

Alfonso de Cartagena y el *Defensorium*: humanismo cívico y pensamiento republicano converso

Antonio López Fonseca
(Universidad Complutense de Madrid)

1. El *Defensorium* y Cartagena en su tiempo.

En 2021 el historiador Óscar López Gómez afirmaba que, tras la publicación en 1961 del libro de Eloy Benito Ruano, *Toledo en el siglo XV. Vida política*, luego completado en 1976 con *Los orígenes del problema converso*, que alimentaban una valoración de los altercados de Toledo como fruto de las tensiones socio-religiosas, parecía que, y cito palabras suyas, “el examen de la rebelión se hallaba, aparentemente, en un callejón sin salida; sin posibilidad de avance”. Ante esto, a partir de finales de los años 80 se publicaron trabajos que apuntaban en otra dirección, como los de Santiago García-Jalón (1988) o Ramón González Ruiz (1994), y en 1995 Benzion Netanyahu publicaba la que hoy se considera su gran obra y estudio de obligada consulta sobre los acontecimientos de Toledo: *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* (traducción de 1999). Pero seguía faltando algo fundamental, a saber, volver sobre los textos, sí, directamente sobre los textos, para, aplicando una rigurosa lectura filológica a los testimonios conservados, ofrecer una visión más cabal, exacta, completa del mensaje contenido en ellos. Esto es lo que hicieron Tomás González Rolán y nuestra querida y añorada Pilar Saquero Suárez-Somonte con el libro *De la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento a la “Instrucción” del Relator. Estudio introductorio, edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449* (2012). El mismo Óscar López Gómez dijo de este libro: “Un asunto en el que sí se ha progresado ostensiblemente en la última década es el de la edición de los memoriales y demás escritos que dieron pábulo a la revuelta [...] el estudio más meticuloso de cuantos se han publicado hasta hoy día [...] la mejor edición que existe de los documentos más importantes”. Pues bien, el interés despertado por la rebelión de Toledo de 1449 ha continuado creciendo entre filósofos, historiadores y juristas. Nuestro libro se inserta en la línea de trabajo filológico, en su sentido más estricto, de edición, traducción y estudio, directamente a partir de los dos testimonios manuscritos conservados, de los textos que pueden explicar ese momento histórico y el devenir de nuestro siglo XV, un siglo que ha sido considerado bien como el último de la Baja Edad Media, retrasando por tanto nuestra incorporación al gran Renacimiento europeo hasta comienzos del siglo XVI, bien como una especie de prerrenacimiento o pórtico del Renacimiento, en el que afloran algunos cambios respecto a las centurias anteriores más desde el punto de vista político, social y económico que cultural, si bien, en palabras de Guido M. Cappelli (24), “muchos, si no todos, de los elementos que aparecerán claros en la centuria siguiente, se vislumbran, *in nuce*, en esta fase crucial de la cultura castellana enriquecidos por una época de conflictos y contradicciones como pocas”. O dicho en palabras del profesor Villacañas en la presentación de nuestro libro en el Centro Sefarad Israel de Madrid el 8 de abril de 2024, el siglo XV es “el secreto de España”.¹

Alfonso de Cartagena se ha presentado bajo las dimensiones de hombre de Iglesia (deán, canónigo, colector pontificio, obispo), hombre de Estado (oidor de la Audiencia Real, miembro del Consejo Real, embajador), hombre de saber, especializado en Derecho Civil y Canónico y coronado con un doctorado en Leyes, y finalmente *homo nouus*, es

¹ Para la incidencia real del debate internacional sobre las ideas del Renacimiento y el Humanismo en la constitución de esas mismas ideas en el seno de la historia literaria española en sus inicios, cf. Valero Moreno.

decir, descendiente de un converso y él también convertido al cristianismo. La dimensión de literato, de escritor, sorprendentemente no la activó hasta bastante tarde, a la edad de treinta y seis años, cuando se encontraba en Portugal ejerciendo la misión de embajador. Hay que destacar que el compromiso cívico que desde que salió de las aulas universitarias venía asumiendo en su actividad, sobre todo como hombre de Estado, se completará con la dimensión de escritor, de *letrado*, ocupación que, además de la defensa de la Iglesia y del Estado, estará al servicio de la formación moral y literaria de la nobleza castellana y de la exaltación del saber como factor de movilidad social, es decir, como recurso para la mejora de la posición social de los hombres de letras, en su mayoría conversos, con los que siempre se sintió solidario como refleja el *Defensorium*. Él demostró a sus conciudadanos que un hombre de saber podía conjugar la vida especulativa y la vida activa, *dicere et facere*, y que dicha simbiosis era la mejor manera de ser útil a los demás, de mostrar un compromiso cívico de servicio al Estado. Digámoslo claramente, el obispo de Burgos no solo se esforzó por demostrar con su propio ejemplo que una vida plena de actividad era compatible con la rica vida especulativa, sino que incluso se atrevió a sostener la superioridad de los hombres de saber sobre los caballeros, precisamente por cultivar la parte intelectual del hombre, que es superior a las demás. Además de consagrarse a la defensa del prestigio e integridad de su patria, de coadyuvar con sus escritos a la formación de la nobleza castellana, Cartagena mostró a los hombres de letras, la mayoría conversos, cómo el camino de los estudios y la ciencia los podía llevar a los “estados e honras”.

Después de una larga vida al servicio de la Iglesia y el Estado, lo que menos podía esperar Alfonso de Cartagena es que a sus 64 años de edad se iba a encontrar con la dolorosa situación de ver que en Toledo se producía un levantamiento del pueblo llano el 26 de enero de 1449 en contra del poder estatal representado por el condestable y valido del rey Juan II, Álvaro de Luna, quien por mandato de aquel había exigido a la ciudad un día antes, el fatídico 25 de enero, un empréstito por valor de un millón de maravedíes. El levantamiento al punto derivó y se extendió a otro de carácter socio-religioso en contra de la población cristiana y toledana de origen judío, al que, como se ha dicho, pertenecía también el propio Cartagena. Este será el germen del *Defensorium*.

B. Netanyahu (470) había definido a Alfonso de Cartagena como jurista, historiador, filósofo y teólogo, cuatro cualidades de las que Luis Fernández Gallardo (2018, 563), sobre todo en lo que se refiere al *Defensorium*, resalta las dos primeras, pues, aunque ofrece unos contenidos de inequívoca naturaleza teológica, sobre todo en la primera parte y en los dos primeros teoremas de la segunda, no es una obra eminentemente teológica ni de un teólogo, sino que “más bien se trata de la obra de un jurista, un legista que poseía un dominio soberano del Derecho Canónico, a la vez que un hondo sentido de la historicidad del Derecho”.²

2. Los conversos y su hostigamiento. El *Defensorium*.

No cabe duda alguna de que los conversos de la época de Juan II, y en parte de la de Enrique IV, fueron una minoría cultural y políticamente importante, pero no abiertamente hostilizada ni en permanente peligro, por lo menos hasta 1449. En esta fecha el recelo o la desconfianza que pudo al principio despertar en el pueblo llano la masiva conversión de judíos, por lo demás en su mayor parte forzados a ella, se convirtió con el tiempo en un odio visceral al comprobar con envidia su rápido enriquecimiento y ascenso en las distintas administraciones del reino, y la consiguiente ocupación de parcelas de poder prohibidas desde siempre a la para él infame casta de los hebreos.

² Para la cuestión del tránsito de la polémica y la apologética a la teología y la política en Cartagena, cf. Stuczynski.

Bajo el reinado de Juan II (1406-1454) y en menor medida en el de su hijo Enrique IV, se dieron pasos decisivos para incorporar a Castilla al concierto de las naciones cultas de Europa, particularmente de Italia, pero no se supo o no se quiso seguir aprovechando los esfuerzos y resultados de una pléyade de individuos privilegiados intelectual y culturalmente, los conversos, a los que, tras un lapso de tiempo de casi cuarenta años de cierta tranquilidad y prosperidad, a partir de 1449 y en diversas ocasiones y lugares durante el reinado de Enrique IV (1454-1474), se les comienza a acosar y perseguir, terminando ya a finales del siglo y bajo el reinado de los Reyes Católicos (1474-1520) por discriminarlos como ciudadanos de pleno derecho de la sociedad cristiana con el establecimiento de la Inquisición, además de la exigencia de limpieza de sangre para poder acceder a puestos administrativos e instituciones académicas; limpieza de sangre que junto con el afán de nobleza, el culto de la honra y el desprecio del trabajo serían, como bien dice Luis Gil Fernández (28-30), las causas de la ruina económica de España durante el siglo XVI.

Lo cierto es que debió existir un “problema converso” desde el mismo momento en que empezaron a producirse conversiones a la fe cristiana, pero ese problema, salvo en época visigoda, cuando se forzó a los judíos a convertirse, fue desde el siglo XIII en adelante meramente superficial y no pasó de los *dicta*, de las palabras. La situación, sin embargo, cambiaría a partir del pogromo de 1391 con la entrada masiva de judeoconversos, forzados o no, en la “ciudadanía cristiana”, hasta el punto de que paulatinamente, antes de desembocar en los sucesos ocurridos en Toledo en 1449, se pasaría de los *dicta* a los *facta*, esto es, a acciones de rechazo y hostigamiento de los cristianos viejos contra los recién convertidos.

