

## El uso de Aristóteles en el *Defensorium Unitatis Christianae*

Héctor Javier García Fuentes  
(Universidad de Salamanca)

Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y de Humanidades Digitales)

ἄνδρες γὰρ πόλις, καὶ οὐ τεῖχη

Pues la ciudad son los hombres, y no las murallas  
Tucidides, 7.77.7

### 1. Introducción<sup>1</sup>

Como un baluarte de la unidad cristiana se yergue esta “obra maestra de los escritos proconvertos” (Fernández Gallardo 2002, 245), que ampara a quienes han buscado cobijo en la Iglesia a través del bautismo y proyecta su sombra, reflejo de su dignidad, sobre aquellos que cometen la osadía de intentar quebrar la sólida roca sobre la que este baluarte se levanta imponente. Aristóteles, un Aristóteles que había sido ya apuntalado en las universidades de París y Oxford del siglo XIII (Dod, 73), reverbera en la estructura del edificio cristiano, que ha sabido conjugar la razón del filósofo y la religión (Marenbon, 128-142). Nunca se olvida el fin último de este salvífico castillo, pero se ha encontrado y legitimado para ese propósito una alianza que, como todas, hay que negociar con cautela. La relación entre el paganismo y el cristianismo tiene su historia particular. El propio Agustín había hecho uso de una metáfora afortunada: así como los judíos se sirvieron del dorado ajuar y de los espléndidos ropajes de los egipcios, al tiempo que daban la espalda a sus ídolos y demás cargas insidiosas, y los reconvertían y les otorgaban un mejor uso, también la ciencia de los gentiles, al margen de sus frivolidades y engaños, contenía valiosos conocimientos para la formación intelectual y la institución de las costumbres, e incluso atisbó algunas verdades sobre el culto del Dios verdadero (Agustín, 2.40.60). Había, en definitiva, que separar el grano de la paja, sin olvidar qué se quería sembrar y cómo.

En este caso concreto se impugnaba la afrenta contra los judeoconvertos que declaraba, al mismo tiempo, la nulidad del bautismo y la redención universal, al sostener, a fin de cuentas, que el origen judío era una mácula indeleble, esto es, algo más poderoso que el propio pecado original (Tritle; Rosenstock; Benito Ruano). En efecto, como el propio Cartagena deja entrever en el primer prólogo, el origen judío se *contrae*, como se *contrae*, según la expresión acuñada ya en latín, el pecado original.<sup>2</sup> Triste destino el del pueblo hebreo. Pero el formidable baluarte se impone y resiste el ariete enemigo, pues su razón de ser reside en amparar a quienes traspasen los umbrales de la Iglesia, con el ánimo de convertirse en fieles siervos, sin importar su condición pasada, como los ríos que desembocan en el mar, según el símil del propio obispo, diluyéndose así su antiguo origen:<sup>3</sup> “allí los ríos caudales, / allí los ríos medianos / y más chicos, / y llegados, son

<sup>1</sup> Este artículo se ha podido realizar gracias a una ayuda de la Junta de Castilla y León para financiar la contratación predoctoral de personal investigador, cofinanciada por el Fondo Social Europeo. Además, se enmarca en el proyecto de investigación *Alfonso de Cartagena. Obras Completas*, que se desarrolla con la financiación del Plan Nacional I+D (Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. Gobierno de España - Fondos FEDER UE), con referencia FFI 2017-84858-P. También quiero agradecer al profesor David Lines, director del *Centre for the Study of the Renaissance* (Universidad de Warwick), el haberme abierto las puertas del Warburg Institute, de cuya espléndida biblioteca se ha beneficiado este artículo.

<sup>2</sup> La expresión *trahere originem* aparece cinco veces en total en el *Defensorium*. Sin duda, en ella se escuchan los ecos de esta otra expresión más familiar a la literatura cristiana: *trahere peccatum (originale)*.

<sup>3</sup> “Licet alterum altero maiorem mundiciorem aquam adduxerit, nulla tamen amplius fluminum memoria fit, sed omnes aque undecumque venerint, saporem maritimum habentes, neque nomen neque qualitatem

iguales / los que viven por su manos / y los ricos”, como diría años después, pero con otras significaciones, Jorge Manrique. En el fondo de todo ello, podemos advertir la pulsión de crear un “pan-Hispanic state” (Lawrence, 14).

Paralela a la idea de la difuminación de los orígenes se sitúa la noción de la ‘verdadera nobleza’ del humanismo. Ciertamente, de poco o nada servía una buena cuna si el individuo no conquistaba con su virtud la nobleza.<sup>4</sup> Esta revalorización de la interioridad conduciría a una reorganización de los saberes, pues de la verdadera nobleza también emanan productos nobles, anteriormente denostados y encuadrados en las denominadas artes mecánicas y serviles.<sup>5</sup> También el judío, como cualquier otro hombre sobre la tierra sea cual fuere su origen, podía ‘ennoblecerse’ con la conversión cristiana y dejar de ser hijo de la sierva Agar para comenzar a ser hijo de la promesa. Directa o indirectamente, la idea aristotélica de que la nobleza o el honor precisaban de virtud impregnaba estas consideraciones.<sup>6</sup>

El uso de Aristóteles por parte de Alfonso de Cartagena para argumentar jurídicamente venía de lejos (Fernández Gallardo 2018). También la tradición aristotélica de Castilla; una tradición que mutaría con el pasar de los años hacia un entrecruzamiento entre la corte y los doctos, el latín y el romance, las traducciones, los comentarios y las glosas, en un proceso de recíproca fecundación cuyo tránsito –de las universidades a los ambientes cortesanos y vuelta a las universidades, y de unos géneros más académicos a otros más literarios y vuelta a los universitarios– ofrece el perfil caleidoscópico de las rutas del aristotelismo hispano (Morrás; Díez Yáñez; Valero Moreno 2014; Pagden).<sup>7</sup>

El tumulto toledano de 1449 y los escritos que lo rodearon estimularon una serie de respuestas cuya preeminencia quizá la tenga el *Defensorium Unitatis Christianae*, muy posiblemente compuesto en el verano de aquel año.<sup>8</sup> Preeminencia en el tiempo y en el grosor de los argumentos. Negar las palabras de Cristo –“Quien crea y sea bautizado será

---

aliquam vetusti originis retinent. Sic cum in Christianitatis amplissimum mare sive gentilium sive Israelitarum flumina intrant, una aqua Christiani maris conficitur.” (*Def.* II 3.6) En cuanto al texto latino y la traducción del *Defensorium*, cito a partir de la edición que estoy preparando y que, *deo volente*, verá pronto la luz en la Biblioteca Cartagena.

<sup>4</sup> Quizá el texto más representativo al respecto sea el tratado *De nobilitate* de Buonaccorso da Montemagno, como testimonia la difusión de los manuscritos en el *Quattrocento*: “Constat igitur ex sola animi virtute veram nobilitatem defluere.” (Garin ed., 142) En Castilla, Diego de Valera dedicaba a Juan II el *Espejo de verdadera nobleza* (ca. 1441). En cuanto a la postura de Valera sobre este particular dice Di Camillo: “Contrario a muchos nobles contemporáneos que sostienen la opinión de que el rey puede hacer caballeros pero no hidalgos, él [Valera] no tiene ninguna duda de que el plebeyo, al pasar al rango de noble, *purga*, efectivamente, su rusticidad y villanía al cambiar su condición social. Valera está convencido de que al conferir la nobleza al hombre de bajo linaje, éste borra su condición previa y se *re-genera*, de la misma manera que un noble, por ciertos crímenes, *de-genera*, es decir malogra su estirpe.” (Camillo, 237)

<sup>5</sup> Como muy tarde, a principios del siglo XVI se inicia una nítida defensa de los oficios devaluados, como el siglo XV había hecho con las lenguas vernáculas. Véase el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Pérez de Oliva: “Como Dios es conocido y alabado por las obras que hizo, así nuestros artificios son gloria del hombre que manifiestan su valor” (156); “todos [los oficios] son tales como la intención de quien los sigue” (162); “[no] ay cosa tan buena que el uso no pueda hacerla mala” (154); “el hombre [...] es como una vihuela templada, que haze dulce armonía, y, cuando se destiempla, ofende los oídos.” (155) También entre las perentorias necesidades que la aventura colombina provocó encontramos esa reestructuración de los saberes: “La distinción entre artes liberales y serviles no cabe en Colón, todos los oficios, todas las artes, todos los trabajos son igualmente necesarios, lo único que debe preocupar es cómo se puede ‘aliviar con industria la vida de los hombres y cómo se pueden conseguir sus objetivos.” (Fuertes Herreros, 86)

<sup>6</sup> *Cfr.* Arist., *EN*, I.3.6-21 (1095b16-29) y 4.7.4-5 (1123b35-a1). En cuanto a las citas del *Defensorium* de Aristóteles, he cotejado cada cita en los diferentes volúmenes del *Aristoteles Latinus*, citados como corresponde en el apartado de obras citadas.

<sup>7</sup> Para una visión panorámica sobre el uso de Aristóteles en Cartagena véase Escobar (2016).

<sup>8</sup> La aproximación contextual a la revuelta toledana más equilibrada, que suma la edición de los textos que rodearon, es la de González Rolán-Saquero Suárez.

salvo; pero quien no crea será condenado”<sup>9</sup> era una herejía; y como tal, no solo no se debía permitir, sino que había que erradicarla por completo.

## 2. Insuficiencias de la filosofía y el valor de Aristóteles

El Aristóteles del *Defensorium* es el Aristóteles utilizado para fines cristianos, cuyo paradigma siempre será santo Tomás. De las disciplinas filosóficas, y a la cabeza de ellas se halla el Estagirita, puede hacer uso la sagrada doctrina, aunque no las necesite, para mayor claridad en sus proposiciones.<sup>10</sup> Es más, la razón humana de algunos pocos, a través de grandes trabajos, ha podido vislumbrar algo de la verdad de Dios.<sup>11</sup> Sin embargo, esas brumas se disiparon con la revelación divina, cuya certeza supera a la que pueden aportar las ciencias iluminadas solo con la razón natural, siempre sujeta a error.<sup>12</sup> En definitiva, la doctrina sagrada, imprescindible para la salvación del hombre, se enraíza en los artículos de la fe, *praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur*, y vela por la disposición del hombre hacia Dios, un fin que excede la comprensión del intelecto natural.<sup>13</sup> Pero a pesar de todo lo dicho, las conclusiones de las cinco vías —e. gr.: *hoc omnes intelligunt Deum*— delatan un cierto vínculo entre ambas luces;<sup>14</sup> un vínculo indudablemente de grado:

Et quamvis lumen naturale mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae manifestantur per fidem, tamen impossibile est quod ea, quae per fidem traduntur nobis divinitus, sint contraria his quae sunt per naturam nobis indita.<sup>15</sup>

Cartagena, después de explicar la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento,<sup>16</sup> distinción que por cierto podría hermanarse con la efectuada por Tomás entre la razón natural y la razón divina, ofrece una simple y bella metáfora que dilucida los diversos grados de iluminación entre la razón natural, la ley judía y el Evangelio. La Luna, el fuego del hogar y el Sol serán las tres luces que simbolicen, respectivamente, la gran extensión y poca intensidad de la razón natural, la gran intensidad y poca extensión de la ley judía, y la incomparable extensión e intensidad del Evangelio. En concreto, citando extensamente a Tomás, desarrolla el alcance y límites del *lumen naturale* que, aunque contribuye “adecuadamente a conocer la existencia de Dios, e incluso a cierta instrucción de las costumbres y al discernimiento de muchas obras humanas, hay algunas cuestiones, sin embargo, y bastantes por cierto, que deja sin su brillo.”<sup>17</sup> Por un lado, una de las cuestiones que la razón natural no puede aclarar —y la vieja ley hebrea sí—<sup>18</sup> es el tema de la creación del mundo, “cuya problemática descartó Aristóteles por su insolubilidad, ya que consideró que no podía probarse ni afirmativa ni negativamente

<sup>9</sup> Mc 16, 16. Citado en dos ocasiones en el *Defensorium* (I 9 y II 2.1).

