La filosofía política de Alonso de Cartagena en su *Defensorium Unitatis Christianae*

The political philosophy of Alonso de Cartagena in his Defensorium Unitatis Christianae

JAVIER CÁRDENAS DÍAZ
Universidad del Rosario
cardenas.javier@ur.edu.co

ENVER TORREGROZA LARA
Universidad del Rosario
enver.torregroza@urosario.edu.co

Resumen: El propósito del artículo es analizar la filosofía política expuesta en el Defensorium Unitatis Christianae de Alonso de Cartagena en el marco de una investigación más general sobre el lugar del problema converso y los intelectuales de origen converso en la formación de las filosofías políticas hispánicas. La tesis del artículo es que 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 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.
Palabras clave: filosofía política, filosofía hispánica, Alonso de Cartagena, conversos.

Abstract: The purpose of this article is to analyze the political philosophy exposed in the *Defensorium Unitatis Christianae* of Alonso de Cartagena under a more general investigation about the converso problem and the intellectuals of Jewish origins in the formation of Hispanic political philosophies. Cartagena's political philosophy allows us to understand why since the fifteenth century the Hispanic political philosophy appealed to rational philosophical fundaments. Cartagena should appeal to the City concept *(polis)* of classical political philosophy in order to defend Christian unity between Old and New Christians, because without the use of a shared rationalist view of politics it is not possible to offset the disruptive effect of ethno-religious differences.
Key words: Political Philosophy, Hispanic philosophy, Alonso de Cartagena, *conversos*.

Introducción

El propósito de este ensayo es reconstruir e interpretar las tesis fundamentales de la filosofía política de Alonso de Cartagena (1384-1456) expuestas en su *Defensorium Unitatis Christianae* (Toledo, 1449); obra en la que, a la luz de la fe católica y la filosofía aristotélica, se defiende la *indistinción* entre "cristianos viejos" y "cristianos nuevos", con el fin de preservar la unidad política cristiana en el reino de Castilla y, en general, en toda la Cristiandad. El presente trabajo de investigación se enmarca en un proyecto más general que tiene como propósito reconstruir la historia de la filosofía política hispánica, señalando el justo lugar que ocupa en ella la obra de pensadores conversos. El lugar histórico de estos pensadores merece ser reconocido no sólo porque sus aportes fueron fundamentales para el desarrollo del pensamiento cristiano hispánico en general, sino también porque participaron activamente en el debate sobre la identidad histórica de los pueblos hispánicos, el cual es con seguridad el problema central de la filosofía política hispánica[1]. Problema que no consiste, cabe aclararlo, en cómo configurar unívocamente una identidad colectiva mediante la exclusión, sino en cómo tratar las tensiones generadas por relatos diversos y experiencias disímiles de configuración histórica de las múltiples identidades hispánicas[2]. Desde esta perspectiva, la consideración de la filosofía política de Cartagena que aquí presentamos no se inspira en una "mirada de anticuario", sino que pretende, mediante un trabajo hermenéutico que no esconde su estrategia deconstructiva[3], exponer lo que una filosofía política hispánica del siglo XV podría decirnos a los seres humanos del mundo de hoy. No podemos, por ello, proceder a exponer nuestra interpretación del *Defensorium Unitatis Christianae*, sin antes dar cuenta, brevemente, del concepto de filosofía política que nos ha servido como punto de partida.

Nada más alejado del propósito de la filosofía que encerrar en un determinado concepto las posibilidades del pensar. No existe, en consecuencia, un único concepto de filosofía política, ni debe haberlo. Sin embargo, sí es posible reconocer, siguiendo a Leo Strauss, cuál es la vocación general de la filosofía política, siempre y cuando nos situemos en el camino de la filosofía y no en el espacio de las ciencias sociales. En este sentido, la filosofía política no es un conjunto de doctrinas políticas sustentadas en valoraciones subjetivas, sino una actividad consistente en problematizar conceptualmente lo político y, por tanto, un camino reflexivo que nos conduce hacia la apropiación de la esencia de la política[4].

Proponer una mirada filosófica del *Defensorium Unitatis Christianae* parece obligarnos a tomar caminos aparentemente disímiles: recurrir a la historia de la filoso-

[1] Torregroza, E. J., "Pensando la hispanidad. Estrategias para el estudio crítico de la historia del pensamiento filosófico-político hispánico", *Desafíos*, Nº. 15, Bogotá: U. Rosario, 2006, pp. 341-369. También en: *Filosofía hispánica: premodernidad, modernidad, posmodernidad*, Ponencia presentada en el III Congreso Iberoamericano de Filosofía, Medellín, 2008, disponible en: http://www.ahf-filosofia.es/publicaciones/docs/TorregrozaLara.doc

[2] Constaín, J. E. (*et al.*), *La llave de las Españas. Estudios sobre tradiciones e identidades políticas hispánicas*, Bogotá: U. Rosario, 2008, especialmente el capítulo 2: Torregroza, E. J., *El papel filosófico y político de los judeoconversos en la formación del pensamiento hispánico*.

[3] Torregroza, E. J., *o.c.,* pp. 349 y ss.

[4] Strauss, L., *What is political philosophy? And other studies*, Chicago, UP, 1988.

fía, entendida como narración coherente de la forma como se ha filosofado sobre un asunto determinado, para ubicar en ella el texto de Cartagena de modo consistente; o experimentar nosotros mismos, en la reflexión, el alcance de los conceptos fundamentales que Cartagena nos expone. Sin embargo, tales opciones no son excluyentes, puesto que puede hacerse historia de la filosofía asumiendo los textos del pasado, que han de ser interpretados, como un lugar privilegiado en el que se puede experimentar el pensamiento enfrentando sus propios retos; esto es, interpretando los textos como *clásicos*. Al interpretar el *Defensorium Unitatis Christianae*, con el propósito de descubrir lo que tiene para decirnos hoy acerca de la naturaleza de las cosas políticas, podemos recordar que, según la filosofía en su concepción clásica —y hay que pensar detenidamente si se trata sólo de una "perspectiva"— el mayor asunto de la filosofía política es el cultivo de la vida filosófica, una vida consagrada a la contemplación de la verdad, en el seno de una comunidad política[5].