El *Defensorium unitatis christianae* de Alfonso de Cartagena, nacido de los sucesos de 1449, es un documento histórico de primer orden para conocer cómo durante el siglo XV se intentó la fusión de cristianos viejos y nuevos en la sociedad castellana, y cómo también la hostilidad contra estos últimos y los judíos refractarios a la conversión fue creciendo. La obra resulta crucial para entender el devenir de la historia de Castilla, y de España, en su entrada a la modernidad temprana por cuanto aporta información sobre el pensamiento político, la filosofía y la teología de la época en boca de un autor de enorme influencia sobre sus contemporáneos, y de manera concreta sobre el rey de Castilla, Juan II. A pesar de la claridad y contundencia de los argumentos que en ella se desarrollan, bien cimentados en fuentes jurídicas, el obispo no logró el fruto deseado y, como todos sabemos, años después los Reyes Católicos expulsarían a los judíos no convertidos, es decir, y por decirlo en pocas palabras, el programa político y de convivencia aquí presentado no logró implementarse y su pensamiento fue relegado del discurso oficial. Cartagena intentó aplicar las grandes cuestiones y argumentos teológicos y jurídicos a la resolución de los problemas sociopolíticos de su presente, y lo hizo vinculando la idea de comunidad política a una unidad fraternal, mística y de cohesión esencial, junto con un enfoque de universalidad. El autor se muestra como gran conocedor de los textos sagrados y de los textos legales, de modo que, además de la Biblia, la *Glossa Ordinaria* y los Padres de la Iglesia (sobre todo Agustín, pero también Ambrosio, Isidoro, Jerónimo, santo Tomás), cita, entre los clásicos, sobre todo a Aristóteles, curiosamente una sola vez a Cicerón, y se apoya en muchos textos legales: crónicas, jurisconsultos, actas de los concilios de Toledo, el *Corpus Iuris Civilis*, *Digestorum libri*, *Decretum magistri Gratiani*, *Codex Iustinianus*, *Liber Iudicum seu Codex Wisigothorum*, *Pontificale Romanum* o las *Partidas* de Alfonso X, y también, entre otras, la *Historia de rebus Hispaniae siue Historia Gothica* de Jiménez de Rada.

Alfonso de Cartagena, con el pragmatismo y realismo que le caracterizó durante toda su vida, se dio perfecta cuenta de la importancia que podía desempeñar el estudio y

el saber, la “sçiençia”, en el recorrido que conducía al conjunto de los conversos, que culturalmente partían con ventaja sobre los cristianos viejos, a los cargos, a la estimación, riqueza y poder. Cartagena dedicará los veintidós primeros capítulos del teorema cuarto de la segunda parte del *Defensorium* a exponer la tesis plenamente asumida en la conciencia de los judíos convertidos al cristianismo, a saber, que todos ellos, una vez recibida la gracia del bautismo, no solo han de conservar, mantener y ennoblecer cualquier honor que tuvieran bajo la anterior religión, sino que están ya plenamente capacitados para alcanzar libremente y por derecho dignidades, honores y demás cargos, tanto eclesiásticos como seglares, en las mismas condiciones que los que vinieron procedentes del paganismo o de cualquier otra gentilidad.

Como bien ha indicado E. Cantera Montenegro (14), en dicha revuelta se pueden vislumbrar tres conflictos simultáneos, a saber, “un conflicto social, que se manifiesta en una insurrección popular de carácter antifiscal; un conflicto político, en cuanto la revuelta supone un levantamiento contra la figura del condestable don Álvaro de Luna, representante más destacado de la autoridad regia; y un conflicto anticonverso, en el que se manifiesta una vertiente popular, que combina el odio religioso con la conflictividad social, y otra vertiente mucho más teórica, que se materializa en la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento, surgida en el seno de la oligarquía urbana toledana con el ánimo de privar a los judeoconversos del ejercicio de oficios públicos”.³

Presenta la materia dividida en tres partes. En la primera, tras un breve prólogo por el que sabemos que ya antes había escrito unas notas al rey Juan II sobre este mismo asunto, cuyo paradero desconocemos, quiere demostrar, vía autoridad bíblica, la unidad del género humano a partir de Adán. Realiza una legitimación del pueblo judío y conforma el núcleo argumental de esta parte en torno a la idea de que Cristo trae la unidad entre pueblos, la consolida, no inaugura una artificial división entre judíos y cristianos, sino que los une causal y esencialmente. La segunda parte muestra evidencias sobre la *unitas christiana* y se divide en cuatro teoremas que prueban que a todos, independientemente de su origen, les ha sido otorgada la gracia de la redención, y que precisamente a partir de la aceptación de esta gracia –cuya fenomenología es el bautismo, elemento igualador y otorgador de libertad– se crea un pueblo nuevo, universal, único y místicamente cohesionado. El primer teorema demuestra que el pueblo judío fue redimido por Jesucristo; el segundo atiende a la salvación de los gentiles; en el tercero se prueba que los dos pueblos habían de constituir en adelante un solo pueblo; y en el cuarto y último se afirma cómo las preeminencias temporales, la nobleza, honras y dignidades podían armonizar con la fe recibida. Explica, asimismo, que quienes se bautizan tienen pleno derecho de ejercer su ciudadanía y que su honor ha de quedar restituido. Además, ya en el teorema cuarto, refuta y desactiva con impecable rigor jurídico las tesis con las que el Bachiller Marcos García de la Mora, “Marquillos”, pretende justificar sus estatutos discriminatorios con los conversos. Por último, en la tercera parte, la más “política” podríamos decir, con una breve presentación de la rebelión de Toledo, examina la atrocidad del crimen cometido en las revueltas y aporta al monarca soluciones para reprimir el caso histórico concreto que motivó la obra, y expone cómo, desde el punto de vista doctrinal, las medidas de segregación son de clara naturaleza herética, razón por la que interpela al rey y al papa para que intervengan al respecto y, al hacer esta exhortación, al tiempo, expone ideas sobre la teoría de gobierno y los deberes de la monarquía. La solución ha de mantener tanto los derechos de la propia corona como los de los ciudadanos, ya sean cristianos viejos o nuevos, para lo cual propone la intervención del papa.

³ Para el antisemitismo en la Corona de Castilla, cf. Monsalvo Antón (300-302).

Con todo, pensamos que la obra no pueda ser considerada de manera concluyente como un tratado de “filosofía política”, por cuanto es un texto de circunstancias creado en un momento muy concreto con una finalidad muy concreta, a partir del cual, eso sí, pueden extraerse conclusiones sobre el pensamiento político de Cartagena, desde su “humanismo cívico”, con una base claramente aristotélica y ciceroniana.

3. “Humanismo cívico” y pensamiento republicano.

Creemos que si la obra puede ser interpretada como la manifestación del “pensamiento republicano converso”, expresión que la profesora B. Marcos Pérez prefiere a la de “humanismo cívico”, es precisamente a partir de los valores que impulsaron dicho humanismo cívico, pensamiento que articuló valores republicanos y elementos teológicos en pro de una racionalidad política inclusiva, para posibilitar la participación cívica y permitir la configuración de una *communitas* cristiana que deviniera *communitas* política (dicho en otras palabras y como veremos en los textos, el paso de la *urbs* a la *ciuitas*, de un espacio físico a otro de comunidad). Y precisamente el rasgo diferenciador y más interesante de ese “republicanismo” sería el engarce de lo cristiano y lo político alineando en un *ethos* cristiano la teleología de la virtud cívica con la teleología de la salvación cristiana.

Partimos de la idea del “humanismo cívico” desarrollado por Cartagena a partir de los postulados de Aristóteles y Cicerón, ejemplo este último paradigmático de la *humanitas*, que entiende la formación cultural –y esto es uno de los mayores legados del Arpinate– como un elemento de enriquecimiento personal, sí, pero proyectado a la sociedad, a la comunidad. Este es el germen del humanismo cívico que se desarrollará en el siglo XV castellano y que podríamos definir hoy como un modelo sociopolítico cuyo núcleo es el restablecimiento de la radicación humana de la política y los parámetros éticos de la sociedad (Llano 1999a, 12). En sintonía con ese pensamiento político del humanismo clásico, el individuo es el principio y fin de la vida política, es decir, el humanismo cívico reivindica que la política recibe del ser humano, todos en igualdad, su fundamento y su significado definitivo. En esta línea, se puede afirmar que el humanismo cívico es una actitud que fomenta la responsabilidad de las personas y las comunidades ciudadanas (las *ciuitates* en términos clásicos, por encima de las *urbes*) en la orientación y desarrollo de la vida pública, política. Se trata, por tanto, de una concepción teórica y práctica de la sociedad en la que se promueven tres características: la primera y más radical sería la del protagonismo de las personas reales y concretas, que toman conciencia de su condición de miembros activos y responsables de la sociedad y procuran participar eficazmente en su configuración política; la segunda, la consideración de las comunidades humanas como ámbitos imprescindibles y decisivos para el pleno desarrollo de las personas que las componen, con la superación de las actitudes individualistas; y la tercera, una especial relevancia de la esfera pública como un ámbito de despliegue de las libertades sociales y como instancia de garantía para que la vida de las comunidades no sufra interferencias ni abusivas presiones de poderes ajenos a ella (Llano 1999a, 15).

