



Maimónides romanceado: Apuntes sobre la *Visión Deleitable* y la recepción de la *Guía* en la España cuatrocentista

Luis M. Girón Negrón¹

Recibido: 20 de agosto de 2018 / Aceptado: 2 de octubre de 2018

Resumen. En la primera parte de este estudio se ofrece una visión de conjunto sobre la apropiación selectiva que hace Alfonso de la Torre de la filosofía maimonidiana en la primera parte de la *Visión Deleitable*. Se complementa este análisis con algunas calas comparativas sobre la recepción de Maimónides en la España cristiana tardomedieval, contrastando el papel de la *Visión* con el de otras dos obras cuatrocentistas de autoría judía o conversa que confrontan el *Moreh ha-Nebukhim* para beneficio cristiano: la traducción española de la *Guía* de Pedro de Toledo y las glosas de Moshe Arragel a su Biblia romanceada para don Luis de Guzmán.

Palabras clave: Maimónides, filosofía medieval, romanceamientos, Moshe Arragel, *Visión Deleitable*, judaísmo.

[en] Maimonides in Old Spanish: Some Notes on *Visión Deleitable* and the Reception of the *Guide* in 15th Century Spain

Abstract. The first part of this study offers a synoptic overview of Alfonso de la Torre's selective engagement with Maimonidean philosophy in the first part of his *Visión Deleitable*. Our analysis is complemented with some comparative notes on the reception of Maimonides's thought in late medieval Spain. *Visión Deleitable*'s fate will be examined in comparison to two other 15th century works of Jewish or *converso* authorship that also broached the *Guide for the Perplexed* for the benefit of Christian readers: the Old Spanish translation of Maimonides's *Guide* by Pedro de Toledo and Moshe Arragel's commentary on his Bible translation for the Christian Master of Calatrava, don Luis de Guzmán.

Keywords: Maimonides, Medieval philosophy, Old Spanish translations, Moshe Arragel, *Visión Deleitable*, Judaism.

Sumario. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Girón Negrón, L. M. (2018): Maimónides romanceado: Apuntes sobre la *Visión Deleitable* y la recepción de la *Guía* en la España cuatrocentista, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (3), 603-615.

¹ Harvard University.
giron@fas.harvard.edu

Cuando el Entendimiento personificado penetra la casa alegórica de la *Sabieza* en la *Visión Deleitabile*, reconoce entre los filósofos a cuatro “de los modernos ... Alfarabio, Algazel, Avicena e Muysén de Egipto.” No sorprende allí la presencia de tres musulmanes con el gran polímato judío. El Entendimiento mismo, como fiel portavoz de la tradición racionalista a punto de ser expuesta, se hace eco poco antes de su apertura a la verdad autónoma sin consideración de su fuente:

“E por tanto, bien me plaze ser desviado de toda fantástica opinión, e non me moverá más la verdad dicha por boca de cristiano, que de judío o moro o gentil, si verdades sean todas nin negaré menos la falsía dicha por boca de uno que por boca de otro” (VD 146 [1.13]).²

Y es que a pesar de concebirse para la formación juvenil de un aristócrata cristiano, este clásico cuatrocentista de la prosa didáctica española agavilla un elenco dispar de fuentes filosóficas griegas, cristianas, judías e islámicas como cimiento de una *Weltanschauung* religiosa un tanto ecléctica en el marco pedagógico de su alegoría. Conviven allí Algazel con San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino con Maimónides.

Este eclecticismo de sus fuentes no implica, sin embargo, una falta de criterios selectivos en su jerarquización. Los tres musulmanes de este cuarteto apenas se visibilizan en el contenido de la obra. Alfarabi no figura entre sus fuentes inmediatas. Avicena sólo deja huellas indirectas en las fuentes filosóficas que el Bachiller sí consulta y la presencia de al-Ghazzali tan sólo se limita a un sucinto escaqueo del *Maqāsid al-falāsifa*: el tratado de lógica que, en sendas traducciones al hebreo y al latín, figura en los currículos introductorios de cristianos y judíos en la España tardomedieval.³ O sea que la mención de estos tres nombres en casa de la *Sabieza* sólo conjura el peso de la filosofía árabe en la recepción medieval de Aristóteles como dato aislado aunque importante en la historia intelectual de Occidente.

Muy distinta, sin embargo, es la presencia de Maimónides en este panteón filosófico de luminarias “modernas.” La *Visión Deleitabile*, como ya estableciera a grandes rasgos J. P. Wickersham Crawford en un estudio pionero (1913b), es verdadero centón de materia maimonidiana. Y no sólo centón o taracea de pasajes inconexos extractados de la *Guía*. Maimónides es fuente central, pilar inequívoco de la Primera Parte de la *Visión Deleitabile* (igual que lo será la *Ética* a Nicómaco en la segunda mitad del tratado). De los tres grandes bloques que configuran *grosso modo* el contenido filosófico de su obra –la metafísica en la *Casa de la Sabieza*, la filosofía natural en la *Casa de la Natura* y la filosofía moral en la *Casa de la Razón*– los primeros dos se nutren por extenso de las discusiones pertinentes en la *Guía* maimonidiana. La misma consigna que antes citaba sobre la indiferencia del autor al perfil religioso de sus fuentes, aunque goza de paralelos cristianos como la interpretación agustiniana

² Citamos por la edición de García López (1991), pero con los textos semi-modernizados según los criterios de CHARTA para facilitar su lectura. Después de las siglas VD (*Visión deleitable*), proveemos la página correspondiente en el vol. 1 de García López, seguida por dos números entre corchetes que se corresponden con la parte y capítulo de la *Visión* que contienen la cita.

³ Sobre el *Maqāsid al-falāsifa* en la *Visión Deleitabile*, Girón Negrón (2001: 64-65 y 90-92).

del expolio de las riquezas de Egipto,⁴ la toma también de Maimónides, con toda la autoridad que éste le confiere a su fe racionalista.⁵

Basta con repasar a vuelo de pájaro algunos de los pasajes espigados en la *Guía* que sirven de inspiración a la *Visión* para captar el alcance profundo de su deuda maimonidiana:

I.12, 19-29 Metafísica (*Casa de la Sabieza*)

1.12	cinco raíces de la ignorancia	/ <i>Guía</i> 1.31, 1.34
1.19	prolegómenos para el estudio de la filosofía	/ <i>Guía</i> Intro. 2
1.20	existencia, unidad e incorporealidad de Dios	/ <i>Guía</i> 2.1, 3.29
1.21	omnipotencia (1)	/ <i>Guía</i> 3.15
1.22	omnisciencia	/ <i>Guía</i> 3.20
1.23	bondad de Dios	/ <i>Guía</i> 3.12
1.24-25	la Providencia divina	/ <i>Guía</i> 3.17-18
1.26	omnipotencia (2)	/ <i>Guía</i> 3.8, 3.10, 3.15
1.27	cosmogonía	/ <i>Guía</i> 2.17
1.28	ángeles, profetas y magia	/ <i>Guía</i> 2.4-6, 2.36-47
1.29	el fin de la Creación	/ <i>Guía</i> 3.13

I.30-34 Filosofía Natural (*Casa de la Natura*)

1.30	primeros principios	/ Arist., <i>Física</i>
1.31	cosmología	/ <i>Guía</i> 1.72
1.32	conocimiento de Dios – vía negativa	/ <i>Guía</i> 1.59-60
1.33	inmortalidad del alma	
1.34	sinopsis	

II.1-23 Filosofía Moral (*Casa de la Razón*)

2.20-21	fin del hombre según la razón	/ <i>Guía</i> 3.51-54, 2.32 y 2.36
---------	-------------------------------	------------------------------------

Ahora bien, esta deuda sustancial de la *Visión* con Maimónides no se ciñe a una reproducción cuasi-verbatim de intertextos de la *Guía* en el vernáculo. De la Torre es doblemente selectivo en su recurso a la *Guía*. Es selectivo, en primer lugar, por lo que incluye o excluye de la *Guía* misma a lo largo de su resumen. También se muestra selectivo en las interpretaciones de la *Guía* que deriva el Bachiller de la tradición filosófica judía pos-maimonidiana.

