

Un episodio de exégesis bíblica en la Castilla del siglo XV: Alfonso de Cartagena y su *Apologia*¹

Luis Fernández Gallardo²

Recibido: 11 de noviembre de 2022 / Aceptado: 9 de diciembre de 2022

Para Tomás González Rolán,
en testimonio de admiración,
afecto y gratitud

Resumen: Alfonso de Cartagena cultivó la exégesis bíblica: la *Apologia super psalmo “Iudica me, Deus”*, que probablemente escribió a instancias de Pedro Fernández de Velasco, conde de Haro, con posterioridad a 1442. Cartagena asumió los principios que guiaron la práctica hermenéutica de su padre, Pablo de Santa María: literalismo y honda inspiración cristológica. Desarrolla su lectura cristocéntrica sobre la base de la interpretación figural. Pero en lugar de la polémica antijudía que condicionaba la exégesis paterna, propone un marco interpretativo eucarístico. Hace así una ceñida lectura sobre firme fundamento literal y sólida doctrina tomista: acude a la *Summa theologiae* para ilustrar la letra del texto bíblico.

Palabras clave: Alfonso de Cartagena; exégesis bíblica; religiosidad medieval; humanismo castellano

[en] An episode of biblical exegesis in 15th century Castile: Alfonso de Cartagena and his *Apologia*

Abstract: Alfonso de Cartagena cultivated biblical hermeneutic: he wrote his *Apologia super psalmo “Iudica me, Deus”* probably at the request of Pedro Fernández de Velasco, conde de Haro, after 1442. He took over the principles which led the hermeneutic of his father, Pablo de Santa María: literalism and deep christological inspiration. He developed a reading, which is focused on Christ, on the basis of figural interpretation. But instead of anti-jewish polemic, he proposed an eucharistic interpretation. He developed a reading which is based on a strong literal ground and on thomistic doctrine. He illustrated the biblical text by means of the *Summa theologiae*.

Keywords: Alfonso de Cartagena; Biblical Hermeneutic; Mediaeval Religion; Castilian Humanism

Sumario: 1. Los afanes escriturarios de un jurista. 2. Deslindes genéricos: entre la exégesis y la oración. 2.1. El título. 2.2. La doble estructura comunicativa. 2.3. Oración, soliloquio. 3. Claves

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *Alfonso de Cartagena. Obras Completas*, que se desarrolla con la financiación del Plan Nacional I+D (Ministerio de Economía, Industria y Competitividad - Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. Gobierno de España - Fondos FEDER UE) con referencias FFI 2014-55902-P y FFI 2017-84858-P.

² UNED (C.A. Albacete) – SEMYR.
E-mail: lfernandez@albacete.uned.es
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5012-9166>.

crisológica y eucarística. 4. En la letra del texto: una aguda sensibilidad exegética. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

Cómo citar: Fernández Gallardo, L. Un episodio de exégesis bíblica en la Castilla del siglo XV: Alfonso de Cartagena y su *Apología*, *Cuad. Filol. Clás. Estud. Lat.* 43.1 (2023), 103-123.

1. Los afanes escriturarios de un jurista

Alfonso de Cartagena, el célebre obispo burgalés de origen converso (1385-1456), fue una de las personalidades más relevantes del reinado de Juan II de Castilla, tanto en el ámbito político y eclesiástico como en el cultural y literario. Dotado de insaciable curiosidad intelectual y de incoercible inclinación por el estudio, sentía, no obstante, que su vocación más genuina era el Derecho. No era, ni menos aún se consideraba, teólogo, lo que no obsta el que poseyera unos conocimientos teológicos nada desdeñables. Se revela decidido tomista, resultado de una formación orientada por su padre -y antecesor en la mitra burgalesa-, Pablo de Santa María. El otrora rabino confiaría la formación de su prole tras su conversión a los dominicos de San Pablo (Burgos)³. Pero aún más decisivo sería el sesgo decididamente tomista del pensamiento y la devoción de don Pablo: la meditada lectura de la obra de Santo Tomás, especialmente las cuestiones sobre las diferencias entre las leyes antigua y nueva (Sanctotis 1591, 21a), le proporcionó la certeza que resolvió las vacilaciones e incertidumbres que están en la base del proceso de conversión de la fe mosaica al cristianismo (Fernández Gallardo 2002, 16-26). La formación teológica adquirida en París confirmaría, a su vez, tal dirección de su pensamiento⁴. No es de extrañar, pues, que su hijo Alfonso acudiera a la *Summa theologiae* del Aquinate como autoridad en materia teológica en obras de muy diverso propósito, desde la doctrina ética aristotélica (*Memoriale virtutum*) o el comentario jurídico (*Tractatus super repetitione Ludovici de Roma*), hasta el tratado devocional (*Oracional*) o el documento pastoral (*Traslación de las reliquias de Santa Juliana*)⁵.

Y no solo en teología dogmática, sino en la que entonces se consideraba la auténtica y genuina⁶, el estudio de las Escrituras, poseía Alfonso de Cartagena sólidos conocimientos. Aquí es aún más evidente la influencia paterna, pues no en vano fue dedicatario de la obra en que don Pablo vertió su saber exegético, las *Additiones ad Postillas Nicolai de Lyra* (1429), que le ofrece como si de la hijuela más idónea se tratara. La carta nuncupatoria es un valiosísimo documento no solo de la doctrina y principios hermenéuticos del preclaro converso, sino de sus afanes didácticos y de la formación de su hijo Alfonso. La exhortación al estudio de las Sagradas Escrituras deja traslucir cierta tensión entre juristas y teólogos⁷, al ponderar la dedicación de

³ Lo que hubo de condicionar unas determinadas actitudes culturales a las que no debía de ser ajena una resuelta inspiración tomista de su pensamiento (Fernández Gallardo 2002, 46-48, 51).

⁴ Para la experiencia parisina de don Pablo *uid.* Serrano (1942, 29-30).

⁵ Se ofrece un cómodo acceso a la obra de Alfonso de Cartagena y una adecuada perspectiva de la misma mediante los recursos digitales de la *Biblioteca Cartagena*: <<https://bibliotecacartagena.net>>

⁶ Como el mismo Nicolás de Lyra afirmó: «... sacra Scriptura, quae proprie theologia dicitur, cum ipsa sola sit textus hujus scientiae, omnes scientias antecellit.» (Lyra 1852, 26). Erasmo consideraría la crítica textual de la Biblia como *studium syncerioris theologiae* [Carta a Johannes von Botzheim, en Allen (1906, 14)].

⁷ «Cujus clariori exquisitioni, fili charissime, cum non modicum conferant studium, et disciplina, ad quae te (licet

su hijo al estudio del Derecho, como si este lo alejara de la continua y atenta lectura de la Biblia.

No defraudaría don Alfonso las expectativas de su padre en su vocación escrituraria. Es cierto que no produjo ninguna obra notable en el campo de la hermenéutica bíblica, pero no lo es menos que de modo ocasional cultivó el comentario de las Escrituras con un pertrecho teórico y erudito más que mediano y, muy especialmente, con una sensibilidad exegética más que notable. En dos ocasiones se vio en el trance de ilustrar el texto bíblico. La primera, de forma tangencial, en su *Duodenarium* (1442), como sagaz modo de concluir el debate sobre la mujer a que lo impelió su amigo Fernán Pérez de Guzmán, al plantearle la cuarta cuestión: ofrece un ceñido comentario del elogio de la matrona israelita con que concluyen los *Proverbios* de Salomón⁸. En la segunda, acomete directamente el comentario bíblico, solo que la peculiar índole del texto (Psal. 42) lo reconduce hacia la oración: *Apologia super psalmo "Iudica me, Deus"*⁹. Y habría que añadir una tercera: las reflexiones hermenéuticas desarrolladas en el *Defensorium unitatis christianae* (1449-1450), en el marco del argumentario construido para sostener la irrefragable eficacia del bautismo.

Precisamente estas constituyen la más elaborada expresión de la doctrina exegética de don Alfonso, inevitablemente deudora de la expuesta por su padre en el prólogo de sus *Additiones*. No era, obviamente, el lugar adecuado para una detallada exposición de los principios hermenéuticos que han de guiar la lectura de la Biblia, por lo que, destaca aun más tal declaración explícita. Ciertamente se trataba de despejar toda duda acerca de la precisa delimitación del sentido de los *loci* bíblicos alegados para sostener la tesis de que el pueblo judío fue realmente redimido por Cristo. Era entonces crucial definir el alcance exacto de los términos *Israel* e *Israelita*. Para ello se imponía la adopción del literalismo más estricto (Cartagena 1942, 98); de ahí que se viera urgido a declarar la prioridad y carácter fundamental del sentido literal:

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)

Se trata, pues, de la determinación del sentido literal en el marco de la pluralidad de sentidos que ofrece la Sagrada Escritura. Es reconocible la deuda con la doctrina expuesta por su padre: en primer lugar, en la alegación de la autoridad de san Agustín, que conserva incluso ecos literales¹⁰. El prólogo de las *Additiones* viene a

jurium doctrinis a pueritia occupatum) interdum anhelare conspicio, et inter studia 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). Destaca la tensión entre canonistas y teólogos que se puso de manifiesto en el concilio de Basilea Woelki (2011, 223-231).

⁸ *Apud* Fernández Gallardo & Jiménez Calvente (2015, 448-479). Analiza la faceta exegética Jiménez Calvente (2015).

⁹ De esta obra, aún inédita, se conservan tres manuscritos: dos del siglo XV (Biblioteca Nacional de Madrid, ms. Vit. 18-3, ff. 1r^o-16r^o; Biblioteca de El Escorial, O-II-3, ff. 86r^o-90r^o) y el tercero del XVI (Biblioteca Capitular de Toledo, 14-25, ff. 1r^o-10r^o). Este último contiene la carta que dirigió Cartagena a su amigo Fernán Pérez de Guzmán junto con la copia de la *Apologia* que le remitió (ff. 1r^o-2r^o). Las citas se harán por el manuscrito matritense. El propio Cartagena tradujo la *Apologia* al castellano (Fernández Gallardo 2014).