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *summ. theol.* I q. 1 a. 5.

<sup>11</sup> *Ibid.* a. 1.

<sup>12</sup> *Ibid.* a. 5.

<sup>13</sup> *Ibid.* a. 1.

<sup>14</sup> *Ibid.* q. 2 a. 3.

<sup>15</sup> Tomás de Aquino, *De Trinitate*, q. 2 a. 3.

<sup>16</sup> *Def.* 15-7.

<sup>17</sup> “Claritas tamen eius, etsi ad cognoscendum Deum esse, necnon ad aliquam morum directionem multaue hominis gesta discernenda competenter conferat, nonnulla tamen, ymo plurima sunt que absque claritate dimittit.” (*Def.* 18)

<sup>18</sup> De la distinción entre la razón natural y la ley judía se encarga en *Def.* I 4-5.

mediante la razón natural.”<sup>19</sup> Sin duda, tal endiablada cuestión, que coaligaba en sí el mundo natural y la teología, fue una brecha que los profesores de la Facultad de Artes parisiense utilizaron para reclamar la autonomía de los planteamientos filosóficos, por lo demás, terreno de su propia docencia.<sup>20</sup> Y si nos encaminamos a los asuntos más elevados, “aunque algunos hayan pensado que los gentiles han tenido contacto con la Trinidad de las personas, esto, sin embargo, es ajeno a la verdad”, pues ni siquiera los príncipes entre los filósofos, “Pitágoras, Zenón, Platón y Aristóteles”<sup>21</sup> lograron entenderla.<sup>22</sup> Así pues, si se desea apuntalar una auténtica defensa de la unidad cristiana, no vale sino fundar su baluarte sobre los axiomas irrefragables de las Sagradas Escrituras. Otra empresa sería edificar *supra arenam*.

Como santo Tomás había escrito, la sagrada doctrina “no argumenta para probar sus principios, que son los artículos de la fe; sino que parte de ellos para mostrar alguna otra materia.”<sup>23</sup> De la misma manera, Alfonso de Cartagena fundamenta sus argumentos sobre la Sagrada Escritura; y tras el desarrollo general de la primera parte de la obra, en la segunda condensa su explicación en cuatro partes diferenciadas, que denominará teoremas. La validez de estos teoremas consta, “como sucede en geometría”, de una proposición demostrada “con una prueba tan clara que no puede de ninguna manera confutarse.”<sup>24</sup> Dichos axiomas, al ser inferidos a partir de la Sagrada Escritura, poseen una certeza superior a cualquier otra ciencia que haya sido deducida a través de la razón humana. Este es el sol, la *lux vera*, que ni Aristóteles ni la Filosofía pueden aportar.

Hasta el capítulo siete del primer teorema, ya en la segunda parte de la obra, no volverá a aparecer el nombre de Aristóteles. Pero aquí, no obstante, aparece secundado por una cita propia perteneciente a la *Ética*: “Toda la existencia está en armonía con lo verdadero.”<sup>25</sup> Cartagena, en el capítulo seis, había efectuado una larga digresión sobre las palabras del apóstol Pablo dirigidas a Tito en su epístola. En concreto, desgranaba el significado de la mención del profeta cretense y sus palabras: “¡Cretenses, siempre mendaces, malas bestias, vientres desocupados!”<sup>26</sup> Este profeta de Creta –que como señala con buen juicio Cartagena, hombre de mundo, “permanece bajo dominio de los vénetos y es conocida comúnmente por el nombre de Candia”–,<sup>27</sup> al que la Glosa ordinaria reconoce en la figura de Epiménides de Creta, no lanzó sus reproches a los judíos en general, sino a los cretenses que se desviaban de la fe, viene a decir el obispo. Y es en ese momento, una vez ha declarado cierta consonancia de la realidad, cuando trae el testimonio de Aristóteles, “puesto que parece ajustarse el testimonio del filósofo a esta verdad.”<sup>28</sup> Repara en la metodología de contraste utilizada por el Estagirita en sus escritos, “para que resplandeciese con gran claridad, gracias a los errores evidentes de los demás,

<sup>19</sup> “Creacionem quoque mundi, quam Aristoteles sub problemate neutro dimisit, quia per rationem naturalem affirmative aut negative demonstrari non posse putavit [...] explicavit.” (*Def.* 19)

<sup>20</sup> Una brecha que ya había sido abierta por Alberto Magno –“Dico quod nihil ad me de Dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram” (*De Generatione et corruptione*, 363)–, y continuará con Siger de Brabante e Ibn Jaldún (Libera, 75; Lohr, 87-91).

<sup>21</sup> *Def.* I 6.

<sup>22</sup> No obstante, se ha de recalcar que, de nuevo, es una cuestión de grado, pues hubo quienes, ayudados de la razón natural, tras el fratricidio de Caín y la dispersión de los hombres, conservaron conocimiento de Dios (*Cfr. Def.* I 1).

<sup>23</sup> “Haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum.” (*summ. theol.* I q. 1 a. 8)

<sup>24</sup> “Est enim theorema, ut ayunt, propositio illa que tam aperta demonstracione probatur ut aliquatenus refelli non valeat, sicut in geometricis fit.” (*Def.* II prol.)

<sup>25</sup> “Vero omnia consonant existencia.” (*Def.* II 2.7) *Cfr.* Arist., *EN*, 1.8.13 (1098b10).

<sup>26</sup> *Cfr. Def.* II 2.6. Cartagena cita Tit 1, 10-14.

<sup>27</sup> “Sub dominio Venetorum que communiter Candia vocatur.” (*Def.* II 2.7)

<sup>28</sup> “Cum veritati huic quoddam philosophicum testimonium conformari videatur.” (*Ibid.*)

la verdad de su doctrina”, y afirma la excelencia de los libros políticos en comparación con sus otros libros científicos, por haber incluido “las prácticas de algunas ciudades en el gobierno”, bajo la misma óptica del contraste, pues, tras la descripción de las diversas constituciones, “mostró los defectos que le parecían tener.”<sup>29</sup> Las tres ciudades aludidas son Calcedón, Creta y Lacedemonia. Señalará dos aspectos del Estado cretense particularmente sensibles para él, seguramente debido a su formación como letrado: la justicia no recae sobre los poderosos ni sobre los subordinados. La consecuencia más evidente de la anomia, sinónimo de la malevolencia, es la pérdida de la humanidad, esto es, la involución a la condición animal.<sup>30</sup> Esta conclusión también la refrendará con otra cita de Aristóteles: “El hombre malvado obrará mucho peor que las bestias.”<sup>31</sup> El vínculo entre la ausencia de ley y una humanidad solo de nombre, equívoca (Bianchi), manifestaba otra idea aristotélica: las dos ramificaciones del derecho, civil y canónica, eran la manifestación de nuestra naturaleza social, política; el resultado de una ley en suspenso era una suspensa humanidad, *aut bestia aut deus*.

Aunque el baluarte no podría sostenerse en la ciencia filosófica, ahí viene el Filósofo, engastado en las firmes *columnae Ecclesiae*, para que relumbren las propias verdades ya manifiestas de la Escritura. Así pues, “esta reprobación del poeta viene confirmada por la autoridad de Aristóteles.”<sup>32</sup> Qué duda cabe de que sobre aquella autoridad filosófica no existía la más mínima vacilación. Una reputación asentada en los graves razonamientos y en la excelencia de su sabiduría, si bien en todo momento circunscrita al ámbito natural.<sup>33</sup>

### 3. *Nobilitates sunt tres*

Aparte de las citas mencionadas, no hay rastro del Filósofo hasta el teorema cuarto. Cartagena dividirá este teorema en tres subartículos –una división al margen de los capítulos–, que parcelarán la discusión; el primer subartículo argumenta a favor de los dones israelitas antes de la pasión. Para ello, retoma la tripartición de Bartolo da Sassoferrato al respecto de las tres noblezas (Cartagena, 14). En apenas un capítulo, basándose en los libros de los reyes, en Samuel, y citando a Nicolás de Lira, concluye con las indubitables dignidades real y sacerdotal del pueblo de Israel. Y al comenzar el capítulo tercero afirma:

Ahora bien, como suele decirse que la nobleza es, por decirlo así, la ‘no vileza’ y un alejamiento de la bajeza ínfima, y puesto que la cimera eminencia del sacerdocio y del reino distan muchísimo de la infinita aglomeración del vulgo

<sup>29</sup> “ut erroribus aliorum patefactis veritas sue doctrine apercius claresceret. Sed et in politicis amplius processit, quia nedum sapientum asserciones retullit, sed eciam aliquarum urbium praxim quam in politizando habebant descripsit, descriptaque defectus que in ea sibi videbantur aperuit.” (*Ibid.*)

<sup>30</sup> En *Def.* II 3.4, al explicar el verdadero sentido de las palabras de Isaías: “Habitará el lobo con el cordero y la pantera se acostará con el cabrito”, citará a Boecio (IV pr. 3, 16-25) para corroborar que el paralelismo entre animales y hombres no solo se da en la Escritura, sino también *in libris philosophorum*. La mansedumbre del cordero simbolizaría a Israel mientras que la ferocidad lobuna a los salvajes príncipes de la gentilidad: Alejandro, Aníbal y César.

<sup>31</sup> “Plura enim mala’, ut inde Aristoteles ait, ‘faciet malus homo quam bestia’.” (*Def.* II 2.7) *Cfr.* Arist., *EN*, 7.7.15 (1150a7).

<sup>32</sup> “Confirmatur itaque hec poetica reprehencio Aristotelis auctoritate.” (*Def.* II 2.7)

<sup>33</sup> “Licet eas tanquam quid racionabile et racioni humane conforme in causarum disculacionibus interdum allegant, sicuti Aristotelem aliumve probate existimacionis auctorem allegarent, qui non ex potestate iura condendi, sed ex sapiencie excellencia, suis sentenciis fidem quesisset.” (*Def.* II 4.23)

común, era de suyo que, cuando un reino se hallase en su cénit, la nobleza más eximia estuviera presente.<sup>34</sup>

La tripartición legada por “los mejores entre los legistas”<sup>35</sup> hablaba de una nobleza teológica, una moral o natural, y otra civil; y aparecía en la rúbrica denominada *De dignitatibus*. El sumario del epígrafe nos ofrece una idea de lo que Bartolo discute: *Militia an sit dignitas* (1); *Doctor legum est maior omnibus professoribus* (20); *Nobiles habent dignitatem* (40); *Nobilitas an sit idem quod dignitas* (46); *Nobilitas transit in filios, nisi propter eorum delictum illam amittant* (49); *Filius natus ex nobili, quando dicitur nobilis et quando ignobilis* (53); *Nobilitas an consequatur ex nativitate* (54); *Nobilitas quae habetur ex progenie non durat ultra pronepotes. Origo non est dignitas, nec dignitatem tribuit* (55); *Nobilitas an detur ubi virtus datur* (56); *Nobilitates sunt tres, scilicet theologalis, naturalis et politica* (58). Bartolo no identifica la nobleza con la virtud, pues el pundonor de una mujer, que está lejos de la virtud, ostenta, sin embargo, nobleza; la nobleza es la predestinación de Dios a la felicidad.<sup>36</sup> Además de con otros testimonios de la Escritura, lo corrobora con dos afirmaciones de Aristóteles. La primera recalca que hay hombres virtuosos aunque estén privados de nobleza; la segunda, que un siervo o un campesino puede ser valiente, prudente o justo, pese a que, al desconocer el poder (*nesciret dominari*), no posea nobleza.<sup>37</sup> Acto seguido, Bartolo propondrá su tríada de noblezas.

