

La idea de comunidad en el *Defensorium unitatis christianae* de Alfonso de Cartagena. Articulación entre pensamiento republicano y cristianismo

Beatriu Marcos Pérez
(Universitat Pompeu Fabra)

1. Introducción. La importancia de la comunidad

Por tanto, no se ha de considerar para que exista una ciudad la unidad de los muros, sino la naturaleza de la comunidad que observan sus habitantes.¹
(Alfonso de Cartagena, *Defensorium unitatis christianae*)

Trataré de exponer este artículo cómo es la noción de comunidad, tanto cristiana como política, que plantea y anhela Alfonso de Cartagena en su *Defensorium unitatis christianae* (1449) y la gran importancia que le da a este concepto. Sostenemos que en dicho tratado se promueve una traductibilidad entre características propias de la *communitas* cristiana y características propias de la comunidad política según el republicanismo clásico y su recuperación en el siglo XV europeo. Por esto, la idea de comunidad la hemos de entender desde esta permeabilidad y retroalimentación, y, asimismo, desde la herencia del aristotelismo cristiano medieval. Concluiremos que desde esta noción de comunidad que subyace del *Defensorium* es desde donde Cartagena plantea una racionalidad política y religiosa inclusiva, universal, igualitaria, cohesionada, fraterna y no marcada por esencialismos de origen, y desde donde se opone a una racionalidad excluyente, cerrada, centrípeta, e imperial (como la que representaban los estatutos de limpieza de sangre). A lo largo de todo el *Defensorium* se reclama la necesidad de conformar una sólida base comunitaria y el ‘derecho’ (si se permite este anacronismo) de todos los cristianos, independientemente de origen, a poder acceder y formar parte de la comunidad, tanto religiosa como política. Nuestro autor quiere transmitir que el quedar fuera de la comunidad religiosa, implica quedar también expulsado de la propia ciudadanía, un reclamo que, como dirá en el siglo XX la pensadora Judith Shklar (Shklar 2021 y 1991), viene del temor a quedar fuera no ya sólo de la comunidad, sino de la ciudadanía, lo cual nos arrebatara parte de nuestra dignidad personal.

Cartagena incorporó a la noción de *communitas* cristiana principios republicanos, y viceversa. El *Defensorium*, entre otros logros, propone un modelo deseable de comunidad cristiana con rasgos aplicables también a la noción de comunidad política. Una comunidad unida y concebida con una racionalidad inclusiva que actuase como verdadero pueblo de Cristo y como sujeto político activo. Y no sólo esto, sino que es capaz de alinear la teleología de la salvación cristiana con la teleología cívica de la virtud republicana. Esta traductibilidad se realiza en dos direcciones que se retroalimentan y que son haz y envés de lo mismo: por

¹ García Fuentes 471.

un lado en el *Defensorium* se defiende que la cristiandad sea una verdadera comunidad equitativa y en la que todos tengan la posibilidad de participación –y para ello Cartagena incorpora a la noción de comunidad cristiana principios republicanos– y, por otro lado, y para implementar una *ratio* política de vocación inclusiva y universalista en el acceso a la ciudadanía, se sirve Cartagena de la teología cristiana. 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 cívico y fraterno; la participación cívica, además de fortalecer la unión del cuerpo social, ayudará a fortalecer los lazos de unión de la comunidad cristiana. Ésta ha de ser también *ciudad* en la que todos sin distinción –sin exclusiones– puedan participar con el mismo objetivo de un bien común. La *res publica* también se orientaba en torno a la idea de la unidad de la fe. Para Cartagena, consolidar la comunidad política, la república civil, era consolidar también la comunidad cristiana, la república cristiana, y viceversa, en un inteligente giro de pragmatismo político y jurídico. En una muestra de republicanismo teológico, su teología política habla de un *pueblo* (concepto teológico) que es potencialmente *ciudadanía* (concepto republicano). La comunidad cristiana lo será en la praxis política. En esto entronca Cartagena con el realismo político del republicanismo renacentista.

La dimensión religiosa no es un aditamento, sino que es esencial en la conformación de su pensamiento político. Además, evidentemente, la circunstancia de lo *converso* (sobre todo la vivencia de exclusión y la forma de entender la religiosidad) determinará cómo es su pensamiento político y cómo su adaptación de los valores republicanos. En Cartagena se da un lenguaje republicano articulado sobre un concepto de república que remite a una *formación teológica-política* (tomo esta noción de Lefort), es decir, a los principios generadores de una comunidad política compuesta, por ciudadanos católicos.² Acertadamente ya hizo notar el célebre hispanista Albert Sicroff que, “En efecto, a pesar de tratarse de una cuestión religiosa –la de la unidad de todos los fieles en la fe de Jesucristo– Cartagena parece haber concebido su obra como un instrumento más bien político” (Sicroff 319), y que “Por este camino acaba expresando ideas sobre la religión cristiana cuya importancia alcanza mucho más allá de su preocupación inicial” (Sicroff 329).

Comprender cómo se integra en esta obra teología y política es central para entender el núcleo mismo del pensamiento republicano cristiano, y, sobre todo, del republicanismo hispánico, la escolástica hispánica, la futura Escuela de Salamanca del siglo XVI y, por supuesto, del pensamiento republicano converso propio del siglo XV ibérico. Como muy bien exponen J. Cárdenas y E. Torregroza (7):

La filosofía política de Cartagena nos permite comprender por qué desde el siglo XV la filosofía política hispánica recurrió a fundamentos racionalistas clásicos. Cartagena debe apelar al concepto de Ciudad (polis) de la filosofía política clásica para poder defender la

² Explica Lefort que en este tipo de comunidad formada por ciudadanos católicos, la legitimidad política se sustenta en última instancia en la trascendencia. (Lefort 65).

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.

