

## *Pensamiento republicano converso: rasgos republicanos en la teología política del Defensorium unitatis christianae de Alonso de Cartagena*

Beatriz Marcos Pérez\*

Recibido: 15 de enero de 2019 / Aceptado: 10 de junio de 2019

**Resumen.** Este artículo parte de la reivindicación de la presencia de republicanismo en el ámbito hispánico en los siglos XV y XVI, y presenta la denominación *pensamiento republicano converso* para referir a la manifestación en la que éste se desarrolla en la Castilla del XV (categoría alternativa a la habitual etiqueta *humanismo cívico*, de la cual se presenta una crítica por no comprender una serie de especificidades de dicho ámbito y excluirlo por ello de la historia del republicanismo). Uno de los rasgos más característicos y principales del *pensamiento republicano converso* es su sugerente articulación y redimensión recíproca entre elementos republicanos y elementos de la teología cristiana, lo cual contribuye a elaborar una racionalidad política inclusiva. El *Defensorium unitatis christianae*, escrito en 1449 por Alonso de Cartagena es epitome de ello, de ahí que lo analicemos.

**Palabras clave:** republicanismo; *pensamiento republicano converso*; Castilla en el siglo XV; Alonso de Cartagena; teología política.

### [en] *Converso Republican Thought: Republican Aspects in the Political Theology of the Defensorium unitatis christianae* by Alonso de Cartagena

**Abstract.** This article claims that republicanism was present in the Hispanic World during the 15th and 16th centuries. The category *Converso republican thought* is proposed in order to refer to the specific circumstances in which it was developed in Fifteenth Century Castile. This label is therefore used as an alternative to the widely applied idea of *civic humanism*. The latter concept will be criticised because it lacks an understanding of the specificities of the Hispanic world thereby wrongfully excluding it from the history of republicanism. I will show that one of the main features of this *Converso republican thought* resides in its suggestive articulation and reciprocal nurturing between republican and Christian theological elements. An articulation, the paper will demonstrate, that contributes to an inclusive political rationality. The article will exemplify this by drawing on Alonso de Cartagena's *Defensorium unitatis christianae*, written in 1449 –a treaty that can be taken as an epitome of this *Converso republican thought*.

**Keywords:** Republicanism; *Converso Republican Thought*, Fifteenth Century Castile, Alonso de Cartagena, Political Theology.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. El *pensamiento republicano converso*. 3. Apunte sobre el pensamiento político de Alonso de Cartagena. 4. Teología política y republicanismo en el *Defensorium unitatis christianae*. 4.1. Revisión teológico-histórica y de la relación entre judaísmo y cristianismo. Creación de una nueva temporalidad y de un nuevo y único *pueblo* a través de la revelación. 4.2. Uso de la metáfora organicista: iguala y cohesionada. 4.3. Instrumentalización política de elementos teológicos para

\* Universidad Autónoma Metropolitana, México  
[beatriz.marcos@gmail.com](mailto:beatriz.marcos@gmail.com)

conformar una ratio de la inclusión y de acceso a la ciudadanía. 5. A modo de breve conclusión: acerca de la impronta y marginación del pensamiento de Cartagena y sobre la pertinencia diacrónica de esta investigación

**Cómo citar:** Marcos Pérez, B. (2019). *Pensamiento republicano converso*: rasgos republicanos en la teología política del *Defensorium unitatis christianae* de Alonso de Cartagena, en *Res Publica* 22.2, 327-348.

## 1. Introducción

En los campos de la historia de la filosofía política y de la historia de las ideas se ha cuestionado reiteradamente si el desarrollo del pensamiento republicano propio del siglo XV, frecuentemente ligado al advenimiento de la modernidad política, se dio en el ámbito hispánico parejamente a cuando aconteció en el resto de Europa. En la narrativa imperante de la historia del republicanismo —nos referimos a la emitida por autores tan importantes como los vinculados a la “Escuela de Cambridge” en su relato del republicanismo atlántico<sup>1</sup>— pareciera que en el espacio ibérico y en el espacio común conocido como *mundo hispánico*, dicha tradición republicana hubiera sido casi defectiva en los siglos XV y XVI<sup>2</sup>. Este cuestionar se remonta a dudar de si en la Castilla del cuatrocientos se consolidaron un pensamiento y unas prácticas políticas de corte republicano, y tal duda viene de una concepción actual restrictiva, anacrónica y limitada acerca de cómo se pensó y se implementó el republicanismo en dicho periodo, concepción sesgada a la que se suman la complejidad del siglo XV ibérico y una lectura unívoca y en ocasiones poco conocedora de lo que fueron los siglos XV y XVI en el espectro hispano e hispánico. Todo ello ha condicionado una injusta exclusión de estos ámbitos de la tradición republicana. Y esta exclusión ha de repararse, por ello tiene que visibilizarse lo que podríamos llamar *republicanismo hispánico*: el estudio acerca de éste es un vacío que ha de llenarse, algo que, felizmente, poco a poco se está llevando a cabo en los últimos años<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Esto es, estudiosos como J.G.A Pocock (en trabajos como J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975, o J.G.A. Pocock, *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago, Chicago University Press, 1989), Quentin Skinner (en Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, o Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985), o Maurizio Viroli (en, por ejemplo, M. Viroli, *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992).

<sup>2</sup> Hay que hacer notar que no es que llegase la modernidad a este ámbito mucho después —o que no llegase nunca— sino que ésta se implementó con sus especificidades: como ha indicado Carlos Thiebaut, se gestó lo que él denomina la “modernidad del Sur”, la cual tuvo sus propias características, en lo político, en lo cultural y en la conformación de subjetividades. C. Thiebaut, “Sujeto complejo, identidad narrativa, modernidad del Sur”, en C. Castilla del Pino (ed.), *Teoría del personaje*, Madrid, Alianza, 1989, pp.121-144, aquí p.125.

<sup>3</sup> Afortunadamente, cada día hay más estudiosos que están intentando revertir esta tendencia de invisibilización del republicanismo hispánico, tanto ibérico como iberoamericano. Así, José Luis Villacañas, Elías Palti, Gabriel Entin, Francisco Quijano, Annabel Brett, José Antonio Maravall, Xavier Gil Pujol, Stefania Pastore, Antonio Rivera, John Elliott, Anthony Pagden, Víctor Egío, Enrique Marcano, Joan Pao Rubiés, Domingo Centenero, Cirilio Flórez Miguel, Rafael Herrera, Pablo L. Alonso Baelo, Javier Peña, Ramón Ruiz, Pablo Fernández Albaladejo, María Martín Gómez, Francisco J. Aranda, J. Damiao Rodrigues, Javier López Alós, Javier Fernández Sebastián, Enrique Marcano, Érika Pani, Tulio Halperin, David Brading, Ambrosio Velasco, José Antonio

Para ello, una de las tareas que es preciso acometer es analizar el pensamiento político castellano de siglo XV. Es pertinente visibilizarlo y hacer notar su relevancia y su impronta política, teológica, intelectual y jurídica. El que este trabajo contemple que en el ámbito ibérico existió un pensamiento político de corte republicano es ya un aporte crítico, implica ya una suerte de necesario ejercicio de genealogía crítica de la modernidad política hispánica y pretende aportar a la construcción de una más completa, rica y poliédrica historia del republicanismo.

Pues bien, en una investigación mayor en la cual esta basado este artículo, sostengo y trato de argumentar que sí está presente en el ámbito ibérico del siglo XV el republicanismo<sup>4</sup>. Y que de hecho este pensamiento republicano es de unas de las principales manifestaciones del pensamiento político en la Castilla del cuatrocientos —ámbito en el que me centro—, manifestación que he denominado *pensamiento republicano converso* (o *republicanismo converso*). Pero es un republicanismo éste el cual posee una serie de particularidades —de concomitancias, pero también de líneas de divergencia y fuga— respecto a cómo esta tradición republicana ha sido hegemónicamente explicada para el periodo que nos ocupa, esto es, bajo la categoría conceptual de *humanismo cívico*, que tal y como está descrita no puede operar para el ámbito hispánico, dejándolo fuera del relato imperante sobre la historia del republicanismo; en seguida abordaré esta problemática en el siguiente apartado. Es preciso visibilizar este *pensamiento republicano converso* —analizar sus causas, sus especificidades, sus andamiajes teóricos, sus lenguajes políticos, sus prácticas sociales, etc.— y hacerlo en base a las corrientes políticas, intelectuales y espirituales de su ámbito europeo. Y poniéndolo en valor frente a la versión dominante en la narración académica, que pretende uniformar en qué consistió el republicanismo de los siglos XV y XVI. Éste *pensamiento republicano converso* es importante, además, porque será germen del republicanismo en los autores de la Segunda Escolástica, tanto en su vertiente castellana como americana. Y porque dejaría una estela fundamental en la conformación del pensamiento político en España y en Latinoamérica que reverbera hasta hoy.

En este artículo voy a centrarme en Alonso de Cartagena por ser él, a mi juicio, máximo representante de este *pensamiento republicano converso*, y su obra *Defensorium unitatis christianae* (1449) epítome de uno de los rasgos centrales del mismo. Sin embargo, antes voy a apuntar brevemente en qué consiste mi crítica a la categoría de *humanismo cívico*, así como a presentar las condiciones de posibilidad que catalizaron y moldearon esta forma específica en la que deviene el republicanismo en la Castilla del siglo XV.

## 2. El *pensamiento republicano converso*

Lo primero que conviene aclarar es que la revisión que acometo de la categoría de *humanismo cívico*, que es hoy la forma habitual académica de describir el republicanismo renacentista europeo, no proviene de un afán de descalificar esta etiqueta

---

Aguilar o Rafael Rojas, entre otros.

<sup>4</sup> B. Marcos, *Pensamiento político converso en la Castilla del siglo XV y su impronta en la Modernidad hispánica: teología política y pensamiento republicano en el Defensorium unitatis christianae de Alonso de Cartagena*, Tesis doctoral, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, UAM-Iztapalapa, 2018.