No ha de extrañarnos que en su labor como literato, *letrado*, que comenzó en 1422, con ocasión de su primera embajada en Portugal, tomase a Cicerón como modelo de lo que convenimos en llamar “humanismo cívico de cuño castellano”, surgido directamente de la lectura, traducción, interpretación y adaptación a la realidad de Castilla de sus obras, sobre todo del *De officiis*, e independiente, por lo menos al comienzo, del humanismo cívico que había surgido y se había desarrollado en Florencia, magistralmente analizado por Hans Baron (1993), de la mano de figuras como Petrarca, Bruni, Alberti o Maquiavelo, pues partía de una situación social, política, económica y cultural muy distinta. En efecto, Cartagena no necesitaba reivindicar la vida activa para la nobleza ni

animarla a que participase en los asuntos públicos, porque esos eran sus principales quehaceres, sino tratar de ayudarla a enriquecer su limitada visión del mundo apelando a un aspecto decisivo de todo humanismo, a saber, la formación ciudadana, en nuestro caso la de la aristocracia castellana ilustrada, pues, como bien ha indicado Liliana Beatriz Irizar (115), “el humanismo cívico considera que la clave para devolver a la sociedad su identidad humana se encuentra en la formación ciudadana. Su fórmula antropológica, no mágica, de humanización de la política se resume en la formación de seres humanos plenos, cabales; que sean capaces de orientar responsablemente los destinos de la polis hacia la vida buena de los sujetos y el bien común de la sociedad”. Pues bien, para que el saber y las ideas sean útiles, deben ser comunicadas a todos,⁴ puesto que uno de los principios básicos del humanismo cívico⁵ se basa en la necesidad de una difusión máxima en el seno de la ciudad del saber.

Es en el marco de este humanismo cívico en el que debemos abordar la relación entre el autor y sus destinatarios. Por un lado Alfonso de Cartagena, cuyas reflexiones sobre la necesidad y trascendencia del saber y la ciencia, así como de su dimensión social, son evidentemente personales, pero también hechas pensando en otros muchos hombres del saber, conversos en su mayor parte y no necesariamente letrados profesionales; y por otro, los destinatarios y solicitantes de sus obras, pertenecientes a la aristocracia (reyes y nobles), cuya distinta competencia, disposición, inclinación e interés por la cultura, así como su mayor o menor acendrada religiosidad han jugado un papel muy importante en este diálogo pedagógico entre educador y educando. En esta misma línea de hombre adelantado a su tiempo, el obispo de Burgos, además de mostrar siempre un gran fervor por su tierra o, mejor, “un desmedido e inquebrantable amor por su patria” (*nimio patriae detinetur amore*), como sorprendentemente Leonardo Bruni le echó en cara, se colocó por encima de todos sus conciudadanos incorporando, por medio de sus traducciones al castellano, al acervo erudito de Castilla no la cultura pagana transmitida la mayor parte de las veces fragmentada y seleccionada por las “artes liberales”, sino muchas de las obras de dos “autores” de grandísima importancia en la historia de la prosa latina clásica, Cicerón y Séneca, y ello con un espíritu crítico, un distanciamiento histórico y una liberalidad encomiables.

Es necesario determinar con exactitud el pensamiento de Cicerón al respecto y para ello hemos de recurrir a sus textos, en concreto al *De officiis*. En él nos encontramos con un autor que ciertamente hace algunas concesiones a la actividad literaria, a la vida especulativa, pero mantiene como premisa fundamental el imperativo categórico de la acción, de la vida activa, como el primer y fundamental deber social. Y así, mientras para Séneca el deber del hombre es para sí mismo y su actividad apuntará a la búsqueda de la virtud individual, junto con la sabiduría que solo se puede encontrar en el conocimiento de uno mismo, Cicerón ponía su interés en la actuación del individuo para el bien de la sociedad, subordinando lo personal a lo social, de modo que el deber del hombre será preocuparse por la patria, porque ella comprende a todos y cada uno de los que nos son queridos (padres, hijos, parientes, amigos), siendo más de admirar, por ser más provechosos a la sociedad, los que se ocupan de los cargos públicos que los que se dedican a los propios asuntos y los que, dotados de un gran talento, se entregan al estudio. Ahora bien, el que Cicerón ponga su interés en la actuación del individuo para el bien de la sociedad no implica que esa actividad esté enfocada exclusivamente al ejercicio de la *res*

⁴ Cf., para esta cuestión, Di Camillo (219) y Heusch (292), entre otros.

⁵ Sobre el humanismo cívico y su origen son de gran interés los trabajos de Alejandro Llano (1999a y 1999b); sobre el humanismo cívico y algunos profesores salmantinos es recomendable el estudio de Cirilo Flórez Miguel (107-139). Para la génesis del humanismo cívico en Castilla de la mano de Alfonso de Cartagena, cf. González Rolán, López Fonseca & Ruiz Vila (52-186).

publica, es decir, al desempeño de funciones o cargos públicos, porque el propio autor sostiene también que no deben ser criticados por no poner empeño en seguir el gobierno y la administración del Estado aquellos que, dotados de mucho talento, se consagraron al estudio o quienes, impedidos por una salud precaria o por otras causas más lamentables, se apartan de los negocios públicos y dejan a otros el poder y la gloria de administrarlos.⁶ Para Cicerón lo verdaderamente importante es la acción y su proyección en bien de la sociedad, anteponiendo así lo general a lo particular, y el *otium* es siempre algo posterior a dicha actividad, tanto en el tribunal como en el foro, es decir, como abogado o como político, de modo que el *otium negotiosum* (los discursos o apologías oratorias) está muy cerca o, mejor, es una prolongación de dicha actividad política o jurídica, mientras que al faltarle dicha actividad, por verse exiliado y apartado de la vida pública, tuvo que contentarse con el *otium litteratum* (sus escritos retóricos y filosóficos), cuya influencia no ya en su acción, que no existe, sino en la proyección al bien de la comunidad será a muy largo plazo. No nos cabe duda de que dicho modelo de ocio llegó a la península ibérica de la mano de Alfonso de Cartagena, quien lo aplicó por primera vez al infante don Duarte, en su obra *Memoriale uirtutum*, y tuvo rápido arraigo en la literatura castellana.

Si, como indicó Hans Baron (1993, 92), “el estudio en medio de la actividad permaneció siendo el más alto ideal de la educación de un ciudadano para Cicerón”, o como sentenció el gran latinista italiano A. La Penna, “Cicerone vuole nello stesso tempo una classe dirigente colta, a cui la cultura dia saldi fondamenti etico-politici e insieme renda la vita piú gradevole, piú bella” (Caerols, 151), creemos que Alfonso de Cartagena fue como el Arpinate un hombre de acción, un jurista que desde su llegada a Portugal como embajador del rey Juan II intentó llevar a cabo cuantas misiones le encomendaron en bien de la patria castellana, y también de la Iglesia católica, sin dejar de preocuparse en su producción literaria, en su *otium*, no solo por el bien general, por el Estado, sino también por la clase dirigente, por la aristocracia, necesitada en aquel tiempo de una guía intelectual y moral que le ayudase a formarse moral, política y literariamente (Campos Souto, 26-27).

Resumiendo, podríamos decir que en el humanismo cívico se da una estrecha vinculación entre cultura y política, y que se pone el énfasis en la regeneración política y cultural del individuo, del ciudadano, que termina redundando en una mejora de la institución monárquica. Es así que la formación ciudadana deviene elemento esencial para devolver a la sociedad su identidad humana y nacional.⁷

¿Hay un pensamiento republicano en esa postura? Creemos que, efectivamente, en el humanismo cívico se encuentra el germen de un pensamiento republicano converso, que aunó elementos teológicos con valores republicanos, sí, pero entendidos como acabamos de explicar, en la idea de la participación cívica en la configuración de una *communitas* cristiana que deviniera *communitas* política.

Se pueden identificar en el pensamiento de Cartagena elementos básicos del republicanismo cristiano, tal y como los explica el profesor Villacañas (2005), que asegura que desde los estudios de Garin (1952 y 1975), Pocock (1975) y Baron (1968 y

⁶ Cicerón, *De officiis*, I, XXI, 71: *quapropter et iis forsitan concedendum sit rem publicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinae sese dediderunt, et iis qui aut ualitudinis imbecillitate aut aliqua grauiore causa impediti a re publica recesserunt, cum eius administrandae potestatem aliis laudemque concederent*. Traducción de Alfonso de Cartagena, *De los oficios* (Morrás 240): “por lo quam, ¿por ventura es de perdonar a los que non se dieron a gobernar la cosa pública si son de exçellente ingenio e se dieron a la dotrina e sçiençia? ¿O si embargados por enfermedad o por otra más grave causa se apartaron de la cosa pública e dieron el poderío e el loor de la administración della a otros?”.

