

Maimónides en la *Visión Deleytable*: diferencia antropológica, beatitud intelectual y el problema de la materia

Miguel Ángel Granada¹

Recibido: 17 de abril de 2018 / Aceptado: 7 de junio de 2018

Resumen. Partiendo de los resultados alcanzados por Luis M. Girón-Negrón en su libro *Alfonso de la Torre's Visión Deleytable*, nos proponemos ampliar y completar la presencia de la *Guía* de Maimónides en la obra del bachiller Alfonso de la Torre mediante el examen de una serie de puntos centrales en la *Visión*, que ponen de manifiesto el sustrato judeoconverso de la obra y su afinidad intelectual con la corriente intelectualista que en los siglos XVI y XVII hallamos en pensadores como Pomponazzi, Bruno y Spinoza.

Palabras clave: Maimónides; Costumbre como obstáculo al saber; diferencia antropológica; perfección del hombre y beatitud intelectual; hombre microcosmos y corazón del mundo; la materia, la mujer y la generación del mundo; Ilustración radical: Giordano Bruno, Spinoza.

[en] Maimonides in the *Visión Deleytable*: Anthropological difference, intellectual beatitude, and the problem of matter

Abstract. Departing from the results achieved by Luis M. Girón-Negrón in his book on *Alfonso de la Torre's Visión Deleytable*, we aim to enlarge and complete the presence of Maimonides' *Guide* in the work of Alfonso de la Torre through the consideration of a series of central motives in the *Visión*. These motives, as indicated by the key words, show the converse substrate of the work as well as the intellectual affinity with the intellectualist tradition present in the 16th and 17th centuries in such philosophers as Pomponazzi, Bruno and Spinoza.

Keywords: Maimonides; habit as an obstacle to wisdom; anthropological difference; perfection of man and intellectual beatitude; man, as microcosmos and the heart of the world; matter, woman, and the generation of the world; radical Illuminism: Giordano Bruno, Spinoza.

Sumario. 1. Causas que impiden la adquisición de la ciencia y crítica de la costumbre. 2. Diferencia antropológica y elitismo radical: ley de Moisés vs. religión de Cristo. 3. Actualización del intelecto, perfección y felicidad del hombre, unión con Dios. 4. Dos motivos puntuales en la *Visión*. 4.1. El hombre como microcosmos y el corazón del mundo. 4.2. El problema de la materia: la analogía materia-mujer y la generación del mundo.

¹ Universidad de Barcelona.
granada@ub.edu
<https://orcid.org/0000-0002-8905-4536>

Trabajo efectuado en el marco del proyecto de investigación FFI2015-64498-P (“Cosmología, teología y antropología en la primera fase de la Revolución Científica (1543-1633)”, financiado por el Gobierno Español) y de la Red Temática FFI2016-81779-REDT (“Identidades conversas desde el siglo XV al XVII: Descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia”) coordinada por Miquel Beltrán.

Cómo citar: Granada, M. Á. (2018): Maimónides en la *Visión Deleytable*: diferencia antropológica, beatitud intelectual y el problema de la materia, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (3), 651-677.

Hace ya un siglo que J. P. W. Crawford puso de manifiesto, en un memorable artículo, la deuda de la *Visión Deleytable* del bachiller Alfonso de la Torre con la *Guía de los perplejos* de Maimónides.² A partir de entonces estudiosos de la literatura española tardomedieval y del pensamiento filosófico español han señalado en múltiples ocasiones esa dependencia. Por referirnos únicamente a un caso especialmente relevante, Francisco Rico ha señalado en su excelente y muy influyente estudio *El pequeño mundo del hombre: Varia fortuna de una idea en la cultura española* que «la primera parte de la *Visión* es lisa y llanamente un centón de Maimónides».³ Sin embargo no ha sido hasta el comienzo del nuevo siglo y milenio cuando la enorme dimensión de la deuda intelectual (y me atrevo a decir *religiosa*, si –como reza la anécdota atribuida a Shaftesbury– «all wise men are of the same religion»)⁴ del bachiller y de su *Visión* con Maimónides y su *Guía* se ha puesto de manifiesto gracias al benemérito y profundísimo estudio de Luis M. Girón-Negrón, titulado *Alfonso de la Torre's Visión Deleytable: Philosophical Rationalism & the Religious Imagination in Fifteenth Century Spain*.⁵ Girón-Negrón, entre otras muchas cosas, ha demostrado que si de ‘centón’ de la *Guía* hemos de hablar, la segunda parte no desmerece, *extensive* y sobre todo *intensive*, de la primera.

Como es sabido, ignoramos las fechas de nacimiento y muerte del bachiller Alfonso de la Torre, así como su lugar de nacimiento, si bien parece que fue burgalés y escribió su *Visión Deleytable* en torno a 1440 o incluso 1450,⁶ a petición del prior de Navarra Juan de Beamonte (un poco como Maimónides escribió su *Guía* para aclarar la perplejidad y dudas de su discípulo ausente Yosef ben Yehudá ibn 'Aknín). La obra tuvo una considerable difusión manuscrita y una notable fortuna editorial a partir de la edición *princeps*, la burgalesa de 1485, precedida sin embargo por una traducción catalana, impresa en Barcelona el año anterior.⁷

Aunque Eugenio Asensio sostuvo que el bachiller Alfonso de la Torre había sido «colegial de S. Bartolomé [en Salamanca] y, por tanto, cristiano viejo» y que en su obra «sincretiza a Maimónides con la escolástica cristiana»,⁸ yo personalmente creo (con Salinas Espinosa y Girón Negrón) que la limpieza de sangre exigida a los esco-

² J. P. W. Crawford, «The *Vision Delectable* of Alfonso de la Torre and Maimonides's *Guide of the Perplexed*», *Proceedings of the Modern Language Association*, 28 (1913), pp. 188-212.

³ Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre: Varia fortuna de una idea en la cultura española*, edición corregida y aumentada, Alianza Universidad, Madrid 1988, p. 101.

⁴ John Toland, *Clidophorus*, en Toland, *Tetradymus*, Londres, 1720, p. 95

⁵ Luis M. Girón-Negrón, *Alfonso de la Torre's Visión Deleytable: Philosophical Rationalism & the Religious Imagination in Fifteenth Century Spain*, Brill, Leiden, 2001. No hay que menospreciar el meritorio trabajo de Concepción Salinas Espinosa, cuya obra *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: La obra del Bachiller Alfonso de la Torre*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1997, dedicada fundamentalmente a una edición crítica de la obra poética del bachiller, contiene sin embargo una interesante sección sobre la *Visión*, con importantes novedades (pp. 29-190).

⁶ Girón-Negrón, p. xiii; Salinas Espinosa, pp. 31 s.

⁷ Véase la extensa información en la excelente edición crítica de Jorge García López: Alfonso de la Torre, *Visión deleytable*, 2 vols., Universidad de Salamanca, Salamanca 1991, vol. I, pp. 13-28 (tradición manuscrita) y 29-34 (siglos XV-XVII). Todas nuestras citas y referencias a la *Visión* se harán por esta edición, salvo otra indicación.

⁸ Eugenio Asensio, *La España imaginada de Américo Castro*, El Albir, Barcelona, 1976, p. 57.

lares del colegio salmantino (requisito ampliamente transgredido en el siglo XV)⁹ no excluye la condición de cristiano nuevo o converso de nuestro bachiller, probablemente de segunda o tercera generación, quien seguramente accedió a la obra de Maimónides a través de una traducción castellana (no parece haber sido la que Pedro de Toledo realizó a comienzos del siglo por encargo de Gómez Suárez de Figueroa, la única que se ha conservado) o acaso latina, pues la orden dominicana disponía desde el siglo XIII de una traducción latina, ampliamente usada por Alberto Magno, Tomás de Aquino e incluso Meister Eckhart.¹⁰ Lo importante, sin embargo, que me parece avalar la condición de cristiano nuevo, es que, mucho más allá de su enorme interés por la cábala teórica y práctica y por la *Guía* de Maimónides,¹¹ Alfonso de la Torre asume y comparte plenamente el ideal filosófico de una vía exclusivamente *intelectual* al conocimiento y unión con Dios, con la que se hace coincidir *rigurosamente* la perfección del hombre y la beatitud o felicidad (el paraíso), sin ninguna concesión o identificación con el cristianismo (salvo puramente *prudenciales* y *cautelares*; externas a la línea de argumentación e independientes de ella), pero coincidiendo en cambio estructuralmente con una constante apelación y positiva referencia a la Ley de Moisés y con una violenta y constante polémica contra los que llama despectivamente ‘voluntarios’, esto es, la tradición filosófica y teológica (seguramente escotista y nominalista) que concibe la esencia y acción de Dios como una absoluta ‘voluntad libre’. El hecho de que cristianos nuevos del siglo XVII, retornados a la religión mosaica, pudieran recuperar perfectamente la *Visión* e integrarla en la religión de sus padres con la sencilla amputación o escisión de pasajes y capítulos obsequiosos con el cristianismo,¹² pero perfectamente ajenos a la línea argumental en tanto que imposiciones de la *Verdad* a la conclusión intelectual y demostrativa del *Entendimiento* (o Intellecto), es –me parece– una prueba palpable de ello.

Estos aspectos y esta dimensión de la obra del bachiller han sido puestos de manifiesto de manera clara y definitiva en la obra de Girón-Negrón. Mi objetivo en el presente artículo es reforzar los resultados alcanzados por el estudioso portorriqueño con la consideración de unos cuantos componentes fundamentales de la *Visión*

⁹ Salinas Espinosa, pp. 25 s.; Girón-Negrón pp. 20-22.

¹⁰ Véase Görgé K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses: Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Königshausen and Neumann, Würzburg, 2004. Sobre Eckhart, véase Kurt Flasch, *D’Averroès à Maître Eckhart: Les sources arabes de la “mystique” allemande*, Vrin, París, 2008, pp. 165-177. Sobre el posible uso de la traducción latina véase *infra*, nota 87.

¹¹ Doble interés que no comporta contradicción, pues más allá de que la cábala castellana (y catalana) se desarrollara como una alternativa mística al intelectualismo (considerado excesivo) de Maimónides, de hecho cabalistas hebreos como el zaragozano Abraham Abulafia (1240–ca. 1291) llevaron a cabo interpretaciones y desarrollos cabalistas de la *Guía de los perplejos*. Sobre este punto véase Moshe Idel, *Maimonide et la mystique juive*, Cerf, París, 1991 e Idem, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, Nueva York, 1988.

¹² Me refiero, obviamente, a la retraducción al castellano, a partir de la traducción italiana di Domenico Delfino (*Sommario di tutte le scienze*, Gabriel Giolito de Ferrari, Venecia, 1556, con varias ediciones posteriores siempre en Venecia), llevada a cabo por Francisco de Cáceres: *Vision deleytable y sumario de todas las ciencias*, Frankfurt [realmente Ámsterdam], 1623 y David de Crasto [sic; por Castro] Tartaz, Ámsterdam, 1663. Según una tradición (falsa) de la que se hacía eco todavía Marcel Bataillon, Francisco de Cáceres era suegro de la hermana de Spinoza (véase Bataillon, «Langues et littératures de la Péninsule ibérique et de l’Amérique latine», *Annuaire du Collège de France*, LI (1953), pp. 252-263, en p. 262); su falsedad ha quedado puesta de manifiesto por Harm den Boer, «The *Visión deleytable* under the scrutiny of the Spanish Inquisition: New Insights on Converso Literature», *European Judaism*, 43 (2010), pp. 4-19 (: pp. 14 ss.). *Visión deleytable*, en cualquier caso y sorprendentemente, no figura en el listado de la biblioteca de Spinoza, aunque nos parece que el filósofo, tan interesado por la literatura española, hubiera leído con interés una obra tan congenial a él en muchos aspectos.

Deleytable en su desempeño maimonídeo consecuente: 1) las causas que impiden la adquisición de la ciencia y la crítica de la costumbre (es decir, del *nomos* o de la *lex*); 2) la diferencia antropológica y el elitismo radical, con la consideración del ‘disimulo’; 3) la doctrina de la actualización del intelecto o desarrollo completo de la filosofía-ciencia como perfección del hombre y felicidad asociada a la unión con Dios; 4) dos motivos que muestran la presencia y continuidad con la *Guía*, cuya exégesis en la obra de Girón-Negrón puede ser ampliada; me refiero al tema del cielo como ‘corazón’ del mundo y sobre todo a la analogía de la materia con la mujer en oposición a intelecto y varón, junto con el problema del origen de la materia.

Es sabido que para Ernst Robert Curtius la *Visión Deleytable* mostraba, en pleno siglo XV, el retraso secular de la península ibérica con respecto al curso filosófico en la Europa occidental.¹³ En mi exposición espero poder mostrar, mediante menciones a lo que podemos llamar Ilustración radical de filósofos como Giordano Bruno y Spinoza, que más allá de la superficial distinción entre retraso y progreso, la *Visión* nos muestra la continuidad de una tradición de ‘filosofía radical’, presente en la *falsafa* islámica y judía y en el aristotelismo radical o ‘averroísta’, que tendrá una continuidad en la Europa moderna en aquellas reivindicaciones de la filosofía como perfección del hombre y acceso intelectual a la verdad y lo divino que pretenden establecer una relación política con la religión socialmente imperante desde la perspectiva de la *libertas philosophandi* y de la *theologia politica*, en el bien entendido de que, frente a la dimensión teórica y ética de la filosofía, la religión es el instrumento o medio de la domesticación o educación de la mayoría vulgar en la virtud; en suma: una ley recibida *heterónomamente* por la multitud frente a la ley que el sabio obtiene *autónomamente* mediante la perfección intelectual adquirida con la filosofía.