¹⁰ «Neque tamen propter hoc sensum litteralem dirumperem, ex quo in fide et pro fide et ad fidem ut augustinus contra donatistas scripsit efficacia argumenta sumuntur.» ((Cartagena 1942, 98). *Cf.*: «Constat autem quod hunc

ser una rigurosa exposición sobre el sentido literal, su precisa definición, en la que destaca no tanto la conformidad entre *verba* y *res*, sino la intención del autor, en última instancia el Creador (Santa María 1852, 39)¹¹, y su relación con los restantes, siguiendo la rigurosa metodología escolástica a lo largo de las seis cuestiones que se plantea, conducentes a la afirmación del carácter fundamental del *sensus litteralis*¹². Don Alfonso asume la doctrina paterna, que no es sino la tradicional conforme a la formulación de Santo Tomás de Aquino. Sobre todo, en sus declaraciones de principios, pone de manifiesto unos fundamentos netamente ortodoxos, conservadores, desde los que reacciona alertado ante los usos exegéticos humanísticos. En efecto, es sumamente significativa la crítica que hace de la práctica filológica aplicada a los himnos cristianos, de que resultaría situarlos al mismo nivel que la poesía pagana, uno de los ámbitos de los *studia humanitatis*¹³. Lo dicho sobre los himnos cabría hacerlo extensivo al mismo texto bíblico. En cualquier caso, Cartagena permanece ajeno al cuestionamiento de la textualidad de las Sagradas Escrituras, adoptando el texto canónico de la *Vulgata* (García-Jalón 1994, 177-182). En ningún caso se plantea acudir a la prístina textualidad, a las fuentes hebreas, tal y como su padre le ofreciera egregio ejemplo. Ahora bien, hay que tener en cuenta que la muestra textual bíblica sobre la que ejerce su labor de comentario propiamente dicha es muy escasa, sendos pasajes de los *Proverbios* y los *Salmos*, respectivamente. Aun así, era punto menos que inimaginable que don Alfonso acudiera a una *Hebraica Veritas*: de hecho, se ha constatado con respecto a la *Apologia* cuán ajeno era a los comentarios judíos de los salmos (Díaz Esteban 1993, 676). Por otra parte, desde los presupuestos humanísticos de entonces no era universalmente admitida la necesidad de recurrir a las fuentes originales: nada menos que Leonardo Bruni declararían inútil el conocimiento de las letras hebreas para la adecuada intelección de las Escrituras (Trinkaus 1995, 578-581).

De las escasas incursiones de Alfonso de Cartagena en el campo del comentario bíblico solo la *Apologia* es fruto de una intención primaria propiamente exegética, pues en el caso del *Duodenarium* la declaración del texto sagrado se subordinaba a la exaltación de las virtudes femeninas, para lo cual recurrió al retrato veterotestamentario de la mujer virtuosa (Prov. 31,10-31). Se carece de datos firmes para fechar o situar en su marco biográfico esta obra. En su lugar, débiles indicios y no concordes.

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).

¹¹ Esta concepción amplia del *sensus litteralis* es deudora de las reflexiones al respecto de Santo Tomás de Aquino: «Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit...» (*sum. theol.*, I^a, q.1, a.10). Sobre la doctrina del Aquinate acerca del *sensus litteralis* vid. Synave (1926).

¹² Ofrecen un preciso análisis de la doctrina exegética del Burguense Lubac (1964, 355-359); Reinhardt (1987, 346-351). Destacan la amplitud teológica de las reflexiones hermenéuticas de don Pablo Spicq (1944, 277) y la honda inspiración cristocéntrica Asensio (2005, 61).

¹³ «... por querer omme entender lo que dize non meresce por eso si non lo refiere en Dios, porque tan bien lo faria en otra scriptura profana et mundana, ca muchos trabajan por entender los hymnos, specialmente los mas oscuros, commo trabajarian por entender los metros de Virgilio o de Omero.» (Cartagena 1487a, sig. f 5v^o). Diríase que el dardo crítico iba dirigido hacia el tipo de exégesis practicado por Lorenzo Valla en sus *Annotaciones in novum Testamentum*: ceñidos análisis léxicos y gramaticales. La primera serie data de entre 1435 y 1448, período que comprende la estancia de don Alfonso en Basilea. Mediante la *emendata lectio* aplicada al mismo texto bíblico, Valla llevaba a cabo conscientemente una ruptura con la exégesis escolástica (Camporeale 1972, 293).

Por un lado, la temprana biografía de don Alfonso da a entender que se compuso en Basilea, pues hace referencia a ella en la sección dedicada a su actuación en el concilio, junto con las otras obras allí producidas¹⁴; la *Apologia* se fecharía, pues, en la horquilla cronológica correspondiente: 1434-1439. A su vez, la carta con que le fue remitida una copia a Fernán Pérez de Guzmán refiere que la obra en cuestión fue compuesta *prope diem*¹⁵, pero como no se puede fechar dicha carta, no aporta asidero cronológico cierto, aunque es lo más probable que las circunstancias en que la epístola se redactó correspondan al período posterior al regreso de Basilea. Mas si se atiende al contexto codicológico del manuscrito matritense, tal vez el más antiguo, cabría suponer que la *Apologia* fue compuesta a instancias de Pedro Fernández de Velasco, conde de Haro, a cuyas solicitudes se debe asimismo la *Epistola* sobre educación y estudios literarios, pues dicho manuscrito obraba en la biblioteca del magnate burgalés (Paz y Melia 1897, 459), que a su interés por las letras profanas unía una profunda piedad¹⁶, por lo que habría que situar la data de composición entre 1442 y 1456 (Fernández Gallardo 2012, 251-252).

La *Apologia* aborda el comentario del salmo 42. Los salmos davídicos fueron de los libros bíblicos más comentados. Un conspicuo testimonio coetáneo del interés que suscitaba su exégesis lo ofrece la *Expositio in psalterium* del eminente teólogo Juan de Torquemada (1388-1468), obra compuesta en Roma en 1463, en cuyo prólogo declara el carácter axial que presenta este libro dentro de la Biblia y la ciencia divina, compendio de toda la Sagrada Escritura y pilar de la teología¹⁷. Un rápido cotejo con el comentario de Alfonso de Cartagena viene a destacar la calidad y sensibilidad exegéticas de este, especialmente la consecuente asunción del carácter cristológico que le ha otorgado la tradición cristiana e inspira su lectura del salmo 42.

2. Deslindes genéricos: entre la exégesis y la oración

2.1. El título

La *Apologia* no es en puridad un comentario o meramente tal, pues, determinado ciertamente por la propia letra del texto bíblico, deviene oración, plegaria. La propia titulación del texto en ambas versiones, latina y castellana, pone de manifiesto la vacilación o ambigüedad genéricas. El término *apologia* no apunta a la determinación del género, sino que viene a destacar una faceta esencial del contenido, en la medida

¹⁴ *De actibus Alfonsi de Cartagena, apud* Lawrance (2000, 146). La fuerza probatoria de este testimonio es débil.

¹⁵ «... sic inter omnes alias scripturas, quasi quedam filia Appollogia hec breuissima manibus se obtulit, [...] quam prope diem scripseram, ut deuociuncule mee, si aliqua est, tepiditatem vel, ut verius loquar, frigiditatem aliquantulum calefacerem.» (BCT, 14-25, f. 2r°).

¹⁶ Ofrecen una acabada caracterización de este magnate, de su sensibilidad religiosa, para delimitar el marco intelectual de la *Epistola* de Cartagena, González Rolán *et al.* (2018, 104-114). El conde leyó atentamente la *Apologia*, pues recogió un brevísimo fragmento en el vademécum donde reunió extractos de sus variadas lecturas: «¶ Ep(iscop)us Burgen(sis) in Apologia s(upe)r ps(almo) Iudica me De(us) ¶ Quom(odo) ergo audebo dicere: Iudica me, D(eu)s, si iustissimu(m) iudice(m) scio me rreum e(ss)e ap(er)te cognosco? Set confidenciam, q(ua) m nocencia negat, ip(s)a nocencie pura confesio tribuit.» (Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 9153, f. xlii v°). Cf. *Apologia*, f. i v°.

¹⁷ «Plane hic Psalmodum liber registrum est totius Sacre Scripture et consummatio totius theologicæ pagine.» (Torquemada 1502, 2r°).

en que se refiere a los ritos purificadores del sacerdote que ha de officiar (Du Cange 1883-1887, *s.u.* apologia, 316b). Y en efecto, la referencia al altar del versículo cuarto (*Et introibo ad altare Dei*) imponía una interpretación estrictamente literal, pues admitía la clave figural: el altar sacrificial de la Ley Vieja como prefiguración del eucarístico. Se delimitaba así el ámbito de aplicación al que se alude en la especie de glosa que aclaraba el título, el cual informa de su contexto litúrgico: celebración de eucaristía o comunión¹⁸. A ello se añade el que los primeros versículos son interpretados como impetración de la acción purificadora del Señor.

Los términos vernáculos calan más hondo no tanto en la naturaleza genérica de la obra, cuanto en su más genuina intención. «Contemplación mezclada con oración»: llama la atención que no acudiera al vocablo *expositio* o el equivalente vernáculo, declaración, término este que sí utilizaría don Alfonso para el comentario de un tratado –o, mejor, la doctrina expuesta en él– de san Juan Crisóstomo, que, precisamente, más que en declaración exegética consiste en una exposición sobre cuestiones atinentes a la providencia divina (Cartagena 1487c)¹⁹.

