entonces cuando el *mare nostrum* queda quebrado como espacio de coherencia, convirtiéndose en confín y frontera. Polemistas, apologetas y misioneros se congregarán en sus orillas para altercar, contender, debatir o batallar con ese *otro* emergente, cuya sola presencia favorecía la consolidación identitaria —contrastiva— de Europa<sup>1</sup>.
- 2 La historia muestra que este tipo de procesos parecen destinados a permanecer siempre *in fieri*, aunque bien es cierto que hay encrucijadas temporales especialmente

destacadas, por cuanto suponen un hito en el desarrollo integral de cualquier identidad. Uno de esos puntos de cruce es la España del siglo xv en razón de la coexistencia, por un lado, de cristianos, judíos y musulmanes y, por el otro, de cristianos viejos y cristianos nuevos. Esa doble coordenada obligó a la sociedad del momento a situarse tanto frente al *otro* —judío o musulmán— como frente a uno mismo —conversos y moriscos—<sup>2</sup>. Esa situación dio lugar a soluciones como el estatuto de limpieza de sangre, que constata una de las coyunturas de máximo contraste entre las comunidades referidas. El punto de inflexión final a esos contrastes será la expulsión del *otro*<sup>3</sup>.

- 3 La extremosidad de estas circunstancias ha conducido a que la bibliografía se centre en los espacios de ruptura más que en los de encuentro. Tal vez por ello no se ha incidido lo suficiente en que, más allá del resultado final, aquellos encuentros no sólo acabaron en encontronazos, sino que aquella convivencia, por anubarrada que fuera, afectó a muchas de las certezas que el mundo occidental había asumido del pensamiento antiguo. A nuestro juicio, aquella confluencia con el *otro* en la España del cuatrocientos<sup>4</sup> constituye una de las balizas esenciales para comprender una Europa paulatinamente secularizada, en la que surge una nueva filosofía desde mediados del siglo xvii.
- 4 Por tanto, el estudio de la España cuatrocentista no debe ser abordado únicamente desde la perspectiva de la persecución del *otro*, sobre todo porque los reinos hispánicos no tuvieron el monopolio de la violencia contra ese *otro*. Baste recordar que, desde el siglo xi —y empezando por Clermont en el 1095 con motivo de la primera cruzada—, se sucedieron ataques contra los judíos por tierras de Alemania, Francia, Países Bajos, Inglaterra o Italia. Los ataques son tan persistentes que se reiteraban a la altura del siglo xiv, avivados por aquellos que culpabilizaban a los judíos de la gran peste de los años 1348 y 1350. En definitiva, cuando Ferrant Martínez, arcediano de Écija, incitó a atacar las comunidades judías en 1391, no hacía más que seguir la estela del acendrado odio  *europeo* —y no solo  *español*— contra el *otro*.
- 5 En cualquier caso, a esas aproximaciones necesarias y justas habría que añadir la también necesaria indagación sobre el efecto diluyente que aquella coexistencia movediza ejerció sobre los presupuestos epistemológicos que sostenían la mentalidad occidental. La *desvividura*, de la que hablaba A. Castro<sup>5</sup>, no constituía únicamente una manera de sobreponerse a la inseguridad vital que caracterizaba la existencia de judíos y musulmanes, sino que acabó siendo el detonante de un pensamiento político y social en el que el escepticismo se abrió paso paulatinamente. No se pase por alto que una religión no es únicamente un sistema de creencias, sino, además, un conglomerado cultural, de tal manera que cambiar de religión implica necesariamente mudar de costumbres tras un proceso de aculturación. Estos traslados no podían más que afectar a la manera de percibir la verdad y la razón entre las diversas comunidades, combinadas en las dos coordenadas antes mencionadas: la representada por cristianos, judíos y musulmanes y la que afectaba a cristianos, conversos y moriscos.

## La España del siglo xv: entre el mestizaje imposible y la unidad de la fe

- 6 La adhesión a un determinado credo suele implicar entrar en contradicción con otras confesiones y, como ha quedado dicho, con la cultura en la que cada una de ellas se

integra. Esto es evidente en esa España del siglo xv en la que, por usar de nuevo la terminología de A. Castro<sup>6</sup>, solo parecía haber lugar para la unidad étnica a través del *encastamiento* o incardinación del *otro* en el *nosotros* predominante.

- 7 Pero esta no es ni mucho menos la única línea de pensamiento que surge en el cuatrocientos español<sup>7</sup>, ya que, en paralelo con las tendencias *casticistas*, surge un conjunto de autoridades eclesiásticas —a menudo de origen converso— que encontró en Pablo de Tarso la formulación diáfana de que todos los bautizados son iguales en Cristo<sup>8</sup>. En este contexto, la fe, aunque exija la adhesión del *otro*, constituye una posibilidad real de integración, ya que cohesiona la sociedad sin tener en cuenta la procedencia étnica. Por tanto, esa fe, que solía actuar como factor disgregador de la sociedad, podía, al mismo tiempo, transformarse en agente centrípeto y unificador de todas las *razas* que cohabitaban en el mismo espacio geográfico
- 8 Descuellan sobre ese particular personalidades como el obispo Lope de Barrientos (1382-1469)<sup>9</sup>, que se enfrentó al antisemita Alonso de Espina, autor de la conocida obra titulada  *Fortalitium Fidei*<sup>10</sup>, y que consiguió del papa Nicolás V la condena de cualquier trato discriminatorio a los conversos en lo que atañía al acceso a cargos eclesiásticos y seculares. Esa prohibición suponía, a su juicio, romper la unidad *bautismal* de la que hablaba Pablo de Tarso. El mismo tenor sostiene la argumentación del *Defensorium fidei* de Alonso de Cartagena (1381-1456)<sup>11</sup>. En ambos casos, el cristianismo es prefigurado desde la unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, de manera que se refuerza la continuidad entre judaísmo y cristianismo al explicar el AT como prefiguración de un Cristo concebido como « la verdadera luz, la que ilumina a toda la humanidad »<sup>12</sup>. Por ello, no cabría establecer diferencia alguna entre los bautizados en su nombre, a no ser que pretendiera negar el misterio de la regeneración bautismal.
- 9 Otros textos que utilizan argumentos paralelos son, por añadir dos ejemplos más, el *Lumen ad revelationem gentium* de Alonso de Oropesa (s. xv)<sup>13</sup> y la *Católica impugnación* de Hernando de Talavera (1428-1507)<sup>14</sup>. Este último encarnó, según uno de sus biógrafos<sup>15</sup>, el modelo de obispo ideal que, tras conformarse fundamentalmente bajo el reinado de los Reyes Católicos, serviría de troquel para la reforma del episcopado implementada en el Concilio de Trento<sup>16</sup>.
- 10 Estas reivindicaciones de la unidad en el bautismo, en la fe y, en definitiva, en la Iglesia, dejan en un segundo plano los argumentos raciales y los prejuicios heredados de la propia tradición cristiana primitiva<sup>17</sup>, como los reproches que se hacían a los judíos de contumacia<sup>18</sup>, de ceguera<sup>19</sup> o de pueblo deicida<sup>20</sup>, con los que se justificaba su dispersión<sup>21</sup>. Todos estos pecados habrían sido consecuencia de no haber querido reconocer la gloria de Dios en Jesucristo<sup>22</sup>.
- 11 Algunas de estas incriminaciones serán reutilizadas contra los musulmanes, ya que éstos eran vistos como herejes que habían restaurado determinadas prácticas caducas de la vieja ley<sup>23</sup>. Por consiguiente, si los judíos no habían reconocido la caducidad de su ley<sup>24</sup>, los musulmanes serían responsables de haber extendido de nuevo por el mundo aquellos mismos ritos agotados. Del mismo modo, si se había hecho rutinario acusar a los judíos de adoradores de Satán<sup>25</sup>, en muchas polémicas anti-musulmanas se insistía en que el diablo incitó y favoreció las empresas de Mahoma<sup>26</sup>.
- 12 No resulte extraño, pues, que se acusara constantemente a los judíos de colaboradores necesarios en la expansión del islam por España o de ayudar al califa Hakin en la destrucción de la Iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén en el año 1009. Tampoco

extrañe que se temiera la conjura judía para facilitar la invasión tártara de Europa en el 1241 o que, tras el descubrimiento de América, la corona española tuviera buen cuidado de evitar el traslado a los nuevos territorios de musulmanes<sup>27</sup>.

- 13 Frente a estas suspicacias raciales, los autores mencionados como Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, sostenían que la unidad de la fe no se construía con violencias, sino con una acción catequética propositiva, con la reforma profunda del clero en lo moral y en lo formativo y con la imitación de Cristo en la práctica de la caridad y el amor fraternos. Todo esto lo habría llevado a cabo él mismo en las peores condiciones, según apostilla su biógrafo:

Grandes prendas exigía aquel espinoso cargo en tan crítica época, porque ¿cuál sería el estado de la ciudad española por más tiempo dominada de los moros, centro por consiguiente de todos los errores de Mahoma? ¡Cuánto no habría que reformar en una sociedad acostumbrada a vivir sin el freno de la religión, privada de pastores que la alimentasen con la palabra evangélica y en contacto con los enemigos de la fe! Allí fue donde nuestro Arzobispo dio las más relevantes pruebas tanto del celo que le devoraba por la gloria de Dios, como de prudencia y tino especial para que no se malograsen los frutos de tan difícil empresa<sup>28</sup>.

- 14 Anteponer la concepción de una Iglesia unificada por la fe a todo tipo de prejuicio derivado del origen racial de los cristianos nuevos y abanderar un acercamiento al *otro* desde la persuasión son consecuencias del mismo cristianismo paulino, que justificaba el cese de toda discriminación entre cristianos. El paulinismo, pues, está en la base de esta concepción de la sociedad construida sobre la metáfora de la iglesia como un cuerpo cuya cabeza es Cristo<sup>29</sup>. Este hecho teológico tendrá una gran incidencia en la evolución posterior de Europa, ya que implica, como hizo L. Valla en su *De professione religiosorum*<sup>30</sup>, hacer partícipe a todo creyente —y no solo al clero— de la llamada a la *perfección* que vertebra el Sermón de la Montaña<sup>31</sup>.
- 15 Así, lo que empezó siendo una vindicación de la unidad de todos los bautizados, se convertirá en defensa del laicado para, finalmente, secularizada la noción de *laico*, transformarse en una exigencia de respeto a la dignidad de toda persona por encima de la posición social que pudiese ocupar. Pero, para llegar a este punto final, fueron precisas estas voces que, a pesar de perder la batalla frente al casticismo, favorecieron el surgimiento de ese género de escepticismo que permitirá la convivencia, anteponiendo la persona a la raza. El paso intermedio entre estos dos puntos de evolución será el protagonizado por los humanistas de principio del siglo XVI, que trasladaron la concepción de la unidad de la iglesia en razón del bautismo a la unidad de la humanidad en razón de la estructura personal de todos los seres humanos.