La dedicatoria de la *Visión* a Juan de Beamonte indica que la obra es la respuesta indirecta del autor, por la vía del relato de una visión tenida en sueños, a la petición del dedicatario de recibir, por un lado, «un breve compendio del fin [objeto] de cada çiençia» (y a ello responde la estructura de la obra de una rápida enciclopedia del saber, desde las artes liberales a la filosofía natural, filosofía práctica y metafísica-teología) y por otro la opinión de los ‘naturales’ (es decir, de aquellos filósofos que operan a partir de la sola razón natural, sin atender a dictados de una instancia sobrenatural o presuntamente revelada y ‘autorizada’) acerca del fin último y beatitud del hombre: si se puede alcanzar en la vida terrena o tras la muerte, si reside en el cuerpo o en el alma.¹⁴ Yo me ocuparé de la primera cuestión únicamente en la medida en que resulta pertinente para la segunda, que es lógicamente, por cuanto hemos dicho al inicio, nuestro objetivo fundamental. Añadiré tan sólo que llama poderosamente la atención en este prefacio la dimensión rigurosamente teorética e intelectualista con que se plantea la cuestión del saber, tanto por el lamento con que el dedicatario es dicho deplorar el utilitarismo imperante y su desprecio de la teoría o contemplación,¹⁵ como por la reivindicación que hace el autor de la teoría como fuente de la virtud y

¹³ Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, FCE, México, 1955, pp. 755 s.

¹⁴ *Visión*, I, 1, pp. 101 s.: «qué entendieron los naturales e qué podían alcançar por razón del fyn postrimero del omne, e qué dixeron los tales de la bien aventurança, sy por ventura la pusyeron en este mundo o en el otro, e sy en éste en qué cosas consiste [...], sy es en el cuerpo o en el alma».

¹⁵ *Ibid.*, p. 101: «veíades el mundo tener girada la cara a las utilidades e mundanos provechos, e non solamente menospreçiar e ynrepar el ynvestigar de las çiençias, mas abominarlas».

sobre todo como modo de vida: «vida angélica [es decir, vida intelectual] que tenían los precesores nuestros en los pasados bien aventurados syglos».¹⁶

La conclusión y despedida de la obra (cap. II, 24) no sólo reitera este intelectualismo independiente de toda presunta verdad suprarracional (en la visión expuesta, se nos dice, «se toca la respuesta de la cuestión principal, videlicet, la *fyn* del omne según que los sabios pudieron alcanzar por razón»);¹⁷ plantea además algunos puntos que –más allá de la estructura enciclopédica y sistemática de la ‘visión’, muy dependiente de la tradición latina– parecen mostrar una clara voluntad en Alfonso de la Torre de conectar la propia obra con la voluntad pedagógica que la *Guía* desarrolla con un ‘arte de escribir’ esotérico: el bachiller espera que su dedicatario (como el ausente discípulo ceutí de Maimónides) haya podido *aclarar sus dudas* (o su perplejidad) y al mismo tiempo (puesto que no ha dicho todo y ha dejado además muchas cosas *encubiertas*, obligado por la redacción escrita, en lengua vulgar además) dar pie a un desvelamiento de lo todavía *encubierto y amagado* mediante una posterior comunicación. Vale la pena recoger las palabras del bachiller:

E verdad es que yo vi ynfinite mente más cosas, enpero puse aquéllas por memoria, e porque fuese cabsa de vuestra merçed por aquéstas me preguntase las otras, e fuese ocasyón de venir a fablar e altercar vos e yo de las cosas senblantes. Por tanto, Señor, yo vos suplico quanto puedo e demando, de merçed syngular, que este libro no pase en terçera presona, porque por ventura algúnd voluntario que no entendiese mi *fyn* yncreparme ia e sería yo sostenedor de pena syn meresçimiento [...]. E la respuesta de aquesto es que yo non lo fize synon por declararvos las dudas que teniades; e no quise fazer de la llave çerradura, enpero en algunos pasos que no era lícito de fablar clara mente yo vos dixé que los encobría por darvos ocasyón de preguntar. E [...] quiero comunicar con vos todo lo que es en mi ánima amagado.¹⁸

Pero pasemos ya a abordar los cuatro temas señalados como objeto de nuestro estudio.

1. Causas que impiden la adquisición de la ciencia y crítica de la costumbre

Tras ascender en la visión el monte del saber y pasar por las mansiones de las siete artes liberales, obteniendo de ellas la formación y conocimientos consecuentes, el Entendimiento accede a la mansión habitada por Verdad y sus acólitas Sabiduría (*Sabieça*), Naturaleza y Razón. Ante la imposibilidad de un acceso inmediato a las tres primeras, es Razón quien recibe la misión de ilustrar a Entendimiento una vez

¹⁶ Ibid., p. 102. Por estos ‘predecesores nuestros’ no hay que contar únicamente la tradición filosófica grecolatina hasta el presente, sino también aquella islámica y, creemos, especialmente judía (Maimónides y su *Guía*) que constituye el componente fundamental del intelectualismo como modo de vida que el bachiller reivindica. Dentro de su ambigüedad, esta apelación a los predecesores es probablemente una pista o señuelo hacia la ‘raça’ del autor.

¹⁷ Ibid., p. 349. En esta página hay una nueva mención del adversario (pseudofilósofo en opinión del autor) al que se opone encarnizada y explícitamente a lo largo de la *Visión*: el ‘voluntario’ o filósofo voluntarista que concibe a Dios como voluntad soberana no sometida al intelecto y al que sólo se puede acceder, por consiguiente, a través de una fe sumisa.

¹⁸ Ibidem.

este ha asegurado su sumisión a las demostraciones necesarias. Así, en el capítulo I, 12 Razón le expone «las cinco causas porque los omnes no saben la verdad e certidumbre de las cosas»,¹⁹ a saber: ignorancia del verdadero y último fin del hombre; sumisión a las pasiones del cuerpo; indisposición de la materia; dificultad del objeto («dificultad e ardidez de las cosas científicas») y finalmente la costumbre:

La quinta causa e postrimera e más prohibitiva que las otras syn comparación: los omnes ser afeccionados e amorosos a aquellas cosas en las cuales han seydo yndustrados e enseñados desde la ynfancia. E la causa desto es que en el ánima del omne es una afección estraña e admirable a las cosas en su niñez oydas, en especial sy luengo tiempo fue detenido en aquéllas, ca entonçes la costumbre se torna en naturaleza e cábase en el ánima del tal omne una credulidad muy firme e un syngular amorío a aquellas cosas, en una abominación e odio syn razón prendido e tomado a las cosas contrarias, en tanto que veréys todo el mundo e lo más dél ser ynpedidos de aquesta quinta causa e yazer sepultos en aqueste mortal error.²⁰

Como ha mostrado Girón-Negrón,²¹ estas cinco causas corresponden a los cuatro obstáculos al saber señalados por Maimónides en *Guía*, I, 31, donde la costumbre figura como cuarto, y a las cinco causas que dificultan e imposibilitan el acceso a la metafísica (al conocimiento de las inteligencias separadas y la divinidad) según *Guía*, I, 34. Limitándonos a la costumbre, la dependencia con respecto a Maimónides es manifiesta, no sólo en la descripción de sus efectos nefastos, sino también en los ejemplos de tipos humanos, pues al ejemplo del *beduino* en la *Guía* corresponde estrechamente el del *rústico* en la *Visión*.²² Maimónides señala que los tres primeros impedimentos registrados en I, 31 ya fueron indicados por Alejandro de Afrodisia, mas no la cuarta causa, la costumbre, «no mencionada por él porque a la sazón no existía».²³

El bachiller ha omitido esta referencia al comentador griego,²⁴ pero creemos muy importante perseguirla, tal como ha hecho Girón-Negrón, quien la vincula con la crítica a la costumbre efectuada por Aristóteles en *Ética Nicomaquea*, VII, 10, 1152a 28-35.²⁵ Este pasaje, sin embargo, no permite ninguna vinculación con el comentador del siglo II d. C., que no comentó esta obra de Aristóteles; además, su problemática

¹⁹ *Ibid.*, p. 143.

²⁰ *Ibidem*, pp. 144 s.

²¹ Alfonso de la Torre's *Visión* Deleytable, cit., pp. 99-104.

²² *Guía de los perplejos*, traducción de David Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid, 1994, libro I, cap. 31, p. 103: «Así, ves a los beduinos, a pesar de su desaseo, privados de placeres y mal alimentados, desagradarse de las ciudades, desdeñar sus atractivos y preferir el entorno al que están habituados a otro mejor, al que no lo están. En consecuencia, no se recrean con vivir en palacios y vestirse de seda, como tampoco en gozar de los baños, unturas y perfumes»; *Visión*, I, 12, p. 145: «E vemos los rústicos, por ser acostunbrados en los lugares yermos e a los villanos nudrimentos e viciosas costumbres e vestidos soezes, aborresçer las abitaciones de las çibdades e las urbanidades e çeviles cortesias, e las linpiezas e primores de la vida política».

²³ *Guía*, I, 31, p. 103.

²⁴ Al que sin embargo conoce, pues lo nombra en I, 30, p. 211, entre los sabios que están alrededor de Naturaleza.

²⁵ «De las distintas formas de incontinencia tiene más fácil curación la de los [hombres] excitables que la de los que resuelven pero no se atienen a sus resoluciones, y la de los que son incontinentes por hábito que la de los que lo son por naturaleza, porque el hábito es más fácil de cambiar que la naturaleza; en efecto, el hábito mismo es difícil de cambiar porque se parece a la naturaleza, como dice Eveno: “Afirmo amigo, que el hábito no es sino larga práctica, y que ésta acaba en los hombres por ser naturaleza”», traducción de María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

es exclusivamente ética, ajena del todo a la relación con la verdad. Como ha señalado Shlomo Pines en su traducción inglesa de la *Guía*, las tres primeras causas indicadas por Maimónides coinciden con las aducidas por Alejandro en su obra *Sobre los principios del Universo*.²⁶ Sin embargo, añade Pines,²⁷ es extraño que Maimónides indique que se trata de una causa desconocida en la Antigüedad griega y latina por cuanto que la descripción que hace en la *Guía*²⁸ se corresponde con la *costumbre* en tanto que *ethos* establecido por una *convención* y una ley (*nómos*) vigente en la sociedad, incluyendo de forma preeminente la religión socialmente establecida como componente central de la *ley* que regula el comportamiento de los individuos. Que tal sentido y dimensión de la *costumbre* estaba presente en la Antigüedad griega, es evidente a juzgar por los procesos de impiedad a la filosofía, especialmente el caso de Sócrates (paradigma mítico del filósofo). Ahora bien, la mención de Maimónides a «textos que son objeto de veneración y creencia» y a su «sentido literal» nos permite comprender la diferencia por él establecida entre la *costumbre* religiosa antigua y la moderna: los antiguos carecían de textos objeto de veneración y de creencia, esto es, de textos revelados a profetas (Torah, Corán, Evangelio) impuestos a colectivos políticos como seña de identidad, principio de cohesión política y norma de obligado cumplimiento. El filósofo judío tiene en mientes este sentido nuevo de la *costumbre* religiosa como obstáculo para el cultivo, desarrollo y perfección de la filosofía en su calidad de búsqueda intelectual de la verdad y del conocimiento de Dios.

Y no cabe duda alguna de que este es el sentido de *costumbre* al que se refiere nuestro bachiller en su *Visión*. En efecto, el pasaje ya mencionado (*supra*, texto de nota 20) continúa:

Ya vemos los moros, antes que ayan uso de razón, aborrescer la santa fe católica cristiana, e así de las otras gentes. [...] E así es universal mente en el hablar de las lenguas e en el saber de las çiençias, e en el usar de los artifiçios e en la distinción de los ofiços, e en los vandos de los reynos e de las çibdades, que todos syguen lo

²⁶ Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, translated and with an Introduction and Notes by Shlomo Pines, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1963, vol. I, p. 66 nota 7 y su Introducción, pp. lxxvii-lxxviii. Para el texto de Alejandro, conservado únicamente en árabe, véase ahora la edición y traducción de Charles Genequand, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Brill, Leiden-Boston-Colonia, 2001, p. 125, párrafo 149: «As for the cause of the divergence and opposition of opinions, it is bound to be due to one of the following reasons: either to a desire to rule and dominate which diverts from discerning the truth and following it, or to the difficulty, subtlety and obscurity of the matters under discussion, or to the weakness of our nature and our incapacity to attain realities».

²⁷ Ya lo había anticipado, sin embargo, Salomon Munk en su traducción francesa: Maimonide, *Le Guide des égarés*, nueva edición, Maisonneuve & Larose, París, 1981, I, 31, p. 108 nota: «L'auteur anticipe par ces mots sur ce qu'il dira un peu plus loin de la puissante influence qu'exerce sur la plupart des hommes la lecture des livres religieux et l'habitude de prendre à la lettre les paroles de l'Écriture renfermant des images et des allégories. Cette cause de l'erreur, veut-il dire, n'existe que chez qui croient à l'autorité des livres sacrés et qui professent une religion révélée par Dieu. Cependant cette source de l'erreur existait aussi bien chez les Grecs; car le peuple admettait la vérité des fables mythologiques». Y Munk remite a continuación a Aristotéles y al pasaje de *Metafísica*, II, 3, que es la fuente de Alejandro, como veremos más adelante.