Es éste el objetivo común de las aportaciones inspiradas por este volumen: precisar con mayor cuidado qué lectura hace De la Torre de la *Moreh ha-Nebuchim* en su tratado. Una parte sustancial de la tesis doctoral que le dediqué en 1997 (proyecto posibilitado *in illo tempore* por los hercúleos esfuerzos de Jorge García López en su espléndida edición de 1991) versaba precisamente sobre este asunto, y en el libro del

⁴ *Locus classicus* del tema agustiniano del expolio de las riquezas de Egipto (Ex 3:21-22 y 12:35-36) en *De doctrina christiana*, Libro 2, XL 60 (Green 2004: 124-127, secciones 144-147); también en *De doctrina christiana*, Libro 2, XVIII 28 (Green 2004: 90-91, sección 72): “Immo vero quisquis bonus verusque Christianus est domini sui esse intellegat ubicumque invenerit veritatem ...”

⁵ Véase la introducción a los *Shemonah Peraqim*, la *Mishneh Torah* (Qiddush ha-Hodesh: xvii, 24) y su explicación de BT Pesahim 94b en la *Guía* 2.8. Sobre la fortuna iberomedieval de esta aseveración véase también a Girón Negrón (2005).

2001 que nació de esta tesis intenté esbozar a grandes rasgos el contexto histórico de esta obra como texto pedagógico, su contenido filosófico y religioso a la luz de sus fuentes, y la historia de su recepción y de su fortuna literaria en los siglos XV, XVI y XVII. Ese trabajo corría en paralelo, por derroteros distintos, con la bella monografía que sacó en fechas cercanas Concepción Salinas Espinosa (1997) sobre la obra completa del Bachiller (su poesía inclusive).⁶ La bibliografía dedicada a la *Visión* desde que salieran nuestros libros ha seguido abundando sobre sus aspectos literarios,⁷ las ilustraciones de sus primeras ediciones,⁸ su difusión y recepción en la baja Edad Media y en la temprana modernidad –con algunas correcciones puntuales a errores prevalecientes en la literatura crítica, mi libro inclusive, en el importante artículo de Harm den Boer (2010)⁹– y ciertos asuntos que atañen a su contenido filosófico o religioso.¹⁰ Se ha enriquecido sobre todo con el hallazgo reciente de un testimonio inestimable de la *Visión* en un manuscrito cuatrocentista en aljamía hebrea en la Biblioteca Palatina de Parma, acompañado por otros textos auxiliares también

⁶ Véase nuestro artículo-resena Girón Negrón (2000).

⁷ Destaca aquí el tercer capítulo de un bello libro de Francomano (2008: 45-73) –capítulo titulado *Figures of Matter and Form: Feminine Personification and Epistemology in the Visión Delectable*– en el que se dilucida la inflexión de género en el recurso pedagógico del Bachiller a la personificación alegórica con cuerpos femeninos, y cómo esta marca la recepción de la *Visión* tanto en las ilustraciones que engalanan algunos de sus manuscritos como en la parodia poética *cancioneril* recogida en la *Carajicomedia*.

⁸ Véase el estudio de Mendiboure (2013) que aborda, entre otros casos, el incunable tolosano de la *Visión*.

⁹ Den Boer estudia la edición de Ferrara de 1554, de la que existen por lo menos tres ejemplares, pero que García López (1991: 1:32) declarara perdida, error repetido por Girón-Negrón (2001: 213). Salinas Espinosa (1997: 180) y Girón Negrón (2001: 214-215) también siguen la pauta de García López (1991: 1:33) al fechar erróneamente la edición de Cáceres en 1623 y no en 1626, y al afirmar equivocadamente que la edición de Amsterdam de 1663 y la *Memoria de los 613 preceptos de la ley* de Salomón Sasportas fueron editadas conjuntamente en un mismo volumen (García López 1991: 1:34; Salinas Espinosa 1997: 180; Girón Negrón 2001: 214-215). Den Boer, por otra parte, hace tres aportaciones importantes a la historia de la recepción de la *Visión* en los albores de la modernidad. En primer lugar, como ya arguyera en otro estudio de 1990, precisa que el pie de imprenta de la edición de Cáceres de 1623 es falso y que no se publicó en Frankfurt, sino más bien en Amsterdam, posiblemente por Paulus Aertsen van Ravenstein. En segundo lugar (Den Boer 2010: 12-14), pone de relieve un documento inquisitorial de 1652 (AHN, Madrid. Inq. 4456/10) en el que se reafirma la recomendación del jesuita Juan Bautista Dávila de prohibir la circulación de una obra, que a todas claras es la *Visión*, por estar plagada de herejías: recomendación avalada por los “calificadores” Tomás de Herrera y Pedro Yáñez que puntualizan la autoría judía del tratado y en base a la cual termina incluido en el Índice inquisitorial. Finalmente, Den Boer esclarece dentro de lo posible la identidad misteriosa de Francisco de Cáceres, ofuscada por la existencia de un homónimo contemporáneo al cual se le tachara en la crítica temprana de ser un judío español emparentado con Espinoza: “What then, is our conclusion as to *V*. published by Francisco de Cáceres? Its author-translator, undoubtedly an erstwhile Converso, now living in then again outside the Sephardi community of Amsterdam, or on its threshold, had at one time resided in Italy and France before settling in the Netherlands. There he made a career of exploiting his linguistic and literary skills. He was much aware of the Iberian Jewish community surrounding him as his potential audience, and it was perhaps only his marriage with a French Christian woman that overented him from total integration into its midst. Out of literary ambition, necessity or sincere moral and religious concerns, we do not know for sure, he wrote, translated or adapted a number of literary works into skilful Spanish. His *V*., although probably non exclusively directed to an ex-Converso/Jewish audience, would prove immensely popular in the Western Sephardi diaspora” (2010: 16).

¹⁰ Destaco aquí las páginas que le dedica Fuertes Herrero (2012: 37-48) al diseño curricular y ordenación de saberes de la *Visión*, las sabias precisiones de Fraker (2005) sobre la importancia de los *Errores philosophorum* de Aegidius Romanus (“Gil Hermitaño”) entre las fuentes del Bachiller, el estudio de López Rodríguez (2011) sobre el contexto salmantino en las discusiones de lógica y retórica aristotélicas de la *Visión*, y el estudio comparado de Montero (2010) sobre el ideario filosófico-religioso y político de Alfonso X, Sancho IV y Alfonso de la Torre, centrado en cómo se conceptualiza la visión de los cielos en el *Setenario* alfonsí, el *Lucidario* sanchino y la *Visión Delectable*.

concebidos para su estudio.¹¹ Pero queda mucho por hacer, precisar y corregir sobre su contenido filosófico *per se*, sobre todo entre verdaderos expertos en filosofía medieval como los reunidos aquí.

Este breve estudio responde a dos objetivos complementarios: el primero, esbozar una visión de conjunto sobre la apropiación selectiva que hace el Bachiller de la filosofía maimonidiana en la primera parte de la *Visión*; el segundo, hacer algunas calas comparativas sobre la recepción de Maimónides en la España cristiana, contrastando el papel de la *Visión* con el de otras dos obras cuatrocentistas de autoría judía o conversa que confrontan el *Moreh ha-Nebukhim* para beneficio cristiano: la traducción española de la *Guía* de Pedro de Toledo y las glosas de Moshe Arragel a su Biblia romanceada para don Luis de Guzmán.