## La razón de la sinrazón

- 16 De lo dicho no cabe deducir que los autores mencionados se planteasen la posibilidad de asumir la verdad del *otro*, sino únicamente que se oponían radicalmente a seguir considerando *otro* al que hubiera asumido el cristianismo que, a sus ojos, era la única religión auténticamente verdadera y racional. Los judíos y los musulmanes también entendían que únicamente los principios de sus respectivas religiones cumplían los mínimos de racionalidad exigibles en cualquier credo. El corolario de este crepitar de racionalidades será el hecho de que, con el correr de los siglos, germinara en Europa esa suerte de relativismo que ha hecho posible el nacimiento de conceptos como el de *multiculturalidad*.

- 17 Así acontecerá cuando todas las racionalidades confesionales sean alojadas en el mismo nivel de preeminencia, que no será otro que el de quedar supeditadas a la racionalidad universal y natural. En cierto modo, este proceso lo iniciaron los propios teólogos de las tres religiones al utilizar los conceptos filosóficos griegos para hacer prevalecer su fe frente a la de los otros, arrumbadas en el ángulo de lo absurdo, lo ilógico y lo incoherente. El humanismo erasmista del siglo XVI fue el inicio de esta tendencia que conduce a la ilustración, a la contemporaneidad y, en cierta manera, a la posmodernidad.
- 18 Pero, antes de proseguir, es necesario insistir en que la racionalización de los credos es compartida por los apologetas de las tres religiones. Entre los cristianos, pueden servir de ejemplo los escritos del citado Pedro el Venerable contra judíos y musulmanes. De los primeros escribe lo siguiente:
- Hominem enim te profiteri, ne forte mentiar, non audeo, quia in te extinctam, imo sepultam, quae hominem a caeteris animalibus vel bestiis separat, rationem, agnosco<sup>32</sup>.
- 19 Poco después, tras asegurar que en los judíos «omnis ratio obruta est», se pregunta «Cur enim non dicaris animal brutum? Cur non bestia, cur non jumentum?»<sup>33</sup>. Semejantes argumentos dirige también contra los musulmanes en diversos escritos<sup>34</sup>. A partir de entonces, esos postulados se harán *canónicos* en toda disputa cristiana contra el *otro*, destacando a este respecto las llamadas a la conversión de los musulmanes de apologetas como Riccoldo di Monte di Croce<sup>35</sup> o Nicolás de Cusa<sup>36</sup>.
- 20 Sobre este particular resultan muy interesantes diversas ficciones sobre Mahoma editadas y traducidas por F. González Muñoz<sup>37</sup>. A modo de ejemplo baste citar la *Vita Mahumeti* de Embrico de Maguncia<sup>38</sup>, donde se dice que el pueblo árabe, además de rezumar perfidia —*perfidia tabens*—, «nil rationis habens»<sup>39</sup>. En este pequeño texto ya aparecen confrontados el cristianismo y el islam desde la perspectiva de la racionalidad, y así, al dar voz a los árabes, se dice: «Se dicunt sapere, sed nos ratione carere / et nos sicut eos dicimus esse reos»<sup>40</sup>. Véase la correlación también tópica entre la sabiduría y la racionalidad, por un lado, y la bondad y la virtud, por el otro, y de ahí que los musulmanes se atribuyan sabiduría al tiempo que acusan a los cristianos de irracionales, mientras que estos consideran a aquellos unos malvados. Es entonces cuando aparece el diablo azuzando a Mahoma<sup>41</sup>, siguiendo, como se dijo antes, el leitmotiv de los judíos como adoradores y seguidores de Satán.
- 21 Pero tal vez uno de los textos más destacados en este sentido sea *El diálogo de la fe con el sultán de los turcos* de J. Ameruzes de Trebisonda<sup>42</sup>, que parte del reconocimiento por parte del cristiano de que los musulmanes piensan que la fe cristiana es irracional<sup>43</sup>. De hecho, el sultán apela a la filosofía y a la razón para defender el islam<sup>44</sup>, para concluir que «solam Turcarum fidem comunibus notionibus esse consonam»<sup>45</sup>. Por tanto, no es sólo una cuestión de racionalidad, sino de sentido común lo que hace al islam superior al cristianismo<sup>46</sup>. En concreto, cuando los musulmanes realizan este tipo de consideraciones, lo que están censurando fundamentalmente son dogmas como la encarnación y la trinidad, pero también cuestiones rituales y, sobre todo, la supuesta falta de coherencia moral del clero cristiano<sup>47</sup>.
- 22 Estos mismos argumentos reaparecen en apologetas judíos<sup>48</sup>, como se evidenció en la Disputa de Barcelona de 1263, cuando el rabino Nahmánides —Mosé ben Nahmán— calificó de *irracional* algunos dogmas cristianos como el de la encarnación, apostillando

que «la razón, sin embargo, no puede aceptar lo que vosotros creéis. Ni la razón ni la naturaleza admiten semejante cosa, ni los profetas hablaron de este modo»<sup>49</sup>.

23 En consecuencia, la razón natural y la razón religiosa —los profetas— están siempre en consonancia. De esta suerte, las mismas razones se convierten en la sinrazón del *otro*, ya que todos parten de los mismos presupuestos filosóficos, pero acercándolos a su credo concreto. Este racionalismo, que bien pudo llegar al islam desde el averroísmo<sup>50</sup>, se desarrolla en la apologética anticristiana islámica en tres frentes concretos: (1) el cuestionamiento de las escrituras cristianas, (2) la controversia sobre los discípulos de Jesús y (2) la disputa sobre los dogmas cristianos.

24 Una síntesis de todo lo dicho es Anselmo Turmeda, que acusa a los cristianos de haber pervertido el auténtico evangelio de Cristo<sup>51</sup>. No se olvide que el Corán defendía una continuidad entre la *Torá*, el *Evangelio* y el propio *Corán*<sup>52</sup>, de suerte que las contradicciones entre este y aquellos se debían resolver a través de objetar la autenticidad del Nuevo Testamento. El deseo de esclarecer la irracionalidad cristiana y de socavar la autoridad de sus fuentes es el objetivo expreso de Turmeda:

Tuve, pues, un deseo vivísimo de componer un trabajo para refutarlos, exponiendo, con un método positivo, la verdad de lo ya tratado por método racional, a fin de juntar la tradición y el método comparativo para que les presten fuerza tanto los razonamientos intelectuales como las observaciones positivas. Mostraré aquí sus falsedades engañosas, cómo suenan en realidad sus campanas, en qué han basado todo lo de la Trinidad y la torpeza que supone<sup>53</sup>.

25 Y, como ha quedado dicho, entre esas verdades está refutar la parte del Nuevo Testamento que no casa con el Corán. Es en ese instante cuando sigue Turmeda la añeja tradición islámica que sostenía la mencionada falsificación de los evangelios a manos de sacerdotes malvados<sup>54</sup>, pero, sobre todo, de falsos discípulos como Pablo, uno de los más denostados en fuentes islámicas:

Este es Pablo, que se hizo cristiano por medio de Ananías. Lucas se hizo cristiano por medio de Pablo y tomó el libro del evangelio de él. Ninguno de los dos fue discípulo directo de Jesús ni le vio nunca. Este es el enredo y la manifestación de sus mentiras y embustes —Dios los rechace—<sup>55</sup>.

26 Para los musulmanes, el Evangelio son las palabras concretas de Jesús, por lo que nadie que no hubiera tenido contacto directo con él podría ser considerado una fuente cabal. Dicho esto, Turmeda se centra en la *irracionalidad* de los dogmas cristianos sintetizados del siguiente modo:

Sabed —Dios tenga misericordia de vosotros— que los dogmas de la religión cristiana son cinco: el Bautismo, la fe en la Trinidad, el dogma de la Encarnación de la persona del Hijo en el seno de María, la fe en la Eucaristía y la confesión de los pecados al sacerdote Dios —ensalzado sea— los maldiga<sup>56</sup>.

27 Como resulta esperable, todos estos argumentos se ven sancionados con el consabido recurso a los criterios de racionalidad<sup>57</sup>, siguiendo exactamente el mismo método que los apologetas cristianos. De esa suerte, la razón de cada uno es la sinrazón de los demás, abriéndose paso una especie de escepticismo que triunfará cuando el objetivo misionero dé paso a un análisis del credo del *otro* menos dependiente de la confesionalidad propia. Entonces, la pluralidad de verdades religiosas, en pugna por resultar racional frente a los absurdos de las otras religiones, hará inevitable que las creencias sean consideradas falsables en la misma medida que todo supuesto científico —y filosófico—. Lo serían desde el mismo instante en que todas ellas recurren al mismo reproche —la irracionalidad del *otro*— y a premisas tales como acusar a ese

mismo *otro* de connivencia satánica. Esta incriminación suena en Turmeda de la siguiente manera, al respecto de la encarnación de la segunda persona de la Trinidad:

meditad sobre cómo extiende Satanás las tinieblas de la infidelidad sobre la vista de éstos, de forma que crean en este absurdo que va contra la razón y la verdad histórica<sup>58</sup>.

- 28 En consecuencia, el absurdo del *otro* queda al descubierto desde la razón y desde la historia<sup>59</sup>, una y otra manejadas por el mal para causar el mayor perjuicio posible a la verdad<sup>60</sup>. La verdad y la historia aparecen conjuradas como debedores de la falacia y la mentira, al tiempo que los agentes del mal quedan enmarcados como fautores de la condena eterna de los seres humanos, que se adhieren a las creencias erróneas — absurdas y sin fundamento histórico— del *otro*. A partir de aquí cada religión construyó un sistema de verdades pretendidamente asentadas en la razón y en la constatación histórica<sup>61</sup>.
- 29 Por decirlo brevemente, cuando el discurso cristiano prevalecía en la España del siglo xv, arrinconando al judío y al musulmán en la condición de *otro*, las apologías cristianas no hacían más que reiterar un corpus de lugares comunes, contruidos con estructura y argumentos también usados por los discursos anticristianos redactados por judíos y musulmanes<sup>62</sup>. La reversibilidad de esos argumentarios demuestra que lo sustancial era la lucha de poder entre las diferentes comunidades. En este contexto, el hecho religioso, situado en la perspectiva del antagonismo racial, se transforma en asidero, pretexto o coartada para respaldar la sujeción de las comunidades judía y musulmana a la cristiana. Por ello, el discurso no cambiaba cuando los practicantes de estas religiones se convertían, porque, en ese caso, seguirán ocupando el papel del *otro* por la desconfianza ante la sinceridad de su bautismo.
- 30 En ese escenario, los escritos de Lope de Barrientos, Alonso de Cartagena o Hernando de Talavera son algo más que *defensas del otro*, porque, en realidad, constituyen una defensa del cristianismo, pero desde lo que esta religión podía tener de integrador. El judío y el moro no podían más que seguir siendo el *otro*, pero, una vez bautizados, tenía preeminencia la fe sobre cualquier otro considerando. Ante ese hecho decaían las razas, las clases y las profesiones.
- 31 Esta es la herencia que recibirán los españoles del siglo xvi, enfrentados entonces a las reformas religiosas y a la necesidad de evangelizar América. Las posturas ante esos nuevos fenómenos reproducían en gran medida los esquemas cuatrocentistas y así, con el correr del siglo xvi y entrado ya el xvii, surgirán, por un lado, voces que insistían en una concepción unívoca de la razón y, por el otro, voces que sonarán titubeantes ante la pérdida de autoridad de los apriorismos epistemológicos. Esto justifica nuestra afirmación de que la confrontación religiosa entre cristianos, judíos y musulmanes es uno de los factores remotos de la Europa contemporánea, en la que aquella fe, que no distinguía entre judío y griego, esclavo y libre u hombre y mujer, se fue transformando en el concepto secularizado de ciudadanía, en el que tampoco se hacen distinciones de procedencia, estatus o género.