Dado que “no es lícito poner en duda” que el pueblo judío alcanzó la nobleza teológica, que consiste en la *gratia faciens gratum* según Bartolo, Cartagena omite su discusión para pasar a hablar directamente de la nobleza moral o natural. No obstante, Bartolo no solo nunca escribe ‘nobleza moral’, sino que la ‘nobleza natural’ es definida de acuerdo al poderío, a la capacidad de dominar;<sup>38</sup> en cambio, el obispo, además de hablar de nobleza *moralis seu naturalis*, la explica con las categorías aristotélicas de las virtudes morales. De este modo, hallamos que Salomón fue *prudens*; Samuel, *iustus*; David y Macabeo, *fortes* –pues la *fortitudo* no se puede atribuir a Sansón porque no se relaciona con la fuerza corporal–; José, Susana *et alii, temperantes*.<sup>39</sup>

Dejando por ahora de lado la virtud de la prudencia y de la justicia –se hablará de ellas más adelante–, el capítulo veinte del teorema cuarto, que pertenece al tercer subartículo, cuya temática aborda “la recuperación de los dones que eclipsaron y echaron por tierra los israelitas mediante el crimen de la infidelidad”,<sup>40</sup> está prácticamente

<sup>34</sup> “At cum nobilitas ex eo dici solet quasi non vilitas et segregatio quedam ab infima vilitate, sacerdotii autem et regni fastigium distantissimum sit a promiscui vulgi communi infinitate, consequens erat, ubi culmen regium est, summam nobilitatem inesse.” (*Def. II 4.3*)

<sup>35</sup> “Ipsi principes legistarum.” (*Ibid.*)

<sup>36</sup> “Item dicit quod potest esse nobilitas etiam ubi non est virtus: et sic nobilitas habet in se plus quam virtus. Exemplum in muliere verecundam. Nam verecundia diversa est a virtute, et tamen in ea est nobilitas. Concludit ergo quod anima praedestinata a Deo in felicitate, ut omni tempore bene faciat, etiam antequam faciat aliquem actum virtutis, dicitur nobilis.” (Bartolo, 52<sup>b</sup>)

<sup>37</sup> “Tertio hoc probatur autoritate Phil. I Ethic. iii.c. qui dicit quod sunt quidam homines virtuosos, tamen sunt nobilitate privati. Praeterea, potest esse quod servus vel rusticus est virtuosus cum omni virtute: ut quia est fortis, vel prudens, iustus et expertus in his, quae sibi mandantur; et tamen nesciret dominari. Certe iste non est nobilis, ut dicit Philosophus I Ethic. ix.c.” (*Ibid.* 52<sup>a</sup>)

<sup>38</sup> Et de ista nobilitate Philosophus I Ethic. iii.c. ubi dicit quod nihil aliud quam virtus et malitia discriminat servum et liberum, nobiles et ignobiles. Hoc autem non est intelligendum de omni virtute, sed de ea quae competit aliquibus, prout sunt apti dominari; non de ea prout apti sunt subiici.” (*Ibid.* 52<sup>a</sup>)

<sup>39</sup> *Cfr. Def. II 4.3.*

<sup>40</sup> “Ad tertium subarticulum ascendentes qui de recuperatione docium, quarum Israelite per infidelitatis crimen obumbracionem obfuscacionemque incurrerunt, impedimento per lavacrum sancte regeneracionis sublato, disserturus est.” (*Def. II 4.9*)

dedicado a la virtud de la *fortitudo* del pueblo judío, con solo una mención a la templanza. Por otro lado, la virtud moral de la valentía (*fortitudo*) parece tener un componente regio, como dan testimonio los emblemas del rey, el león y el castillo de las enseñas de Juan II, al simbolizar “ambas acciones de la valentía, la ofensiva y la defensiva.”<sup>41</sup>

De Macabeo y sus hermanos sabemos que no solo alcanzaron la valentía militar y política, una subdivisión ya presente en el *Memoriale*,<sup>42</sup> sino que gozaron “en el arte militar y la gloria de la guerra” de “la auténtica valentía que resulta de un autor honesto, es más, que resulta de Dios, autor de la propia honestidad.”<sup>43</sup> En efecto, tal y como dejó constancia en ese compendio de moral aristotélica, la *fortitudo* se definía por la disposición a dar la vida por Dios o la *respublica*, siempre teniendo como objetivo el bien común.<sup>44</sup>

El capítulo anterior, el decimonono, había terminado con la sugerencia al rey de hacer una conjetura partiendo del presente a fin de conocer cómo eran los judíos en el pasado. Sorprende el inicio del capítulo veinte por una consideración biológica que anuncia el germen de lo que encontraremos en él. Cartagena arguye que los animales “siguen ciertas cosas que son comunes a su propia especie y se inclinan a modos determinados de vivir de acuerdo a la diversidad de sus propias especies. Y aunque alguno de sus individuos siga algo particular, casi nunca, sin embargo, suele suceder.”<sup>45</sup> Abandona con inmediatez esta línea de pensamiento y presta atención al ser humano, el *animal excellentissimum*. Como sucede entre los animales, también se halla cierta universalidad en el hombre y ciertas diferencias entre las familias “por cierta característica” (*per quamdam specialitatem*); una de esas diferencias es la nobleza. Cuando se acometen empresas cimeras y se rehúyen las viles, como acontece en el ejercicio militar, a esos empeños se les atribuye nobleza; en cambio, si la tendencia es hacia unos indolentes afanes y en exceso penosos, reconocemos en ellos un comportamiento innoble. Los orígenes suelen determinar las inclinaciones:

Aunque ocasionalmente el vulgo se sirva de las armas y algunas veces los varones innobles blandan las lanzas y las espadas tanto contra los enemigos como entre ellos, suelen hacerlo con rudeza de estilo y los pies clavados en la tierra, y no osan oponerse a los nobles armados. No obstante, la disciplina militar, el montar a caballo y combatir bajo los pendones de los príncipes con la cabeza y el pecho pertrechados, cubiertas las tibias con grebas de hierro

<sup>41</sup> “Leoni quoque vestra insignia castellum adiunxerunt, ut uterque fortitudinis actus, aggressivus et deffensivus, patencius ipsius signi figura demonstretur, cum leo aggressivam, castellum deffensivam accionem fortitudini respondentem designare videatur.” (*Def.* III 10)

<sup>42</sup> “Huius autem fortitudinis politica sive civilis. Secunda fortitudo militaris. Tertia fortitudo furoris. Quarta fortitudo spei. Quinta fortitudo ignorantie.” (Martínez Gómez, Lib. I [De fortitudine] cap. 4)

<sup>43</sup> “Necnon Machabeus et fratres eius qui sub militari cultu ac bellicosa claritate pugnandi nedum militarem ac polliticam, sed eciam verissimam fortitudinem habuerunt, propter honestum, ymo propter ipsius honestatis auctorem, Deum, viriliter dimicantes.” (*Def.* II 4.3)

<sup>44</sup> “Vera fortitudo est cum quis sustine mortem pro optimis rebus, ut quando aliquis se exponit ad mortem in bello pro fide catholica, vel salute rei publice, vel propter bonum virtutis, ut martyres qui pro confessione fidei mortem fortiter sustinuerunt. Ideo de eis cantat Ecclesia, contempto suorum corporum cruciatu sevientem mundum Dei pro honore vicerunt.” (Martínez Gómez, Lib. I [De fortitudine] cap. 2) “Ille tamen qui proprie et vere fortis est, timet ad declinandum et audet ad aggrediendum, et sustinet expectando constanter, et operatur in pugnando viriliter illa terribilia que oportet, et cuius gratia, et ut oportet et quando oportet, et prout ratio iudicat et dictat, habens se moderate et ordinate circa passiones timoris et audacie semper propter finem bonum.” (*Ibid.*, cap. 3)

<sup>45</sup> “Videmus enim animalia omnia pro maiori parte quedam, que sue speciei communia sunt, sequi ad certosque modos vivendi secundum diversitatem specierum suarum inclinari.” (*Def.* II 4.20)

templado, mientras suenan los pífanos, es un acto, sin duda, propio de los nobles.<sup>46</sup>

En resumidas cuentas, aunque las labores rústicas impliquen “actividades honestas, no son, sin embargo, de tal hermosura y valentía arrojada como el arte militar”;<sup>47</sup> además, son casos excepcionales los que perteneciendo a un linaje oscuro y plebeyo se alzan hacia esa desacostumbrada actividad bélica. Por el contrario, “vemos que muchos [de los israelitas], considerando su escasez”, una vez se han regenerado en las aguas del bautismo, tienden, *motu proprio*, hacia el uso de las armas. Algo muy singular, sigue diciendo el obispo, pues la cobardía israelita es algo tan asumido que los términos ‘judeidad’ y ‘judío’ han llegado a representar ese temor excesivo que es la cobardía (*timiditas*).<sup>48</sup> Y esta tendencia a la valentía de los judíos es aún más reveladora, pues, en contraste con la templanza, que la obstinación y la perseverancia pueden conquistar, como ocurre en la abstención del alimento o la castidad, dado que ningún peligro se cierne sobre quien practica esta virtud, “en las acciones bélicas a las que la valentía se inclina no ocurre así, puesto que acontecen raramente, con carácter imperativo e inmenso peligro, y muchas veces tan repentinamente que no hay lugar para la deliberación.”<sup>49</sup>

Dicho lo cual, no puede ser otra la conclusión de que el judío posee una *dispositio naturalis* hacia estos empeños. Lo corrobora Aristóteles, viene a decir Cartagena, quien propuso que la inclinación a la valentía es única en cuanto a las aptitudes virtuosas que se transmiten a la descendencia. Una virtud, la de la valentía, que debe ser regida por la razón para convertirse en una virtud moral.<sup>50</sup> El judío, por lo tanto, preserva esos rescoldos de nobleza moral o natural que, tras regresar a la fidelidad, vuelven a resplandecer como antaño:

Como el fuego en el tiempo de la cautividad de Babilonia, según lo refiere el historiador escolástico, que no se apagaba encerrado bajo la tierra, así en el fondo del corazón de los infieles algunas pavesas de nobleza permanecen, y, paulatinamente, cuando la infidelidad es rechazada, comienzan a dar su luz.<sup>51</sup>

Aquí el marco, transformado, de las noblezas de Bartolo y el uso de las virtudes aristotélicas al servicio del amparo del judeoconverso; sin olvidar, no solo la alta estima

<sup>46</sup> “Ac licet vulgus armis interdum utatur, et tam in hostes quam inter se nonnumquam ignobiles viri lanceas et gladios vibrant, hoc tamen rusticano more et humo pedibus fixis facere solent, neque nobilitati armate audent resistere. Militaris tamen cultus et cursus equestris ac sub vexillis principum armatis capite et pectore tibiisque ferro calibe temperato coopertis ac tubis sonantibus preliari, actus [54r] utique nobilium est.” (*Ibid.*)

<sup>47</sup> “licet honeste sint, non tamen talis pulcritudinis animoseque fortitudinis, sicut ars militaris, existunt.” (*Ibid.*)

<sup>48</sup> “Tanta namque et tam notoria infidelium Israelitarum timiditas est, ut cum excessivam timiditatem exprimere volumus, ‘Judaitatem’ vocemus, et excessive timentem ‘Iudeum’ solemus vocare.” (*Ibid.*)

<sup>49</sup> “In actibus vero bellicis ad quos fortitudo tendit non sic, cum illa raro et cum onere ac immenso periculo veniant et plerumque repente ut deliberacioni locus non sit.” (*Ibid.*)

<sup>50</sup> “Hinc est quod Homerum dicentem inducunt: ‘Virtutem immitte furori’, quia furor et ira fortitudinis virtutem coadiuvant; et ratio illos moderari et dirigere debet, quatenus ex illis simul coniunctis fortitudo prout est virtus moralis formetur. Hic autem ire seu furoris impulsus maxime ex progenitoribus quasi per quandam sucessionem descendit. Nam, ut Aristoteles voluit, inter dispositiones ad virtutem nulla sic per propagationem sanguinis in posteros dirivatur, sicut dispositio que ad fortitudinem tendit.” (*Ibid.*) La cita de Homero se encuentra en Arist., *EN*, 3.11.20 (1116b27).