1. El *Defensorium Unitatis Christianae* y las polémicas de su tiempo

La agresiva actividad misional adelantada por la Iglesia Católica en los reinos de Aragón, Castilla y sur de Francia provocó un masivo bautismo de judíos en la mitad del siglo XIV, en muchos casos sincero y en muchos otros no, lo cual provocaría posteriormente no solamente el crecimiento del fenómeno converso sino también el desarrollo del fenómeno del cripto-judaísmo. Esta expansión, junto con una prolongada serie de disturbios antijudíos en toda Europa, provocó toda una corriente de creencias a propósito de los judíos que, enfrentándose a los preceptos del dogma cristiano y al impacto sociodemográfico de su persecución, pretendían cuestionar la verdad de su fe. La cuestión judía estaba en el centro del debate europeo, y justamente por ello el judío debió buscar una salida, no solamente al acoso material, sino también y por sobre todo al asedio de las dudas en torno a la verdadera revelación de Dios.

Así como los judíos tuvieron que responder al desafío de enfrentar desde todas las aristas posibles los cuestionamientos concernientes a la legitimidad de su religión, podemos afirmar que el debate filosófico dominante durante los siglos XIV y XV en la Península Ibérica tiene que enfrentar tal problema en su dimensión metafísica. En el debate se generaron posiciones de diverso origen que hoy reconocemos en las figuras emblemáticas de Nahmanides, Gersónides, Hasday Crescas, Joseph Albo, Abraham Bibago y Yehudah Halevy por enunciar algunos pocos. Cabe distinguir dos líneas que confluyeron en el siglo XV, superponiéndose algunas veces, distanciándose muchas otras pero conviviendo y confrontándose permanentemente[6]. Una corriente de pensamiento que heredó el racionalismo aristotélico islámico trasladado a Maimónides,

[5] Al respecto son claves las obras de Leo Strauss: *Qué es la filosofía política*, *La ciudad y el hombre* y *Persecución y arte de escribir.* Para el problema de la conflictiva relación entre filosofía y política desde la interpretación arendtiana, en parcial conflicto con la straussiana, véase: Torregroza, E. J., "La deconstrucción del concepto de filosofía política en el pensamiento de Hannah Arendt", *Isegoría*, 40, 2009, pp. 135-138.

[6] Ackerman, "Jewish philosophy and the Jewish-Christian philosophical dialogue in fifteenth-century Spain", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, 2003, p. 374.

por un lado, y otra línea crítica conocida generalmente como antirracionalista que se circunscribe en su mayoría a la literatura cabalística. Se trata en síntesis, de lo que Scholem ha identificado correctamente como una oscilación entre dos polos; una tensión entre las fuentes originarias del mundo monoteísta reveladas por los escritos canónicos y el mundo del pensamiento especulativo que desde la filosofía griega trabaja sobre las representaciones religiosas, compite con ellas y pretende dominarlas[7].

El ambiente en el cual se desarrolló el trabajo de Cartagena es de confusión teológica y de polémicas religiosas, tanto en el ámbito cristiano como en el judío[8]. En el siglo XV existió en el pensamiento judío de *Sefarad* una fuerte tendencia antirracionalista, como reacción a la influencia aristotélica derivada de la producción filosófica de Maimónides.[9] Vista por muchos intelectuales judíos como una perniciosa influencia, algunos sabios —cabalistas especialmente[10]— señalarían a la filosofía —esto es: el racionalismo de origen clásico— como la responsable tanto de la progresiva conversión hacia el cristianismo de muchos de sus miembros, como de los exilios a los que por entonces habían sido de nuevo sometidos. Desde hacía siglos, la filosofía se había convertido en instrumento de fundamentación de conceptos especialmente espinosos como la inmortalidad, la predestinación, el libre albedrío, la divina providencia, la omnisciencia divina, la redención y la naturaleza y alcances del conocimiento racional y divino. Pero sólo tras Maimónides y la consecuente integración plena de la filosofía en el conjunto de preocupaciones intelectuales judías, el racionalismo de raigambre aristotélica llegó a convertirse en chivo expiatorio de la amenaza que representaba, para las comunidades judías de los reinos peninsulares, el tener una posición indeterminada y ambigua, frente a la cada vez más urgente necesidad de construcción de aparatos políticos fortalecidos fundados en la unidad religiosa.

El *Defensorium Unitatis Christianae* nace tras dos siglos plagados de conflictos sociales, económicos, culturales y políticos que alimentaron una tensa convivencia entre musulmanes, cristianos y judíos, como las guerras internas en la lucha por la corona del reino de Castilla, las persecuciones a los judíos, las conversiones forzadas, las pestes y el Cisma de Occidente. El *Defensorium* es un documento histórico, poco explorado, que representa uno de los antecedentes más importantes de la expulsión de 1491. Paradójicamente, fue el fenómeno converso, que tiempo después la Inquisición intentaría extirpar, uno de los más notables factores que permitieron la renovación de la propia fe cristiana, ya que al verse los conversos obligados a justificar su pertenencia al cristianismo, lo enriquecieron y lo prepararon para el advenimiento de la Contrarreforma.

Resulta por demás altamente curioso que un tratado como el *Defensorium* haya sido objeto de una desatención realmente inusitada. Puede que la razón que atienda a la explicación de esta omisión académica se encuentre en el desconocimiento, pro-

[7] Scholem, Gershom, *Conceptos Básicos Del Judaísmo: Dios Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, p. 11.

[8] Una exposición de este contexto en: Torregroza, E.J., "Los aportes de los intelectuales conversos Pablo de Santamaría y Alonso de Cartagena a la filosofía política hispánica", *Hispanidades. Estudios sobre las múltiples formas de hispanidad*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2010, pp. 163-191.

[9] Ackerman, Ari, *o.c.*, p. 376.

[10] Scholem, *o.c.,* pp. 11- 46.

veniente de una costumbre fuertemente asentada en el pensamiento hispánico, del trabajo de Alonso de Cartagena como propio del ámbito filosófico. Lo cierto es que escasea la literatura académica a propósito de este tratado que encarna gran parte del pensamiento cristiano europeo, un diálogo interreligioso que apunta no sólo a buscar una solución a las tensionantes relaciones entre las tres grandes religiones monoteístas presentes mayoritariamente en la Península Ibérica, sino también y principalmente a la demanda de una nueva interpretación del cristianismo frente a los desafíos que amenazan su propia unidad, a la vez que responde a la interna necesidad de una actualización dogmática que asegure su existencia como respuesta válida a las nuevas realidades políticas propias de aquello que entendemos por modernidad.