²⁸ *Guía*, I, 31, pp. 103 s.: «La *costumbre* y educación, dado que es connatural en el hombre sentir amor y atracción hacia aquello que le es familiar. [...] Ocurre asimismo que el hombre se aficiona a las opiniones que le son familiares, en las que se educó, y desea defenderlas, en tanto que siente repulsión hacia las opuestas. Por idéntica razón aparta su vista de la percepción de las verdades, inclinándose hacia lo que le es consuetudinario, como ocurre al vulgo en orden a la creencia en la corporeidad y otras muchas cuestiones metafísicas, como expondremos. Todo esto por rutinarios y educación con respecto a *textos que son objeto de veneración y creencia*, cuyo sentido literal sugiere la corporeidad de Dios»; la cursiva es siempre nuestra a menos que se indique otra cosa.

acostunbrado. E aquésta es la razón de mi venida [habla Razón]: a te notificar de parte de la Verdad e de las otras hermanas, que *tú non puedes entrar nin verlas en ninguna manera sy primero non eres despojado de las tales abitudines consuetas*, e, sy por ventura los tales obstáculos eran arredrados de ty, serías digno de alcançar corona, la qual en multitud de años a pocos lo otorgaron las ynmortales dehesas.²⁹

La conexión que establece Maimónides de la valoración negativa de la costumbre, ausente en el listado de causas que impiden el acceso a la verdad en *Sobre los principios del Universo*, con Alejandro de Afrodisia, no se apoya en el pasaje del libro séptimo de la *Nicomaquea* indicado por Girón-Negrón, sino en otro mucho más importante, en el que la relación antagónica costumbre-ciencia es explícita. Me refiero a *Metafísica*, II, 3, 995a (que, además, encuentra un complemento riguroso en la conclusión de la *Nicomaquea*, libro X, cap. 9). Dice la *Metafísica*:

El éxito de las lecciones depende de los hábitos <del auditorio>. Exigimos, desde luego, que las cosas se digan como estamos habituados, y las que se dicen de otra manera no parecen las mismas, sino más difíciles de conocer y más extrañas, al no ser habituales. Y es que lo habitual, en efecto, es más fácilmente cognoscible. Y cuánta fuerza tiene lo habitual, lo ponen de manifiesto, a su vez, las leyes [*nómoi*]; en éstas lo fantástico [*mythôdê*] e infantil tiene más fuerza, a causa de la costumbre [*éthos*], que el conocimiento [*ginoskein*] acerca de ellas.³⁰

Pues bien, en su comentario a la *Metafísica* Alejandro de Afrodisia había glosado este pasaje en los siguientes términos, que muestran la socialmente imprescindible configuración religiosa de la costumbre y ley política, exactamente lo que contempla Maimónides y presupone (con algo menos de explicitud) nuestro bachiller:

Que se digan ciertas cosas de modo diferente, aquello que no estamos acostumbrados a escuchar (esto quiere expresar con las palabras “de una manera diferente a como estamos acostumbrados”) hace en cierto modo incomprensible lo que se dice. Dicho esto, indica a continuación cuánta fuerza poseen las costumbres. En efecto, *los legisladores, formulando las leyes* [podemos leer en el siglo XV: Moisés, Mahoma, etc.] incluyen muchos motivos mitológicos, puesto que es útil que sean considerados verdaderos. De esta manera mantienen obedientes a las leyes a quienes están sometidos a ellas, mediante la familiaridad con tales relatos, como aquél según el cual algunos fueron indígenas, puesto que salieron de la tierra, mientras otros nacieron de los dientes sembrados y por eso debieron combatir en defensa de la madre tierra o porque los dioses se disputaron la posesión de la región y por eso ella es digna de ser venerada. La expresión lo que es mítico “tiene más fuerza que el conocimiento de las cosas por causa de la costumbre” significa que, en estas cosas, la costumbre tiene más fuerza que la verdad, ya que el conocimiento es relativo a la verdad.³¹

²⁹ *Visión*, I, 12, p. 145.

³⁰ Aristóteles, *Metafísica*, II, 3, 994b32-995a 6 (traducción de Tomás Calvo, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1994).

³¹ Alessandro di Afrodisia e Pseudo Alessandro, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di Giancarlo Movia, Vita e Pensiero, Milán, 2003, p. 343 (traducción nuestra).

La costumbre, como aquello socialmente establecido y de obligado seguimiento, es, a partir de Aristóteles y Alejandro de Afrodisia, en gran medida para Maimónides (y a través de él para la *Visión deleytable*) la religión revelada por el profeta (sea la ley judía, la musulmana o la cristiana) y ambos filósofos medievales constatan que representa inicialmente (a pesar de su procedencia) un obstáculo para el conocimiento científico de la verdad, de Dios. Esta aparente paradoja o contradicción es la razón de la *perplejidad* del alumno distante de Maimónides, a la cual la *Guía* trata de dar solución mediante las distinciones pertinentes; esta es también la situación inicial del Entendimiento en el mundo según la *Visión*, que había constatado con anterioridad que «la opinión de las cosas acostunbradas avía vencido e desterrado la verdad del mundo» y «las casas de los ystoycos, pictagóricos, peripatéticos e académicos, las quales primero eran en veneración admirable, fechas domicilio a las pestíferas e ponçoñosas syerpes».³²

La lectura de la *Visión* nos permite comprobar que el recorrido ascensional del Entendimiento es un ejercicio de *profesión filosófica*, de búsqueda filosófica de la verdad inteligible con plena independencia y autonomía con respecto a las *leges* religiosas:

Veo [afirma Entendimiento] qu'el omne razonable no consentyr a la razón es la puente no estar en el río e la nave estar en el monte, ca estas cosas son privadas de su fyn, e así es el omne, a mi paresçer, quando niega la razón. 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, sy verdades sean todas, nin negaré menos la falsia dicha por boca de uno que por boca de otro.³³

El compromiso del Entendimiento (o Intelecto) es con la verdad y con la filosofía, o (como sugeríamos al comienzo) su religión es la filosofía. Ello no impide que haya una constante reivindicación de la racionalidad o plausibilidad filosófica de la religión de Moisés y de la sabiduría ética y teórica de la tradición judía, que nos parece aportar un más que probable indicio del origen converso del bachiller de la Torre e incluso una adhesión tácita a sus raíces, en contraste con las puntuales aserciones dogmáticas (nunca razonadas) que Verdad impone a Entendimiento en favor de la fe cristiana en los capítulos finales (II, 20 y 23), las cuales el cristiano nuevo Francisco de Cáceres considerará, en Ámsterdam y en la década de 1620, fácilmente prescindibles.³⁴

Lo que acabamos de presentar permite concluir, creemos, que la valoración de esta obra como 'atrasada' y ejemplo del retraso cultural español frente a la Europa latina, valoración efectuada por Curtius a partir de la inspiración del bachiller de la Torre en la tradición enciclopédica altomedieval representada por San Isidoro y Alano de Lille, e incluso en el judío Maimónides, es una valoración prematura y parcial. Por otro lado (y no precisamente en última instancia a través de Maimónides) la *Visión* está en la línea de un riguroso intelectualismo filosófico, de una reivindicación de la autonomía de la filosofía (y ciencia natural) frente a la religión destinada a la

³² *Visión*, I, 2, pp. 104 s.

³³ *Ibid.*, I, 13, p. 146.

³⁴ Véase Miguel Á. Granada, «La *Visión deleytable* de Alfonso de la Torre a Francisco de Cáceres: La eliminación de la ambigüedad», eHumanista/Conversos 6 (2018), pp. 346-362 (: 356 ss.).

multitud, de la afirmación de la vida intelectual como perfección y beatitud del hombre (como fin de la vida) que hallamos en las corrientes filosóficas bajomedievales asociadas en Europa al llamado ‘aristotelismo radical’ o ‘averroísmo latino’,³⁵ objeto de la condena parisina de 1277 por el obispo Tempier, pero a pesar de todo presentes en la filosofía del Renacimiento italiano y europeo, muy singularmente en la obra de Montaigne, Bruno, Spinoza y en la figura del ‘esprit fort’ libertino.

En efecto, Averroes había comentado, en su Comentario a la *Metafísica*, el pasaje aristotélico sobre la fuerza de la costumbre (religiosa) y el obstáculo que representa para el saber filosófico o científico (el saber demostrativo por causas) de la siguiente manera:

En este capítulo [Aristóteles] pretende exponer aquellas cosas que impiden el conocimiento de la verdad. Y la más poderosa de todas es la costumbre desde la infancia en las cosas de las religiones, sobre todo en esta ciencia [la metafísica o teología], puesto que muchas opiniones de esta ciencia son raíces de las religiones y son establecidas en las religiones no con la finalidad de saber, sino para inquirir la bondad. Y la causa de ello es que *la perfección de los hombres no se logra sino por medio de las sociedades y la [de la] sociedad por medio de la bondad. Por consiguiente es necesario que [los hombres] sean buenos, pero no es necesario que ellos conozcan la verdad.*³⁶

Averroes es más elocuente sin embargo en su comentario a la *Física*, donde además remite al pasaje de la *Metafísica*:

Como dijo Aristóteles en el segundo libro de la *Metafísica*, la costumbre es la causa más importante que nos impide el conocimiento de muchas cosas manifiestas por sí mismas. Pues de la misma manera que cuando un hombre está acostumbrado a algunas acciones, aunque le resulten nocivas, esas acciones serán fáciles para él y cree que le son útiles, asimismo, cuando está acostumbrado a creer en sermones falsos desde la infancia, *esa costumbre será causa de que nigue la verdad manifiesta: como aquellos que se han acostumbrado a comer veneno en tanto que era para ellos alimento.*³⁷

³⁵ Indicamos a continuación unas pocas monografías que desarrollan ampliamente cuanto decimos: Luca Bianchi, *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pier Luigi Lubrina Editore, Bergamo, 1990; Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, París, 1991; François-Xavier Puttallaz, *Insolente liberté: Controverses et condamnations au XIII siècle*, Cerf-Édition Universitaires de Fribourg, Friburgo, 1995; Kurt Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart: Les sources arabes de la "mystique" allemande*, cit.

³⁶ Aristoteles, *Opera omnia*, vol. 8: *Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, Apud Giuntas, Venecia, 1552, p. 17, com. 14: «Intendit in hoc capitulo declarare quae impediunt scire veritatem. Et fortissimum eorum consuetudo in pueritia in rebus legum, et maxime in hac scientia: quia plures opiniones huius scientiae sunt radices legum, et ponuntur in legibus non ad sciendum, sed ad inquirendum bonitatem. Et causa in hoc est, quod complementum hominum non completur nisi per congregationes: et congregatio per bonitatem: esse ergo boni est necessarium, et non est necessarium eos scire veritatem». Esta tesis – es necesario que todos los miembros de la sociedad sean buenos, pero no que sean sabios; basta que el conocimiento de la verdad sea alcanzado por la minoría de aquellos que es capaz– fue reiterada con firme convicción por Pomponazzi en su tratado *De immortalitate animae* de 1516. Véase Pietro Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, edición y traducción de José Manuel García Valverde, Tecnos, Madrid, 2010, cap. XIV, pp. 128–130.

³⁷ Aristoteles, *Opera omnia*, vol. 4: *De physica auscultatione. Averrois Cordubensis [...] in eandem Commentaria*, Apud Giuntas, Venecia, 1574, com. 60, p. 36D.

En continuidad con Averroes y a través de Maimónides también con la *Visión*, Montaigne y Bruno repiten la diatriba contra la costumbre. Dejando aparte el primero,³⁸ nos limitaremos a Bruno, que ciertamente participa de forma mucho más clara que el francés del intelectualismo elitista del bachiller castellano. Ya en *La cena de las Cenizas* (1584) Bruno apela a la misma anécdota y a la equiparación averroísta de costumbre y veneno,³⁹ pero cuando en el posterior *Camoeracensis acrotismus* (1588) traduce al latín pasajes de *La cena* es más explícito en su referencia a Averroes y a la *Metafísica* de Aristóteles:

Que la costumbre de creer [...] es la causa más poderosa por la que la razón humana se ve impedida de la percepción de las cosas manifiestas por sí mismas, lo expuso Aristóteles al final del segundo libro de la Sabiduría [*Metafísica*, II, 3], donde (dice) cuánta fuerza tenga lo muestran las religiones [*leges*], en las cuales por causa de la costumbre lo fabuloso y pueril puede más que aquello que se conoce expresamente por los sentidos. Pues, del mismo modo que (añade su Comentador Averroes) quienes se han acostumbrado a alimentarse de veneno, se encuentran dotados de esa facultad por la cual se alimentan con él como de su alimento propio y en consecuencia lo que para los demás es vital y medicina, eso mismo resulta para ellos mortal.⁴⁰

En consonancia con la tradicional designación del conocimiento como nutrición y alimento del alma (presente cuanto menos ya en Platón), la oposición alimento/veneno pasa a aplicarse al ámbito epistemológico. Pero dado que alimento y veneno son relativos al sujeto humano (lo que es alimento para un individuo resulta nocivo o venenoso para otro y viceversa),⁴¹ la costumbre (y dentro de ella la religión) alimenta y nutre al vulgo, a la mayoría que es incapaz de elevarse al conocimiento intelectual de la verdad, pero está necesitada de la virtud moral (bondad) necesaria para la perfección de la sociedad. En cambio, la costumbre resulta veneno para el hombre capaz de dicho conocimiento y cuyo alimento es en cambio la verdad, de suerte que dar al hombre incapaz el alimento de la verdad es lo mismo que ‘envenerarlo’ o enfermarlo por las falsas representaciones que de la verdad (por él inasible) se hace, con las consiguientes perturbaciones de la paz y convivencia social a que esas representaciones dan lugar. De nuevo según Averroes,

³⁸ Véase Montaigne, *Ensayos*, traducción de Jordi Bayod, Acantilado, Barcelona, 2007, ensayo I, 22 (“La costumbre y el no cambiar fácilmente una ley aceptada”), p. 127: «ese rey [Mitridates] que, gracias a ella, sometió su estómago a alimentarse de veneno».