⁷ Para los *studia humanitatis* en la Castilla del s.XV y la relación de Cartagena con los clásicos, cf. Fernández Gallardo (1999).

1993), se identificaron una serie de dimensiones fundamentales del republicanismo clásico.⁸ En primer lugar, la transmisión textual de los clásicos, en este caso, principalmente Aristóteles, con su idea de que la política es el gobierno de los hombres libres, y Cicerón, con su idea de la *res publica*. Ambos autores circulaban y eran bien conocidos por Cartagena. En segundo lugar, la ciudad debe estar dotada de alguna forma de autogobierno, es decir, las ciudades han de tener capacidad de autonomía política. Por último, la existencia de una élite *clerc*, de *letrados*, que frecuenta aquellos textos y que esté implicada en el gobierno de la ciudad de alguna manera, algo que ocurrió en la Castilla del XV. De esta forma se puede configurar una elite lo suficientemente compacta como para llegar a ser influyente, instalada en los cuerpos administrativos y políticos y capaces de traducir la vieja tradición textual a enseñanzas prácticas volcadas en romance. Porque los humanistas no son solo eruditos, sino que tienen cualidades morales de moderación, talante de mediación. Todo esto lo vemos en Cartagena y deja su huella en el *Defensorium*.

4. A la unidad por la ciudadanía (o viceversa, a la ciudadanía por la unidad).

Desde el punto de vista de la teoría política de Cartagena, creemos que los conceptos más importantes que la sustentan, y que “encajan”, si se nos permite así decirlo, con el propósito con el que redacta el *Defensorium*, son los de “unidad” y “ciudadanía”, abordados desde un prisma cristiano y político y sustentados con argumentos extraídos tanto de las Sagradas Escrituras como de distintos *corpora* legislativos. A continuación se ofrece una serie de pasajes que pueden corroborarlo.

Empieza el autor por extraer las doctrinas de la Sagrada Escritura en favor de la unidad cristiana, en una clara defensa de los conversos, y desarrolla algunas cuestiones para su justificación. Es así que el concepto de “unidad”, fundamental porque aparece en el título, está ya presente en el Prólogo general de la obra.⁹

4.1. Cart. Def. Prol. 81-83.

Scrutetur itaque anima mea mirabilitatem testimoniorum Dei, qui unitatis amator in unitate principium humani generis formando posuit et ad unitatem redimendo produxit. (p.196)

Examine cuidadosamente, pues, mi alma la maravilla de los testimonios de Dios, que, amante de la unidad, puso en la unidad el principio del género humano al crearlo y lo condujo a la unidad al redimirlo. (p.197)

En la Edad Media, el principio constitutivo del universo es, según O. von Gierke (74-75), el principio de unidad. Dios es el ser esencialmente unitario y está ante y por encima de toda pluralidad del mundo; la razón divina como ley del universo (*lex aeterna*) penetra toda multiplicidad aparente. Así pues, el principio de unidad precede al de la pluralidad, que al tener su origen en aquel (*omnis multitudo deriuatur ab uno*) debe retornar a la unidad (*ad unum reducitur*).

La forma de llegar a la unidad no es otra que el ingreso en la fe católica a través del bautismo. Pero no solo es eso, sino que, desde un punto de vista político, todo el que llegue a la fe católica recuperará cualesquiera excelencia, nobleza o don que tuviera, siempre que no se oponga a la jerarquía eclesiástica. No se trata solo de llegar a la unidad,

⁸ Cf. también Villacañas (2017).

⁹ Todos los textos se citan a partir de la edición de González Rolán & López Fonseca (2023), con indicación de la parte, teorema, en su caso, capítulo y líneas del texto original latino. Junto a cada texto aparece el número de página(s) de la edición. Los subrayados son nuestros.

sino antes bien a la “igualdad de derechos”. Es en este punto cuando recurre a la *Política* de Aristóteles para hablar de “teoría política”.

4.2. Cart. Def. II, Teor. Iº cap. 7, 18-29.

Sed et in politicis amplius processit, quia nedum sapientum assertiones retulit, sed etiam aliquarum urbium praxim quam in politizando habebant descripsit descriptaque defectus, qui in ea sibi uidebantur, aperuit. Hinc est quod, cum Socratis politiam, quinimmo Platonis qui sub socratico nomine illam conscripserat, ut in libro quem *De republica* fecit, clare describitur, rationibus probabilibus destruxisset (*Pol.* 2), necnon Hipodami ac Feleae philosophorum, qui política dogmatizare praesumpserant, doctrinas partim noxias, partim insufficientes monstrasset, de tribus ciuitatibus graecorum mentionem fecit, cretensium siquidem et calcedonensium, necnon lacedaemoniorum illarumque ordinem, quem ad politizandum habebant, compendiose narrauit. (p.282)

Pero en sus libros de política procedió de forma aún más prolija, pues no solamente presentó el pensamiento de los sabios, sino que también describió la forma de hacer política de algunas ciudades y, una vez descrita, mostró a las claras los defectos que creía que había en ella. De ahí que, cuando se describe con claridad la doctrina política de Sócrates, de Platón por mejor decir, pues la había escrito bajo el nombre de Sócrates, como en el libro que compuso *Sobre la República*, la hubiese refutado con razonamientos incuestionables, como también hubiese demostrado que las doctrinas de los filósofos Hipodamo y Faleas, que se arrogaban dogmatizar en asuntos políticos, eran en parte nocivas y en parte insuficientes, e hizo mención de tres ciudades griegas, la de los cretenses, la de los calcedonios, y también la de los lacedemonios, y contó de manera breve la forma que tenían de gobernarse. (p.283)

Este ejemplo tomado del mundo clásico, de Aristóteles en concreto, le sirve para decir que no cualquier forma política es aceptable, como veremos más adelante, sino que hay una forma de crear “unidad y ciudadanía”, porque los individuos son miembros de la unidad, a la que los conversos han llegado a través del bautismo para formar una sola Iglesia, esto es, un solo pueblo.

4.3. Cart. Def. II, Teor. 3º cap. 1, 7-9.

Ex his duabus cohortibus quas ediximus, cum ad fidem catholicam ueniunt, unam ecclesiam, unum populum, unum corpus fieri, cuius caput est Christus, notissimum est. (p.306)

De estos dos grupos que hemos mencionado es sobradamente conocido que, cuando llegan a la fe católica, se forma una sola Iglesia, un solo pueblo, un solo cuerpo,¹⁰ cuya cabeza es Cristo. (p.307)

¹⁰ San Pablo, consciente de que en el cuerpo humano se encuentran íntimamente fusionados la unidad del propio cuerpo y la pluralidad de sus miembros, propuso una teología del cuerpo, que tuvo una repercusión enorme a lo largo de los siglos, por la que los cristianos y consecuentemente la Iglesia que los acoge son el cuerpo de Cristo, siendo Él mismo la cabeza. En algunas de sus cartas (1 Cor. 6,15; 10,16-17; 12,12-27), el Apóstol recalca que los cuerpos de los fieles cristianos son miembros de una unidad que es el cuerpo de Cristo; en otras (Rom. 12,3-8), ya identificado ese cuerpo de Cristo como la Iglesia, indica que sus miembros, como los del cuerpo humano, siendo todos los unos de los otros, no tienen la misma función, pues poseen carismas diferentes según la gracia que les ha sido dada. La alegoría de san Pablo servirá como punto de partida para la reflexión acerca de la vida política y civil, sobre la que ya en el siglo XII Juan de Salisbury, en su *Polycraticus*, identificó los miembros del cuerpo natural con cada uno de los cargos,

4.4. Cart. Def. II, Teor. 3º cap. 6, 27-39.

Nam licet cohors gentilis copiosior potentior et aliis temporalibus dotibus eminentior fuerit, israelitica tamen iam illi unita et sub amplitudine fidei indiuisibiliter coadunata ab ea discernenda non est, cum ambae unum corpus conficiant, sicut flumina multa cum mare ingrediuntur, licet alterum altero maiorem mundationem aquarum adduxerit, nulla tamen amplius fluminum memoria fit, sed omnes aquae, undecumque uenerint, saporem maritimum habentes neque nomen neque qualitatem aliquam uetusti originis retinent. Sic cum in christianitatis amplissimum mare siue gentilium siue israelitarum flumina inrant, una aqua christiani maris conficitur: *Hoc est enim mare magnum et spatiosum nauibus, in hoc reptilia quorum non est numerus; per hoc naues pertranseunt* (Ps. 103,<25-26>), et in illis nauibus, quae sunt baptismus et paenitentia, omnes homines, undecumque deuenerint, ad terram uiuentium possunt transire. (pp.336, 338 y 340)