## Y... de la razón metafísica a la voluntad como razón

- 32 El mismo paulinismo que sirvió de falsilla a los eclesiásticos españoles citados anteriormente, también fue la guía de los que procuraban cohesionar la sociedad española desde el humanismo cristiano en la primera mitad del siglo xvi. Destaca en

este sentido la figura de Juan Luis Vives<sup>63</sup> que, como sus antecesores, apelará igualmente a la razón para persuadir a judíos y moros de la superioridad del cristianismo<sup>64</sup>. Sin embargo, su argumentación presenta la peculiaridad de reconocer que, desde la fe<sup>65</sup>, es imposible propiciar la conversión del judío y del musulmán. Este pensamiento se reitera constantemente en su *De veritate fidei*, cuyo libro primero se dedica a fundamentar la piedad en principios filosóficos universales. Vives es consciente de que los fieles de esas dos religiones no reconocerán la autoridad de las escrituras cristianas, por lo que solo cuenta con el concurso de la naturaleza y de sus *leyes* universales para atraerlos a la razón que, en un segundo paso, será desvelada como acorde únicamente con el cristianismo<sup>66</sup>:

¿Ad quas res (las escrituras cristianas) quum alii plane sint increduli, alii suspicaces, et dubii, numquid erit operae pretium ut eas humanis ratiocinationibus fulciamus, ac corroboremus, ut ad credendum adducantur ii, quibus sola Dei dicentis auctoritas non videtur ad persuadendum satis adferre momenti? Nam sunt plerique, vel inter Christianos, quorum fides, veluti pictura quaedam exoleta videlicet vetustate, validioris persuasionis penicillo renovanda videatur<sup>67</sup>.

33 Obsérvese que Vives no habla únicamente del *otro*, sino de los propios cristianos —«vel inter Christianos»—, porque para él el cristianismo no es sólo asumir unos principios de fe, sino vivir de una determinada manera y, en este sentido, si no hay correlación entre el creer y el hacer, no se es verdadero cristiano. Por ello, la coda mencionada, que afecta al *otro* y al *nosotros*, sitúa el debate no únicamente en el creer, como era usual en la centuria anterior, sino en el hacer y, desde esta perspectiva, la conversión es necesaria tanto para los que mudan de religión como para los que ya han sido bautizados. Esta llamada a la *conversión* constante es un postulado que vincula el pensamiento humanístico erasmista con el Lutero de las 95 Tesis<sup>68</sup>.

34 Esta confianza en los razonamientos humanos no es únicamente fruto de la influencia filosófica sino, como cabe suponer, está también inspirada en Pablo de Tarso, que dice así: «partiendo de la Creación del universo, la razón humana puede descubrir, a través de las cosas creadas, las perfecciones invisibles de Dios: su eterno poder y su divinidad»<sup>69</sup>. Ese es, pues, el propósito del valenciano, a saber, que todos accedan al Dios verdadero y, para ello, hay que partir, en un primer momento, de la razón natural, ya que esta sería el único lecho común entre todos los seres humanos. A su juicio, todo lo que el ser humano puede conocer está sometido a la razón: «Quae intelleximus, consideravimus, contulimus, omnia sunt parata in usum rationis»<sup>70</sup>. Pero, para que la razón sirva de acceso universal al conocimiento, hay que seguir un método que se acerca más al discurso científico posterior que a los apriorismos usuales en la filosofía del momento:

Notitia humana est ab iis, quae sensibus sunt cognita, ad ea quae animo et mente, nempe a singularibus ad universalia, a materialibus ad spiritalia, ab effectis ad causas, a promtis et patentibus ad recondita<sup>71</sup>.

35 Estas palabras, en definitiva, sitúan el progreso moral, social y religioso de la sociedad en la experiencia y en lo concreto, determinando, por ende, que la persuasión catequética debe reposar en un principio sobre materias no confesionales. Estos postulados teóricos aparecen de una manera práctica en Bernardo Pérez de Chinchón, autor de dos obras apologéticas para la conversión de moriscos<sup>72</sup>, en las que se muestra contra toda forma de coacción religiosa. La razón de esa suerte de pacifismo es que la fuerza descalifica toda predicación, ya que, según Pérez de Chinchón, la herramienta primigenia para propiciar la conversión del otro no puede ser otra que la razón:

Porque nuestro señor dios a nadie quiere hazer fuerça. Muéstranos el camino derecho de nuestra salvación: sino anduviéremos por él nuestra será la culpa y no suya. Que para esto nos dio entendimiento y razón, y nos hizo hombres y no bestias<sup>73</sup>.

- 36 La razón queda por encima de cualquier otra consideración, incluso por delante de la tradición, la costumbre o los usos culturales, y de ahí que Vives indique en *De veritate fidei* que los judíos, los musulmanes y los infieles en general se aferran a las enseñanzas de sus antepasados sin ponerlas al sol de la razón:

Sic Judaeus adhaeret mordicus suae sectae, sic Saracenus, et ceteri, quoniam eas a parentibus acceperunt; nec excutiunt quo mens, et ratio, si apte in consilium adhiberentur, eos essent tandem perducturae<sup>74</sup>.

- 37 Actuando así, judíos y musulmanes estarían haciendo dejación de su humanidad y rigiéndose por ímpetus que nada tendrían de intelectivos. De este modo, la censura de la irracionalidad del *otro* se traslada, en este primer momento del debate, desde lo religioso a lo epistemológico. En consecuencia, antes de entrar en el análisis del judaísmo y del islam, confrontándolos con el cristianismo, Vives insiste en que el primer problema no es dogmático o moral, sino de acceso al conocimiento y de cultura o, si se quiere, de psicología, de sociología y de antropología<sup>75</sup>.

- 38 Esta es precisamente otra de las novedades del discurso apologético cristiano humanístico que tendrá gran incidencia en la secularización del debate interreligioso, ya que traslada toda la apologética, como se ha dicho, desde lo dogmático a lo epistemológico<sup>76</sup>. Es cierto que la defensa del cristianismo volverá en un momento posterior a la doctrina, pero el hecho de que ese contraste se postergue ante la apelación a la razón natural, puede considerarse un primer paso hasta que la disputa quede exclusivamente centrada en las formas de conocer<sup>77</sup> y, con ellas, atenuadas por el soplo del escepticismo.

- 39 En síntesis, si en el siglo xv la unidad se asienta en una fe que dignifica a todo bautizado sin distinción, en el xvi, será la razón la que ocupe ese lugar de preeminencia, pero no para reprochar al *otro* la irracionalidad de su fe, sino para, antes de llegar a ese reproche, apelar a la razón como herramienta universal de discernimiento y también como criterio universal de autoridad. Así entendida, la razón sirve de luz a la voluntad, permitiendo al individuo, como manifiesta Vives en *De veritate fidei*<sup>78</sup>, escoger lo más adecuado y, con ello, la religión verdadera en tanto que no contradiga a la propia razón.

- 40 La verdad y la racionalidad del cristianismo no se evidenciarán en dogmas o doctrinas intrincadas, que tienen más de filosofía que de religión, sino en la experiencia del amor, que será el testigo máximo de la superioridad cristiana<sup>79</sup>. Pérez de Chinchón entiende que esta prioridad del amor afecta también a los cristianos, reiterando con ello el discurso de Vives, que define la religión esencialmente desde el hacer y, en consecuencia, afectando a los que se convierten y a los ya bautizados. Estas son las palabras de Pérez de Chinchón al respecto:

Peccador es el hombre que ama más reyno, imperio, fama, riqueza, deleytes, hermosura, alabança, muger, hijos, padres, parientes, amigos, salud, descanso, delicadez, ygnorancia, passatiempos, vanquetes y murmuraciones, crueldad, lisonja, mentira, discordia y guerra: que a dios y a su ley: por la qual todo lo deuria dexar: y como no lo hazen ni christianos ni moros<sup>80</sup>, por esso ay guerras y discordias en el mundo<sup>81</sup>.

