



ESTUDIOS LITERARIOS

EN EL *DEFENSORIUM* DE ALFONSO DE CARTAGENA: ASCENDIENTE
PATERNO Y EXPERIENCIA CONCILIAR

IN ALFONSO DE CARTAGENA'S *DEFENSORIUM*: PATERNAL INFLUENCE AND
CONCILIAR EXPERIENCE

LUIS FERNÁNDEZ GALLARDO

UNED

lfego003@yahoo.es

ORCID: 0000-0002-5012-9166

Recibido: 01-11-2022

Aceptado: 04-12-2022

RESUMEN

En la vida y la obra de Alfonso de Cartagena tuvieron notable importancia dos factores: el ascendiente paterno y la experiencia del concilio de Basilea (1434-1439), que, a su vez, determinarán aspectos destacados del *Defensorium*, la obra maestra de la publicística pro-conversa. Teoría y praxis de la exégesis bíblica, idea de la común integración de judíos y paganos en el cristianismo son deudores del ejemplo de Pablo de Santa María ofrecido en las *Additiones* y el *Scrutinium Scripturarum*, del que se analizan algunos préstamos. El tratamiento de la cuestión conversa en el concilio de Basilea (decreto de 1434) pudo alentar la inspiración paulina del *Defensorium*, sugiriendo un enfoque jurídico.

Palabras clave: Judíos, conversos, teología, Alfonso de Cartagena.

ABSTRACT

Two factors had significant importance in Alfonso de Cartagena's life and work: his paternal ascendancy and the Council of Basel (1434-1439). These, would determine essential aspects of the *Defensorium*, the chief work of pro-“converso” literature. Theory and praxis of biblical hermeneutics, as well as, the idea of the integration of Jews and pagans into Christianity have roots in Pablo de Santa María's works, such as *Additiones* and *Scrutinium Scripturarum*, from which some borrowings are analyzed in this paper. As to the treatment of conversion in the Council of Basel, established in the 1434 decree, it could have encouraged the Pauline inspiration of the *Defensorium*, suggesting a juridical approach.

Keywords: Jews, conversos, Theology, Alfonso de Cartagena.

1. DEL PROBLEMA JUDÍO AL CONVERSO: DIMENSIÓN FAMILIAR EN LOS CARTAGENA

Dentro de la publicística en favor de los conversos el *Defensorium unitatis christiana* de Alfonso de Cartagena (1385-1456) ostenta indiscutible preeminencia. Diríase se impone atribuir cierto grado de necesidad histórica al hecho de que fuera el hijo más dotado de Pablo de Santa María, el célebre converso, patriarca de los Haleví de Burgos, uno de los más preclaros linajes hebreos de Castilla, el autor de la obra maestra de la polémica desatada a raíz de la instauración de los estatutos de limpieza de sangre. El padre (1350-1435), perteneciente a la generación de conversos anterior a la ola de pogromos que se desató en la península ibérica en 1391¹, participó en la polémica antijudía, sintiéndose urgido a poner sus vastos conocimientos escriturarios al servicio de la nueva fe, con una obra igualmente notable, el *Scrutinium Scripturarum* (1429). Su hijo Alfonso, tal vez en mayor medida empujado por las circunstancias, se sintió asimismo movido a entrar en liza polémica, mas desde una perspectiva y presupuestos muy diferentes. Ya no se trataba de argumentar la verdad cristiana frente a la pertinacia judía, reluctante a aceptar la nueva ley, sino de defender el principio de universalidad de esta, desde el que la discriminación de los conversos constituía una aberración teológica.

Así, pues, del problema judío al converso, conforme a la fórmula que da título al ensayo de uno de los más autorizados estudiosos de dicha problemática (Benito Ruano, 1976: 15-37). Tal tránsito adquiere una dimensión familiar en la obra de los Santa María, Pablo y Alfonso, padre e hijo, que confiere especial significado a las relaciones que necesariamente habían de imponerse entre ambas. Para ello hay que partir antes que nada de un dato personal, de tipo afectivo: la predilección que don Pablo mostró hacia su hijo Alfonso y que hallaría en la dedicatoria de las *Additiones ad Postillam Nycolai de Lyra* fehaciente prueba. El prólogo, carta nuncupatoria dirigida al dedicatario, contiene vívidos testimonios de los vínculos afectivos e intelectuales, que se entrelazan de modo inextricable. No solo las fórmulas de salutación (“dilectissime fili”) (Santa María, 1852: 35), inevitablemente deudoras de las convenciones del género epistolar, en las que el grado superlativo marca la superior dilección hacia Alfonso. En el gesto de entrega de la obra, como si de la hijuela más idónea se tratara, convergen los vínculos familiar e intelectual². Introduce el tema

¹ Pues efectivamente la conversión de Selomó Haleví fue anterior a las matanzas que también afectaron a Burgos, como desde la añeja biografía de Cristóbal Sanctotis, ya en el siglo XVI (Sanctotis, 1591: 24b-25a), quedara establecido y la erudición contemporánea (Cantera Burgos, 1952: 304-305) avalaría, frente a la fechación posterior de Baer (1998: 572), nada afecto al converso, que no dejaba de ser para él un apóstata, aunque matice su valoración al hilo del comentario de la carta de Yehosua Halorquí, futuro Jerónimo de Santa Fe (Baer, 1998: 574-575). Aceptan la fecha anterior autores nada sospechosos de simpatía hacia el neófito (Roth, 1995: 139; Netanyahu, 1999: 151).

² “Quid tibi vis ut vivens donem, dilectissime fili: aut successionis titulo post vitam relinquam? nisi quod ad Scripturarum notitiam conferat...” (Santa María, 1852: 35). Aborda la relación intelectual desde una perspectiva sobre todo política Kriegel (1994).

de la conversión, confianza íntima que adquiere dimensión ejemplar. Esta se presenta como fenómeno estrictamente intelectual: la adecuada comprensión de las Escrituras fueron el resorte que activó el proceso de conversión. En un determinado momento, cayeron los obstáculos que impedían la recta interpretación, expresados mediante metáfora ocular, y empezó a leer más aplicadamente las Escrituras, siempre bajo el auxilio del Señor³. Así, pues, la fe, la nueva fe adquiere un fundamento hermenéutico. La clave de la conversión reside en la correcta lectura de los textos sagrados⁴.

Asimismo, el tema de la conversión propicia la evocación de momentos entrañables: la infancia de Alfonso, la tierna edad en la que aún no se había iniciado en el aprendizaje de las letras⁵. Y es que la memoria familiar viene a constituir un patrimonio que ha de transmitirse a través de las generaciones sucesivas; don Alfonso deviene eslabón fundamental en la cadena de transmisión⁶.

Ese recuerdo familiar tiene como núcleo esencial la conversión, hecho que adquiere cariz providencial. Y en ella la lectura, la adecuada interpretación de los textos sagrados tienen un papel decisivo. De este modo, la experiencia religiosa asumía un considerable componente racional⁷, que se manifiesta en el tono, en el carácter académico que presenta su obra, que incorpora las formas discursivas escolásticas, que tan características serán de la escritura de Alfonso de Cartagena. Diríase que esa es la enseñanza fundamental que quiere transmitir don Pablo a su hijo dilecto. De ahí que lo exhorte al estudio de las Escrituras, deslizándolo un suave reproche por la insobornable vocación por la ciencia jurídica de su vástago, que siente como competidora en la dedicación a la lectura y estudio de la Biblia⁸: se trataría de una

³ "... ceciderunt quodammodo squamae de oculis mentis mea; et coepi Scripturam sacram aliquanto studiosius relegere..." (Santa María, 1852: 35). La imagen ocular remite a la experiencia de san Pablo: "Et confestim ceciderunt ab oculis eius [= san Pablo], tanquam squamae, et visum recepit..." (*Actus Apostolorum*, 9, 18).

⁴ Se ha señalado la inspiración agustiniana de este relato de conversión (Szpiech, 2012: 177-198).