³⁹ Giordano Bruno, *La cena de las Cenizas*, edición y traducción de Miguel Á. Granada, Tecnos, Madrid, 2015, p. 70: «¿No sabes que la costumbre de creer y el estar alimentado desde la infancia por ciertas convicciones tiene una fuerza enorme para impedirnos comprender incluso las cosas más manifiestas? Es lo mismo que suele ocurrir a quienes están acostumbrados a tomar veneno: al final su complexión no sólo ya no siente daño, sino que incluso se ha convertido el veneno en un alimento natural, de forma que el mismísimo antídoto les resulta mortífero».

⁴⁰ Citado junto con otros pasajes de Bruno en Miguel Á. Granada, *Giordano Bruno: Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona, 2002, p. 275.

⁴¹ Fundamental en este punto es Averroes, *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis, in the latin version of Calo Calonymos*, ed. de B. H. Zedler, The Marquette University Press, Milwaukee 1961, disputatio sexta, pp. 291 s.: «los venenos son cosas relativas, ya que algo será veneno con relación a un determinado animal, mientras que será alimento para otro animal. Lo mismo ocurre a propósito de las ideas entre los hombres, puesto que se dará alguna opinión que será veneno para algunos hombres y alimento para otros. Quien afirma que todas las opiniones son buenas para todos los hombres es como el que afirma que todas las cosas son alimento para todos los hombres» (traducción nuestra).

quien prohíbe la especulación a quien debe concedérsela semeja al que afirma que todos los alimentos son veneno para todos los hombres. Y no es así, sino que algún alimento es veneno para algunos hombres y alimento para otros. El que da veneno a quien le resulta perjudicial debe ser castigado, aunque para otros hombres sea alimento; y quien prohíbe el veneno a aquel a quien alimenta, de suerte que le hace morir, debe ser castigado también. Y de este modo hay que entender la presente cosa.⁴²

Y siguiendo a Averroes, Bruno afirma en *Del infinito: el universo y los mundos*:

Sin embargo, yo alabo que algunos dignos teólogos no los admitan [ciertos silogismos demostrativos o científicos], porque considerando prudentemente saben que con esa necesidad⁴³ los pueblos rudos e ignorantes terminan por no poder concebir cómo puede darse la libertad y la dignidad y méritos de justicia, por lo cual confiados o desesperados bajo un destino seguro resultan necesariamente malvadísimos. Así, en ocasiones, algunos corruptores de leyes, fe y religión, queriendo parecer sabios, han infectado muchos pueblos, convirtiéndolos en más bárbaros y malvados de lo que eran antes, despreciadores de las buenas obras y confiadísimos ante todo tipo de vicios y fechorías, gracias a las conclusiones que sacan de semejantes premisas. Por eso, ante los sabios el modo de hablar contrario [al filosófico verdadero] no resulta tan escandaloso y tan difamante de la grandeza y excelencia divinas como pernicioso para la convivencia civil y contrario al fin de las leyes resulta el modo de hablar verdadero, no por ser verdadero, sino por ser entendido mal tanto por quienes maliciosamente los tratan como por quienes no son capaces de entenderlo sin detrimento de las costumbres.⁴⁴

Encontramos en la *Visión delectable* una declaración similar y muy cercana a estas de Averroes y Bruno cuando Verdad declara a sus hermanas (cap. I, 10) que el *alimento* de la costumbre no sólo hace imposible el conocimiento de la verdad, sino que genera falsas representaciones que perturban la paz social, como se muestra en el caso de los ‘voluntarios’ (el equivalente de los teólogos ‘corruptores’ de Bruno):

creo que non [es] posyble, arredrarse de las opyniones *acostunbradas* en las quales fue [Entendimiento] nascido e *nudrido*. E sy por ventura aquellas opyniones ynposibles, fantásticas, ynplícantes a contradición, él de sí non desechara, en vano sería su entrada [en el palacio de la Sabiduría y la Verdad], ca non solamente non sería posyble de vernos, mas aún *fingiéndose avernos visto nos difamaría por el mundo* por mintrosas e nos perseguiría por palabra *diziéndonos malvadas ereges, e el error qu'él trae con sygo sería ynputado a nosotras*. E, sy por ventura algunas buenas razones le dixésemos, sería echar piedras preçiosas a los puercos, ca *non resçibe faysanes el estómago mientras está lleno de favas o arvejas*, nin resçibe la redoma el preçioso licor del bálsamo sy ella está llena de çieno o de otra cosa vil, e jamás quiere la cuba el odorífero vino fasta ser evacuada de las fezes e vinagre

⁴² Ibidem.

⁴³ La necesidad de la coincidencia y coextensión de la potencia y la voluntad de Dios, frente al prejuicio antropomórfico de que Dios sólo puede ser libre si su voluntad es independiente de su potencia.

⁴⁴ Giordano Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, edición y traducción de Miguel Á. Granada, Alianza Universidad, Madrid, 1993, pp. 120 s.

e aguas podridas. [...] Grant mengua sería a su alteza [de Dios] tener voluntad mudable, e *piensa que lo alaba e vitupéralo e améngualo así*, sy fuese como él piensa, mas alueñe está de mi sentir en este caso e en otros. [...] Tal contesçe al Entendimiento con sus deçeptorias opiniones, que *piensa que así como el omne tyene voluntad movable, que Dios la tenga senblante, e cuyda que su poder e su voluntad sean diversas e discordes*, e es en la contraria manera.⁴⁵

2. Diferencia antropológica y elitismo radical: ley de Moisés vs. religión de Cristo

Resulta evidente de cuanto llevamos dicho que el discurso sobre el antagonismo entre la costumbre y el acceso intelectual a la Verdad está asociado a una diferencia antropológica entre el vulgo, concebido como sujeto ‘bestial’ por su sumisión a las pasiones y su nivel cognoscitivo limitado a la sensibilidad y a la imaginación, y la élite intelectual de los verdaderos hombres. Ya Maimónides en la *Guía* afirma repetidamente la distinción. Por no alejarnos de los capítulos a los que hemos atendido a propósito de la costumbre y los obstáculos al saber, el capítulo I, 34 concluye: «dichas materias solamente son aptas para un corto número de individuos aislados y selectos, no a la masa, las cuales, por tal motivo, deberán sustraerse al principiante, e impedirle su acceso a las mismas, al modo como se evita dar a un niño pequeño alimentos crasos o que levante pesos onerosos».⁴⁶

La *Visión* expresa la diferencia mediante la indicación de las tres formas de vida humana: intelectual o ‘angélica’, animal o ‘bestial’ y propiamente ‘humana’ o temperada y moralmente equilibrada. He aquí la primera formulación:

La primera manera es qu’el omne conviene con las sustançias separadas e con los ángeles; e segúnt esta manera le conviene bevir angelical mente, especulando en las çiençias e contemplando al señor del mundo e fazedor, e vagando çerca el conoçimento de las cabsas más altas que ser pueden, videlicet, çerca del conoçimento de Dios [...]. La segunda manera es qu’el omne es así conyderado segúnt qu’es animal; e segúnt esto le conviene ser tal como las bestias, e seguir las pasyones del apetyto concupisçible e de la yra [...]. La terçera manera el omne es conyderado segúnt que es omne, e así le conviene ser justo, ser franco, prudente, tenplado, fuerte e bien ordenado. La primera se llama vida angélica, la segunda vida bestial, la terçera vida humana.⁴⁷

⁴⁵ *Visión*, I, 10, pp. 138 y 140. Las referencias al alimento inapropiado para el estado del sujeto humano tienen también un antecedente en Maimónides, *Guía*, I, 33, pp. 106 s., un pasaje sin duda conocido del bachiller: «Se impone, más bien, educar a los jóvenes y robustecer a los deficientes en la medida de su comprensión. Así, al que se muestra en posesión de un espíritu perfecto y formado para ese alto grado de la especulación demostrativa y verdaderas argumentaciones intelectuales, se le irá elevando progresivamente hasta que llegue a la perfección, sea por intermedio de alguien que le preste impulso, o bien por sí mismo. En cambio, si da comienzo por dicha ciencia metafísica, se le ocasionará no ya una simple perturbación en sus creencias, sino la absoluta negación. Es el caso, a mi juicio, del que pretendiera alimentar a un lactante con pan de trigo y carne, y vino como bebida. Indudablemente le acarrearía la muerte, no porque tales nutrimentos sean de por sí nocivos o antinaturales para el hombre, sino porque la criatura que los recibe es demasiado débil para que le aprovechen».

⁴⁶ *Guía*, I, 34, p. 113.

⁴⁷ *Visión*, I, 29, pp. 209 s. Esta diferenciación se repite en II, 5, pp. 273 s., donde a propósito de los sujetos contemplativos se dice que «aquéstos tales son llamados por los gentiles semideos e eroycos, que quiere dezir divinos,

La dependencia y derivación de Maimónides se hace todavía más explícita cuando, glosando la forma de vida humana superior, el bachiller no sólo declara que «el omne es semejante a Dios» (obviamente de acuerdo con la interpretación de Génesis, 1, 26 hecha por Maimónides en *Guía*, I, 1, donde la imagen y semejanza de Dios en el hombre es dicha residir en el intelecto),⁴⁸ sino que añade que la asimilación a lo divino mediante la actualización del intelecto hace al hombre ‘amigo de Dios’ y por lo tanto beneficiado de la providencia divina.⁴⁹ Es más: como señala Girón-Negrón, el bachiller «fully embraced the *Guide*’s identification of the acquired intellect with the imperishable soul, subordinating the soul’s final fate in *VD* 2, 22 to human perfectibility *via intellectualis*».⁵⁰

De acuerdo con las tres clases de humanidad, existen tres fines de la vida humana: si el fin de la humanidad ‘bestial’ es una vida animal, sometida a las pasiones e impropia del hombre, por lo cual se puede en puridad negar a esa mayoría el rango de hombres,⁵¹ los otros dos fines –correspondientes a la vida propiamente ‘humana’ y a aquella ‘angélica’– son nobles. El segundo es el propiamente humano, dado el carácter de ser ‘sociable’ del hombre y de que sólo en sociedad puede encontrar las condiciones que le permitan diferenciarse en la plena dedicación al intelecto, por lo

celestiales e medio ángeles», donde el adjetivo *eroycos* anticipa la presentación del sujeto contemplativo o filósofo por Giordano Bruno como sujeto «raro y heroico, [que] tiene costumbres y conceptos raros, y lleva una vida extraordinaria [...] vive la vida de los dioses, nútrese de ambrosía y de néctar se embriaga» (Giordano Bruno, *Los Heroicos Furores*, traducción de María Rosario González Prada, Tecnos, Madrid, 1987, p. 75).

⁴⁸ *Visión*, I, 31, p. 228. Cf. *Guía*, I, 1 pp. 66-68: «A causa del intelecto “que se une al hombre”, se ha dicho a imagen de Dios y su semejanza, no que Dios (¡bendito sea!) sea un cuerpo dotado de figura» (p. 68).

⁴⁹ *Visión*, I, 31, p. 228: «E el que es más senblante aquél [a Dios] es más amado e sobre el más amado es la cura de Dios mayor, e cuanto es mayor la cura es el omne más çercano a Dios». La fuente para esta declaración de *theophilía* sobre el hombre intelectual (el filósofo o *philotheo*) es obviamente Aristóteles, *Nicomaquea*, X, 8, 1179a 23-31: «Además el que pone en ejercicio su intelecto y lo cultiva parece a la vez el mejor constituido y el más amado de los dioses (*theophiléstatos*). En efecto, si los dioses, como se cree, tienen algún cuidado de las cosas humanas, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto tiene que ser el intelecto), y que correspondan con sus beneficios a aquellos que más lo aman y lo honran, por ocuparse de lo que los dioses aprecian y obrar recta y hermosamente. Y que todo esto se da sobre todo en el sabio, es manifiesto. Por consiguiente, será el más amado de los dioses» (traducción citada *supra*). Sin embargo, el bachiller lo toma directamente de Maimónides, *Guía*, III, 18, p. 417: «la divina Providencia no velará por igual sobre todos los individuos humanos, sino que se graduará a tenor de la correspondiente perfección».

⁵⁰ Girón-Negrón, p. 177.

⁵¹ *Visión*, II, 5, p. 273: «La segunda manera de vida es segúnt que el omne es animal. E segúnt aquesta le conviene seguir las concupiçençias e las pasyones que siguen los otros brutos animales ynraçionales. E aquéstos non se llaman omnes, ca así como por la razón el omne es dicho omne e por el entendimiento es comparado a los ángeles, así mesmo dexada la razón dexa de ser omne e deyuso del omne no ay sino las bestias, e neçesario es que resçiba la denominación de quien se conforma a las bestias. E aquesta vida es llamada voluptuosa e bestial». Ya Maimónides en la *Guía* se había expresado en este sentido en varios lugares: «Como bien sabes, quienquiera que no haya conseguido esa forma [el intelecto como imagen y semejanza de Dios] cuyo sentido hemos expuesto, no es un hombre, sino un animal con figura y rasgos humanos» (I, 7, p. 75); «quien aspire a ser un hombre de verdad, no una bestia con figura y rasgos humanos, deberá esforzarse por aminorar todos los apetitos de la materia respecto a comida y bebida, sexualidad, cólera y todos los demás vicios derivados del apetito concupiscible y del irascible» (III, 8, p. 384). En la misma línea, Averroes había dicho, en el Proemio a su Gran comentario a la *Física* que «es manifiesto que la palabra hombre se dice equívocamente del hombre que ha alcanzado la perfección mediante la ciencia y del hombre no perfecto o incapaz de dicha perfección, del mismo modo que la palabra hombre que se dice del hombre vivo y del hombre muerto, o la que se dice del hombre racional y del hombre de piedra», *Averrois Cordubensis In libros Physicorum Aristotelis Prooemium*, en Aristóteles, *Opera omnia*, Venecia, Apud Iuntas 1574, p. 1^v (traducción nuestra). De la misma manera, son frecuentes las declaraciones de Bruno que hablan de los filósofos contemplativos como ‘los verdaderos hombres’ por oposición a los ‘muertos en vida’. Véase *Cena de las cenizas*, pp. 59 y 157 y para el Renacimiento en general, con especial mención de Pomponazzi, Luca Bianchi, *Studi sull’aristolismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padua, 2003, caps. 2 y 3.

que se puede decir que es totalmente necesario que todos los hombres adquieran las virtudes morales para que pueda darse una comunidad política armónica.