## El sujeto como constructor de la coherencia racional

- 41 Todas las premisas barajadas en las páginas anteriores van trasladando la verdad de lo metafísico a lo volitivo, tal y como se retrata en una novela como *Don Quijote de la Mancha* en la que el sujeto pensante —Don Quijote— maneja la verdad disociando las palabras de los referentes. Podría decirse que la idea medular del humanismo fue recuperar las palabras —*verba*— para reconstruir las cosas —*res*—. Los humanistas partían de la constatación de la corrupción de las cosas y se propusieron revertir tal situación teniendo en cuenta la conocida ecuación catoniana, según la cual la expresión del pensamiento sigue a la constatación de la realidad —*rem tene, verba sequuntur*—<sup>82</sup>.
- 42 Visto así el problema, cabe inferir que, una vez corrompida la realidad<sup>83</sup>, el camino para remontar la postración resultante, no podía ser otro que el seguir las palabras en las que, una vez recompuestas en su integridad prístina, reverberaría la verdad de las cosas<sup>84</sup>. Así se supone que sucedería también en materia de religión, aunque la experiencia de *don Quijote* muestra que la recuperación del sentido de las palabras conduce primeramente a la constatación de que la realidad vive alienada de la verdad. La consecuencia más tangible de esta circunstancia fue la emancipación de la palabra y, con ella, el reforzamiento de la identidad del sujeto pensante —y parlante— más en calidad de agente de la realidad que como perceptor de la misma. Así pudo quedar abierta la senda que conduce al *cogito, ergo sum* cartesiano<sup>85</sup>.
- 43 En ese entorno conceptual reaparecen las añejas desconfianzas ante las facultades cognitivas humanas, y lo hacen en forma de encantadores que ponen trabas al sujeto en su faceta específica de creador pensante<sup>86</sup>. Aquí se encuentra tal vez el antecedente más remoto de la actual post-verdad, en la que la realidad ha quedado ya por completo desgajada de las *res*, para emerger llana e inmediatamente de un sujeto que maneja a voluntad las palabras. En ese trance la victoria de los genios malignos está asegurada en forma de encantamientos que licúan las verdades hasta convertirlas en un ejercicio de adhesión más que de reconocimiento intelectual. Queda, pues, definitivamente desbaratado el empeño de la filosofía occidental por encontrar unas bases sólidas para el pensamiento.
- 44 Todos estos cruces de la razón están presentes en el *Quijote* desde el mismo prólogo, en el que se dice que el libro es el «hijo del entendimiento»<sup>87</sup> de un padrastro<sup>88</sup> que, sin ser el verdadero padre, ha engendrado «la historia de un hijo seco, avellanado<sup>89</sup>, antojadizo, y lleno de pensamientos varios y nunca imaginados de otro alguno»<sup>90</sup>. Pero, es más, el libro, engendrado por el que no lo ha pensado, lleva como prólogo una conversación en la que se quita importancia por ejemplo a introducir citas de autores no leídos, «comenzando en Aristóteles y acabando en Xenofonte y en Zoílo o Zeuxis, aunque fue maldiciente el uno y pintor el otro»<sup>91</sup>. Lo que quiere mostrar el autor de la novela es que no tiene importancia la justeza o pertinencia de los textos citados<sup>92</sup>, porque la única manera de «reducir a claridad el caos»<sup>93</sup> es inventar, fingir, aparentar o simular<sup>94</sup>:

Lo primero en que reparáis de los sonetos, epigramas o elogios que os faltan para el principio, y que sean de personajes graves y de título, se puede remediar en que vos mismo toméis algún trabajo de hacerlos, y después los podéis bautizar y poner el nombre que quisiéredes, ahijándolos al Preste Juan de las Indias o al emperador de Trapisonda, de quien yo sé que hay noticia que fueron famosos poetas; y cuando no lo hayan sido y hubiere algunos pedantes y bachilleres que por detrás os muerdan y

murmuren de esta verdad, no se os dé dos maravedís, porque, ya que os averigüen la mentira, no os han de cortar la mano con que lo escribistes<sup>95</sup>.

45 El mismo procedimiento será aconsejado para los escolios, las notas y demás citas<sup>96</sup>, «puesto que a la clara se vea la mentira, por la poca necesidad que vos teniades de aprovecharos de ellos»<sup>97</sup>. En definitiva, si los libros de caballería son ajenos a «las puntualidades de la verdad»<sup>98</sup>, hay que perder cuidado de urdir mentiras. De este modo, el prólogo se erige en toda una declaración de intenciones sobre la noción de verdad, que queda circunscrita más a la antropología que a la metafísica al depender del punto de vista del sujeto pensante.

46 En el caso del *Quijote* un autor que no es autor, un prologuista que no es prologuista y unas verdades que son pura ficción literaria. Este es el pensamiento que vertebra toda la obra, que describe a un personaje en el que se han borrado por completo los límites entre lo pensado y la realidad<sup>99</sup>. En consecuencia, el vivir se identifica con la épica del soñar o, por decir mejor, se vive cuando se sueña, y se sueña cuando las palabras van labrando las cosas. Por ello tiene tanta importancia en la obra el acto de nombrar a las personas, los animales y las cosas<sup>100</sup>, porque, recordando el libro del *Génesis*<sup>101</sup>, supone instaurar la nueva economía de las cosas y, con ella, afianzar la razón del sueño como elemento primordial de universalidad humana. La voluntad, tras la fe en el siglo xv y la razón en el xvi, se transforma en la clave de bóveda que puede afianzar la unidad, haciendo del sueño el único espacio común entre religiones. Este es el motivo por el que *Don Quijote* se niega a experimentar siempre que la experiencia pueda dar al traste con el dictado de su voluntad onírica:

(...) vio que tenían una gran falta, y era que no tenían celada de encaje, sino morrión simple; mas a esto suplió su industria, porque de cartones hizo un modo de media celada que, encajada con el morrión, hacía una apariencia de celada entera. Es verdad que, para probar si era fuerte y podía estar al riesgo de una cuchillada, sacó su espada y le dio dos golpes, y con el primero y en un punto deshizo lo que había hecho en una semana; y no dejó de parecerle mal la facilidad con que la había hecho pedazos, y, por asegurarse de este peligro, la tornó a hacer de nuevo, poniéndole unas barras de hierro por de dentro, de tal manera, que quedó satisfecho de su fortaleza y, sin querer hacer nueva experiencia de ella, la disputó y tuvo por celada finísima de encaje<sup>102</sup>.

47 Lo importante, como se ha dicho, era la *apariencia de celada entera* y, para no probar la nueva celada reforzada, evita probarla, pero *la disputó*, es decir, la consideró al punto, como una *finísima de encaje*. Este es el gran corolario de la novela, que la voluntad del pensante queda totalmente separada de la realidad, soslayando incluso, como se ha afirmado, cualquier tipo de comprobación que pudiera dar al traste con el deseo. Lo único que rige a la voluntad en el *Quijote* son los libros, de forma que aquel *ut pictura poesis* horaciano<sup>103</sup> se erige en motor de la realidad: si la creación literaria no debía quebrar la lógica de las cosas en la poética horaciana, en el *Quijote* la lógica literaria no debe ser quebrada por la realidad<sup>104</sup>.

48 Desde este punto de vista, la obra de Cervantes es una alegoría postrera de aquel cristianismo surgido en la España del siglo xv de la mano de los que veían en la fe el motivo esencial de la unidad de todos los bautizados. Si esa unidad en la fe se transformó en la unidad en la razón en el humanismo cristiano del siglo xvi, a comienzos del xvii, el *Quijote* testimonia que la unidad —reiterémoslo— sólo puede ampararse y cobijarse bajo la ficción, el deseo y el sueño. Sólo desde la coordenada de la voluntad puede reescribirse una realidad que, por lo demás, sigue teniendo mucho de

evangélica, ya que es el *nosotros* del cristianismo surgido en el siglo xv el que sigue vertebrando el discurso cervantino. Así se explica que, tras ultimar todos los preparativos, don Quijote se ponga en marcha siguiendo una religión que le conmina a atender a todos los necesitados:

Hechas, pues, estas prevenciones, no quiso aguardar más tiempo a poner en efecto su pensamiento, apretándole a ello la falta que él pensaba que hacía en el mundo su tardanza, según eran los agravios que pensaba deshacer, tuertos que enderezar, sinrazones que enmendar y abusos que mejorar y deudas que satisfacer<sup>105</sup>.

49 Es evidente el eco en estas palabras de Mt 25,31-46, ya que la misión de don Quijote responde al mandato cristiano básico de atender a todos los *pequeños* y desgraciados. Pero no es menos evidente la referencia a otro pasaje evangélico —«es estrecha la puerta y angosto el camino que llevan a la vida»<sup>106</sup>— cuando se dice que don Quijote «por la puerta falsa de un corral salió al campo con grandísimo contento y alborozo de ver con cuánta facilidad había dado principio a su deseo»<sup>107</sup>.

50 A partir de ahí se sucederán episodios en los que la risa será la única respuesta a la quiebra entre la realidad y los deseos manifestados en las palabras. La vida de los personajes de la novela, reproduciendo el modelo literario de la *Fabula de homine vivesiana*<sup>108</sup>, sólo parecerá servir para que los cuerdos actúen como dioses y utilicen a los locos para su divertimento<sup>109</sup>. La risa, cuando no el sarcasmo, es el único denominador común que unifica a unos y otros. Mientras tanto, don Quijote, sin comprender su desubicación, camina por las sendas de una religión en la que el amor a Dulcinea se transforma en amor a todos los desvalidos. Todos los necesitados, por consiguiente, serán salvados en exclusiva por una fe urdida en la mente de don Quijote, cuya racionalidad brota de la voluntad del caballero, siempre en lucha contra los encantadores que transforman el ideal en realidad. Un excelente otero para observar lo dicho es el diálogo que el armado caballero mantuvo con los comerciantes que marchaban a Murcia:

—Señor caballero, nosotros no conocemos quién sea esa buena señora que decís; mostrádnosla, que, si ella fuere de tanta hermosura como significáis, de buena gana y sin apremio alguno confesaremos la verdad que por parte vuestra nos es pedida.

—Si os la mostrara —replicó Don Quijote— ¿qué hiciéades vosotros en confesar una verdad tan notoria? La importancia está en que sin verla lo habéis de creer, confesar, afirmar, jurar y defender; donde no, conmigo sois en batalla, gente descomunal y soberbia<sup>110</sup>.

51 Es imposible que estas palabras no recuerden el evangélico «¡Dichosos los que crean sin haber visto!»<sup>111</sup>, sobre todo ante la réplica del mercader: «porque no encarguemos nuestras conciencias confesando una cosa por nosotros jamás vista ni oída, (...) que vuestra merced sea servido de mostrarnos algún retrato de esa señora»<sup>112</sup>. Ese diálogo permite describir la novela como una epopeya cuyo hilo conductor aparente es la fe que puede cambiar el mundo —la caballería—, aunque, en una lectura más profunda, lo es la contradicción entre la fe cristiana, vista por todos como algo fabuloso y anticuado, y una sociedad que solo cree lo que toca y experimenta<sup>113</sup>. La forma de vida que don Quijote ha escogido está caduca porque nadie reconoce la actualidad de una misión que respeta aquella concepción integradora del cristianismo<sup>114</sup>.

52 Debemos recordar a estas alturas del artículo que los musulmanes, como antes se ilustró con el ejemplo de Turmeda, acusaban a los cristianos de haber corrompido las escrituras, de forma que el verdadero evangelio de Cristo se habría perdido hasta que su esencia fuera rescatada gracias al Corán. La persistencia de esta idea entre los

musulmanes permite dar mayor relevancia al hecho de que Cervantes sea el padrastra de una obra que tiene por autor verdadero al musulmán Cide Hamete Benengeli<sup>115</sup>. Consiguientemente, y aunque fuera «muy propio de los de aquella nación ser mentirosos»<sup>116</sup>, resulta que es el *otro* —el *moro*— el que conservó el relato del cristianismo auténtico, basado en el amor al pobre y la misericordia. Sólo así parecen unificarse los discursos apologéticos cristiano e islámico, es decir, en un sueño que es ficción y en una verdad que es mentira.