<sup>51</sup> “Sicut ignis sacrificii tempore captivitatis Babilonice, ut Ystoriator Scolasticus refert, dicitur sub terris inclusus durasse, sic in cordium infidelium intimis aliquis igniculus nobilitatis duret, qui infidelitate reiecta lucere paulatim incipiat.” (*Def.* II 4.20)



que destilan estos pasajes para con el pueblo judío, sino lo que denotan en términos históricos y sociológicos: la integración y el ascenso del pueblo hebreo en el cuerpo social hispano. Seguramente, la envidia que señala Alfonso en los detractores de los judíos, en el capítulo veintinueve del teorema cuarto, fue sintomática de aquella coyuntura. Una envidia que también se enrosca alrededor de otra mención del Filósofo. Una vez ha probado con múltiples testimonios de los dos Derechos que la Iglesia no desprecia ni al judío ni a cualquiera, proceda de donde proceda, si son debidamente bautizados, Cartagena solo concibe la envidia como causa para ese desdén:

Debido a la fragilidad humana, [la envidia] es connatural en cierta medida a los hombres, de manera que cierta tristeza se posa sobre ellos cuando ven que otros, que consideran iguales o inferiores, son exaltados con riquezas y honores, mientras ellos mismos continúan en las madrigueras de su pobreza y su penumbra, y, por encima de todo, cuando ven que esto sucede en poco tiempo; como dice Aristóteles, “quienes se han enriquecido recientemente”<sup>52</sup> inducen a la némesis, ya que las recientes riquezas engendran la ojeriza de la envidia.<sup>53</sup>

La prudencia y la templanza, no obstante, podrían someter esa pasión y dar forma al hábito de la virtud moral, añade seguidamente el obispo. Ahora bien, quien no obre de tal modo colindará con la envidia diabólica que empujó a Satán, continúa en el capítulo treinta, a denigrar, primero, la reputación de Job; segundo, a la destrucción de sus bienes; y, tercero, al ensañamiento de su cuerpo. Conductas todas ellas extrapolables al siniestro comportamiento de quienes aborrecían a los judíos. Judíos como Job, a quien Dios mismo calificó de *vir rectus*, “puesto que había soportado virilmente las tentaciones”, pues la palabra *vir* “no conviene a cualquiera, sino al individuo perfecto e íntegro de una valentía racional (*fortitudo rationalis*).”<sup>54</sup>

La red conceptual aristotélica, en todo momento enraizada en el *corpus moralis*, procura su propia exégesis y alumbrada incluso una historia bíblica tamizada por sus consideraciones. Ya en el capítulo cuarto del tercer teorema, al interpretar el versículo de Isaías: “Habitará el lobo con el cordero y la pantera se acostará con el cabrito”,<sup>55</sup> se había referido a la *mansuetudo* –virtud presente en el *Memoriale*, aunque en estado precario– de los corderos. Sin embargo, su presencia también en la Vulgata: “Acuérdate, Señor, de David y de su mansedumbre”, actuaba de contrapunto de las limitaciones de la moral, a fin de cuentas, pagana. La aceptación divina, como reflejaba el salmo, era debido a la mansedumbre, pues “no dijo ‘acuérdate de su valentía’, aunque fue David un varón de gran bravura.”<sup>56</sup> A este respecto, las palabras de Cristo eran diáfanas: “Aprended de mí,

<sup>52</sup> “Magis enim contristant nuper ditati quam qui ab antiquo et per genus.” (Arist., *Rh.*, 2.9.24 [1387a19-21])

<sup>53</sup> “Hoc enim ex humana fragilitate connaturale quodammodo hominibus est, ut quemdam tactum tristitie sciant cum alios, quos putant equales vel inferiores, exaltari divitiis aut honoribus vident, ipsis intra latebras sue paupertatis aut obscuritatis manentibus, presertim cum hoc [67r] sub temporis brevitate fieri conspiciunt, Aristotele inquit[n]te, ‘nuper ditatos’ inducere nemesin, quia recentes divicie invidie parium livorem.” (*Def.* II 4.29)

<sup>54</sup> “Quem prius Deus laudans ‘hominem rectum’ vocaverat, iam quod sit ‘vir rectus’ commendat, quia viriliter temptaciones pertulerat, ab ‘hominis’ verbo quod cuicumque eciam puero vel debili congruit, ad ‘viri’ verbum procedens, quod non cuicumque, sed perfecto et integre fortitudinis rationali mari congruens est.” (*Def.* II 4.30)

<sup>55</sup> Is 11, 6.

<sup>56</sup> Aquí, Cartagena, parece jugar con la polisemia de los términos *fortitudo* y *fortis*; pues aunque en otros pasajes los desvincula de la fuerza corporal, aquí parece referirse a ella, como muestra el contexto: “Memento, Domine, David et omnis mansuetudinis eius’. Non enim dixit fortitudinis, licet David

pues soy manso y humilde de corazón, y hallaréis el descanso para vuestras almas.”<sup>57</sup> Y esa *humilitas* “no se recomienda en ninguna ley natural, ni tampoco en los códigos morales o en la ley de la Escritura.”<sup>58</sup> La moral pagana, como su ciencia, a pesar de su alcance, también tenía sus límites.

#### 4. *Servitutes*

Se ha mencionado que el primer subartículo aborda la pretérita nobleza judía; y el tercero, su recuperación. Sobre qué versa el segundo subartículo es fácilmente deducible: los judíos arruinaron sus dignidades a causa de su infidelidad. Si para hablar de sus noblezas había utilizado la fórmula de Bartolo, para hablar de su eclipse la invierte y muestra su envés, como hizo Aristóteles a la hora de hablar de las seis formas de gobierno: la tiranía es el lado oscuro de la monarquía, etc. Tenemos, por lo tanto, tres tipos de esclavitud: la natural, la civil y la teológica. Esta consideración parte de un largo parlamento en torno a quienes representan a Ismael, hijo de la sierva Agar, y quienes participan de la prefiguración de Isaac, hijo de Sara, la esposa libre de pleno derecho; alegorías ambas de sendos Testamentos, como dice el apóstol Pablo en su epístola a los gálatas (4), citada por Cartagena.<sup>59</sup> Cuando el obispo pase a definir cada tipo de esclavitud, traerá a Aristóteles de diversos modos.

Los siervos por naturaleza son aquellos “que poseen una inteligencia tan embotada que les conviene ser guiados por gente más sabia, de la misma manera, de hecho, que el alma intelectual gobierna el cuerpo en el individuo [...] moviéndol[o] sin pedir[e] opinión o consentimiento, puesto que no tien[e] facultad concupiscible ni irascible.”<sup>60</sup> Sin duda, bajo esas líneas yace la lectura del libro de la *Política*, donde al siervo se le denomina *organum* (instrumento) y *res possessa* (posesión). No lo encubre Cartagena:

De ahí que diga Aristóteles: “Lo primero es observar, en el ser vivo, el gobierno absoluto y el constitucional. Ciertamente, el alma domina sobre el cuerpo con un gobierno absoluto. Pero el intelecto domina sobre el deseo con un gobierno constitucional y regio. En ellos se evidencia que conforme a la naturaleza es conveniente que el cuerpo sea guiado por el alma y que la parte afectiva lo sea por el intelecto y la parte racional. Pero lo contrario o un equilibrio de poderes es nocivo para todos.”<sup>61</sup>

---

fortissimus fuit; et alio in loco ait: ‘Non salvabitur rex per multam virtutem neque gigans salvabitur in multitudine virtutis sue’; virtutem pro robore corporis seu excessu potencie intelligens.” (*Def.* II 3.4)

<sup>57</sup> Mt 11, 29.

<sup>58</sup> “Qui ait: ‘Discite a me quia mitis sum et humilis corde et invenietis requiem animabus’. Animarum ergo requiem abicere videntur et ‘Christianum’ nomen exuere qui loco mansuetudinis furorem et humilitatis superbiam sub ‘Christiano’ nomine induunt. Cum nulla lege naturali nec eciam morum institutis aut lege Scripture sic expresse et habundanter humilitas commendetur, sicut in lege Evvangelii plurimisque locis apostolice predicacionis instantissime commendatur. Nec quicquam sic adversum Christiane bonitati, sicut superbia est.” (*Def.* II 3.5)

<sup>59</sup> El capítulo 4 de la Epístola a los gálatas se cita diez veces a lo largo de todo el *Defensorium*.

<sup>60</sup> “‘Natura enim servi’ dicuntur illi qui ebrioris ingenii sunt, ut per prudentiores regi oporteat, nam sicut in humano individuo anima intellectiva imperat corpori, diversimode tamen membris per modum principatus disponendo ea ut libet, movendo absque eo quod consensum eorum aut consilium petat, cum nec concupiscibilem nec irascibilem potenciam habeant.” (*Def.* II 4.6)

<sup>61</sup> “Hinc Aristoteles ait: ‘Est primum in animali contemplari et despoticum principatum et polithicum. Anima quidem corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui [38v] polithico et regali. In quibus est manifestum quod secundum naturam est expediens corpori regi ab anima, et passibili parti ab

La sociedad refleja al ser humano y viceversa. Así pues, los hombres inferiores han de someterse, como el cuerpo al alma, a los más prudentes. En este sentido, explica el obispo, se los denomina siervos. Y vuelve a aclararlo con otra cita de Aristóteles:

“Cuantos distan de los demás tanto como el alma del cuerpo y el hombre de la bestia –se hallan en esta disposición aquellos cuyo trabajo es la servidumbre de su cuerpo, y esto es lo mejor que puede obtenerse de ellos–, ciertamente, ellos son esclavos por naturaleza; lo mejor para ellos es ser regidos por este gobierno.”<sup>62</sup>

Dos tipos de esclavitud se dan aquí: la de quienes están privados por completo del intelecto, “como los bebés o los seres irracionales” (*utpote infantes aut insensati*); y la de quienes presentan rasgos de prudencia, pero en un nivel muy inferior. A los primeros les atañe un principado absoluto; a los segundos, uno constitucional. La diferencia entre ambos gobiernos reside en la modalidad del poder: el principado absoluto se ejerce sin cortapisa ni consulta alguna; el constitucional hace uso de la persuasión para adaptar a los gobernados a sus propias regulaciones racionales. Pese a ello, contraponen Cartagena, igual que ocurre en algunas enfermedades, en las que el cuerpo no obedece al alma, como sucede en las parálisis o los espasmos, “así acontece en la sociedad humana”, y, mientras que por naturaleza deberían obedecer dada su condición –pues uno es por completo ignorante y el otro posee una roma inteligencia, y, por tanto, son considerados “casi como esclavos”–, no lo hacen debido a alguna patología del cuerpo social; pero “no por ello la enseñanza de Aristóteles es inútil, pues nos cuenta qué se debe hacer, qué conviene y qué recomienda la naturaleza.”<sup>63</sup>

El propio Cartagena matiza o amplía la doctrina del Filósofo, pero también advierte que su incompletud no legitima un descrédito total para con ella. Por último, antes de finalizar el capítulo, lo unge con una nueva cita de la epístola a los gálatas, en la que el Apóstol al parecer habla sobre la misma esclavitud natural que está desarrollando el obispo de la mano de Aristóteles.<sup>64</sup>

El siguiente paso es delimitar la segunda esclavitud, que está determinada por la ley humana y, como nos refiere Cartagena, ha sido denominada ‘legal’ por algunos de los comentaristas de la filosofía moral.<sup>65</sup> En concreto, la alusión se dirige a santo Tomás, aunque sin mentarlo, quien en su *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*

---

intellectu et parte rationem habente. Ex equo autem e contrario nocivum omnibus’.” (*Def. II 4.6*) Cfr. Arist., *Pol. 1.5.3-9* (1254b4-10).

<sup>62</sup> “Quicumque tantum distant quantum anima a corpore et homo a bestia –disponuntur hoc modo, quorumcumque est opus corporis usus, et hoc est ab ipsis optimum–, isti quidem sunt natura servi; quibus melius est regi hoc principatu.” (*Def. II 4.6*) Cfr. Arist., *Pol. 1.5.15-19* (1254b16-21).