⁵ "... te tunc infantiae innocentiam gaudente, qui post me in aetate illa tenera sacro lavacro ab originali culpa mundatus es, antequam actuali inquinari valuisses, nomen Alphonsi accipiens, priusquam litteras nominare novisses." (Santa María, 1852: 35). Conforme a la paidética hebrea, es probable que hubiera iniciado el estudio de las primeras letras y aprendido algunas oraciones. La personalidad más eminente del judaísmo hispano, en su opúsculo sobre el estudio de la Torá, establecía la obligación paterna de enseñarla al hijo desde que éste comienza a hablar (Maimónides, 2006: 135). ¿Habría que colegir entonces que don Pablo quería borrar huellas del pasado judío de su hijo?

⁶ "Tibi autem non abs re inter caeteros haec libenter enarro, ut quae beneficio aetatis non vidisti, saltem a patre audiens, memoriae tradas, junioribusque, qui forsitan non audierunt, cum horum occurrerit sermo, frequenter enarres..." (Santa María, 1852: 36).

⁷ De hecho, se ha atribuido una influencia decisiva en la conversión de Selomó Haleví a la lectura de la obra de Santo Tomás de Aquino, a sus *questiones* sobre las diferencias entre las leyes antigua y nueva (Sanctotis, 1591: 21a). Curiosamente, Baer, escéptico ante la auténtica sinceridad de la conversión, acepta dicho planteo (1998: 573).

⁸ "Cujus clariori exquisitioni, fili charissime, cum non modicum conferant studium, et disciplina, ad quae te (licet iurium doctrinis a pueritia occupatum) interdum anhelare conspicio, et inter studia

exhortación similar a la *Paraclesis* de Erasmo en el siglo siguiente, solo que desde los presupuestos exegéticos escolásticos. Esfuerzo racionalizador, en la medida en que la hermenéutica tiene un fundamento racional, y apasionado biblismo: he ahí la herencia que Alfonso recibió y revalorizaría cumplidamente.

En efecto, las prédicas paternas no cayeron en saco roto. No solo se aplicó al ejercicio de la exégesis bíblica, exhibiendo un talento considerable en el comentario de las Escrituras, como evidencia su *Apologia super psalmo "Iudica me, Deus"*, sino que, impelido a la polémica religiosa, solo que de cariz distinto a la mantenida por su padre, don Alfonso aplicaría consecuente los principios que aquel preconizara. Así, la centralidad que se atribuye al estudio de las Escrituras se va a manifestar en la atención prestada en el *Defensorium* a los principios hermenéuticos que han de guiar el acceso a la Biblia. Puesto que era crucial en la argumentación la precisa delimitación del sentido de los *loci* bíblicos alegados para sostener la tesis de que el pueblo judío fue realmente redimido por Cristo. Se imponía entonces definir el alcance exacto de los términos *Israel* e *Israelita*. Para ello había que adoptar el literalismo más estricto (Cartagena, 1942: 98)⁹. Y en este punto se veía urgido a declarar la prioridad y carácter fundamental del sentido literal¹⁰. Se advierte la deuda con la doctrina expuesta por su padre¹¹, que incluso alcanza a pormenores como la alegación de la autoridad de san Agustín, que conserva incluso ecos literales¹².

juris, et disceptationum forensium occupationes, utriusque Testamenti spicas, quasi furtim ruminare tentantem, aliquo munusculo excitare saepe proposui desideriumque tuum paterno favore juvare." (Santa María, 1852: 36). He aquí un significativo testimonio de la tensión entre canonistas y teólogos, de la que sería testigo don Alfonso en el concilio de Basilea (Woelki, 2011: 223-231). Por otra parte, se ha considerado la exégesis bíblica como rasgo peculiar de los conversos (Giordano, 2018: 234).

⁹ Don Alfonso debió de tener presentes en tal punto las consideraciones exegéticas que desarrolló su padre a propósito de la intelección de los términos Israel, Judá y Jacob en las Escrituras (Santa María, 1591: 115a-117b).

¹⁰ "Nam licet multi sensus in sacra scriptura sumantur veri et utiles et ad salutem nostram proficui. Litteralis tamen prior, solidior et memorabilior est. ex illo namque quasi ex radice ceteri progrediuntur" (Cartagena, 1942: 98-99).

¹¹ Que, a su vez, dependía, en última instancia, de Tomás de Aquino, al destacar no tanto la conformidad entre *verba* y *res*, cuanto la intención del autor, en última instancia el Creador (Santa María, 1852: 39a). Cfr. "Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit..." (*Summa theologiae*, I^a, q.1, a.10). Sobre la doctrina del Aquinate acerca del *sensus litteralis* véase Synave (1926).

¹² "Neque tamen propter hoc sensum litteralem disrumperem, ex quo in fide et pro fide et ad fidem ut augustinus contra donatistas scripsit eficacia argumenta sumuntur." (Cartagena, 1942: 98). Cfr. "Constat autem quod hunc honorem non habet sacra Scriptura secundum sensum spiritualem, quia si sic, ex tali sensu spiritali posset summi efficax argumentum, quod esset contra Augustinum in epistola ad Vicentium Donatistam, dicentem quod ex solo sensu litterali argumentum efficax summitur." (Santa María, 1852: 39). Muy significativamente, al mencionar a su padre como obispo de Burgos en su *Anacephalaeosis*, destaca don Alfonso, a más de la erección y dotación del monasterio de San Pablo, la autoría de solo las dos obras capitales de exégesis bíblica y polémica antijudía, respectivamente: "Et Paulus [...] aedificavit ecclesiam beati Pauli cum sacristia, & capitulo prope muros Burgenis, composuitque additiones ad Postillam Nicolai de Lyra super Biblia, & librum qui dicitur Scrutinium

Ahora bien, la devoción filial de Alfonso de Cartagena no le llevó a la asunción pasiva de la enseñanza paterna. No solo el vigor de su inteligencia y su gran capacidad creativa, sino la propia trayectoria vital, determinada en buena medida por su condición de curial y fiel servidor de la monarquía trastámara, pero no menos por las específicas circunstancias por que atravesó el turbulento reinado de Juan II, propiciaron la superación de los logros del reverenciado padre. Fueron especialmente determinantes las misiones diplomáticas, en Portugal y Basilea (Fernández Gallardo, 2021), en la ampliación de los horizontes y perspectivas literarias y culturales. La experiencia basiliense (1434-1439) fue decisiva en su itinerario intelectual (Fernández Gallardo, 2012: 163-183). Su destacada actuación en el concilio le granjeó un prestigio en los medios académicos y en los cenáculos humanísticos que permitió su relación con las más destacadas figuras del humanismo (Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Pier Candido Decembrio, Ambrogio Traversari). No menor fue la fama que se ganó como erudito jurista: nada menos que Ludovico Pontano, ilustre canonista, lo eligió para participar en un debate académico (entre 1436 y 1437), la invitación a rebatir la *repetitio* que pronunció sobre un capítulo de las *Decretales* de Bonifacio VIII (*Liber sextus* 3.4.23)¹³.

En Basilea se manifestaría la admiración y reverencia del hijo hacia la figura paterna. Hay que partir de la base de que Alfonso de Cartagena se planteó su misión en el concilio como una oportunidad para el comercio intelectual, de la misma manera que hiciera en Portugal a comienzos de la tercera década del siglo, que le permitiría su primer contacto con las realizaciones del humanismo. Y de la misma manera que allí dio a conocer el opúsculo que compuso para refutar los excesos críticos de Leonardo Bruni hacia el *vetus interpres* de la *Ética* de Aristóteles, propició la difusión de la obra paterna. Precisamente las dos obras que seleccionó en su *Anacephalaeosis*, las *Additiones* y el *Scrutinium Scripturarum* circularon en los medios conciliares. Especialmente apreciada fue esta última obra por los padres del concilio, como pone de manifiesto el hecho de que Albert Löffler, oriundo de Rheinfelden y acucioso escudriñador de las bibliotecas monásticas, en 1445 hiciera una copia de ella. Incluyó una nota que testimonia el origen hispano de dicha difusión¹⁴: ¿quién si no Alfonso sería su fautor?

Sripturarum" (Cartagena, 1579: 662). Omite, en cambio, la obra vernácula, de carácter historiográfico, la *Suma de las corónicas de España* y *Las siete edades del mundo*.