*per se* o de mostrar el caso castellano como anomalía, sino al contrario, el realizar esta crítica sobreviene como una necesidad al comprobar que dicha categoría, tal y como está descrita, es excluyente y hace incompatible la existencia de republicanismo con el ámbito hispánico —tanto peninsular como americano—, expulsando erróneamente a éste de la participación en dicha tradición en el tránsito a la modernidad. Sostengo que lo problemático no es la categoría en sí —aunque tiene limitaciones— sino sobre todo la extrapolación de tal etiqueta conceptual. Ésta fue concebida por Hans Baron para un contexto determinado, el del *Quattrocento* florentino, pero se generalizó a través del trabajo de J.G.A. Pocock (y luego sería reproducida y sedimentada por los autores de la “Escuela de Cambridge” y del conocido como neo-republicanismo)<sup>5</sup>. Este hecho es doblemente problemático, pues, además de haberse hipostasiado, dicha categoría parece haberse tornado baremo único de cómo fue el republicanismo en el siglo XV, y es más, parece haberse tornado normativa, imponiendo una concepción unívoca del pensamiento político del momento, uniformando y restringiendo así lo que ha de suponer éste. Se ha dado la incorrecta asimilación “*humanismo cívico* = republicanismo en el siglo XV”, lo cual implica que toda manifestación del republicanismo que no coincida con ciertos “requisitos” que plantea la descripción de *humanismo cívico* —me refiero sobre todo a la de Pocock, que se ha vuelto canónica— no sería considerada como tal republicanismo, algo que ha sucedido con el caso hispánico<sup>6</sup>. Son muchos los autores que han denunciado este enfoque limitante en distintos aspectos sobre lo que fue el republicanismo en el siglo XV, enfoque que incluso ha utilizado este concepto para hacer una narración legitimadora del republicanismo atlántico (del Atlántico del Norte, claro), que se presenta como único<sup>7</sup>. Quepa señalar que no estoy minimizando la enorme contribución que Baron, Pocock y la “Escuela de Cambridge” en general hicieron al poner el foco en el republicanismo del XV y al exponer una serie de valores que éste promovió<sup>8</sup>. Sin embargo, tal y cómo está presentado en otros aspectos el concepto de *humanismo*

<sup>5</sup> En H. Baron, *Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1955 y H. Baron, *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, y en J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

<sup>6</sup> J. G.A. Pocock, *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2002. Desarrolla su visión del concepto básicamente entre las pp. 77 y 201.

<sup>7</sup> Así, por ejemplo, J. Hankins, “Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic”, en *Political Theory* 38 (49), 2010, pp. 452-482; J. Hankins, “The «Baron Thesis» after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni”, en *The Journal of the History of Ideas* 56 (2), 1995, pp. 309-338; G. Cappelli, “Vida y muerte del humanismo político”, en *Claves de la razón práctica* 212, 2011, pp. 4-11; D. J. Siegel: “«Civic Humanism» or Ciceronian Rhetoric? The culture of Petrarch and Bruni”, en *Past and Present Society* 34, 1966, pp. 3-48; L. Gualdo, “L’umanesimo civile di Leonardo Bruni: revisionismo «made in USA»”, en *Schede Umanistiche* XIX/1, 2005 pp. 15-37; J. Elliott, *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America 1492-1830*, New Haven and London, Yale University Press, 2006; T. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago, Chicago University Press, 1988; C. Celenza, *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin’s Legacy*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 2004; A. Moulakis, “Civic Humanism” en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edward N. Zalta, ed.), 2011, recurso electrónico: <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/humanism-civic/> [Consultado el 21 de agosto de 2016].

<sup>8</sup> Así, el desarrollo de la virtud mediante el ejercicio de la *vita activa* en el *vivere civile*, la idea de libertad como no dominación, la idea del origen popular de la *potestas*, la pertinencia de poner límites al ejercicio de la autoridad, etc., rasgos éstos —salve aclarar— que también comparte el *pensamiento republicano converso* castellano que nos ocupa.

*cívico*, éste no sería aplicable a la forma en que se da el republicanismo un ámbito como el hispánico; me explico, esos aspectos por los que no lo sería son fundamentalmente tres:

i) Se plantea como condición necesaria para la existencia de *humanismo cívico* el que haya una filosofía de la historia secular, esto es, se incompatibiliza republicanismo y *eschaton*, sosteniendo que el sujeto sólo desempeña plenamente la virtud cívica y *vita activa* en el *vivere civile* cuando se sabe sujeto único a cargo de la Historia<sup>9</sup>. Sin embargo, no estimo que pueda aseverarse que el ejercicio del republicanismo requiera necesariamente una filosofía de la historia secular (puede implicarla, al igual que otras variables, pero no es su condición suficiente y necesaria), del mismo modo que no puede sostenerse que una cosmovisión escatológica o una ética religiosa sean inherentemente incompatibles con los valores republicanos (creo que ésta sería una lectura muy estrecha de la cuestión del secularismo). Esto lo demuestra a lo largo de los siglos el caso hispánico (ibérico y americano), donde, precisamente, valores republicanos y cristianos se han engrazado y redimensionado recíprocamente, y de hecho éste es uno de sus rasgos más característicos, sin que ello implique una deflación de su potencia republicana<sup>10</sup>.

ii) Se presenta como prácticamente incompatible el republicanismo con el apoyo a la institución monárquica, sin considerar la idea de gobierno mixto propia del republicanismo del momento, con su noción de control al potencial uso excesivo de la autoridad real vía constitucionalista y proto-parlamentaria, y omitiendo también la idea de control al potencial abuso de poder vía elementos como la *expectatio* o la legitimación del tiranicidio propias del organicismo monárquico. Parece caer en el habitual error de incompatibilizar para aquel contexto la forma de gobierno de la monarquía con la existencia de valores republicanos, lo cual es inexacto y anacrónico. En un caso como el hispánico durante los siglos XV y XVI fueron muchas las voces que apoyaron un modelo de gobierno mixto (recordemos por ejemplo como clímax de esta tendencia la Revolución Comunera) y fue incluso compatible la idea republicana del origen popular de la *potestas* con un enfoque de la monarquía providencialista y profético<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Para Pocock la irrupción de un tiempo secular, frente al tiempo sagrado, es imprescindible para que haya consolidación de los valores republicanos, su noción de *momento* remite de hecho a la relación del hombre con la historia. Asocia la revolución historiográfica de los humanistas con el surgimiento de la mentalidad moderna, pues la modernidad para él es necesariamente secular (caería así en la reiterada, y en mi opinión restrictiva y eurocéntrica, asimilación de modernidad con secularidad). J. G.A. Pocock, *El momento maquiavélico*, *op. cit.*, pp. 77-81, 85-165, 169-171, y 191-209.

<sup>10</sup> Lo vemos, por ejemplo, desde Alonso de Cartagena (quien aquí nos ocupa) a la Escuela de Salamanca o a la Segunda Escolástica (también americana), así como en cierto pensamiento jesuítico de los siglos XVI y XVII, en el fuerte cariz católico del republicanismo de los líderes independentistas latinoamericanos del siglo XIX, o en movimientos como la Teología de la liberación en el siglo XX.

<sup>11</sup> Esto en absoluto implica una idea teocrática del origen de la *potestas*, pensar lo cual es un error tremendo, pues la *Monarquía Hispánica*, y más como católica (a diferencia de después el anglicanismo de, por ejemplo, Jacobo I), no tuvo esta enfoque: se sostuvo que el origen de la autoridad era transferido de Dios al pueblo (no de Dios al rey), y el pueblo, a su vez, se lo transfería y lo delegaba en el monarca, algo del todo compatible con el papel del rey como vicario de Cristo que ha de velar por la fe. Necesita ser aclarada la visión restrictiva que se ha tenido de cómo funcionó *de facto* la *Monarquía Hispánica*, visión que no repara ni ahonda en los debates que en efecto se dieron acerca de la idea del origen y la legitimidad de la autoridad y de la conveniencia de un gobierno mixto como medida de control contra el uso arbitrario de ésta, así como de las cuotas de autogobierno de entidades corporativas y municipales.

iii) Se muestra como complicada la convivencia entre republicanismo y Escolástica (como método y como epistemología), asociando de un modo exclusivo republicanismo con humanismo renacentista, omitiendo injustamente así el vital papel del republicanismo medieval. Y minimizando el peso del aristotelismo cristiano medieval y de figuras como, por ejemplo, Tomás de Aquino o Marsilio de Padua, o del conciliarismo y del pactismo y medievales en la transmisión, refundición y enriquecimiento de valores y autores del republicanismo clásico. Y ninguneando también la contribución del iusnaturalismo escolástico al desarrollo del republicanismo, por no hablar del casi nulo reconocimiento al aporte del pensamiento judío y musulmán en dicha transmisión.

En definitiva, esta categoría de *humanismo cívico* ha forjado un patrón único de cómo fue —y cómo “debió ser”— el republicanismo, patrón con el que no encaja para el caso del ámbito *hispanico*, por lo que a éste se lo ha excluido de la narración académica imperante de la historia del republicanismo. El equívoco viene tal vez por no considerar que en el espacio ibérico, en los albores de la modernidad, convivieron diversos lenguajes políticos y hubo también espacios de controversia —que no fue todo pensamiento oficial—, así como por no asumir que el pensamiento republicano se implementó de diversas formas en los distintos ámbitos geográficos. Todo lo arriba expuesto me llevó a tomar conciencia de la necesidad de proponer una denominación alternativa para el caso del republicanismo de la Castilla del XV —esto es, de la manifestación política en la que vamos a centrarnos—, una denominación que contemplase y aceptase sus especificidades, de ahí la denominación *pensamiento republicano converso* (podríamos decir también *republicanismo converso*). Éste, no lo olvidemos, participaría de algunas de las características descritas al hablar de *humanismo cívico*, esto es, las tocantes a los valores republicanos, pero se distanciaría de dicha etiqueta en que su filosofía de la historia es escatológica, en su apoyo a la institución monárquica, en su formato escolástico y en su influencia semítica, variables que no son óbice para su republicanismo.

Como veremos en seguida al hablar de Cartagena, este pensamiento republicano castellano del siglo XV —que he llamado *pensamiento republicano converso* por ser desarrollado fundamentalmente por intelectuales judeoconversos, con lo que ello implica— articuló valores republicanos y elementos teológicos en pro de una racionalidad política inclusiva que posibilitase la participación cívica y que permitiese la configuración de una *communitas* cristiana que deviniera también comunidad política. Precisamente, el rasgo más diferenciador e interesante de este republicanismo fue el engarzar lo cristiano y lo político, entrelazando ideas como el universalismo y el organicismo místico paulino con la noción de ciudadanía republicana, o alineando en un *ethos* cristiano la teleología de la virtud cívica con la teleología de la salvación cristiana.