Y es que, aunque el número de los gentiles fuese más abundante, poderoso y destacado en algunas cualidades temporales, sin embargo, los israelitas, una vez unidos a ellos y fusionados de modo indivisible en la grandeza de la fe, no deben ser separados de ella, porque ambos configuran un solo cuerpo, del mismo modo que cuando muchos ríos desembocan en el mar, que aunque uno tenga un caudal de mayor pureza que otro, sin embargo, no se recuerda nada más de los ríos, sino que todas las aguas, vengan de donde vengan, al tener el sabor del mar no mantienen ni el nombre ni característica alguna de su antiguo origen. Pues bien, así, cuando desembocan en el vastísimo mar de la cristiandad los ríos de los gentiles o los israelitas, se forma una sola agua de mar cristiano: *Este es el mar ancho y dilatado para las naves, en él el hervidero innumerable de animales; lo surcan las naves* (Sal. 103,25-26), y en esas naves, que son el bautismo y el arrepentimiento, todos los hombres, vengan de donde vengan pueden llegar a la tierra de los vivos. (pp.337, 339 y 341)

Y lo relevante, desde el punto de vista de la teoría política, como hemos señalado, es que los bautizados no pueden ser excluidos, han de conservar sus derechos, que precisamente se vieron conculcados y vulnerados en la rebelión de Toledo de 1449. E insiste en la idea de “totalidad”.

4.5. Cart. Def. II, Teor. 4º cap. 11, 2-6.

Quis igitur dicere audeat purgato aqua baptismatis rubiginem aliquam ex progenitorum maculis remansisse, cum etiam sordes suae per ipsam aquam ex toto pellantur?, dicente (Ez. 36,<25>) propheta: *Effundam super uos aquam mundam et mundabimini ab omnibus inquinamentis uestris. Omnia dixit, nullum excipiens*. (pp. 406 y 408)

¿Quién, pues, se atrevería a decir que al purificado por el agua del bautismo le ha quedado herrumbre alguna procedente de la infamia de sus antepasados, cuando incluso han sido eliminadas por completo, a través de la misma agua, sus impurezas? al decir del profeta (Ez. 36,25): *Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados de todas vuestras impurezas. Dijo todas, sin excluir ninguna*. (pp. 407 y 409)

ocupaciones o partes del Estado, desde el príncipe como cabeza hasta los campesinos como los pies, pasando por los funcionarios y jueces como los ojos, o los militares como brazo armado, etc.

El hecho de que los convertidos al cristianismo procedentes del judaísmo hubiesen obtenido como miembros de la sociedad civil y eclesiástica los mismos derechos, privilegios, libertades y exenciones que el resto de los cristianos es a lo que se opusieron radicalmente los rebeldes de Toledo y de ahí la *Sentencia-Estatuto*, que les negaba tales derechos, basándose no solo en supuestos pecados propios, sino también en el más decisivo de todos, a saber, su procedencia de la estirpe judía que para ellos era mala en su esencia, pérfida, infiel y condenada por Dios. Contra este último supuesto, los defensores de los conversos abordaron la cuestión de si la paternidad física supone el que los descendientes hereden las faltas o al menos los castigos en los que los padres hubiesen incurrido.¹¹

En este punto lo realmente importante es la argumentación, por lo que recurre a todo tipo de textos y disposiciones legales para cimentarla y sostenerla.¹² Sirvan el concilio de Basilea y las Partidas de Alfonso X como muestra de la gran cantidad de *corpora* legislativos que utiliza.

4.6. Cart. Def. II, Teor. 4º cap. 14, 2-19.

Quis ergo non uideat omnes omnino, siue a paganitate siue a iudaismo uenerunt, catholicos factos nouos homines esse et nihil eis ex antiqua infidelitate obici posse, quominus una cum aliis et inter alios congruis honoribus iuxta capacitatem cuiuslibet potiantur? Vnde pridie in basileensi concilio praesentibus Iuliano cardinali, Sancti Angeli apostolicae sedis legato, necnon Ioanne archiepiscopo tarentino et Petro episcopo paduano, auctoritate apostolica praesidentibus, multisque cardinalibus, patriarchis, archiepiscopis et episcopis oratoribusque imperatoris romanorum aliorumque quamplurium regum et principum, cum omnia ibi quiete, pacifice et concorditer agerentur, longe priusquam a felicis memoriae Eugenio papa dissolueretur, decretum unanimiter conditum est, in quo inter cetera prelati monentur ut israelitas fidem nouiter recipientes a detractationibus et contumeliis paterna affectione defendant adducunturque uerba sequentia: *Et quoniam per gratiam baptismi “ciues sanctorum et domestici Dei”* (Eph. 2, <19>) *efficiuntur, longeque dignius sit regenerari spiritu quam nasci carne, hac edictali lege statuimus, ut ciuitatum et locorum in quo sacro baptismo regenerantur, priuilegiis, libertatibus et immunitatibus gaudeant, quae ratione dumtaxat natiuitatis et originis alii consequuntur.* (pp. 422 y 424)

¿Quién, pues, no vería que absolutamente todos, procedan bien del paganismo bien del judaísmo, convertidos al catolicismo son hombres nuevos y no se les puede achacar nada de la antigua infidelidad para impedir que disfruten, en función de la aptitud de cada cual, junto con los otros y entre los otros, de los honores que les correspondan? Por ello hace poco en el concilio de Basilea, estando presentes el cardenal Juliano, legado

¹¹ Es cierto que en los orígenes del pueblo judío las acciones de los hombres dependían de una responsabilidad propia, pero tenían también un alcance colectivo. Ejemplo de ello lo tenemos en el pecado de Adán y sus consecuencias (Jos. 7,1-15). Pero, poco a poco, los profetas se percataron de que si los hijos heredaban las faltas y castigos de los padres se podía poner en tela de juicio la justicia de Dios. Los discursos de otro profeta, Ezequiel, sobre la responsabilidad individual (Ez. 14,12-23 y 18,1-32) supusieron un decisivo paso en el desarrollo de la responsabilidad moral individual (cada uno es castigado en la medida de su propio pecado) en el Antiguo Testamento frente a la férrea doctrina vigente de la solidaridad y responsabilidad colectiva.

¹² Por ejemplo, el concilio de Basilea y decretos o leyes de varios reyes de Castilla y León, en concreto de Alfonso X el Sabio, Enrique IV y Juan II (II, Teorema 4º, 179), en donde encontré apoyos decisivos para la defensa de los judeoconversos. En la línea iniciada por Alfonso X y continuada por Enrique III en defensa y reconocimiento de los derechos civiles de los conversos, el rey Juan II promulgó, poco después de 1412, un nuevo privilegio en el que incorporó y sancionó la sexta ley del título XXIV de la séptima partida, así como los edictos y cartas de su padre, Enrique III.

de la sede apostólica del Santo Ángel, y también Juan, arzobispo de Tarento, y Pedro, obispo de Padua, que ejercían la presidencia con autoridad apostólica, y muchos cardenales, patriarcas, arzobispos y obispos y oradores del emperador de los romanos y de otros numerosísimos reyes y príncipes, cuando se trataban allí todos los asuntos tranquila, pacíficamente y con concordia, mucho antes de que fuera disuelto por el papa Eugenio, de feliz memoria, se dictó por unanimidad un decreto en el que, entre otras cosas, se exhorta a los prelados a que con afecto paternal defiendan de las difamaciones y calumnias a los israelitas que reciben por primera vez la fe, y citan las siguientes palabras: *Y como por la gracia del bautismo se hacen “conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios” (Ef. 2,1), y es con mucho más digno ser regenerado en espíritu que nacido en la carne, establecemos con este edicto que disfruten de los privilegios, libertades y exenciones de las ciudades y de los lugares en los que son regenerados por el sagrado bautismo, que otros consiguen por razón exclusivamente de nacimiento y origen.* (pp. 423 y 425)

Al mencionar el decreto sobre los judíos y conversos (*De neophytis* o *Super materia iudaeorum et neophytorum*), promulgado el 7 de septiembre de 1434 en el concilio de Basilea, deja bien claros dos aspectos de gran importancia, a saber, que fue aprobado por unanimidad de los padres conciliares (cardenales, patriarcas, arzobispos y obispos) y de los representantes del emperador de los romanos y de otros muchos reyes y príncipes, bajo la presidencia con autoridad apostólica del cardenal Giuliano Cesarini (Juan), legado de la sede apostólica del Santo Ángel, del arzobispo de Tarento, Giovanni Barardi (Juan), y de Pietro Donato (Pedro), obispo de Padua, y, sobre todo, que fue aprobado antes de que el concilio fuera disuelto por el papa Eugenio IV (papa entre 1431-1447) y trasladado a Ferrara.