¹³ Don Alfonso recogió el guante del desafío dialéctico. Compuso una demoledora refutación del comentario del célebre canonista italiano (véase Fernández Gallardo y Jiménez Calvente, 2021).

¹⁴ "Allata autem est materia huius libri per Hyspanos ad sacrum concilium Basiliense..." (Lehmann, 1941: 273). Otro testimonio de interés sobre la circulación del *Scrutinium*, copiado en la sede conciliar en 1435 (p. 277), que muestra de modo elocuente el carácter del concilio basiliense como "Multiplikationszentrum für Handschriften verschiedenster Art" que se ha señalado (Helmrath, 1987: 173-174). Sobre las *Additiones*, véase Lehmann (1941: 275). Elemento común a ambas obras es la tensión polémica antijudía, nunca relajada. De hecho, se ha localizado en las *Additiones* las nuevas acusaciones contra el Talmud que circularon por la península ibérica (Orfali, 1998: 70).

Así, pues, el tratamiento de la cuestión judía en el concilio tuvo un significativo aporte hispano. Las actividades culturales de don Alfonso en Basilea estuvieron en cierto modo mediatizadas por el problema judío merced a su afán por difundir la obra paterna en los medios conciliares. Habrá que suponer un intercambio de ideas y puntos de vista con los receptores de dicha obra, interesados en la cuestión judía. Se trata de una experiencia que habría de ser relevante al abordar la cuestión converso, al componer el *Defensorium*.

2. EL DEFENSORIUM

Pablo de Santa María, muerto en 1435, no conoció el problema converso en sus más lacerantes términos discriminatorios. En el fragor de la rebelión toledana de 1449 contra las exacciones tributarias de Álvaro de Luna, que derivó en abierto desafío de la autoridad real¹⁵, se promulgó la *Sentencia-Estatuto*, el primer estatuto de limpieza de sangre, en virtud del cual se vedaba a los conversos el acceso a cargos públicos. Obviamente la cuestión le afectaba personalmente. De modo inmediato redactó un opúsculo dirigido al rey Juan II, del que, hoy perdido, solo se puede afirmar que estaba escrito en castellano, que tenía una extensión reducida y que fue redactado bajo la premura de urgentes circunstancias, la efervescencia de la publicística causada por la *Sentencia-Estatuto*¹⁶; cabe inferir, a su vez, que su contenido giraría en torno a la defensa de la unidad de la iglesia, en tanto que iba enderezado a impugnar a quienes atentaban contra ella (Fernández Gallardo, 2018: 563-564). Un planteamiento, pues, teológico, eclesiológico.

El escrito agradó sobremanera al monarca, lo cual movió a su autor a un desarrollo más elaborado de los argumentos. Ese esfuerzo compositivo se plasmaría en el uso de las rigurosas formas discursivas escolásticas: una trabada articulación de los contenidos mediante partes, artículos, capítulos. Y en este punto cabría observar la influencia paterna, pues don Pablo construyó su *Scrutinium* mediante su articulación en partes, *distinctiones* y capítulos, conforme a la organización discursiva propia del mundo académico: el diálogo tradicional de las disputas entre judíos y cristianos se revestía de formas escolásticas. No obstante, se presenta la densa trama estructural como medio de facilitar la lectura al dedicatario, el monarca, a quien se presenta absorbido por el ejercicio del poder¹⁷. Y para ello se imponía la lengua latina, no el castellano del opúsculo inicial. El resultado, el *Defensorium unitatis christianae*, obra que, en principio concebida como de limitadas dimensiones,

¹⁵ Ofrece una precisa exposición de los hechos Benito Ruano (1961: 34-38). Relato y análisis pormenorizados de los hechos en Netanyahu (1999: 266-316).

¹⁶ Tal es la información que el propio autor aporta (Cartagena, 1942: 61). Sobre la literatura surgida al respecto véase la precisa exposición de González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2012: 85-95).

¹⁷ *Defensorium*, p. 92. No hay que perder de vista que Tomás de Aquino preconizaba en su *Summa Theologiae*, cima de la ciencia escolástica, una suerte de economía discursiva para facilitar la lectura a los estudiantes (Grabmann, 1919: 53-66).

pues se ofrece al regio dedicatario como “libellus”, término que designaba un libro o códice pequeño¹⁸, se dilató considerablemente debido a la necesidad de incorporar la refutación de la *Apelación y suplicación* de Marcos García de la Mora¹⁹, el bachiller Marquillos, que marca una cesura en la estructura comunicativa de la obra²⁰. La redacción, por tanto, se prolongó, de manera que iniciada en 1449 debió de extenderse hasta comienzos del año siguiente (Fernández Gallardo, 2018: 566-567). Obra maestra de la literatura en favor de los conversos, el *Defensorium* fue compuesto en la plena madurez del autor y constituye un testimonio eximio de sus capacidades intelectuales, acrecidas tras los años transcurridos en Basilea, que vendría a ser factor determinante de la superación de la obra paterna sobre la cuestión judía.

3. EN BASILEA: LA EXPERIENCIA CULTURAL DE UN JURISTA

Y efectivamente, el recuerdo de la experiencia basiliense está presente en el *Defensorium* como una suerte de puntal que refuerza la autoridad de los argumentos aducidos. Para su adecuada valoración hay que tener en cuenta el prestigio que le granjeó la misión diplomática en el concilio, perceptible en las continuas solicitudes de parte de los nobles ilustrados para que les proporcionara obras quien había adquirido un indisputado ascendiente en la vida intelectual castellana²¹. Sumamente ilustrativa al respecto es la biografía de Hernando del Pulgar: tras el retrato, el primer hecho que incluye es precisamente la misión diplomática en Basilea, antes que la desempeñada en Portugal, cronológicamente anterior (Del Pulgar, 1985: 140-141)²².

No carece de significado el que Alfonso de Cartagena haga gala de los logros literarios allí conseguidos precisamente en el *Defensorium*, la obra que permite constatar con mayor claridad el trecho que lo separa de su padre. Como suele ser corriente en su escritura, incluye la experiencia personal al hilo de los temas desarrollados. Mas a diferencia de la habitual inserción en las piezas liminares para explicar la razón de ser de la obra en cuestión, en este caso figura en el propio texto. En el desarrollo de la refutación de la *Apelación y suplicación*, en consonancia con la adopción de un tono magistral (Fernández Gallardo, 2018: 559-560), exhibe la calidad de su ciencia, su conocimiento y dominio del *Decretum* de Graciano, que presenta como

¹⁸ Figura en el título de ambos manuscritos (Cartagena, 1942: 61). Cfr. Johannes Balbus (1460: s.v. *libellus*: f. 212v^o).

¹⁹ Ofrece un detallado análisis Netanyahu (1999: 441-464).

²⁰ Que constituye el cuarto teorema (Cartagena, 1942: 153-267). Véase Fernández Gallardo (2018: 564-567).

²¹ De tal demanda surgieron buena parte de sus obras más logradas: *Doctrinal de los caballeros*, *Questión*, *Duodenarium*, *Epistula ad comitem de Haro*, *Oracional*, probablemente la *Apología super psalmo “Iudica me, Deus”*. A instancias del rey Juan II compuso la *Declaración sobre un tratado de San Juan Crisóstomo*. Esto es, la casi totalidad de su obra original.

²² La primera biografía de don Alfonso, *De actibus Alfonsi de Cartagena episcopi Burgensis*, dedica considerable espacio a este episodio de su vida (Lawrance, 2000: 145-147).

resultado de su experiencia conciliar. La confianza personal descubre una interesante perspectiva, el asombro que le produjo el uso de las fuentes de la canonística, la profusión de textos alegados en los debates conciliares. Las autoridades extractadas por Graciano en su *Decretum* eran aducidas en su textualidad original en las solemnes disputas, para una más clara intelección:

Memor sum apud basileam nonnumquam vidisse, cum presente romane sedis legato aliisque auctoritate apostolica presidentibus disputationes solempnes fierent, et ex gratiani libro aliqua adducerentur, libros unde ipse scripserat, in médium afferri, ut integre originali completo seu perfecto, quid auctor eius senserat lucidius appareret. (Cartagena, 1942: 228)

He aquí una muestra sumamente significativa de esa superación de la perspectiva “provinciana”, que certeramente señalara Marichal en ensayo pionero sobre el egregio converso (Marichal, 1984: 22)²³: revelaría las limitaciones de la ciencia jurídica hispana, cierta precariedad de sus fondos bibliográficos, que contrastaba con la abundancia y calidad textual de las fuentes que manejaban los padres conciliares.