La atención se focaliza, pues, en la forma específica que asume el comentario, trasladándose del quehacer propiamente exegético, la lectura del texto sagrado, al efecto de la misma. La voz castellana *contemplación* es un cultismo, ya documentado en Berceo (Bustos Tovar 1974, 390-391)²⁰. Ahora bien, es lo más probable que en Cartagena pesaran las nociones incluidas en la correspondiente voz latina, conforme a la exposición que ofrecía el *Catholicon*, el socorrido repertorio lexicográfico y referencia inexcusable de la latinidad del Medievo, cuya autoridad reconocía el propio don Alfonso. En efecto, su autor, el dominico Juan de Génova, destaca que en su significado propio, el verbo *contemplari* se aplica a realidades invisibles, de ahí el sentido del adjetivo *contemplativus*, relacionado con *contemplatio*, que deriva hacia caritativa volición²¹. El término, pues, viene a realzar la elevación del alma guiada por la lectura del texto bíblico hacia la meditación cristológica, que, en definitiva, venía a constituir el comentario de los salmos, conforme a la tradición exegética entonces asentada. A su vez, oración. Santo Tomás había indicado el carácter de oración de este salmo en su comentario, que identifica con elevación del alma²². Alfonso de Cartagena toma asimismo el texto bíblico como vía para dirigir su plegaria al Señor. Y es que antes que proceder a su comentario, lo pronuncia, como si hiciera suyas las palabras del salmista, siendo, eso sí, consciente de la distancia que lo separa de él, brecha que intenta superar mediante el deseo de igualar su excelencia²³. El texto de la *Apologia* está entreverado

¹⁸ «... congruens ad dicendum in die qua quis uult celebrare seu communicare uel precedenti.» (*Apologia*, f. i rº). La versión castellana es más explícita en la referencia a la idoneidad litúrgica del salmo, dando mayor relieve a las circunstancias en que se ha de entonar: «Este psalmodize el sacerdote quando quiere llegar al altar para celebrar. E es conuenible esta oración para que la diga el sacerdote que entiende celebrar...» (Cartagena 1487b, sig. k i rº).

¹⁹ Sobre esta obra *uid.* Fernández Gallardo (2012, 246).

²⁰ Y sin embargo, no recogió el vocablo Nebrija (1951). Por su parte, Alfonso de Palencia ofrece doble traducción del término: «mirar et pensar dentro de sí» (Palencia 1490, f. LXXXXIIvº).

²¹ «Et proprie refertur ad inuisibilia, licet quandoque ad uisibilia transferatur, vnde contemplatiuus, -a, -um, qui moratur in contemplacione uel ad conemplacionem pertinens. Et ut dicit Gregorius *Super Ezechielem*: Contemplatiua uita est caritatem Dei et proximi tota mente retinere, ab exteriori accione quiescere...» (Januensis 1460, f. 124rº b). Es probable que la cita de Gregorio Magno esté tomada de Santo Tomás de Aquino (*sum. theol.*, IIº-IIªe, q. 182, a. 2).

²² «Hujus Scripturae finis est oratio, quae est elevatio mentis in Deum.» (Tomás de Aquino, *in psal.*, Super psalmo 42).

²³ «Quis michi daret, o eterna diuinitas, tanta puritate fulgere, ut illud propheticum confidenti animo dicere aude:

de invocaciones y plegarias dirigidas a Dios, con lo que se aproxima a la oración, conforme a la definición que el propio Cartagena diera de ella²⁴.

Así, pues, los términos latino y vernáculos venían a determinar no tanto la forma cuanto la intención, el propósito de la obra. De modo inequívoco la *Apología* es un comentario bíblico: su estructura, pautada por la secuencia de los versículos del salmo, revela su condición de exposición de los mismos. Y sin embargo, su autor elude el término más corriente para este linaje de textos, *expositio*, focalizando su atención en la peculiar naturaleza del contenido. El título, perteneciente a la categoría de *Inhaltstitel*²⁵, venía, así, a destacar la original aproximación al género del comentario bíblico que ofrecía la obra²⁶.

2.2. La doble estructura comunicativa

La doble naturaleza de la *Apología*, exégesis y oración, determina una doble estructura comunicativa. Así, van alternando la segunda persona, cuyo referente es Dios, y la tercera, que se aplica a la declaración del texto o a reflexiones de carácter moral. Dios es, pues, destinatario expreso de las plegarias. Ahora bien, como sería absurdo suponerlo asimismo destinatario de la declaración del texto o las reflexiones que suscita, se colige que tales segmentos de la obra van dirigidos al lector –lo que no obsta el que en la enunciación de la declaración aparezca la segunda persona²⁷. Alfonso establece, pues, dos situaciones comunicativas. Su voz se dirige ora a Dios ora al lector. Plegaria y declaración se van sucediendo en torno a la letra del salmo.

El comentario de cada salmo comienza en segunda persona, lo que se explica teniendo en cuenta que don Alfonso hace suya la voz del salmista. Ahora bien, el imperativo que abre versículo sexto no se dirige a Dios, sino a cualquier fiel, al que se exhorta a la confesión, y, sin embargo, también se inicia su comentario en segunda persona –ciertamente en la prótasis²⁸. A su vez, se refuerza el carácter de interpelación de su uso mediante vocativos, que reproducen los del texto del salmo²⁹.

La exégesis se presenta de este modo como plegaria, de la que brota la declaración de la letra del texto sagrado. El tránsito de la segunda a la tercera persona marca la introducción de la parte declarativa, propiamente exegética, de la obra. Puede indicarse esta mediante un conector consecutivo³⁰, lo que confiere un mayor rigor lógico al texto. Pero predomina el paso fluido, yuxtaponiéndose la declaración a la

Iudica me, Deus, et discerne causam meam?» (*Apología*, f. 1r^o).

²⁴ «La tercera [definición de oración] es la que comúnmente los cathólicos, así eclesiásticos como los seglares, fazemos, que tiende en Dios, pediéndole con toda humildad la vida perdurable et algunos otros bienes espirituales et temporales que deseamos en quanto conuienen a lo eterno poder alcançar.» (Cartagena 1487a, sig. a v v^o).

²⁵ Propuesta por Lehmann (1952, 4-27).

²⁶ Conforme a esa modalidad de títulos que ofrecen una definición genérica más libre, mostrando una especie de innovación del género (Genette 1987, 90).

²⁷ «Quis namque alius mons sanctus tuus est nisi fidei celsitudo?» (*Apología*, f. viiiv^o).

²⁸ «Ac si peccatis meis exigentibus hoc concedere michi distuleris...» (*Apología*, f. xivv^o).

²⁹ «Per hec namque tabernacula ad altaria tua, rex meus et Deus meus...» (*Apología*, f. ixv^o). «Nam si pia clementia tua foueris me, si suma potentia tua moueris obrigentes artus anime mee, confitebor tibi in cithara, Deus, Deus meus.» (*Apología*, f. xiiir^o). Cf. Psal. 42,4; 42,5.

³⁰ Cf.: «Ad te ergo, qui es auxilium meum, ad te, qui es omnia in omnibus et in quo mouemur et sumus, recurrendum est, cum machinis afflictionum quatimur, cum infirmitate nature turbamur. [...] Hinc et prophete anima ad Deum fontem uiuum sitiebat...» (*Apología*, f. vi r^o-v^o).

plegaria, que dijérase queda interrumpida para la explicación de los términos en que se enuncia. Sumamente ilustrativa es la exposición del sintagma «gens non sancta» (Psal. 42,1), que se introduce mediante interrogación retórica en primera persona, para proseguir con exposición en tercera (*Apologia*, ff. ii vº-iii rº).

Tan intensa es la efusión devota que inspira la *Apologia*, que en ocasiones la misma exposición del salmo se presenta remitida a Dios, en la paradójica situación de que a un ser omnisciente se le informe de algo. Así, tras dar cumplida razón del significado de los *tabernacula* invocados en el tercer versículo, remata la exposición de este modo: *Hec sunt dilecta tabernacula tua, o Domine uirtutum.* (*Apologia*, f. ix vº). La forma extrema de imbricación entre plegaria y exposición consiste en su identificación: Dios interpelado se hace equivaler con la *fortitudo* invocada en el segundo versículo³¹. Diríase que en el plano elocutivo predomina la naturaleza de oración del texto de la *Apologia*.

2.3. Oración, soliloquio

El carácter de oración que el propio salmo ofrece determina la poderosa presencia del yo del orante, del salmista que impetra menesteroso el favor de Dios con dramático tono. Se trata ante todo del yo como sujeto pasivo de la misericordia divina –que se manifiesta en el pronombre de primera persona en acusativo. Pero no solo: en el texto del salmo figura asimismo el yo que perora consigo mismo. Posee, pues, un carácter monologal que asimismo asume Alfonso de Cartagena.

En la tradición exegética que este asume se atribuía a los *Salmos* el título de *Liber Soliloquiorum*³². Diríase que don Alfonso adopta como declaración programática el análisis del título, que viene a ser el de su naturaleza genérica, del Aquinate, que distinguía en el término *soliloquium* la doble finalidad de la alabanza y la oración a que tienden los *Salmos*, por cuanto el destinatario del acto locutivo puede ser Dios o el propio hablante³³.

Mas la presentación de la exposición exegética en el marco de un discurso construido sobre una continua interpelación, que gira en torno al eje definido por la segunda y la primera persona, viene a acercarse a la ilustración del término *soliloquium* que ofrece la *Glossa ordinaria*: la enseñanza de la verdad que procede del propio interior.³⁴ Y en efecto, la exégesis deviene ejercicio de introspección, cuando se interpreta el *homo iniquus et dolosus* del versículo primero como él mismo, en la medida en que se hace corresponder con las artimañas que la inteligencia trama para inducir al hombre a lo ilícito so color de razonamiento.³⁵ De la mirada hacia el propio interior del exégeta procede la interpretación, el sentido del texto bíblico, esto es, la verdad.

³¹ «Quia tu es, Deus, fortitudo mea...» (*Apologia*, f. vi rº).

³² Walafrido Strabo 1852, 841; Tomás de Aquino, *in psal.*, *Prooemium*.

³³ «Et hinc sumitur ratio tituli qui est, incipit liber hymnorum, seu Soliloquiorum prophetae David de Christo. Hymnus est laus Dei cum cantico. Canticum autem exultatio mentis de aeternis habitis, prorumpens in vocem. Docet ergo laudare Deum cum exultatione. Soliloquium est colloquium hominis cum Deo singulariter, vel secum tantum, quia hoc convenit laudanti et oranti.» (Tomás de Aquino, *in psal.*, *Prooemium*).