El primer hecho que cabe resaltar es muy sencillo. De la Torre es selectivo en su escarceo de la *Guía* como fuente privilegiada de su filosofía religiosa. Abundan en la *Visión* préstamos, perífrasis *ad sensum* y citas verbatim de la *Guía*, dispersos en dos de sus tres bloques centrales, aunque a veces se simplifiquen sus fuentes correspondientes. Así por ejemplo la formulación que nos ofrece el Bachiller en la *Visión* 1.31 del venerable topos del “pequeño mundo del hombre” –las correspondencias del cuerpo humano a manera de un microcosmos con la estructura del universo según la vulgata cosmológica del aristotelismo medieval– se hace eco, a veces verbatim, de su repercusiva formulación judía en la *Guía* 1.72.

Mi voluntad es de te declarar por una figura asaz palpable toda la orden de las cosas del mundo en la manera que son, pero primero has de pensar que este mundo es uno e es proporcionado por una orden muy engeñosa e vínculo muy indisoluble. E es uno así como un omne es uno, videlicet, Pedro o Juan, e así como en el omne ay diversidad de miembros e virtudes que mueven e son movidas, e otras que mandan, e otras que obedecen, así mismo es en el mundo. E así como en el omne ay carne, nervios, huesos e umores diversos, así la espera del cielo se compone de muchas esperas e de cuatro elementos, e lo que se compone de aquellos. E así como aquí no ay lugar vacío, mas es todo pleno, así en el mayor mundo es todo lleno, e en el centro de medio es la pella de la tierra...
VD 215 [1.31]

Sabe que este mundo en su eser todo es una cosa, quiero dezir: la soberana rueda, con todo lo que de dentro es, semeja a un varón sin dubda segunt Reubén en la humanitat e demudación suya, quiero dezir: demudación de las virtudes d’este círculo segunt demudamiento de las virtudes de los miembros del ombre, por vía de enxemplo. E como Reubén es un varón junto de miembros desverados segunt la carne e los huesos, e los humores demudables; e después así este círculo en general junto de cielos e de elementos cuatro, e lo que de ellos es compuesto, sin alguna vacuidat, salvo todo igual, lleno de dentro el su centro de la tierra, e el agua cerca la tierra, e el aire al agua, e el fuego al aire, e el cuerpo quinto al fuego de cada parte, e son círculos muchos uno dentro otro sin quedat e vacuidat...
Guía 1.72 (*Mostrador* 1.71, fol. 37v-38r, Lazar 128)¹²

¹¹ Sobre el manuscrito palatino con la versión aljamiada de la *Visión*, véase la sugerente monografía de Hamilton (2014), en especial las páginas luminosas que le dedica a la *Visión* misma (2014: 1-59).

¹² Véase a Rico (1986: 101-107) y Girón-Negrón (2001: 162-164).

De la Torre, sin embargo, no sólo cita o parafrasea, sino que inscribe otras discusiones a lo largo de su tratado en un marco maimonidiano, sobre todo en áreas donde discrepa con la escolástica tomista.

Por ejemplo, en su repaso de las Artes Liberales –inscrito en un marco alegórico derivado del *Anticlaudianus* del poeta neoplatónico Alanus de Insulis– De la Torre le dedica un capítulo a la gramática. Este capítulo tiene como base la discusión correspondiente en las *Etimologías* de San Isidoro. Prologa, sin embargo, su excursión isidoriana con una interpretación alegórica de la caída de Adán en el Génesis 3 inspirada *grosso modo* en la *Guía* 1.1-2. Este excursión anticipa, a su vez, un desvío significativo de su fuente isidoriana también a la luz de Maimónides. En las *Etimologías* 9,1,12, San Isidoro asevera:

loquitur autem Deus hominibus non per substantiam invisibilem, sed per creaturam corporalem, per quam etiam et hominibus apparere voluit, quando locutus est.¹³

De la Torre, sin embargo, habiendo seguido hasta ahora su fuente isidoriana a pie juntillas, afirma aquí lo contrario:

Cuando fuere tiempo sabrás qué cosa es Dios hablar con los profetas suyos, e cómo fablava con ellos mediante la lumbre intelectual, la qual es llamada visión; e bien creo que’l hablar de Dios con Adam fue en aquesta manera (*VD* 112 [1.3]).

Esta ruptura con San Isidoro se origina en un fundamento racionalista de la exégesis bíblica maimonidiana que Alfonso de la Torre reitera a lo largo de la *Visión*: las apariciones angélicas –afirma Maimónides– sólo ocurren en visiones proféticas (cf. *Guía* 2.6 y 2.42), “derramamientos” del intelecto activo sobre la mente de los profetas. De la Torre se hace eco de esta premisa maimonidiana para interpretar las apariciones angélicas a Abraham y Lot e incluso las locuciones divinas del mismo Moisés (*VD* 1.28) –tema que retomaremos al final de este ensayo. Santo Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica* p.1, q.51, a.2 (“Utrum angeli assumant corpora”), repudiaba esta aseveración, arguyendo, por el contrario, que los ángeles habían asumido cuerpos humanos para comunicarse con sus interlocutores. Pero De la Torre rompe con el Aquinate en aras de Maimónides al revisar su introducción isidoriana a las artes liberales.¹⁴

De nuevo, De la Torre consagra casi toda la Segunda Parte de la *Visión* a una sinopsis elegante de la *Ética* a Nicómaco. Sin embargo, los capítulos centrales que le dedica al fin del hombre según la razón (*VD* 2.20 y 2.21) inscriben el ideal aristotélico de la vida contemplativa en el décimo libro de la *Ética* a Nicómaco con la profetología de Maimónides (*Guía* 2.32, 2.36) y su concepto intelectualista de la *imitatio Dei* en la discusión final sobre las perfecciones del hombre en la *Guía* 3.51-54.

O sea, que De la Torre, por un lado, inscribe propuestas maimonidianas a lo largo de la *Visión* en aquellas áreas donde Maimónides se pronuncia con una claridad meridiana insoslayable.

Sin embargo, también hay desviaciones de su fuente maimonidiana que representan rupturas deliberadas o interpretaciones de las posturas más complejas o equivo-

¹³ Oroz Reta y Marcos Casquero (1993-1994: 1:740).

¹⁴ Resumimos aquí lo expuesto en Girón-Negrón (2001: 85-90).

cas en su obra, rupturas e interpretaciones casi siempre endeudadas con los comentaristas de la *Guía* y demás pensadores judíos en diálogo con Maimónides.

Por ejemplo, en el capítulo que le dedica a las pruebas filosóficas de la existencia de Dios (*VD* 1.20), Alfonso de la Torre adapta con algunas alteraciones tres de las cuatro demostraciones recogidas en la *Guía* 2.1, pero omite la tercera prueba cosmológica que Maimónides deriva del concepto aviceniano del existente necesario. ¿Por qué se omite esta prueba aviceniana? De la Torre se inscribe aquí en una polémica intrajudía sobre el existente necesario de Avicena. Algunos críticos judíos de Maimónides en el siglo XV como Hasdai Crescas y Joseph Albo hacían excepción favorable de este argumento cosmológico, aunándose aquí con escolásticos cristianos que también favorecían variantes del mismo, como Alberto Magno, Tomás de Aquino y Duns Scotus. Pero otros filósofos maimonidianos tardomedievales se desentienden deliberadamente de esta tercera prueba, ya sea por explícita omisión de la misma (Abraham Bibago en *Derekh Emunah*), por un repudio deliberado de su base aviceniana (así el averroísta judío Moshe Narboni en su influyente comentario a la *Guía*), o habiendo reinterpretado en términos de causalidad el concepto aviceniano del existente necesario (el caso de Abraham Shalom). De la Torre parece reflejar aquí la postura anti-aviceniana de estos correligionarios que aprueban, no obstante, las otras demostraciones maimonidianas de la existencia de Dios.¹⁵

Algo semejante acontece con las pruebas de la unidad de Dios en ese mismo capítulo. Alfonso de la Torre omite las dos pruebas de la unidad de Dios en la *Guía* 2.1. Sin embargo, la primera de dos pruebas que ofrece en su lugar reescribe en términos de la omnipotencia divina el último de cinco argumentos que Maimónides le atribuye a los *mutakallimun* (el argumento por “impedimento mutuo” o *derekh ha-mena‘ot*): un argumento desechado en la *Guía* como indemostrable, pero avalado con modificaciones en el *Derekh emunah* de Abraham Bibago.