Maimónides había señalado en *Guía*, II, 40, que la gran variedad existente entre los hombres y al mismo tiempo la sociabilidad inherente a ellos produce una especie de cortocircuito para la construcción de una sociedad armónica ('perfecta'). La única posibilidad de superar la dificultad reside en el establecimiento de una ley por un 'guía', cuya obediencia produzca la virtud de los ciudadanos.⁵² Nuestro bachiller sigue a Maimónides en *Visión*, II, 18 («Aquí acaba la Ética e comienza la Yconómica e la Política») y da el nombre de «defensores e pugnadores de la república»⁵³ a la figura del legislador llamado por Maimónides 'guía' y 'facultad rectora'. Como Maimónides, también nuestro bachiller establece la necesidad de la religión como componente de la ley que funda la perfección del organismo social y como Maimónides establece en este punto una diferencia fundamental entre la ley-religión de Moisés y las de los griegos o los creyentes en la astrología.⁵⁴ Maimónides había afirmado en la *Guía* la supereminencia de la Ley de Moisés, pues «a esta ley sola llamamos *ley divina*, y todo lo que cae fuera de ella, en cuanto a regímenes políticos, como son las leyes de los griegos y las locuras de los sabeos y otros, es obra de políticos, no de profetas».⁵⁵ El bachiller, por su parte, señala la excelencia de la Ley de Moisés sobre las legislaciones religiosas de los pueblos paganos en tanto que los legisladores paganos perseguían un fin de dominio personal y de virtud pública (política) introduciendo la divinidad omnividente y justiciera para impedir la maldad y el vicio ocultos,⁵⁶ mientras que Moisés está al nivel de enviado de Dios:

La terçera manera [frente a paganos antiguos y sabeos idólatras de los astros] de yntroduzir verdadera religión en el mundo fue que vido Nuestro Señor el mundo lleno de locuras e ydolatrías, quiso aver piedad de la gente e fabló con su syervo Muysén en visyón de profeta e dío por su mano credulidad verdadera e çierta de cómo era uno e de cómo Él sólo era el Señor e Criador e todas las otras cosas eran criadas sujetas a Él.⁵⁷

⁵² *Guía*, II, 40, p 344: «Dado que la naturaleza humana implica tal variedad de individuos, y le es inherente la sociabilidad, por su propia índole, síguese que es absolutamente imposible que la sociedad sea perfecta, sin un guía que coordine los esfuerzos individuales, supliendo lo defectuoso y moderando lo excesivo, y que pueda prescribir acciones y normas éticas obligatorias a todos conforme a un mismo módulo, de arte que la variedad natural quede paliada mediante una gran armonía convencional y la sociedad se mantenga en orden». De ahí, pues, la necesidad de la costumbre como requisito para la virtud y armonía social, aunque pueda ser obstáculo para la persecución teórica e intelectual de la verdad.

⁵³ *Visión*, II, 18, p. 318: los hombres «buscaron manera cómo la toviesen [a la comunidad] paçífica e unida, e por aquesto fizieron leyes que ordenaron e mandaron las cosas lícitas e honestas e yndiferentes. E para aquéllas buscaron cabtelas de prometimientos de premios e gualardones a los bien bivientes, e amenazas de penas e tormentos a los trasguesores».

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 318 (para Moisés y los otros legisladores antiguos) y 320 para los creyentes en la divinidad de los astros (los sabeos de Harrán de que habla *Guía*, III, 29-30).

⁵⁵ *Guía*, III, 39, p. 344.

⁵⁶ *Visión*, II, 18, pp. 318 s.: «La tercera cosa que ordenaron estos sabios en la gente fue religión, esto es dezir santidad. [...] se movieron por sojudgar e enseñorear mejor al pueblo, e vieron que era ynposible la ley umana bastar a pugnir todos los malefícios ocultos. E por tanto pusyeron en la gente terror que avía dioses que veían todas las cosas ocultas e manifestas [...]. E aquéstos non lo fizieron por otra cosa nin cabsa de santidad syno por prohibir los malefícios ocultos e ser señores del pueblo, ca en otra manera era ynposible».

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 320 s. Para una equiparación de Moisés (príncipe nuevo) y los otros legisladores príncipes nuevos paganos, véase Miguel Á. Granada, «Maquiavelo y Moisés», *Res Publica*, 20 (2017), pp. 141-156.

Este ensalzamiento de la ley de Moisés (de la religión judía) se repite en otras ocasiones a lo largo de la *Visión*. Marca un cierto contraste con la situación en el siglo XV, a la luz de determinados estudios, de descomposición del judaísmo hispánico y de descreimiento escéptico de los conversos.⁵⁸ Sin embargo el pasaje que acabamos de citar viene seguido de una proclamación de la superación y sustitución histórica por la religión de Cristo:

La qual ley [de Moisés], maguer fuese santa e bendita, que non pudo ser mejor segúnt en aquel tiempo, enpero ella contenía en sí algunas cosas las quales non son liçitas agora, así como el sacrificio de los animales, lo qual era por quitar la ydolatría. Enpero dixo la ley para que oviesen total perfección e complimiento en el tiempo del advenidero Mexías, el qual avía de ser declarador de la ley, e aqueste fue e es Jesucristo glorioso e bendicho, el qual toda la ley reduxo al verdadero entendimiento espiritual.⁵⁹

Alfonso de la Torre establece una superación histórica de los contenidos materiales del judaísmo (como el sacrificio animal)⁶⁰ en la superior verdad del cristianismo. ¿Es sincero el bachiller y podemos atribuirle (como dijo Eugenio Asensio) un sincretismo de Maimónides y la teología escolástica? ¿Podemos por el contrario interpretar este pasaje (y otros paralelos) como una aplicación de la regla cuarta que la Prudencia había dado a Entendimiento de acomodación a las circunstancias, es decir, de un disimulo y simulación?⁶¹ Va en la misma dirección el consejo de Justicia en el capítulo siguiente, donde la mentira en condiciones de persecución y constricción

⁵⁸ Véase por ejemplo Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Riopiedras, Barcelona, 1998, pp. 692-698, 708-714; Stephen Gilman, *La España de Fernando de Rojas*, Taurus, Madrid, 1978, pp. 193-207 (197 s. sobre la *Visión*); Francisco Márquez Villanueva, «"Nasçer e morir como bestias" (criptoaverroísmo y criptojudaismo)», en idem, *De la España judeoconversa: Doce estudios*, edicions bellaterra, Barcelona, 2006, pp. 203-227. Y más recientemente Stefania Pastore, «Doubt in Fifteenth-Century Iberia», en Mercedes García-Arenal, ed., *After conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, Brill, Leiden-Boston, 2016, pp. 283-303. *Visión* da cuenta de esta situación como la inicial de Entendimiento antes de recibir la enseñanza de Sabiduría. Véase *Visión*, I, 17, p. 154: «el hombre non si fizo synon para morirse, e después de la muerte non ay cosa alguna» y cf. II, 2, p. 254: «non avía otra cosa syno nasçer e morir», como conclusión ante la corrupción del clero (cristiano) y de la clase política.

⁵⁹ *Visión*, II, 18, p. 321.

⁶⁰ La *Visión* reconoce, sin embargo, que el sacrificio animal (realizable únicamente en el templo de Jerusalén por la clase sacerdotal) «era por quitar la ydolatría». Tras esta declaración se encuentra sin duda el reconocimiento y aceptación de la razón dada por Maimónides (*Guía*, III, 32, pp. 457-462) para la conservación restringida de la práctica sacrificial por la Ley de Moisés en la *astucia* o *previsión* (*talattuf*) de Dios que conoce tanto la limitación de su pueblo apegado a las supersticiones de las gentes como la destrucción del templo en el futuro histórico: «No juzgó la sabiduría y previsión de Dios [...] ordenarnos el rechazo de todas esas especies de cultos, su abandono y supresión, dado que habría parecido entonces algo inadmisibles a la naturaleza del hombre, siempre apegada a sus costumbres. [...] Esta previsión divina dio por resultado borrar el recuerdo del culto idolátrico y consolidar el gran y verdadero principio de nuestra creencia, cual es la existencia y unidad de Dios, sin que sus espíritus sintieran repulsa ni temor por la abolición de las ceremonias que les eran familiares y fuera de las cuales nada se sabía» (:458 s.).

⁶¹ *Visión*, II, 14, pp. 295 s.: «se conforme al tiempo e a la gente, ca en otra manera verná a murmuración e a perseguirlo e aborresçerlo; e, sy no se pudiere con toda gente conformar el coraçón, confórmese la cara, sy la pratica es neçesaria». Es verdad que esta regla procede, como las demás, de la *Formula vitae honestae*, una obra de Martín de Braga (s. VI d. C.) atribuida a Séneca, pero el bachiller puede haberla plegado al disimulo y simulación necesarios a un converso leal a su tradición. Sobre la dependencia del bachiller con respecto a esta obra véase Karl Alfred Blüher, *Séneca en España: Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Gredos, Madrid, 1983, pp. 159-161.

es considerada legítima: «E sy algunas vezes te costringen para que digas mentiras, dilas, no por afirmar la falsía, mas por defensyón de la verdad. E sy contesciere que la fidelidad se redimiere con la mentyra, ya entonce no es mentyra».⁶²

No deja de ser interesante el hecho de que la retraducción del italiano efectuada por Francisco de Cáceres (cristiano nuevo en Ámsterdam, pero no miembro de la comunidad judía) y publicada en 1623 (Frankfurt; realmente Ámsterdam) y 1663 (Ámsterdam; probablemente una edición ya póstuma) omite el pasaje cristológico en su totalidad (como hará después con capítulos cristológicos finales)⁶³ y la frase de transición «maguer [la ley de Moisés] fuese santa e bendita, que non pudo ser mejor segúnt en aquel tiempo» («quella legge fu santa, e benedetta, e secondo quel tempo no pote essere migliore») en la traducción italiana de Domenico Delfino que Cáceres traduce al castellano) es cambiada a «cuya ley fue santa, y bendita, y que no pudo ser mejor»,⁶⁴ haciendo de esta manera a la ley de Moisés válida de forma absoluta y permanente. Esta supresión, al igual que las posteriores, era fácilmente realizable por tener el carácter de añadidos al discurso, a diferencia de la completa integración en el discurso de las referencias, más abundantes, además, a la ley de Moisés, cuya eliminación creemos hubiera sido mucho más difícil. Ello parece señalar que los pasajes cristológicos son ‘protestaciones’ de fe cristiana seguramente cautelares, ejercicio de lo que Leo Strauss denominaba el ‘arte de escribir’ en condiciones de censura y persecución,⁶⁵ arte que introducía unas contradicciones queridas y buscadas con la función de proteger el escrito al tiempo que se espera que el lector atento se percatará de esas contradicciones y examinándolas cuidadosamente accederá a la verdadera intención y doctrina del autor.

Me parece que la principal contradicción es la que se presenta entre los capítulos 20 y 21 de la segunda parte. El capítulo 20 –que introduce, contra la enseñanza anterior de la Sabiduría, el dogma de la Trinidad y el misterio cristológico de la encarnación y la redención como una verdad que se impone al Entendimiento más allá de su visión, en un estado de ceguera– indica por boca de Verdad que se trata del *secreto* que ella había dejado pendiente cuando, en casa de Sabiduría, Entendimiento había recibido la enseñanza teológica de la unidad, incorporeidad y otros atributos de Dios.⁶⁶ Sin embargo una lectura atenta de la enseñanza recibida en casa de la Sabiduría (*Visión*, I, 15-29, donde la dependencia de Maimónides y la *Guía* es clamorosa en la proclamación de la unidad e incorporeidad de Dios) parece revelar

⁶² *Visión*, II, 15, p. 300. Lamentablemente Girón-Negrón no se ha detenido a examinar estos dos preceptos.

⁶³ Los capítulos II, 20 y 23, a los que ya nos hemos referido anteriormente (p. 659). Cáceres omite también el capítulo conclusivo (II, 24), con la apelación final al destinatario de la *Visión*, probablemente por haber preferido acabar el libro con la exposición de la visión intelectual de Dios y la consiguiente perfección y felicidad como fin último de la vida humana. Sobre la biografía, condición religiosa de Francisco de Cáceres y la real edición de la *Visión* 1623 en Ámsterdam véase ahora el importante artículo de Harm den Boer, «The *Visión delectable* under the scrutiny of the Spanish Inquisition», cit., pp. 14 ss.; sobre el carácter de la edición de 1623 y sus omisiones, véase también Miguel Á. Granada, «La *Visión delectable* de Alfonso de la Torre a Francisco de Cáceres: La eliminación de la ambigüedad», cit.

⁶⁴ *Visión delectable*, 1623, p. 216. La edición posterior de Ámsterdam reza: «cuya ley promulgó Sancta, y bendita, y que no pudo ser mejor», p. 192.

⁶⁵ Leo Strauss, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, edición de Antonio Lastra, Edicions Alfonso el Magnànim, Valencia, 1996.