³⁴ «Intitulatur etiam [...] Liber Soliloquiorum: quod ideo videtur fieri, quia illud quod aliquis secum rimatur, et a nullo discit, nisi a veritatibus ibi interioribus praesidentibus, soliloquium dicitur...» (Walafrido Strabo 1852, 841).

³⁵ «Aliquem autem alium hominem iniquum et dolosum nocentiorum michi quam me ipsum non sentio, nam etsi passiones alias, quas gentem non sanctam uocauit, plerumque cognoscimus, aliud tamen nonnumquam intra animum latet, quod sub specie ratiocinationis ad inopia et illicita impellere uult.» (*Apologia*, f. ivº).

3. Claves cristológica y eucarística

Los *Salmos* constituyen el libro más comentado de la Biblia. Si se parte del ascendiente paterno en la formación escrituraria de don Alfonso, habrá que reconocer el papel axial de las *Postillae* de Nicolás de Lyra (1270-1349) en la práctica exegética, en la medida en que las *Additiones* de don Pablo se cimentaban en la magna obra del franciscano, reconocida como guía inexcusable aunque perfectible. Sin embargo, desde el punto de vista de la doctrina hermenéutica, hubo de ser más determinante su inspiración tomista, en virtud de la cual Cartagena se acogía a una tradición bien asentada, que reconocía en la formulación de Santo Tomás de Aquino una referencia fundamental³⁶. Precisamente el Aquinate ejerció la práctica exegética en los *Salmos* –orientada al desarrollo de la doctrina teológica³⁷.

Al exponer la doctrina de los diferentes sentidos de la Escritura en su *Summa*, Santo Tomás, al amparo de san Pablo, definió el sentido alegórico, uno de los tres espirituales, como el relativo a lo que en la Antigua Ley prefigura la Nueva³⁸. Y efectivamente, en su comentario de los *Salmos*, aplica dicho principio, sobre la firme autoridad de san Jerónimo, la interpretación de los hechos referidos como prefiguración de lo relativo a Cristo o la Iglesia³⁹. Alfonso de Cartagena va a ser plenamente consecuente con este planteo en su *Apologia*, que revela una gran coherencia con la doctrina hermenéutica.

Así, la exhortación a la emisión de la luz divina del versículo tercero, es interpretada como apelación a Cristo, conforme al atributo lumínico de Juan el Evangelista, ya invocado por san Agustín⁴⁰. Frente a la interpretación corriente en sentido moral, luz que disipa el error, don Alfonso le imprime decidido sesgo cristológico, de manera que el término “luz” adquiere un sentido no solo moral, sino inequívocamente alegórico.

Interpretación plenamente figural es la aplicada al término “monte” del mismo versículo, que se identifica con el monte de los Olivos, mediante interpretación estrechamente apegada a la literalidad, a la realidad de los hechos:

Quis namque alius mons sanctus tuus est nisi fidei celsitudo? In hoc monte sancto tuo sacrorum sacramentorum nascitur fructuosa pinguedo. Mons enim Domini, mons pinguis. Hinc cum Iherosolimam ueniens in nomine Domini sollennissima processione recipiendus ac unanimi omnium plausu benedicendus approquinqua res ad monte(m) Oliueti primo uenisti...⁴¹ (*Apologia*, f. viii^v)

Cartagena no elude el simbolismo convencional: punto de partida de su exposición exegética es la identificación del monte con la fe. Como si de reflejos especula-

³⁶ Reconocida asimismo por el impulsor de la filología humanística aplicada a la Biblia, quien considera al Aquinate «ipse neotericorum omnium [...] diligentissimus» (Erasmus 1519, 12).

³⁷ C. Spicq, *Esquisse*, p. 299.

³⁸ «Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus...» (*sum. theol.*, I^o, q.1, a.10).

³⁹ «Beatus ergo Hieronymus super Ezech. tradidit nobis unam regulam quam servabimus in Psalmis: scilicet quod sic sunt exponendi de rebus gestis, ut figurantibus aliquid de Christo vel Ecclesia.» (Tomás de Aquino, *in psal.*, Prooemium).

⁴⁰ «Viciorum meorum erroribus pressus ueritatis doctrinam nequeo apprehendere nisi tu, lux uera, qui in hunc mundum uenisti, me illuminaueris, tu, qui es ueritas et uita, me ueritate ostensa instruxeris et munere uite concessio munificaueris.» (*Apologia*, f. vii v^o-viii r^o). Cf. Ioh. 1,9; 14,6; Agustín (1865, 478).

⁴¹ Cf. Psal. 67, 16; Ioh. 18,1-12.

res se tratara, el monte invocado en el salmo comentado remite al referido en el salmo 67 (67,16), de manera que el adjetivo *pinguis* activa la significación sacramental, monte de que brota la espesura de los sacramentos sagrados. Pero, como si sintiera extremada la derivación espiritual de una tal lectura de la letra del salmo, afirma en la realidad de la historia el recorrido exegético. Así, el monte santo invocado por el salmista deviene monte real, escenario del comienzo de la Pasión, descrito con precisión topográfica⁴², en lugar de abundar en su dimensión simbólica como nombre de Cristo, consagrado por el *Decretum Gelasianum* (Curtius 1960, 373-374). Diríase que el impulso hacia la significación espiritual queda apegado a una firme literalidad. El monte del salmista deviene rigurosa figura, anuncio de aquel al que Cristo se recogió tras la última cena, según el relato de Juan.

A su vez, de las realidades concretas de la historia se volvía al simbolismo propio del *sensus spiritualis*. La mención del torrente Cedrón, evoca el agua, elemento del bautismo; el monte de los Olivos, el aceite. Agua y aceite son signos de sacramentos –que, junto con el pan y el vino, cuerpo y sangre de Cristo, componen las materias sensibles de los sacramentos referidas por Santo Tomás (*sum. theol.*, III^a q.73 a.1). Y el carácter sacramental del versículo se confirma con la interpretación de *tabernacula*, que se identifica con los mismos sacramentos en tanto que protegen y resguardan de las inclemencias, las tempestades de la infidelidad y el pecado⁴³.

La letra del versículo siguiente imponía la concreción eucarística de la meditación sacramental a que conducía la exégesis, por cuanto hacía expresa referencia al altar de Dios (Psal. 42,4). De la misma manera que para la ilustración del *mons sanctus* del versículo precedente, don Alfonso remitía a otra referencia a monte en los *Salmos*, pone ahora en relación el altar con el aludido en el salmo 50, lo que le va a permitir mostrar el modo como la Ley Nueva supera a la Antigua, mediante estratégico cambio de tiempos verbales⁴⁴. La comparación venía impuesta por la interpretación figural: nada más oportuno que contraponer el sacrificio de terneros ante el viejo altar a la nueva ofrenda del mismo cuerpo de Cristo. El altar del salmista prefigura el altar eucarístico.

Y en este punto Cartagena desarrolla una rigurosa exposición sobre la eucaristía, sobre su significado y su origen, de fuerte impronta tomista⁴⁵ –en buena medida parafrasea la *Summa theologiae* del Aquinate. El rigor que caracteriza su temple intelectual le lleva a dar cumplida razón de estos *sacra misteria*. No deja de ser significativo que el modo de abordar la exposición sea de tipo histórico: para su adecuada comprensión recurre a la explicación del origen, no tanto de la institución, como de la materia sacramental, indicio sumamente revelador de su vocación histórica a la vez que de su apego a las realidades concretas, propio de la exégesis literalista. Recurre para ello a la cita de san Juan Crisóstomo que hizo Santo Tomás para exponer el

⁴² Ya Santo Tomás había referido el monte del salmo a Jerusalén, pues la ciudad santa «erat in pede montis in latere Aquilonis.» (*In psal.*, Super Salmo 42).

⁴³ «Et que denique alia sunt tabernacula Dei nisi tegumenta sacramentorum, sub quorum umbra a tempestate uentorum infidelitatis et a caligine ac turbine diuersorum criminum custodimur?» (*Apologia*, f. ixr^o).

⁴⁴ «Tunc imponebant super altare tuum uitulos, nunc uero te ipsum in altari tuo, ut uictimam recipis, ut ineffabile et propiciabile holocaustum acceptas.» (*Apologia*, f. x r^o-v^o). Cf.: «Tunc imponent super altarem tuum vitulos.» (Psal. 50,21).

⁴⁵ Para el lugar de la doctrina eucarística del Aquinate en el marco de la dogmática escolástica *uid.* Harnack (1890, 488-498). Para un contexto más amplio de su doctrina sacramental, Arnau-García (1994, 110-121).

efecto del sacramento de la eucaristía: del agua y la sangre que brotaron del costado alanceado de Cristo tomaron principio los sagrados misterios⁴⁶.

Más allá de la propia exégesis del texto bíblico, don Alfonso prolonga la reflexión eucarística, mediante observaciones que solo su brevedad evita puedan ser consideradas como digresiones. Diríase que más que exégesis constituyen sermón pastoral, lo que, por otra parte, las asimila a una práctica hermenéutica de venerable tradición, la homilía, como es el caso de las *Homiliae in Ezequielem* de Gregorio Magno. Las precisiones y aclaraciones que hace Cartagena en su ilustración del sacramento de la eucaristía se ajustan firmemente a la doctrina tomista.

Se define el sacramento eucarístico como representación de la Pasión, conforme a la exposición del Aquinate⁴⁷. El que se haga en un inciso viene a poner de manifiesto el interés de don Alfonso por ofrecer una exposición cabal, que antes que a la exhibición de ortodoxia del converso señalado, habrá que atribuir al rigor característico de su quehacer intelectual, a la vez que a su profunda vocación pedagógica, que le lleva a dar cumplida y exhaustiva razón de las cuestiones tratadas.