A un jurista y amante de las letras como Alfonso de Cartagena no se le escapó la riqueza bibliográfica que albergaban los plúteos de los monasterios germánicos. Se refiere expresamente a aquellos vetustos códices que contenían decretos y epístolas papales, cánones conciliares, recopilaciones de *dicta* de los santos padres, esto es, las fuentes del Derecho Canónico. Se trata, pues, de una bibliofilia de jurisperito, de estudioso del Derecho que aspira al conocimiento cabal de las fuentes. De este modo, el contacto con el cultivo de la canonística allende las fronteras se le revelaba como incremento del saber.

Y no dejó pasar la ocasión que se le ofrecía: él mismo encargó se copiara la serie de los concilios toledanos y de otros particulares hispanos²⁴. Que en este punto se manifestaba cierta conciencia de inferioridad cultural se advierte en la necesidad sentida de justificar las deficiencias bibliográficas patrias, acudiendo al tema de la destrucción de España causada por la invasión islámica, que se presenta como destrucción de su patrimonio bibliográfico²⁵.

4. LA CUESTIÓN CONVERSA EN EL CONCILIO: EL DECRETO DE 1434

Puesto en el brete polémico de la cuestión conversa y urgido a refutar el argumento fundado en el canon conciliar toledano incluido en el *Decretum* de Graciano,

²³ Cabría establecer analogía con la admiración que causaban a Ortega y Gasset las bibliotecas alemanas que frecuentó siendo becario de la Junta para la Ampliación de Estudios.

²⁴ “Sunt siquidem hodie apud me plura ex illis que libenter tunc scribi feci, inter que librum continentem seriem omnium tolletanorum et nonnullorum particularium conciliorum, que in Yspania antiquis in seculis celebrata sunt, habui...” (Cartagena, 1942: 228).

²⁵ “Qui nescio an sic integre apud yspanos habeatur, clade illa que temporibus roderici regis facta est, multos libros in hyspaniis destruyente...” (Cartagena, 1942: 228).

Alfonso de Cartagena exhibía su ciencia jurídica, que presentaba enriquecida tras su estancia en Basilea. Desde tan alta perspectiva abordaba el grave problema suscitado en Toledo con motivo de la promulgación de la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento.

El 26 de agosto de 1434 hacía su entrada en Basilea la segunda embajada castellana enviada al concilio allí reunido, de la que formaba parte Alfonso de Cartagena, a la sazón deán compostelano, como es identificado en las actas conciliares. La incorporación oficial de la legación al concilio se dilató hasta casi dos meses²⁶, debido a las suspicacias que suscitaba la cuestión protocolaria con relación a la precedencia sobre los ingleses, que absorbió buena parte de sus energías de la legación castellana y en la que tan relevante papel jugaría don Alfonso (Fernández Gallardo, 2002: 138-142).

Entretanto, la cuestión judía se planteó en el concilio. Ya desde comienzos del año se trataba de manera oficial²⁷. En efecto, en la decimonovena sesión, celebrada el 7 de septiembre de 1434, se promulgó un decreto para promover la conversión de los judíos y garantizar los intereses de los convertidos (Mansi, 1788: 98-101)²⁸. El primero de ellos se abre con la declaración del principio que debe guiar la actividad proselitista: la universalidad del mensaje evangélico, resultado de la caridad que Cristo inspiró en la iglesia²⁹. Se propone como método de conversión la predicación, ejercida por doctos varones adecuadamente instruidos en las letras divinas, que en determinadas ocasiones cada año, habrán de predicar en los lugares de culto de los judíos u otros infieles —habrá que entender musulmanes³⁰—. Se perfila la estrategia proselitista en la que confluyen catequesis y debate que estaba llevando a cabo en la península ibérica y recibiera fuerte impulso de Benedicto XIII, el Papa Luna³¹. Ahora bien, frente a los excesos derivados del celo proselitista, los padres conciliares explicitaban que la conversión había de conseguirse dentro de

²⁶ Tuvo lugar el 22 de octubre (Haller, 1900: 232).

²⁷ Detallado análisis de la cuestión en Sudmann (2005: 276-277). No deja de ser significativo que el gran historiador español del concilio sitúe de manera contigua en su magna obra la promulgación del decreto sobre los conversos y la incorporación de la embajada castellana (Segovia, 1873: 757-760 y 765-766).

²⁸ Aparece fragmentado en dos piezas. Juan de Segovia, riguroso historiador, lo reproduce como una sola, al narrar lo acontecido en la sesión XIX (Segovia, 1873: 757-760).

²⁹ “Salvatoris nostri Jesu Christi sequens vestigia haec sancta synodus illud gerit potissimum in visceribus caritatis, ut omnes evangelicam veritatem agnoscant, & in ea, postquam agnoverint, fideliter perseverent.” (Mansi, 1788: 98). Para la adecuada comprensión del decreto conviene situarlo en el contexto de los asuntos de reforma eclesiástica, uno de los ámbitos esenciales de actuación del concilio (Sudmann, 2005: 274-275).

³⁰ “... statuit [haec sancta synodus], ut omnes diocesani quosdam in litteris divinis bene eruditos aliquot vicibus annuatim deputent in locis ubi Judaei aut alii infideles legunt, ad praedicandum & explanandum taliter catholicae Fidei veritatem, ut ipsi infideles qui audiunt, suos valeant errores recognoscere” (Mansi, 1788: 98).

³¹ De hecho, se ha señalado la inspiración del decreto papal en las disposiciones benedictinas al respecto (Sudmann, 2005: 275).

los cauces de la caridad³². Se trata de una explícita advertencia para evitar las violencias con que se podría responder a la resistencia de los judíos a la aceptación de las razones de los predicadores. El predominio de letrados entre los padres conciliares se pone de manifiesto en las instrucciones relativas a la formación que han de tener los predicadores, conocimiento de las lenguas hebrea, árabe, griega y caldea, conforme a lo establecido en el concilio de Vienne (1311-1312)³³. Aun cuando tal exigencia va orientada a hacer más eficaz la predicación, que se haría en la lengua materna de los prosélitos (si se considera una acción misionera en tierra de infieles), tal vez apunte al adecuado conocimiento de los libros de las religiones judía y musulmana.

El decreto establece las garantías que han de gozar los conversos, tanto de tipo económico como propiamente catequéticas. De especial interés son estas últimas, pues descienden a detalles concretos ilustrativos de la situación efectiva de los conversos, de la realidad social de la conversión. Se advierte el peligro de la relación y convivencia con los antiguos correligionarios, que puede propiciar la vuelta a la fe abandonada. Para evitar esto, se establece limitar dichas relaciones. Es de notar la apelación a la experiencia, que aparece referida mediante un símil médico que identifica la conversión con la curación de una enfermedad³⁴. Se desciende incluso al extremo de fomentar los matrimonios de conversos con cristianos de origen, pues la experiencia mostraba que la convivencia entre los mismos conversos debilitaba la nueva fe³⁵, esto es, la tendencia endogámica se contemplaba como obstáculo de la normalización de la conversión. El pormenor de la casuística aducida³⁶ apunta a la realidad efectiva de la vida cotidiana de los judíos tal y como se desarrollaba en el ámbito germánico, aunque no es de descartar que estuviera presente asimismo

³² "Ipsi autem diocesani ac praedicantes ita se erga illos propitios ac caritate plenos exhibeant..." (Mansi, 1788: 98).

³³ "Ut autem haec praedicatio eo sit fructuosior, quo praedicantes linguarum habuerint peritiam, omnibus modis servari praecipimus constitutionem editam in Concilio Viennensi, de duobus docere debentibus in studiis ibidem expressis linguas Hebraicam, Arabicam, Graecam, & Chaldeam..." (Mansi, 1788: 99).