⁶⁶ *Visión*, II, 20, p. 327: «E dixo el Entendimiento: “Eso bien lo veo, qu’el umano entendimiento o entender mucho es flaco en alcançar. Enpero vos me dixistes en casa de la Sabieza que verdad era lo que ella me avía dicho”. E respuo la Verdad: “Sí, mas por tanto non te negué aquesto que yo te digo agora, ante te dixes, si te acuerdas, que quería hablar contigo secreto e aquesto es lo que te quería dezir”».

que el secreto («el más preçioso secreto»)⁶⁷ hace referencia a la no predestinación, aunque Sabiduría también plantea secretos a propósito de la providencia divina, cuya revelación queda pendiente para la visión en el espejo [de la Verdad] cuando Entendimiento haya alcanzado la disposición adecuada.⁶⁸ Tal visión –suprarracional y supraintelectual, en ceguera–⁶⁹ tiene lugar en el cap. 20, suprimido en las ediciones neojudías del siglo XVII, por iniciativa de una clara violencia ejercida por la Verdad. Sin embargo, el cap. 21, donde el protagonista vuelve a ser la Razón y donde se retoma el discurso racional de todo el libro segundo, reitera la enseñanza de la sabiduría acorde con la verdad:

es ésta la verdad, que para el omne ser bien aventurado, ha menester dos cosas. La primera, qu'el entendimiento sea purgado e alimpiado de las torpes fantasías e falsas ymaginaçiones e que sea en él firmada e plantada la verdat con firmeza muy fuerte, e que non aya miedo ser lo contrario verdad. E de aquesta çertidunbre tu ya has avido conplimiento en casa de la Sabieza e de la Naturaleza o metafisya.⁷⁰

Uno no puede dejar de tener la impresión de que la vía correcta que lleva a la bienaventuranza última es la ya transitada por la luz natural de razón e intelecto, con la intromisión de la luz cegadora de la Trinidad y Cristología como un paréntesis cautelar, tanto más cuanto la ‘segunda cosa’ necesaria a la bienaventuranza es la perfección del intelecto, la vía filosófica a la unión con Dios practicada por todos los sabios, con independencia de la religión imperante en su sociedad, pero muy especialmente (como despliega el cap. 22) por los profetas de Israel (Abraham y Moisés, que unían a intelecto perfecto una imaginación ‘cunplida’ que les permitía traducir en imágenes accesibles a la masa la visión intelectual) y los filósofos o ‘sabios’, entre los que figura lógicamente «maestre Muysén de Egipto»,⁷¹ es decir, Maimónides.

3. Actualización del intelecto, perfección y felicidad del hombre, unión con Dios

Enlazando con declaraciones anteriores,⁷² los capítulos 21 y 22 del libro segundo –retraducidos al castellano por Francisco de Cáceres– reafirman que el fin último del hombre y el estadio supremo de la existencia humana, sólo alcanzado y alcanzable por una élite, es la perfección del intelecto por el conocimiento de todos los inteligibles y la consiguiente beatitud intelectual. Tal es el estadio que alcanzan en primer

⁶⁷ Ibid., I, 22, p. 167, secreto que, sin embargo, Sabiduría declara que será ella quien lo revelará en privado: «E dezir te he aquesto aparte quando estaremos solos, ca Él es el más preçioso secreto que pueda ser de los sabios».

⁶⁸ Ibid., I, 25, p. 180: «E dixo el Entendimiento: “Lo que vos plazerá me dezid por palabra, e sea lícito de hablar según la disposiçión mía. Bueno es, si vos plaze, que yo lo sepa, ca de lo más oculto yo lo miraré en el espejo”».

⁶⁹ Ibid., II, 20, p. 329: «Entonçes la Verdad mostróles el espejo e tanto fue de claro e resplandeçiente que quitó la lumbre de los ojos a la Razón e al Entendimiento, e fueron así como çiegos, e dixo la Verdat que toviere mientes en el espejo. E mostróles allí cómo Dios padre produzia e engendraba eternalmente de sí mesmo a Dios Fijo, e de aquéstos dos era ynspirado Dios Espíritu Santo, que eran tres presonas en un solo Dios verdadero, e el Entendimiento e la Razón, con la çeguedad que tenían con la grand lumbre que estava en el espejo, no vieron nada».

⁷⁰ Ibid., II, 21, p. 331.

⁷¹ Ibidem. Cf. I, 15, p. 150, donde Muysén de Egipto figura en la «grant compañía de omnes muy honrrados e muy sabios» que residen en la casa de Sabiduría.

⁷² Véase I, 29, pp. 209 s.; I, 31, p. 228; I, 33, pp. 234 s.; II, 5, p. 273.

lugar los profetas (como intelectos unidos a una poderosa imaginación) y en segundo lugar los ‘sabios’:

aquéllos que alcançan buenos entendimientos asaz penetrantes e han avido principio en las artes liberales e han alcançado los secretos de natura, e con aquesto han proveído en la çiençia verdadera e conoçimento de Dios verdadero e glorioso e de sus ángeles [inteligencias separadas], e han avido complimiento de saber las naturas de las cabsas e los causados. E auestas cosas están plantadas en sus ánimas por multitud de çientíficas demostraçiones, e son purgadas las sus fantasías de las fantásticas ymaginaciones, e son arredrados sus entendimientos de torpes credulidades e falsas opiniones [en suma: de la adhesión intelectual a la costumbre, aunque se pueda seguirla en el comportamiento externo: «intus ut libet, foris ut most», dirá a comienzos del siglo XVII Guy Patin a su hijo], e con todo aquesto la su voluntad es muy conforme al entendimiento e muy obidiente.⁷³

Se trata, obviamente, de la perfección humana como perfección y beatitud intelectual accesible a una minoría en la que insiste por un lado la tradición del aristotelismo radical y ‘averroísta’ latino y por otro la tradición de la filosofía judía continuadora a la vez del averroísmo y del racionalismo maimonídeo. Es la misma concepción de la perfección humana que hallamos en pensadores posteriores como Bruno y Spinoza, en una continuidad de iluminismo o ilustración radical que basta para cuestionar el ‘retraso’ que creía descubrir Curtius. Y algunos de los rasgos, además, con que el bachiller describe la vida de estos hombres perfectos y virtuosos coinciden con los rasgos con que Bruno describe la existencia filosófica llegada a la perfección bajo la veste del ‘furioso’ o de la metamorfosis de Acteón en los *Heroicos furores*, el diálogo con que culmina la búsqueda filosófica de los diálogos italianos:⁷⁴

aqueste omne, después que es fecho ynteligente en acto e alcança la perfección umana con los ábitos de las virtudes yntelectuales e morales, llámase varón eroyco, que quiere dezir divino, e aquéstos tales son más perfectos que omne e son senblantes a los ángeles. E aborresçen aquestos tales las maldades de las gentes e por tanto fuyen las conversaciones vulgares, e refusan e fuyen los ofiçios que malvan la gente e retráhense del mundo, e el mundo los alança de sí, así como la mar a los cuerpos muertos, e ellos aborresçen el mundo e a las cosas que en él son, así como a cosas corruptibles e malas, e van a buscar ocçios e lugares solitarios, onde vaquen a la contenplaçión de Dios bendito e glorioso.⁷⁵

⁷³ Ibid., II, 21, p. 341. Véase el comentario a estos dos capítulos en Girón-Negrón, pp. 196–205. Sobre las instrucciones de Guy Patin a su hijo véase Antoine Adam, *Les libertins au XVII^e siècle*, Bucher/Chastel, París, 1986, pp. 156 s.

⁷⁴ Véase Granada, *Giordano Bruno: Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., Epílogo, pp. 331 ss.

⁷⁵ *Visión*, II, 21, p. 332. Cf. *supra*, nota 47 con la referencia Bruno, *Furores* y véase también Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, traducción de Miguel Á. Granada, Alianza, Madrid, 1989, p. 104, el significado concedido a la constelación del Capricornio, símbolo de la metamorfosis y del acceso a la divinidad a través del conocimiento de la naturaleza: «Allí donde todavía reside el Capricornio ves el Desierto, la Soledad, la Contracción y otras madres, compañeras y doncellas, que se retiran al campo de la Separación y la Libertad, en el que no está segura la Conversación, Trato, Foro, Relación». Pero ya Maimónides lo había señalado en la conclusión de la *Guía*: «Esta claro que, una vez conseguido el conocimiento de Dios, se impone la consagración a él, ocupando

Esta perfección y beatitud intelectual incluye la ‘visión de Dios’,⁷⁶ visión que en varios lugares el bachiller identifica (como Maimónides en la *Guía*⁷⁷ y como más tarde Bruno)⁷⁸ con el conocimiento de los atributos de acción y por tanto de la naturaleza o bien con los atributos negativos (teología negativa): «segunt es comparado a las sustancias separadas e ángeles bien aventurados es senblante a Dios glorioso. E aquesto es, segunt el entendimiento, los que vacan a la especulación de las ciencias altas e en el conocimiento de los primeros principios e biven en la contemplación de Dios glorioso e de sus obras e maravillas».⁷⁹

La traducción castellana de Pedro de Toledo añade aquí una precisión al texto mismo de Maimónides, insistiendo en que la visión del sabio no alcanza a Dios en sí mismo: «quando entendieres las cosas naturales estonçes estas en el portal, y quando acabares las naturalezas y entendieres las diosidades [Metafísica], estonçes seras de los que entraron con el rey onde esta, *mas non lo as aun visto*, y este es el grado de los sabios».⁸⁰ Sin embargo el bachiller concluye el capítulo y su exposición de la beatitud con unas páginas (343-345) en las que se afirma, más allá de la conclusión de Maimónides, la inmortalidad del alma intelectual y su ascenso «al syglo de las ynteligencias», donde recibirán «aquella gloria, e aquella lumbre, e aquel bien, el qual todas las cosas desean [...] bien postrimero por el qual son todos los otros bienes»⁸¹ y que parece designar una visión de Dios más completa (¿en sí mismo?) que la alcanzable en la vida terrena. Y aquí ya la especulación de Giordano Bruno se alejará de nuestro bachiller.

de continuo el pensamiento y la inteligencia en el amor que le es debido. Generalmente no se consigue sino mediante la soledad y el aislamiento; por esto todo hombre superior busca con frecuencia aislarse y no se junta con nadie sino en caso de necesidad» (III, 51, p. 536).

⁷⁶ *Visión*, II, 21, pp. 332 s.: «Enpero porque tu conoscas que en tal visyón de Dios glorioso es la bien aventurança e no en otra cosa ninguna, avemos menester ciertas propusyones las quales provaremos de nuevo ser verdaderas por demostraciones absolutas, e remembraremos algunas propusyones de las pasadas por las quales se provará no estar la bienaventurança sino en la visyón de Dios glorioso e bien aventurado».

⁷⁷ Véase *Guía*, I, 50-54, para el rechazo de los atributos esenciales y el reconocimiento de los atributos de acción (identificados en III, 32, con la naturaleza: «si recapacitas en las obras divinas, me refiero a las de la naturaleza», p. 457); I, 58-59 para la predicación negativa («todo atributo que de él predicamos es de ‘acción’, o, si tiende a la perfección de su esencia y no de su ‘acción’, significa la negación de la privación del atributo en cuestión», p. 158); III, 51 y 54, sobre la parábola de los grados de acercamiento cognoscitivo a Dios hasta la ‘aproximación’ máxima por la filosofía, parábola evocada por la *Visión* en I, 32, p. 231. Véase también Girón-Negrón, pp. 199 ss.

⁷⁸ Véase *De la causa, el principio y el uno*, traducción de Miguel Á. Granada, Tecnos, Madrid, 2018, pp. 84-86: «dignísimos de alabanza son aquellos que se esfuerzan por conocer ese principio y causa, por aprehender su grandeza en la medida de lo posible, reflexionando con los ojos de percepciones reguladas acerca de estos magníficos astros y cuerpos luminosos que son otros tantos mundos habitados [...]. Dejando por tanto, como vos decís, aquella consideración [de Dios en sí o absoluto] en tanto que es superior a todo sentido e intelecto, centramos nuestra consideración en el principio y la causa en tanto que, al modo de vestigio, o bien es la naturaleza misma o bien reluce en el ámbito y seno de la misma»; *Expulsión de la bestia triunfante*, cit., pp. 257 y 263 s.: «los animales y las plantas son efectos vivos de la naturaleza, la cual naturaleza (como debes saber) no es otra cosa que dios en las cosas. [...] dios, en tanto que absoluto, nada tiene que hacer con nosotros, sino en la medida en que se comunica a los efectos de la naturaleza y es más íntimo a ellos que la naturaleza misma, de manera que si él no es la naturaleza misma, es sin duda la naturaleza de la naturaleza y es el alma del alma del mundo, si no es el alma misma».

⁷⁹ *Visión*, II, 5, p. 273. Cf. I, 32, pp. 230 s. para la teología negativa.

⁸⁰ *Mostrador e enseñador de los turbados*, fol. cxxxv^{vy} (la cursiva es el añadido del traductor). Cf. Girón-Negrón, p. 203 nota.

⁸¹ *Visión*, II, 22, p. 343.