La visión más hegemónica de la historia de las ideas, y, concretamente, de la historia del republicanismo en su descripción del concepto *humanismo cívico*, ha excluido al ámbito hispánico de dicha tradición republicana (pensemos en autores como Hans Baron o J. G. A. Pocock, y en general los miembros de la conocida como Escuela de Cambridge).³ Sin embargo, y al igual que cada vez más estudiosos, sostengo que sí existió pensamiento republicano en el ámbito hispánico –tanto peninsular como americano– en la primera Modernidad; aunque, claro está, con sus particularidades, frente a otros casos como el florentino.⁴ Según mi trabajo, como rasgo más característico del republicanismo castellano está, precisamente, el combinar lo republicano y lo cristiano (partiendo de una filosofía de la Historia escatológica y empleando un formato escolástico), así como el apostar por la monarquía; eso sí, bajo el modelo de gobierno mixto (Marcos).⁵

No podemos obviar que el contexto normativo del XV castellano incorporaba lo trascendental. Cartagena hereda toda una tradición teológica en la que encontramos a Pablo, a Tomás de Aquino y al aristotelismo cristiano, a Marsilio de Padua, etc., y la lleva a un clímax cívico. Nuestro autor actualiza esta tradición al hibridarla con el republicanismo renacentista que es antesala de la Modernidad política. De igual modo, para entender su rechazo al uso arbitrario del poder y su forma de entender la monarquía, hemos de recordar hechos como su conciliarismo, su relación con su defensa del origen popular de la *potestas*, su apuesta por la institucionalidad, la impronta en él de tradición jurídica ciceroniana y alfonsí (además de su propia formación como jurista), o su relación con humanistas como Decembrio y Bruni. Asimismo, no puede obviarse lo que le debe nuestro autor al racionalismo árabo-semítico propio de la península Ibérica. Sostiene Enver Torregroza (2008 y 2010) que, al proyectar su idea de comunidad, Cartagena trataba de integrar en el pensamiento teológico-político cristiano tanto el modelo filosófico político de la ciudad virtuosa aristotélico y ciceroniano, como la idea de comunidad fundada proféticamente en la Ley, propia de la tradición judeo-islámica, ubicado a medio camino entre los debates sefarditas sobre el racionalismo de Maimónides y el tomismo católico de la Contrarreforma. Señala también dicho estudioso la defensa que hace Cartagena de la república cristiana como una comunidad orgánica en la que se integran metas filosóficas y religiosas, y que continúa la tradición teológico-política de la ciudad fiel y virtuosa que proviene de Maimónides y se remonta en última instancia a Al-Farabi.

³ Me refiero a posturas canónicas como las de Hans Baron, J.G.A Pocock y, aunque en menor medida, miembros de la Escuela de Cambridge como Quentin Skinner o Maurizio Viroli.

⁴ Podemos destacar a estudiosos como María Morrás, Jeremy Lawrance, José Luis Villacañas, Xavier Gil Pujol, Antonio Rivera, José Luis Egío, Tomás González Rolán, Antonio López Fonseca, Francisco Quijano, Joan Pao Rubiés, Domingo Centenero, María Martín Gómez, Francisco Castilla, Gabriel Entin, Cirilio Flórez, o Pablo L. Alonso Baelo, entre otros.

⁵ Para ampliar información al respecto, véase Marcos.

Esta noción de comunidad que nos ocupa se configura tanto en torno a rasgos de la teología cristiana como a rasgos del republicanismo clásico y renacentista. Respecto a los primeros, éstos serán: comunidad unida místicamente en Cristo y por la *mutua caritas* y el *amor*, metáfora organicista, función igualadora de la revelación, universalidad de la gracia, imagen de la luz de la revelación como agente de unidad ontológica, los sacramentos –sobre todo el bautismo como garante de derechos religiosos y civiles–, o el universalismo de corte paulino.⁶ Y los segundos: bien común, ciudadanía, participación en el *vivere civile*, fraternidad, *potestas* y control de la autoridad, gobierno mixto, servicio público, *vita activa*, virtud cívica. Iremos a lo largo de este artículo desgranando esta noción de comunidad y señalando estos rasgos mediante citas del *Defensorium*. Sin embargo, antes es obligado hacer un pequeño recordatorio acerca de esta importante obra.

Conviene hacer notar también la importancia que en sí tiene para el imaginario medieval la idea de comunidad. Esto no es ni mucho menos privativo de Cartagena, sino que está en sintonía con la tesis medieval de la imperfección del individuo frente la perfección de la comunidad. Al respecto explica Antonio Rivera (86 y 87):

Esta convicción debe mucho a la influencia de la Iglesia romana en la Edad Media, la cual pensaba en la salvación del individuo únicamente el seno de la comunidad sacra [...] Esta desconfianza hacia el individuo afecta incluso al príncipe, quien se limita –comenta Grossi– a ejercer una “función vicarial respecto de la comunidad”. Función expresada por el Aquinate con las siguientes palabras: “ordenar al bien común corresponde, o a toda la comunidad, o a quien la gobierna en su lugar” [...], reconoce que “no puede existir el bien propio sin el bien común, o de la familia o de la ciudad o del reino”. Porque el individuo no es nada fuera de la comunidad, la idea de derecho subjetivo, de los derechos del hombre, resulta ajena a la *koiné* medieval. Grossi añade que la primacía ontológica de la *totalitas* y de la *multitudo* sobre la parte, el *individuum*, lleva a la sobrevaloración de la tierra y de la duración, o, lo que es lo mismo, de las tradiciones, como hechos normativos fundamentales. Aquí se halla una de las razones principales por la que los críticos del subjetivismo moderno reivindican la vuelta al objetivismo organicista de la Edad Media.

Vinculada, asimismo, a esta idea de realización en la comunidad, y a la hibridación entre comunidad religiosa y comunidad política a la que nos venimos refiriendo, es destacable también la apreciación hecha por Pérez Herranz (302-303) acerca del aristotelismo cristiano de Cartagena –y en general del ámbito converso. Expone dicho estudioso: “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 y la política”.

⁶ Leído en un sentido incluyente como lo hará Alain Badiou en su valioso libro sobre San Pablo: *San Pablo. La fundación del universalismo* (Badiou).