³⁴ "Et tam ipsi quam diocesani operam dent, ne cum Judaeis seu infidelibus, saltem per longum tempus, penitus conversentur, ne, sicut noviter contingit ab infirmitate curatis, modica occasio ad pristinam perditionem recidivos efficiant" (Mansi, 1788: 100).

³⁵ "Et quoniam, experientia teste, mutuam inter se neophytorum conversationem ipsos in Fide nostra fragiliores reddere, ac saluti ipsorum plurimum officere compertum est, exhortatur haec sancta Synodus locorum ordinaries, ut quantum pro incremento Fidei viderint expedire, current & student neophytos Ipsos cum originariis Christianis matrimonio copulare" (Mansi, 1788: 100).

³⁶ En el decreto anterior se hace referencia, para vedarlas, a aquellas situaciones de convivencia entre cristianos y judíos corrientes: nodrizas y criados cristianos que sirven a judíos, médicos judíos que atienden a cristianos, relaciones de ambos en baños públicos, fiestas, banquetes... (Mansi, 1788: 99). Véase al respecto el panorama descrito por Haverkamp (2015: 54-64). Para el caso hispano son ilustrativos los casos de convivencia estudiados por Gutwirth (1981) y Roth (1995: 78-80). Amplia perspectiva sobre la incardinación social de los conversos en Beinart (1971).

la situación hispana, cuya experiencia es de suponer llegaría al conocimiento de los padres conciliares a través del contacto con los legados castellanos.

Junto a las inexcusables medidas represoras contra quienes volvían a las prácticas judías (*vomitus iudaicus*), para las que se apela a la intervención secular y eclesiástica, destaca el sentido caritativo que inspira el decreto, que no ha de estimarse como mera retórica, sino que responde a la convicción de que el auténtico espíritu apostólico debe estar en la base de la conversión. Y de hecho, la doctrina paulina está presente en el decreto: se recurre a los conceptos acuñados por san Pablo en su carta a los efesios para expresar la integración en la comunidad cristiana, “cives sanctorum”, “domesticus Dei”³⁷. De este modo, la inspiración polemista proveniente de la experiencia hispánica en que las disputas habían contribuido a modelar las relaciones entre cristianos y judíos en el nivel político e ideológico³⁸. Solo desde tal perspectiva tiene sentido la preocupación por la adecuada acción catequética sobre los judíos que han de recibir el bautismo, que se contempla desde ambas vertientes, la del catecúmeno y la del predicador. El recurso a las disposiciones del concilio de Vienne apuntaría a un proyecto misional que adquiriría pleno sentido si se sitúan en la órbita de las ideas de Juan de Segovia, a la sazón embarcado en el magno proyecto de la versión latina del Corán.

Diríase que en los decretos conciliares confluyen dos líneas de acción de la iglesia frente a la alteridad religiosa: la compulsiva predicación en las sinagogas, cuya filiación cabría establecer con la praxis hispana³⁹ y el diálogo interreligioso. El hecho de que no se prohíba el Talmud⁴⁰ apuntaría a una posición distanciada del rigor represivo y de la subsiguiente presión ejercida de modo agobiante en la conversión.

No debió de permanecer Alfonso de Cartagena ajeno ante el planteamiento en las sesiones conciliares de un tema que tan personalmente le afectaba por la experiencia paterna. Y efectivamente, recordará puntualmente el decreto basilense sobre judíos y conversos al elaborar el argumentario refutatorio del libelo de Marcos García de la Mora. Diríase que el recuerdo de la experiencia de Basilea adquiriría

³⁷ “Et quoniam per gratiam baptismi cives sanctorum & domesticus dei efficiuntur, longue dignius sit regenerari spiritu, quam nasci carne...” (Mansi, 1788: 100). Cfr.: “... sed estis cives sanctorum, et domesticus Dei...” (*Ad Ephesios* 2, 19). Es de notar que san Jerónimo, a quien se debe la introducción de tal terminología como autor que fue de la versión latina canónica de la Biblia, destacó en su comentario de la epístola paulina cómo tal pasaje iba enderezado precisamente a confutar la discriminación de cualquier clase en el seno de la iglesia: “Hic locus adversus eos vel maxime facit, qui diversas naturas nituntur introducere” (Jerónimo de Estridón, 1845a: 475). No dejaría de estar presente tal interpretación en la mente de los padres conciliares que redactaron el decreto.

³⁸ Que conducía inevitablemente a un “dialogue of the deaf” (Edwards, 1985: 43).

³⁹ Conviene tener presente que en lo que respecta al ámbito hispánico, como consecuencia de la disputa de Barcelona de 1263, el rey Jaime I firmó cuatro disposiciones entre el 26 y el 29 de agosto de 1263, entre las que figuraba la que autorizaba a los dominicos a penetrar en las sinagogas para predicar a los judíos, obligados a asistir a tales sermones (Suárez Fernández, 2012: 114).

⁴⁰ Observado por Sudmann (2005: 277).

mayor intensidad en la confrontación con las razones del leguleyo toledano: las citas se concentran en este tramo del *Defensorium*.

Para sustentar la plenitud de derechos que ha de gozar el neófito, ya proceda del judaísmo o del paganismo, sin que nada de la anterior confesión constituya impedimento, apela al decreto conciliar⁴¹. Llama la atención el adverbio “*pridie*” (Cartagena, 1942: 195) con que lo sitúa en el tiempo. Ya habían pasado quince años de su promulgación y sin embargo considera el episodio como un pretérito cercano: predomina la distancia afectiva, el recuerdo grato redivivo y aún presente. Don Alfonso destaca en primer lugar la universalidad, unidad y concordia que presidía el orden católico en que se promulgó el decreto. Estaban presentes el legado pontificio, el cardenal de Sant’Angelo, y otros representantes de la autoridad apostólica, cardenales, patriarcas, arzobispos, obispos y embajadores del emperador y otros príncipes. Asimismo, se precisa que el decreto se promulgó en el período de legitimidad del concilio, antes, por tanto, de su disolución por el pontífice Eugenio IV. Este punto era crucial para el argumentario de don Alfonso, ya que se trataba de limitar la autoridad del canon del concilio toledano alegado por Marcos de la Mora, particular, por tanto, no universal como el basiliense. Se subraya, a su vez, la concordia y unanimidad con que se adoptó el acuerdo que se plasmó en el decreto⁴².

A don Alfonso no le interesaba tanto el tenor de la parte dispositiva del decreto cuanto el espíritu integrador que lo inspira. Así, destaca la caridad que ha de guiar a los prelados que han de velar por el bien de los neófitos. Mas sobre todo pone el foco de atención precisamente en la plenitud de la integración en la comunidad cristiana expresada mediante el concepto de ciudadanía, que constituye uno de los pilares de su entramado argumentativo. Y en este punto, en lugar de la cita literal del decreto, que había de tener ante sus ojos en el momento de la redacción de este capítulo del *Defensorium*, pues transcribe un fragmento⁴³, prefiere la paráfrasis, que le permite el entronque de las ideas contenidas en el decreto con las propias de su argumentario⁴⁴. Y, advertido de la inspiración paulina de la terminología del decreto, la desarrolla y completa, acudiendo al texto del Apóstol: a los conceptos “*cives sanctorum*” y “*domesticus Dei*”, opone los términos “*hospes*”, “*advena*”, todos ellos procedentes de la epístola de san Pablo, a la vez que añade el de “*cives Dei*” de su propia cosecha⁴⁵. Y es que la terminología bíblica, más precisamente, de la versión latina,

⁴¹ Se enuncia tal idea como tesis que abre el capítulo en cuestión y a continuación se incluye la referencia al decreto conciliar (Cartagena, 1942: 195-196).

⁴² “... cum omnia ibi quiete, pacifice et concorditer agerentur...” (Cartagena, 1942: 197).

⁴³ La parte dispositiva relativa al goce por parte del neófito de derechos y privilegios del lugar donde tuvo lugar la conversión (Cartagena, 1942: 190).

⁴⁴ En el que ejerce papel nuclear la aplicación de la institución del *ius postliminii* (Fernández Gallardo, 2018: 574-578).