4. Dos motivos puntuales en la *Visión*

4.1. El hombre como microcosmos y el corazón del mundo

En el cap. I, 31 Entendimiento, llegado a casa de la Naturaleza, recibe de esta una enseñanza sobre el orden del mundo que sigue estrechamente el contenido de *Guía*, I, 72 y su motivo central: la analogía macrocosmos/microcosmos.⁸² Siguiendo a Maimónides, el bachiller comienza exponiendo que el universo es un organismo individual jerarquizado en las dos regiones celeste y elemental, con las esferas celestes girando en torno al centro con movimiento circular y uniforme y con la esfera más externa (el *primum mobile*) moviéndose con el movimiento más rápido, el diario. Aquí el bachiller comete un error, ausente de la *Guía* y de la traducción de Pedro de Toledo,⁸³ pues la *Visión* dice: «la [esfera] que más ligera mente se mueve dellas es la esfera o cielo postrimero, e esto por ser más alongada del centro, así como en el añoria, que más ligeramente se mueve la çircunferençia que trae a los cántaros que las partes que son açercanas al axe».⁸⁴ Maimónides (buen conocedor de Aristóteles, tanto del capítulo 13 como del capítulo 10 del segundo libro del *De caelo*) no podía afirmar que el movimiento diario es el más veloz por ser el más alejado del centro porque por el indicado capítulo 13 sabía que el centro y punto de partida del movimiento es precisamente la esfera de las fijas o el *primum mobile* y por el capítulo 10 que la cercanía o alejamiento del punto central en los movimientos interiores (los movimientos propios o directos de los planetas, en dirección contraria a la del movimiento diario) es precisamente la distancia con respecto a la esfera ‘dominante’ del *primum mobile*.⁸⁵

Tras haber ampliado el discurso de Maimónides mediante una prolija exposición de los fenómenos en la región elemental, el bachiller torna «al enxemplo» de la correspondencia macro/microcosmos y retoma la atribución de Maimónides (siguiendo la tradición de los comentarios a *De caelo*, II, 13) al cosmos de un corazón y la identificación del mismo no con la esfera del *primum mobile* (como hace Aristóteles en ese capítulo), sino con el cielo en general en su función rectora y generadora del mundo sublunar: «E así como el coraçón del omne es prinçipio de todas las virtudes

⁸² *Visión*, pp. 215–229. Tras la primera indicación de la correspondencia con la *Guía* por parte de Crawford («The *Vision Delectable* of Alfonso de la Torre and Maimonides's *Guide of the Perplexed*», cit., pp. 205 ss.), el tema fue desarrollado por Rico, *El pequeño mundo del hombre*, cit., pp. 103 ss. y más recientemente por Girón-Negrón, pp. 162–167.

⁸³ *Guía*, I, 72, p. 197: «la más veloz de todas es la [esfera] que circunda el universo, es decir, la que tiene el movimiento ‘diurno’, e imprime la marcha a todas las demás, simultáneamente con ella, como la parte se mueve con el todo»; *Mostrador*, p. xxxviii^r: «los unos [cielos] se mueven mas ayna que los otros et el mas festinoso de todos es el soberano el que se mueve el movimiento de un dia e trae a todos con sigo como la parte en el todo que todos son parte suya». La traducción latina es también correcta; véase *Dux seu director dubitantium*, cit., p. xxx^v.

⁸⁴ *Visión*, p. 215; la cursiva indica el añadido.

⁸⁵ Dicho de otra manera: el centro geométrico del cosmos (ocupado por la innoble Tierra) no puede ser el centro de la vida (o el corazón del mundo, como se verá más adelante y como había establecido Aristóteles en *De caelo*, II, 13), con respecto al cual se mide la distancia de los planetas y queda determinado su periodo. Véase Miguel Á. Granada, «Aristotle, Copernicus, Bruno: centrality, the principle of movement and the extension of the Universe», *Studies in History and Philosophy of Science*, 35 (2004), pp. 91–114. De la misma manera, el ejemplo de la noria que añade el bachiller no es válido en este caso, pues se presenta en todo movimiento de una esfera celeste, donde el movimiento de los puntos situados sobre el ecuador es más veloz que el de los puntos cercanos a los polos y al eje de rotación.

animales e da a cada uno aquello que le es conveniente, así mesmo el movimiento del cielo rige todas las partes del mundo en su movimiento, e enbía su virtud a toda cosa que se engendra».⁸⁶

Para Maimónides y la *Visión* hay, pues, un paralelismo alma-corazón-movimiento corporal en el microcosmos y en el macrocosmos. Ahora bien, la naturaleza del alma motriz del corazón celeste como un alma inteligente, cuya inteligencia es sin embargo separada, permite a Maimónides establecer que ello hace que microcosmos pueda ser únicamente el hombre, único ser en el mundo elemental que tiene un alma inteligente o un intelecto: «Si se afirmó del hombre, es por lo que le distingue particularmente, cual es la “facultad intelectual”, quiero decir el “intelecto hílico”, cosa que no se encuentra en ninguna otra especie animal. La razón es que ningún individuo entre los animales necesita de pensamiento, reflexión ni dirección para la prosecución de su existencia».⁸⁷ Lo importante, sin embargo, es que, más allá de la correspondencia macrocosmos/hombre, éste tiene semejanza por su intelecto a Dios como inteligencia primera. De ahí que, desarrollando a Maimónides, la *Visión* afirme:

el mayor mundo senbla al menor en aquesto, e aún más semeja, que así como en el mayor mundo ay una inteligencia primera, la cual es llamada vida de los syglos, e aquel es Dios glorioso [...] en aquesta misma manera es en el omne la virtud del entendimiento por la qual es el omne comparado a los ángeles, e, syguiente aquél, el omne es semejante a Dios, ca non le senbla en otra cosa alguna, antes en las otras cosas senbla a los otros animales brutos.⁸⁸

Y al margen de la conclusión del capítulo en la *Guía*, pero en plena sintonía conceptual con lo que Maimónides afirma en otros lugares, el bachiller concluye su capítulo recordando la diferencia entre la mayoría bestial y la élite intelectual humana, a la cual se dirige la amistad divina lo mismo que la providencia, como ya hemos recordado al citar ese pasaje con anterioridad.⁸⁹

La tradición geocentrista seguirá desarrollando la correspondencia macro/microcosmos entendiendo el elemento intermediario del corazón del mundo como distinto del centro geométrico del mundo finito (donde reside la Tierra carente de valor) y coincidente en cambio con el primer móvil como sujeto del movimiento diario. En la Alemania del siglo XVI, Philip Melancton hablará en los mismos términos que

⁸⁶ *Visión*, p. 222. Cf. *Guía*, p. 199: «Al igual que el órgano principal, que es el corazón, está en constante movimiento, y es el principio de toda moción que se produce en el cuerpo, en tanto que los restantes órganos corporales dependen de él y él les suministra por su sístole y diástole las facultades que precisan para sus funciones, análogamente la esfera celeste, con su movimiento, gobierna las demás partes del universo y ella es la que envía a todo lo existente las facultades de que esto goza, de tal manera que cualquier fenómeno que en el universo se origina tiene como primer principio la moción de la esfera celeste, y toda alma ínsita en un ser animado del cosmos tiene su inicio en la de dicha esfera». Cf. *Mostrador*, p. xxxviii^a.

⁸⁷ *Guía*, p. 202. Cf. *Mostrador*, p. xxxix^a.

⁸⁸ *Visión*, pp. 227 s. Cf. *Guía*, p. 203 y *Mostrador*, p. xl^a, donde ambos hablan de Dios como «vida del mundo». Ello es una nueva muestra de que el bachiller parece haberse servido de una traducción distinta. Vale la pena señalar que la traducción latina del siglo XIII, que será editada por Agustín Giustiniani en París en 1520 con el título de *Dux seu director dubitantium*, traduce por «Vita seculorum» (p. xxxii^a). No he podido estudiar este punto, pero se puede hacer constar que ya I. S. Révah apuntó en 1959-1960 que esta pudo haber sido la vía de acceso del bachiller a la *Guía*. Véase I. S. Révah, «Les Marranes», ahora recogido en I. S. Révah, *Des Marranes à Spinoza*, textos reunidos por Henry Méchoulan, Pierre-François Moreau y Carsten Lorenz Wilke, Vrin, París, 1995, pp. 70 s.

⁸⁹ Véase *supra*, nota 49 y Girón-Negrón, pp. 166 s.

Maimónides y nuestro bachiller identificando con el corazón el mundo celeste. En su muy influyente prefacio a la edición de la *Sphaera* de Sacrobosco (Wittenberg, 1531), Melanchton repite con la tradición: «Estimo que Aristóteles habló correctamente cuando dijo que este mundo inferior es gobernado por el superior [celeste] y las cosas superiores son la causa del movimiento de las inferiores», explicando este papel motriz de los cielos con la analogía del corazón en el hombre, implicando de esta manera que el mundo celeste es el corazón del macrocosmos:

Igual que en nuestros cuerpos la vida o el primer movimiento que reside en el corazón estimula el movimiento de los otros miembros, así también, puesto que el movimiento de los cielos es sin duda el primero, él incita a los otros cuerpos a efectuar cada uno sus propios movimientos. No hay duda de que nadie que esté bien versado en filosofía pensará de manera diferente.⁹⁰

Esta representación, sin embargo, estaba llamada a ser subvertida por el heliocentrismo copernicano y muy especialmente por Kepler. Ya con anterioridad a 1594, en el manuscrito de una disertación a favor del heliocentrismo durante sus estudios en la universidad de Tubinga, Kepler transfiere el rango de corazón del mundo al Sol, «llamado el rey de los planetas por su movimiento [de rotación en el centro del mundo], el corazón del mundo por su poder [con el que emite la fuerza que mueve a los planetas en su traslación circunsolar], el ojo por su belleza, y al que todos nosotros miraríamos como la única cosa digna en la que Dios óptimo y grandísimo habitaría con los ángeles bienaventurados si quisera tener un domicilio corporal y pudiera estar contenido en un lugar».⁹¹ Más tarde, en fecha incierta, pero en todo caso posterior a la publicación del *Sidereus nuncius* galileano en 1610, Kepler tradujo al alemán junto con unas notas aclaratorias y polémicas, los capítulos 13 y 14 del segundo libro del *De caelo* de Aristóteles. Finalmente, este trabajo quedó también inédito y manuscrito. Allí, en el capítulo 13, Kepler reivindica la concepción unívoca del centro (coincidencia del centro geométrico con el centro natural y de vida, frente a la disociación aristotélica) asociada al pitagorismo de Filolao; critica (erróneamente) la exposición aristotélica de la cosmología de Filolao como una lectura superficial que no ha visto la verdadera concepción del fuego central como idéntico al Sol y de la Antitierra como la Luna.⁹² En suma, Kepler (como había hecho Bruno con anterioridad) hace del sistema cosmológico de Filolao (y de los pitagóricos en

⁹⁰ Prefacio a *On the sphere (1531)*, en Ph. Melanchthon, *Orations on Philosophy and Education*, edición de Sachiko Kusakawa, traducción de Christine Salazar, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 109 (la traducción española es nuestra).

⁹¹ Traducción inglesa en Nicholas Jardine, «Kepler's "lightly woven cosmography": on the sources, identity and significance of Kepler-MS 18, 238v-241r, Russian Academy of Sciences, St Petersburg», en *Omnia in Uno: Hommage à Alain-Philippe Segonds*, edición de Caroline Noirot y Nuccio Ordine, Les Belles Lettres, París, 2012, pp. 453-465 (: 463). Véase también James Voelkel, *The Composition of Kepler's 'Astronomia nova'*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2001, pp. 26-29.

⁹² Johannes Kepler, *Aus dem andern Buch Aristotelis von der oberen Welt: Das dreyzehend Capitel*, en Kepler, *Gesammelte Werke*, edición de Max Caspar y otros, Beck, Munich, vol. XX/1, pp. 150 ss., Nota 4, pp. 161 s.: «Aristóteles ha olvidado el modo y costumbre de los pitagóricos, que ellos enseñaban de forma secreta estas doctrinas y hablaban de manera velada para que nadie entendiera, salvo el que a ellos se había encomendado. Con la palabra Anti-tierra han significado la Luna, porque es también otra Tierra semejante a esta nuestra Tierra y moviéndose en torno a ella. Esto no sólo porque se ve en la Luna montañas y valles, agua y tierra, como aquí en nuestra Tierra; sino también y sobre todo porque la Luna por sí misma no da ningún planeta principal, que hace un propio círculo en torno al Sol»; nota 5: «Por fuego entiende el Sol» (traducción nuestra).

general) un heliocentrismo e identifica el centro geométrico y natural, ocupado por el Sol, como el corazón del mundo⁹³ y desarrolla la correspondencia microcosmos/macrocosmos en los siguientes términos: alma-corazón- movimiento de miembros / Dios-Sol-movimiento de planetas impulsados por la fuerza motriz emitida por el Sol en su condición de vicario de Dios en el mundo:

El discurso de Aristóteles suena ciertamente aquí como si quisiera dar a entender a los Pitagóricos que no deben adscribir al elemento del fuego y tampoco a las formas corporales lo que pertenece a Dios, [pues] Dios es el auténtico Corazón o parte principal del mundo. Pues bien, no se niega que el principio procede de Dios: pero igual que en una cosa corpórea (Aristóteles nos enseña a concluir de igual forma) junto al alma hay también un miembro que originalmente está dedicado al alma y aparte de eso no sirve a ninguna otra obra, a saber: el corazón, tampoco negará, por consiguiente, que también el Sol es un similar instrumento de Dios y debería por ello concederle el lugar que le corresponde.⁹⁴

4.2. El problema de la materia: la analogía materia-mujer y la generación del mundo

Antes de su aprendizaje en casa de Naturaleza, Entendimiento se detiene en la casa de Sabiduría, donde recibe también una enseñanza, en este caso en el ámbito de la metafísica (o de la teología filosófica). Allí, las dudas de Entendimiento sobre la existencia de Dios y del fin último del hombre, emanadas de su percepción de la ausencia de orden en el mundo y en la sociedad,⁹⁵ reciben respuesta y superación mediante la demostración de una serie de verdades: existencia y unicidad de Dios como sustancia incorpórea, motor inmóvil del cosmos; su omnipotencia, sabiduría y bondad junto con su providencia rectora del mundo y del hombre.⁹⁶

Ante la duda de Entendimiento de cómo es compatible la omnipotencia, sabiduría y bondad de Dios con la presencia de mal en el mundo, Sabiduría responde que la potencia y bondad de Dios se comunican a las cosas y al mundo en la medida en que ellos pueden recibirlas, esto es, en la medida en que la materia de que están hechos el mundo y las cosas puede recibirlas.⁹⁷ Por consiguiente, el (presunto) mal en el mundo no es otra cosa que la limitación de la materia, su impotencia para recibir el ser más allá de un determinado ámbito o el resultado de la resistencia o «inobediencia de la materia» al intelecto que la forma.⁹⁸ Eliminar el mal o no darle cabida habría requerido la inexistencia de la materia y por tanto la del mismo mundo, al menos la

⁹³ Ibid., p. 163, nota 6: «Que en un cuerpo viviente el corazón no está justo en el centro, la causa de ello es que debe tener pies para caminar y otras cosas del mismo tipo, de todo lo cual el mundo no está necesitado. Por eso no se puede pensar ninguna causa por la que el corazón del mundo deba estar en otro lugar que justo en el centro. Pero a Aristóteles le plantea una dificultad el hecho de que él opina que vemos con los ojos que la Tierra está en el centro, por lo que aquello que los pitagóricos entienden por corazón del mundo (lo cual no puede ser ciertamente la Tierra) está fuera del punto central. Pero en este punto se equivoca mucho».