El *Defensorium* nació en un clima de persecución y hostilidad con respecto al fenómeno converso. A pesar de que el problema político que provocó la defensa de la unidad cristiana en el *Defensorium* tuvo como acicate el cobro de un impuesto real sobre la ciudad de Toledo —imposición que tenía como fin reforzar las arcas públicas castellanas para hacer frente a las incursiones bélicas provenientes desde Aragón y desde los asentamientos moros—, que generó el levantamiento de la ciudad en contra de la Corona, la historiografía ha demostrado que, más allá de la rebeldía provocada por una imposición inoportuna sobre un pueblo empobrecido y golpeado por la peste, se hallaba una disputa más general en torno a la legitimidad del judaísmo en el seno de una sociedad mayoritariamente cristiana, disputa que trascendía el Reino de Castilla y que se alojaba en el corazón mismo del debate sobre el destino de la cristiandad europea. En este contexto, las discusiones a propósito del peso del linaje en la legitimación de la pertenencia a una comunidad religiosa se agudizaron, abriéndole el camino a un nuevo *ethos* católico.

Detrás de las exigencias del pueblo toledano a la Corona para que remediase ciertas situaciones políticas y sociales, se encontraba la cuestión del futuro existencial del catolicismo y sus fronteras respecto a las otras religiones reveladas. De allí surgen tanto la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento como el *Memorial* de Marquillos, textos previos al *Defensorium* y a los que en parte éste intenta responder[11]. En sus panfletos, Sarmiento y Marquillos atacaron a los nuevos cristianos por su notoria influencia en los asuntos públicos y económicos, considerándolos personas corruptoras de la fe católica. Su tono querellante y desafiante de la autoridad era tan evidente que no es extraño que hayan recibido como respuesta dos bulas de excomunión proclamadas por el papa Nicolás V, dirigidas a Pero Sarmiento y sus seguidores, por desobediencia y amenaza a la unidad cristiana. En el contexto de la revuelta, el *Defensorium* estaba diseñado para que las autoridades políticas, sociales y religiosas del mundo católico tomaran medidas para controlar una división que posteriormente se haría incontrolable.

Paralelamente, en este mismo siglo surge la necesidad de replantear la identidad y los valores nobiliarios frente a una nueva realidad del poder resultado de la progresiva formación del Estado moderno[12]. Cartagena hace parte de este nuevo fenómeno

[11] Textos publicados por Eloy Benito Ruano en: Benito Ruano, Eloy, *La "Sentencia-Estatuto" de Pero Sarmiento contra los conversos toledanos*, Madrid: [s.n.], 1957; y Benito Ruano, Eloy, *El Memorial contra los conversos del bachiller Marcos García de Mora, Marquillos de Mazarambroz*.

[12] Fernández Gallardo, Luis, "Cultura jurídica, renacer de la antigüedad e ideología política. A propósito de un fragmento inédito de Alonso de Cartagena", *España medieval*, 16, 1993, pp. 119-34.

social y cultural en el que las formas de cultura escrita resultarían altamente apreciadas por las nacientes élites laicas[13]. Las obras de Cartagena exhiben una miscelánea de conceptos provenientes de la tradición greco romana, actualizados por la teología cristiana que eran atractivas para las élites. Pero, por ello, el pensamiento de Cartagena obtuvo un sello único, pues en él se combina el derecho común, la escolástica, la escuela moral aristotélica tomista, la retórica teológica bíblica y un platonismo vivo que, sin ser citado, resplandece en el desarrollo de sus trabajos[14].

En el plano temático, los pensadores de la mal llamada "Edad Media" se enfrentaron con los contenidos y la práctica de una filosofía política heredada de la antigüedad que retaba al saber teológico cultivado con tanto esmero en el interior de cada tradición religiosa, en la medida en que tal filosofía política esgrimía títulos de propiedad sobre cuestiones que la Revelación aparentemente había conquistado; como por ejemplo aquellas relativas a la finalidad y el destino de una comunidad humana sobre la tierra. En el momento en que los pensadores islámicos, judíos y cristianos se vieron en la necesidad de abordar problemas que la filosofía hacía tiempo había pensado, tuvieron que ubicarse en los puntos de contacto entre teología y filosofía, trasladando conceptos y argumentos de un lugar a otro.

El pensamiento político medieval refleja el profundo vaso comunicante que vincula la religión, que en el caso del cristianismo le habla al hombre para liberarlo de su pecado original y destinarlo a la salvación, con la filosofía, que lo conduce hacia la comprensión del mundo y de sí mismo a través del conocimiento de la verdad. Las respuestas en torno a la conciliación entre la comprensión religiosa del destino del ser humano y la concepción racionalista del poder de coexistencia social del hombre fueron diversas[15]. La institucionalización política de la Revelación tendrá que enfrentar el legado de una filosofía griega que integra en un mismo comportamiento lo político y lo ético, mientras aclara paralelamente los dominios de esta unidad tensionante, que se irá diluyendo hasta la separación de estos dos términos en esferas relativamente autónomas en el mundo moderno.

Tomás de Aquino será la bisagra que articula el paso de la conciencia ética de la filosofía política clásica hacia el ocultamiento que experimentaría la moral con respecto a la política en la nueva ciencia política. En este proceso queda desdibujada la figura

[13] Fernández Gallardo, Luis, "Legitimación monárquica y nobiliaria en el Memoriale Virtutum de Alonso de Cartagena (Ca. 1425)", *Historia, instituciones, documentos*, 28, 2001, p. 93.

[14] Fernández Gallardo, Luis, "Las ideas políticas de Alonso de Cartagena", *Res publica: revista de la historia y del presente de los conceptos políticos*, 18, 2007, pp. 413-26.

[15] De acuerdo con Nerderman, existieron al menos tres modelos de respuesta en los filósofos medievales cristianos en torno a la cuestión sobre el pecado original y la facultad innata del hombre de vivir en sociedad. Todos en general suponen, en primera medida, que el hombre, pervertido por naturaleza, es susceptible de comportamientos tendenciosamente discernientes. La solución agustiniana plantea el establecimiento de instituciones políticas con el fin de implantar la paz y la justicia terrenal, un poder capaz de suprimir el desbordamiento de las pasiones humanas. La solución aristotélica recae en la perfección y adquisición de la felicidad humana partiendo de la implantación de un sistema social y político articulado por Dios. Y el tercer modelo corresponde a la solución proveniente de la tradición de pensamiento ciceroniana, a través del cual, si bien acepta un primer estadio de perplejidad frente a la culpa de haber pecado, es posible redimir la naturaleza social del carácter humano desde el cultivo de la razón y su socialización a través de la elocuencia. Veáse Nederman, Cary J., "Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought", *Journal of the History of Ideas.* 49, 1, 1988, pp. 3-26.

de la *polis*, entendida ésta como aquélla comunidad que capacita a sus ciudadanos en las acciones virtuosas y entiende a la política y a la ética como miembros inseparables en un sólo cuerpo; quedando en cambio instituida la figura de la *societas*, propia del derecho romano, como la alianza entre ciudadanos que debe ser regulada, y cuyo criterio de orden no se determina ya por la libertad y *eudaimonia* de los ciudadanos, sino por la tranquilidad y la paz. En otras palabras, mientras las consideraciones éticas quedaban progresivamente relegadas del espacio público, aquello que los griegos consideraban apolítico, como el trabajo, se habilitaría en el nuevo orden social como factor fundante del orden político[16].