⁴⁵ “... consideravit enim et merito synodus illa non esse inhospites et advenas et quasi peregrinos tractandos illos qui intra ecclesiam catholicam constituti, civitatis dei incole facti, non iam hospites et advene sed cives sanctorum et domestici dei effecti superedificati supra fundamentum apostolorum

el texto que manejó —no podía ser de otra manera— don Alfonso, en la que se infiltraron conceptos y términos jurídicos (Mohrmann, 1961: 105), facilitaba el argumentario del obispo burgalés, erigido sobre conceptos del Derecho Romano, que le permitía realzar la nueva condición adquirida con el bautismo. El decreto conciliar incorporado al texto del *Defensorium* venía, en definitiva, a ser glosado conforme a las categorías del Derecho Romano. Tal era la estrategia argumentativa de don Alfonso, la transferencia de las categorías jurídicas relativas a la ciudadanía al ámbito teológico de la conversión a través del concepto de “*civitas Dei*”.

5. JUDÍOS Y PAGANOS

En la misma sección del *Defensorium* figura otra referencia al concilio de Basilea relativa a la cuestión de la conversión. En este caso, del paganismo al cristianismo. Se trata de Jogaila, Ladislao tras recibir el bautismo (1386), gran duque de Lituania y rey Polonia⁴⁶. Se aduce su conversión como un caso más de paganos de noble linaje que mantienen sus prerrogativas tras recibir el bautismo. Precisa que tal episodio llegó a su conocimiento a través de relatos que oyó (“*audivimus*”): don Alfonso hubo de oírlos con ocasión de la misión diplomática que desempeñó como embajador del concilio para la mediación entre el emperador Alberto II y Ladislao III, rey de Polonia e hijo del converso, que se formalizó en las treguas de Namslau (1439) (Fernández Gallardo, 2002: 223-226). Destaca Cartagena el prestigio del paganismo, en la medida en que constituye el origen de la mayor parte de los poderes políticos, imperios, reinos y demás instancias de poder⁴⁷. Más que fascinación por la Antigüedad, alentada por la experiencia humanística, habrá que considerar tal valoración una estrategia argumentativa orientada a sostener el mantenimiento y aumento de la dignidad y honor de los paganos convertidos al cristianismo y, por tanto, a sugerir, que no todo lo anterior o ajeno a este credo había de ser descalificado.

Se destacaba el vínculo entre bautismo y acceso a la dignidad real, ejemplo conspicuo de acrecentamiento de honor tras el bautismo. Ahora bien, en tal contexto, la alegación del caso del rey de Polonia no dejaba de ser algo forzada. Se destacaba cómo tras la conversión envió embajadores al concilio de Basilea. Así, más que la

et prophetarum in ipso summo lapide angulari christo ihesu per fidei receptionem meruerunt.” (Cartagena, 1942: 190). Cfr.: “Et quoniam per gratiam baptismi cives sanctorum & domestici dei efficiuntur, longeque dignius sit regenerari spiritu, quam nasci carne...” (Mansi, 1788: 100).

⁴⁶ “*Audivimus siquidem propinquissime ad tempora nostra Ygagaldum, ducem lithuanie paganum et, iuxta paganitatis sue ritum ignem, ut fertur, colentem quasi alterum Abraham de ur caldeorum eductum, fidem catholicam suscepisse et Uladysiai nomine in baptismatis fonte recepto regem polonie fuisse creatum*” (Cartagena, 1942: 155-156). Análisis de la conversión en Rabikauskas (1990). Para el contexto político (presión de la iglesia ortodoxa, amenaza de la Orden Teutónica) véase Frost (2018: 31-34).

⁴⁷ “*Cum imperia, regna ceterique mundo potentatus maiore ex parte ab inclita gentilitate descendunt...*” (Cartagena, 1942: 155). Esta valoración del paganismo, por su peso en el argumentario en que se inserta, exigirá matizar la noción de pagano de claro signo negativo que se le ha atribuido (Rosensstock, 2012).

prestancia original y su incremento se incidía en el sometimiento a la autoridad de la iglesia, representada por el concilio convocado por el papa.

Es de notar cómo se subraya el estado del paganismo anterior al bautismo, el rito idolátrico de adoración del fuego, que le permite su asociación con la figura de Abraham. Con gran perspicacia focaliza su atención en el origen del patriarca, oriundo de Ur, la ciudad de los caldeos, pueblo dado a la práctica del culto al fuego. Así, al dato de origen bíblico sobre la oriundez del primer patriarca (*Genesis* 11, 28; 11, 31) se añade la noticia de carácter etnológico acerca de la práctica idolátrica, que ha de derivar de los comentaristas bíblicos o de aquellos historiadores que han incorporado texto y glosa bíblicos a su relato. Solo en virtud de esta circunstancia tiene sentido el paralelo que se establece entre la conversión del príncipe lituano y el patriarca bíblico. Don Alfonso, avezado lector de la Biblia, debía de conocer los comentarios de san Jerónimo, incorporados, a su vez, a los de san Agustín⁴⁸. Mas se mantiene apegado a la literalidad del texto bíblico⁴⁹, quedando indicada de modo tácito la idolatría de los caldeos por su analogía con el paganismo de los lituanos: ¿acaso porque la *hebraica veritas*, aun fundada en la venerable autoridad de san Jerónimo, era percibida como vulnerable en una polémica en la que asomaban argumentos de carácter racial? No obstante, el dato de la idolatría de los caldeos pudo asimismo llegarle a Cartagena por vía historial, a través de las historias universales que utilizaban la Biblia como fuente. Es el caso de la muy difundida *Historia scholastica* (ca. 1170), obra de Pedro Coméstor, que se incluye en el género denominado “biblia historial” (Morey, 1993: 6-26)⁵⁰; puesto que se trata de un compendio y glosa bíblicos para uso de los estudiantes de la escuela catedralicia de Nôtre Dame, al exponer el pasaje en cuestión del *Génesis*, introduce la glosa acuñada por san Jerónimo⁵¹. Sea como fuere, en cualquier caso, Cartagena venía a mostrar cómo

⁴⁸ San Jerónimo precisa que en el pasaje de *Genesis* 11, 28, el texto hebreo introduce la noción de fuego de los caldeos, que aclara con tradiciones judías, según las cuales Aran fue muerto por negarse a adorar el fuego, por lo que el Señor sacó a Abraham “del fuego de los caldeos”, metonimia por el rito idolátrico de los caldeos. La tradición aducida reza como sigue: “Tradunt autem Hebraei ex hac occasione istiusmodi fabulam: Quod Abraham in ignem missus sit, quia ignem adorare noluerit, quem Chaldaei colunt, et Dei auxilio liberatus, de idolatriae igne profugerit...” (Jerónimo de Estridón, 1845b: 956). San Agustín, que recoge tal interpretación, aclara que no figura en el texto bíblico: “... liberatus est de igne Chaldaeorum, in quem missus ut arderet, quia eundem ignem superstitione Chaldaeorum colere noluit, liberatus inde, etsi in Scripturis non legitur, Judaica tamen narratione traditur” (Agustín de Hipona, 1865: 553).

⁴⁹ “... Abraham de ur caldeorum eductum...” (Cartagena, 1942: 156).

⁵⁰ Precisa ubicación genérica en Rico (1972: 46-47).

⁵¹ “Hebraei Hur ignem dicunt, inde fabulantur, quod Chaldaei in ignem, per quem trajiciebant parvulos projecerant Abram, et Aran, quia nolebant ignem adorare, et Aran ibi expirante, Abram Dei auxilio est liberatus.” (Coméstor, 1855: 1091). Pablo de Santa María leyó a Pedro Coméstor: lo utilizó en su poema historial *Las siete edades* (Fernández Gallardo, 2016: 76). Es más que probable que don Alfonso tuviera conocimiento de la *Historia scholastica*, que figuraría entre los libros de su padre, no solo por su vocación historial, sino dada la condición de instrumento auxiliar para el estudio de la Biblia que podía asignársele a esta obra. Para la tradición hispánica de esta obra véase Rico (1972: 47-48).

la memoria de una práctica nefanda como la idolatría no era óbice para el pleno goce de la condición de cristiano y el mantenimiento de los honores y privilegios disfrutados en el estado de paganismo.