Asimismo, al interpretar figuradamente el acceso al altar del salmo como celebración de la eucaristía, se ve impelido a definir la naturaleza de este sacramento, mediante una suerte de glosa, introducida en forma de oración de relativo. Y de este modo, al arrimo de la *Summa theologiae*, que cita literalmente, ofrece una brevísima exposición de la esencia del sacramento eucarístico, que viene a precisar el carácter figural de la referencia del salmo al altar, al destacar como materia sacrificial al propio Redentor⁴⁸. Don Alfonso incidía en la cuestión más delicada de la eucaristía, la presencia de Cristo⁴⁹, para lo que recurre al concepto de sacramentalidad, en la forma adverbial *sacramentaliter*.

A su vez, para hacer compatible el efecto benéfico para la vida espiritual de la materialidad de la especie sacramental con la presencia real de Cristo, don Alfonso apela a la noción de invisibilidad (largueza invisible)⁵⁰, exponiendo el efecto del sacramento, que no solo resulta benéfico para la vida corpórea, sino para la espiritual, extendiéndose a ambas la gracia, confiriendo así la gloria⁵¹. Se trataba de un concepto que, en el desarrollo de la teología eucarística, se incorporó, junto al de espiritualidad, para expresar la doble naturaleza corpórea y espiritual de la especie (Lubac 1949, 179-180). De nuevo pudo tomar tal concepto de la *Summa* del Aquinate⁵². A su

⁴⁶ «Nam hec sacra misteria tunc susceperunt principium cum post comendatum et emissum spiritum tuum latusq(ue) lancea perforatum exiunt sanguis et aqua.» (*Apologia*, f. xi r^o). Cf. Tomás de Aquino, *sum. theol.*, III^o, q.79, a.1.

⁴⁷ «... ut quod passio tua fecit mundo, representata in hoc sacramento, faciat in homine.» (*Apologia*, ff. x v^o-xi r^o). Cf.: «Hoc enim sacramentum [...] debet repraesentare passionem Christi...» (Tomás de Aquino, *sum. theol.*, III^o, q. 74, a. 1).

⁴⁸ «Nam confirmatus a te currens et gaudens licet timens accedere debeo ad hoc sacramentum, in quo, o noster Christe Saluator, contineris, qui sicut in mundum uisibiliter ueniens mundo uitam gratie contulisti sic in homine sacramentaliter ingrediens uitam gratie operaris.» (*Apologia*, f. x v^o). Cf. Tomás de Aquino, *sum. theol.*, III^o, q.74, a.1. Abunda don Alfonso en esta idea unas líneas más adelante: «... accedam ad te, Deum meum [...] qui in sacerrima hostia sacramentaliter es...» (*Apologia*, f. xiii^o).

⁴⁹ Definida desde una perspectiva teológica e histórica, no sin un dejo de ironía, como la mayor maravilla que se conoce en la historia de las religiones por el teólogo evangélico Harnack (1927, 419).

⁵⁰ «... et habundantius intensiusque uite spirituali hoc sacramentum sustentationem, augmentum reparationem et amenitatem largitione inuisibili prestat.» (*Apologia*, f. xi r^o).

⁵¹ «... non solum in hac uia recte sumentibus hos effectus gratie prestas, sed uitam glorie...» (*Apologia*, f. xi v^o). Cf. Tomás de Aquino, *sum. theol.*, III^o, q.79, a.2.

⁵² Cf.: «... in hoc sacramento traditur invisibiliter gratia sub visibili specie...» (Tomás de Aquino, *sum. theol.*, III^o, q.79, a.7).

vez, la perspectiva temporal que sugería la vida de la gloria permitía enlazar con la referencia a la juventud del salmista, interpretada en el sentido de precariedad y debilidad de capacidades –don Alfonso identifica juventud con ignorancia y rudeza⁵³–, que contrastan con la eternidad divina.

El apego a la exposición de Santo Tomás garantizaba irrefutable ortodoxia. El sesgo eucarístico que ofrece la interpretación figural del salmo presenta una fuerte impronta tomista. La elucidación del texto veterotestamentario mediante referencia al sacramento eucarístico se mantiene apegada en todo momento a la doctrina de Santo Tomás expuesta en su *Summa theologiae*. Y tal vez cabría atribuir una mayor coherencia exegética a don Alfonso que al gran teólogo que le sirve de cimiento doctrinal, al mantener una ceñida interpretación figural, conforme al sentido alegórico, que precisamente el Aquinate privilegiaba en la declaración programática que viene a constituir el proemio de su comentario⁵⁴ y, sin embargo, se decantaba por el *sensus mysticus* a la hora de declarar el significado del monte y del tabernáculo⁵⁵.

4. En la letra del texto: una aguda sensibilidad exegética

Alfonso de Cartagena asimiló con plena consecuencia los principios exegéticos que expusiera su padre al frente de sus *Additiones*, la prioridad del *sensus litteralis*, que va a determinar el alcance de su interpretación del texto del salmo. Así, aun dentro del sentido alegórico, impuesto por la tradición más venerable al libro de los salmos, se observa un apego a la letra, un esfuerzo por mantenerse lo más cerca a las realidades concretas por ella designada, que daría lugar a felices hallazgos interpretativos, lo que no obsta el que en determinados pasos el vuelo hermenéutico en pos del sentido del texto escriturario se revele más alto que en otros expositores bíblicos.

El comentario del primer versículo es sumamente ilustrativo al respecto. La referencia al juicio divino que impetra el salmista no podía por menos que sugerir a tan avezado jurista como Cartagena alguna relación con la praxis jurídica. Así, queda esta evocada (tomas de declaraciones, condenas, absoluciones...) como término comparativo para ponderar la infinita misericordia de Dios-juez⁵⁶. Ahí cabe localizar el literalismo, el apego a la realidad concreta sugerida por la letra del texto bíblico. Y sin embargo, allí donde parecía más evidente mantener la literalidad, Cartagena escruta un sutil significado. La «gens non sancta» se abstrae como cualidad moral: los pecados capitales, representados como turba hostil que cerca y agrede el alma del exégeta (*Apologia*, f. iii r^o-v^o), frente a la interpretación más extendida, que se mantiene en la remisión personal⁵⁷.

⁵³ «Letifica ergo infirmitatem meam, quam pro ignorantia et ruditate ac experientia rerum iuuentutem uocauit...» (*Apologia*, ff. xiiiv^o-xiiiir^o).

⁵⁴ Tomás de Aquino, *in psal.*, Prooemium.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *in psal.*, Super Psalmo 42.

⁵⁶ «... tu, o pijsime iudex, non es ut humanorum tribunalium rectores.» (*Apologia*, f. i v^o).

⁵⁷ Apuntaba a la gente que no cree en Dios Agustín (1865, 477), planteo que asume en su propio tenor literal Torquemada (1502, f. 56v^o). Ciertamente, Santo Tomás llegaba a identificarla con el demonio (*in psal.*, Super Psalmo 42), lo que facilitaba la ulterior remisión a los pecados capitales. El contexto y la tradición exegética en que se inscribe la *Apologia* hacen que resulte forzada la referencia a la rebelión toledana y movimiento anti-converso de 1449 propuesta por Giordano (2010, 57-58). El tenor literal del texto no determina tal interpretación.

Más sofisticado aún es el significado atribuido al *homo iniquus et dolosus*, que adquiere pleno sentido desde la perspectiva de la introspección aneja a la oración. Una vez sumido el exégeta-orante en la plegaria, desde la conciencia de su absoluta pequeñez frente a la infinitud divina, explora su interior menesteroso y vulnerable, necesitado del auxilio de Dios, y encuentra en la letra del salmo la luz que ilumina su relación con la divinidad y, por tanto, peralta la conciencia de sí mismo. De este modo, el *homo iniquus et dolosus* se interioriza, identificándose con la inteligencia que engaña para la comisión del pecado⁵⁸. De este modo, don Alfonso plantea una suerte de “psicomaquia”: las asechanzas no tienen por qué provenir de fuera, sino que pueden ocultarse en el interior de la persona. Se revela así su perspicacia psicológica, en la medida en que desarrolla su comentario en el marco interpretativo establecido por la *Glossa ordinaria*⁵⁹, norma hermenéutica insoslayable. Si el salmo versa sobre la comisión del mal, se revelaba oportuno el análisis de su mecanismo psicológico, que introduce muy hábilmente Cartagena sin necesidad de forzar el tenor literal del texto.

Análoga perspicacia psicológica se observa en el comentario del versículo tercero, de la petición de luz que hace el salmista. Se imponía la lectura literal sobre la base de los *loci* del Evangelio de Juan en que Cristo afirma ser la luz y la verdad, que sería consagrada por san Agustín y avalada por Santo Tomás. Conviene constatar que don Alfonso se mantiene más cercano al primero que al segundo, a pesar de que este observa una neta interpretación figural, al remitir explícitamente a la Ley Nueva (*novum testamentum*) como significado de la luz impetrada por el salmista⁶⁰. Ahora bien, su temple netamente intelectualizante se revela en la orientación que presenta la metáfora ocular⁶¹, confrontada con el uso que de ella había hecho san Agustín, quien le imprime un sesgo cordial, de manera que la luz que irradia la divinidad se dirige al corazón⁶². Cartagena, en cambio, implora que la luz divina ilumine el intelecto para la contemplación de las realidades espirituales⁶³. Diríase que refleja con mayor fidelidad el trasfondo platónico de la metáfora ocular, puesta al servicio de una eficaz exposición de la doctrina epistemológica. Y aun así, presenta un carácter literal más acusado la interpretación de la luz impetrada, en tanto que es interpretada como luz física, real que ilumina los pasos del caminante que se dirige al tabernáculo. Solo por esta intermediación se accede a la identificación de la luz con la verdad que disipa el error. Tales mediaciones, frente a la directa interpretación que cabe observar por ejemplo en Torquemada⁶⁴, son sumamente reveladoras del rigor exegético, en todo momento ceñido a la letra, que solo gradualmente se encamina hacia ulteriores significados. Como si sintiera que la lectura cristológica requiriera una precisión apegada a las realidades concretas, Cartagena completa la remisión a la esencia lumínica de

⁵⁸ «... aliud tamen nonnumquam intra animum latet, quod sub specie racionationis ad inopia et illicita impellere uult.» (*Apologia*, f. ivv^o).