En este largo camino, en el que Cartagena, del mismo modo que Maquiavelo, capitalizaría la herencia clásica, la filosofía política pierde progresivamente su poder de diferenciación entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, dejando el contenido ético a consideraciones puramente privadas y otorgando un sentido distinto a lo político[17]. La filosofía política moderna —y su consecuencia: la ciencia política— se encargará entonces del estudio de la política entendida técnicamente, en la medida en que su preocupación fundamental es la preservación de la vida dadas ciertas amenazas naturales, dedicando a ello sus esfuerzos para determinar la correcta organización de la sociedad y el Estado[18].

Cartagena está ubicado en medio de este camino, entre la orientación práctica de aquello que debe hacerse con justicia, la *phronesis* griega, y la evidencia cognoscitiva de los nexos sociales realizables desde la ciencia y la filosofía social. El simple hecho de que Cartagena actuase como multiplicador del saber clásico hacia las nuevas élites sociales —nobiliarios y burgueses— explica este fenómeno bicéfalo, en el que actúan simultáneamente dos movimientos: el énfasis en la inseparable hermandad entre ética y política propia del concepto clásico de *polis* y, a su vez, el fraccionamiento del contenido ético, disgregado ahora en leyes morales y códigos diferenciados, constituidos en virtud de las nacientes jerarquías sociales.

Justamente por ello Cartagena se atrevió a escribir todo un tratado en latín sobre la defensa de la unidad cristiana: una obra dirigida al Rey Juan II en la que, después de exponer las razones teológicas —extiéndase a filosóficas y éticas— por las cuales cree que no debe existir división alguna entre los cristianos viejos y los conversos, se atreve a juzgar el comportamiento ético de toda la ciudad de Toledo, emitiendo con ello un juicio político que puede derivar en recomendaciones programáticas.

2. Las luces de la verdad: entre la razón y la Revelación

Dada la influencia política, religiosa y educativa de los judíos conversos —ciertamente hábiles en dichas cuestiones en comparación con sus coterráneo—, los viejos cristianos, al ser presas del resentimiento, quisieron exigirle a los nuevos cristianos una confirmación y justificación de su conversión. Cartagena debe entonces construir un vínculo de comunicación entre los preceptos cardinales de la teología judía y el

[16] Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
[17] Strauss, Leo, *¿Progreso o retorno?*, Barcelona, Paidós, 2004.
[18] Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis: ensayos de filosofía social*, Buenos Aires, Sur, 1966, pp. 7-31.

cumplimiento del cristianismo como respuesta a la pregunta sobre la naturaleza verdadera de Dios. Por tal razón, Cartagena no abandona completamente su raigambre judía, sino que encuentra en el cristianismo su actualización, requerida no sólo para comprender de una manera más clara la relación de Dios con el hombre, sino también para recrear temporalmente dicha dependencia, apelando a los fundamentos más propios de la filosofía política clásica.

En la respuesta dada por Cartagena al reto de legitimar y confirmar las conversiones, nació una síntesis del pensamiento greco-romano, cristiano y judío. Semejante síntesis hizo parte del empeño de su época por generar un *ethos* integral, que ayudase a configurar una nueva hidalguía ibérica dispuesta a perfeccionarse, alejada del absolutismo clerical, y dotada de una capacidad de certeza que le permitiese arriesgarse en una nueva y decidida forma de interpretar el mundo[19]. La esperanza de filósofos como Cartagena es que después de estos esfuerzos educativos la justicia no sea más ese vago valor de la antigua instrucción eclesiástica, sino el activo componente de una forma de vida orgánica, en la que están tan presentes tanto las virtudes prácticas como la vida contemplativa.

La necesidad de renovar vitalmente los modos de vida virtuosa de la antigüedad, que el cristianismo heredó, con el propósito de enfrentar la desconfianza que le generaban a los viejos cristianos las conversiones de los judíos, puso a Cartagena en la senda de la filosofía, dada su admiración por el pensamiento clásico y su actualización cristiana, consolidada en la figura de Tomás de Aquino. Este esfuerzo, más allá de reflejar una situación histórica determinada, forjó en gran medida el espíritu de ésta filosofía política hispánica, que encontró en la figura de la polis griega el destino político de una reconciliación contemplativa y social.

Cuando se refiere a la Revelación, Cartagena afirma hablar de una sabiduría de Dios que ninguno de los filósofos conoció, ya que ni Platón, ni Aristóteles, ni otros de similar ingenio, conocieron el juicio de Dios: la verdad estuvo oculta para ellos[20]. Por eso el cristianismo se presenta ante sus ojos como un nuevo y claro complemento de la antigua promesa de Dios, desconocida por los gentiles y renovada para los israelitas, que permite integrar la sabiduría clásica de la filosofía a la Revelación, la forma de conocimiento racional o natural a la forma de conocimiento escritural.

Cartagena explica esta síntesis cristiana del saber gentil y la promesa de Dios al pueblo de Israel con la metafísica de la luz. Las tres formas principales de conocimiento son expuestas como tres tipos de luces distintas.

La primera forma de conocimiento, la racional, Cartagena la simboliza con la imagen de la luz de la luna. La luz lunar es extensa hacia toda la tierra, pero poco clarificadora; como la razón natural, es tan extensa que aparece en todo hombre, pero tan poco profunda que es limitada, es oscura para la contemplación de las cosas elevadas y, por ende, no se halla frente al conocimiento de muchas obras del hombre, ni frente al entendimiento total y pleno de Dios[21].

---

[19] Villacañas Berlanga, José Luis, *Alonso de Cartagena: Oracional de Fernán Pérez de Guzmán*. En: http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/NOTAS/RES0022.pdf.

[20] De Cartagena, Alonso, *Alonso de Cartagena y El Defensoriun unitatis christianae: Introducción histórica, traducción y notas Guillermo Verdín-Díaz*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1992, p. 123.

[21] *Ib*., p. 123.

De ahí que para el conocimiento natural sólo sean comprensibles las cosas sensibles que pueden ser captadas a través de la simple percepción. Dado que a esta percepción no le es posible el conocimiento de Dios, tampoco a través de la mediación del conocimiento racional de las cosas sensibles es posible captar la esencia divina. Si bien a la razón natural le resulta imposible el acceso a Dios, la pregunta por la existencia de éste puede ser respondida entendiendo a las cosas sensibles como efecto de su causa infinita. Es por ello que la razón natural humana es extensa más no intensa, como la luz de la luna[22].