4.7. Cart. Def. II, Teor. 4º cap. 17, 42-77.

Ait siquidem Alfonsus rex huius nominis decimus in quadam ex legibus *Partitarum* suarum (in lege 3 tit. 25 particula 7) cum de fidelibus ab israelitico populo uenientibus loqueretur: *Nullus sit ausus eis uel generi suo in modum opprobrii edicere quod iudaei extiterunt possuntque habere omnia officia et honores quos seu quae alii christiani habent.* Sed et idem Alfonsus rex in alia lege eiusdem uoluminis de hac re latius loquens, ab hispano idiomate ad litteralem linguam uerbis reductis, in effectum sic inquit: *Viuunt et moriuntur multi in peregrinis sectis, qui optarent christianos fieri, nisi propter paruipensiones et opprobria quae uident inferri his, qui ad fidem catholicam conuertuntur. Offendunt siquidem nonnulli eos multis modis opprobriorum, qui autem huiusmodi opprobria inferunt grauiter peccant, quia deberent eos honorare et nulla inhonoratione afficere, tum quia dereliquerunt sectam illam, sub qua ipsi et progenitores sui nati fuerunt, tum quia cum recognoscunt excellentiam nostrae fidei et recipiunt illam et segregant se a parentibus et uxoribus et reliqua cognatione sua et a modo uiuendi quem consuetum habebant, omnibusque illis in quibus delectari solebant. Quamobrem nonnulli eorum uidentes opprobria haec, quae sibi post receptam fidem catholicam inferuntur, caecitate cordium praegrauati propter molestiam, quam ex uituperiis et blasfemiis, quae sibi irrogantur, recipiunt, recidiuant et relinquunt fidem. Idcirco praecipimus ut omnes catholici nostrae dicioni subiecti omnibus modis sibi possibilibus honorent omnes quotquot ex sectis peregrinis ad nostram fidem accesserint, sicut honorarent alium quemcumque, cuius maiores christiani extitissent, prohibentes ne aliquis audeat eos offendere uerbo uel facto, nec inferre iniuriam, damnum seu malum. Quod si aliquis contra hoc fecerit, puniatur arbitrio iudicum seuerius quam si hoc*

commisisset contra aliquem alium, cuius progenies ac maiores christiani fuissent. Haec Alfonsus rex. (pp. 442 y 444)

Dice, en efecto, el rey Alfonso,¹³ el décimo de este nombre, en una de las leyes de sus *Partidas* al hablar de los fieles que llegan procedentes del pueblo israelita: *Nadie cometa la osadía de decirles públicamente a ellos o a su linaje a modo de ignominia que fueron judíos, y pueden tener todos los cargos y honores que los otros cristianos tienen. Pero es que el mismo rey Alfonso en otra ley de esta obra, hablando más por extenso de este asunto, vertidas las palabras de la lengua hispana a la lengua literaria, dice, en efecto, así: *Viven y mueren en sectas extrañas muchos que desearían hacerse cristianos de no ser por los desaires e infamias que ven cometer contra los que se convierten a la fe católica. Efectivamente, algunos los ofenden con infamias de todo tipo, y quienes infaman de este modo gravemente pecan, porque deberían honrarlos en lugar de avasallarlos con baldón alguno, tanto por haber abandonado aquella secta, en la cual ellos mismos y sus padres nacieron, como por reconocer la excelencia de nuestra fe y aceptarla, y por separarse de sus padres y esposas y del resto de sus familiares y del modo en que acostumbraban a vivir, así como de todas aquellas cosas en las que solían gozarse. Por esta razón, algunos de ellos, viendo estas infamias que se les arrojan después de haber recibido la fe católica, agobiados por la ceguera de sus corazones a causa del maltrato que sufren con los vituperios e injurias que les baldonan, reinciden y abandonan la fe. Por ello ordenamos que todos los católicos bajo nuestro poder honren de todos los modos posibles a todos cuantos hayan llegado a nuestra fe procedentes de sectas extrañas, como honrarían a cualquier otro cuyos antepasados hubiesen sido cristianos, prohibiendo que nadie ose ofenderlos de palabra u obra, ni a infligirles injuria, daño o mal. Y si alguien obrara contra esta orden, sea castigado por el dictamen de los jueces con mayor rigor que si lo hubiese hecho contra cualquier otro cuya progenie y antepasados hubiesen sido cristianos. Esto dijo el rey Alfonso. (pp. 443 y 445)**

Tras detenerse, ya en la Tercera Parte, en los extravíos que pueden atacar a los conversos y centrarse en los conceptos de “cisma” y “herejía”, que no nos interesan aquí y ahora (Cart. Def. III caps. 2, 4 y 6), llegamos a la parte más interesante por lo que tiene no solo de humanismo cívico en los términos en que nos hemos referido antes, sino también de teoría política republicana. Me refiero a los capítulos que dedica al concepto de “ciudad”, frente al de “urbe”. Es aquí donde se aclara qué es ciudad y cuáles son las posibles formas políticas, con las consecuencias que pueden derivarse de su degeneración.

4.8. Cart. Def. III, cap. 11, 43-50.

Vnde Pompeius dicit (in L. Pupillus ff. urbis eod.tº): *Vrbs ab urbo appellata est. Urbare est aratro diffinire. Et Varus ait: Vrbum appellari curuaturam aratri, quod in urbe condenda adhiberi solet*, aratro enim solebant condi et aratro destrui ciuitates. Ideo alia lex ciuilis dicit (ff. quibus modis usufruc. amitta L. si usufructus): *Si ciuitas aratrum patiat, ut passa est Cartago, quasi morte desinit esse ciuitas*, quia aratri diffinitione urbs, in qua ciuitas collocatur, nasci et aratro ad depopulationem eius iniecto mori uidetur. (pp.624 y 626)

¹³ Alfonso X el Sabio, *Las Siete Partidas*, Partida séptima, título XXIV, leyes I-XI, especialmente ley VI. Cf. Carpenter y Sánchez-Arcilla Bernal (960-963).

Por ello dice Pompeyo:¹⁴ *Se llama urbe por el verbo “urbare”*.¹⁵ “*Urbare*” significa trazar con el arado. Y Varo dice: “*Se llama ‘urbum’ a la curvatura del arado que suele emplearse en la fundación de una urbe*”, pues con el arado solían ser fundadas y destruidas las ciudades. Por ello dice otra ley civil:¹⁶ *Si la ciudad sufre el arado, como lo sufrió Cartago, deja de ser una ciudad como por fallecimiento*, porque la urbe, en la que se emplaza la ciudad, parece nacer con la delimitación del arado y morir cuando el arado se hince para su destrucción. (pp.625 y 627)

Es decir, la urbe es un espacio físico en el que se desarrolla la ciudad, esto es, la ciudadanía, concepto abstracto. Pero, en concreto, ¿qué es “ciudad”?

4.9. Cart. Def. III, cap. 12, 11-20 y 35-47.

Quod in materialibus corporibus facilius intelligitur et ad similitudinem illorum in mysticis, sicuti sunt collegia, universitates ac populorum multitudines civiliter congregatae, quae corpora mystica solent uocari, qui animaduertere uoluerit, intelliget, habere enim materiam et formam uidentur uel aliquid loco materiae et aliquid loco formae. Ac cum hoc constet, illud quoque cuicumque inuestiganti constabit, quod multitudo hominum, etiam si in eodem loco congregata consistat, nisi habeat inuicem ad felicitatis bonum, quod omnes ciuitates omnesque humanae communicationes intendunt, aliquem ordinem politizandi, ciuitas non dicitur. [...] Sed de hoc ad praesens illud sumendum est quod qualitercumque et ad quemcumque finem ciuitates condantur illud ut certissimum recipiatur, quod communicandi ordo, qui ad principandum et subiciendum in ciuitatibus datur, quem politiam seu politeuma uocamus, essentialis forma est ciuitatis in quantum ciuitas est. Nam licet muri urbem constituere et certis limitibus diffinire uideantur, ciuitas tamen non a muris sed ab ordine politizandi describitur. Vnde Thomas ait: *Communicatio loci non est ciuitas, sed communicatio bene uiuendi composita ex domibus et diuersis generibus gratia uitae perfectae et per se sufficientis est ciuitas*. Non ergo ad existentiam ciuitatis murorum unitas considerata est, sed qualitas communicationis qua habitatores utuntur. Quo fit ut non absurde dici queat in eadem urbe plures ciuitates et in eadem ciuitate plures posse urbes constitui. (pp.632 y 634)

Esto que se entiende con facilidad en el caso de los cuerpos materiales por analogía lo entenderá quien quiera advertirlo en el caso de los místicos, como son las asociaciones, comunidades y muchedumbres de pueblos civilmente unidos, que suelen ser denominados cuerpos místicos,¹⁷ pues parecen tener materia y forma o alguna otra cosa en lugar de la materia y alguna otra cosa en lugar de la forma. Y como quiera que

¹⁴ Se trata del jurisconsulto Pomponio. Cf. Dig. L, tit. XVI (*De uerborum significatione*), cap. CCXXXIX (*Pomponius libro singulari enchiridii: Pupillus est*) (Krueger, 919).