Además, este *republicanismo converso* estuvo atravesado por circunstancias inherentemente castellanitas que lo determinaron, esto es, que fueron sus condiciones de posibilidad y que explican de dónde y por qué surgió, de qué tradiciones bebió, qué problemáticas quería resolver, sus aportes a la filosofía política del momento, a qué tendencias intelectuales y espirituales se vinculó, en qué espacios de conflicto intervino, su postura frente régimen político, etc. De modo dialéctico, el reflexionar sobre el contexto que catalizó este *pensamiento republicano converso*, nos permitirá una comprensión más profunda de Cartagena y, a su vez, estudiar a éste nos ayudará

a sistematizar las características de aquél<sup>12</sup>. No puedo detenerme ahora en ello, así que sólo enunciare los ejes en torno a los cuales podría aglutinarse un análisis de dicho contexto. Ejes que se permeaban entre sí: 1) La cuestión conversa y la matriz árabo-semítica, 2) La función social del *letrado*. El *ethos* del servicio público, 3) “La Primera Escuela de Salamanca”. Escolástica, tomismo, aristotelismo cristiano, iusnaturalismo y tradición republicana, 4) Proto-reforma, paulinismo, organicismo teológico y conciliarismo en Castilla, 5) Concepción providencialista, profética, gótica y organicista de la monarquía, pero compatible con las teorías populistas sobre el origen de la *potestas* y con la conveniencia del control al ejercicio de la autoridad real, 6) El proyecto político del gobierno mixto y su fracaso. Las Cortes en Castilla durante el siglo XV: de las Cortes de Briviesca a la Junta de Ávila.

### 3. Apunte sobre el pensamiento político de Alonso de Cartagena

En el aparatado siguiente presentaré un resumen de un análisis realizado que toma como caso de estudio el *Defensorium unitatis christianae* a modo de soporte textual para mostrar una de las características identificadas como intrínsecas y centrales de este *pensamiento republicano converso*: la articulación entre republicanismo y cristianismo. Sin embargo, antes haré un somero apunte acerca del pensamiento político de su autor<sup>13</sup>. Aunque no escribió ningún tratado sobre teoría política como tal, la reflexión y preocupación política es trasversal a todos sus textos, pero no siempre homogénea, de ahí que su pensamiento político no sea tan fácil de asir y sistematizar<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Para más información sobre todo ello, así como acerca de los intelectuales que podrían entrar bajo este rubro de *pensamiento republicano converso*, cf. B. Marcos, *op. cit.*, pp. 102-168. Salve aclarar que no todos estos intelectuales tuvieron un pensamiento homogéneo y que no todos eran de origen converso (aunque sí la mayoría, y los que no, apoyaron fuertemente su causa), pero sí podemos agruparlos teniendo en cuenta rasgos comunes y considerando su cercana postura en relación con los ejes que, veremos, formaron tal contexto. Muchos de estos pensadores eran religiosos y/u ocupaban cátedras en universidades y cargos administrativos en la corte de Juan II, Enrique IV o los Reyes Católicos, eran hombres de Estado con contactos internacionales y con un alto sentido del servicio público y del bien común. Unos intelectuales que, pese a fracasar en su proyecto político (lo que Villacañas ha llamado *la nación de cristianos nuevos*), dejaron una enorme impronta intelectual, aunque a veces quedó su mirada crítica condenada a espacios de ocultamiento o abocada al espacio subjetivo de la literatura, siendo ésta por ello tan importante para estudiar la filosofía hispánica.

<sup>13</sup> Pese a haber sido una figura de una fundamental importancia intelectual y política durante el siglo XV —tanto castellano como europeo— Cartagena ha caído injustamente en cierto olvido, y ha quedado descuidado por la historia intelectual y la historia de la filosofía política, que parece haber reproducido el abandono oficial que de su pensamiento se hizo en el siglo XVI debido a su raigambre conversa, aunque, sin duda, su herencia intelectual pervivió. Salve apuntar, a modo de ejemplo, que este obispo, pensador y hombre de Estado (Burgos 1384-1456) que fue clave en la Castilla de su tiempo, fue parte activa también en el concilio de Basilea y amigo e interlocutor de pensadores muy relevantes en el momento como Pier Candido Decembiro o Leonardo Bruni, así como de los Papas Eugenio IV, Nicolás V o Pío II. Cartagena fue líder de la intelectualidad conversa castellana (atrajo en torno a él a figuras como Diego de Valera, Fernando del Pulgar, Alonso de Palencia, Sánchez de Arévalo, Íñigo López de Mendoza, o Juan de Lucena una generación después, etc.).

<sup>14</sup> El que encontremos en él ciertas ambigüedades u oscilaciones es algo propio de momentos de transición epocal como el que él encarnó, o del simple hecho de que muchos de sus textos estaban patrocinados por la corte y eran textos propagandísticos inherentes a su labor como hombre de Estado y de Iglesia. Es preciso no prejuzgarlo sólo como un rigorista canónico y como un intelectual cerrado a nuevos aportes (falsa imagen motivada en mucho por la mala interpretación que se ha hecho de la célebre polémica que tuvo con Leonardo Bruni acerca de la mejor manera de traducir la *Ética* de Aristóteles). No podemos contentarnos con una lectura que no tenga en cuenta que muchos de sus escritos son obras de circunstancia encargados con una misión concreta, incluso

Cartagena conjugó elementos propiamente renacentistas con la escolástica medieval (demostrando que ambas tradiciones no son contrapuestas y pudieron convivir fructíferamente) y aglutinó en su persona diversas tradiciones intelectuales y culturales. Su grandeza es precisamente el haber aunado de forma fértil y cabal en su pensamiento variables como: el tomismo y el aristotelismo cristiano, el universalismo paulino, la recuperación del republicanismo clásico, el estoicismo, el conciliarismo, el constitucionalismo, el iusnaturalismo, el Derecho Romano civil, el pactismo, el organicismo místico y monárquico, el pre-reformismo religioso, el biblismo y el profetismo hebreos, la tradición jurídica Alfonsina castellana, el racionalismo árabo-semítico peninsular, el goticismo castellano, o el pragmatismo político renacentista. Y siempre dotando a sus trabajos de una clara vocación pedagógica —en la línea de la enseñanza moral—. Sobre todo, a mi entender, su característica más destacable, como vengo reiterando, es el haber articulado lo teológico y lo republicano, como en seguida veremos. Hay que promover una lectura más profunda, moderna y flexible de sus textos, que a veces, estimo, han sido minusvalorados por su formato escolástico o por su temática. Es sin lugar a dudas un perfil rico y complicado, con sus tornasoles, los cuales creemos que sería demasiado severo juzgar como contradicciones (quizá la propia indefinición sobre Cartagena es reflejo es del desconocimiento y el desinterés en el que el autor quedó sumido)<sup>15</sup>.

---

propagandística. En los textos de esta época no siempre es fácil detectar de primeras el pensamiento del autor que lo firma, incluso es frecuente encontrar posturas aparentemente contradictorias: hemos de ser capaces de hacer una lectura profunda y sagaz, y más en un contexto como el hispánico del momento, donde sobrevolaban la prohibición y el peso de la ortodoxia, y eso llevaba muchas veces a la autocensura y la ambivalencia.

<sup>15</sup> Salvo contadas y valiosas excepciones, resulta sorprendente la escasez hasta la fecha de investigaciones sobre su pensamiento político. Parte de estas excepciones son Luis Fernández Gallardo, José Luis Villacañas, Fernando Miguel Pérez Herranz, Rafael Herrera, Francisco Castilla, Enver Torregroza, Javier Cárdenas, Guillermo Verdín-Díaz, Manuel Alonso o Stefania Pastore (Cf. por ejemplo: L. Fernández Gallardo, “Las ideas políticas de Alonso de Cartagena”, en *Res Publica* 18, 2007, pp. 413-426; L. Fernández Gallardo, *Alonso de Cartagena (1385-1456). Una biografía política en la Castilla del siglo XV*. Valladolid, Junta de Castilla León, 2002), J.L. Villacañas, “La ratio teológico paulina de Alonso de Cartagena”, en Cirilo Flórez (ed.): *La Primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2012, pp. 75-95; J.L. Villacañas, “El programa de traducción de Alfonso de Cartagena y la fundación de la mentalidad castellana.” en *Los Cinco Libros de Séneca*. Alfonso de Cartagena. Murcia, Tres fronteras ediciones, 2012; F.M. Pérez Herranz, *Lindos y tornadizos. El pensamiento filosófico hispánico (siglos XV-XVII)*, Madrid, Verbum, 2016; Rafael Herrera, “The Lost Modernity: 1436-1439 (Alfonso de Cartagena and Leonardo Bruni)”, en *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 6(2), 2016, recurso electrónico: <http://escholarship.org/uc/item/61t2c10j> [Consultado el 15 de enero de 2016]; F. Castilla, “La función de la metáfora organicista en la obra de Alonso de Cartagena”, en *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno* 5, 2011, pp. 77-103; F. Castilla, “Patriotismo y legitimación monárquica en el pensamiento de Alonso de Cartagena: los escritos de Basilea”, en *Revista Española de Filosofía Medieval* 19, 2012, pp. 139-157; E. Torregroza, “Los aportes de los intelectuales conversos Pablo de Santamaría y Alonso de Cartagena a la filosofía política hispánica”, en Torregroza y Ochoa (eds.), *Formas de Hispanidad*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2010, pp. 163-194; J. Cárdenas y E. Torregroza, “La filosofía política de Alonso de Cartagena en su *Defensotium Unitatis Christianae*”, en *Revista de Hispanismo filosófico* 16, 2011, pp. 7-25; G. Verdín-Díaz, “Introducción”, en *Alonso de Cartagena y el Defensorium Unitatis Christianae. Introducción histórica, traducción y notas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1993, pp. 15-100; M. Alonso, “Introducción histórica”, en su edición latina del *Defensorium Unitatis Christianae* de Alonso de Cartagena, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943, pp. 17-57; o S. Pastore, *Un’eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbardismo e Inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2004). Algo más de suerte ha tenido en la filología, donde desde hace décadas se lo reivindica (algunos destacando su veta renacentista, así Ottavio Di Camillo, María Morrás, Juan Marichal, Alan Deyermond o Ángel Gómez Moreno, y otros la medieval, así Mario Penna, Alejandro Coroleu, N.H. Lawrence, Karl Kohut, Francisco Rico o Anxo Pena).