Por su parte, la luz del fuego material corresponde con las Sagradas Escrituras, ya que iluminan vivamente aquello que no alcanzamos a través de la luz de la luna. Intenso más no extenso es el fulgor que nos provee la Escritura, la lectura de la Ley sagrada; transmitida restringidamente, pues le fue otorgada al pueblo de Israel. En ella, afirma Cartagena, se aclaran muchos de los hechos divinos y se transmiten de igual manera múltiples enseñanzas, así como se profetiza la perfección del verbo divino en Cristo[23]. La mera existencia de la Ley por sí misma no agota completamente el sentido de la verdad; por el contrario, la razón humana debe perfeccionarse con la perfección del Espíritu[24].

La tercera es la gran luz del sol, que brilla en toda su extensión y con la que nadie podrá declararse ciego. La luz de la justicia hecha humana, que lo desborda todo, intensa y extensamente, y que se personifica en la figura de Cristo, la luz verdadera que ilumina a todo hombre. Dios, que es la luz de la verdad, al hacerse conocer de nosotros simultáneamente nos conoce. Cartagena añade: "Y así iluminándonos parece ser iluminado por nosotros, así como también conociéndonos, es decir, volviendo sus piadosísimos ojos a nosotros para que nosotros lo conozcamos, se dice que es conocido por nosotros"[25].

El racionalismo de Cartagena encaja con tesis desarrolladas por Maimónides, puesto que identifica la comprensión auténtica de sí mismo con la comprensión racional de la luz recibida de Dios. La razón informada desde la fe es la que le enseña al hombre a reconocer en Dios a ese ser digno de ser amado y adorado, de manera que quien se esfuerce por direccionar su vida de una manera prudente le será posible conquistar algo de esta luz, con la que Cartagena describe metafóricamente la experiencia humana de Dios.

Captar la presencia de Dios en el camino de la vida es el objetivo de Cartagena, y entendiéndose restringido frente al propósito de penetrar en los datos de la fe, se limita simplemente a desearlo[26]. Considerando, por ende, la imposibilidad del acceso directo a Dios, el filósofo debe partir de las cosas sensibles y recurrir a la razón. La búsqueda del sentido del dogma de la Revelación se desarrollará dentro de una lógica de indagación, en la que la Revelación intervendrá sólo para declarar el acierto o el error. Según esta interpretación es posible deducir que el prisionero que deambula entre la falsedad y la certeza no tiene por sí mismo el conocimiento suficiente ni de su verdad

[22] *Ib*., p. 128.
[23] *Ib*., p. 130.
[24] *Ib*., p. 131.
[25] *Ib*., p. 134.
[26] *Ib*., p. 103.

ni de su existencia. Siendo simplemente posibilidad, sin tener razón satisfactoria de su propia existencia, resulta necesario reconocer una causa anterior que se la confiera. Cartagena sigue a Tomás de Aquino en su exposición de la plenitud del ser en Dios: toda posibilidad de existencia sensible emana de una esencia creadora, que al ser ella misma acto puro de existir, es causa y creación de todo lo que existe. Sin embargo, para Cartagena, la aprehensión de Dios es un imposible; los caminos directos hacia la inteligibilidad de Dios desde la tierra se han cerrado, los lazos que unían al hombre con Dios se han dilatado y el temor de su alejamiento se hace patente[27].

Cartagena entiende que la razón humana es incapaz de alcanzar autónomamente en su totalidad el sentido último del dogma revelado. Al respecto, afirma: "Muchas veces la misericordia divina nos concede captar algo de la grandeza de sus misterios para que no se siga el abandono de la contemplación y de los nobles estudios al no dar fruto el trabajo de investigación de los hombres."[28] Según la interpretación teológica de la razón, la génesis y culminación del conocimiento humano están determinadas por la presencia de una luz *aún no* descubierta en su totalidad. De hecho, el plan de Dios, en la cristiandad, es el conocimiento de la luz divina, y por ello, para el cristianismo de Cartagena no existe una plena satisfacción de la razón humana sin que intervenga Dios para redimir a su criatura. Se confirman, por lo tanto, las deficiencias de un saber finito y defectible propio de lo humano frente a la infinitud y perfección de la naturaleza divina.

Sin embargo, Cartagena debe encontrar algo del conocimiento de Dios como tema propio de la indagación filosófica, para restaurar el vínculo de lo infinito con lo finito. En sus palabras: "Porque, según la explicación de los doctores, contenidas en la *Glosa Ordinaria*, con la llegada del Salvador las dos ramas y los dos leños han sido unidos en el cetro de un solo 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".[29]

Cartagena procede atribuyendo a Dios todas las perfecciones que hemos experimentado en este mundo, pero exaltadas hasta el infinito. Es posible entonces decir que Dios es bueno, que es perfecto, único, omnisciente, todopoderoso, sabio, eterno y en fin, todas aquellas cualidades encontradas de modo contingente en sus efectos pero que en última instancia deben estar en concordancia con la verdad primera, esto es, que Dios *es*, que es Existencia, y como tal principio y fin: "Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el novísimo, el principio y el fin para que, eliminadas las contradicciones y las diferencias de tiempo, todos se alegren igualmente de que bajo esta infinita unidad de fe habrán de alcanzar la más abundante gracia en la vida y finalmente conseguir la gloria en el cielo de acuerdo con la naturaleza de los méritos".[30]

Más que reafirmar la existencia de Dios como lo que *es*, principio y fin, Cartagena confirma la unidad de la fe sólo allí donde se eliminan las contradicciones y las diferencias de tiempo, es decir, predispone el acceso a la gloria en el cielo sólo cuando para el hombre sea eliminada la frontera entre la esencia y la existencia. En otras pa-

[27] El temor a Dios, especulativamente hablando, significa religiosidad. Maimónides, *Guía de Perplejos*, Madrid, Trotta, 1994, p. 103.

[28] De Cartagena, Alonso. *o.c.*, p. 103.

[29] *Ib*., p. 198.

[30] *Ib*., p. 137.

labras, ontológicamente hablando, Cartagena reconoce que el conocimiento pleno de Dios sólo es posible en el momento en el que el hombre trascienda su carencia de ser y sea él mismo totalmente, y en esencia, pura existencia. Esto, como es obvio, nunca puede ser para nadie diferente a Dios, cuya potestad es unicidad perfecta, infinitud, que no puede replicarse en la figura de sus criaturas.