2. Apunte sobre el *Defensorium unitatis christianae*

Pese a que, como es sabido, el *Defensorium unitatis christianae* (1449) es una obra detonada por la dura circunstancia de exclusión de los judío-conversos en la Castilla del siglo XV, no voy a centrarme aquí en cómo Cartagena los defiende. Esto es, no voy a centrarme en los argumentos teológicos, históricos, jurídicos y filosóficos ni en las autoridades que emplea nuestro obispo para legitimarlos, pues no estoy haciendo aquí una aproximación historicista a esta obra, aunque obviamente la tenga en cuenta, sino una lectura del *Defensorium* en la clave del aristotelismo cristiano y el pensamiento republicano. Esta obra supuso mucho más que una defensa de los conversos y un poderoso alegato por la unidad de los cristianos: devino además un fundamental tratado que promovía una racionalidad teológica y política –la de la inclusión– así como un escrito que contenía los principios inherentes al republicanismo cristiano renacentista castellano. Además, este modelo de comunidad que conjugaba espiritualidad cristiana y *ethos* republicano –y que es central en obra que nos ocupa– fue catalizadora también de un proyecto político concreto, que se materializaría en acontecimientos como las Cortes de Burgos de 1506 o las Comunidades. Eventos que, pese a no triunfar políticamente, sí lograron conformar una racionalidad ético-política que no se extinguiría ahí, y que continuaría, por ejemplo, en la Segunda Escolástica, el pensamiento político jesuítico, o determinados movimientos teológicos y políticos en América.

Antes de seguir, haré un muy fugaz apunte sobre el *Defensorium unitatis christianae*. Conocido asimismo como *Defensorium unitatis fidei* fue redactado y publicado en 1449 por el converso Alfonso de Cartagena (1384-1456), obispo de Burgos e inmensa y poliédrica figura, y quien fuera una figura crucial de la intelectualidad, la teología y el poder castellano –y también europeo– de su tiempo. Me permito tomar este resumen pese a su extensión, y dado su simple carácter descriptivo, de otro texto mío (Marcos 336-337):

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. Sin embargo, lejos de 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 [...] 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 [...].

Prosigue mi texto:

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. Está 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.

3. ¿Cómo es la noción de comunidad cristiana promovida por el *Defensorium*?

Pasemos ahora a detenernos en cómo se configura en el *Defensorium* esta noción de comunidad. Pues bien, se conforma, tal y como hemos adelantado, en torno a elementos de la teología cristiana retroalimentados con valores propios del republicanismo tales como bien común, ciudadanía, participación en el *vivere civile*, control de uso arbitrario de la autoridad, o servicio público. En los siguientes subapartados iremos presentando estos elementos teológicos que para Cartagena son deseables en la comunidad cristiana, y explicando cómo los engarza nuestro autor con el pensamiento republicano. Dichos elementos teológicos son:

3.1 Cuerpo místico. Organicismo teológico.

3.2 Universalismo paulino. Universalidad y función igualadora de la gracia y la revelación.

3.3 Los sacramentos. Relevancia del bautismo.

3.1 Cuerpo místico. Organicismo teológico.

En el *Defensorium* se plantea en repetidas ocasiones la idea de la comunidad cristiana, la Iglesia, como una comunidad unida místicamente cohesionada por la *mutua caritas*, como un cuerpo místico esencialmente unido. De hecho, con éstas emotivas palabras al respecto, prácticamente cierra Cartagena esta obra (García Fuentes, 499):

[...] y, cuando termine la vida, ascienda a la gloria sin fin y eterna, que garantiza misericordemente a Vuestra Eminencia y a todos los católicos aquel que soportó que su cabeza fuera horadada por las espinas, su costado por la lanza, sus manos y pies por los clavos, y que todo su cuerpo fuese lacerado por el látigo, y ser agraviado por ignominias sin cuento, a fin de constituir a todos los fieles, de dondequiera que descendieran, como un cuerpo único e indivisible bajo una completa caridad, que no es fingida y está libre de toda ofensa entre hermanos.

Esta idea, propia del organicismo teológico cristiano, la utiliza nuestro converso como argumento para promover la necesaria cohesión e igualdad de la comunidad cristiana, y por ende, para promover la inclusión y la posibilidad de participación en ésta. Afirma Cartagena (García Fuentes, 167):

De hecho, aunque tengamos muchos miembros y uno sea más honorable que otro, a causa de la diversidad de las funciones que dependen de ellos para servir al todo, cualquier perjuicio, sin embargo, que se infiera a uno solo de los miembros repercute en los otros, ya que uno recibe ayuda del otro de manera proporcional. Por consiguiente, bajo la unidad del cuerpo eclesiástico, aunque un individuo sea más honorable que otro debido a las diversas excelencias que en él acaso convergen, sin embargo, considerando el conjunto, ninguno es tan despreciable como para no ser integrado en la totalidad del cuerpo y llamarse otro miembro cualquiera, sino que todos son iguales.

Explica muy bien el profesor Francisco Castilla esta idea del organicismo en Cartagena como un “vínculo de sociabilidad” (Castilla 2011, 96). Este estudioso asevera que dicha analogía en el *Defensorium*: “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” (Castilla 2011, 90).

Sin duda hay que ligar este organicismo, que entiende a la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, al paulinismo (tan intrínseco, además, a esta nueva religiosidad conversa en Castilla). El organicismo teológico hunde sus raíces en las doctrinas de marcado carácter universalista de Pablo de Tarso. Y dicho universalismo refiere tanto a una vocación de expansión de la Iglesia, como a la receptividad a la inclusión de nuevos miembros. Asume que ninguno de éstos había de ser rechazado por su origen una vez que forme parte de la Iglesia, pues al ser

miembro de ésta se une esencialmente –místicamente, en un solo cuerpo– con el resto de los miembros de la institución, independientemente del origen este nuevo feligrés. Cartagena, refiriéndose indirectamente a Pablo, afirmará (García Fuentes, 57):

En otro pasaje también lo declara comunicándolo de modo más específico, mediante otras palabras y con la doctrina de la autoridad apostólica: Cuantos en Cristo fuisteis bautizados os revestisteis de él mismo. No hay judío ni griego, no hay siervo ni libre, no hay hombre ni mujer. Pues todos vosotros sois uno en Cristo.⁷

La Iglesia habrá de tener una cohesión inquebrantable en la que el Papa es cabeza dirigente y cada miembro sin excepción es necesario y cumple una función. De nuevo en palabras de Cartagena (García Fuentes, 129): “Es sabido por todos que de estas dos tropas sobre las que hemos hablado, cuando llegan a la fe católica, se conforma una sola Iglesia, un solo pueblo y un solo cuerpo, cuya cabeza es Cristo.” La idea de unidad será argumento para fortalecer su idea de inclusión. 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, y no basada en rasgos de origen compartidos).