⁵⁹ Que a propósito del sentido del salmo afirma lo siguiente: «Conqueritur de commissione malorum...» (Walafrido Satrabo 1852, 906).

⁶⁰ Tomás de Aquino, *in psal.*, Super Salmo 42.

⁶¹ Metáfora corporal (ojos del alma) cuyo arranque se ha situado en Platón (Curtius 1981, 201-202).

⁶² «Illa lux oculum cordis inquiri...» (Agustín 1865, 479). Ciertamente, la referencia cordial se hallaba determinada por la cita del Sermón de la Montaña que viene a continuación: «Beati mundo corde.» (Matth. 5,8).

⁶³ «Emicte ergo lucem tuam et ueritatem tuam. Ymmo tu, lux et ueritas, ueni in me, ut splendor tuus intellectus mei oculos ad uidendum spiritualia illuminet...» (*Apologia*, f. viii r^o).

⁶⁴ «Emicte lucem tuam, aufert tenebras et da lucem, aufert errorem et da ueritatem ipsa tamen lux tua et ueritas.» (Torquemada, 1502, f. 56v^o).

Cristo con el detalle de su efecto: guiar los pasos del caminante (sugeridos por el verbo «incedere»).

Originalidad y fina sensibilidad exegética revela en la interpretación de los grandes símbolos que aparecen en el salmo. En primer lugar, el monte sacro, al que es llevado el salmista (Psal. 42,3). Don Alfonso declara primeramente el significado que le atribuye: eminencia de la fe, pues de su feracidad emanan los sacramentos, frente a la identificación con la Iglesia, avalada por la más venerable tradición⁶⁵. A continuación, el recorrido hermenéutico que conduce a tal identificación. El propio libro de los salmos ofrecía el punto de apoyo para un tal desarrollo al atribuir al monte del Señor el epíteto de fecundo («pinguis»), *locus* aducido por Cartagena⁶⁶: la fecundidad es transferida a los sacramentos. Tras una ceñida interpretación figural, a su vez estrechamente ajustada a la realidad histórica, conforme a la clave cristológica que, según se ha visto, inspira el comentario de este versículo, acude a otro *locus* veterotestamentario, precisamente de uno de los libros al que la tradición ha atribuido un carácter figural más neto, el del profeta Isaías, que hábilmente le permitirá vincular el “monte sagrado” con la fe⁶⁷. Así, se cimenta la construcción exegética mediante la conjunción del texto bíblico, concebido como sistema autorreferencial, y la razón.

En estrecha relación con la interpretación del monte sagrado se halla la del tabernáculo. Para el Aquinate conformaban juntos un solo significante cuyo significado es la Iglesia⁶⁸. Al emparejar ambos términos, Cartagena adoptaba análoga estrategia exegética, mas se apartaba de tal identificación. En su lugar, propone una interpretación más acorde con el marco de reflexión eucarística en que sitúa el comentario tanto del versículo como del salmo en su conjunto. El fundamento literal es la noción de abrigo o protección que contiene la idea de tabernáculo: bajo su sombra uno se protege de vientos y tempestades, que devienen imagen de deslealtad y delito. Tal literalidad se halla asimismo en san Agustín, quien, empero, orientándola a su conjunción con el monte, la refería al peregrino necesitado de cobijo, en un contexto de animada belicosidad⁶⁹—¿que acaso inspiraría la suerte de “psicomauia” que viene a ser la exposición de los pecados capitales de la *Apologia*? Ahora bien, don Alfonso parte del significado que le atribuye al tabernáculo, los sacramentos, y seguidamente justifica tal identificación, transfiriendo las propiedades defensivas de aquel a estos⁷⁰.

El término utilizado para designar la virtualidad significante del vocablo *tabernaculum* es un tecnicismo propio de la hermenéutica aplicada a la alegoría profana: *te-*

⁶⁵ «Quis namque alius mons sanctus tuus est nisi fidei celsitudo? In hoc monte sancto tuo sacrorum sacramentorum nascitur fructuosa pinguedo.» (*Apologia*, f. viii vº).

⁶⁶ *Apologia*, f. viii vº. Cf. Psal. 67,16.

⁶⁷ «Iste e[r]go est mons tuus, ad quem ut ascendamus propheta clamabat: Venite, ascendamus ad montem Domini et ad domum Dei Iacob et docebit nos uias suas et ambulabimus in semitiseis. Quo modo autem possunt doceri medium aut ostendi semiete eius nisi fides firma precedatur?» (*Apologia*, f. ix rº). Cf. Agustín (1865, 478); Tomás de Aquino, *in psal.*, Super Psalmo 42.

⁶⁸ Es de notar que en este punto se explicita la modalidad interpretativa adoptada, el *sensus mysticus*: «Mystice autem in monte et in tabernaculo Ecclesia praesens designatur, vel Ecclesia celestis...» (Tomás de Aquino, *In psal.*, Super Psalmo 42). Limitaba la identificación de la Iglesia al monte Agustín (1865, 479). La *Glossa ordinaria* ya había dejado consagrada la equivalencia entre tabernáculo e Iglesia (Walafrido Strabo 1852, 906).

⁶⁹ «Tabernaculum peregrinantium est, domus cohabitantium: est et tabernaculum peregrinantium et militantium. Cum audis tabernaculum. Bellum intellige, hostem cave.» (Agustín 1865, 479).

⁷⁰ «Et que denique alia sunt tabernacula Dei nisi tegumenta sacramentorum, sub quorum umbra a tempestate uentorum infidelitatis et a caligine ac turbine diuersorum criminum custodimur?» (*Apologia*, f. ixrº).

gumentum (la forma más corriente es *integumentum*), que apunta a la noción de cobertura, recubrimiento, que oculta el sentido al vulgo, y, referido a los textos bíblicos, se asocia a la *expositio mystica* (Lubac 1964, 190-192). Cartagena revela, de este modo, un elevado rigor académico puesto al servicio de un comentario de carácter más bien divulgativo –¿lo que motivaría acaso su traducción al castellano?

Igualmente original y sutil es la interpretación del versículo quinto y su referencia a la cítara. Ya san Agustín destacaba la dificultad de interpretar la expresión *in cithara confiteri*, pues supone que la más propia habría sido *in psalterio confiteri*, para centrarse en una detallada casuística de la diferenciación entre la sonoridad de ambos instrumentos, que quedaría consagrada en la *Glossa ordinaria* (Agustín 1865, 479-480; Walafrido Strabo 1852, 907). De hecho, el propio Cartagena se hace eco de la referencia al salterio junto con la cítara, como si de un término complementario se tratara⁷¹: inevitable deuda con la tradición exegética más venerable. Ahora bien, se aparta de la consideración de tales deslindes para centrar su atención en el instrumento invocado por el salmista, que, sobre la base de una cita de los mismos *Salmos* –una vez más, se complementa la capacidad autorreferencial del texto sagrado con la razón–, identifica directamente con pureza del corazón⁷². Se matiza tal interpretación con las metáforas “cítara del corazón”, “pureza de la cítara” y “salterio y cítara de la mente” (*Apologia*, f. xiiiv^o): si las dos primeras son en rigor una simple variante formal, la segunda muestra expresamente la condición de facultad de la mente de la dicha pureza. Ciertamente, en el comentario de Santo Tomás cabría ver sugerida tal interpretación, en la medida en que vincula el versículo en cuestión a la proclamación de la alabanza de Dios, en tanto que efecto de la oración⁷³. De este modo, aun cuando elude el apego a la letra de la exégesis de san Agustín, que relacionaba el tañimiento de los dos instrumentos con las acciones corporales⁷⁴, el sesgo interpretativo de la *Apologia*, más acorde con la coherencia interna del libro de los *Salmos*, ofrece una lectura más atenta al espíritu de la letra.

En efecto, antes que en la consideración de la materialidad del instrumento musical –tañimiento manual, localización de la fuente del sonido–, en que se demoraba san Agustín⁷⁵, Cartagena centra su atención en la función y el efecto de la música. Y para ello, apela a la realidad, tanto histórica como real: por un lado, las cítaras y liras que el salmista, el rey David, tañía, por otro, el uso de la música, instrumental y vocal, para la alabanza de Dios⁷⁶. Tal es el marco adecuado para la interpretación del texto bíblico. La apelación al gozo, a la alegría de que brota la alabanza, asociados a

⁷¹ «Exurge ergo psalterium et cithara mentis mee...» (*Apologia*, f. xiiiv^o).

⁷² «Et que est hec cithara nisi puritas cordis, qua psalendum Deo est? De qua propheta: Psallam tibi in cithara, Sanctus Israel. Cithara nisi puritas cordis, qua psalendum Deo est?» (*Apologia*, f. xiiiv^o). Cf. Psal. 70,22.

⁷³ Tomás de Aquino, *in psal.*, Super Salmo 42.

⁷⁴ «Utrumque hoc manibus portatur et tangitur, et significat opera quaedam nostra corporalia.» (Agustín (1865, 479).

⁷⁵ Lo que no obsta el que a partir de ellas elaborara unas reflexiones sobre su aplicación, vía alegórica, a la liturgia: el salterio, cuyo sonido brota de la parte superior, representa lo espiritual; en cambio, la cítara, cuyo sonido sale de la parte inferior, lo carnal (Agustín 1865, 1964). La cítara se revelaba, pues, más adecuada para el canto penitencial. Ofrece un detallado análisis del valor exegético de ambos instrumentos Rondet (1958, 408-415); asimismo, Dulaey (1998-1999, 307-314). Tales especulaciones hallarían amplio eco en la teoría musical del Medioevo (Bukofzer 1942, 168). Siguen siendo de interés las páginas que dedicó Menéndez Pelayo (1909, 224-227).

⁷⁶ «Nam et si cytharas lirasque Dauid rex propheticus habuerit fidelesque tui sepe in organis et in musicis canticis laudent...» (*Apologia*, f. xiiiv^o).

la música, podría derivar del comentario de Santo Tomás, quien, a su vez, se fundaba en un versículo del profeta Isaías⁷⁷.