La respuesta a la pregunta por el vínculo de Dios con el mundo surge del pensamiento griego, que reconoce en su propia imperfección la más sincera posibilidad de existencia humana. Un hombre erudito como Cartagena, heredero de la filosofía clásica y portador del legado tomista, registra las limitaciones de la vida contemplativa respecto a su meta primordial, acceder al pensamiento de Dios, sin que esto implique que renuncie a ella como camino privilegiado para la humana aproximación a lo divino.

Conocer para el hombre, destinado a no poder acceder directamente al discernimiento de Dios, será, por lo tanto, distinguir dentro de las cosas sensibles la forma que las caracteriza; desde sus sentidos, el hombre deberá abstraer del mundo los vestigios, las huellas que han dejado las ideas para hacerlas inteligibles y universales. El cristianismo es la respuesta universal a esta reconciliación entre hombre y Dios, la hoja de ruta en la tierra del conocimiento verdadero, el camino hacia la restauración de la unidad como reflejo unívoco de Dios.

Desprovisto de toda posibilidad de penetrar directa y absolutamente en la esencia de Dios, Cartagena, como todo hombre, se verá reducido a la inquietud, a este esfuerzo constante por trascender el mundo con una determinación ética, para abstraerla y hallar en ella algo de lo universal, algo de conocimiento divino. Cartagena pone su fe en la intelección humana, que por limitada que sea, le conducirá hasta la existencia de Dios a través del conocimiento ético, de la phronesis, puesto que a fin de cuentas el modo de vida teórico no deja de ser un modo de vida como los otros, en el que se pretende poner en práctica las virtudes. Por esto la operación más elevada es la ciencia especulativa, como camino de búsqueda de la felicidad; una felicidad terrenal sin duda imperfecta, pero finalmente admirable en el desarrollo de la sabiduría total.

3. La Ciudad y el hombre: el asunto de la filosofía política

Yehudah Halevi se preguntaba cuál es la razón por la cual la sabiduría divina nos es transmitida a través de la investigación y la especulación filosófica y no por medio de la profecía y las promesas de Dios, preocupándose por la apertura de caminos que conduzcan a la perfección humana[31]. Queriendo encontrar la verdadera religión, este judío toledano del siglo XII, en el cruce de fronteras entre las tres principales religiones monoteístas, y expuesto como estaba al conocimiento de la filosofía griega, se vio obligado en su obra a abordar el problema político-intelectual más grave de su tiempo: si fundamentar lo político en la Ley revelada o en la razón.

Para Halevi la constitución de lo político en el caso del pueblo judío no es posible en términos puramente naturales o racionales. Más allá de la institucionalización de la razón en el régimen de una ciudad, la jurisdicción del pueblo judío recae en su propia

[31] Lorberbaum, Menachem, "*Medieval Jewish Political Thought*". *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, 2003, pp. 176-200.

identidad, sin que medie ningún aparato político. Solo hay espacio para la perfección religiosa, aquella que está disponible para los judíos y que se materializa a través de la profecía y la providencia. Al ser el elegido, en el mismo pueblo judío se funda ontológicamente su precedencia frente a cualquier tipo de expresión política de origen natural-racional. Por ello, ningún extranjero converso al judaísmo puede, en los términos de Halevi, alcanzar la calificación profética.[32]

Este es el tipo de planteamientos que Cartagena tiene que enfrentar en su defensa de los conversos judíos al cristianismo. Por ello, su defensa tiene que comenzar —como ya lo había hecho su padre, Don Pablo de Santa María[33]— por abrir un espacio común de tránsito para todo tipo de argumentos (talmúdicos, teológico-escolásticos o filosóficos), que permita hacer plausible la integración, como individuos bautizados con plenos derechos en el seno de la comunidad cristiana, a miembros de las antiguas comunidades judías. Semejante espacio de tránsito argumentativo tiene como objeto no solamente persuadir a cristianos viejos de la cristiandad de los nuevos, mediante una soterrada pero segura racionalización de los criterios de identidad cultural cristiana, sino también continuar con la tarea de cristianización, mediante una racionalización análoga, del judío aún receloso que habitaba en el corazón del converso. Cartagena no puede sin embargo desconocer los privilegios adquiridos por los judíos, porque a pesar de estar defendiendo la fundación de un nuevo orden político, estrictamente hablando semejante fundación no se la entiende como una creación *ex nihilo*, como el surgir enteramente nuevo de una Ciudad Fiel.

Esta idea de alcurnia conversa no es infundada: es el resultado de las realidades sociales de las Españas del siglo XIV y XV; Pablo de Santamaría, padre de Alonso de Cartagena, ya había anunciado la necesidad de un relato integral fundacional de la historia de la humanidad, que finalmente advendría en la constitución de una España unitaria en torno a la figura del profeta legislador, en el sentido de Maimónides, como realización última de las promesas del Antiguo Testamento. Sin embargo, el proceso justificatorio de los conversos frente a los viejos cristianos no podía simplemente reducirlo al relato de los hechos históricos profetizados. La justificación de la verdad cristiana para el converso se hace posible como una actualización incesante de la experiencia de la revelación. No existe, por ende, una sola revelación, un punto momentáneo de salvación, sino que para la mentalidad conversa siempre existió un *continuum* perdurable de la experiencia humana de Dios, siendo la aclaración especulativa de dichas experiencias el medio por excelencia de comprensión del lazo que une la vida terrenal con la existencia pura.

El recurso más apropiado, sólido y cercano disponible para lograr una argumentación que permitiese tomar distancia de los tribunales de la tradición judía y de la

[32] Yehuda, Ha-Levi, *Book of the Kuzari: A Book of Proof and Argument in Defense of a Despised Faith. A 15th Century Ladino Translation (Ms. 17812, B.N. Madrid)*, The Sephardic Classical Library, Culver City, CA: Labyrinthos, 1990.

[33] Torregroza, E. J., "El papel filosófico y político de los judeoconversos en la formación del pensamiento hispánico", Constaín Croce, Juan Esteban (et al.), *La llave de las Españas: Estudios sobre tradiciones e identidades políticas hispánicas*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2008. pp. 41-62; Torregroza, E.J., "Los aportes de los intelectuales conversos Pablo de Santamaría y Alonso de Cartagena a la filosofía política hispánica", *o.c.*

tradición cristiana es la filosofía previa a toda Revelación, esto es, la filosofía política clásica, que en Aristóteles encuentra su expresión más acorde con principios natural-racionalistas. En otras palabras, asegurar una interpretación correcta de Dios resulta factible solamente bajo la guía de la reflexión filosófica.