El organicismo teológico ya se había desarrollado ampliamente desde la Baja Edad Media, cuando la Iglesia ya era entendida como una suerte de república cristiana universal, liderada por el Papa y defendida su unidad por los reyes. Esta analogía organicista se declaró, de hecho, dogma de fe a principios del siglo XIV y está también ya presente, por ejemplo, en el *Defensor Pacis* (1324) de Marsilio de Padua, que vincula el organicismo con la *civitas* y promueve una teleología de la paz, además de plantear la idea de Iglesia unida en un cuerpo y adelantar ideas conciliaristas. Dicha metáfora orgánica en su dimensión mística, será también desarrollada por Jean Gerson en su *De vita spirituali animae* (1402), texto, asimismo, de gran influencia en la configuración de la política desde una perspectiva teologal. Después, con el pre-erasmismo y con el erasmismo, el calado de esta idea seguirá haciéndose más profundo. Será muy importante también este paulinismo en la teoría organicista del principado, como explica con detalle Ernst Kantorowicz en su famoso libro *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*.

Al más puro estilo de Cartagena, en un trasvase de valores religiosos a la realidad política, enuncia el *Defensorium* (García Fuentes, 483):

Este modo de gobernar proporciona un carácter a las ciudades, de manera que la asamblea y el orden de los consejeros y todos aquellos que tienen a su cuidado el estado en virtud de una autoridad legítima constituyen la forma en las ciudades; la multitud del pueblo, en

⁷ Cartagena está remitiendo a *Gálatas* 3, 27-28.

cambio, que está subordinada a ellos, toman el lugar de la materia, de tal modo que la ciudad recibe la denominación de cuerpo místico, compuesto de esta forma y materia, y en tanto que dura esta composición, aunque durante este mismo carácter se inserte alguna novedosa particularidad, la esencia de la ciudad es la misma.

Liga también esta metáfora a la nociones republicanas de solidaridad cívica, servicio público (tan importante para los *letrados* castellano) y bien común; lo vemos en frases como ésta, que cita el burgalés atribuyéndosela a Pablo (García Fuentes, 165): “Muchos somos un único cuerpo en Cristo, pero cada uno es un miembro del otro.”⁸

En Castilla los conversos recuperan del organicismo paulino su vocación universalista y la emplean como argumento contra la problemática de exclusión y segregación que, por su origen judío, están padeciendo. Sin embargo, finalmente, tanto la forma de entender la fe que promovían estos conversos, como su vocación de reformismo religioso, y el proyecto político resultante –caracterizado por ser inclusivo y participativo, y con Alfonso de Cartagena como figura emblemática– quedó anulado al imponerse los criterios de segregación por origen promovidos por los estatutos de limpieza de sangre. Además del caso del *Defensorium* destaca por su hondura el *Lumen ad revelationem gentium* (1465) del también converso Alonso de Oropesa, quien, al igual que Cartagena, emplea la idea de cuerpo místico como argumento para promover necesaria unidad y cohesión de la república/comunidad cristiana, y por ende, para promover políticas de inclusión y la posibilidad de participación. Por su parte, Oropesa introduce otra idea interesante que podríamos vincular al consenso. En su *Lumen ad revelationem gentium* (finalizado en 1465), repite constantemente que hemos de conformar una comunidad en la que seamos “iguales, unánimes y concordes” (Díaz). De hecho, Oropesa insiste en que unidad de los cristianos está basada en el amor mutuo y en el amor a Cristo, tornándose una unión casi ontológica.

Fue recurrente en el siglo XV castellano la imagen de la metáfora organicista para justificar estos planteamientos de necesaria igualdad y de cohesión, esto es, con un sentido corporativo. Tal y como explica José Luis Villacañas (2017, 4-5): “El pensamiento cristiano desplegó otro concepto que no era conocido por el derecho romano y que tendió a ofrecer una base subjetiva nueva a la corporación. Me refiero a la noción del cuerpo místico.” Por su parte, el profesor José Manuel Nieto Soria realiza un sugerente análisis en el que resalta que la vertiente *transpersonalizadora* del organicismo tiene una clara ligazón con la idea republicana de conformación de comunidad política, la cual influyó en las sublevaciones que se dieron en Castilla con el objetivo de delimitar el poder real (Nieto Soria 185, nota 93). Y Claude Stuczynski sostiene que “Al menos en el *Defensorium*, a través de su tomismo supuestamente ‘vulgarizado’, las interpretaciones de Cartagena de la metáfora corpórea reafirmaron la mayor parte de su prístino significado político, evitando la transformación de la igualdad

⁸ Se refiere a *Romanos*, 12, 5.

conversa en un asunto de mera preocupación espiritual” (Stuczynski 269-270).⁹ Sobre el paulinismo converso ibérico, resulta de gran interés el reciente monográfico *What is Converso Paulinisms?*, editado por él y Yosi Yisraeli.