Otro ejemplo aún más representativo de su deuda selectiva con el maimonedismo cuatrocentista es su incorporación de ideas astrológicas, mágicas y cabalísticas desestimadas por Maimónides:

... el ayuntar de lo activo e pasivo, e el esculpir de las piedras en tal o en tal signo, e el devinar en las estrellas lícito es, si es a buen fin, e otrosí el pronusciar de nombres lícitos, que llaman *cávalla*, e costreñir los espíritus con aquella virtud, lícito es (*VD* 206 [1.28]).

Maimónides sobresalía entre los pensadores judíos tardomedievales por su rechazo inequívoco de la astrología y la magia. En sendas epístolas a los judíos de Yemén y a los judíos de Montpellier Rambam condena de forma tajante el determinismo astral y la astrología judiciaria con pruebas escriturísticas de sus raíces idólatras y argumentos filosóficos que aspiran a demostrar cómo carecen de toda base científica.¹⁶ En la *Guía* 2.24, Maimónides se aúna incluso con Averroes y al-Bitruji en su excepcional rechazo de la astronomía tolemaica como una representación veraz del arreglo y movimiento de las esferas celestes.¹⁷

¹⁵ Girón Negrón (2001: 107-112).

¹⁶ Véase la traducción española de ambas epístolas de Targarona Borrás (1987).

¹⁷ Sabra (1984).

De la Torre, sin embargo, se desentiende de estos escrúpulos maimonidianos al sugerir a lo largo de la *Visión* que la astrología judiciaria misma es una ciencia demostrativa compatible con su teología filosófica. En su abordaje de las artes liberales, De la Torre reivindica una y otra vez su validez científica (se nos presenta la astrología en *VD* 1.9 como una rama legítima de la filosofía natural). Aduce también, pese a Maimónides, los conocimientos astrológicos de Abraham, tradición rabínica también aducida por Abraham bar Hiyya en su *Epístola al rabí Yehudah ben Barzilai sobre la astrología* (Schwarz 1917) para diferenciar la astrología judiciaria practicada por el patriarca de la astrología ilícita de los caldeos. Esta defensa de la astrología lo lleva incluso a avalar una reivindicación semi-determinista de las influencias astrales al reelaborar la discusión maimonidiana sobre la Providencia divina en la *Guía* 3:17-18. Maimónides define la Providencia como una injerencia de la divinidad que depende estrictamente del grado de perfección intelectual de su recipiente. Prologa esta definición racionalista con el repudio sistemático de cuatro tesis alternas: la epicúrea (todo es contingente), la aristotélica-alejandrina (la Providencia sólo abarca el mundo supralunar), la ashari (el determinismo absoluto) y la mutazilí (la justicia divina afecta a toda criatura viviente). En los capítulos correspondientes en la *Visión Deleitable* (1.24-25), De la Torre desecha en aras de la *Guía* los primeros tres errores –el epicúreo, el aristotélico y el ashari– pero reemplaza la tesis mutazilí con una versión radical del determinismo astrológico, error que descarta por las mismas razones que el fatalismo ashari (la negación del libre albedrío como fundamento bíblico y racional de toda acción moral). Y en lugar del concepto intelectualista de la Providencia individual que Maimónides ofrece en la *Guía* 3:18, De la Torre esboza una explicación ecléctica de la Providencia efectuada por medios naturales y coadyuvada por la coeficiencia remota de la voluntad divina: una explicación, derivada en parte del análisis de la causalidad divina en la *Guía* 2:48, que se abre a la reivindicación parcial de los *fados* astrales.

Su postura *in nuce*: el cuidado providencial de todo lo que acontece en el mundo sublunar se efectúa *grosso modo* por la mediación conjunta de lo contingente, la voluntad humana y –el añadido del Bachiller a la lista de causas de Maimónides– “la virtud de las estrellas.” Ningún evento sublunar se reduce exclusivamente a la predestinación divina, la ciega fortuna, el influjo de los astros o la voluntad individual, sino más bien a una combinación de estas causas que remiten a su vez a la voluntad divina (*VD* 1.25). La *natura* en particular –el “ligamiento de cabzas” de los *fados* por medio del movimiento circular de las esferas celestes– es el mediador providencial entre el Creador y el orden sublunar. Los *fados* son “los mayordomos de la Creación” según ese epíteto cervantino que Bataillon (1950: 263) en su momento lo consideró rastreado a la *Visión*, esos *bailes*, *mayordomos* y *tesoreros* contratados por el rey para implementar sus ordenanzas *in absentia* (un símil cosmológico comparable al que usa Shem Tov ben Joseph ben Shem Tov para ilustrar el concepto maimonidiano de la mediación de la causalidad divina en su comentario a la *Guía* 2.48).

Ahora bien, esta ruptura de la *Visión* con la oposición inequívoca de Maimónides a la armonización de la filosofía natural y la astrología hunde sus raíces en la tradición filosófica judía pos-maimonidiana. La creencia más amplia en la influencia sublunar de los astros en las acciones humanas ya gozaba de precedentes en el pensamiento judío pre-maimonidiano con Abraham ibn Ezra, Abraham bar Hiyya e

incluso Yehudah Haleví y Shlomo ibn Gabirol.¹⁸ Y en el siglo XIV, se suscita toda una controversia intrajudía sobre la astrología y el determinismo acicateadas por la gestión misionera antijudía del converso Abner de Burgos y su polémica acrimoniosa con Isaac Policar. Abner de Burgos, en el capítulo 7 de su *Ofrenda de Zelos* (*Minhat Qenaot*), llega a afirmar incluso que el determinismo, concebido astrológicamente, es la doctrina esotérica de la *Guía*.¹⁹ El predicador tudelano Joshua ibn Shu'eib, cabalista contemporáneo de Abner y discípulo de Rashba, también defiende un determinismo astrológico moderado en sendas *derashot* (homilías) que al igual que De la Torre inscriben dicha postura, en lugar de la mutazilí, en un repaso de la discusión maimonidiana sobre la Providencia en la *Guía* 3.17. Intentos comparables de armonizar la doctrina maimonidiana con posturas de corte astrológico se dan en Ibn Ezra y en Guersónides (*Milhamot ha-Shem* 2.2) en el siglo 14. El debate sobre el determinismo y las influencias astrales marca tanto a los defensores como a los detractores hispanojudíos del racionalismo maimonidiano en el siglo XV.²⁰

Se podrían multiplicar los ejemplos de posturas en la *Visión* que reflejan la interpretación de la *Guía* en la baja Edad Media (no podemos ocuparnos aquí, por ejemplo, sobre el tema de sus ideas mágicas y cabalísticas). Pero pasemos ahora a la última parte de este ensayo: cómo compara la *Visión* con los otros vehículos que viabilizaron la recepción de Maimónides en la España cristiana del siglo XV.