No es posible analizar aquí el resto de sus obras ni su labor de traductor de Cicerón y Seneca (que tanto le influirían), ya que ahora nos hemos de centrar en el *Defensorium* y la teología política que subyace de él, y de la cual destila su forma de elaborar y refundir el pensamiento republicano, una forma que será paradigmática de cómo lo haría el *pensamiento republicano converso* del XV y después la escolástica hispana e hispanoamericana del siglo siguiente. Sin embargo, quepa aquí al menos mencionar algunas facetas de su pensamiento político que conviene resaltar, así: su ética de la acción de sesgo aristotélico —un *ethos* de servicio público vinculado a las nociones republicanas de virtud cívica y desarrollo de la filosofía práctica de la *vita activa* en el ámbito del *vivere civile* (y entendida, a su vez, esta teleología de la virtud cívica como una contribución a la virtud cristiana)— o su difusión del aristotelismo cristiano<sup>16</sup>. También es destacable su rigor jurídico como civilista, que se ve en sus textos de raigambre más diplomática; en ellos anticipa temas como la cuestión de la legitimidad del dominio, que después serán tan importantes en el Derecho del siglo XVI<sup>17</sup>. Es asimismo reseñable su apoyo a la institución monárquica, pero haciéndolo compatible con la promoción, paralelamente, de elementos pactistas y constitucionalistas, y defendiendo el origen popular de la autoridad<sup>18</sup>. Es cierto que Cartagena tiene una visión providencialista del monarca —lo entiende como vicario de Cristo encargado de velar por la Iglesia— pero esta visión no es en absoluto teocrática en cuanto a la cuestión del origen de la autoridad. La *potestas* será dada en origen por Dios al pueblo, a la comunidad política, y será éste quien se la transferirá al monarca, de ahí que el pueblo tenga legitimidad para velar porque no haya un uso arbitrario del poder por parte del gobernante, y de ahí la conveniencia y necesidad de dotar

<sup>16</sup> Lo cual se observa por ejemplo en sus obras *Memoriale virtutum* (1422 o 1425), *Quæstion fecha por el noble y magnífico señor don Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana y Conde del Real, al muy sabio y noble perlado a don Alfonso de Cartagena, Obispo de Burgos*. (1444) o *Doctrinal de Caballeros* (h. 1444), o *Doctrinal de Caballeros* (h. 1444). Pueden verse las ediciones de estas obras de Cartagena a cargo de: M. Campos Souto, *El Memorial de virtudes. La traducción castellana del Memoriale virtutum de Alfonso de Cartagena*. Burgos, Ayuntamiento de Burgos, 2004; Á. Gómez Moreno, *Quæstion*, en *El Crotalón*, núm. 2. 1985; y M. J. Liste, *Doctrinal de los cavalleros*. Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, (1994).

<sup>17</sup> Cf. A. de Cartagena, *De preeminencia* (1434) o su traducción castellana hecha por el propio Cartagena *Discurso sobre la precedencia del rey católico sobre el de Inglaterra en el concilio de Basilea del mismo año, o sus Allegaciones super conquest Insularum Canariæ contra Portugalenses* (1437). Pueden verse las ediciones de estas obras de Cartagena a cargo de: M. Penna: “*Discurso sobre la precedencia del rey católico sobre el de Inglaterra en el concilio de Basilea*”, en *Prosistas castellanos del siglo XV*, vol. I. Madrid, Ediciones Atlas, 1959, pp. 205-233; T. González Rolán, et al., *Diplomacia y humanismo en el siglo XV: edición crítica, traducción y notas de las Allegaciones super conquesta Insularum Canariæ contra portugalenses de Alfonso de Cartagena*, Madrid, UNED, 1994.

<sup>18</sup> Así en Cartagena, *op. cit. De preeminencia, Discurso sobre la precedencia... o Allegaciones...* Basándose en el *Digesto*, en *De preeminencia*—texto dirigido al Concilio— Cartagena sostiene la transferencia de la autoridad del pueblo al monarca, ya que en un inicio Dios transfirió al pueblo dicha *potestas*. Afirma: “E es de saber que aunque el poderío real sea dado por Dios, pero los regnos comenzaron por ministerio e acto del pueblo, e esto por sí solo es suficiente para decir que los regnos comenzaron por ministerio e acto del pueblo” (Pena, *op. cit.*). Fdz. Gallardo, *op. cit. Alonso...*, pp. 330-332, explica cómo aquí el *Digesto* le permite a Cartagena integrar la dimensión histórica propia del naturalismo aristotélico con la dimensión teológica del rey como vicario de Cristo, función ésta sí dada por Dios al rey. En las *Allegaciones* la postura es similar, se refiere claramente a la transferencia de la *potestas* del pueblo al monarca, afirmando “(...) Pues según la calidad del pueblo, se proporciona el poder a los que aspiran al mando, porque el poder universal se lo transfiere al príncipe el pueblo”. La traducción es nuestra, el texto original es: “(...) nam secundum qualitatem populi proportionatur imperium principantis, quia a populo in principem est translata universalis potestas”, tomado de la edición de T. González Rolán, et al., *op. cit.*, p. 130.

de límites al ejercicio de ésta mediante medidas pactistas y jurídicas propias de un modelo de gobierno mixto; y también mediante la *expectatio* propia del organicismo monárquico<sup>19</sup>. Como indica Pérez Herranz, no estaba consolidada aún plenamente una mediación política entre el poder y las funciones de la *res publica*, y fue, precisamente, el círculo de intelectuales conversos afines a Cartagena el que intentó establecer los mecanismos de esa mediación<sup>20</sup>.

#### 4. Teología política y republicanism en el *Defensorium unitatis christianae*

Pasemos ya a teología política que subyace del *Defensorium*, asomémonos a cómo redimensiona elementos de la teología cristiana para ligarlos con ideas republicanas, punto central aquí, pues entender la teología política de esta obra implica entender el núcleo mismo del *pensamiento republicano converso* y de su proyecto político. Conocido asimismo como *Defensorium unitatis fidei* fue redactado y publicado en 1449<sup>21</sup>. Este tratado nació como obra de circunstancia originada por la revuelta de Toledo contra Juan II, revuelta que fue también, y sobre todo, un pogromo anti-judío y anti-converso que implicó la pretensión de instauración de los estatutos de limpieza de sangre, esto es, de medidas segregacionistas contra judíos y conversos que limitaban su posibilidad de participación en la vida pública<sup>22</sup>. Sin embargo, lejos de

<sup>19</sup> Es importante aclarar que ni el providencialismo, ni el organicismo, ni el profetismo de origen semítico, ni el goticismo propiamente castellano con los que nuestro autor asume la monarquía son incompatibles en él con ideas republicanas, y hemos de hacer un esfuerzo por comprender esto para poder entender la forma en la que se implementa el pensamiento republicano en el ámbito hispánico. Para comprender y ahondar en la visión de Cartagena de la monarquía, puede verse J.M. Nieto Soria, “Las concepciones monárquicas de los intelectuales conversos en la Castilla del siglo XV”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, t. 6, 1993, pp. 229-248; F. Castilla, “Patriotismo y legitimación monárquica en el pensamiento de Alonso de Cartagena: los escritos de Basilea”, *op. cit.*; E. Benito Ruano, *Toledo en el siglo XV. Vida política*. Madrid, CSIC, 1961; L. Fernández Gallardo, *op. cit.* o E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

<sup>20</sup> F.M. Pérez Herranz, *op. cit.*, pp. 298-299.

<sup>21</sup> A pesar de que los manuscritos en los que se conserva lo datan en 1450, sus editores, tanto M. Alonso, *op. cit.*, como G. Verdín-Díaz, *op. cit.*, sostienen que fue escrito entre los meses de junio y septiembre de 1449. Seguiremos en este trabajo dichas ediciones modernas, basadas en dos copias manuscritas de la obra (ambas derivadas del mismo original, aunque con muchas variantes entre ellas): la de la Biblioteca Nacional de España (mss. 442), del propio siglo XV, y la de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca (mss. 2070) —en otro tiempo estuvo en la Biblioteca de Palacio, donde estaba catalogado como mss. 1642— ya del siglo XVI. Para más información acerca de la transmisión textual del *Defensorium*, cf. M. Morrás, “Repertorio de obras, mss y documentos de Alfonso de Cartagena (ca. 1384-1456)”, en *Boletín Bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, cuaderno bibliográfico núm. 5, 1991, pp. 213-245.

<sup>22</sup> Este pogromo trató de legitimarse a través de la *Sentencia-Estatuto*, también presentada como *Sentencia que Pedro Sarmiento*, por varias vías: políticamente, jurídicamente y doctrinalmente —tratando de justificar teológicamente las medidas discriminatorias contra los judíos y los judío-conversos dado su origen—. Este texto sería reforzado en seguida con el *Memorial* del Bachiller Marcos García de la Mora. Como es sabido, esta idea de la limpieza de sangre tendría enormes consecuencias: acabaría por ser un factor social vertebral en el mundo hispánico durante las tres centurias siguientes. Lo más relevante aquí es incidir en cómo la *Sentencia-Estatuto* inhibía un aspecto fundamental como era el derecho a poder participar en la vida pública. Una arbitrariedad y una injusticia como la pretensión de instauración de políticas de segregación contra los conversos no podía sostenerse ni teológica, ni política, ni jurídica, ni moralmente, por ello numerosos pensadores desplegaron un dispositivo filosófico de impresionante calidad para combatir tal intención. En los siguientes meses a este pogromo se generarían numerosas reacciones entre los intelectuales que conformaban lo que hemos venido llamando *pensamiento republicano converso*, la sucesión de textos condenatorios con dicha medida y a favor de los

ser esta obra solamente una apología del cristiano nuevo y de denunciar las medidas discriminatorias contra los conversos haciendo una crítica jurídica de las políticas de exclusión en base a esencialismos de origen, subyace de ella toda una estela filosófica y una revisión teológica. El *Defensorium* trascendió con mucho su fin inicial y acabó suponiendo todo un tratado de teología política y proponiendo un programa de convivencia y reconciliación para Castilla basado en una ratio política inclusiva, un tratado que busca la conformación de comunidad, tanto religiosa como política. No podemos detenernos aquí en realizar una nota filológica del *Defensorium*, tampoco en elaborar un análisis de sus fuentes, ni un resumen exhaustivo de su contenido<sup>23</sup>. Quepa sí señalar que hemos de encararla como una pieza de transición en la que están conjugados elementos escolásticos y construcciones ideológicas aún medievales junto con rasgos de teoría política de cariz pre-moderno, en una armónica filiación. No deberíamos abordar una lectura reduccionista de este texto influidos por su formato y dejes escolásticos. Es importante incidir en que hemos de hacer una lectura del *Defensorium* no sólo en clave canónica y doctrinal, sino abordar una lectura más profunda, decapar y detenernos en su filosofía política. De ahí la proposición de leerlo en clave republicana.