Para Cartagena la mayor aberración para la fe es quebrar la unidad de los fieles. La peor herejía posible es la que cometen (García Fuentes, 445): “[...] aquellos que quisieran escindir la unidad de la Iglesia e introducir las diferencias del origen carnal eliminadas por Cristo del mismo modo que contra los descarriados [...] quienes quieren segregar al *pueblo* cristiano, romper su mística cohesión.” Esta segregación rompe la fraternidad universal de los cristianos, y el querer separar la unidad del orbe cristiano es para él un acto de mal extremo. Clamará Cartagena (García Fuentes 2022, 5): “Qué mayor división, o turbación de la paz o disolución de la disciplina de la Iglesia puede encontrarse que la que restringe el amparo de la Iglesia y quiere distinguir con no importa qué diferencia según el nacimiento de la carne a unos de otros.” De esta terrible herejía acusa con vehemencia en el *Defensorium* a los cabecillas de la revuelta toledana y al bachiller Marcos García de la Mora. Por ello, el uso de esta metáfora organicista en el *Defensorium* da una vuelta de tuerca más a como se había usado antes, ya sea en lo político, ya sea incluso en lo religioso siguiendo la idea paulina de cuerpo místico de Cristo: en el modo en el que Cartagena usa la noción de unidad hay un pliegue de inclusión, de exhortación a la inclusión, de aceptación del ‘otro’, y de vocación de comunidad extendida y receptiva, que no había habido antes. Todos pueden formar ese cuerpo místico, todos son aptos, todos son válidos independientemente de su origen, y, es más, precisamente, 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. A largo de todo el *Defensorium* se evoca y reitera esta idea de necesaria cohesión e inclusión, de hecho, parece que para nuestro autor el romper esa vocación inclusiva pervierte la esencia de la misma de la cristiandad, mancilla el propio sacrificio de Cristo (un acto, como lo son su amor o perdón universales, de una inclusividad radical). Se pregunta emotiva y retóricamente Cartagena (García Fuentes, 227):

Sobre mí se levantó la perra herejía y la víbora sin vida alzó su cabeza destrozada, y no parcialmente como había sido su costumbre antaño, sino que socavó todo el sacramento de Cristo. Dice que hay algunas heridas que Cristo no podría limpiar con su sangre, y que existen en los cuerpos y almas tan profundas cicatrices de sus propios crímenes originales que no pueden mitigarse con su medicina. ¿Qué hace, sino afirmar que la muerte de Cristo fue en vano?¹⁰

⁹ La traducción es mía. Pongo a continuación el original: “[...] in Cartagena’s *Defensorium*, at least, the Thomistic interpretations of the mystical body metaphor did not counter previous Paulinian meanings. On the contrary, through his purportedly ‘vulgar-ized’ Thomism, Cartagena’s interpretations of the corporeal metaphor rein-stated most of its pristine political meaning, avoiding the transformation of *converso* equality into a matter of mere spiritual concern.”

¹⁰ Otra traducción de este potente fragmento: Verdín (247): “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, porque dice que hay algunas cosas que Cristo no podría limpiar con su sangre y que se imprimen en los cuerpos

Esta segregación supone, además, la mayor *turbatio* para la paz social, por ello Cartagena insta a que sean castigados quienes promueven separar a los fieles según su “*secundum carnis nathalia*”, esto es, según si provienen del pueblo de Israel o de la estirpe gentil. Dirá, incluso, que es legítimo el tiranicidio para quien rompe la comunidad. Enlazando con esto, es interesante señalar, lo crítico que fue Cartagena con el uso arbitrario del poder y el abuso de autoridad que implicaban la Inquisición o los estatutos de limpieza de sangre: para desmantelarlos, además de razones teológicas, nuestro obispo los somete a legalidad de un modo casi fiscal. En un despliegue de sus hondos conocimientos jurídicos demuestra, una vez más, su confianza en la ley y en las instituciones frente a un atropello de la autoridad, algo, sin duda, muy en sintonía con su influencia ciceroniana y con su vocación constitucionalista y republicana. En esta dirección, podemos comprender su concepción republicana de libertad como no dominación (frente a la posterior concepción liberal moderna de este concepto).

Cartagena apostó por el control jurídico contra la arbitrariedad y el uso coercitivo del poder. Recordemos también cómo defiende posturas soberanistas acerca del origen popular de la *potestas* en su *De preeminencia*. Sostendrá nuestro autor (Penna): “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.”

Es desde esta noción de comunidad que subyace del *Defensorium* desde donde Cartagena promueve una racionalidad política y religiosa inclusiva, universalista, expansiva, centrífuga y no marcada por esencialismos de origen, y desde donde se opone a lo contrario, esto es, una racionalidad excluyente, cerrada, centripeta, e imperial (como la que representaban los estatutos de limpieza de sangre). En definitiva, una racionalidad republicana frente a una racionalidad imperial. Explicará José Luis Villacañas (Villacañas 2016) refiriéndose a la idea de racionalidad política imperial, que conviene diferenciar –como dice a su vez Foucault– entre gobierno pastoral y gobierno republicano.¹¹ Sigo también a Villacañas al explicar que el primero sería reprochable porque es imperial. Por ejemplo, los primeros cristianos ganaron al imperio, pues contaban con un nosotros muy sólido y su comunidad cristiana implicaba una forma de comunidad política. La comunidad nos dará el cuidado del nosotros que posibilita y antecede al cuidado del sí, en una teoría política de la fraternidad. De acuerdo con Pablo, una criatura no puede llegar a la virtud, al cuidado de sí, sin la aceptación de la gracia (que implica de inmediato la entrada en la comunidad política), y que es por ello que Maquiavelo se equivoca cuando dice que catolicismo no puede recuperar nada para la política. La potencia política que activa lo común viene producida por una reinterpretación del cristianismo y no por una recuperación de lo griego. En el núcleo emancipador del cristianismo hay algo –un resto, un fondo– no “matable”, en el sentido de irreductible y

y las almas tan profundas heridas de sus precedentes iniquidades que no puedan ser eliminadas por los remedios 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.”

¹¹ Entre otros lugares, desarrolla esta noción del poder pastoral en Foucault.

perdurable, y éste es la unión, la comunidad que inaugura el sacrificio de Cristo y reproduce la gracia y la unión en el cuerpo místico de la Iglesia.