<sup>63</sup> “At sicut in corpore humano membra plerumque ad imperium anime non moventur propter egritudinem aliquam, interdum etiam contra anime voluntatem moveri videmus, ut cum propter paralysim vel aliam adversam valitudinem membra nostra nonnumquam tremunt, et cum displicencia voluntatis crebro hinc inde vacillant, sic evenit in societate humana. Nam licet a natura, qui ex toto imprudentes sunt vel saltim ingenio ebeciores, per prudentiores ac meliores gubernari deberent, et per hunc respectum quasi servire dicuntur, propter vicia tamen sepe resistunt et gubernacionem superiorum non ferunt. Neque propter hoc doctrina Aristotelis vacua est. Nam ille quid facere deceat, quid expediat, quid natura suadeat, dicit. Unusquisque autem nostrum quid faciat animadvertat.” (*Ibid.*)

<sup>64</sup> “Quanto tempore heres parvulus est, nichil differt a servo, cum dominus omnium sit, sed sub tutoribus et actoribus est usque ad prefinitum tempus a patre.” (Gá 4, 1-2)

<sup>65</sup> Como es sabido, Cartagena comentará en su *Memoriale*: “Et in his quinque libris consistit tota philosophia moralis”, a saber, la *Ética*, *Sobre la buena fortuna*, *Económica*, *Política* y *Retórica* (Martínez Gómez, Liber I [Generalis Distinctio Moralis Doctrine]).

dilucidaba el pasaje aristotélico, que el propio obispo cita: “Según una ley existe el esclavo y el siervo, pues esa ley es una cierta proclama en la que se determina que en la guerra los vencidos son propiedad de los vencedores.”<sup>66</sup> Cartagena retoma sus matizaciones y aclara que no denominará legal esta esclavitud a fin de evitar la ambigüedad que podría surgir al hablar de una ‘esclavitud legal’, tras haber hablado “a menudo de la ley divina”; mejor la denomina ‘civil’, por lo demás, en paralelo con la antedicha nobleza civil.

Las definiciones de la esclavitud civil –para hablar de ella trae oportunamente a Ulpiano, que nos recuerda que la esclavitud civil ha sido introducida por el *ius gentium*–, y de la esclavitud teológica, serán desarrolladas sin más referencias a Aristóteles en este capítulo siete, salvo una escueta mención al final. El propósito de desarrollar esta esclavitud trimembre era circunscribir a una de estas definiciones el discurso del Apóstol sobre la esclavitud de Ismael: sin lugar a dudas, Pablo aludía a la esclavitud teológica. Tras señalar lo deleznable que es la infidelidad judaica, añade una coda aristotélica:

De hecho, no pueden decirse prudentes [los israelitas], ya que no encaminan sus actos a un recto fin, aunque parezcan ser astutos de vez en cuando en asuntos particulares, porque la sutileza que tiende a un fin perverso, como dice Aristóteles, no es prudencia, sino astucia.<sup>67</sup>

En efecto, tal y como recogía el obispo en el *Memoriale*, basándose en el comentario de Tomás, la prudencia es una suerte de hábito que capacita al hombre para deliberar bien en torno a lo bueno y útil que atañe a una vida buena e íntegra,<sup>68</sup> y esa prudencia, núcleo de la nobleza moral o natural, “cuya naturaleza es dirigir todos los actos de la vida hacia un rectísimo fin”, dice en el capítulo octavo, también fue dilapidada por los israelitas, pues “olvidaron la senda divina que es el último fin”; podrán disponer de “alguna sombra de virtud moral, pero no la virtud perfecta.”<sup>69</sup> Y, ciertamente, también enturbiaron su nobleza civil, como demuestra la exclusión social que sufren, conveniente para que no difundan su impiedad; un planteamiento que remacha con una nueva mención del Filósofo: “como dio a entender Aristóteles, no pueden ser llamados ‘ciudadanos’ quienes tienen prohibido participar en el gobierno de la ciudad.”<sup>70</sup> Y todo esto les acontece a causa de su perfidia, razón por la cual perdieron la nobleza teológica.

Así vemos cómo la lógica del discurso de Cartagena, una lógica pertrechada en la Escritura y que tiene como meta la defensa del judeoconverso, sin obviar por ello otras temáticas, como la propia historia hebrea y su situación presente, espiga de aquí y de allá

<sup>66</sup> “Est enim aliquis secundum legem servus et serviens. Lex enim promulgatio quedam est in qua in bello superati prevalencium esse dicuntur.” (*Def.* II 4.7) *Cfr.* Arist., *Pol.* 1.6.11-13 (1255a5-7); y Tomás de Aquino. *In politicorum* 1.4.75.

<sup>67</sup> “Non enim prudentes dici possunt, cum in finem rectum suos actus non dirigant, licet in particularibus aliquando sagaces esse videantur, quia subtilitas, que ad finem tendit perversum, ut Aristoteles ait, non prudencia, sed astucia est.” (*Def.* II 4.7) *Cfr.* Arist., *EN*, 6.13.20-21 (1144a25-26): “Si quidem igitur intencio sit bona, laudabilis est, si autem prava, astucia.”

<sup>68</sup> “Prudentia est ille habitus qui reddit hominem potentem bene consiliari circa propria bona et utilia, non in aliquo negotio particulari, sed universaliter circa omnia que sunt bona et utilia ad hoc, ut tota vita humana sit bona et recta.” (Martínez Gómez, Lib. I [De prudentia] cap. 1)

<sup>69</sup> “Sed et nobilitatem moralem, quam ‘naturalem’ vocamus, maiore ex parte perdiderunt, cum enim virtutum moralium precipua sit prudencia, cuius proprium est dirigere omnes vite actus ad rectissimum finem, cum a Deo, qui est ultimus finis, deviant; profecto umbram alicuius virtutis moralis, sed virtutem aliquam perfectam habere non possunt.” (*Def.* II 4.8)

<sup>70</sup> “Et enim, ut Aristoteles voluit, ‘cives’ dici non possunt quibus civitatis principatui participare interdictum existit.” (*Ibid.*) *Cfr.* Arist., *Pol.* 3.1.9 (1275a22-23): “Civis autem simpliciter nullo aliorum determinatur magis quam per participare iudicio et principatu.” Citado por Escobar (64).

en el Filósofo como paradigma de la ciencia moral pagana. En pleno desarrollo de las virtudes redentoras del sacrificio de Cristo y del bautismo cerrará el capítulo diez, que pertenece al tercer subartículo, con otra referencia aristotélica. He aquí el silogismo: “Como todo esto proviene de la esclavitud teológica, como anteriormente he dicho, tras haberla eliminado, es propio que desaparezca.”<sup>71</sup> *Si oppositum ex opposito, ergo propositum ex proposito*. Tal consideración, dice el obispo, no es ajena a la doctrina de Aristóteles; y ofrece un *exemplum* sacado del propio Filósofo: “Si la incapacidad de ver nace de la ceguera, sin duda, aparecería la capacidad de la visión tras recibir el sentido de la vista.”<sup>72</sup>

Por consiguiente, si un individuo, sin importar su origen, se convierte y pasa a las filas de los cristianos –esto es, recupera la nobleza teológica–, está legitimado, como tal, para alcanzar y mantener cualquier privilegio u honor, cifrados en la nobleza moral o natural y civil.<sup>73</sup> Como dirá en el capítulo dieciséis, el honor, de acuerdo a Aristóteles, “resulta de la virtud”, y, según el comentario a la *Ética* de Alberto Magno que cita Cartagena, existen dos tipos: el general y el específico. El primero se define como “la muestra de reverencia en testimonio de la virtud”; y el segundo, como “la exaltación del virtuoso.”<sup>74</sup> Los esfuerzos por sancionar, a partir de una óptica filosófica que hunde sus raíces en Aristóteles, el derecho a recibir honores, revelan límpidamente todo el proyecto del obispo: la legitimación del judeoconverso. Además, quien se oponga a esa “muestra de reverencia en testimonio de la virtud”, colindará con la herejía, dado que el propio Clemente V, como recuerda Cartagena en el capítulo noveno, afirmó en el Concilio de Vienne que “tanto a los niños como a los adultos les son conferidas en el bautismo la gracia transfiguradora y las virtudes.”<sup>75</sup> ¿Virtudes también aristotélicas?

Aun fundando su discurso en la Escritura, vemos cómo recurre una y otra vez al utillaje aristotélico, del que no parece querer desprenderse, sin duda por su utilidad como marco exegetico.

## 5. *Civitas*

<sup>71</sup> “Cum igitur hec omnia a servitute theologica, ut supra premisi, descendunt, illa sublata, oportet ut hec evanescant.” (*Def.* II 4.10)

<sup>72</sup> “Neque puto huic rei illam Aristotelis doctrinam peregrinam existere, qua tradidit si oppositum ex opposito, ergo propositum ex proposito. Cuius doctrine exemplum huiusmodi prebet: si ex cecitate inhabilitas videndi oritur, proculdubio, sensu visus recepto videndi habilitas oritur.” (*Ibid.*) *Cfr.* Arist., *Cat.* 10.7-10 (11b16-13b35). Escobar (64) también señala la obra de Petrus Thome, O. F. M. (ca. 1280 - ca. 1350), *De unitate minori*, quest. v (Utrum ex natura oppositionis possit necessario argui aliqua unitas realis non numeralis): “Ergo, si propositum ex proposito, et oppositum ex opposito, ex <primo> *Topicorum*.” El editor señala *Top.* I, XV, 116b14-15 como un *locus incertus*.

<sup>73</sup> Lo que prueba el cuarto teorema es que “tam hinc quam illinc, ad fidem catholicam venientes, quamcumque eminentiam, nobilitatem aliamve dotem quam primo habebant, in quantum ecclesiastice hierarchie institutis non obviat, recuperare habilitatemque de novo obtinendi acquirere.” (*Def.* II 4)

<sup>74</sup> “Nam, sicut Aristoteles voluit, honor propter virtutem consideratur; et Cicero dixit honorem esse exhibicionem reverencie in signum virtutis; et Albertus Magnus non ‘signum’, sed ‘testimonium’ vocavit, duplicem honoris speciem constituens: quarum unam generalem appellat, que, ut ait, ‘est exhibicio reverencie in testimonium virtutis’, et quod Cicero vocavit ‘signum’, ipse ‘testimonium’ appellat; secundam specialem, que ‘exaltacio est virtuosi.’” (*Def.* II 4.16) *Cfr.* Arist., *EN*, 1.3.6-21 (1095b16-29) y 4.7.4-5 (1123b35-a1). “Sed sicut diximus de laude, ita et honor dupliciter dicitur, scilicet communiter et proprie. Communiter honor diffinitur quod est exhibitio reverentiae in testimonium virtutis; et hunc honorem in antehabitis diximus esse praemium virtutum, quia iste est provocativus ad ulteriora et quaedam pars et conditio laudis. Stricte autem honor est exaltatio honorati; et hoc est quando ponitur in throno tantae maiestatis quod omnes intuentes habent in admiratione, et quilibet intuens reveritus est in seipso a gloria maiestatis in consideratione suae parvitatatis reductus.” (Alberto Magno 1891, I 8.2) *Cfr.* Tomás de Aquino. *summ. theol.* II-IIa q. 103 a. 1.

<sup>75</sup> “Tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes.” (*Def.* II 4.16) *Cfr.* Cle. V, *Const.* I, I “De summa Trinitate et fide catholica”, cap. I “*Fatetur concilium unicum...*” [Co 1. 1. 1].