Tal y como vengo anticipando, es la hibridación entre nociones republicanas y nociones de la teología cristiana la que conforma la teología política de esta obra. Es precisamente su naturaleza como tratado que, mediante su teología política universa-

---

conversos fue vertiginosa, y ahí encontramos el *Defensorium Unitatis Christianae*, obra cumbre de los textos pro-conversos. Otros tratados destacables en esta dirección, son por ejemplo: *Instrucción del Relator para el obispo de Cuenca a favor de la nación hebrea*, elaborada por el relator Fernán Díaz de Toledo, *Contra algunos zizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel*, de Lope de Barrientos, *Tractatus contra madianitas et ismaelitas adversarios et detractores filiorum qui de populo israelitico originem traxerunt* de Juan de Torquemada, e incluso la bula *Humani generi inimicus*, redactada por el Papa Nicolás V. Y años después el *Lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel* del jerónimo Alonso de Oropesa, terminada en 1465. Sin embargo, había quienes no opinaban lo mismo: sectores de las órdenes mendicantes jaleaban el hondo rechazo popular contra los judíos, y por ende, contra los conversos. En los años siguientes a 1449, la división social entre quienes defendían a los conversos y quienes los estigmatizaban se fue acentuando. Del lado anti-semita, la obra más relevante es el  *Fortalitium Fidei*  de Alonso de Espina, escrita en 1458, aunque publicada cerca de una década después.

<sup>23</sup> Sirva a modo de muy somero resumen apuntar que este tratado está dividido en tres partes. La primera consta de un prólogo que quiere demostrar, vía autoridad bíblica, la unidad del género humano. Nuestro autor realiza una legitimación del pueblo judío. El núcleo argumental de esta primera parte se conforma en torno a lo siguiente: Cristo trae la unidad entre pueblos, la consolida, no inaugura una artificial división entre judíos y cristianos, sino que los une causalmente y esencialmente. La segunda parte se divide en cuatro teoremas que prueban que a todos, independientemente de su origen, les ha sido otorgada igualmente la gracia de la redención, y que precisamente a partir de la aceptación de esta gracia —cuya fenomenología es el bautismo— se crea un pueblo nuevo, universal, único y místicamente cohesionado. 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, Cartagena refuta y desactiva con impecable rigor jurídico las tesis con las que el Bachiller Marcos García de la Mora pretende justificar sus estatutos discriminatorios a los conversos. Ya en la tercera parte del *Defensorium*, aporta Cartagena al monarca soluciones para reprimir el caso histórico concreto que detonó esta obra, además nuestro autor expone cómo desde el punto de vista doctrinal las medidas de segregación son de clara naturaleza herética y, por tanto, interpela al rey y al Papa para que intervengan al respecto, y al hacer esta exhortación, de paso, en las últimas páginas del texto, Cartagena expone ideas sobre teoría de gobierno y acerca de los deberes de la monarquía. Esta escrito en latín y dirigido formalmente al rey Juan II de Castilla, tanto por su dedicatoria como por las apelaciones al mismo que se realizan a lo largo del texto. Sin embargo, también se infiere como interlocutor al Papa Nicolás V; el que la obra esté escrita en latín permite entrever en ella cierta vocación de difusión internacional. Su formato es claramente escolástico en su configuración discursiva, en su pulcro formalismo y en su constante referencia al criterio de autoridad.

lista e inclusiva, deviene una guía ética para el diseño de un modelo de convivencia y de posibilidad de participación cívica, lo que pretendo poner en valor. Coincido con Cárdenas y Torregroza cuando afirman: “Cartagena debe apelar al concepto de Ciudad (polis) de la filosofía política clásica para poder defender la unidad cristiana entre cristianos viejos y nuevos, ya que sin el recurso al espacio común de la concepción racionalista de la política no es posible compensar el efecto disociador de las diferencias étnico-religiosas”<sup>24</sup>. Sin embargo, pienso que Cartagena va todavía más lejos: en un pliegue republicano, de lo que habla en su teología política es de *pueblo* que es potencialmente *ciudadanía*. Su defensa de la unión de los cristianos, como expone el título de la obra, es también defensa de la conformación de base comunitaria republicana, de comunidad política solidaria y participativa frente a la racionalidad de la exclusión y la dominación que se estaba imponiendo. Pues bien, dicha articulación cristianismo-republicanismo que nos hace inteligible el republicanismo de Cartagena, la vemos en rasgos como:

- La traductibilidad cívica de la noción cristiana —fundamentalmente paulina— de universalidad (que vemos en elementos como la universalidad de la gracia y de la revelación). Una lógica igualitaria, receptiva e inclusiva propia del universalismo cristiano se superpone con una lógica en la misma dirección del republicanismo político. Cartagena quiere llevar a cabo una aplicabilidad de la universalidad teológica a conquistas civiles, y viceversa.
- La instrumentalización de un elemento religioso, el bautismo (fenomenología de la universalidad de la gracia) como herramienta posibilitadora del acceso a la ciudadanía y, por tanto, como catalizadora de la participación cívica y como restituidora del honor. Toda *persona* y todo *pueblo*, sin exclusiones ni excepciones por motivos de origen, tienen la potencialidad de devenir *ciudadanía* a través del bautismo.
- El empleo de la noción mística organicista (Iglesia como cuerpo místico) como argumento en pro de la unidad de la comunidad política; esto es, la adaptación política de la idea de comunidad cristiana, una comunidad cohesionada y unida místicamente por la ética del amor y de la *mutua charitas*. Todo ello esto en busca de la consolidación de una base comunitaria sólida que devenga comunidad política republicana solidaria, fraterna e incluyente.
- El uso de una justificación teológica (el explicar que la llegada de Cristo inaugura la existencia de un solo pueblo y pulveriza toda diferencia) para demostrar la aberración e imposibilidad de justificación en base a esencialismos de origen de toda segregación civil que implique el impedimento a la participación.
- La desarticulación jurídica de los argumentos, pretendidamente jurídicos y teológicos, que querían legitimar las políticas discriminatorias<sup>25</sup>. Así como la

<sup>24</sup> J. Cárdenas y E. Torregroza, *op. cit.*, p. 7.

<sup>25</sup> Demostrará la incorrección jurídica de los estatutos redactados por el bachiller Marcos García de la Mora basándose en sus errores formales de base, sus incongruencias, sus distorsiones diacrónicas, así como en sus equivocaciones teológicas como asumir el pecado como hereditario. Hará una impecable labor fiscal de para probar la invalidez jurídica de las medidas de segregación (para ello, su cuerpo de fuentes jurídicas estará conformado sobre todo el *Corpus Iuris Civilis*, la Glosa Ordinaria, el *Decreto* de Graciano y los textos Bartolo). Obviamente, empleará también fuentes bíblicas en su argumentación y criterios de gradación de autoridad, como por ejemplo que las conclusiones de un Concilio General priman sobre las de un concilio local. Otro argumento de Cartagena es asociar el “ser judío” no al origen hebraico, sino a la práctica, al hecho de judaizar, o sea, ejercer

demostración —algo muy en línea constitucionalista y republicana— de que un uso arbitrario y excesivo de la autoridad como el que promueven los estatutos de limpieza de sangre será inmediatamente inhibido al ser sometido a legalidad, apostando con ello por el control jurídico contra la arbitrariedad y el uso coercitivo del poder.

- La contribución de las ideas republicanas de *bien común*, servicio público y desarrollo de la *vita activa* a través del *vivere civile* a la plena realización de la comunidad cristiana: para Cartagena, para que una comunidad cristiana lo sea verdaderamente, ha de ser también comunidad política activa, pues la participación de los ciudadanos en el *vivere civile* en pro del *bien común*, además de fortalecer la unión del cuerpo social, ayudará a fortalecer los lazos de unión de la comunidad cristiana, así como contribuirá a un desarrollo ético cívico que nutrirá el desarrollo de la ética cristiana. República cívica y república cristiana se complementan.
- La alineación entre teleología de la virtud cívica republicana y teleología cristiana de la salvación (pues a ésta última que es el fin supremo para Cartagena, contribuirá el desarrollo de la virtud republicana). Todo ello conformando un *ethos* que conjuga cristianismo (amor, comunión, Bien, etc.), con republicanismo renacentista (ejercicio de la *vita activa* en el *vivere civile*, *bien común*, justicia, libertad como no dominación, patriotismo, servicio público, etc.).

Dadas las limitaciones de espacio, para poder presentar aquí someramente algunas referencias textuales del *Defensorium* que muestren cómo Cartagena lleva a cabo lo anterior, he esbozado tres ejes:

#### **4.1. Revisión teológico-histórica y de la relación entre judaísmo y cristianismo. Creación de una nueva temporalidad y de un nuevo y único *pueblo* a través de la revelación**

El colosal *Defensorium* asume el cristianismo como una culminación del judaísmo, y en lugar de escindirlos los liga causalmente. Para Cartagena, la Ley judía, no es sino una preparación ética para la verdadera salvación que llega con Cristo y el Evangelio. No ve una cesura entre lo veterotestamentario y lo neotestamentario sino una filiación, aquél tiene anticipos proféticos constantes de éste. Nuestro obispo nunca renegó de sus orígenes judíos, pues para él la conversión al cristianismo de un judío era un proceso lógico. Repensó también la noción de pueblo elegido del judaísmo al indicar que se eligió a este pueblo no porque fuera más apto que otro, sino porque Dios necesitaba encarnarse y había de elegir un pueblo al que preparar, de ahí que los dotase de la Ley, que los une al Mesías históricamente, pero, esto no los hace ni más aptos para construir una *nación* imperial ni más aptos para la salvación: ésta es igual para todos, porque lo que la posibilita es la revelación, la venida y el amor de Cristo, y éstos son universales.

---

el judaísmo en la clandestinidad. En definitiva, logra desmotar la validez jurídica, teológico-apologética y ética de estas medidas segregacionista Sin embargo, todo pareció resultar en vano, el daño ya estaba hecho y acabaría imponiéndose en Castilla la lógica de la exclusión —que operaría durante siglos e impediría la consolidación de una sólida base comunitaria que deviniese comunidad política—.