Accesible, clara y bellamente escrita, la *Visión Deleitable* fue en efecto un eslabón privilegiado en la recepción ibero-cristiana de la filosofía de Maimónides. Un eslabón privilegiado, pero no el único. Aunque ya había anticipos de la diseminación de la *Guía* en la Europa cristiana ultrapirenaica –ahí tenemos la traducción latina *Dux neutrorum* o *perplexorum* y sus ecos en la tradición escolástica, el Aquinate inclusive– Maimónides se vuelve accesible a todo un elenco de lectores hispanocristianos en el siglo XV por otras vías textuales también de mediación judía. Y es que la *Visión* se inscribe en una tradición cuatrocentista más amplia de obras en el vernáculo de fuerte contenido judío, ya sean traducciones iberorrománicas del hebreo o tratados originales que abrevan en fuentes judías –mayormente Biblias romanceadas, pero también comentarios exegéticos, textos filosóficos, tratados científicos y una que otra obra de contenido moral. Son todas fruto de proyectos colaborativos entre intelectuales judíos o conversos y mecenas cristianos de la nobleza castellana interesados en engrosar sus bibliotecas con obras en el vernáculo. Representan estas obras un momento de efervescencia intelectual para la España cristiana cuatrocentista cimentado en el aprovechamiento selectivo de sus *scholars* judíos, en cuanto peritos reconocidos en materia de Biblia, filosofía y algunas de las ciencias exactas. En el caso particular de la *Guía*, destacan otras dos obras junto a la *Visión* que conforman exigencias pedagógicas muy distintas: la traducción castellana de Pedro de Toledo y el comentario bíblico de Moshe Arragel.

El *Mostrador e enseñador de los turbados* de Pedro de Toledo es la traducción más antigua de la *Guía* a un vernáculo europeo, acabada en o antes de 1432, a petición del Maestre de Santiago Gómez Suárez de Figueroa. Se basa no en el texto

¹⁸ Para una perspectiva de conjunto sobre la astrología y la astronomía en la tradición judía, véanse a Barkai (1987) y los artículos pertinentes de Alexander Altmann y Arthur Bein en la *Encyclopaedia Judaica*. Para el caso particular de Ibn Ezra, véase a Langermann (1993).

¹⁹ Véase la sección pertinente en la edición de Mettmann (1990: 39-58, especialmente 53-58 [24c-28a]).

²⁰ Abreviamos aquí la discusión pormenorizada del tema astrológico en la *Visión* y su relación con el concepto maimonidiano de la Providencia en Girón Negrón (2001: 124-136).

original en judeoárabe, sino más bien en la traducción hebrea de Yehudah al-Harizi, a veces compulsada o incluso corregida con la versión hebrea de Yehudah ibn Tibbon. Pese a la dificultad intimidante de esta obra, las limitaciones intelectuales del traductor (que él mismo reconoce en varias glosas a su propio romanceamiento) y la complejidad subyacente en las discrepancias entre las versiones hebreas de al-Harizi e Ibn Tibbon (problema que también resalta un crítico judío medio cascarrabias en sus propias glosas de época al código sobreviviente), el *Mostrador* se ofrece como instrumento fundacional de primer orden para familiarizarse en el vernáculo con los cimientos de la filosofía maimonidiana.²¹

La Biblia de Moshe Arragel, por su parte, es un romanceamiento comentado de la Biblia hebrea preparado por un bibliista judío entre 1422 y 1430 a petición del Maestre de Calatrava, don Luis de Guzmán en colaboración parcial con fray Arias de Enzinas, teólogo franciscano y primo del Maestre. Esta Biblia rabínica en castellano –corona de un vasto corpus de romanceamientos bíblicos tardomedievales– se preserva en un código singular y lujoso de 515 folios, con la traducción y sus glosas bellamente ilustradas: monumento singular del encuentro productivo entre un intelectual judío y sus contemporáneos cristianos unas décadas antes de que la Inquisición española hiciera inviable *ab initio* toda iniciativa afín.²² En el marco de esta presentación, resalta la huella de Maimónides en su comentario exegético. Don Luis de Guzmán y Arias de Enzinas le piden al rabino que acompañe su traducción con glosas explicativas en las que exponga por extenso cómo los judíos interpretan la Biblia, sobre todo aquellos comentaristas rabínicos modernos, posteriores a los consultados por el franciscano Nicolás de Lira en sus famosas *Postillae* a la Biblia latina, que fueran tan populares y debatidas en la España cuatrocentista. Arragel satisface cabalmente la petición del Maestre. Las más de seis mil trescientas glosas a su romanceamiento ejemplifican los diversos estilos de exégesis judía atestiguados en las fuentes rabínicas y medievales espigadas por el autor, *midrashim* clásicos como *Midrash Rabbah*, *Midrash Tanhuma*, etc. y los comentaristas más venerables hispano- y franco-judíos (Rashi, Ibn Ezra, D. Qimhi, Nahmánides, Guersónides, Tur, etc.). Pero despunta sobre todo su compromiso personal con la exégesis maimonidiana de corte racionalista. Las cartas que sirven de prólogo al código arragelino abren con una defensa puntual de los trece artículos de fe que presenta Maimónides a manera de credo en la *Mishneh Torah*, entre otros escritos. A lo largo de sus comentarios, Arragel también se identifica una y otra vez con Maimónides (*rabí Moisés de Egipto*) como intérprete privilegiado de las visiones bíblicas y las *aggadot* rabínicas.

²¹ Hay una edición íntegra, plagada de errores, de Moshe Lazar (1989); una edición parcial más depurada de Fernández López (2016); y una tercera en ciernes que va a ser co-editada por Alberto Montaner para la serie *Heterodoxia Iberia*. Ofrecemos una visión de conjunto sobre este importante romanceamiento en Girón Negrón (en curso de publicación). Véase también el estudio sinóptico de este romanceamiento y sus glosas de Fernández López (2011).

²² Estamos preparando para la serie *Heterodoxia iberica* de Brill una edición crítica y anotada en colaboración con Andrés Enrique-Arias, Francisco Javier Pueyo Mena y el llorado Ángel Sáenz Badillos, acompañada por un estudio monográfico. La única transcripción previa del romanceamiento arragelino con sus glosas es de Paz y Meliá y Paz (1920-1922). También se hizo un facsímil del código con estudios pertinentes coordinado por Schonfield (1992). Estudio monográfico de conjunto sobre esta Biblia, con énfasis particular en las ilustraciones en Fellous Rozenblatt (2001). Estudio codicológico con *status quaestionis* sobre la historia y composición del único ejemplar en Avenoza (2011: 199-254). Anticipo de los criterios editoriales y demás retos que entraña nuestra edición crítica en Girón Negrón y Enrique Arias (2012).

O sea que, para mediados del siglo XV español (si nos saltamos por el momento la pobre difusión de los códices únicos que preservan el *Mostrador de los Turbados* y la *Biblia de Arragel*), algunos lectores cristianos interesados en Maimónides contaban en principio con una traducción de la *Guía*, una interpretación de su contenido, y una aplicación exegética de sus doctrinas. Es decir, que se podía forcejear con el contenido de la *Guía* en un romanceamiento castellano de sus *ipsissima verba*; también se podía iniciar su estudio con una exposición asequible de una interpretación de su filosofía en un tratado didáctico; y, finalmente, se podía constatar cómo se aplicaban ciertas posturas maimonidianas a la interpretación de la Biblia en un comentario hispanojudío para beneficio cristiano.

Permítaseme ilustrarlo, para concluir este estudio, con un ejemplo derivado del tema maimonidiano con el cual comenzamos.

En la *Guía* 2.41-44, Maimónides arguye por extenso que las profecías, tal y como se documentan a lo largo de las Escrituras, sólo se dan o en sueños o en visiones. Incluye en este ámbito de las profecías los encuentros bíblicos tanto con ángeles reconocidos tal cual *ab initio* como con seres antropomórficos que sólo muestran ser ángeles a la postre (el caso de los tres ángeles con forma humana que se le aparecen a Abraham en Tamre en el Génesis 18, o el hombre que resulta ser un ángel con el que lucha Jacob en el Génesis 32).