- 53 Pero, si ese hecho es notable, no lo es menos que Cervantes retrate a los cristianos atónitos ante el mensaje desfasado del cristianismo prístino —la caballería—. Esos *bautizados* sólo ven en las obras de la fe —el cristianismo moral erasmista y vivesiano— un entramado de aventuras hilarantes y, desde luego, una sarta de incongruencias e irracionalidades. De hecho, la forma de actuar de don Quijote se manifiesta tan *irracional* a sus ojos como lo eran las creencias de cada religión vistas desde la perspectiva de los otros credos en la Europa medieval. Sin embargo, para el caballero de la Mancha, la realidad caballeresca sería la vuelta a la edad de Saturno<sup>117</sup>, descrita con todo detalle en su elogio de la Edad de Oro<sup>118</sup>. En esa tesitura, don Quijote mantiene una actitud cabalmente cristiana cuando invita a Sancho a ocupar un puesto en su misma mesa, haciendo visible que todos los humanos forman parte de la misma comunidad, que sería la consecuencia secularizada de la unidad de la fe cuatrocentista:

(...) quiero que aquí a mi lado y en compañía de esta buena gente te sientes, y que seas una misma cosa conmigo, que soy tu amo y natural señor; que comas en mi plato y bebas donde yo bebiere, porque de la caballería andante se puede decir lo mismo que del amor se dice: que todas las cosas iguala<sup>119</sup>.

- 54 La actitud de don Quijote recuerda al Cristo que llama amigos a sus discípulos<sup>120</sup>, y, por ende, perfila el oficio del caballero como una suerte de alter ego del ministerio sacerdotal. No es extraño, pues, que don Quijote apostille el componente sacerdotal de una caballería que, como queda testimoniado en toda la obra, no hace acepción de personas a la hora de defender al pobre:

Quiero decir que los religiosos, con toda paz y sosiego, piden al cielo el bien de la tierra, pero los soldados y caballeros ponemos en ejecución lo que ellos piden, defendiéndola con el valor de nuestros brazos y filos de nuestras espadas, no debajo de cubierta, sino al cielo abierto, puestos por blanco de los insufribles rayos del sol en el verano, y de los erizados yelos del invierno. Así que somos ministros de Dios en la tierra y brazos por quien se ejecuta en ella su justicia. (...) No quiero yo decir, ni me pasa por pensamiento, que es tan buen estado el de caballero andante como el de encerrado religioso; solo quiero inferir, por lo que yo padezco, que sin duda es más trabajoso y más aporreado y más hambriento y sediento, miserable, roto y piojoso, porque no hay duda sino que los caballeros andantes pasados pasaron mucha mala ventura en el discurso de su vida<sup>121</sup>.

- 55 En realidad, el auténtico religioso es el que se lanza a la calle y actúa como un caballero, como queda testimoniado en diversos textos de instrucción de curas y obispos o en la actividad misionera de algunos prelados desde al menos el reinado de Juan II<sup>122</sup>. Así se explica que Sancho, el mismo que *bautizó* a don Quijote como *Caballero de la Triste Figura*<sup>123</sup>, le espete diciendo que «más bueno era vuestra merced (...) para predicador que para caballero andante»<sup>124</sup>. Todos estos atisbos del *ministerio sacerdotal* del caballero quizá alcancen su clímax cuando libera a los galeotes<sup>125</sup>, desconociendo todo tipo de matices racionales e ignorando cualquier tipo de justicia humana, ya que «me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres»<sup>126</sup>.

- 56 Los liberados, sin embargo, forman parte de la realidad *cristiana*, y no corresponderán como hubiera sido de esperar al sueño voluntarioso cristiano de don Quijote. Para ellos lo cristiano no son las obras, sino los ritos vacíos que tanto habían censurado los humanistas de la primera mitad del siglo XVI, y de ahí que quieran cambiar la confesión de la fe —el servicio a Dulcinea— por lo que es habitual en la religiosidad del momento, es decir, por «alguna cantidad de ave marías y credos»<sup>127</sup>. La discordancia entre el cristianismo real y el ideal, que en otras ocasiones se salda con la risa, aquí concluye con el apedreamiento del caballero andante. En síntesis, sarcasmo y violencia son las dos únicas salidas a la disolución del vínculo entre las palabras y las cosas o, por decirlo de otra manera, son la única posibilidad de unificación del género humano ante unas verdades que dependen absolutamente del punto de vista, salvo en el caso del que tiene capacidad de soñarlas.
- 57 Dicho de otra manera, el pago al servicio prestado sólo puede ser la lapidación, porque una unidad del género humano basada en la dignidad de la persona y en el perdón cristiano no podía tener cabida en una sociedad donde las palabras son hueras y las realidades manoseables<sup>128</sup>. En esa realidad ya no hay cabida ni para el antes mencionado *ut pictura poesis*, y de ahí que los sueños acaben convertidos en líneas expurgadas de libros o, como en el caso de la concepción islámica del Nuevo Testamento, en textos corrompidos.
- 58 No parece sorprendente, pues, que don Quijote, al ser *encantado* para ser devuelto a su pueblo enjaulado, se sienta turbado porque ni los encantamientos respetan ya las reglas de la caballería<sup>129</sup>. La labilidad de la realidad acaba permeando el sueño y rompiendo cualquier resquicio de concordia. Con estas herramientas de ficción, Cervantes va matizando la descripción de una sociedad cristiana en la que la única esperanza de unidad parece residir en una fe caduca y fabulosa que solo tiene existencia en la ficción literaria, es decir, en la cabeza y en la voluntad de un *loco*:
- (...) nuestras obras no han de salir del límite que nos tiene puesto la religión cristiana que profesamos. Hemos de matar en los gigantes a la soberbia; a la envidia, en la generosidad y buen pecho; a la ira, en el reposado continente y quietud del ánimo; a la gula y al sueño, en el poco comer que comemos, y en el mucho velar que velamos; a la lujuria y lascivia, en la lealtad que guardamos a las que hemos hecho señoras de nuestros pensamientos; a la pereza, con andar por todas las partes del mundo, buscando las ocasiones que nos puedan hacer y hagan sobre cristianos, famosos caballeros. Ves aquí, Sancho, los medios por donde se alcanzan los extremos de alabanzas que consigo trae la buena fama<sup>130</sup>.
- 59 La respuesta de Sancho a estas palabras no puede ser más directa: «que nos demos a ser santos y alcanzaremos más brevemente la buena fama que pretendemos»<sup>131</sup>. A esa propuesta responde lo siguiente el caballero: «no todos podemos ser frailes, y muchos son los caminos por donde lleva Dios a los suyos al cielo: religión es la caballería, caballeros santos hay en la gloria»<sup>132</sup>. Y los hay porque la caballería ha quedado delimitada como la religión cierta de los elegidos que entran por la puerta estrecha de la fe<sup>133</sup>. Esos elegidos son *locos* anclados en los aires caballerescos de otras épocas en las que Europa construía su identidad a lomos de corceles para luchar contra *herejes*. Ahora esos herejes son los propios cristianos, que se ríen de la fe primigenia de la caballería, o los desamparados y socorridos, que devuelven mal por bien contra la enseñanza del evangelio<sup>134</sup>.
- 60 Se puede concluir que la unidad en la fe cristiana, propagada por clérigos conversos en la España del siglo XV, y la unidad en la razón cristiana, defendida por los erasmistas del

siglo XVI, han quedado reducidas al ejercicio de una religión de la misericordia que sólo existe en los patrones literarios, ya que esa religión resultaba ya inusitada en la realidad. La novela, en consecuencia, no podía acabar más que con la muerte del caballero andante que, antes de morir, asume su ideal como ignorancia y como pecado<sup>135</sup>. La cordura, pues, se convierte en la extremaunción del *santo* caballero, que reconoce, antes de perecer, que el único camino hacia lo ideal aceptable en su sociedad es hacerse pastor y dedicarse a cantar lo intangible, en vez de complicarse la vida practicando el evangelismo más profundo<sup>136</sup>. El cese de la voluntad —con todos sus componentes oníricos— es el fin de la realidad y de la existencia misma.

- 61 A modo de epílogo puede afirmarse que, lo que comenzó en el siglo XV como choque de racionalidades a través del enfrentamiento entre credos religiosos, se fue transformando en razón natural en manos de cristianos erasmistas como Vives. Este proceso, en las postrimerías del siglo XVI, fue derivando hacia un fuerte escepticismo epistemológico, que puso el cristianismo ante un espejo para recuperar la imagen de que la práctica de la fe cristiana era ya un ideal inexistente.
- 62 Si esa fe pudo haber sido el fundamento de la unidad social en la España del siglo XV en autores como Hernando de Talavera, o, si esa fe, despojada de lo dogmático y revestida de ética y razón, pudo haber sido igualmente el fundamento de la unidad social en la Europa cristiana dividida del siglo XVI, a principios del siglo XVII, empezó a vislumbrarse que la unidad social del viejo continente había que construirla desde el individuo pensante que razona, acuerda, elige y construye su realidad. La alegoría quijotesca, sin embargo, mostrará los peligros que existen cuando ese individuo no se integra en la realidad pedestre, material y práctica, desbrozando así el camino hacia una Europa a veces adocenada y a veces anhelante de transformarse. La herencia del pasado, oteada desde los siglos XV al XVII españoles, parece sancionar que el sueño y la libertad individuales pueden ser los aglutinantes de la concordia en una geografía tan cuarteada por intereses contrapuestos.

---

## NOTAS

1. Para profundizar en estas cuestiones véase: Erdmann FRITCH, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischen Sprache*, Breslavia: Müller und Seifert, 1930. Marie Thérèse D'ALVERNY, «La connaissance de l'Islam en Occident du IX<sup>e</sup> au milieu du XII<sup>e</sup> siècle», *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo*, 12, Spoleto, 1965, p. 577-602. Norman DANIEL, *The Arabs and Medieval Europe* (1<sup>a</sup> ed. 1975), 2<sup>a</sup> ed., Londres-Nueva York: Longman, 1979. Marie Thérèse D'ALVERNY, *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, Londres: Variorum, 1994. Michael FRASSETO y David R. BLANKS (ed.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, Houndmills: Macmillan, 1999. John TOLAN, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, Nueva York: Columbia University Press, 2002.