Asimismo, propone el texto que nos ocupa una revisión teológica de la temporalidad de la Historia y de la salvación, sosteniendo la fundación de una nueva temporalidad mesiánica con la llegada de Cristo, nueva temporalidad que es fundacional también en cuanto a que crea un nuevo y único *pueblo*, conformado y unido precisamente en torno a la revelación<sup>26</sup>. Está promoviendo un pueblo unificado e inaugurado a través de la revelación, y un pueblo, el cual, además, será recurrentemente inaugurado en la fenomenología fundacional del bautismo. Cada vez que alguien es bautizado, esto es, acepta la revelación, vuelve este momento, así lo explica<sup>27</sup>:

El mismo también es nuestro Dios, y nosotros somos su pueblo, y todos los hombres hemos sido reducidos a un solo linaje para que no se hable más de dos linajes, sino de uno solo y de un solo pueblo (...) con la llegada del Salvador las dos ramas y los dos leños han sido unidos en el cetro de un nuevo imperio, porque en el bautismo de Cristo las cosas por largo tiempo separadas se juntan en un solo hombre nuevo y en un solo pueblo.

El líder/profeta/gobernante ha de guiar este proceso de refundación permanente del pueblo y condenar la peor de las herejías que es el querer segregar a este nuevo pueblo, romper su mística y esencial cohesión. Según Cartagena, además, en esta unidad ontológica del género humano gracias a la revelación el género humano se iguala (explica esto a través de la metáfora organicista, que en seguida veremos, y a través de la imagen de la luz<sup>28</sup>). Para nuestro obispo, esta unión de la humanidad bajo la fe en Cristo, es decir, la *unitas christiana*, y el hecho de que también los judíos han de formar parte de ella —porque, asimismo, a ellos les fue dada la revelación— puede demostrarse, algo que hará usando numerosos ejemplos bíblicos, históricos y teológicos de personajes ilustres hebreos. Conviene apuntar aquí que en su concepción de *pueblo cristiano*, Cartagena no utiliza esta noción de *pueblo* en un sentido identitario esencialista (con la exclusión que esto suele suponer), sino al contrario, la usa más en un sentido de comunidad místicamente unida e igualada, que comparte una idea de salvación y que coopera políticamente, pero una comunidad que puede ser plural (su noción de comunidad es relacional, es decir, no basada en rasgos de origen compartidos, sino abierta, receptiva, centrífuga).

Quiere con su texto probar la universalidad de la revelación, pues todos son susceptibles de ella —aquí nos encontramos con Pablo de nuevo—, demostrar realidades como que “(...) todo el mundo ha recibido la gracia de la salvación por medio del mismo Salvador y del mismo modo”, o que “(...) tanto los israelitas como los gentiles al entrar en la fe católica por la puerta del sagrado bautismo no persisten

<sup>26</sup> Vemos aquí la influencia profética hebrea, así como del pensamiento sefardita: recordemos cómo Maimónides hacia hincapié en la unión del pueblo (aunque en su caso un pueblo unido en la *promesa*, al igual que luego J. Lacan definirá al *pueblo* por su *falta*), o cómo G. Agamben habla de *pueblo* conformado a través de la salvación.

<sup>27</sup> A. de Cartagena, edición de G. Verdín-Díaz del *Defensorium Unitatis Chistianae*, *op.cit.*, p. 198.

<sup>28</sup> Esto es, de la fe como luz que orienta e ilumina a los cristianos, y que los iguala a todos bajo un mismo resplandor y guía. Todos son susceptibles de su luz. Toma esta idea a raíz de un pasaje de Juan, idea, además, muy propia del iluminismo castellano pre-erasmista (que no debía serle para nada lejano) y la emplea para consolidar teológicamente una idea principal del *Defensorium*, que era promover la unidad. Y no sólo esto, Cartagena enlaza este motivo de la luz como guía espiritual con la idea de que ésta es también guía epistémica, herramienta de conocimiento (retoma la teoría de la iluminación sobre el conocimiento intensivo y extensivo de Pseudo-Dionisio, Lucas, Pablo y Tomás de Aquino). Lo desarrolla en A. de Cartagena, edición de G. Verdín-Díaz del *Defensorium Unitatis Chistianae*, *op.cit.*, pp. 125 -137.

como dos pueblos o como dos linajes diferentes, sino que de los procedentes de una y otra parte se crea un pueblo nuevo”<sup>29</sup>. Pero Cartagena va más allá: no es sólo que la revelación sea universal y cree un nuevo único pueblo cristiano, es que además éste debe materializarse en lo político, esto es, la revelación no es sólo contrafactual ni escatológica, sino que ha de conformar *pueblo* cristiano, *república* cristiana, *communitas* cristiana que sea también comunidad política unida y activa, que sea *ciudadanía*, entroncando en esto Cartagena con el realismo político del republicanismo renacentista. La comunidad cristiana lo será en la praxis política.

#### 4.2. Uso de la metáfora organicista: iguala y cohesiona

En este propósito de argumentar la necesaria cohesión de la comunidad cristiana, Cartagena hace uso de la metáfora organicista (empleada también por las teorías organicistas del principado y su específico republicanismo<sup>30</sup>). La toma en su vis paulina de entender a la Iglesia como cuerpo místico de Cristo y por tanto *amorosamente* unido, y la toma, a su vez, en la línea pre-erasmista de justificar con ella planteamientos de igualdad entre los cristianos, escribe: “Así pues, bajo la unidad del cuerpo de la Iglesia (...) en lo que se refiere a la universalidad de integrar el cuerpo como un todo y de ser llamado miembro como otro cualquiera, no hay ninguno despreciable, sino que todos son iguales”<sup>31</sup>. Y le sirve también —rasgo éste original de suyo— para fortalecer su idea de inclusión: será otro argumento para demostrar que una vez que se accede a la cristiandad todas las diferencias quedan anuladas. Asevera: “De estos dos grupos que mencionamos [gentiles e israelitas] es bien sabido que cuando acceden a la fe católica se forma una sola Iglesia, un solo pueblo, un solo cuerpo, cuya cabeza es Cristo”<sup>32</sup>. Lo expone, asimismo, en frases tan expresivas como ésta: “(...) y a todos los católicos les concederá [la gracia, el amor, la revelación] el que permitió que su cabeza fuese atravesada por espinas, su costado por una lanza, (...) para que todos los creyentes, de donde quiera que procedieren, constituyan un solo e indivisible cuerpo bajo un amor verdadero, no fingido, y exento de toda ofensa de hermanos ente sí”<sup>33</sup>. En el *Defensorium* esta metáfora organicista constituye además, tal y como señala Francisco Castilla, un “vínculo de sociabilidad”, explica este estudioso que dicha analogía en Cartagena: “adquiere su pleno sentido no tanto por la subordinación de las partes a la cabeza, sino por su contribución a la preservación de la unidad del cuerpo y, sobre todo, por la creencia en un orden armónico, sin duda excesivamente idealizado, que excluye tanto la dominación desmesurada como la rebelión, y que supone un servicio sin límites a la república”<sup>34</sup>. Asimismo, dicha identificación se torna para Cartagena pilar para explicar la necesidad de creación

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 177 y 189.

<sup>30</sup> A este respecto es muy sugerente análisis de Nieto Soria para quien en su vertiente *transpersonalizadora* esta metáfora tiene una clara ligazón con la noción de corporativismo, tan importante en el republicanismo del momento, de hecho, opina dicho estudioso que esta identificación estuvo en la base de las argumentaciones que justificaron las sublevaciones que contra el autoritarismo tuvieron lugar en Castilla, sobre todo la Revolución Comunera. Nieto Soria, “El «poderío real absoluto» de Olmedo (1445) a Ocaña (1469): La monarquía como conflicto”, en *En la España medieval*, 21, 1998, pp. 159-228.

<sup>31</sup> A. de Cartagena, edición de G. Verdín-Díaz del *Defensorium Unitatis Chistianae*, *op.cit.*, p. 210.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 400.

<sup>34</sup> F. Castilla, “La función de la metáfora organicista en la obra de Alonso de Cartagena”, *op. cit.*, pp. 96 y 90.

de comunidad (de nuevo en una hibridación y traductibilidad bidireccional del concepto de comunidad religiosa con el de comunidad cívica). Sentenciará incluso el *Defensorium*: “Y así resulta que el cuerpo místico compuesto de esta forma y materia se llama ciudad”<sup>35</sup>. Al más puro estilo de Cartagena, estamos ante un trasvase de valores religiosos a la realidad política. Liga también esta metáfora a la nociones republicanas de solidaridad cívica, servicio público y bien común, lo vemos en frases como ésta, que cita atribuyendo a Pablo (*Romanos* 12, 5): “Así nosotros siendo muchos somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros”<sup>36</sup>.

Por ello el uso de esta metáfora organicista en el *Defensorium* da una vuelta de tuerca más a como se había solido utilizar, ya sea en lo político, ya sea en lo religioso: en el modo en el que Cartagena apela a la noción de unidad hay un pliegue de inclusión, de exhortación a la inclusión, de vocación de comunidad extendida y receptiva. Todos pueden formar ese cuerpo místico, todos son válidos independientemente de su origen, y, es más, justamente ese pasar a formar parte de la Iglesia, *ergo* del cuerpo místico, elimina automáticamente toda diferencia. Cartagena utiliza esta metáfora como argumento para su causa, pues para él la mayor herejía, la mayor aberración para la fe, es quebrar la unidad de los fieles. Y es también la mayor *turbatio* para la paz civil, por ello insta a que sean castigados quienes promueven escindir a los fieles según su estirpe; de esta terrible herejía acusa con vehemencia a los cabecillas de la revuelta toledana<sup>37</sup>. De hecho, para él, el romper esa vocación inclusiva intrínseca a su forma de entender el concepto de comunidad pervierte la esencia misma de la cristiandad, mancilla el propio sacrificio de Cristo (un acto éste de inclusividad radical). Se pregunta emotiva y retóricamente: “Contra mí se levantó la herejía cainita y alzó su aplastada cabeza la extinguida víbora para trastornar no parte, como antes solía, sino todo el misterio de Cristo (...) ¿Qué otra cosa trata de decir, sino que Cristo ha muerto en vano? Pues en vano ha muerto si hay alguno al que no pueda darle la vida”<sup>38</sup>.