3.2 Universalismo paulino. Universalidad y función igualadora de la gracia y la revelación

La huella paulina, sin embargo, no sólo se encuentra en el *Defensorium* en lo referente al uso de la idea de la comunidad cristiana como cuerpo místico, sino también en algo entrelazado profundamente con lo anterior y con esa vocación inclusiva que venimos mencionando: el universalismo paulino. En realidad, este universalismo paulino es consustancial al propio mensaje neotestamentario, en el que aparece el Dios piadoso del amor y el perdón, frente al Dios del temor veterotestamentario. Para comprender este universalismo hemos de entender que lo revolucionario del mensaje del cristianismo fue, precisamente, partir de que absolutamente todas las personas eran susceptibles de la gracia y la revelación por el hecho de existir; que todas eran merecedoras del amor y el perdón independientemente de su origen o acciones. Esta universalidad es una prueba de la honda inclusividad del mensaje de Cristo, algo que comparte y que se adapta a la perfección a la idea de comunidad de Alfonso de Cartagena: una comunidad abierta, centrífuga, expansiva, igualitaria; inclusiva, en síntesis.

La revelación, además, tiene una función igualadora, pues a todos le es dada. Todo lo anterior lo resume la expresiva, firme y conmovedora frase del *Defensorium*, que supone toda una declaración de principios: “De lo que se comprende a buen seguro que las diferencias del tiempo de la ley serán subyugadas por completo en el tiempo de la gracia” (García Fuentes, 59). Este mensaje de igualdad es muy poderoso políticamente y, claro está, muy republicano. La revelación no es sólo contrafactual ni escatológica, sino que construye *communitas* cristiana, *pueblo* cristiano, *república* cristiana, y, por añadidura construye también comunidad política, *ciudadanía*. Cartagena asume la república cristiana como una comunidad orgánica en la que se integran metas tanto religiosas como filosóficas, jurídicas y políticas.

El advenimiento del tiempo de la gracia con la llegada de Cristo hace que el género humano devenga comunidad cristiana. Se inaugura una nueva temporalidad y la existencia de un solo pueblo. Un pueblo-comunidad unido de forma ontológica y mística. Se pulveriza toda diferencia. Cartagena hace una revisión teológico-histórica y de la relación entre judaísmo y cristianismo. Asume el cristianismo como una culminación del judaísmo, y en lugar de escindirlos los liga causalmente.

Lo que Alain Badiou ha denominado como *giro paulino*, implicó un cambio de la ley por la gracia, las obras por la fe y el amor, el pueblo según la carne por el pueblo según el espíritu, el hombre viejo por el hombre nuevo, la verticalidad romana por la horizontalidad cristiana, la jerarquía por la igualdad, el César por el Mesías (sigo en esto a Giménez Menchón). Como ha indicado éste mismo (Giménez Menchón, 2): “La pretensión de Pablo era de corte escatológico: acercar la salvación a toda la humanidad y vivir anticipadamente en ella el

triunfo de Cristo sobre la muerte. Esto no quita, evidentemente, que la instauración de esta sociedad escatológica tuviera profundos efectos políticos en su entorno.”

Este universalismo paulino fue una afinidad electiva para la religiosidad conversa en Castilla. Albert Sicroff (656) afirma incluso: “En España se le dio al paulinismo precisamente el sentido universalista que había defendido el apóstol”, y se pregunta si enaltecer el cuerpo místico tuvo en España algo de reacción contra el prejuicio de limpieza de sangre. Sostiene, asimismo, que habría que rastrear en Castilla las raíces de este movimiento espiritual reformista. Una afinidad electiva, que devino, a su vez, en una afinidad electiva entre pre-erasmismo y mundo converso. A este respecto, el célebre Marcel Bataillon, una de las mayores autoridades en pensamiento erasmista, apuntó que había que rastrear en Castilla las raíces de este movimiento espiritual reformista que atravesó el albor de la Europa moderna y que cristalizó en la Reforma protestante. Opina José Luis Villacañas (2017, 22) que “estas élites letradas conversas, contaban con una nueva fe que constituye nuestra proto-reforma, que no tiene nada que ver con eso que se nos ha querido vender como tal, la reforma de los franciscanos en tiempos de Cisneros.” También la estudiosa Stefania Pastore en un interesante libro que liga espiritualidad conversa e iluminismo, explica: “Fue un tema que atravesó España, desde las primeras reflexiones de Cartagena y Oropesa hasta las teorizaciones de Talavera y las primeras meditaciones alumbradas, que se habían encontrado con el éxito europeo de Erasmo en la importante adaptación castellana del *Enchiridion* [...]” (2004, 25).¹²

La noción de revelación está íntimamente ligada con la idea de la luz: la fe es una suerte de luz que orienta e ilumina a los cristianos, y que los iguala a todos bajo un mismo resplandor y guía. La fe como iluminación, ya aparece en el Evangelio en pasajes de Pablo y Juan: La revelación nos viene dada, como la propia luz. Este motivo y simbolismo de la luz –que hunde sus raíces en Platón, Pseudo-Dioniso y el neoplatonismo– es también importante en Cartagena, quien en el *Defensorium* explica la fe como luz extensiva e intensiva al mismo tiempo (García Fuentes, 39 y ss.). Y es también un motivo fundamental para el iluminismo castellano pre-erasmista (que en muchísimos casos era cercano a la religiosidad conversa).

3.3 Los sacramentos. Relevancia del bautismo

Otro factor importantísimo en Cartagena para la conformación de la comunidad –religiosa y política– es el papel de los Sacramentos. Éstos encarnan fenomenológicamente conceptos como la universalidad de la gracia, el amor ‘a’ y ‘de’ Dios, o la unidad mística. Pero no solamente esto: lo magistral en Cartagena es cómo, además, les da una dimensión práctica y cívica al hacerlos posibilitadores de la posibilidad de participación cívica y de acción política. He aquí de nuevo la interesantísima forma en que nuestro autor hibrida cristianismo y republicanismo.

¹² La traducción es mía, el texto original dice así: “Era un tema che aveva attraversato la Spagna dalle prime riflessioni di Cartagena e Oropesa alle teorizzazioni di Talavera fino alle prime meditazioni alumbrade, che aveva incontrato il successo europeo di Erasmo nell'importante riadattamento castigliano dell'*Enchiridion* [...]”