2. Para ilustrar estas cuestiones: Horacio SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial (23-26 juin 1991)*, Turnhout: Brepols, 1994. José Vicente NICLÓS ALBARRACÍN, *Tres culturas, tres religiones. Convivencia y diálogo entre judíos, cristianos y musulmanes en la península Ibérica*, Salamanca: San Esteban, 2001.
3. Esta es la perspectiva del excelente trabajo doctoral firmado por Kathleen E. BARTELS, *One Holy Catholic and Apostolic Spain: Nationalism and the Rejection of the Morisco 'other'*, Washington DC: The Catholic University of America, 2013. Véase: Eduardo SUBIRATS (coord.), *Américo Castro y la revisión de la memoria. El Islam en España*, Madrid: Ediciones Libertarias, 2003.
4. s De imprescindible lectura: Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, *The Fortress of Faith. The Attitude towards Muslims in fifteenth Century Spain*, Leiden: Brill, 1999 ; Cándida FERRERO HERNÁNDEZ, «Literatura latina de controversia religiosa en la Castilla del siglo XV: una aproximación a su tipología». in: José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, Óscar DE LA CRUZ PALMA y Cándida FERRERO HERNÁNDEZ (ed.), *Estudios de latín medieval hispánico. Actas del V Congreso Hispánico de Latín Medieval*, Florencia: SISMELE, 2012, p. 425-441.
5. Américo CASTRO, *La realidad histórica de España*, 2ª ed. renovada, México DF: Porrúa, 1962 [1954], p. 287.
6. A. CASTRO, *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid: Alianza Editorial, 1974 [1966].
7. Benzion NETANYAHU, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, traducción de Ángel Alcalá GALVE y Ciriaco MORÓN ARROYO, Alcobendas (Madrid): Nagrela, 2015. Del mismo autor se recomiendan las dos lecturas siguientes: *Los marranos españoles desde fines del siglo XIV a principios del XVI según las fuentes hebreas de la época*, traducción de Ciriaco MORÓN ARROYO, Valladolid: Consejería de Cultura y Turismo, 1994; *id.*, *De la anarquía a la Inquisición: estudios sobre los conversos en España durante la Baja Edad Media*, traducción de Ciriaco MORÓN ARROYO, Madrid: La esfera de los libros, 2015.
8. «Ya no hay distinción entre judío y no judío, ni entre esclavo y libre, ni entre varón y mujer. En Cristo Jesús, todos sois uno. Y si sois de Cristo, también sois descendientes de Abrahán y herederos según la promesa». Gál. 3,28s. Cito por *La Biblia*, Estella, Navarra: Verbo divino, 2016.
9. Ángel MARTÍNEZ CASADO, *Lope de Barrientos, un intelectual en la corte de Juan II*, Salamanca: Editorial San Esteban (Monumenta histórica iberoamericana de la Orden de Predicadores, 7), 1994.
10. Biblioteca Digital Hispánica: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000097199&page=1>. Véase también: Alisa MEHUNAS GINIO, *De bello iudaeorum, fray Alonso de Espina y su Fortalitium fidei*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1998. Rosa VIDAL DOVAL, *Misera Hispania: Jews and Conversos in Alonso de Espina's Fortalitium Fidei*, Oxford: The Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 2013.
11. Alonso DE CARTAGENA, *Defensorium Unitatis Christianae*, Introducción histórica, traducción y notas de Guillermo VERDÍN-DÍAZ, Oviedo: Universidad, Servicio de Publicaciones, 1992. Véase también Luis FERNÁNDEZ GALLARDO, *Alonso de Cartagena (1385-1456): una biografía política en la Castilla del siglo XV*, Valladolid: Consejería de Educación y Cultura, 2002.
12. Jn 1,9.

13. Albert A. SICROFF, *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*, traducción de Mauro ARMIÑO, Newark (Delaware): Juan de la Cuesta, 2010 [1985].
14. Hernando DE TALAVERA, *Católica impugnación del herético libelo maldito y descomulgado*, con dos estudios de Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, presentación de Stefania PASTORE, edición y notas de Francisco MARTÍN HERNÁNDEZ, Córdoba: Almuzara, 2012. Véase también: HERNANDO DE TALAVERA, *Dos escritos dirigidos a la reina Isabel. Colación muy provechosa. Tratado de loores de San Juan Evangelista*, edición de Carmen PARRILLA, Valencia: Universitat de València, Publicacions de la Universitat de València, 2014. María Julieta VEGA GARCÍA-FERRER, *Fray Hernando de Talavera y Granada*, Granada: Universidad de Granada, 2007; Francisco Javier MARTÍNEZ MEDINA, *Fray Hernando de Talavera, hombre de iglesia, estado y letras*, Granada: Universidad de Granada y Facultad de Teología, 2011.
15. Pedro de Alcántara SUÁREZ Y MUÑANO, *Vida del venerable D. Fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada*, Madrid: Imprenta de D. Eusebio Aguado, 1866.
16. José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *El obispo ideal en el siglo de la reforma*, Roma: Iglesia Nacional Española, 1963. Véase también: Ramón ROBRES LLUCH, *San Juan de Ribera, patriarca de Antioquía, arzobispo y virrey de Valencia, 1532-1611*, Barcelona: Juan Flors, 1960.
17. Encontramos un autor como Juan de Lucena que se muestra orgulloso de sus orígenes judaicos y los reivindica frente a los que han accedido al cristianismo desde el paganismo. Véase: JUAN DE LUCENA, *Diálogo sobre la vida feliz. Epístola exhortatoria a las letras*, edición, estudio y notas de Jerónimo MIGUEL, Madrid: Real Academia de España, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2014.
18. Lact. *Inst.* 4,19.
19. Aug. *Adv. Iud.* 1,2.
20. Aug. *Serm.* 198B.
21. Tert. *Adv. Iud.* 10,19; 13,28.
22. Lact. *Inst.* 4,16 Este pensamiento se basa en cierto modo en Rom 1, 26-32.
23. PETER THE VENERABLE, *Writings against the Saracens*. The Fathers of the Church. Mediaeval Continuation. Translated by Irvén M. RESNICK, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2016, p. 29-32, 39-42, passim. Para el texto latino: *Tractatus adversus sectam Saracenorum*, in: J.-P. MIGNE (ed.), *Petri Venerabilis Opera Omnia*, París: apud Garnier Fratres et J.-P. Migne Successores, p. 659-718.
24. *Epístola a Bernabé* 9,4; Justino, *Diálogo con Trifón* 12,3.
25. Ambr. *In Luc* 4,61.
26. PETER THE VENERABLE, *Writings against the Saracens*, *op. cit.*, p. 47-50.
27. Hernán G. H. TABOADA, «Los avances del Turco y el miedo en las Indias», *eHumanista*, 40, 2018, p. 354-373. Véase también: Jean FLORI, *El islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, traducción de Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, Tres Cantos (Madrid): Akal, 2010.
28. Pedro de Alcántara SUÁREZ Y MUÑANO, *op. cit.*, p. 116.
29. 1 Cor 12, 1214. Véase también Rm 12,5; Ef 3,6 o Col 1,18-24.
30. Lorenzo VALLA, *De professione religiosorum*, edición de Mariarosa CORTESI, Padua: Antenore, 1986.
31. Mt 5,48.

32. PETER THE VENERABLE, *Tractatus adversus Judaeos*, in: J.-P. MIGNE (ed.), *Petri Venerabilis Opera Omnia*, op. cit., p. 602. Puede consultarse la siguiente traducción inglesa: *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*. The Fathers of the Church. Mediaeval Continuation. Translated by Irven M. RESNICK, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013, p. 211.
33. *Ibid.*, p. 602.
34. PETER THE VENERABLE, *Writings against the Saracens*, op. cit., p. 85-6.
35. RICCOLDO DI MONTE DI CROCE, *Libro della peregrinazione. Epistole alla chiesa trionfante*, introduzione, traduzione e note di Davide CAPPI, Génova-Milán: Marietti, 2005.
36. NICOLÁS DE CUSA, *Cribatio Alkorani. Opera Omnia*, vol. VIII, ed. L. HAGEMANN, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1986. Véase también la edición bilingüe española: NICOLÁS DE CUSA, *Examen del Corán*. Estudio preliminar, traducción y notas de Víctor SANZ SANTACRUZ, Pamplona: Eunsa, 2013.
37. Fernando GONZÁLEZ MUÑOZ, *Mahometrica. Ficciones poéticas latinas del siglo XII sobre Mahoma*, edición, traducción y estudio, Madrid: CSIC, 2015. Véase también: Minou REEVES, *Muhammad in Europe. A Thousand Years of Western Myth-Making*, Reading: Garnet Publishing, 2000. Michelina DI CESARE, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in medieval latin Literature: a Repertory*, col. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients n. 26, Berlín-Boston: De Gruyter, 2012.
38. *Ibid.*, p. 97-167.
39. *Ibid.*, p. 100.
40. *Ibid.*, p. 102.
41. *Ibid.*, p. 106.
42. JORGE AMERUZES DE TREBISONDA, *El diálogo de la fe con el sultán de los turcos*, edición crítica, traducción y estudio por Óscar DE LA CRUZ PALMA, Madrid: CSIC-UAB, 2000.
43. «Patet autem —inquam ego— quae insulsa nobis obiicitis nullo pacto euenire post primam fidei christianae positionem». *Ibid.*, p. 36.
44. *Ibid.*, p. 40ss.
45. *Ibid.*, p. 42.
46. Resulta interesante leer sobre estos particulares: Robert I. BURNS, «Christian-Islamic Confrontation in the West: the thirteenth-century dream of conversion», *The American Historical Review*, 76, 1971, p. 1387-1433. Ali BOUAMAMA, *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle*, Argel: Entreprise Nationale du Livre, 1988.
47. Montserrat ABULMALHAM (coord.), *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, Madrid: Trotta-UB-Pliegos de Oriente, 2005, p. 155-170.
48. David BERGER (ed.), *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: a Critical Edition of the Nizzahon Vetus*, with an introduction, translation and commentary by David BERGER, Filadelfia: The Jewish Publication Society of America, 1979. Daniel J. LASKER, *The refutation of the christian principles by Hasday Crescas*, translated with an introduction and notes by Daniel J. LASKER, Albany: State University of New York Press, 1992.
49. Alfonso TOSTADO MARTÍN, *La disputa de Barcelona de 1263. Controversia Judeocristiana*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 176.

50. Míkel DE EPALZA, *Fray Anselm Turmeda ('Abdallāh al-Tarŷumān) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuhfa*, 2ª edición actualizada, Madrid: Hiperión, 1994 [1971], p. 32.

51. *Ibid.*, p. 85.

52. «Él te ha revelado la Escritura con la Verdad, en confirmación de los mensajes anteriores. Él ha revelado la Tora y el Evangelio antes, como dirección para los hombres, y ha revelado el Criterio. Quienes no crean en los signos de Dios tendrán un castigo severo. Dios es poderoso, vengador». (Q. 3, 3-4). Cito por *El Corán*, edición preparada por Julio CORTÉS, 2ª edición, 3ª impresión, Barcelona: Herder, 2016 [1986].