¹⁵ El verbo *urbare* está testimoniado solamente en Justiniano (*Digesta Iustiniani* 50,16,239,6), en el pasaje aquí recogido por Alfonso de Cartagena. No obstante, tanto el verbo *urbare* (“trazar con un arado, arar en círculo”) como el sustantivo *urbum* (“esteva”) también están testimoniados con las formas *uruare* y *uruum*. El verbo aparece recogido en dos pasajes del *De lingua latina* de Varrón: *factum ab uruo, quo dita flexum* (“[acuñó su nombre] a partir de uruo [esteva], porque está curvado”) (5,127) y *Quare et oppida quae prius erant circumducta aratro ab orbe et uruo urbes* (“Por ello las ciudades cuyos límites eran trazados con un arado se llamaban urbes, derivado de orbe [círculo] y de uruo [esteva]”) (5,143). El *urbum*, pues, era la esteva, pieza corva y trasera del arado sobre la cual lleva la mano quien ara, para dirigir la reja y apretarla contra la tierra.

¹⁶ Dig. VII, tit. IV (*Quibus modis usus fructus uel usus amittitur*), cap. XXI (*Modestinus libro tertio differentiarum: Si usus fructus ciuitati legetur et aratrum in ea inducatur, ciuitas esse desinit, ut passa est Carthago, ideoque quasi nort desinit habere usum fructum*) (Krueger, 137).

¹⁷ La Iglesia recibe el nombre de “cuerpo místico de Cristo” en cuanto cuerpo único cuya cabeza es Cristo, que guía a todos sus miembros. Cf. García-Jalón (1992).

esto es obvio, también resultará obvio para cualquiera que indague que la multitud de hombres, incluso aunque esté reunida en un mismo lugar, no se llamará ciudad a no ser que comparta algún tipo de organización política que tienda al bien de la felicidad, algo que persiguen todas las ciudades y todas las comunidades humanas. [...] Por el momento, tenemos que extraer como conclusión que, de cualquier manera y con cualquier fin que se funden las ciudades, hay que aceptar como muy cierto que la forma de convivencia que se da en las ciudades para gobernar y para someterse a un gobierno, que llamamos forma política o administración del estado, es la forma esencial de la ciudad en cuanto ciudad. Y es que, aunque las murallas parezcan constituir la urbe y delimitarla con unos límites concretos, la ciudad no queda definida por las murallas, sino por la forma de gobierno. Por ello dice Tomás:¹⁸ *El hecho de compartir un lugar no constituye una ciudad, sino que la ciudad es el hecho de compartir la búsqueda del bien vivir en una comunidad compuesta por casas y por diversos linajes con la finalidad de una vida perfecta y autosuficiente. Así pues, para la existencia de una ciudad no se ha de tener en cuenta la unidad de las murallas, sino la calidad de la vida compartida que disfrutan sus habitantes.* Por ello no es contradictorio que se pueda decir que en la misma urbe puede haber varias ciudades y que en la misma ciudad puede haber varias urbes. (pp.633 y 635)

Cartagena insiste en que los judíos, al ser excluidos de los cargos públicos y de los honores de la vida civil del ser humano a causa de su obcecación en la deslealtad, dejan de ser ciudadanos, porque, como indica Aristóteles, no son tales quienes tienen prohibido participar en el gobierno de la ciudad. Por consiguiente, aunque habiten las ciudades, no son ciudadanos de ellas, puesto que rechazan participar en la fe católica, en la que están cimentadas las ciudades cristianas, y por ello quedan excluidos de la nobleza civil. Pero, por el contrario, los que lleguen a la fe católica, procedan de donde procedan, recuperan cualquier prerrogativa. Es el caso de los conversos. No hay razón para excluirlos de la ciudadanía. La ciudad lo es no por su estructura física, sus murallas, sino por la unidad de su forma política. ¿Y cuáles son las formas políticas?

4.10. Cart. Def. III, cap. 13, 2-9 y 16-27.

Patet itaque ex praemissis non ab unitate murorum sed ab unitate politiae ciuitatem uocari, ut sicut ab eisdem muris eadem urbs appellatur sic ab eadem politiae specie eadem ciuitas nuncupetur. Species autem politiae tres principaliter esse ab antiquis saeculis traditum est: monarchiam quidem, quam regnum uocamus; aristocratiam, in qua pauci uirtute excellentes principantur; timocratiam, quam politiam large sumpto uocabulo dicimus, in qua multi et inferiores gubernant. Haec autem diuersimode plerumque appellatur. [...] Hae autem politiae quas diximus, si peruertantur, alia nomina sumunt. Nam monarchia fit tyrannis; paucorum uero gubernatio, aristocratiae dimisso nomine, oligarchia uocatur, quasi diuitum principatus; politia uero popularis peruersa democratia fit, quasi multorum pauperum coniuratio quaedam. Istae igitur species politiarum speciem ciuitatibus dant, ut, licet iidem homines maneant, si politiae species mutatur, ciuitatis essentia, in quantum ciuitas est et, ut ita dixerim, quidditas eius mutari uideatur et prima in nihilum redigi et alia nouiter nasci, sicut uita abeunte mortuus manet qui uiuebat, est enim, ut Aristoteles ait, politia uita ciuitatis, quod exponens Thomas dixit: Politia ordo est ciuitatis; ordo autem uita est quaedam cuius est; ideo politia uita est ciuitatis. (pp.640 y 642)

¹⁸ Thom., in Pol. Arist. III, lectio VII, commentarium 411: *Et diuiditur in duas. In prima ostendit quis est ciuitas simpliciter. In secunda quis est finis ciuitatis gratia cuius instituta est. In prima dicit quod bene dictum est quod communication loci non est ciuitas, sed communication bene uiuendi composita ex domibus et diuersis generibus gratia uitae perfectae, et per se sufficientis, est ciuitas* (Spiazzi, 145 y Alarcón).

De lo antedicho queda claro que no se la llama ciudad por la unidad de sus murallas, sino por la unidad de su forma política, de modo que, igual que recibe su nombre una misma urbe a partir de sus mismas murallas, así se denomina una misma ciudad a partir de una misma especie de forma política. Básicamente, desde los siglos antiguos, se nos han transmitido tres especies de formas políticas: monarquía, a la que llamamos reino; aristocracia, en la que tienen el poder unos pocos sobresalientes por su virtud; timocracia, que decimos que es una forma política, tomando el término en un sentido amplio, en la que gobiernan muchos que están por debajo. Esta última a menudo se denomina de diversas formas. [...] Estas formas políticas a las que nos hemos referido, si degeneran, toman otro nombre. Así, la monarquía deviene en tiranía; el gobierno de unos pocos, perdido el nombre de aristocracia, pasa a llamarse oligarquía, como si fuera un principado de ricos; por su parte, la forma política del pueblo deviene en una democracia corrupta, como si fuera la conjuración de una muchedumbre de necesitados. Es así que estas especies de formas políticas dan a las ciudades su especie, de suerte que, aunque permanezcan los mismos hombres, si se cambia la especie de la forma política, la esencia de la ciudad en cuanto es ciudad y, por así decirlo, su sustancia parece cambiar y sus principios reducirse a la nada y nacer otros de nuevo, del mismo modo que quien vivía, al consumírsele la vida, queda muerto, pues, como Aristóteles¹⁹ dice, la forma de gobierno es la vida de la ciudad, de lo que, al explicarlo, dijo Tomás: La forma política es el ordenamiento de la ciudad; el ordenamiento es una suerte de vida propia de ella; por ello la forma política es la vida de la ciudad. (pp.641 y 643)

Para cerrar la argumentación, en una suerte de *Ringkomposition*, vuelve al final del libro al concepto de “unidad” con el que comenzó, cimentándolo en la convivencia ciudadana.

4.11. Cart. Def. III, cap. 13, 90-95.

Quod si forte, forma sublata, nulla alia ciuitatis forma succedit, licet multitudo hominum maneat, cum nullo legitimo politeumate sit ligata, prima ciuitas abiit et noua non fit. Gens autem quae manet turbae nomen aut aliud, quod hominum coadunationem designet, habere potest, ciuitatis tamen nequaquam, sicut cadauer hominis hominem fuisse demonstrat, non autem est. (p.648)

Y si, por ventura, una vez desaparecida la forma, otra forma de ciudad no la sustituye, aunque se mantenga la muchedumbre de hombres, como no está cohesionada por ningún tipo de administración legítima, la primera ciudad desaparece y no surge una nueva. La gente que permanezca puede recibir el nombre de caterva u otro que haga referencia a una agrupación de personas, pero en modo alguno el de ciudad, de la misma manera que el cadáver de un hombre demuestra que hubo un hombre, pero que ya no lo hay. (p.649)

¹⁹ Thom. in Pol. Arist. IV,10,627 (Spazzi, 220-221 y Alarcón). Cf. también los trabajos de Guzmán Brito y García Fuentes. Cartagena atribuye a Aristóteles el concepto de vida aplicado a la ordenación en el gobierno de la ciudad (Pol. 1278b8-10: *Est autem politia ordo ciuitatis aliorum principatum et maxime dominantis omnium*), definición que vuelve a recordar (1289a 15-17) con leves matices. No obstante, con respecto a esa interrelación entre *uita* y *ordo*, el propio Cartagena muestra que, en realidad, su inspirador fue santo Tomás de Aquino.