El Bautismo, como fenomenología de la universalidad de la gracia que es, es presentado en el *Defensorium* como puerta de entrada a la comunidad religiosa, pero mucho más que eso: se entiende también como garante –incluso jurídico– de acceso a la ciudadanía (recordemos que, de acuerdo a lo pretendido por los estatutos de limpieza de sangre, a los cristianos nuevos no se les permitía participar en la vida pública ni ostentar cargos). Reza el *Defensorium* (García Fuentes, 251) remitiendo a la sesión XIX del Concilio de Basilea (llevada a cabo el 7 de septiembre de 1434):

Y dado que por la gracia del bautismo se hacen conciudadanos de los santos e íntimos de Dios y es con mucho más digna la regeneración del espíritu que el nacer de la carne, decretamos con esta ley edictal que gocen de los privilegios, libertades e inmunidades de las ciudades y lugares donde son regenerados por el sacro bautismo, que otros adquieren exclusivamente en razón de su nacimiento u origen.

Asimismo, sustenta Cartagena (García Fuentes, 305-306):

En efecto, su matrimonio con la Iglesia es más poderoso que el matrimonio de los hombres particulares, de manera que legitima a sus hijos naturales porque es el padre natural de todos los hombres [...] y su postliminio restituye por completo los derechos originales a quienes han regresado del poder del enemigo maligno y entran con derecho, pues el bautismo les abre las puertas, en las fronteras del imperio cristiano, y de este modo se considera que nunca estuvieron bajo la fuerza enemiga. También la restitución de los derechos de nacimiento, que acontece mediante la regeneración del sacro bautismo, les concederá la ingenuidad y todas las capacidades del prístino derecho natural, esto es, de la inocencia fiel, y reintegrará todos los honores a los condenados a muerte, tanto a causa del pecado original como por los pecados actuales, mediante la restitución salvífica que aconteció por el poder de su sagrada pasión, pues vino a este mundo para esto.

Es sumamente interesante la instrumentalización en clave republicana que hace Cartagena del bautismo, en un hábil pliegue de pragmatismo político. Este sacramento será posibilitador de la inclusión, tanto en la comunidad religiosa como en la comunidad política. Toda *persona* y todo *pueblo*, sin exclusiones ni excepciones por motivos de origen, tienen la potencialidad de devenir *ciudadanía* a través del bautismo. Por tanto, el bautismo, no es sólo una llave de acceso a la comunidad religiosa, sino a la comunidad política y al *vivere civile*.

Es además el bautismo una herramienta de restitución del honor. Esta cuestión del honor era vital en el imaginario castellano del siglo XV, pues sin él no puede alcanzarse la virtud, y a los conversos se les habían arrebatado sus honores. Sostendrá Cartagena (García Fuentes, 265): “Así pues, no es legítimo albergar duda alguna de que cualquier israelita, de la misma forma que el resto, tras haberse purificado de la mugre de la infidelidad con el agua del bautismo, será partícipe tanto del honor eclesiástico como del secular conforme a la medida que le corresponda [...]”

Observamos de nuevo el profundo *ethos* de inclusividad en nuestro obispo. El bautismo implica una suerte de “blindaje” frente a la exclusión. Como yo misma explico (Marcos 344):

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 (Marcos, 344)

Y continúo:

[...] 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 instaura 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. (Marcos, 345)

No me detendré apenas aquí, por falta de espacio, en otros sacramentos como la eucaristía o el matrimonio; sólo apuntaré que también son relevantes para la conformación de una comunidad sólida e incluyente como pretende el *Defensorium*. En éste se normaliza y promueve el matrimonio entre conversos y cristianos. Y respecto a la eucaristía, no sólo será una fenomenología y una reverberancia la de la unión íntima y amorosa de Dios con el creyente, sino de Cristo con su Iglesia y de la propia comunidad religiosa entre sí. La Eucaristía, por tanto, tiene una doble dimensión: es un acto de comunión con Cristo y de comunidad con los demás.

4. A modo de breve conclusión

Tal y como he apuntado a lo largo de este artículo, entender cómo es la idea de comunidad que anhela y promueve Cartagena –así como entender cómo para su implementación se articulan en el *Defensorium* rasgos propios del cristianismo y del republicanismo– es fundamental para comprender el núcleo mismo del pensamiento republicano cristiano, y,

sobre todo, del republicanismo hispánico, la escolástica hispánica y americana, la futura Escuela de Salamanca del siglo XVI y, por supuesto, del pensamiento republicano converso propio del siglo XV ibérico, de cual la obra que nos ocupa es epítome.

Es más, en el *Defensorium* hay todavía otra capa de profundidad de esta fértil asimilación entre lo republicano y lo cristiano: Cartagena promueve una sugerente alineación entre la teleología de la virtud cívica republicana y la teleología de la salvación cristiana, en línea con el pensamiento doctrinal más avanzado de la primera Modernidad y llevando a una máxima cota la senda ya abierta por el aristotelismo cristiano medieval. Sostiene nuestro autor que para que una comunidad cristiana lo sea plenamente, ha de ser también comunidad política activa, pues la participación de los ciudadanos en el *vivere civile*, además de fortalecer la unión del cuerpo social, ayudará a fortalecer los lazos de unión de la comunidad cristiana como tal. No obstante, nuestro autor deja claro que una vida política activa ha de tener como fin, además del bien común y la felicidad práctica, el fin último de la salvación. Lo que está haciendo Cartagena con ello 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 la virtud cívica contribuirá, asimismo, a la teleología de la salvación: la vida práctica y virtuosa desarrollada a través de la participación política consolidará la comunidad política, y a la vez acercará a ésta a ser una comunidad de salvación. Apunta Cartagena (García Fuentes, 471):

Así pues, para que se constituya una ciudad, es necesario que los hombres se reúnan allí para llevar una buena vida y para hacer comunidad juntos con vistas a la felicidad práctica, la cual puede obtenerse en esta vida terrenal y a través de la cual se busca como último fin la eterna bienaventuranza en el estado cristiano; si bien los gentiles que desconocían a Dios parecían contentarse, como si fuera un fin, con 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, que es muy difícil de conseguir. Nosotros, en cambio, no hemos aceptado la felicidad práctica ni la especulativa, en la medida en que pueden obtenerse en esta vida terrenal, como fin último, sino que a través de ellas, como a través de cierto sendero, en la fundación de las ciudades dirigimos nuestros pensamientos hacia la eterna bienaventuranza como el supremo y último fin.