53. *Ibid.*, p. 196.

54. *Ibid.*, p. 196.

55. *Ibid.*, p. 286.

56. *Ibid.*, p. 308.

57. Refiriéndose a la doble naturaleza de Cristo dice: «No hay duda, para el que tiene sano el intelecto, que hay que preferir cualquier cosa que tenga algo que no sea absurdo antes de creer en esta mentira purulenta, inconsistente, imbécil, vil, calumniosa, en que ni siquiera se detendría la inteligencia de un niño, y de la que se ríen los que tienen conocimiento e inteligencia». *Ibid.*, p. 320.

58. *Ibid.*, p. 330.

59. La historia demostraría la imposible transmisión por parte de los cristianos del evangelio de Cristo, dado que Pablo no fue discípulo directo de Jesús y de todo el proceso de falsificación de su mensaje.

60. «Esto es lo que cree su infidelidad inconsistente y perversa, y su religión vil y corrompida siguiendo las enseñanzas los primeros cristianos, esos demonios, sin ninguna tradición auténtica para justificarlo. No lo han recibido de ningún profeta ni enviado, sino que son ellos los que han forjado, estas vilezas ridículas, afrentas miserables y absurdas bajezas». *Ibid.*, p. 336. La misma estructura formada por la razón, la historia y el mal es una constante en apologetas de las tres religiones.

61. «La teología o ley de los cristianos descansa en esta contradicción absurda, ya que ellos afirman a un tiempo que Cristo es eterno y anterior a todo, y por otra parte nació y fue engendrado en el seno de María, que lo llevó en él. Todo esto lo ha cargado Dios sobre ellos como objeto de risa para todos los que tienen inteligencia, a fin de que entiendan. Es un espectáculo a los ojos de los demonios». *Ibid.*, p. 374.

62. La similitud de argumentos entre apologetas de diversas religiones está tan arraigada en los textos sagrados respectivos que puede establecerse un paralelismo entre la afirmación de Pablo en el sentido de que están condenados todos los que no reconocen a Dios con la aseveración coránica de que Dios endurece los corazones de los que no atienden sus signos. He aquí los textos respectivos: «Alardeando de sabios, se volvieron tan insensatos que llegaron a cambiar la grandeza de Dios que nunca muere por imágenes de personas mortales, y aún de pájaros, de cuadrúpedos y de reptiles. Por eso, Dios los ha dejado a merced de sus bajos instintos, degradándose y envileciéndose a sí mismos. Este es el fruto de haber preferido la mentira a la verdad de Dios, de haber adorado y dado culto a la criatura en vez de al Creador, que es digno de ser alabado por siempre» (Rm 1,22-25). Y: «No mandamos a los enviados sino como nuncios de buenas nuevas y para advertir. Los que no creen discuten con argucias para derribar, así, la

Verdad, y toman a burla Mis signos y las advertencias. ¿Hay alguien que sea más impío que quien, habiéndosele recordado los signos de su Señor, se desvía luego de ellos y olvida lo que sus manos obraron? Hemos velado sus corazones y endurecido sus oídos para que no lo comprendan. Aunque les llames hacia la Dirección, no serán nunca bien dirigidos». (Q 18,56-57).

63. Vincent PARELLO, «La apologética antijudía de Juan Luis Vives (1543), entre fe y razón», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 38 (2), 2008, p. 171-187.

64. Para profundizar sobre el tema de las relaciones entre cristianismo e islam en la época véase: Miguel Ángel DE BUNES IBARRA, «El enfrentamiento con el islam en el Siglo de Oro: los antialcoranes», *Edad de Oro*, 8, 1989, p. 41-58. *Id.*, «La evolución de la polémica antiislámica en los teólogos españoles del primer renacimiento», in: Horacio SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial (23-26 juin 1991)*, Turnhout:Brepols, 1994, p. 399-418. María Jesús FRAMIÁN DE MIGUEL, «Manuales para el adoctrinamiento de neoconvertidos en el siglo XVI», *Criticón*, 93, 2005, p. 25-37; Cándida FERRERO HERNÁNDEZ y José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, «Sicut canes: la percepción de la minoría morisca en la apologética cristiana del s. XVI», *Euphrosyne*, 39, 2011, p. 145-160.

65. Aunque fuera la fe entendida como principio de unidad y cohesión entre todos los bautizados. Evidentemente, para Vives todos los bautizados son iguales, pero no se puede iniciar ningún acercamiento catequético desde argumentos doctrinales —ni escriturísticos—.

66. De este modo se conjugan las exigencias de superioridad del cristianismo con la realidad de buscar un lecho común que permita la persuasión y la conversión.

67. Juan Luis VIVES, *De veritate Fidei Christianae*, in: Gregorio MAYANS (ed.), *Opera Omnia*, vol. VIII, Valentiae: in officina Benedicti Monfort, 1790, p. 2. En definitiva, la incredulidad, la suspicacia o la vacilación de judíos y musulmanes ante la fe cristiana sólo puede ser abordada con razonamientos humanos —humanis ratiocinationibus—, dado que no reconocen, como se vio antes con el ejemplo de Turmeda, la autoridad de las escrituras cristianas —Dei dicentis auctoritas—.

68. En efecto, la primera Tesis dice así: «Cuando nuestro Señor y Maestro, Jesucristo, dijo haced penitencia, (Mt 4,17) lo que quería era que la vida íntegra de los creyentes fuera penitencia». Véase: Marco Antonio CORONEL RAMOS, «Escolástica y filología en las 95 Tesis de Lutero: una nueva fe para una nueva época, con nueva traducción española de las tesis», *e-SLegal History Review*, 24, 2017, p. 1-39, ver especialmente p. 28.

69. Rm 1,20.

70. Juan Luis VIVES, *De anima et vita*, in: Gregorio MAYANS (ed.), *Opera Omnia*, vol. III, Valentiae: in officina Benedicti Monfort, 1782, p. 353.

71. *Ibid.*, p. 354-355.

72. Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano. Diálogos cristianos. Conversión y evangelización de moriscos*, edición de Francisco PONS FUSTER, Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2000.

73. *Ibid.*, p. 89.

74. *Ibid.*, p. 4.

75. En este sentido, confía en la racionalidad para convencer, la propia pureza de los argumentos sirve para la persuasión: «Nec sunt pauca in pietate nostra adeo congruentia cum hominis mente, atque ingenio, ut cognita illico amplectatur, ut sola illarum expositio sufficiat nuda, et quasi inermis». *Ibid.*, p. 23. Por consiguiente, «Plurimos arbitror non se nobis aggregare hac una de causa, quod de fide nostra vel nihil prorsus audierunt, vel perparum». *Ibid.*, p. 23.

76. Por eso considera Vives que el cristianismo no debe temer nada de la razón y utiliza el criterio epistemológico. Los dogmas no se estudian, los misterios de la fe tampoco, pero, la propiedad del conocimiento religioso y de su incidencia en la moral, sí se estudia. Así, tras decir: «Metuant hoc aliae religiones falsae, atque umbratiles, in quibus nihil est solidi, ideoque attingi se se non sinunt. Judaeus gravatur cum Christiano de lege sua conferre; Mahometus de secta sua disputari omnino vetuit: ne attingatis vitrum tenuissimum, falsum, inane; levissimo contactu statim friatur» (*Ibid.*, p. 16), advierte: «Nostra religio intus etiam est, quam exterius formosior, solidior, firmior. Accedat quivis, tractet, agitet, scalpat, modo cum ingenio, et iudicio». *Ibid.*, p. 16. El mismo pensamiento encontramos en Pérez de Chinchón: «Y si me dizes que te manda tu ley que no la pongas en razón, ni pruebas, especialmente con el christiano, como lo dice tu alcorán, libro tercero, capítulo noveno, donde dize: No queráys disputar con judíos ni christianos. Item una çora hos manda que digáys: tenéos vos vuestra ley que no me terné la mía. Mira que esse mandamiento es injusto por la razón que tengo ya dicha. Que o tu ley es buena o mala: si mala déxala: si buena porqué no la pornas en razón: pues todo lo bueno se puede mostrar a todos». *Ibid.*, p. 94.

77. Un estado más avanzado de este proceso es John Locke, que explica el cristianismo desde una *racionalidad* confirmada en las escrituras. Esta recurrencia a las escrituras no hubiera tenido peso ante un musulmán que las tendría, como se ha indicado, por adulteradas. Véase: John LOCKE, *La razonabilidad del cristianismo*, estudio introductorio de Leopoldo José PRIETO LÓPEZ; traducción y anotación crítica de Leonardo RODRÍGUEZ DUPLÁ y Leopoldo José PRIETO LÓPEZ, Madrid: Tecnos, 2017.

78. «Quare mens haec, cujus voluntas consilio utitur, quaeque illam quid sequendum, tenendumque sit docet, quid contra fugiendum, atque aspernandum, nihil aliud est quam lux animi, in qua necesse est finis ejus, cui sumus conditi, informatam, atque ingenitam a Deo inesse notitiam, et comprehensionem quandam». *Ibid.*, p. 7.

79. Por ello, Pérez de Chinchón insiste constantemente en que el signo esencial de la inferioridad del islam es su apego a la violencia: «No ay en vuestra ley toda otro tal exemplo: sino que por armas y matando haveys destruydo muchos reynos y muerto infinitas gentes. Y aunque hos parezca esto gloria y honra, es: gran maldad y vellaquería matar, robar, y hazer creer la ley con espada. Ves quán apartados: estays de razón». *Ibid.*, p. 221.

80. Ya no se distingue primeramente entre razones confesionales, sino entre seres humanos que responden o no a los preceptos universales y naturales de comportamiento.

81. *Ibid.*, p. 351.

82. Esta frase atribuida a Catón el Viejo inspiró a diversos autores romanos: Cic. *De orat.* 3,125; Hor. *Ars* 311; Quint. 1,5,2.