La música es contemplada no solo como instrumento de la liturgia, como medio idóneo para proclamar la alabanza del Señor, sino como estímulo de la contemplación, en virtud de la cual el alma se eleva desde lo terreno a lo celestial: el “cántico material” conduce a las angelicales melodías⁷⁸. Alfonso de Cartagena se hace eco de una idea derivada de venerable tradición platónica: la capacidad de elevación del alma a partir de estímulos sensibles, la audición de música, en pos de su origen celestial. Prescinde de las connotaciones penitenciales de la sonoridad de la cítara, para centrarse en el efecto de la música, impulso ascensional del alma, que emprende así vuelo hacia ámbitos empíreos. He aquí, pues, la idea platónica de la naturaleza divina, celestial del alma humana, mas no traída directamente de las fuentes originales –aun cuando Cartagena conocía la *República* en la nueva versión latina de Pier Candido Decembrio y, sobre todo, el pasaje de *De senectute*, obra que tradujo, en la cual Cicerón ofrece una espléndida síntesis de dicha idea⁷⁹–, sino mediatizada por su asunción cristiana, en la que ocupa lugar preeminente san Agustín⁸⁰. En efecto, la capacidad de la música de elevar el alma se funda en la armonía que rige tanto a este como al cosmos⁸¹.

Ahora bien, don Alfonso interpone un elemento de la más neta cosmología cristiana: los ángeles⁸², con cuya música “inmaterial”⁸³ se mezcla la ejecutada en alabanza de Dios. Diríase que sustituye la armonía cósmica por el cántico angelical para evitar las resonancias paganas de dicha idea, que, por otra parte, formaba parte de la cosmovisión cristiana (Hammerstein 1962, pp. 116-144). Y ciertamente, de modo implícito, se halla presente en la exposición de la *Apología*. En primer lugar, la respuesta de esa música angelical a la terrenal que sirve de estímulo a la ascensión del alma: al dar cuenta Cartagena de la finalidad de la música y obviar el deleite meramente sensorial, introduce esta idea, que un siglo más tarde Fray Luis de León plasmaría en la *Oda a Salinas*:

Y como está compuesta
de números concordés, luego envía
consonante respuesta...

⁷⁷ Tomás de Aquino, *in psal.*, Super Salmo 42. Cf. Is. 51,3. San Agustín distinguía, sobre la base de la diferente fuente de sonido, entre la alabanza a Dios en la prosperidad, asociada al salterio, y en la adversidad, referida a la cítara (Rondet 1958, 410).

⁷⁸ «... hec tamen omnia ad mouendum citharam cordis nostri adiuuenta sunt, ut animus noster a terrenis ad celestia uolet et ab hoc materiali cantu abstractus, immaterialibus angelorum se cantibus supra se eleuatus contemplans immisceat, non quia ipsa propter se ipsa querantur, sed ut instrumentali cithare puritatis lira respondeat.» (*Apología*, f. xliii^v).

⁷⁹ Especialmente en el siguiente pasaje: «... est enim animus caelestis ex altissimo domicilio depressus et quasi demersus in terram...» (Cic.*Sen.* 77).

⁸⁰ De la misma manera que su amigo Pier Candido Decembrio, al componer un tratado sobre la inmortalidad del alma, acude a *De spiritu et anima* de san Agustín (Kristeller 1966, 548).

⁸¹ Que constituye el presupuesto de la idea del hombre como microcosmos. Interesa por ello el seguimiento de tal supuesto en el pensamiento griego hasta Platón que hace Rico (1988, 12-22).

⁸² Para la figura del ángel músico desde una perspectiva eminentemente iconográfica *uid.* la síntesis de García Mahiques (2018).

⁸³ No podía ser de otro modo para quien asumía un decidido tomismo, pues Santo Tomás había definido a los ángeles como sustancia intelectual separada del cuerpo (*sum. theol.*, I^o, q.51, a.1). En este punto, diríase que don Alfonso se aparta de la decidida sensorialidad que preside la iconografía angelical en el siglo XV, en que dominan los coros interpretando cánticos (Mendelsohn 1907, 46).

Don Alfonso se mantiene fiel a la iconografía angelical más tradicional en la medida en que limita la música de los ángeles a su naturaleza vocal, cuando el contexto facilitaba la instrumental. Mas ello es plenamente coherente con el carácter eminentemente intelectual que para don Alfonso posee la música, el cual se revela especialmente en la precisión que añade a la exposición de su finalidad, su subordinación a la contemplación: no se dispuso por sí misma, esto es, por su naturaleza acústica, que suscita un placer sensible, sino porque conduce a la armonía cósmica, considerada en términos morales, a la respuesta de la “lira de la pureza”, la pureza de corazón, con la que líneas atrás había identificado precisamente la cítara. El adjetivo *instrumentali* no es trivial: aun cuando el contexto –en la medida en que para ilustrar el sentido de la referencia a la cítara del versículo quinto se hace referencia a órganos y liras– imponga el significado inmediato, música instrumental, en oposición a vocal, es lo más probable que en la intención del docto expositor tuviera asimismo uno más amplio, el propiamente técnico dentro de la teoría musical desarrollada por Boecio, quien distinguía tres tipos de música: *mundana* (armonía macrocósmica), *humana* (armonía microcósmica con relación a la idea del hombre como pequeño cosmos) e *instrumentalis*, la que efectivamente suena, producida por los instrumentos y la voz humana⁸⁴. Ciertamente, convergen en este contexto ambos significados, mas no deja de producirse cierta inconsecuencia al asociar la cítara a mero objeto material, despojándola de su valor simbólico, que, en cambio, transfiere a la lira.

La índole intelectual de la música se funda en la idea de contemplación, en virtud de la cual se produce el proceso de abstracción que conduce desde la sonoridad física de la música (*ab hoc materiali cantu*) al cántico de los ángeles, carente de sonoridad (*inmaterialibus angelorum cantibus*). Tal proceso es concebido como elevación del alma, mas no se ofrecen más precisiones que permitan atribuirle naturaleza espacial, como sería el caso del alma de Fray Luis que

Traspasa el aire todo
hasta llegar a la más alta esfera,
y oye allí otro modo
de no percedera
música que es de todas la primera⁸⁵.

Es más, diríase que a don Alfonso no le interesa tanto el proceso ascensional que estimula la música cuanto el efecto anímico, que concibe como interioridad. De ahí que la cítara se presente como símil de la efusión piadosa, representada como “melodía devota y humilde”, con que se proclaman las maravillas de Dios⁸⁶.

Cartagena no se adentra en la fenomenología mística, se limita a sugerir el marco cosmológico, con sus coros angélicos inequívocamente cristianos, de la contempla-

⁸⁴ «Tertia est musica, quae in quibusdam consistere dicitur instrumentis.» (Boecio 1847, 1172). Cf. Bukofzer (1942, 167). Para la inserción de dicha clasificación en el universo simbólico románico *uid.* Davy (1977, 244-245). Por otra parte, hay que tener en cuenta la renuencia de Santo Tomás, fuente doctrinal de don Alfonso, a la música instrumental como medio de alabanza divina: en su comentario a los salmos declara que «Deus laudatur mente et voce, non instrumentis.» (*in psal.*, Super psalmo 32).

⁸⁵ Y en pleno siglo XX Juan Ramón Jiménez expresaría análoga idea con expresiva metáfora al referirse a las estrellas que “atraen más al alma / con su imán blanco” (Jiménez 2017, 131).

⁸⁶ «Nam cum interiorum nostrorum deuota et humilis melodia confessionem mirabilium Dei quasy quedam cithara sonat...» (*Apologia*, f. xiv r^o).

ción. Y sin embargo, asocia la contemplación a uno de los motivos más característicos de la cosmología heredada de la Antigüedad: la idea de Dios artífice. Así, impele a las potencias del alma representadas por el salterio y la cítara a que contemplen al creador⁸⁷. La apelación a Dios creador adquiere especial relevancia en el presente contexto: con sus referencias a armonías celestiales, evoca la imagen del *Deus artifex*, que tuvo especial predicamento, gracias a la confluencia de la mitopeya platónica del *Timeo*, donde Dios aparece como demiurgo o maestro de obras, e ideas análogas contenidas en la Biblia (Curtius 1987, 757-759). El uso del término *factor*, en lugar de *creator*, avala el que Cartagena tenía en mente tal concepción. Diríase que las reflexiones sobre el simbolismo de la cítara conducen a los umbrales de la experiencia extática, no necesariamente mística, inducida por la armonía musical. En efecto, llega al gozo, a la alegría, característicos del arrobo extático, cuya plenitud se erige en meta de la contemplación.

Se advierte la fina sensibilidad exegética de Alfonso de Cartagena, que obvia el simbolismo acuñado por san Agustín y consagrado por la *Glossa*, que destacaba el carácter penitencial de la cítara –a diferencia de un Torquemada, que se mantiene fiel a tal interpretación⁸⁸–, para extraer las máximas posibilidades del significado litúrgico del instrumento, orientado a la contemplación y la oración, esto es, situado en el marco del sentido genérico del salmo. El rigor propio de su temple intelectual lo lleva a extender la exposición sobre la fenomenología de la contemplación hasta un punto desde el que se advierte o sugiere el arrobo extático.

5. Conclusiones

Alfonso de Cartagena fue ante todo un jurista. Mas siendo esta su dimensión personal más genuina, no era menos intensa su pasión estudiosa, que halló en la filosofía moral y los autores clásicos ámbito dilecto. Aunque siguió la carrera sacerdotal –y no hay por qué dudar de la autenticidad y sinceridad de su vocación–, su obra devocional es más bien tardía. Desde tales presupuestos hay que valorar su aportación a la exégesis bíblica, que se halla bajo la tutela intelectual de su padre, Pablo de Santa María. Aparte del poderoso estímulo que hubo de suponer la dedicatoria de las *Additiones*, se reconoce el ascendiente paterno en la propia práctica hermenéutica. La honda inspiración cristológica que preside el comentario del salmo es deudora del cristocentrismo que guiaba los afanes exegéticos de don Pablo (Asensio 2005, 61). Ahora bien, si la interpretación figural sobre la que se alza su lectura cristocéntrica se hallaba en buena medida condicionada por la polémica antijudía, su hijo Alfonso la reorientaría en una dirección eucarística, en que adquiere pleno sentido⁸⁹. Desde tal planteamiento, moviliza este los recursos de su preclara inteligencia y vasta erudición en una ceñida lectura erigida sobre sólido fundamento literal y situada en un

⁸⁷ «Exurge ergo psalterium et cithara mentis mee et cum gaudij plenitudine factorem tuum super omnia diligens contemplare, ut gaudium meum plenum sit!» (*Apologia*, f. xiii v^o-xiv r^o).