Así romancea Pedro de Toledo el comienzo de la *Guía* 2.42 (renumerada por él 2.43, según la numeración de capítulos de al-Ḥarizi):

Ya declaramos que doquier que diga vista o fabla de ángel (*árabe: ru 'yata malā 'kin au kaṭābatan / al-Ḥarizi e Ibn Tibbon: re 'iyyat mal 'akh o dibburo*), es en visión o en sueño, quier que se declare en la escriptura, quier non. E entiéndelo [fol. 85v] bien. E non es diferencia entre que diga de comienço que vido el ángel, o que se demuestre parecer varón, en la postre saber ser ángel, después que en fin se demostró lo que es. Sabe que de comienço de la cosa, agora sea visión de profecía o sueño de profecía: que en la visión de [+la] profecía o en sueño de profecía, vezes verá el profeta a Dios que fabla con él, e vezes oirá boz fablante, e después se le declarará que el fablante es ángel. E en semejante d' esta especie de profecía, dirá que vee varón que fabla o que faze, e después saberá que es ángel.

...

E así diz Jacob: “e abraçose varón con él” que esto fue en la visión de la profecía, después que se declaró a la postre ser ángel.

...

E así en Jacob. ... E esta fabla e luchamiento todo era en visión de profecía.²³

Una comparación a vuelo de pájaro demuestra cómo Toledo en este caso traduce (igual que en el *Dux* latino) de la versión hebrea de Yehudah al-Ḥarizi.

Toledo: quier que se declare en la escriptura, quier non

Maimónides: *sawā 'an šurriḥa bi-dhālika 'au lam yušarraḥ*

igual da que se asevere algo al respecto, o que no se asevere nada

Ibn Tibbon: *yevo 'ar ba-hem 'o lo yevo 'ar ha-kol šaweḥ*

al-Ḥarizi: *ven she-yiwwada ' min ha-katuv ha-davar hahu ven shelo yiwwada '*

Dux: sive sciatur ex ipsa scriptura, sive non

²³ Compulsamos la edición de Lazar (1989: 250-251) con el manuscrito original (BNE 10289, f. 85r-v).

Desde un ángulo pedagógico, un lector interesado en Maimónides que tuviera ya cierta desenvoltura en materia filosófica (o que contara con herramientas de estudio equiparables a las del manuscrito 2666 de la Palatina de Parma estudiado por Michelle Hamilton) podía lidiar a pulmón con la compleja exposición de sus ideas en el romanceamiento cuatrocentista de este texto exigente y esquinado, un texto deliberadamente difícil que suscita una diversidad de interpretaciones, algunas de ellas esotéricas.

Por otra parte, para una presentación más concisa y amena de la doctrina maimonidiana, un lector hispanocristiano podía recurrir al largo capítulo que le consagra Alfonso de la Torre a los ángeles y la profecía (*VD* 1.28). Esta lección magistral está concebida como un diálogo vivaz de corte didáctico entre la Sabieza y el Entendimiento, preguntas y respuestas que enmarcan la exposición condensada de doctrinas maimonidianas. La Sabieza alude al principio exegético que nos interesa –en qué consisten las locuciones angélicas a los profetas– en medio de su larga exposición sobre cómo operan los ángeles, una alusión a caballo con la apretada selección de tres ejemplos bíblicos.

Mas los omnes non pueden entender segúnt la verdad, que quando se dize que fabló Dios con Muysén cuidan que dava Dios bozes e non entienden que aquella fabla era emprentar en el entendimiento las cosas clara mente, así como eran quando dizen que vido Abraham los ángeles o Lot. Non cuidan que ay otro secreto e no piensan que fue visión de profecía aquélla... (*VD* 203 [1.28]).

De la Torre sintetiza para nuestro lector lo que él considera la quintaesencia de la doctrina maimonidiana en medio de una lección que calibra y estiliza con la dramatización de un ejercicio pedagógico.

¿Qué añade aquí Arragel? Si Toledo traduce la *Guía* y De la Torre la sintetiza, Arragel enlaza con su autor en un campo particular: la exégesis bíblica. A lo largo de sus glosas, Arragel inscribe algunas lecciones maimonidianas en un elenco de posturas intrajudías, que incluyen la interpretación de las visiones bíblicas a la luz de la *Guía*.

Por ejemplo, su extensa glosa al Génesis 18:2 sobre los tres ángeles que se le aparecen a Abraham incluye una sucinta explicación maimonidiana de la naturaleza de los ángeles.

E aquí comúnmente digo que ponen algunos, especialmente maestre Moisés de Egipto, que ángeles las ánimas son de los cuerpos celestiales, las cuales son unos espíritus sin ninguna materia, e que an manera de acatamiento e regimiento en este mundo, digo en los omnes averlos de veer en revelación

Esta definición de los ángeles como designación equívoca para las inteligencias separadas que gobiernan el movimiento de los cuerpos celestes proviene de la *Guía* 2.4-7 (e.g. ... *e serán las inteligencias los ángeles cercanos que por su medianería se mueven los cielos*, en la traducción de Toledo).

El Bachiller de la Torre cita esta misma explicación al principio de su capítulo sobre angelología y profecía:

‘Avéis dicho muchas vezes ángeles e inteligencias. Querría saber qué cosa son.’
E dixo la Sabieza:

Materia es que avría menester un luengo tractado e sería muy delectable a maravilla recitar las opiniones, empero non te deterné. Cierto es que cuantos son los movimientos de las esperas tantas inteligencias ha menester por fuerça, así como cada omne ha menester su ánima para bevir. E los que dizen que non son menester las inteligencias para mover los cielos, ca también faría Dios que se moviesen si no oviese ángeles, también deven dezir que no es menester el alma para el cuerpo moverse, nin el entendimiento para entender, ca esto tal es lo uno como lo otro... (VD 198 [1:28])

La alusión final de Arragel a cómo *los omnes averlos de veer en revelación* apunta, a su vez, al tema central desgajado de la *Guía* 2.41-42, tema que desarrolla con coherencia ejemplar en su glosa al Génesis 32:25 —una glosa consagrada a la lucha de Jacob con el ángel.

Traducción del versículo:

E quedó Jacob en su cabo, e luchó un ángel con él fasta que amaneció.

Glosa ad locum:

E luchó un ángel con él fasta que amaneció. Dizen que este era el ángel Çamael, que era su ángel que lo guardava. [1] Maestre León de Bañolas dize que esto fue en visión e non por obra. E si dixeres ¿cómo quedó coxo? dize que non es de maravillar, que ya fallamos fazer omne movimientos con sus miembros en sueños, así como puñadas dar e sus semejantes. [2] Rabí Abraham pone que este ángel así embió Dios a fin que lo guardase e cobrase rezedumbre en su corazón, e que lo oviesse por signa que así como non lo vencía el ángel que menos lo vencería Isaú. [3] En los Rabot pone que este ángel le apareciera en figura de pastor que tenía también ganado como el Jacob, e que barajavan sobr'el passar el río, el uno su fardaje e el otro su fardaje, [4] e así rabí Moisés de Egipto como maestre León, fazen esta estoria figurativa. [5]

El rabino selecciona aquí cinco motivos exegéticos asociados con este episodio bíblico. Su objetivo más amplio era ofrecerle a su mecenas cristiano una muestra de los diversos estilos de interpretación bíblica judía en los comentarios rabínicos y medievales al Pentateuco. Esta glosa, sin embargo, no es mera panoplia de posturas exegéticas compiladas al azar. Hay toda una inquietud maimonidiana que vertebra la selección y ordenamiento de estos cinco comentarios para un fin pedagógico: la interpretación racionalista que Rambam esboza y ejemplifica a lo largo de la *Moreh ha-Nebuchim* tanto de las visiones bíblicas como de las *aggadot* rabínicas.