83. También la religiosa, lastrada por las disputas interconfesionales y unificada por la razón natural.

84. Entre esas palabras necesitadas de recuperación están la fe, la paz y, por supuesto, la razón.
85. Resulta interesante a este respecto la lectura del siguiente trabajo: Francisco CALERO CALERO, «¿Influyó el Quijote en la filosofía de Descartes?», *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, 52, 2019, p. 459-478, ver especialmente p. 467-471.
86. Sobre los antecedentes cervantinos del genio maligno cartesiano véase *ibid.*, p. 472-474.
87. Miguel DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, edición conmemorativa del IV Centenario Cervantes, edición y notas de Francisco RICO, Madrid: Real Academia Española, Asociación de Academias de la Lengua Española, 2015, p. 7. Siempre se cita de esta edición.
88. «Aunque parezco padre, soy padrastro de Don Quijote». *Ibid.*, p. 7.
89. Curioso el uso de este adjetivo en el prólogo a la primera parte de la novela. Sorprende, porque, aunque años antes, hace eco con *Avellaneda*, el autor del *Quijote* apócrifo. Este adjetivo podría suponer que el juego de verdades y mentiras en la novela no sólo engloba a Cervantes, a Cide Hamete, a los personajes que narran sus historias y a los libros que las immortalizan, sino al propio Alonso Fernández de Avellaneda, que pudo tomar ese apellido inspirado en este prólogo.
90. *Ibid.*, p. 7.
91. *Ibid.*, p. 9.
92. «¿Cómo es posible, que cosas de tan poco momento y tan fáciles de remediar puedan tener fuerzas de suspender y absortar un ingenio tan maduro como el vuestro, y tan hecho a romper y atropellar por otras dificultades mayores?». *Ibid.*, p. 9-10.
93. *Ibid.*, p. 10.
94. Se diría que la verdad es un caos que sólo se resuelve por la acción benefactora de la mentira.
95. *Ibid.*, p. 10.
96. *Ibid.*, p. 11-14.
97. *Ibid.*, p. 13.
98. *Ibid.*, p. 13. Véase que la verdad de la caballería tiene mucho de religiosa.
99. «Llenóse la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos como de pendencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles; y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo». *Ibid.* p. 30.
100. Véase el capítulo I de la primera parte cuando encuentra el nombre que lo identificará a él como caballero y a su corcel (*Ibid.*, p. 31-32). Se repite en el capítulo siete cuando Don Quijote llama Frestón al encantador que se ha llevado sus libros (*Ibid.*, p. 71). Y lo mismo su amada cap. 1 (*Ibid.*, p. 33).
101. Gén 2,19-20.
102. *Ibid.*, p. 31.
103. Hor. *Ars* 1-13, 361-366.
104. Así, por ejemplo, cuando busca la dama de quien enamorarse: «Limpias, pues, sus armas, hecho del morrión celada, puesto nombre a su rocín, y confirmándose a sí

mismo, se dio a entender que no le faltaba otra cosa sino buscar una dama de quien enamorarse». *Ibid.*, p. 32-33. Por otro lado, don Quijote sólo será capaz de reconocer su realidad a través de lo que se diga de él, y por ello «esperaba oír las nuevas de sí mismo puestas en libro». *Ibid.*, p. 366.

105. *Ibid.*, p. 34.

106. Mt 7,13.

107. *Ibid.* p. 34. La misma referencia al camino angosto evangélico se reitera en otros lugares de la novela. Sirva de ejemplo la siguiente: «Paréceme, señor caballero andante, que vuestra merced ha profesado una de las más estrechas profesiones que hay en la tierra, y tengo para mí que aun la de los frailes cartujos no es tan estrecha». *Ibid.*, p. 112.

108. August BUCK, «Vives' 'Fabula de homine' im Kontext der "dignitas hominis-Literatur der Renaissance», in: Christoph STROSETZKI (ed.), *Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland*, Frankfurt am Main: Vervuert, 1995, p. 1-8. José Antonio FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *The Theater of Man: J. L. Vives on Society*, Filadelfia: American Philosophical Society, 1998. Luis Fernando HERNÁNDEZ, «La *Fabula de homine* de Juan Luis Vives en la tradición literaria antigua y renacentista», *Vivesiana*, 2, 2017, p. 33-47.

109. La culminación de esa noción de la vida del loco como comedia para la diversión del cuerdo son los episodios que transcurren en el palacio de los duques, incluyendo todo lo relativo a la Ínsula Barataria. *Ibid.*, p. 778-959.

110. *Ibid.*, p. 53.

111. Jn 20,29.

112. *Ibid.*, p. 53.

113. Muchas veces se insiste en que Cervantes quería acabar con los libros de caballería. Tal vez también quisiera levantar acta del fallecimiento del cristianismo auténtico escondido bajo los velámenes del sueño y la locura. Tal vez la locura del caballero sea uno de aquellos falsos silenos erasmistas y *Don Quijote* una secuela del *Elogio de la locura* del roterodamo. Véase David ESTRADA HERRERO, «Locura quijotesca y moría erasmiana», in: Ruth FINE y Santiago Alfonso LÓPEZ NAVIA (ed.), *Cervantes y las religiones. Actas del Coloquio Internacional [extraordinario] de la Asociación de Cervantistas. Universidad hebrea de Jerusalén, Israel, 19-21 de diciembre de 2005*, Madrid: Iberoamericana, Frankfurt am Main: Vervuert, 2008, p. 265-282.

114. La soledad del caballero en su empeño queda patente en que sólo él sabe reconocerse: «Yo sé quién soy —respondió Don Quijote—, y sé que puedo ser, no sólo los que he dicho, sino todos los doce Pares de Francia, y aun todos los nueve de la Fama, pues a todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por sí hicieron se aventajarán las mías». *Ibid.*, p. 58.

115. *Ibid.*, p. 85-88. La ficción del *moro* como autor verdadero se va enredando en la segunda parte de la novela, escrita presuntamente ante el apócrifo de Avellaneda. Véase, pues, que la novela es una danza de razones que sólo puede unificarse en la ficción. Un ejemplo de esa unidad es el propio musulmán Cide Hamete que, sin embargo, jura como cristiano. *Ibid.*, p. 759-760.

116. *Ibid.*, p. 88.

117. La misma ficción aparece en la *Utopía* moreana.

118. *Ibid.*, p. 97-99.

119. *Ibid.*, p. 96.

120. Jn 15,15.

121. *Ibid.*, p. 112-3.

122. No se olvide a los citados Lope de Barrientos y, sobre todo, a Hernando de Talavera. Destacan en este terreno las dos obras siguientes: Bernal DÍAZ DE LUCO, *Aviso de curas*, introducción y edición de José Luis TEJADA HERCE, Madrid: Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, 1996. *Díaz de Luco's Guide for Bishops. Spanish Reform and the Lazarillo*, by Clark COLAHAN and Roberto MASFERRER III, Medieval and Renaissance Texts and Studies, v. 330, Tempe (Arizona): Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2007. Del mismo autor destaca la sátira siguiente con la que censura al clero que no cumple con su obligación ministerial: Véase Bernal DÍAZ DE LUCO, *El Colloquium elegas de Bernal Díaz de Luco, tradición senequista, eclesiástica y picaresca*, prefacio de Juan Gil, introducción de Clark COLAHAN y Pedro Manuel SUÁREZ MARTÍNEZ, edición latina de Jagoda MARSZALEK y traducción castellana de Pedro Manuel SUÁREZ MARTÍNEZ, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2018.

123. *Ibid.*, p. 171.

124. *Ibid.*, p. 164.

125. *Ibid.*, p. 199-210.

126. *Ibid.*, p. 207.

127. *Ibid.*, p. 209.

128. Este compromiso ministerial de don Quijote es tan elevado que Cervantes hace temer a Sancho que su señor quiera hacerse obispo. La simpleza del escudero sitúa al lector ante la realidad de una Iglesia en duermevela. *Ibid.*, p. 292.

129. *Ibid.*, p. 482-483.

130. *Ibid.*, p. 606.

131. *Ibid.*, p. 608.

132. *Ibid.*, p. 608.

133. Mt. 22,14.

134. Mt. 5,38-42.

135. *Ibid.*, p. 1100.

136. *Ibid.*, p. 1061-1062. En realidad, no había posibilidad alguna de vivir de ideales, ni comprometidos ni livianos, y de ahí que, durante el expurgo de la biblioteca de Alonso Quijano, su sobrina exige que también se quemen los libros pastoriles no fuera «que, habiendo sanado mi señor tío de la enfermedad caballerescas, leyendo éstos se le antojase de hacerse pastor y andarse por los bosques y prados cantando y tañendo». *Ibid.*, p. 66.

---

## RESÚMENES

Este artículo analiza el efecto que la coexistencia del cristianismo, el judaísmo y el islam ha tenido para la configuración de Europa. El trabajo parte de la España del siglo XV, donde esa convivencia es más evidente, para ilustrar cómo las apologías confesionales solían acabar en la conclusión de que la religión del *otro* era irracional, resultando, pues, imposible construir una identidad europea sin la aniquilación del *otro*. Conscientes de ello, humanistas como J. L. Vives prefirieron centrar el acercamiento al *otro* en lo epistemológico y en lo moral más que en lo dogmático. Ese sería el punto de partida para una Europa como la testimoniada en *el Quijote*, en la que las racionalidades enfrentadas de los credos quedan disueltas en el sujeto pensante, que construye la realidad más allá de apriorismos raciales y filosóficos.

Cet article analyse l'effet que la coexistence du christianisme, du judaïsme et de l'islam a eu sur la configuration de l'Europe. Le travail naît dans le contexte de l'Espagne du XV<sup>e</sup> siècle, où cette coexistence est plus évidente, pour illustrer comment les débats confessionnels se terminaient par la conclusion que la religion de l'*autre* était irrationnelle. De cette manière, il était impossible de construire une identité européenne sans l'anéantissement de l'*autre*. Conscients de cela, certains humanistes comme J. L. Vives ont préféré centrer l'approche de l'*autre* sur l'épistémologie et la morale plutôt que sur la dogmatique. Ce serait la base de départ d'une Europe comme celle de *Don Quichotte*, où les rationalités confrontées aux croyances se dissolvent dans le sujet pensant, qui construit la réalité au-delà des apriorismes raciaux et philosophiques.

This article focuses on the effect that the coexistence of Christianity, Judaism and Islam have had on the configuration of Europe. The starting point is 15<sup>th</sup> century Spain, where this coexistence is more evident, which illustrates how confessional defenses used to end up concluding that the religion of the *other* was irrational. In this way, it was impossible to build up a European identity without the annihilation of the *other*. Aware of this, humanists such as J. L. Vives preferred to highlight the approach to the *other* on epistemological and moral issues rather than on dogmatic ones. This would be the beginning for a Europe such as the one witnessed in *Don Quixote*, in which the rationalities confronted by creeds are dissolved in the thinking individual, who constructs reality beyond racial and philosophical apriorisms.

## ÍNDICE

**Keywords:** reason, philosophy, identity, Conversos, Moriscos, Vives (J. sL.), Don Quixote

**Palabras claves:** razón, filosofía, identidad, Conversos, Moriscos, Vives (J. L.), Don Quijote

**Mots-clés:** raison, philosophie, identité, Conversos, Morisques, Vives (J. L.), Don Quichotte

## AUTOR

MARCO ANTONIO CORONEL RAMOS

Universitat de València / Estudi General