Cartagena afirma con Aristóteles, que la esencia de la felicidad es la práctica de la virtud moral, llevar una vida noble[34]. Al fin y al cabo, ambos se dirigen al hombre bien educado, al hombre prudente, y los principios de una vida moral sólo pueden ser evidentes para los caballeros. El ser prudente es tener la capacidad de decidir conforme a los principios de la vida buena, saber distinguir lo bueno de lo malo conduciendo una vida buena y feliz. De ahí que tanto para Aristóteles como para Cartagena sea necesaria la demostración práctica de la inclinación natural del hombre al ejercicio de las virtudes morales. El fin supremo del hombre es comprender los medios que le aproximarán hacia el bien y la forma práctica como puede ser realizado. Como da a entender Aristóteles en su *Ética Nicomáquea,* la búsqueda teórica de este fin supremo, que reconocemos integralmente como *eudaimonía*, es la filosofía.

El prudente es aquel que habiendo transitado por la fatigosa experiencia de la práctica, da siempre un rodeo, apela a la incertidumbre de la duda, sin que se apropie desde un comienzo de un camino recto hacia una verdad precisa[35]. Justamente la verdad del prudente es la presencia de la duda, comprender que en su esencia tiene que habérselas con lo probable y que a fin de cuentas su sapiencia no tiene fin; es lo que separa al hombre clásico del hombre moderno.

Sabiéndose prudente, Cartagena no ignora que a través del ejercicio práctico de las virtudes es posible revelar su valor. El ser virtuoso es un acto de apropiación auténtico cuyo fin es dejar que la *cosa* misma se someta a prueba, permitiendo que se revele tal como ella es. Desde la experiencia se despliega el potencial humano, se desarrolla la racionalidad y se actualiza el criterio moral.

Ya Maimónides, siguiendo a Aristóteles, había reconocido en la *polis* el escenario de la plena realización de la comunidad política; la sociedad más integral que apunta al bien superior que es la felicidad[36]. La *polis* no solamente está diseñada para articular armónicamente el influjo de las relaciones sociales, sino que principalmente es la plataforma sobre la cual es posible la formación colectiva e individual de los hombres en las virtudes éticas.

No se puede pretender que el individuo pueda conquistar la felicidad sin que el todo al que pertenece también acceda a la misma. Las ciudades existen porque son connaturales al hombre; el hombre necesita fundar ciudades porque la fuerza que le anima a vivir y a razonar también lo arrastra a alcanzar la perfección. De ahí que la Ciudad (*polis*) sea ese único lugar de asociación en el que el hombre puede consagrarse a la práctica de una vida excelente, como defiende Aristóteles en su *Política*.

En razón de lo anterior puede reconocerse por qué el tema central de la *filosofía* política de Alonso de Cartagena es la Ciudad, como espacio y tiempo de realización

[34] Cartagena, Alonso de, *o. c.*, p. 394.

[35] Habermas, Jürgen, *o.c.*, p. 12.

[36] Kreisel, Haim, "Maimonide's political philosophy", *The Cambridge companion to Maimonides*, Cambridge University Press, 2005, pp. 193-218.

del hombre. A partir de sus argumentos aristotélicos, Cartagena sólo podrá encontrar respuesta a la cuestión de la felicidad humana, y su relación con la justicia divina, allí donde resulta necesaria la estructuración de un orden político y social derivado de la socialización del hombre. Si bien el fin de la asociación humana se hace evidente en el concepto de Ciudad como realización práctica de la felicidad humana, Cartagena sin embargo recalca la insuficiencia de la razón humana en la obtención plena de la verdad. La luz de la razón es extensa, pero no intensa, recordémoslo, por lo que requiere de la lámpara del santuario para iluminar con suficiente profundidad la vida de los hombres. De ahí que Cartagena termine señalando el lugar intermedio de la Ciudad en el camino que conduce al conocimiento de Dios: "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".[37]

Lo que distingue al hombre de las demás especies es su carácter racional. El perfeccionamiento de este carácter proviene del mismo individuo, pasando por la familia y adviniendo finalmente en la configuración de la Ciudad, como el primer y más completo régimen político. De esta forma lo político está substancialmente vinculado con la posibilidad de desarrollar el carácter racional humano.

Sin que pueda acceder completamente al conocimiento de Dios, el hombre recorre entonces el camino natural-racional de la indagación y la búsqueda. Solamente Dios puede dar término al estado de perplejidad y de ignorancia en el que se sumerge el hombre en la búsqueda de su objeto más deseado. El hombre atina en constituir ciudades, recrear caminos, y habiendo por fin captado algo acerca de lo que Dios quiere para él, dirige su vida práctica y política al servicio de su salvación.[38]

No es posible desconocer, sin embargo, que la felicidad puede ser entendida de diversas maneras. Sin que exista una compresión común de la felicidad, resulta improbable acceder a la plena realización del hombre en una comunidad política. Por ello los individuos se inclinan a alcanzar su fin por su propia cuenta, sin tener en cuenta a la Ciudad, convirtiendo la felicidad en una cuestión privada. Es precisamente éste fenómeno de disolución del axioma ético-político, connatural a la *polis* griega, al que debe hacer frente Cartagena, quien encuentra en la ley escrita el instrumento más importante para conjurar esta amenaza para la realización de la felicidad humana, ya que la Escritura es uno de los vehículos privilegiados para la educación moral de la ciudad. Al respecto Cartagena afirma: "Por esta razón a manera de pedagogo se le estableció la ley al pueblo disoluto, para velar por él y predisponerlo a una futura perfección. La nueva ley es la ley de la caridad, que, según el apóstol, 'es vínculo de perfección'".[39]

La Escritura no solamente está allí como referente de conocimiento especulativo, sino que, además, políticamente situada, estimula el cultivo humano de su excelencia racional. El origen de la comunidad política en Cartagena sintetizará el nexo entre el

[37] Cartagena, Alonso de, *o. c.*, p. 386.

[38] Mahdi, Muhsin, *Alfarabi and the foundation of Islamic political philosophy*, University of Chicago Press, 2001, p. 32.

[39] Cartagena, Alonso de, *o. c.*, p. 120.

pensamiento político aristotélico y ciceroniano, poniendo en marcha el impulso de dos vocaciones. La de la acción, que toma forma en el arte de la persuasión, a través de la cual se exhorta al ejercicio de las virtudes, y la de la ciencia, portadora de conocimiento y expresión de la verdad. Ambas encontrarán su expresión conjunta en la ciencia jurídica, pues el estudio de la Ley constituye el arte mayor, el que codifica y persuade el contenido ético-político de la ciudad. La Ley perfecta encarna la esencia de la razón persuasiva, instancia última de la vocación política del hombre. Es aquí donde nace para las religiones reveladas una visión política del mundo, allí donde la Ley se relaciona con la Revelación. Cuando Alfarabi rescata la pregunta sobre la relación entre la Ley y la profecía presente en la *República* y en las *Leyes* de Platón, deja el descubierto la utilidad de la filosofía en la conformación de la organización política, tras identificar en la figura del filósofo la expresión máxima del profeta legislador[40]. Cartagena se mantiene en esa tradición.