### 4.3. Instrumentalización política de elementos teológicos para conformar una ratio de la inclusión y de acceso a la ciudadanía

En relación con esta traductibilidad política de nociones religiosas que vengo apuntando, es muy interesante el aspecto instrumental: el bautismo es concebido también como herramienta de acceso a la ciudadanía y de restitución del honor para poder así participar en la vida pública. Cartagena lleva a un clímax cívico —y de pragmatismo político al adaptarla a la situación concreta de exclusión que están sufriendo los conversos y al actualizarla con el republicanismismo renacentista— toda una tradición teológica en la que hallamos a Pablo, a Santiago, a Tomás de Aquino y a todo el aristotelismo cristiano.

<sup>35</sup> A. de Cartagena, edición de G. Verdín-Díaz del *Defensorium Unitatis Chistianae*, *op.cit.*, p. 392.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>37</sup> Y no sólo esto, le recrimina también Cartagena a García de la Mora que su *Sentencia-Estatuto* representa un crimen de «lesa majestad», no solamente por su desobediencia al monarca, sino por su mismo carácter herético, pues quien comete una herejía contra la cristiandad, la comete también contra el rey, ya que éste que es vicario de Cristo. *Ibidem*, p. 366.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 247.



Dicha traductibilidad se realiza en dos direcciones que se retroalimentan y que son haz y envés de lo mismo: por un lado, en el *Defensorium* hay un proyecto político cuya racionalidad promueve la inclusión y la universalidad en el acceso a la ciudadanía y a la participación, y para implementar esta *ratio* política se sirve Cartagena de la teología (de elementos como el bautismo). Y por otro lado, para lograr que la cristiandad sea una verdadera comunidad cohesionada, Cartagena incorpora a la noción de *communitas* cristiana principios republicanos: la comunidad cristiana, la cual está en peligro de ser quebrada por quienes no aceptan a los cristianos nuevos en ella, ha de estar cohesionada también por un vínculo fraterno cívico, ha de ser también *ciudad* en la que todos sin distinción —sin exclusiones— puedan participar en pro del bien común (para que exista *ciudad/comunidad* lo que hay que tener en cuenta es la posibilidad de participación de sus miembros)<sup>39</sup>. Es tal la importancia que le da a la participación que la entiende como necesaria para la propia existencia de la *ciudad/comunidad* (ahí encontramos claramente en Cartagena el *vivere civile* del republicanismo renacentista). Realiza esta poderosa afirmación: “Por consiguiente, para la existencia de la ciudad no hay que tener en cuenta la unidad de las murallas, sino la calidad de la participación de que disfrutaran los habitantes”<sup>40</sup>. O sostendrá, asimismo: “Por lo expuesto queda claro que la ciudad se llama ciudad no por la unidad de sus murallas, sino por la unidad de su política”<sup>41</sup>. Para nuestro autor, las *ciudades* —la participación en ellas— son la vía para el recto vivir, afirma en este sentido: “Es necesario, pues, para esto, es decir, para que se establezca una ciudad, que los hombres se reúnan allí para vivir bien y hacer cosas en común orientadas a la felicidad práctica que pueda tenerse en esta vida, y que en la república cristiana es la felicidad eterna la que se persigue como último fin (...)”<sup>42</sup>. No bastará, sin embargo, para nuestro autor con una vida política activa si ésta no tiene como fin, además del bien común y la felicidad práctica, el fin último de la salvación. Con esto lo que está haciendo Cartagena es alinear la virtud cívica (lograda a través de la participación en el *vivere civile*) con la virtud cristiana. Obviamente ésta es el fin último, pero el ejercicio de aquélla contribuirá también a la teleología de la salvación. Así lo hace notar: “Nosotros, en verdad, no admitimos como último fin ni la felicidad práctica, ni la felicidad contemplativa que se pueda conseguir en esta vida, sino que al establecer las ciudades, por medio de ellas, como a través de cierto camino, enderezamos nuestros pensamientos hacia la bienaventuranza eterna como al supremo y último fin”<sup>43</sup>. En la participación en la ciudad se equilibrará la razón natural política propia del hombre con su dimensión como receptor de la revelación.

Retomemos lo que apuntábamos arriba de que tras el *Defensorium* hay también un programa político pragmático cuya racionalidad promueve la inclusión y la uni-

<sup>39</sup> Vinculada a esta idea de comunidad, es muy reseñable la apreciación hecha por el F. M. Pérez Herranz acerca del aristotelismo cristiano de Cartagena —y en general del ámbito converso—. Enuncia: “El amor solitario y exclusivo a Dios, de raigambre platónico-agustiniano, da paso a un amor al otro en cuanto individuo, que alcanzó su límite en la *amistad* aristotélica. Dios empieza a ser mediatizado por el amor a los hombres, clave para alcanzar la paz, vínculo entre la ética la política (...) El espacio político, público, que ha de tener presente las condiciones de la naturaleza de los hombres por medio de la comunicación y participación de todos, permite la consecución de la paz. Tal era el proyecto de los *tornadizos* [los conversos] que será atacado por los *lindos* [los cristianos viejos.]”. F. M. Pérez Herranz, *op. cit.*, pp. 302-303.

<sup>40</sup> A. de Cartagena, edición de G. Verdín-Díaz del *Defensorium Unitatis Chistianae*, p. 386.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 389

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 385.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 386.

versalidad en el acceso a la ciudadanía, y que para implementarlo se sirve Cartagena de la instrumentalización de lo teológico. Este punto me parece uno de sus principales aportes: el tratar de que la universalidad propia del mensaje evangélico se aplique a la esfera civil, el tratar de que no haya argumento alguno que pueda sustentar la exclusión de nadie de la esfera de lo político, de la participación, es decir, que nada pueda expulsar a nadie del ejercicio de la república, pues si Dios, máxima autoridad, ha dispuesto un mensaje de universalidad (probados a través de la universalidad de nociones como la gracia, la revelación, el amor, el perdón o la redención sin importar cuestiones de origen, de credo previo o de raza), ninguna ley o gobierno podrá contradecir esto, y nadie, por tanto, podrá quedar excluido de la posibilidad de participación. En este sentido, lo cristiano fortalece lo republicano.

Me interesa incidir en la idea del bautismo entendido como un instrumento concreto de acceso, de incorporación a la ciudadanía, siendo por tanto ésta una ciudadanía no ligada al origen, en el sentido de queda liberada de la noción de origen racial, social o religioso, lo cual estimo un elemento de anticipada modernidad y valor. El bautismo se nos presenta también como una suerte de *garante de derechos* (si se me concede, para ser más inteligible, el anacronismo de emplear esta expresión), como una suerte de “salvoconducto”, como un generador de ciudadanía, como un vehículo de acceso a su ejercicio. Y sirve además como un elemento igualador, como un liberador de servidumbre y como un otorgador de libertad (entendida no en sentido *iusnaturalista* sino como “no dominación”), pues restituye la libertad y la ciudadanía cuando se está en una situación de dominación y arrebato de derechos, esto es, en una situación como la que estaban viviendo los conversos. Así lo enuncia Cartagena: “La rehabilitación de nacimiento, hecha también por la regeneración del sagrado bautismo, les concederá la condición de libres y todas las facultades del derecho natural primigenio”<sup>44</sup>. Y cita en la misma dirección (remitiendo al Concilio de Basilea en tiempo del Papa Eugenio): “Y como por la gracia del bautismo se convierten en ciudadanos miembros de la familia de Dios y de los santos (...) por este decreto establecemos que los de aquellas ciudades y lugares en donde son regenerados por el santo bautismo gocen de los privilegios, libertades y exenciones que otros consiguen solamente por razón de nacimiento y de origen”<sup>45</sup>. Y no sólo esto, el bautismo, asimismo, restituía el honor y protección jurídica. Esta cuestión del honor era vital para Cartagena, tanto por la dimensión práctica de que a los conversos, una vez

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 292. Quepa aclarar que de esta cita podría inferirse *a priori* cierta incompatibilidad con la postura *iusnaturalista* que unas décadas después sostuvo parte de la Segunda Escolástica —sobre todo en su desarrollo americano— respecto a la idea que los infieles, pese a serlo, ostentan derechos naturales subjetivos y que, por tanto, el bautismo no les “otorga” nada en este sentido. Sin embargo, no pienso que haya tal incompatibilidad, ni que la idea expresada aquí por Cartagena de que el bautismo concede la condición de libertad (usado en esta cita el término “libertad”, opinamos, como no-dominación, y no en un sentido de atributo o facultad propia del hombre) y de que el bautismo restituye las facultades del Derecho Natural primigenio, sea incompatible con lo anterior. Por eso Cartagena usa «restituir», esto es, “devolver”, en el sentido de que el bautismo devuelve la libertad y los derechos propios del Derecho Natural cuando se está en una situación de dominación que los ha arrebatado. No creo que esta cita de Cartagena implique que los no bautizados no son depositarios de las facultades otorgadas por Derecho Natural a todos los hombres. Respecto a esta cuestión de la libertad, hay que resaltar, asimismo, el interesante vínculo de ésta con la idea de la unión —de lo comunitario— presente transversalmente a lo largo del *Defensorium*: para Cartagena la libertad se encuentra también al superar el yugo de la separación de los pueblos, pues una comunidad cristiana unida en la salvación, es una comunidad que ha aceptado la dimensión liberadora e igualadora de la revelación.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 261.

convertidos, se les repusiesen sus privilegios sociales, como, y sobre todo, porque sin el reconocimiento de este honor —que hemos de entender en la cosmovisión castellana como dignidad necesaria para el ejercicio del servicio público, de ahí su gran importancia— no era posible ejercitar la virtud. Reza el *Defensorium*: “No se puede, por tanto, dudar que cualquier israelita, al igual que cualquier otro, una vez limpio del pecado de infidelidad por el agua del bautismo, en la medida que le corresponda será partícipe del honor tanto eclesiástico como civil”<sup>46</sup>. Con esto, Cartagena deja claro que tras la conversión no hay razón para marginación civil de los conversos<sup>47</sup>.

Salvando las distancias diacrónicas, podría incluso decirse que hay en esta concepción instrumental del bautismo algo de tremenda actualidad: cierta *agencialidad*, pues la ciudadanía puede adquirirse, recuperarse y protegerse mediante el acto de bautizarse, el cual dota de y/o devuelve “performativamente” ciudadanía y libertad; es una herramienta que insta un nuevo orden de realidad. No parece tampoco aventurado pensar que alguna impronta de esto hay en la comprensión también instrumental del bautismo en el derecho de gentes del siglo XVI, sobre todo la de ciertos religiosos como Bartolomé de Las Casas o Antonio de Montesinos, los cuales —quizá no casualmente— estuvieron ligados antes de ir a América al ámbito de la Universidad de Salamanca, que a principios del XVI seguía claramente vinculada al pensamiento converso; o en su huella pensamiento político jesuítico (cuyo Segundo General, Pedro Laínez, por ejemplo, era converso).