5. Ultílogo.

Las condiciones de Castilla en la primera mitad del siglo XV eran idóneas para el desarrollo del pensamiento humanista, no cabe duda. No hay déficit hispánico desde el punto de vista del ideario y las condiciones para el desarrollo de la nueva mentalidad. Alfonso de Cartagena es el perfecto ejemplo de esas elites que conocían los textos y los traducían, los *letrados*, de individuos, además, involucrados en el gobierno, muchos de ellos conversos. Si el humanismo cívico de Cartagena se entiende como una propuesta desde la filosofía política que ofrece elementos conceptuales y operativos orientados a conferir un giro humanista a la configuración de la vida social, a partir de la premisa fundamental de que las personas son los sujetos radicales de la política, y en consonancia con sus postulados en defensa de los judeoconversos en el *Defensorium*, efectivamente, podríamos hablar de un pensamiento republicano converso.

Obras citadas

- Alarcón, Enrique. *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, Pamplona. Accesible en línea: *Corpus Thomisticum*: <<https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>> [consulta 11 de enero de 2025]. 2000–.
- Baron, Hans. *From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in Humanistic and Political Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
- , *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Benito Ruano, Eloy. *Toledo en el siglo XV. Vida política*. Madrid: CSIC, 1961.
- , *Los orígenes del problema converso*. Barcelona: Ediciones El Albir, 1976.
- Caerols Perez, José Joaquín. “Los *studia humanitatis* de Cicerón, entre la tradición y la modernidad.” En Pedro Aullón de Haro ed. *Teoría del Humanismo*. Madrid: Verbum, 2011. Vol IV, 113-152.
- Campos Souto, Mar. *El Memorial de virtudes: la traducción castellana del Memoriale virtutum de Alfonso de Cartagena*. Burgos: Ayuntamiento de Burgos, Instituto Municipal de Cultura, 2004.
- Cantera Montenegro, Enrique. “El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: su intervención en el debate doctrinal en torno a la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento.” *Espacio, tiempo y forma. Serie III. Historia Medieval* 10 (1997): 11-30.
- Cappelli, Guido M. *El humanismo romance de Juan de Lucena. Estudios sobre el ‘De uita felici’*. Bellaterra (Barcelona): Universitat Autònoma de Barcelona, 2002.
- Carpenter, Dwayne E. *Alfonso X and the Jews. An Edition of and Commentary on Siete Partidas 7.24 “De los judíos”*. Berkeley (Los Ángeles): University of California Press, 1986.
- Di Camillo, Ottavio. *El humanismo castellano del siglo XV*. Valencia: Editorial J. Doménech, 1976.
- Fernández Gallardo, Luis. “En torno a los *studia humanitatis* en la Castilla del Cuatrocientos. Alonso de Cartagena y los autores antiguos.” *En la España Medieval* 22 (1999): 213-246.
- , “Teología y Derecho en el *Defensorium* de Alonso de Cartagena.” En José Manuel Nieto Soria & Óscar Villarroel González coords. *Comunicación y conflicto en la cultura política peninsular. Siglos XIII al XV*. Madrid: Sílex, 2018. 559-588.
- Flórez Miguel, Cirilo. “El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa.” *Res publica* 18 (2007): 107-139.
- García Fuentes, Héctor Javier. “El uso de Aristóteles en el *Defensorium unitatis christiana*.” *eHumanista* 50 (2022): 333-355.
- García-Jalón, Santiago. “Los fundamentos jurídicos de la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento.” En VVAA eds. *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha. Vol. 6 Tomo I. Campesinos y señores en los siglos XIV y XV*. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988. 201-204.
- , “La noción de ‘cuerpo místico’ en Alonso de Cartagena.” *Helmantica. Revista de Filología Clásica y Hebrea* 43(132) (1992): 409-414.
- Garin, Eugenio. *L’Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Bari: Laterza, 1952.
- , *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*. Bari: Laterza, 1975.
- Gil Fernández, Luis. “El humanismo español del siglo XVI.” En VVAA eds. *La cultura española en la Edad Moderna*. Madrid: Istmo, 2004. 19-206.

- González Rolán, Tomás & Antonio López Fonseca. *Sobre la igualdad de los judeoconversos. Estudio, edición crítica y traducción del Defensorium unitatis christianae de Alfonso de Cartagena*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023.
- González Rolán, Tomás, Antonio López Fonseca & José Manuel Ruiz Vila. *La génesis del humanismo cívico en Castilla: Alfonso de Cartagena (1385-1456). Edición y estudio de textos seleccionados sobre el saber, la diplomacia y los estudios literarios*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2018.
- González Rolán, Tomás y Pilar Saquero Suárez-Somonte. *De la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento a la “Instrucción” del Relator. Estudio introductorio, edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449*, con la colaboración de Pablo González Saquero. Madrid: Aben Ezra Editores, 2012.
- González Ruiz, Ramón. “Fundamentos doctrinales de la sentencia-estatuto de Toledo contra los conversos.” En Ana María López Álvarez coord. *Inquisición y conversos*. Toledo: Asociación de Amigos del Museo Sefardí, 1994. 279-296.
- Guzmán Brito, Alejandro. 2002. “El vocabulario histórico para la idea de constitución política.” *Revista de estudios histórico-jurídicos* 24 (2002): 267-313.
- Heusch, Carlos. “Alfonso de Madrigal, dit ‘El Tostado’ et la diffusion du savor des Artiens de Salamanque (première moitié du xv^e siècle).” En Patrick Gilli ed. *Les élites lettrées au Moyen Âge. Modèles et circulation des savoirs en Méditerranée occidentale (xii^e-xv^e siècles)*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 2008. 281-302.
- Irizar, Liliana Beatriz. “Humanismo cívico: hacia una renovación humanista de la vida política (I).” *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas* 12 (2007): 113-124.
- Krueger, Paul. *Corpus iuris ciuilis*. Berlín: Weidmannos, 1906.
- Llano, Alejandro. *Humanismo cívico*, Barcelona: Ariel, 1999a.
- , “El humanismo cívico y sus raíces aristotélicas.” *Anuario Filosófico* 32 (1999b): 443-468.
- López Gómez, Óscar. “La revuelta de 1449 en Toledo. Historiografía y estado de la cuestión.” *eHumanista/Conversos* 9 (2021): 253-283.
- Marcos Pérez, Beatriz. “Pensamiento republicano converso: rasgos republicanos en la teología política del *Defensorium unitatis christianae* de Alfonso de Cartagena.” *Res publica* 22.2 (2019): 327-348.
- Monsalvo Antón, José María. *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, 1985.
- Morrás, María. *Alonso de Cartagena. Libros de Tulio. De senetute. De los ofiçios*. Alcalá de Henares (Madrid): Universidad de Alcalá, 1996.
- Netanyahu, Benzion. *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Traducción y edición abreviada de Ángel Alcalá & Ciriaco Morón Arroyo. Barcelona: Nagrela Editores, 1999.
- Pocock, John Greville Agard. *The Machiavellian Moment. Florentin Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Sánchez-Arcilla Bernal, José. *Alfonso X el Sabio. Las Siete Partidas (el libro del Fuero de las leyes)*. Introducción y edición. Madrid: Editorial Reus, 2004.
- Spiazzi, Raimondo. *S. Thomae Aquinatis in octo libros Politicorum Aristotelis expositio*. Roma: Marietti, 1966.
- Stuczynski, Claude B. “From Polemics and Apologetics to Theology and Politics: Alonso de Cartagena and the Conversos within the ‘Mystical Body’.” En Israel Yuval &

- Ram Ben-Shalom eds. *Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom: Studies in Honour of Ora Limor*. Turnhout: Brepols Publisher, 2014. 253-275.
- Valero Moreno, Juan Miguel. “Alfonso de Cartagena y la corte literaria de Juan II: apuntes para una revisión historiográfica.” En María Morrás ed. *Espacios en la Edad Media y el Renacimiento*. Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas – Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2018. 351-368.
- Villacañas Berlanga, José Luis. “Republicanismo clásico en España: las razones de una ausencia.” *Journal of Spanish Cultural Studies* 6.2 (2005): 163-183.
- , “Republicanismo y modernidad: una perspectiva comparada de los casos españoles (siglos XII-XVIII).” En *Seminaris del Grup de Recerca d’Estudis de les Institucions i Societat a la Catalunya Moderna (segles XVI-XVIII)*, accesible en línea, e-Repository UPF: <<https://repositori.upf.edu/items/bc1566c0-8196-447c-bd93-4a9b782321b7>> [consulta: 9 de enero de 2025]. 2017.
- von Gierke, Otto. *Teorías políticas de la Edad Media*. Estudio preliminar de Benigno Pendás, traducción de Piedad García-Escudero. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1995.