Sin duda, la visión inclusiva, universal, igualitaria y fraterna del concepto de comunidad (tanto religiosa como política) propia de Alfonso de Cartagena, así como su deseo de generar espacios integradores y dialógicos bien podrían ayudarnos hoy en una realidad tan fragmentada y poco empática como la que habitamos. Además, su aporte para visibilizar y poner en valor el republicanismo ibérico de la Modernidad temprana es fundamental. Pese a que durante mucho tiempo se mantuvo su figura fuera del lugar que merece, afortunadamente, se está restaurando la importancia, impronta –e, incluso, la pertinencia diacrónica– del pensamiento de Cartagena.

Obras citadas

FUENTES PRIMARIAS

- Alonso, Manuel ed. *Defensorium unitatis christianae*. Edición latina. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943.
Biblioteca Nacional de España, ms. 442.
Biblioteca de la Universidad de Salamanca, ms. 2070 (antes en Biblioteca de Palacio como ms. 1642).
García Fuentes, Héctor Javier ed. y trad. *Defensorium unitatis christianae*. Alfonso de Cartagena. Salamanca: Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y de Humanidades Digitales/Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (Biblioteca Cartagena), 2022.
González Rolán, Tomás, & López Fonseca, Antonio. *Sobre la igualdad de los judeoconversos: Estudio, edición crítica y traducción del “Defensorium unitatis christianae” de Alfonso de Cartagena*. Madrid: Guillermo Escolar, 2024.
Oropesa, Alonso de. *Lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel (1465)*. Editado como *Luz para el conocimiento de los gentiles*. Luis A. Díaz ed. y trad. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1979.
Verdín-Díaz, Joaquín trad. *Defensorium unitatis christianae*. Alonso de Cartagena. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1993.

OBRAS SECUNDARIAS

- Badiou, Alain. *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos, 1999.
Baron, Hans. *Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton: Princeton University Press, 1955.
Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
Ben-Shalom, Ram. “What is Converso Paulinisms?” *Hispania Judaica Bulletin* 15 (2024).
Cárdenas, Javier, & Torregroza, Enver. “La filosofía política de Alonso de Cartagena en su *Defensorium Unitatis Christianae*.” *Revista de Hispanismo Filosófico* 16 (2011): 7-25.
Castilla Urbano, Francisco. “La función de la metáfora organicista en la obra de Alonso de Cartagena.” *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno* 5 (2011): 77-103.
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: 355-368.
Foucault, Michel. “*Omnes et singulatim*. Hacia una crítica de la razón política.” En *El poder: cuatro conferencias*. México: UAM/Azcapotzalco, 1989. 41-74.

- Giménez Menchón, César. *Universalismo y revolución. El giro paulino*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2018. Tesis para la obtención del Máster en Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial. [En línea](#).
- Kantorowicz, Ernst H. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Lefort, Claude. “¿Permanencia de lo teológico político? (1981).” En *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos, 2004. 52-106.
- Marcos Perez, Beatriu. “‘Pensamiento republicano converso’: rasgos republicanos en la teología política del *Defensorium unitatis christianae* de Alonso de Cartagena.” *Res Publica. Revista de historia de las ideas políticas* 22.2 (2019): 327-348.
- Nieto Soria, José Manuel. “El ‘poderío real absoluto’ de Olmedo (1445) a Ocaña (1469): La monarquía como conflicto.” *En la España Medieval* 21 (1998): 159-228.
- Pastore, Stefania. *Un’eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e Inquisizione (1449-1559)*. Florencia: Leo S. Olschki Editore, 2004.
- Penna, Mario, ed. Alfonso de Cartagena, “Discurso de D. Alonso de Cartagena obispo de Burgos sobre la precedencia del rey católico sobre el de Inglaterra en el Concilio de Basilea.” En *Prosistas castellanos del siglo XV, I*. Madrid: Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 116), 1959. 37-70.
- Penna, Mario ed. Alfonso de Cartagena. *De preeminencia*. Madrid: Prosistas castellanos del siglo XV/Biblioteca de Autores Españoles, 116, 1959.
- Pérez Herranz, Fernando. *Lindos y tornadizos. El pensamiento filosófico hispánico (siglos XV-XVII)*. Madrid: Verbum, 2016.
- Pocock, J.G.A. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Rivera García, Antonio. “Polifonía política medieval: orden, justicia y gobierno en algunos tratados castellanos.” *Res publica. Revista de historia de las ideas políticas* 18 (2007): 83-105.
- Shaklar, Judith. *Sobre la obligación política*. Barcelona: Herder, 2021.
- Shaklar, Judith. *American Citizenship: The Quest for Inclusion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Sicroff, Albert. “Anticipaciones del erasmismo español en el *Lumen ad revelationem Gentium* Alonso de Oropesa.” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30 (1981): 315-333.
- Skinner, Quentin. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Torregroza, Enver. “Los aportes de los intelectuales conversos Pablo de Santamaría y Alonso de Cartagena a la filosofía política hispánica.” En Enver Torregroza & Pauline Ochoa eds. *Formas de Hispanidad*. Bogotá: Universidad del Rosario (2010):163-194.
- Torregroza, Enver. “El papel filosófico y político de los judeoconversos en la formación del pensamiento hispánico.” En VV. AA. eds. *La llave de las Españas*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2008. 41-62.
- Viroli, Maurizio. *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*. Madrid: Akal, 2009.

Villacañas, José Luis. “Republicanismo y modernidad: una perspectiva comparada de los casos españoles (siglos XII-XVIII).” Repositorio digital Universitat Pompeu Fabra. [En línea](#).

Villacañas, José Luis. “Los supuestos de la teoría populista de Laclau: psicoanálisis y sociedad.” Ponencia presentada el 22 de septiembre de 2016 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, en el *Congreso Internacional Populismo versus Republicanismo: Genealogía, Historia, Crítica*.