Los capítulos doce, trece y catorce de la tercera parte de la obra son los más filosóficos de todo el tratado, entendida siempre esa designación circunscrita al *corpus moralis*; incluso, para ceñir más esa circunscripción, se podría decir que son los capítulos más ‘políticos’. No obstante, el inicio del capítulo doce presenta un discurso ligeramente más cercano a la metafísica escolástica. El capítulo once había terminado con la siguiente frase: “Una vez se ha cambiado la forma de gobierno del pueblo que constituyó la ciudad, no permanece la misma ciudad, aunque la misma urbe continúe rodeada por los torreones y los muros.”<sup>76</sup> Esta afirmación surgía a raíz de una búsqueda por establecer el significado de las palabras *civitas* y *urbs*: mientras que la *urbs* era identificada con la estructura material, la *civitas*, “en sus justos términos, se refiere a la asociación de los ciudadanos.” Luego la identidad de la *civitas* la otorga la modalidad de esa asociación; esa será su *species politizandi*. Quizá no es sorprendente que Cartagena llegue a estas consideraciones a partir del *Digesto*. Pero al comenzar el capítulo doce comenta:

Para manifestarlo de un modo más nítido, se ha de recordar que las cosas humanas constan de forma y materia, y ya que la forma da el ser a la cosa y la conserva en el ser, si la forma desapareciera, la cosa misma cesaría de ser, y, en cuanto otra forma tomara su lugar, otra cosa resultaría.<sup>77</sup>

De la misma manera que ocurre en los cuerpos materiales, cuando el *anima rationalis*, como *forma* del hombre, se aleja del cuerpo –pues ya no quedaría ‘hombre’, “sino que, al penetrar la forma de la *cadaveridad* en la imagen del hombre, aquel cuerpo pasa a ser un cadáver”–,<sup>78</sup> sucede en los cuerpos místicos, asociaciones y sociedades de toda índole, al diluirse su forma. A partir de este momento, Cartagena desarrollará varios puntos de raigambre aristotélica, con las imprescindibles modificaciones cristianas.

El primero de ellos girará en torno al *ordo politizandi*, estructurado sobre la base de la búsqueda de la felicidad.<sup>79</sup> Esta será la condición para que la congregación de los hombres sea designada con el concepto de *civitas*. El obispo señala los reducidos contornos de esa felicidad, práctica, ceñidos a la vida terrenal. Ciertamente, a los gentiles, en su desconocimiento de fines más altos, les bastó la felicidad práctica que “la prudencia humana persigue. Aunque algunos de ellos, al reflexionar con penetración sobre el asunto, se encaminaban al logro de la felicidad especulativa en su forma de gobierno más elevada y excelente y que es muy difícil de conseguir.” El Estado cristiano, sin embargo, se sirve de esas dos ‘felicidades’ para alcanzar la verdadera y suprema meta: la *beatitudo aeterna*.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> “Sic ergo populi, qui civitatem constituit, politizandi specie mutata, non eadem civitas manet, licet eadem urbs eisdem turribus et muris cincta persistat.” (*Def.* III 11)

<sup>77</sup> “Quod, ut aliquanto luculencius pateat, ad mentem reducendum est, res humanas ex forma et materia consistere, et quia forma dat esse rei et eam in esse conservat, abeunte forma, res ipsa desinit esse, et altera forma subintrante, altera res efficitur.” (*Def.* III 12)

<sup>78</sup> “Ideo cum anima rationalis forma sit hominis, recedente illa, et humanum corpus dimittente, homo quippe non manet, sed ymaginem hominis forma cadaveritatis subintrans, illud corpus cadaver constituit, donec ad universale iudicium hominibus evocatis.” (*Ibid.*)

<sup>79</sup> Cartagena citará a santo Tomás (*In politicorum* 3.7.411): “Communicacio loci non est civitas, sed communicacio bene vivendi composita ex domibus et diversis gentibus gratia vite perfecte, et per se sufficientis, est civitas.”

<sup>80</sup> “Opportet enim ad hoc, ut civitas constituatur, quod homines ibi convenient bene vivendi causa et adinvicem communicandi ad finem practice felicitatis, que in hac via haberi potest, per quam in Christiana republica beatitudo eterna ut ultimus finis intenditur, licet gentes que Deum [87r] ignorabant felicitate practica, ad quam prudencia humana intendit, tanquam fine contentari viderentur. Licet aliqui ex illis accucius rem considerantes, in summo gradu optime pollicie, que difficillime attingibilis est, speculativam

Cartagena también denomina a ese ordenamiento, sea cual sea su fin, *policia seu politheuma*, y lo considera la *essentialis forma civitatis*. En este punto no se desvía de la herencia más clásica:

Desde los siglos antiguos se nos han legado tres principales formas de gobierno: la monarquía, a la que llamamos, ciertamente, ‘reino’; la aristocracia, en la que tienen el poder unos pocos por su excelencia en la virtud; y la timocracia, que llamamos ‘república’ en sentido lato del término, en la que una multitud y los inferiores gobiernan.<sup>81</sup>

Luego hablará de Florencia, Venecia y Milán como ejemplos de estas tres *policiae*. Antes, observará que en la *Política* Aristóteles denomina “sencillamente ‘república’” (*‘policiam’ simpliciter*) a la forma de gobierno que en la *Ética* recibe el nombre de timocracia; y que Tomás “algunas veces” llamaba a esa forma de gobierno popular ‘poliarquía’.<sup>82</sup> La finalidad de esta precisión terminológica tiene como objetivo una especie de cortesía con el lector: cualquiera de esas palabras se refiere al mismo *politheuma*. Tras esta puntualización, pasa a exponer sucintamente el corrupto reverso de esas constituciones:

La monarquía, en efecto, pasa a ser una tiranía; el gobierno de los pocos, en cambio, tras perder el nombre de aristocracia, es llamado ‘oligarquía’, como si fuera un principado de los ricos; el gobierno popular, por último, pasa a una democracia corrompida, casi como una conjuración de la multitud menesterosa.<sup>83</sup>

Los hombres de las ciudades pueden ser los mismos, también los muros y las casas, pero lo que verdaderamente hace a una ciudad es una u otra forma de gobierno; y esta *forma* es la *quidditas* de la ciudad, como escribe el propio Cartagena sirviéndose de un vocablo puramente escolástico.<sup>84</sup> Después trae a Aristóteles equivocadamente, quizá de memoria y contaminado por la cita siguiente de Tomás. Según el Filósofo, dice el obispo, *policia est vita civitatis*, “la forma de gobierno es la vida de la ciudad.” Moerbeke en su traducción utiliza la palabra *ordo*, no *vita*.<sup>85</sup> Tomás, al explicar este pasaje de la *Política*, expone: “La forma de gobierno es el ordenamiento de la ciudad; el ordenamiento

---

felicitem assequi intendebant. Nos vero nec practicam nec speculativam felicitatem, prout in hac via haberi possunt, in ultimum finem recepimus, sed per illas, tanquam per quandam viam in fundendis civitatibus ad eternam beatitudinem ut supremum et ultimum finem conceptus nostros dirigimus.” (*Def.* III 12)

<sup>81</sup> “Species autem policie tres principaliter esse ab antiquis seculis traditum est: monarchiam quidem quam ‘regnum’ vocamus; aristocraciam in qua pauci virtute excellentes principantur; timocraciam quam ‘policiam’ large sumpto vocabulo dicimus, in qua multi et inferiores gubernant.” (*Def.* III 13)

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> “Nam monarchia fit thiranis; paucorum vero gubernacio, aristocracie dimisso nomine, ‘oligarchia’ vocatur, quasi divitum principatus; policia vero popularis perversa democracia fit, quasi multorum pauperum coniuracio quedam.” (*Ibid.*)

<sup>84</sup> “Iste igitur species policiarum speciem civitatibus dant, ut licet idem homines maneant, si policie species mutatur, civitatis essentia, in quantum civitas est, et ut ita dixerim, quidditas eius, mutari videatur.” (*Ibid.*) *Quidditas* es la forma sincopada de *quod quid erat esse*, y traduce *ad verbum* la expresión aristotélica τὸ ἦν εἶναι (Ferrater Mora, s. v.).

<sup>85</sup> “Est autem politia ordo civitatis aliorum principatum et maxime dominantis omnium.” (Arist., *Pol.* 3.6.10 [1278b8])

es cierta vida, lo propio de ella. Por ello, la forma de gobierno es la vida de la ciudad.”<sup>86</sup> Sin ordenamiento político, sea cual sea, la ciudad está muerta. En otras palabras, no hay ciudad. De nuevo, un uso de Aristóteles, aquilatado por Tomás, en favor de sus propósitos, pues este pequeño comentario, como veremos, revela el destino adonde se dirige su reflexión, una reflexión perfectamente medida que venía proyectándose a lo largo de toda la tercera parte.

En efecto, tras discutir que lo determinante de una u otra forma de gobierno es el ordenamiento político, la vida de la ciudad, independientemente de si rinden cuentas a un tribunal supremo o no –de nuevo esta puntualización era esencial para subrayar que Toledo era una aristocracia (e incluso concederá que pudiera ser un oligarquía), a pesar de estar sometida al rey–, afirma que “estas formas de gobierno han de ser reconocidas por una concesión manifiesta de él [el rey] o por un claro permiso durante largos años”; de otro modo, una ciudad en que la multitud se alzase y usurpara el poder, no sería una ciudad legítima, sino un ilícita agrupación (*collegium illicitum*).<sup>87</sup> En definitiva, el cuerpo místico<sup>88</sup> que son las ciudades, trasunto del cuerpo humano y, como tal, cópula de forma y materia, deja de existir “si tras ser eliminada la forma ninguna otra fuera a reemplazarla [...]. Lo que quede del pueblo puede recibir el nombre de turba u otro que designe un conglomerado de hombres; sin embargo, nunca podrá denominarse ciudad, de la misma manera que el cadáver de un hombre es un indicio de que hubo un hombre, pero no de que haya un hombre.”<sup>89</sup>

Análogamente al hombre sano o enfermo que no pierde por ello su identidad, una ciudad puede ser una aristocracia o una oligarquía; o incluso pasar de una aristocracia a una timocracia, al diluirse una forma y emerger otra. Pero el motín toledano, dado que no dispone de la concesión real, ha arruinado toda forma y por tanto ha echado a perder la propia esencia de la ciudad, “sobre todo porque no se puede hablar completa y propiamente de ciudad si no hay potestad de mando, autoridad para pronunciar veredictos y derecho a gobernar el Estado de aquella ciudad, privilegios que descienden del propio rey.”<sup>90</sup>

La parte tercera de la obra estaba destinada a definir la enormidad del error de la algarada, así como a señalar a quién incumbía, y en qué proporción, el juicio y la ejecución del castigo. Advertir de que la ciudad de Toledo no existía como tal era intención capital del obispo, a fin de eximirlo del castigo. Para ello volvía a utilizar el utillaje aristotélico: el empleo del marco conceptual del Filósofo siempre al servicio de la justificación y el apuntalamiento de los planteamientos propios:

Conque no se deben imputar estos errores a aquella ciudad ni se ha de imponer castigo alguno a la ciudad en tanto ciudad, puesto que no hay culpa en ella, sino

<sup>86</sup> “Est enim respublica ordo civitatis. Ordo autem vita est quaedam eius, cuius est. Ideo respublica vita est civitatis.” (Tomás de Aquino, *In politicorum* 4.10.627)

<sup>87</sup> “Que quidem policie species, quas diximus, in civitatibus, que ultra suos iudices ac gubernatores, regem in supremum Dominum habent, ex eius expressa concessione aut permissione per longissimi temporis pacienciam ostensa sumende sunt. Alioquin multitudo populi que auctoritate propria sibi hoc usurparet, non civitatem legitime policie ordine gubernatam, sed collegium illicitum faceret.” (*Def.* III 13)

<sup>88</sup> Al parecer, la noción paulina de *corpus mysticum* evolucionaría hacia un *corpus morale et politicum* gracias al ‘descubrimiento’ de Aristóteles del siglo XIII (Castilla Urbano, 355-367).