⁸⁸ Cf.: «Confitebor tibi in cythara, Deus meus. Confessione laudis in tribulatione gratias agens...» (Torquemada 1502, 57r^o).

⁸⁹ Desde esta perspectiva presenta especial interés la hipótesis de la inspiración del programa iconográfico de la *Fuente de la Vida*, tabla de Van Eyck, en la *Apologia* (Parada López de Corsela - Folgado García 2018). Solo en tal encuadre interpretativo sería pertinente la referencia a la cuestión conversata que plantea Giordano (2010, 57-58).

igualmente sólido marco doctrinal tomista. Con extraordinaria perspicuidad exegetica se ilustra la letra del salmo mediante otros *loci* bíblicos, oportunamente aducidos, que componen una suerte de mosaico escriturario y dan fe de la *subtilitas applicandi* de don Alfonso.

6. Bibliografía

- Agustín de Hipona (1865), *Enarrationes in Psalmos*, en PL[34: 67-1027].
- Allen, P.S. (1906), *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. I (1484-1514), Oxford, Clarendon Press.
- Aquino, T. de, *In psalmos Davidis expositio* <<http://www.corpusthomicum.org/cps00.html>>
- Aquino, T. de, *Summa theologiae* <<https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>
- Arnau-García, R. (1994), *Tratado general de los sacramentos*, Madrid, BAC.
- Asensio, E. (2005), «Exégesis bíblica en España. Encuentro de fray Cipriano de la Hueraga con Juan de Valdés en Alcalá», en *De fray Luis de León a Quevedo y otros estudios sobre retórica, poética y humanismo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 53-79.
- Boecio (1847), *De Musica libri quinque*, en PL[63:1167-1300].
- Bukofzer, M.F. (1942), «Speculative Thinking in Mediaeval Music», *Speculum*, XVII, 165-180.
- Bustos Tovar, J.J. de (1974), *Contribución al estudio del cultismo medieval*, Madrid, RAE, 1974.
- Camporeale, S.I. (1972), *Lorenzo Valla. Umanesimo e teología*, Florencia, Istituto Palazzo Strozzi.
- Cartagena, A. de (1487a), *Oracional*, Murcia, Lope de la Roca y Gabriel Luis de Arinyo, sig. a ii rº-i vi vº.
- Cartagena, A. de (1487b), *Apología sobre el psalmo "Júzgame, Dios"*, apud *Oracional*, Murcia, Lope de la Roca y Gabriel Luis de Arinyo, sig. k i rº-k viii vº.
- Curtius, E.R. (1981 [1948]), *Literatura europea y Edad Media Latina*, 2 vols., México, FCE.
- Curtius, E.R. (1960), «*Nomina Christi*», en *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Berna-Múnich, Francke Verlag, 373-375.
- Davy, M.-M. (1977), *Initiation à la symbolique romane*, París, Flammarion.
- Díaz Esteban, F. (1993), «Psalms Translations in the spanish tradition: the case of the "converso" Alonso de Cartagena (XV century)», en Sed-Rajna, G. (ed.) *Rashi 1040-1990. Hommage à Ephraïm E. Urbach. Congrès européen des Études juives*, París, Les Éditions du Cerf, 663-676.
- Du Cange, Ch. (1883-1887), *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 10 vols., Niort, L. Favre.
- Dulaey, M. (1998-1999), «Recherches sur les trente-deux premières *Enarrationes in Psalmos* d'Augustin. Le psaltérion et la cithare», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 107, 307-314.
- Erasmus de Rotterdam (1519), *Ratio seu compendium verae Theologiae*, Basilea, Apud Iohannem Frobenium.
- Fernández Gallardo, L. (2002), *Alonso de Cartagena (1385-1456). Una biografía política en la Castilla del siglo XV*, Valladolid, Junta de Castilla y León.

- Fernández Gallardo, L. (2012), *La obra literaria de Alonso de Cartagena (1385-1456). Ensayo de historia cultural*, Saarbrücken, EAE.
- Fernández Gallardo, L. (2014), «Autotraducción y literatura devocional: la *Apologia super psalmo Iudica me, Deus* de Alonso de Cartagena», *eHumanista*, 28, 576-595.
- Fernández Gallardo, L. & Jiménez Calvente, T. (2015), *El Duodenarium (ca. 1442) de Alfonso de Cartagena. Cultura castellana y letras latinas en un proyecto inconcluso*, Córdoba, Almuzara.
- García-Jalón, S. (1994), «Las citas de la Sagrada Escritura en el *Defensorium unitatis christianae*», *Helmántica* XLV, 177-182.
- García Mahiques, R. (dir.) (2018), *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana. 4: Los Ángeles III: La música del Cielo*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- Genette, G. (1987), *Seuils*, París, Seuil.
- Giordano, M. L. (2010), «La ciudad de nuestra conciencia: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)», *Hispania* LXII(125), 43-91.
- González Rolán, T. & López Fonseca, A. & Ruiz Vila, J.M. (2018), *La génesis del humanismo cívico en Castilla: Alfonso de Cartagena (1385-1456)*, Madrid, Escolar y Mayo Editores S.L.
- Hammerstein, R. (1962), *Die Musik der Engel. Untersuchungen zur Musikanschauung des Mittelalters*, Berna-Múnich, Francke Verlag.
- Harnack, A. von (1890), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, Friburgo, Akademische Verlagshandlung von J. C. R. Mohr.
- Harnack, A. von (1927), «Christus praesens – Vicarius Christi. Eine kirchengeschichtliche Skizze», *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-Historische Klasse, 34, 415-446.
- Jiménez, J.R. (2017), *Diario de un poeta recién casado (1916)*, ed. M. P. Predmore, Madrid, Cátedra.
- Jiménez Calvente, T. (2015) «Alonso de Cartagena y la cuarta cuestión del *Duodenarium*: hacia un ensayo del género dialógico», *eHumanista* 29, 139-149.
- Januensis, J.B. (1460), *Catholicon*, Maguncia, Gutenberg?
- Kristeller, P.O. (1966), «Pier Candido Decembrio and His Unpublished Treatise on the Immortality of the Soul», en Wallach, L. (ed.), *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Nueva York, Cornell University Press, 536-558.
- Lawrance, J. (2000), «*De actibus Alfonsi de Cartagena*: Biography and the Craft of Dying in Fifteenth-Century Castile», en Hook, D. (ed.), *Text & Manuscript in Medieval Spain. Papers from the King's College Colloquium*, Londres, King's College London, 121-184.
- Lehmann, P. (1952), «Mittelalterliche Büchertitel», *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Heft 3.
- Lubac, H. de (1949) *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, París, Aubier-Montaigne.
- Lubac, H. de (1964), *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Seconde Partie, t. II, París, Aubier.
- Lyra, N. de (1852), *Prologus de commendatione sacrae Scripturae*, en PL[113: 26-36].
- Mendelsohn, H. (1907) *Die Engel in der bildenden Kunst. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte der Gothik und der Renaissance*, Berlín, B. Behrs Verlag.
- Menéndez Pelayo, M. (1909), *Historia de las ideas estéticas en España*, t. I, Madrid, Imprenta de la viuda e hijos de M. Tello.
- Nebrija, A. de (1951 [1494]), *Vocabulario español-latino*, Madrid, RAE [ed. facsímil].

- Palencia, A. de (1490), *Universal vocabulario en latín y en romance*, Sevilla, Paulus de Colonia Alemanus.
- Parada López de Corselas, M. - Folgado García, J.R. (2018), «“Síguese la contemplación y oración”»: Alonso de Cartagena y el programa iconográfico de la *Fuente de la Gracia*», en Pérez Preciado, J.J. (ed.), *La Fuente de la Gracia*, Madrid, Museo Nacional del Prado, 39-55.
- Paz y Melia, A. (1897), «Biblioteca fundada por el conde de Haro en 1455», *Revista de Archivos Bibliotecas y Museos*, I, 452-462.
- Reinhardt, K. (1987), «Das Werk des Nicolaus von Lyra im mittelalterlichen Spanien», *Traditio*, XLIII, 321-358.
- Rico, F. (1988), *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas*, Madrid, Alianza Editorial.
- Rondet, H. (1958), «Notes d'exégèse augustinienne. Psalterium et Cithara», *Recherches de science religieuse*, XLVI, 408-415.
- Santa María, P. (1852), *Additiones ad Postillas magistri Nicolai de Lira (Prologus)*, en PL[113: 35-50].
- Sanctotis, C. (1591). *Vita D. D. Pauli Episcopi Burgensis*, en Sanctotis, C. (ed.), Santa María, P. *Scrutinium Scripturarum*, Burgos, Apud Philippum Iuntam, 10-78
- Serrano, L. (1942), *Los conversos don Pablo de Santa María y don Alfonso de Cartagena, obispos de Burgos, gobernantes, diplomáticos y escritores*, Madrid, CSIC.
- Spicq, C. (1944), *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, París, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Synave, P. (1926), «La doctrine de Saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures», *Revue Biblique*, XXXV(1), 40-65.
- Torquemada, J. de (1502), *Expositio in Psalterium*, Venecia, Lazarus de Soardis.
- Trinkaus, Ch. (1995), *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, vol. II, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Walafrido Strabo (1852), *Glossa ordinaria*, en PL[113:68-1316].
- Woelki, Th. (2011), *Lodovico Pontano (1409-1439). Eine Juristenkarriere an Universität, Fürstenhof, Kurie und Konzil*, Leiden, Brill.