La glosa de Arragel comienza con el consenso rabínico y medieval en torno al problema central que este versículo presentaba para los exégetas. Gen 32:25 reza:

Quedóse entonces Jacob solo y un hombre estuvo luchando con él (va-yeabeq ish immo) hasta rayar el alba.²⁴

¿Quién es este hombre —este *ish*— que lucha con Jacob? Los comentaristas judíos concuerdan en que *ish* se refiere a un ángel y así lo traduce Arragel. Discrepan, sin

²⁴ Citamos la traducción de Cantera e Iglesias (2009: 38).

embargo, en si Jacob se batió realmente con un ángel o si este pasaje evoca más bien una visión profética. La primera interpretación que Arragel cita es la interpretación rabínica. Jacob lidió con un ángel (así, por ejemplo, Rashi, con *Bereshit Rabbah*), y no un ángel cualquiera sino un ángel en particular, que él llama Sammael en línea con *Midrash Tanhuma Wa-yishlah* 8 (también en el *Zohar* I, 146a). Arragel, sin embargo, se salta otras reflexiones suscitadas por esta interpretación, como el resto de la glosa de Rashi –según el cual el verbo *yeabeq* significa que Jacob se cubrió de polvo– o el comentario de Ibn Ezra *ad locum* –que afirma explícitamente la corporealidad del ángel– para proceder con una explicación no-litera de la pelea bíblica inspirada por Maimónides. Según Guersónides, el filósofo franco-judío del siglo XIV que Arragel aquí llama el *Maestre León de Bañolas*, el *tête à tête* de Jacob con el ángel es, como explicara Maimónides, una experiencia profética vivida en una visión onírica. Guersónides anticipa incluso una posible objeción. ¿Cómo pudo lesionarse Jacob en el muslo si todo aconteció en un sueño? Debió lastimarse –concluye Guersónides– con los sobresaltos violentos que dio en la cama entre sueños mientras se iba a los puños con el ángel: un giro racionalista muy consistente con su adhesión conceptual a Maimónides.²⁵

¿Y qué viene después de esta cala? Esta interpretación filosófica le lleva a plantearse una tercera pregunta de carácter moralizante –¿de qué le sirvió esta visión a Jacob?– para la cual Arragel invoca, ahora sí, a Abraham ibn Ezra. El polímato tudelano en su comentario al Gen 33:10 arguye que el ángel luchó con Jacob para que no se desalentara ni temiera al confrontar a Esau (si Jacob podía prevalecer contra un ángel, ¿qué hombre podría contra él?).

La secuencia pedagógica hasta ahora es de una coherencia insoslayable.

¿Quién era ese hombre?	¡Un ángel!
¿Tenía cuerpo el ángel?	No. Era sólo una visión.
¿Para qué propósito se le apareció?	Para alentar a Jacob.

Y llegado a este punto en la glosa, Arragel anticipa una nueva pregunta. ¿Cómo se le apareció el ángel a Jacob? ¿En qué forma humana? ¿Cómo encaja esta visión onírica en el marco narrativo del sueño de Jacob?. Esta interrogante lo lleva de vuelta a los *midrashim* rabínicos. Según *Bereshit Rabbah* (esos *Rabot* de Arragel), cuando Jacob volvió para cerciorarse de que no quedaba nada más que cruzar a través del río, el ángel se le apareció en la forma de un hombre que buscaba su ganado y se enfrascaron en una pelea sobre cómo pasar a la otra ribera sus respectivos animales.²⁶ Esta *aggadah* rabínica trata de rellenar una aparente laguna narrativa con un derroche exegético de imaginación literaria. Pero el intento *midráshico* de conferirle verosimilitud a la aparición del ángel adolece del mismo problema que la primera interpretación. Presupone que el encuentro angélico se dio en el mundo real y no en la mente de Jacob. Es aquí donde Arragel cierra con broche de oro invocando conjuntamente a Guersónides y a Maimónides para desestimar la interpretación literal de esta famosa *aggadah*. La lucha de Jacob con el ángel y la conversación subse-

²⁵ Consultamos los comentarios de Rashi, Ibn Ezra y Guersónides al Génesis 32:25 en la magna edición crítica de las *Miqraot Gedolot* de Menahem Cohen (1999: 66-67).

²⁶ *Bereshit rabbah* 77:2 consultado en la edición de Theodor y Albeck (1965: 910-912).

cuenta (es decir, el episodio bíblico mismo y su interpretación *midráshica*) coinciden –Arragel concluye– en la representación figurativa y no-litera de la visión profética que experimentó Jacob en un sueño.

En resumen, Arragel no sólo espiga una selección de interpretaciones para ilustrar cuán variada es la comentarística judía rabínica y medieval. Su misma yuxtaposición responde a una progresión deliberada en defensa de Maimónides. Representa, desde este ángulo, una pedagogía complementaria al romanceamiento de Toledo o al proyecto filosófico del Bachiller de la Torre. Toledo, Arragel y De la Torre recurren al vernáculo para romancear la *Guía* en beneficio de sus mecenas cristianos (Gómez Suárez de Figueroa, Luis de Guzmán, Carlos de Viana). Sus obras representan esfuerzos colaborativos entre nobles cristianos y *scholars* judíos o conversos que crean un lenguaje expositivo para esclarecer en castellano la filosofía maimonidiana. Varios modelos pedagógicos coadyuvan estos esfuerzos: la traducción *ad litteram* en el *Mostrador* de Toledo; la anotación seriada en la *Biblia de Arragel* con apostillas yuxtapuestas *ad locum*; la síntesis didáctica, la alegorización de doctrinas y la estilización literaria del diálogo, la pesquisa y los debates en la *Visión Delectable*. Ofrecen en su conjunto un banquete suntuoso de herramientas de estudio para un cristiano interesado en la obra de Maimónides

Pero se impone, con todo, un *caveat* final. No hay evidencia histórica de que estas tres obras convivieran físicamente en un mismo espacio de estudio desde la segunda mitad del siglo XV hasta los albores de la modernidad. El *Mostrador* y la *Biblia de Arragel* sobreviven en sendos códices singulares de paupérrima difusión, testimonios afortunados de la impronta judía en la vida intelectual de la España cristiana. La *Visión*, en cambio, tuvo una fortuna multiseccular extraordinaria atestiguada por sus numerosos manuscritos, incunables y otros impresos en España, Italia y los Países Bajos en los siglos XV, XVI y XVII, tanto en castellano (incluso en aljamía hebrea) como en traducción al italiano y al catalán (¿quizás al portugués?) y también en citas, huellas y otros aprovechamientos textuales que incluyen fuentes hebreas (ahí el caso del *Shevet Yehudah*).²⁷

Por eso a la fortuna cristiana de la *Guía* gracias a De la Torre le viene como anillo al dedo la famosa sentencia de Terenciano Mauro *pro captu lectoris habent sua fata libelli* (“según la capacidad del lector, los libros tienen su destino”). No hay eslabón comparable en la recepción hispanocristiana de Maimónides a esta fábula filosófica en los albores de la modernidad.

Reseñas bibliográficas

Barkai, Ron. 1987. “L’astrologie juive médiévale, aspects théoriques et pratiques.” *Le Moyen Age: Revue d’histoire et de philologie*. 93: 327-348.

Bataillon, Marcel. 1950. “Langues et littérature de la péninsule ibérique et de l’Amérique latine.” *Annuaire du Collège de France*. 50: 258-263.

Cantera Burgos, Francisco; e Iglesias González, Manuel. 2009. *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*. 3ra edición. 3ra reimpresión. Madrid: BAC.