Al filósofo le corresponde desde aquí no solamente hacerse con el conocimiento teorético sobre el mundo y sus cosas —el logro supremo de la felicidad—, sino también y principalmente explotar toda su sapiencia para los ciudadanos, quienes solamente tienen acceso a "imágenes" del mundo, imitaciones de la realidad. De este modo se consigue la extensión de la gobernanza de Dios en la tierra, en una suerte de *imitatio Dei,* cuya meta es la construcción de un perfecto orden a través de la orientación del profeta legislador, de quien emana el mensaje de Dios hacia la tierra en forma de Ley. Es a partir de la Ley como se forja todo un proyecto educativo con el propósito de asegurar el conocimiento de un sólo y verdadero Dios.

La Ciudad se denomina Ciudad no por los límites que la determinan territorialmente, sino por la unidad de su política. Para Cartagena, al construir ciudades se recrea el reino de Dios sobre el mundo, para redimir al hombre y agruparlo en torno a una misma comunidad. Una unidad cristiana que siendo imperfecta en comparación con la unidad mística trascendental, sigue siendo válida como camino que conduce al Cielo, pues esto es lo que en síntesis representa esta Ciudad para Dios. La Ciudad, por lo tanto, será el puente de armonía entre la perfección de la razón natural y el conocimiento de la Revelación[41]. Al respecto Cartagena afirma:

> Esta unidad —que a imitación de la suprema unidad divina en la que se honra y se adora la pluralidad de personas en la unidad de esencia y la unidad de esencia en la pluralidad de personas, y que nos ha sido impuesta con palabras del Señor para que nos esforcemos en imitarla de acuerdo con nuestra flaqueza— se rompería muy obviamente si nosotros admitiéramos, de cualquier modo que fuera, una diferencias de origen judío, o gentil, o pagano.[42]

La historia en Cartagena se desplaza del problema del nacimiento u origen —compensando la carga que representa la herencia judía o griega— hacia el absoluto

[40] Kreisel, Haim, *o. c*., p. 196.

[41] Para observar con mayor claridad el papel de la persuasión sobre la vida cívica en Cartagena, veáse Campos Souto, Mar, "Los sistemas de filosofía moral en el *Memorial de virtudes* y en el *Oracional* de Alonso de Cartagena", *Proceedings of the Ninth Colloquium*, eds., A. M. Beresford y A. Deyermond, London, Queen Mary and Westfield College.

[42] Cartagena, Alonso de, *o. c*., p. 264.

comienzo de lo *histórico,* allí donde nace el hombre nuevo emanado de la redención universal. Cartagena encuentra tal momento de libertad en la superación de la separación de los pueblos, para que reducidos en la unidad del bautismo, sigan persiguiendo el mensaje de Dios a través de aquél segundo Adán, que sin manchas liberó especulativamente de la muerte a todas las gentes y pueblos unidos en torno a Él[43].

En la unidad de la Ciudad queda absorbido el recuerdo del hombre pecador en busca de su redención. La Ciudad tiene vida propia, su gobierno es la Forma destinada a un fin; el régimen es la vida de la Ciudad. He aquí entonces a este nuevo hombre que entra por intermedio del bautismo en el seno de la República Cristiana, un ciudadano que apeteciendo seguir las huellas de cuanto se promete desde el Cielo, procura guardar la más estrecha unidad, en medio de la pluralidad de las personas[44].

La filosofía política precisamente tiene como propósito responder a la pregunta por el mejor régimen político en toda época y en todo lugar[45]. Desde Aristóteles, la filosofía política conoce constituciones óptimas y pervertidas, siendo cada régimen una Forma particular de vida, una Forma que le da a la Ciudad su carácter o su espíritu como moralidad pública[46]. Cartagena también reconoce que la Forma posee una importancia mayor con respecto a la materia, porque es ella quien tiene el vínculo directo con el "fin"[47]. La materia —en nuestro caso, los ciudadanos— permanece en el tiempo, mientras que la Forma, es decir, la moralidad pública, es discontinua. Si se presenta un cambio de régimen, ciertamente no deja de haber Ciudad, pero se convierte en otra Ciudad. Transformada la Forma, la materia pasa a servir a otro tipo de fin, así como el ciudadano se consagra a otro propósito colectivo.

Toledo como Ciudad, concluye Cartagena en el *Defensorium*, no es culpable, así su insurrección haya sido ilegítima, pues su moralidad pública, su régimen, no pudo ser modificado por el pueblo, quien deseaba imponer por la fuerza un tipo de gobierno popular. Dado que la voluntad del Rey no cedió ante tal propósito, el levantamiento de las gentes quedó reducido a la figura del delito, pues en ningún momento tal multitud agitada por la demagogia alcanzó la constitución de una nueva Ciudad[48].

Alonso de Cartagena pretendía reconciliar la comprensión que tuvo de sí mismo con la contemplación de la revelación divina: "verse a sí mismo a la luz recibida de Dios"[49], entregándose a la experiencia del conocimiento bajo la premisa de encontrar la verdad eterna. Verdad que sólo hallaría en el reconocimiento mismo de su imposibilidad para acceder a Dios desde el conocimiento especulativo, en el que encuentra no obstante la posibilidad de encontrar rastros de la maravilla mística, en el conocimiento de las partes; una suerte de sabiduría piadosa.

Sin embargo, Cartagena representa un eslabón en la rica ruta desarrollada por Platón, Aristóteles, Alfarabi, Maimónides y Tomás de Aquino, que concentrará en la razón el mecanismo de apertura hacia el conocimiento inalcanzable de lo divino y, de

[43] *Ib*., p. 118.
[44] *Ib*., p. 267.
[45] Strauss, Leo, *La Ciudad y El Hombre*, p. 46.
[46] *Ib*., p. 32.
[47] Cartagena, Alonso de, *o. c*., p. 389.
[48] *Ib*., p. 393.
[49] Villacañas Verlanga, J.L., *o. c*., p. 4.

paso, la constitución de un nuevo *ethos* para los hombres. Para Cartagena, la Ciudad como corolario, tendrá como destino la búsqueda de la verdadera luz, convirtiéndose en el camino prudente — esto es, racional — hacia la promesa redentora de Dios.

Recibido: 10 de noviembre de 2009
Aceptado: 16 de diciembre de 2010