La apelación a la figura de Abraham y su oriundez caldea se insertaba en una hábil estrategia suasoria. Mostraba una comunidad no menor entre paganismo y judaísmo, en virtud del pasado idólatrico que pesaba sobre los ancestros del primer patriarca. Don Alfonso venía a desarrollar así una de las ideas nucleares formuladas por su padre en su *Scrutinium*: la unidad de judíos y paganos en el seno de una misma comunidad de fe, que en boca de Pablo, el personaje que sostiene el credo cristiano, presenta rotunda afirmación de unidad fundada en la existencia de un solo dios⁵². En este punto, don Pablo disertaba sobre la vocación de los gentiles movidos a la vocación israelítica. Más adelante plantea idéntica unidad solo que en el seno de la fe de Cristo. Ahora acude a la autoridad de san Pablo para negar cualquier distinción o diferencia entre judíos y gentiles que reciben el bautismo⁵³. La doctrina paulina se erige así en fundamento esencial de la integración del judío convertido en el cuerpo del cristianismo⁵⁴.

Ahora bien, se trata de dos perspectivas distintas derivadas de las necesidades argumentativas propias de la polémica judía y del problema converso, respectivamente, que condicionaba, a su vez, el uso de las fuentes utilizadas: predominio de las veterotestamentarias y rabínicas por parte de don Pablo y neotestamentarias por parte de don Alfonso, quien parece captar más hondamente el mensaje paulino de unidad en el seno de la iglesia.

El recuerdo de la conversión del fundador de la dinastía Jagellón, procedente del paganismo, apuntaba a delimitar una nueva contextualización de la cuestión converso tal y como se planteaba en la publicística surgida a raíz de la revuelta toledana de 1449. No hay que perder de vista que el argumento nuclear de la *Apelación y suplicación* del bachiller Marcos García de la Mora era el problemático canon del concilio toledano, que acentuaba el carácter hispánico del problema converso, ya no solo por su origen sino también por la legislación canónica con que se abordaba. Alfonso de Cartagena pretendía confrontar una perspectiva universal⁵⁵, un ecumenismo de inspiración paulina, con el planteamiento local e hispánico de quienes sostenían la licitud de la discriminación de los conversos.

⁵² “Ex quo patet, quod inter eos non erit disuisio nationum, scilicet Iudaei & Graeci, seu alterius nationis, sed vnus populus tantum, sicut vnus Deus.” (Santa María, 159: 119a). En el enunciado de esta idea cabría establecer filiación paulina. Cfr.: “An Iudaeorum Deus tantum? nonne et gentium? Immo et gentium...” (*Ad Romanos* 3, 29). Sería de gran significación que en este punto pesara la doctrina de san Pablo: confirmaría el amplio alcance del paulinismo en Pablo de Santa María.

⁵³ “Non enim est distinctio Iudaei & Graeci, vt per Apostolum determinatum est” (Santa María, 159: 129a). Cfr. *Ad Romanos* 3, 9; *Ad Efesios* 2, 14; *Ad Galatas* 3, 28.

⁵⁴ Se ha postulado un “paulinismo converso”, que tiene en don Pablo destacado exponente (Stuczynski, 2020).

⁵⁵ Se ha planteado la formulación de una teología de la comunidad humana por parte de Cartagena (Tritle, 2015a: 151-164).

Ante todo, la conversión al cristianismo no se contempla como fenómeno limitado a judíos —y más concretamente hispanos—, sino presente también en otros ámbitos culturales. La universalidad del mensaje cristiano conducía a una esencial unidad de pueblos y naciones, que proclamara tan netamente Pablo de Santa María al derivarla de la existencia de un solo dios. Las diferencias entre judíos y paganos se diluían en tanto que recibían el bautismo. La identificación de rey Ladislao II con Abraham⁵⁶, ambos salidos del culto idolátrico del fuego, venía a constituir una prueba de la esencial unidad que subyacía entre judíos y paganos venidos a la fe cristiana. El mero hecho de que pudiera establecerse un símil entre un rey pagano y el primer patriarca evidenciaba la profunda unidad consubstancial al género humano.

6. CONCLUSIÓN

Diversos estímulos confluyeron en la construcción del ideario ecuménico que está en la base del argumentario del *Defensorium* de Alfonso de Cartagena. El punto de partida hubo de ser la honda reflexión paterna en el marco de la polémica contra los judíos, que determinó la centralidad de la exégesis bíblica y trazó el sesgo paulino en el modo de abordar la integración de los judíos bautizados en la sociedad cristiana. Mas la plena perspectiva paulina le sería sugerida en el curso de estancia en Basilea como embajador del rey castellano (1434-1439): la cita de san Pablo en el decreto de 1434 sería desarrollada revelándole las posibilidades doctrinales que el uso de la terminología del Derecho le ofrecía. La impresión que hubo de causarle la noticia de la conversión al cristianismo del duque de Lituania Jogaila le impelió a ahondar en la unidad de judíos y paganos en el bautismo. De este modo, se colige el papel decisivo de la experiencia basiliense en la conformación del paulinismo de Alfonso de Cartagena⁵⁷ y especialmente en el modo como determinó la dimensión jurídica de su argumentario adquiere merced a la terminología propia de la versión latina. Ecumenismo forjado en memorable ocasión y que se vio abocado al fracaso en las circunstancias por que iba a atravesar la sociedad castellana del siglo xv (López Martínez, 1967: 469; Fernández Gallardo, 2018: 587-588).

⁵⁶ La expresión utilizada para establecer el vínculo, “quasi alterum Abraham” (*Defensorium*, 156), lo limita a mero símil, sin ulterior connotación figurativa: el adverbio “quasi” marca el límite infranqueable.

⁵⁷ Dimensión de su pensamiento que ha recibido destacada atención: Villacañas Berlanga (2012); Pastore (2010: 43-50); Giordano (2010: 50-58); Tritle (2015a: 65-69); Stuczynski (2020: 121-125). Se matiza en Fernández Gallardo (2018: 587). Se ha destacado la alegación de la doctrina paulina por parte de los enemigos de los conversos (Tritle, 2015b).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona. (1865). Quaestiones in Heptateuchum. En J. P. Migne (Ed.), *Patrologia Latina* [PL], t. XXXIV (cols. 548-824). En Via d'Amboise.
- Baer, Y. (1998). *Historia de los judíos en la España cristiana*. Riopiedras.
- Balbus, J. (1460). *Catholicon*. Gutenberg (?).
- Beinart, H. (1971). The *Converso* Community in the 15th Century Spain. In R. D. Barnett (Ed.), *The Sephardi Heritage. Essays on the history and cultural contribution of the Jews of Spain and Portugal* (pp. 425-456). Ktav Publishing House Inc.
- Benito Ruano, E. (1961). *Toledo en el siglo XV. Vida política*. CSIC.
- Benito Ruano, E. (1976). *Los orígenes del problema converso*. El Albir.
- Cantera Burgos, F. (1952). *Álvar García de Santa María. Historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios*. CSIC.
- Coméstor, P. (1855). Historia scholastica. In J. P. Migne (Ed.), *Patrologia Latina*, t. CXCVIII (cols. 1045-1722). In Via d'Amboise.
- Cartagena, A. de (1579). Anacephaleosis. In R. Bell (Ed.), *Rerum Hispanicarum Scriptores* (pp. 611-664). Officina typographica Andreae Wecheli.
- Cartagena, A. de (1942). *Defensorium unitatis christianae* (M. Alonso, Ed.). CSIC.
- Del Pulgar, H. (1985). *Claros varones de Castilla* (R. B. Tate, Ed.). Taurus.
- Edwards, J. (1985). The *Conversos*: A Theological Approach. *Bulletin of Hispanic Studies*, LXII(1), 39-49.
- Fernández Gallardo, L. (2002). *Alonso de Cartagena (1385-1456). Una biografía política en la Castilla del siglo XV*. Junta de Castilla y León.
- Fernández Gallardo, L. (2012). *La obra literaria de Alonso de Cartagena (1385-1456). Ensayo de historia cultural*. EAE.
- Fernández Gallardo, L. (2016). La idea de *translatio imperii* en la Castilla del Bajo Medievo. *Anuario de Estudios Medievales*, 46(2), 751-786.
- Fernández Gallardo, L. (2018). Teología y Derecho en el *Defensorium* de Alonso de Cartagena. En J. M. Nieto Soria y O. Villarroel González (Eds.), *Comunicación y conflicto en la cultura política peninsular. Siglos XIII al XV* (pp. 553-582). Sílex.
- Fernández Gallardo, L. (2021). Diplomacia y cultura. Las misiones diplomáticas de Alfonso de Cartagena. En J. M. Nieto Soria y O. Villarroel González (Eds.), *Diplomacia y cultura política en la península ibérica (siglos XI al XV)* (pp. 349-377). Sílex.
- Fernández Gallardo, L., & Jiménez Calvente, T. (2021). *Tractatus super repetitione Ludovici de Roma de Alfonso de Cartagena*. SEHL & SEMYR & IEMYRHD.
- Frost, R. (2018). *The Oxford History of Poland-Lithuania, vol. I: The Making of the Polish-Lithuanian Union, 1385-1569*, Oxford University Press.
- Giordano, M. L. (2010). La ciudad de nuestra conciencia: Los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556). *Hispania*, 62(125), 43-91.
- Giordano, M. L. (2018). The *Virus* in the Language: Alonso de Cartagena's Deconstruction of 'Limpieza de sangre' in *Defensorium unitatis christianae*. In M. García Arenal, G. A. Wiegiers & R. Szpiech (Eds.), *Interreligious Encounters in Polemics between Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond* (pp. 226-251). Brill.
- González Rolán, T. y Saquero Suárez-Somonte, P. (2012). *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator*. Aben Ezra Ediciones.