<sup>89</sup> “Quod si forte, forma sublata, nulla alia civitatis [89v] forma succedit, licet multitudo hominum maneat, cum nullo legitimo politheumate sit ligata, prima civitas abiit et nova non fit. Gens autem que manet ‘turbe’ nomen aut aliud, quod hominum coadunacionem designet, habere potest, ‘civitatis’ tamen nequaquam; sicut cadaver hominis hominem fuisse demonstrat, non autem est.” (*Def.* III 13)

<sup>90</sup> “Presertim, cum policia integre ac proprie non dicatur, nisi potestas imperandi ac iurisdiscendi et rem publicam civitatis illius gubernandi affuerit, que ab ipso descendit.” (*Def.* III 14)



que la imposición del castigo debe reducirse al ámbito de los delincuentes; y que sea corregida la propia turba que perpetró el crimen.<sup>91</sup>

Amén de lo dicho, el capítulo catorce, el último del tratado con la excepción del *utilogus*, presenta también un marcado carácter aristotélico. La figura del demagogo, palabra que usa Aristóteles en la *Política*, nos comunica Cartagena, encarna ese “ámbito de los delincuentes” que debe castigarse –nunca la ciudad, que en el instante en que perdió su forma dejó de existir–; pues el demagogo es quien mediante pérfidas lisonjas arrastra al pueblo hacia la revuelta, quien con su adulación persigue fines privados y lo induce a la postre a la revolución.<sup>92</sup> Sobre ellos, impulsores de tales sediciones, ha de caer el martillo de la justicia. Una vez más, el obispo contempla su propio mundo a través de estas nociones y análisis clásicos del Estagirita. Con ellos comprende mejor los hechos. O simplemente los comprende y puede explicarlos.

## 6. Correspondencias y espejo de príncipes

El pensamiento de Alfonso de Cartagena parece gravitar en torno a varias correspondencias. En parte quizá lata, en el fondo de esa visión, la vieja idea del microcosmos (Rico, 22). Sin embargo, no todas las correspondencias son perfectamente asimilables: la constitución de los cuerpos materiales y los místicos sí se refleja la una en la otra; en cambio, la relación entre la razón natural y la fe pertenece a un orden diferente y presenta rasgos asumibles por el vínculo del Viejo Testamento con el Nuevo. La armonía y la gradación parecen ser la matriz misma de los ojos que contemplan. Incluso los planteamientos muestran su fiel réplica invertida: las tres noblezas son el haz de esas otras tres esclavitudes, a imagen y semejanza de las seis formas de gobierno en cuanto a la lógica argumentativa.

El obispo traía a Aristóteles a la hora de demostrar esa correspondencia armónica cuando lo citaba tras el texto paulino sobre los cretenses: “Como dice Aristóteles, ‘toda la existencia está en armonía con lo verdadero’”;<sup>93</sup> en esa ocasión mostraba que los testimonios del Filósofo se ajustaban a las palabras del Apóstol. En su firme defensa del judeoconverso, al aducir pruebas del derecho divino y humano, también declaraba esa consonancia *inter iura* y volvía a la sentencia filosófica:

Así pues, estos asuntos a los que me he referido no solo se prueban con el derecho divino, plasmado en los dos Testamentos, casi como en las dos tablas de la ley, sin olvidar las sanciones canónicas, las doctrinas de los santos doctores, las leyes de estos reinos y los documentos proféticos, sino que también parecen corroborarlo los ejemplos y las semejanzas del antiguo derecho civil, que llamamos ‘común’, de manera que, de acuerdo a Aristóteles, se encuentran en armonía con lo verdadero.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> “Quo fit ut illi civitati hii errores imputari non debeant, neque in civitatem ut civitatem, cum in ea culpa non sit, aliqua punicio imponi, sed punicionis impositio intra metas delinquentium includi; et turba que peccavit ipsa corrigatur.” (*Ibid.*)

<sup>92</sup> “Nam sicut eos, qui principibus vel aliis singularibus personis blandiendo, et ea que illis grata esse sciunt persuadendo, illos ad perversa opera et illicitos actus [91r] plerumque trahunt, ‘adulatores’ aut ‘blanditores’ aut ‘assentatores’ vocamus, sic illos qui plebei adulantes et ea que desiderat obtentura fore persuadentes, ad commociones et tumultus rebellionemque ac policie mutacionem inducunt, Greci ‘demagogos’ vocant, quo verbo Aristoteles in Politicis utitur.” (*Ibid.*)

<sup>93</sup> “Vero omnia consonant existencia.” (*Def. II 2.7*) Cfr. *Arist., EN*, 1.8.13 (1098b10).

<sup>94</sup> “Non ergo solum iure divino in duobus Testamentis, quasi in duabus lapideis tabulis legis contento, necnon canonicis sancionibus et sanctorum doctorum doctrinis ac horum regnorum legibus prophetisque

El empeño por esa concordia le lleva a buscar el acoplamiento entre opiniones contrarias, como cuando no rehúye la disparidad entre la autoridad de Agustín y Crisóstomo, que proponen la honorabilidad del hombre, sea quien fuere, siempre y cuando sea lograda por la propia virtud, y el derecho civil, que declara la ilegitimidad de los hijos nacidos en concubinato. La solución es responsabilizar al propio individuo de esa ilegitimidad y no al “vicio de los padres”; si el individuo lograra la virtud, sería restituido por el príncipe.<sup>95</sup> De igual modo, cualquier disonancia entre las decretales ha de ser salvada prestando “una atención escrupulosa a las diferentes coyunturas, no a las distintas personas de los pontífices romanos; y a otras circunstancias de las palabras y los hechos.”<sup>96</sup> En verdad, esa es una de las tareas de este baluarte, como evidencia el meticuloso análisis del *Decretum* de Graciano; una tarea cuyo procedimiento está perfectamente trazado:

Quando algunas palabras son dichas por varones reputados, que de alguna manera parecen, a partir del propio ruido de las palabras, aprobar el error, estas han de ser dilucidadas y ajustadas de tal modo que sean concebidas conforme a la verdad, pues se presupone que el espíritu de quienes las pronuncian será el que está en armonía con la santa doctrina. De esta manera explicamos las palabras de Agustín, de Jerónimo y de los otros santos doctores; si fueran dichas por otros, podríamos atribuir alguna vez un error a quienes las pronuncian, pero cuando son dichas por varones santos, puesto que toda sospecha de error no existe en ellos, las armonizamos con otras saludables doctrinas que han sido escritas tanto por ellos como por otros en distintos pasajes mediante la explicación de las palabras o la diferencia de los tiempos.<sup>97</sup>

La discordia era solo una apariencia que velaba la unanimidad de fondo. Ejemplo de ello eran las leyes civiles que Cartagena parangona con las leyes divinas que amparan la conversión. El derecho de primogenitura, el postliminio y la restitución del nacimiento dotaban al individuo de “la purísima e innata libertad del antiguo derecho natural, en el que todavía no se había descubierto la infelicidad de la servidumbre y la cautividad” (*purissimam et ingenuissimam libertatem primevi iuris naturalis, sub quo adhuc captivitatis et servitutis infelicitas inventa non erat*). En efecto, aquel estado prístino y original, circunscrito al ámbito natural y objeto de estudio del derecho civil, era fácilmente conmutable, salvando la lógica distancia, con la redención cristiana, allende del pecado de Adán, que el propio Cristo otorgaba con su sacrificio a la humanidad si se bautizaba y creía: su matrimonio con la Iglesia legitimaba a los hijos; el bautismo, cual

---

documentis ea que dixi probantur, sed antiqui iuris civilis, quod ‘commune’ vocamus, similitudinibus et exemplis roborari videntur, ut iuxta Aristotelem vero consona reperiantur.” (*Def. II 4.22*)

<sup>95</sup> *Cfr. Def. II 4.13.*

<sup>96</sup> “Omnesque decretales ab eis condite sic inspiciende sunt, ac si ab uno eodemque Romano pontifice promulgate fuissent, temporis non personarum pontificum Romanorum diversitate aliisque circumstantiis verborum et rerum ad earum concordiam vel correctionem, si concordari non possunt, diligenter attentis.” (*Def. II 23*)

<sup>97</sup> “Cum autem verba aliqua per approbatos viros dicuntur, qui errori qualitercumque ex ipso verborum sonitu applaudere videntur, sic exponenda et coaptanda sunt, ut veritati conformia sentiantur, ea enim mens dicentium fore presumitur que sane doctrine concordat. Sic Augustini, Ieronimi, aliorum que sanctorum doctorum verba exponimus; et nonnumquam ea que si per alios dicerentur, errorem dicentibus attribueremus, quando per sanctos viros dicuntur, cum ab eis omnis erroris suspicio abest, aliis sanis doctrinis tam per eos quam per alios aliis in locis conscriptis per expositionem verborum aut differentiam temporum concordamus.” (*Def. II 4.31*)

postliminio, los restituía una vez fueran liberados del enemigo maligno y los regeneraba en la “fidel inocencia” (*fidelis innocencia*).<sup>98</sup>

La concordia de los dos procedimientos, si bien cada uno en su esfera de acción, todavía reservaba un anhelo de armonía entre el poder secular y el divino. El monarca debía moldearse en su observación de los modos divinos; el espejo no proyectaría la imagen de su oponente, sino que formaría a su oponente desde sí mismo. Este baluarte de la unidad cristiana, cuyo objetivo fue la defensa del judeoconverso, revelaba otros perfiles al lidiar con la situación presente. El obispo de Burgos, celoso del cumplimiento de su deber, que como letrado implicaba el servicio al reino, no abandonó la industriosa labor educativa e instructora de la clase dirigente, que había comenzado poco más de un cuarto de siglo antes con su *Memoriale*. Sin ser un tratado *stricto sensu* identificable con los regimientos de príncipes, género en que la presencia de Aristóteles era insoslayable,<sup>99</sup> el *Defensorium* exhortaba y aconsejaba al monarca sobre cómo debía obrar en relación con los culpables. La unanimidad entre el proceder divino y el humano no solo era un anhelo, sino también un requerimiento.<sup>100</sup>

“La divina clemencia, no obstante, no quiso olvidarse de su misericordia en la perpetración misma del crimen.” Ciertamente, Cristo clamó en la cruz por el perdón de quienes no sabían lo que hacían, “pues veía que algunos iban a arrepentirse y habrían de llegar al camino de la verdad.”<sup>101</sup> De la misma forma, el monarca, al haber localizado a los delincuentes de la sedición, había de comportarse con moderación (*temperamentum*), “para que parezca que la pena se ha reducido más que ampliado.”<sup>102</sup> La prudencia del monarca, dirá Cartagena en la última reflexión de la obra (*ultilogus*), que ya ha sido subsumida por el horizonte cristiano, pues es defensora de la unidad indivisa de los fieles, se hará patente “si un juicio severo reprime con tiento” a los culpables; si la clemencia regia<sup>103</sup> acepta a quienes fueron seducidos e instigados a los tumultos, siempre y cuando se arrepientan; y si la propia justicia del monarca restaura “el gobierno aristocrático, que

<sup>98</sup> “Nam matrimonium eius cum Ecclesia potencius est matrimonio privatorum, ut filios suos naturales, cum omnium hominum pater naturalis existat, dicente Gramatico: ‘Liminium regem facit, creacio patrem’, legitimos faciat; et postliminium eius regressis a maligni hostis potencia ac iure fines Christiani imperii, baptismo ianuas aperiente, ingressis integerrime iura pristina restituat, ut numquam sub hostili manu fuisse fingantur; restitucio quoque nathalium, per regeneracionem sacri baptismatis facta, ingenuitatem omnesque habilitates iuris naturalis primevi, idest, fidelis innocencie donabit, dampnatosque ad mortem, tam propter originale quam propter actualia peccata per salutiferam restitutionem virtute sacre passionis sue factam, cum ob hoc in hunc mundum venit, ad honores omnes reponet.” (*Def.* II 4.22)

<sup>99</sup> Sirva de ejemplo el *Secretum Secretorum* (Williams).