²⁷ Para una visión de conjunto, véanse a García López (1991: 1:13-36), Salinas Espinosa (1993: 176 - 190) y Girón-Negrón (2001: 208-270), con las correcciones de Den Boer (2010) y los datos pertinentes al nuevo testimonio estudiado por Hamilton (2014:).

- Cohen, Menahem (ed.). 1999. *Mikra 'ot Gedolot – Ha-Keter: Genesis. Part II*. Tel-Aviv: Bar-Ilan University Press.
- Crawford, J. P. Wickersham. 1913a. "The Seven Liberal Arts in the *Visión Delectable* of Alfonso de la Torre." *Romanic Review*. 4: 58-75.
- 1913b. "The *Visión Delectable* of Alfonso de la Torre and Maimonides's *Guide of the Perplexed*." *PMLA*. 28: 188-212.
- Den Boer, Harm. 1990. "Francisco de Caceres, litterator en koopman in talen te Amsterdam." *Een gulden kleinood. Liber Amicorum ... D. Goudsmit*. Harm den Boer, Jeanne Brombacher y Peter Cohen (eds.). Apeldoorn / Leuven: Garant. 55-70.
- 2010. "The *Visión Delectable* under the Scrutiny of the Spanish Inquisition: New Insights on Converso Literature." *European Judaism: A Journal for the New Europe*. 43/2: 4-19.
- Fellous-Rozenblatt, Sonia. 2001. *La Biblia de Alba. De cómo rabi Mosé Arragel interpreta la Biblia para el gran maestro de Calatrava*. Traducción española del francés original. París: Somogy.
- Fernández López, José Antonio. 2011. "Mostrador e enseñador de los turbados. Notas sobre el primer romanceado de la *Guía de perplejos*." *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 28: 39-70.
- Fraker, Charles. 2005. "A Note on the Sources of the *Visión Delectable* of Alfonso de la Torre." *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, ed. Pedro M. Piñero Ramírez. 2 vols. Sevilla: Universidad de Sevilla. 1: 227-238.
- Francomano, Emily C. 2008. *Wisdom and Her Lovers in Medieval and Early Modern Hispanic Literature*. The New Middle Ages. Palgrave Macmillan, New York.
- García López, Jorge (ed.). 1991. Alfonso de la Torre. *Visión Delectable*. 2 vols. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Girón Negrón, Luis M. 2000. "Un avance crítico sobre *La Visión Delectable*. *La Corónica* 28/2: 169-178.
- 2001. *Alfonso de la Torre's "Visión Delectable": Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in 15th Century Spain*. Leiden: Brill.
- 2005. "La rosa y el espino de Santob de Carrión." *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, ed. Pedro M. Piñero Ramírez. 2 vols. Sevilla: Universidad de Sevilla. 1: 251-259
- 2009. "'If There Were God': The Problem of Unbelief in the *Visión Delectable*." *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond: Departures and Changes*. Kevin Ingram (ed.). Leiden: Brill. 83-96.
- Girón-Negrón, Luis M. y Enrique-Arias, Andrés. 2012. "La Biblia de Arragel y la edición de traducciones bíblicas del siglo XV." *Helmántica*, 63 (2012): 291-309.
- Hamilton, Michelle. 2014. *Beyond Faith: Belief, Morality and Memory in a Fifteenth-Century Judeo-Iberian Manuscript*. Boston / Leiden: Brill.
- Fuertes Herrero, José Luis. 2012. *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Langermann, Y. Tzvi. 1993. "Some Astrological Themes in the Thought of Abraham ibn Ezra." *Rabbi Abraham ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*. Isadore Twersky y Jay M. Harris (eds.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 28-85.
- Lazar, Moshe and Dilligan, Robert (eds.). 1987. *Text and Concordance of Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 10289 microform: Moses Maimonides, Mostrador e Enseñador de los Turbados*. Madison: HSMS.

- 1989. *Maimonides's Guide for the Perplexed: A 15th Century Spanish Translation by Pedro de Toledo (Ms. 10289, B.N. Madrid)*. Culver City: Labyrinthos.
- López Rodríguez, Concepción. 2011. "Retórica aristotélica y argumentación lógica en la *Visión deleytable* de Alfonso de la Torre." *Humanitas*. 63: 387-404.
- Mendiboure, Jean Michel. 2013. "Algunos apuntes sobre las ilustraciones de los incunables tolosanos hispánicos." *Atalaya. Revue d'études médiévales romanes*. 13. Puesto en línea el 13 de diciembre del 2013. Consultado el 22 de julio del 2018. <http://journals.openedition.org.ezp-prod1.hul.harvard.edu/atalaya/1057>
- Mettmann, Walter (ed.). 1990. Alfonso de Valladolid (Abner de Burgos). *Ofrenda de Zelos (Minhat Kena'ot) und Libro de la Ley*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Montero, Ana. 2010. "The Vision of Heaven and Knowledge in Castilian Literature: From Alfonso X to Alfonso de la Torre." *Dreams and Visions: An Interdisciplinary Enquiry*. Nancy van Neusen (ed.). Leiden: Brill. 183-208.
- Oroz Reta, José y Marcos Casquero, Manuel A. (eds). 1993-1994. San Isidoro de Sevilla *Etymologiae*. 2da edición. 2 vols. Madrid: BAC.
- Paz y Meliá, Antonio y Paz, Julián (eds.). 1920-1922. *Biblia (Antiguo Testamento) traducida del hebreo al castellano por Rabi Mose Arragel de Guadalfajara (1422-1433?) y publicada por el Duque de Berwick y de Alba*. 2 vols. Madrid: Imprenta Artística.
- Rico, Francisco. 1986. *El pequeño mundo del hombre: Varia fortuna de una idea en la cultura española*. Edición corregida y aumentada. Madrid: Alianza.
- Sabra, Abdulhamid I. 1984. "The Andalusian Revolt Against Ptolemaic Astronomy: Averroes and al-Bitruji." *Transformation and Tradition in the Sciences*. Everett Mendelsohn (ed.). Cambridge: Cambridge University Press. 133-153.
- Salinas Espinosa, Concepción. 1997. *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: la obra del bachiller Alfonso de la Torre*. Zaragoza.
- Schlosberg, Léopold (ed.). 1851-1879. Judah al-Harizi. *Rabbi Mosis Maimonidis Liber More Nebuchim sive Doctor Perplexorum: primum ab authore in lingua arabica conscriptus, deinde a Rabbi Jehuda Alcharisi in linguam hebraem translatus*. 3 vols. London.
- Schonfield, Jeremy (ed.). 1992. *La Biblia de Alba: An Illustrated Manuscript Bible in Castilian, by Rabbi Moses Arragel [Edición facsímil]*. 2 vols. (I Edición facsímil; II Companion Volume), Madrid, Fundación Amigos de Sefarad.
- Schwarz, A. Z. 1917. Abraham bar Ḥiyya. "Iggeret r. Abraham bar Ḥiyya ha-Nasi." *Festschrift Adolf Schwarz zum siebzigsten Geburtstag*. V. Aptowitz y Samuel Krauss (eds.). Berlín / Viena: R. Löwit Verlag. 23-36 (sección hebrea).
- Targarona Borrás, Judit. 1987. Mošeh ben Maimón / Maimónides. *Sobre el Mesías. Carta a los Judíos del Yemen / Sobre Astrología. Carta a los Judíos de Montpellier*. Barcelona: Riopiedras ediciones.
- Theodor, J., and Albeck, H. 1965. *Midrash Bereshit Rabbah*. 2nd edition. 3 vols. Jerusalem: Wahrman.
- Yehoshua ibn Shuaib. 1996. *Derashot al ha-Torah*. New York: Hayim Eliezer Raikh.
- Yosef ben Shem Tov. 1990. *Bittul Iqqarei Ha-Nozrim*. Daniel Lasker (ed). Ramat-Gan y Beer-Sheva.