Soy consciente de que puede sobrevolar en relación con esta noción de inclusión en Cartagena que destaco una clara problemática, una aparente contradicción que podría erigirse en crítica inmediata a lo que sostengo en este artículo: ¿Cómo es posible que nuestro autor elabore un conmovedor alegato por la inclusión al hablar de los conversos y a la vez repruebe a quien rechaza la conversión (aunque no apoya, aclaremos, conveniencia de conversiones forzadas)?<sup>48</sup> ¿Qué sucede: es una inclusión parcial?, ¿sólo vale para los cristianos?, ¿sólo se puede ser *ciudadano* si se es cristiano? Evidentemente todo esto podría chirriar, parecer restrictivo. Y en efecto es complicado encajar para nuestro paradigma de pensamiento actual no teocéntrico el que se realice una apología por la inclusión, pero “dejando fuera” a los que no opten por el bautismo. Estimo que aquí hemos de hacer un esfuerzo por evitar la tentación del anacronismo y entender que estamos ante una cosmovisión escatológica y cristiana, también en lo político, no secular. Además, tenemos que entender en Cartagena la noción de comunidad (tanto cristiana, como política) en sentido relacional —esto es, lo que nos dota de sentido intersubjetivamente, lo que nos mantiene unidos fraternalmente, lo que nos da una suerte de estatus existencial y político para autoasumirnos entre nuestros pares— y no ver esta idea de comunidad en sentido de “grupo cerrado” excluyente y gregario. En cualquier caso, lo que más ha de interesarnos filosóficamente aquí (y el argumento con el podría contrarrestarse la crítica con la que empezaba este párrafo) es ya el hecho en sí de que Cartagena elabore una *ratio* teológica-política inclusiva, es decir, en sí el que lo haga, el que tenga

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 269. En su argumentación en favor de la factibilidad de la restitución del honor para los conversos vía el reconocimiento de su nobleza —argumentación en la que emplea la teoría jurídica bartoliana de la triple naturaleza de la nobleza (natural, civil y teológica)— opina, ya como converso, que los hebreos se han alejado de la nobleza teológica al no adherirse a la buena nueva del cristianismo.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 278 - 280.

<sup>48</sup> Algo que, además, es trasversal a sus textos, así en *De preeminencia op. cit.*, justifica incluso la *guerra justa* contra infieles en determinados casos.

la conciencia de esta necesidad. Y el cómo diseña esta *ratio*: mediante un ejercicio de traductibilidad entre republicanismo y teología, configurando así una teología política articulada con un lenguaje de “derechos” civiles. Nos interesa el hecho de que plantee la cuestión del “derecho” al acceso a la ciudadanía como algo necesario, y el que encuentre una herramienta para materializar esto que no sea esencialista en cuanto al origen sino, en cierto modo, “agencial”. Es remarcable asimismo cómo, pragmáticamente, entiende que ha de haber una forma de proteger frente a la vulnerabilidad al excluido, de ahí su enfoque también práctico del bautismo. Tal vez su forma de implementar la inclusión pase por lo cristiano, escatológico y mesiánico, pero en lo que hemos de centrarnos y valorar es *per se* el hecho de que Cartagena plantee una forma de subvertir una política de exclusión y unir a la comunidad. Es loable el que se percate de que es necesaria una forma de garantizar la participación civil y de que hay que definir la *ciudad*, la *república* de un modo universalista (ahí su nexos con el cristianismo).

Considerando todo lo anterior expuesto en este apartado, podemos ya entender en toda su plenitud la siguiente afirmación del *Defensorium*: “De esto se entiende que en el tiempo de la gracia las diferencias del tiempo de la ley serán arrancadas de raíz entre aquellos que recibieron la fe”<sup>49</sup>.

## 5. A modo de breve conclusión: acerca de la impronta y marginación del pensamiento de Cartagena y sobre la pertinencia diacrónica de esta investigación

Como es sabido, el programa político y de convivencia de Cartagena y los conversos —integrador, republicano— no logró implementarse (sobre todo tras la derrota comuna) y su pensamiento fue relegado del discurso oficial, quedando tantas veces su mirada crítica condenada a espacios de heterodoxia y disidencia intelectual. No es ésta una cuestión baladí, pues el destino de España estaría en mucho marcado por ello: una *ratio* de la exclusión y la ortodoxia se impusieron como lógica de Estado, lo cual detonó ciertas particularidades en la *Monarquía Hispánica* —que aunque de fondo con un absolutismo débil y muchos más espacios de autogobierno de lo que suele reconocerse— tuvo formas no inclusivas, lo que imposibilitó la consolidación de una base comunitaria unida y lo que permeó en las subjetividades políticas que introyectoron una noción no inclusiva y defectiva de ciudadanía, algo que opera hasta hoy... (sí habría una *identidad* oficial, pero no una verdadera noción de comunidad), y sin una comunidad política con vocación universalista no es posible que florezca un verdadero y pleno republicanismo. De todos modos, también es cierto que hubo espacios para el disenso, y que la tradición republicana y la impronta intelectual del *pensamiento republicano converso* no desapareció<sup>50</sup>. En esto nos alejamos un tanto de José Luis Villacañas (a quien tanto hemos seguido al abordar a Cartagena) cuando al preguntarse “¿Cómo el republicanismo medieval transitó a la modernidad marcada por el crecimiento de los poderes centrales patrimoniales?”, opina que el republicanismo castellano quedó muy débil, o de Ramón Ruiz, quien directamente

<sup>49</sup> A. de Cartagena, edición de G. Verdín-Díaz del *Defensorium Unitatis Chistianae*, *op.cit.*, p. 136.

<sup>50</sup> Como bien indica Ángel Alcalá, tener presente la contribución conversa es preciso para poder comprender “los fundamentos del propio ser histórico español”. A. Alcalá: *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*. Madrid, Trotta, 2011, p.13.

lo considera “frustrado”<sup>51</sup>. Es verdad que no se materializó plenamente como modelo político, pero esto no implica que desapareciese como impronta intelectual y jurídica. O que no hubiera manifestaciones y agendas políticas de sesgo republicano (por ejemplo en América, donde hubo un desarrollo municipalista importante, y donde esta articulación entre lo cristiano, el iusnaturalismo y nociones republicanas está presente en las demandas y los espacios de controversia durante todo el siglo XVI)<sup>52</sup>. El legado intelectual de estos lúcidos conversos del siglo XV (con Cartagena a la cabeza) dejaría una profunda huella. El “republicanismo católico”, como lo llama Gabriel Entin para el siglo XIX propio del ámbito hispánico, es un ejemplo de esa herencia<sup>53</sup>. Sin duda hay que reivindicar a los intelectuales que cabrían bajo el rubro de *pensamiento republicano converso* en la conformación del llamado *pensamiento hispánico*, nos referimos con éste a una tradición intelectual que tuvo por bandera — con un notable rigor y dedicación intelectual para explorar en la herencia doctrinal, el iusnaturalismo y el pensamiento político clásico— el aplicar las grandes cuestiones teológicas y jurídicas para resolver los problemas socio-políticos circundantes. Sin embargo, sorprendentemente, y como parte de la ironía trágica de la que está atravesada la historia del pensamiento hispánico, una figura como Cartagena, y en general los aportes de este *republicanismo converso*, todavía no tienen su lugar en la historia de la filosofía política. De ahí la pertinencia de un investigaciones cómo ésta que pretenden visibilizarlo —a modo de genealogía crítica de nuestras realidades políticas—.

Lo aprendido de Cartagena puede ser útil, además, en ciertos debates actuales, sobre todo los resultantes de nuestra dificultad presente de generar espacios integradores. Es pertinente hoy revisitarse su idea de comunidad religiosa —y su engarce con la noción de comunidad política— de la cual podría ser tal vez sugerente tomar algunos rasgos en el debate contemporáneo sobre la post-secularidad. Nuestro autor vincula la idea de comunidad política a una unidad fraternal, mística y de cohesión esencial, y a un enfoque de universalidad, conceptos que podrían traducirse en política secular y actual bajo ideas como la empatía, la solidaridad o la vocación de inclusión, y complementar reflexiones como las tocantes a la cuestión de las emociones políticas o a la conformación de nuevos sujetos políticos. Su concepto de comunidad es relacional y abierto, no excluyente; va más allá de lo identitario y de la paradójica tensión que la propia noción de comunidad entraña, algo muy útil también en controversias presentes como la del cosmopolitismo frente a los nacionalismos. Puede contribuir, asimismo, el legado de Cartagena a evitar hacer escisiones apriorísticas en nombre de la secularidad que aseveren que no es posible que existan elementos republicanos en una ética religiosa, y puede ayudar también a revisar cierto estigma sobre la idea de teología política, que suele

<sup>51</sup> J.L. Villacañas, “Republicanismo y modernidad: una perspectiva comparada de los casos españoles (siglos XII-XVIII)”, en Repositorio digital Universitat Pompeu Fabra, 2017. Recurso electrónico disponible en: [https://repositori.upf.edu/bitstream/handle/10230/33363/villacanas\\_republicanismo.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositori.upf.edu/bitstream/handle/10230/33363/villacanas_republicanismo.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [Consultado el 2 de mayo de 2017], pp. 20 y 21. R. Ruiz, “El republicanismo clásico en el pensamiento hispano: Comentarios sobre una tradición frustrada”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 47, 2013, pp. 273-297.

<sup>52</sup> Para el caso de Nueva España, por ejemplo, véase al respecto F. Quijano, *Las repúblicas de la monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España (1550-1610)*, Cuidad de México, UNAM, 2017

<sup>53</sup> G. Entin: “Catholic Republicanism: The Creation of the Spanish American Republics during Revolution”, en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 79, núm. 1, 2018, pp. 105-123.

preasumirse como retrógrada o imperial, revisión necesaria para hacer más inteligible una larga tradición de lucha social progresista —en pro de la participación, la justicia social, la emancipación y la inclusión de los oprimidos— con un fondo de ética religiosa en un ámbito como el latinoamericano.