- Grabmann, M. (1919). *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*. Herdersche Verlagshandlung.
- Gutwirth, E. (1981). Elementos étnicos e históricos en las relaciones judeo-conversas en Segovia. En Y. Kaplan (Ed.), *Jews and Conversos. Studies in Society and Inquisition* (pp. 83-102). The Hebrew University.
- Haller, J. (1900). *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel, t. III (Die Protokolle des Concils von 1434 und 1435)*. Nendeln Liechstenstein.
- Haverkamp, A. (2015). *Jews in the Medieval German Kingdom*. Trier University Library. https://ubt.opus.hbz-nrw.de/opus45-ubtr/frontdoor/deliver/index/docId/671/file/Jews_German_Kingdom.pdf
- Helmrath, J. (1987). *Das Basler Konzil, 1431-1449. Forschungsstand und Probleme*. Böhlau Verlag.
- Jerónimo de Estridón. (1845a). Commentaria in Epistolam ad Ephesios. In J. P. Migne (Ed.), *Patrología Latina*, t. XXVI (cols. 439-554). In Via d'Amboise.
- Jerónimo de Estridón. (1845b). Liber hebraicarum questionum in Genesim. In J. P. Migne (Ed.), *Patrología Latina*, t. XXIII (cols. 935-1010). In Via d'Amboise.
- Kriegel, M. (1994). Autour de Pablo de Santa María et d'Alfonso de Cartagena, alignement culturel et originalité 'converso'. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 41(2), 197-205.
- Lawrance, J. (2000). *De actibus Alfonsi de Cartagena: Biography and the Craft of Dying in Fifteenth-Century Castile*. In D. Hook (Ed.), *Text & Manuscript in Medieval Spain. Papers from the King's College Colloquium* (pp. 121-184). King's College London.
- Lehmann, P. (1941). Konstanz und Basel als Büchermärkte während der grossen Kirchenversammlungen. In *Erforschung des Mittelalters* (pp. 253-280). Anton Hiersemann.
- López Martínez, N. (1967). Teología de la convivencia a mediados del siglo XV. En *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, 1, 465-476.
- Maimónides, M. (2006). Sobre el estudio de la Torá. En A. Nathan (Ed.), *Obras filosóficas y morales* (pp. 131-173). Ediciones Obelisco.
- Mansi, D. (1788). *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. XXIX*. Apud Antonium Zatta.
- Marichal, J. (1984). *Teoría e historia del ensayismo hispánico*. Alianza Editorial.
- Mohrmann, C. (1961). *Études sur le latin des chrétiens, t. II*. Edizioni di storia e letteratura.
- Morey, J. (1993). Peter Comestor, Biblical Paraphrase, and the Medieval Popular Bible. *Speculum*, 68(1), 6-35.
- Netanyahu, B. (1999). *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Crítica.
- Orfali, M. (1998). *Talmud y Cristianismo. Historia y causas de un conflicto*. Riopiedras.
- Pastore, S. (2010). *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Marcial Pons.
- Rabikauskas, P. (1990). La cristianizzazione della Lituania (XIII e XIV secolo). In E. Française de Rome (Ed.), *L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-est et du Nord (XIV^e-XV^e siècles)* (pp. 3-11). École française de Rome.
- Rico, F. (1972). *Alfonso el Sabio y la "General estoria"*. Ariel.
- Rosenstock, B. (2012). Against the Pagans: Alonso de Cartagena, Francisco de Vitoria, and Converso Political Theology. In A. Aronson & G. P. Kaplan (Eds.), *Marginal Voices. Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain* (pp. 117-139). Brill.

- Roth, N. (1995). *Conversos. Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*. University of Wisconsin Press.
- Sanctotis, C. (1591). Vita D. Pauli Episcopi Burgensis. In P. Santa María, *Scrutinium Scripturarum* (pp. 10-78). Apud Philippum Iuntam.
- Santa María, P. (1852). *Additiones ad Postillas magistri Nicolai de Lira (Prologus)*. In J. P. Migne (Ed.), *Patrologia Latina, t. CXIII* (cols. 35-50). In Via d'Amboise.
- Santa María, P. (1591). *Scrutinium Scripturarum* (C. Sanctotis, Ed.). Apud Philippum Iuntam.
- de Segovia, J. (1873). *Historia Gestorum Generalis Synodi Basiliensis* (E. Birk, ed.). vol. I, *Monumenta Conciliorum Generalium seculi decimi quinti. Concilium Basiliense, t. I*. Typis C. R. Officinae Typographicae Aulae et Status.
- Stuczynski, C. (2020). Converso Paulinism and Residual Jewishness. Conversion from Judaism to Christianity as a Theological-political Problem. In T. Dunkelgrün & P. Maciejko (Eds.), *Bastards and Believers. Jewish Converts and Conversion from the Bible to the Present* (pp. 112-133). University of Pennsylvania Press.
- Suárez Fernández, L. (2012). *La expulsión de los judíos. Un problema europeo*. Ariel.
- Sudmann, S. (2005). *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution*. Peter Lang Verlag.
- Synave, P. (1926). La doctrine de Saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures. *Revue Biblique*, 35(1), 40-65.
- Szpiech, R. (2012). A Father's Bequest: Agustinian Typology and Personal Testimony in the Conversion Narrative of Solomon Halevi/Pablo de Santa María. In J. Decter & A. Prats (Eds.), *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain. Exegesis, Literature, Philosophy, and the Arts* (pp. 177-198). Brill.
- Tritle, E. (2015a). *To the Jew First and to the Greek: Alonso de Cartagena's Defensorium unitatis christianae and the Problem of the Jewish Flesh in Fifteenth-Century Spain* (Phil. Diss.). University of Chicago.
- Tritle, E. (2015b). Anti-Judaism and a Hermeneutic of the Flesh. A Converso Debate in Fifteenth-Century Spain. *Church History and Religious Culture*, 95, 182-202.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2012). La ratio teológico-paulina de Alonso de Cartagena. En C. Flórez Miguel, M. Hernández Marcos y R. Albares Albares (Coords.), *La primera escuela de Salamanca (1406-1516)* (pp. 75-94). Universidad de Salamanca.
- Woelki, T. (2011). *Lodovico Pontano (1409-1439). Eine Juristenkarriere an Universität, Fürstenhof, Kurie und Konzil*. Brill.