<sup>100</sup> De ahí que en el primer prólogo cite estas palabras de Isidoro, extraídas directamente del *Decretum*: “Cognoscant principes seculi Deo se debere esse reddituros rationem propter Ecclesiam, quam [1v] a Christo tuendam suscipiunt. Nam sive augeatur pax et disciplina Ecclesie per fideles principes, sive solvatur; ille ab eis rationem exigit qui eorum potestati suam Ecclesiam tradidit.” (*Cfr.* Grat. *Decr.* II, causa XXIII, q. V, cap. XX “*Principes seculi...*” [D. 2,23,5,20])

<sup>101</sup> “Clemencia tamen divina in ipsam culpe perpetracionem oblivisci misericordie sue noluit, de qua scriptum erat: ‘Cum iratus fueris, misericordie recordaberis’. Ait namque: ‘Pater ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt’; videbat enim aliquos penitentiam acturos et ad viam veritatis venturos.” (*Def.* II 3.4)

<sup>102</sup> “Et eciam in hoc temperamentum non incongrue ponendum arbitror, ut potius restringi quam extendi pena videatur.” (*Def.* III 14)

<sup>103</sup> La clemencia, en sentido riguroso, pertenecía a la tradición senequista. Dice el profesor Valero Moreno al respecto: “La clemencia, insisto, es una virtud *regnativa*. La traducción del *De clementia* por Alfonso de Cartagena, junto al aparato de comentarios con que se acompaña, constituye, además, una revisión de términos de raigambre aristotélica, como la epiqueya, un ensayo sobre la nueva constelación de virtudes que deben acompañar a la monarquía y una guía moral de gobierno. El compendio de estas virtudes constituía el modelo nuevo de la *humanitas* regia.” (2016, 51) Para el uso que Pedro Díaz de Toledo hace de la Clemencia véase Díez Yáñez (308-313).

es el mejor de las otras formas de gobierno sin contar con la monárquica.” Justicia y clemencia como pruebas evidentes del prudente monarca.<sup>104</sup>

En este tapiz de urdimbres bien marcadas se va a formar la verdadera dimensión del “vicario de Dios en la tierra.” La restauración a la que alude Cartagena de la ciudad de Toledo va a transformarse en una auténtica resurrección. El rey, como fiel imagen de Dios en la tierra, “restituyendo y vivificando en la prístina cualidad de su vida a la persona mística de esta ciudad, desbaratada por el golpe del gobierno democrático que intentaba imponerse”, conseguirá levantarla de sus cenizas, como a otro Job o Lázaro, a fin de que contemple y obedezca a la propia dignidad real. Esas dos figuras bíblicas son las que vienen a la mente del obispo para ilustrar la clemencia y la justicia de Dios, la misma con la que debe obrar el rey si quiere recibir “la gracia que nos hace gratos en esta vida temporal.” Estas perlas de sabiduría, que buscan influir sobre el propio rey, engastadas en el proyecto principal de la defensa de la unidad cristiana, brotaban del destino mismo cristiano: la prudencia, clemente y justa en la acción secular, ámbito de la felicidad práctica, abría el camino a la gloria a través de esa gracia recibida. Ocuparse del mundo cristianamente era una senda legítima hacia la *beatitudo aeterna*.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> “Non itaque calamum coniungentem, sed ipsam veritatis soliditatem, vestra fidelissima prudencia, prout decet, attendat, fidelium indivisibilem unitatem opere et verbo deffendens. Quod in ea re, de qua loquimur, luce splendidius patebit, si [...] aliquantulum severa censura compescet [...]; et si illos, qui non seducentes nec commoventes, sed seducti et commoti operam tumultibus hiis dederunt, si se ad cor convertentes resipuerint, intra latitudinem benignitatis regie clemencia vestra recipiat; et si policiam aristocraticam, que post monarchicam aliis policiis melior est [...] suscitare, ut congruentissimum est, regalis vestra iusticia dignabitur.” (*Def. Utilogus*) Indudablemente Cartagena pertenece a la corriente política que señala James Hankins en su libro *Virtue Politics. Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*. Creo que el *Defensorium*, aunque sea de modo tangencial, ha se ser ubicado en “el discurso cívico” del propio obispo (Díez Yáñez, 262).

<sup>105</sup> “Et tunc si eos iuste moveri contingat, alii instituantur, qui virtute, nobilitate, potencia exuberanciaque facultatum prestantiores aliis merito reputentur, ut semper in ea urbe aristocratice policie splendor effulgeat, quatenus sicut humanum individuum per absenciam anime dissolutum omnipotens Deus nonnumquam miraculose compaginans vivere facit, sic Vestra Regia Serenitas, que Dei locum tenet in terris, huius civitatis misticum individuum, democracie intrare temptantis impetu dissolutum, ad suam aristocraticam compositionem restituens primeva vite qualitate vivens reddat, ut cum Iob ipse idem civitatis ordo et non alius Serenitatem Vestram visurus resurgat, et quasi alter Lazarus quatruiduanus de monumento exurgens omni ligatura solutus Serenitati Vestre obsequatur, ut hoc clemencie pariter et iusticie celeberrimo opere et aliis piissimis operibus vestris, clementissimo simul et iustissimo Deo Celsitudo Vestra gratam se reddens, gratiam gratum facientem in hac via recipiat; et post vite terminum ad gloriam infinibilem et eternam ascendat.” (*Ibid.*)

**Obras citadas**

- Agustín. *De doctrina Christiana*. CETEDOC (Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi) ed. Turnhout: Brepols, 1982.
- Alberto Magno. *Ethicorum libri X*. Auguste Borgnet ed. París: apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, 1891.
- . *De Generatione et corruptione*. Auguste Borgnet ed. París: Apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, 1890.
- Aquino, Tomás de. *In octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Roumondo M. Spiazzi ed. Turín-Roma: Marietti, 1966.
- . *Expositio super librum Boethii De Trinitate*. B. Decker ed. Leiden: E. J. Brill, 1955.
- . *Summa Theologiae*. Peter Caramello ed. cum texu ex recensione Leonina. Turín-Roma: Marietti, 1948-1950. 4 vols.
- Aristoteles Latinus: XXXI 1-2, Rhetorica. Translatio Anonyma sive Vetus et Translatio Guillelmi de Moerbeka*. B. Schneider ed. Leiden: E. J. Brill, 1978. 159-321.
- . *XXVI 1-3 Faciculus Quartus, Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum' B. Recensio Recognita*. R. A. Gauthier ed. Leiden: E. J. Brill, 1973.
- . *V 1-3, Topica. Tanslatio Boethii, fragmentum recensiois alterius et translatio anonyma*. L. Minio-Paluello ed. Brujas: Desclée de Brower, 1969.
- . *I 1-5, Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Guillelmi de Moerbeka*. L. Minio-Paluello ed. Brujas-París: Desclée de Brouwer, 1961. 85-117.
- . *XXIX 1, Politica (Libri I-II.11). Translatio prior imperfecta interprete Guillelmo de Moerbeka (?)*. P. Michaud-Quantin ed. Brujas-Paris: Desclée de Brouwer, 1961.
- Benito Ruano, Eloy. *Los orígenes del problema converso*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2001.
- Bianchi, Luca. "Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista'." *Studi sull'Aristotelismo del Rinascimento*. Padova: Il Poligrafo, 2003. 41-61.
- Boecio. *De consolatio philosophiae*. C. Moreschini ed. Munich: K. G. Saur, 2005. 1-162.
- Camillo, Ottavio di. "Las teorías de la nobleza en el pensamiento ético de Mosén Diego de Valera." En Victoriano Roncero López & Ana Menéndez Collera coord. *Nunca fue pena mayor: (estudios de literatura española en homenaje a Brian Dutton)*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996. 223-237.
- Cartagena, Alfonso de. *Proposición sobre la preeminencia de Castilla*. Juan Miguel Valero Moreno & Pablo Rodríguez López eds. En Biblioteca Cartagena, 2001. <https://bibliotecacartagena.net/monografia/proposicion-sobre-la-preeminencia-de-castilla>
- Castilla Urbano, Francisco. "La idea del cuerpo místico en Alonso de Cartagena." En Pedro Roche Arnas coord. *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010. 355-367.
- Clemente PP V. *Constitutiones*. En *Corpus iuris canonici*. Aemilius Friedberg ed. *Pars secunda. Decretalium collectiones*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959.
- Díez Yáñez, María. *El noble virtuoso: La recepción de la Ética Aristotélica en la Castilla tardomedieval y renacentista*. Universidad Complutense, 2015.
- Dod, Bernard G. "Aristoteles latinus." En N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg eds. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1000-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 45-79.

- Escobar, Ángel. “El Aristóteles de Cartagena: hacia una valoración de conjunto.” *Atalaya* [en línea] 16 (2016).
- Fernández Gallardo, Luis. “Sobre el aristotelismo de Alfonso de Cartagena. En el debate jurídico y eclesiológico.” *Revista de Poética Medieval* 32 (2018): 129-150.
- . *Alonso de Cartagena (1385-1456). Una biografía política en la Castilla del siglo XV*. Valladolid: Junta de Castilla y León-Consejería de Educación y Cultura, 2002.
- Ferrater Mora, José. *et alii* eds. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994.
- Fuertes Herreros, José Luis. *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.
- Garin, Eugenio. ed. *Prosatori Latini del Quattrocento*. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1952.
- Graciano. *Corpus iuris canonici, Decretum magistri Gratiani*. Aemilius Friedberg ed. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959.
- Hankins, James. *Virtue Politics. Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*. Cambridge (Ma.)-London: The Belknap press of Harvard University Press, 2019.
- Lawrence, Jeremy. *Alfonso de Cartagena on the affair of the Canaries (1436-37): Humanist rhetoric and the idea of the nation-state in fifteenth-century Castile*. Nottingham ePrints, 2013.
- Libera, Alain de. *Raison et Foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*. Paris: Seuil, 2003.
- Lohr, Charles. “The Medieval interpretation of Aristotle.” En N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg eds. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1000-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 80-98.
- Marenbon, John. *Pagans and Philosophers. The problem of Paganism from Augustine to Leibniz*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2015.
- Martínez Gómez, Cristina. *Estudio, edición crítica y traducción del Memoriale Virtutum de Alfonso de Cartagena*. Universidad Complutense, 2016.
- Morrás, María. “Las sendas del Aristotelismo en el cuatrocientos hispánico. Una aproximación contextual.” *Cahiers d'études hispaniques médiévales* (2018), 1, n° 41: 215-240.
- Pagden, Anthony R. D. “The diffusion of Aristotle’s Moral Philosophy in Spain, ca. 1400 - ca. 1600.” *Traditio* 31 (1975): 287-313.
- Pérez de Oliva, Fernán. *Diálogo de la dignidad del hombre; Razonamientos; Ejercicios*. María Luisa Cerrón Puga ed. Madrid: Cátedra, 1995.
- Petrus Thome. *The Tract De Unitate Minore of Petrus Thome*. Egbert P. Bos ed. Leuven: Peeters, 2002.
- Rico, Francisco. *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española*. Madrid: Alianza, 1986.
- Rosenstock, Bruce. *New Men: Conversos, Christian Theology, and Society in Fifteenth-Century Castile*. London: Department of Hispanic Studies Queen Mary, University of London, 2002.
- Sassoferrato, Bartolo da. *Bartoli Commentaria in tres libros codicis...* Lugduni, 1549.
- Tritle, Erika J. J. *To the Jew First and to the Greek: Alonso de Cartagena’s Defensorium Unitatis Christianae and the Problem of Jewish Flesh in Fifteenth-Century Spain*. Chicago, 2015.
- Valero Moreno, Juan Miguel. “Alfonso de Cartagena intérprete de Séneca, sobre la clemencia: el presente del pasado.” *Atalaya* [en línea] 16 (2016), 51.

- . "Formas del Aristotelismo Ético-Político en la Castilla del siglo XV." En David Lines & Eugenio Refini eds. *Aristotele fatto Volgare*. Pisa: Edizioni ETS, 2014. 253-310.
- Williams, Steven J. *The Secret of Secrets. The Scholarly career of a Pseudo-Aristotleian Text in the Latin Middle Ages*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003.