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ *Visión*, I, 16-18. Sobre el carácter de esas dudas de testimonio de la descomposición del judaísmo peninsular véase *supra*, nota 58.

⁹⁶ Ibid., I, 19-25. Véase también Negrón-Girón, pp. 99-129.

⁹⁷ *Visión*, I, 26, p. 189: «la bondad de Dios fue comunicada a las cosas según la mejor orden e manera que a ellas fue posible de recibir».

⁹⁸ Ibid., p. 190.

del mundo elemental, cuya materia es diferente de la del perfecto e inmutable mundo celeste y donde únicamente se da la perpetua sucesión de formas por corrupción y generación en el seno de la materia.⁹⁹

Nuestro bachiller ilustra esta situación mediante el ejemplo de la mujer, que pare al varón (el intelecto) «un fijo cada año o es obediente a su marido en quanto puede», salvo momentos puntuales de desobediencia de los que se arrepiente, por lo que Sabiduría concluye: «Esta muger es la materia, en la qual por virtud de la ynteligencia e de la naturaleza se engendran todas las cosas que son».¹⁰⁰

Es evidente que en esta analogía de la materia-mujer el bachiller funde las imágenes maimonídeas de la mujer ‘casada adúltera’ y ‘mujer virtuosa’ como imágenes respectivamente de la materia sublunar y desobediente a la guía del intelecto y la materia celeste obediente y sometida a una forma constante y eterna.¹⁰¹ El bachiller renuncia, sin embargo, a perseguir y desarrollar este importante tema maimonídeo –asociado a la perfección del hombre y a la caída de Adán como respectivamente elevación al intelecto y caída del mismo por seducción de la materia (Eva)– que, en el marco de la revolución filosófica y científica y de la sustitución de la concepción jerárquica del universo por la de un universo infinito y homogéneo, desarrollarán Bruno y Spinoza mediante la reivindicación de la materia (y de la mujer) dentro de una elevación de la materia (o extensión en Spinoza; espacio también en Bruno) a atributo y componente de la divinidad con el mismo rango que el intelecto.¹⁰²

El problema de la materia, sin embargo, reaparece cuando en el capítulo siguiente (*Visión*, I, 27) se aborda la cuestión (calificada también de ‘maravillosa’) de la generación del mundo. Ahora Entendimiento plantea a Sabiduría la duda de si el mundo ha tenido un principio «de nuevo» o «fue syenpre así como agora es», esto es, si es el resultado de una innovación creadora o es eterno. Sabiduría responde a partir de la distinción de Avicena (que Maimónides había adoptado): el mundo es efecto posible del único ser necesario que es Dios.¹⁰³ Pero esta producción del mundo por el Ser necesario *no es necesaria* (como en Aristóteles y Avicena), cual si de la producción de un agente natural se tratase (del mismo modo que la luz sigue al Sol),¹⁰⁴ sino que es efecto de Dios como agente que actúa según intelecto y voluntad (por tanto libremente, dicen Maimónides y el bachiller): «E algunos pusyeron que Dios glorioso

⁹⁹ Ibid., p. 191: «Toda la falta sería de parte de la materia. Enpero [Dios] quiso consentyr un poco de fealdad en ella por la utilidad e provecho que della se seguía para sostener la generación e corrupción en el mundo».

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Véase *Guía*, III, 9 e Introducción, p. 61. Sobre las dos materias en la *Guía*, véase también *ibid.*, II, 26, pp. 305 s.

¹⁰² Permítasenos remitir al lector a dos trabajos nuestros: Miguel Á. Granada, «Bruno and Maimonides: Matter as a Woman and the Ontological Status of Matter», *Bruniana & Campanelliana*, XX (2017), pp. 457-472; «Giordano Bruno’s Concept of Space: Cosmological and Theological Aspects», en Frederik Bakker, Delphine Bellis, Carla Rita Palmerino, eds., *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, Springer (en prensa).

¹⁰³ *Visión*, II, 27, p. 193: «non podía aver más de una cosa la qual fuese neçesaria de ser absoluta mente, e que todas las otras cosas eran posybles de ser».

¹⁰⁴ *Guía*, II, 21. Esta cuestión de la generación del mundo y de la eternidad/creación de la materia es objeto de un detenido y muy documentado análisis en Girón-Negron, pp. 136–144, con el que sin embargo no siempre coincidimos. La posición de Maimónides sobre el problema es objeto de un debate encendido entre los estudiosos. Para análisis matizados y equilibrados, aunque no coincidentes, véase Herbert Davidson, «Maimonides’ Secret Position on Creation», en Isadore Twersky, ed., *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1979, pp. 16-40, y Aviezer Ravitzky, «The Secrets of the *Guide of the Perplexed*: Between the Thirteenth and Twentieth Centuries», en Isadore Twersky, ed., *Studies in Maimonides*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1990, pp. 159–207.

fuese en esta manera [derivación necesaria] cabsa de todo el mundo, enpero Él por su merçed nos libre de tal error. Ante çierta mente fue Dios conosçedor de la bondad que sobrava a la maliçia e fue elegidor e obrador por voluntad del mundo». ¹⁰⁵

Cabría pensar que, aun con estas limitaciones, el mundo podría ser eterno, el resultado de una (libre) elección divina *ab aeterno*. Pero tal cosa implicaría, igual que en la eternidad necesaria, la eternidad de la materia de que consta el mundo, pues –como observará más adelante Entendimiento– la materia «es uno de los prinçipios neçesarios del mundo». ¹⁰⁶ Con esta observación Entendimiento cuestiona lo que ha dicho antes Sabiduría y que expresa la posición del bachiller, de acuerdo con la tesis explícitamente sostenida por Maimónides: Dios «produxo la materia, la qual salió en esser después de su privaçión absoluta». ¹⁰⁷

La confrontación es, por tanto, entre una materia eterna, no creada, existente junto a Dios (la tesis de Platón en el *Timeo*), ¹⁰⁸ y una materia creada desde la privación por Dios (la tesis explícita de Maimónides y la abiertamente sostenida por nuestro bachiller), pero sin que ello comporte asumir un tiempo anterior a la producción de la materia y la consiguiente ociosidad divina ¹⁰⁹ durante ese tiempo previo a la materia: «Enpero en la primera produçión del mundo todo esto se fizo syn primería o postrimería de tiempo ninguno que sea». ¹¹⁰

Sorprendentemente, Maimónides acepta que la tesis platónica es compatible con la ley de Moisés («tal teoría no destruye los fundamentos de nuestra religión», II, 25, p. 303), pero la sorpresa se desvanece si tenemos en cuenta que en II, 13, p. 269, Maimónides ha afirmado que los partidarios de esta teoría (y «Platón profesa esta teoría») «admiten una materia eterna como Dios, que él no existe sin ella, ni ella sin él. Sin embargo, no la sitúan en el mismo rango que él (jensalzado sea!), sino que Dios es causa de su existencia, y ella es para él como la arcilla para el alfarero». Tal afirmación es falsa, pues el pensamiento de Platón es claramente dualista, con una materia eterna contrapuesta al principio activo y ordenador del Uno-Bien. Pero la desaparición de la sorpresa genera una sorpresa aún mayor en el lector, no sólo por la incompatibilidad con la doctrina platónica, sino por su difícil compatibilidad con lo que Maimónides ha dicho poco antes como doctrina de estos filósofos: «no es atribuible a impotencia el que [Dios] no sea capaz de existenciar algo de la nada, pues entra en la categoría de todo lo imposible». Así, si es imposible que la materia exista con independencia de Dios y aceptamos con los filósofos que nada puede surgir (naturalmente) de la nada, sólo cabe que surja de la nada como milagro de Dios (II, 17, p. 280: «sostenemos por el contrario que Dios la produjo [la materia prima] de la nada»). El bachiller sigue la letra de Maimónides en este punto y avala la tesis repitiendo el ejemplo dado por Maimónides (*Guía*, II, 17, p. 217) del joven que, habiendo perdido a la madre al poco de nacer y criado por su padre en una isla desierta, preguntara al padre por su nacimiento y ante la respuesta del padre, que explica el nacimiento a partir de una gestación prolongada en el vientre de una mujer, rechaza-

¹⁰⁵ *Visión*, II, 27, pp. 193 s. Cf. *Guía*, II, 22, p. 295: «Todo agente que obra por designio y voluntad, no por naturaleza, realiza numerosos actos diferentes».

¹⁰⁶ *Visión*, II, 27, p. 195.

¹⁰⁷ *Ibidem*. Cf. *Guía*, II, 13, pp. 269 s.: «nosotros estimamos que la creación del mundo fue *ex nihilo*, tras su absoluta inexistencia».

¹⁰⁸ *Guía*, II, 13 y 25.

¹⁰⁹ *Guía*, II, 14, pp. 273 s.

¹¹⁰ *Visión*, I, 27, p. 195.

ra la explicación como incompatible con su experiencia del curso de la naturaleza. El error del joven es el mismo que cometen los humanos cuando inquieren sobre la situación anterior a la constitución del mundo a partir del orden natural y del funcionamiento actual.¹¹¹

La alternativa frente a la producción de la materia (y del mundo) a partir de la nada por una decisión libre de Dios sería, siempre aceptando la no independencia de la materia con respecto a Él y pensando a partir de la analogía materia-mujer ya comentada, que esa mujer-materia de la que surgen todas las cosas no es una producción por Dios de un sustrato externo a Él, del cual se formará el mundo, sino un componente de Dios mismo, un atributo de Dios al igual que el intelecto.¹¹² Este será precisamente el itinerario y curso reflexivo seguido por Bruno y Spinoza en su formulación de una ontología monista en la que materia y forma (alma, intelecto) son los principios constitutivos del universo como sustancia infinita y una que es la expresión y la explicación de Dios.¹¹³

Quisiéramos pensar que el examen efectuado hasta aquí de la *Visión deleytable*, de su relación con Maimónides y del desarrollo posterior de algunos de sus temas, especialmente en Bruno y Spinoza, permite concluir razonablemente que el juicio emitido por Ernst Robert Curtius sobre esta obra como ejemplo del retraso cultural de España es, cuanto menos, apresurado y sin duda cuestionable.¹¹⁴ *Visión* se nos revela coincidente con una tradición intelectualista que desarrolla un ‘iluminismo radical’ de amplia presencia en la cultura europea moderna. Eso por no hablar de que, al menos en el ámbito de la cultura intelectual, las nociones de ‘retraso’ y ‘progreso’ son frecuentemente inapropiadas y, en nuestra opinión, vinculadas con una concepción ‘historicista’, que hunde sus raíces en la concepción cristiana de la historia (la *Ciudad de Dios* de San Agustín) secularizada en la sociedad burguesa y en la emancipación del hombre moderno, y donde la ‘originalidad’ (en el sentido de ‘novedad’) es un valor fuerte. Si al hablar de ‘progreso’ o ‘retraso’ estamos en una perspectiva o punto de vista historicista y hacemos de la verdad ‘hija del tiempo’ y de la historia, la desautorización de la *Visión deleytable* como obra ‘atrasada’ con respecto a la cultura europea ‘más avanzada’ puede ser muy bien indicio y síntoma de lo que Leo Strauss llamó *segunda caverna*,¹¹⁵ por debajo y más profunda que la primera (opinión y sofística, la única conocida de la Antigüedad), añadiendo un nuevo obstáculo al planteamiento y búsqueda de solución de los problemas esenciales y permanentes del hombre.

¹¹¹ *Visión*, I, 27, pp. 196 s. y Girón-Negrón, pp. 142 s.

¹¹² Lenn E. Goodman, «Matter and Form as Attributes of God in Maimonides’ Philosophy», en Ruth Link-Salinger, ed., *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Essays in Honor of Arthur Hyman, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1987, pp. 86-97.

¹¹³ Sobre Bruno véase nuestros artículos mencionados *supra*, nota 102 y nuestra edición de Giordano Bruno, *De la causa, el principio y el uno*, cit, pp. LVII-LXXIX. Sobre Spinoza, véase Warren Zev Harvey, «A Portrait of Spinoza as a Maimonidean», *Journal of the History of Philosophy*, 19 (1981), pp. 151-172; Carlos Fraenkel, «Maimonides’ God and Spinoza’s ‘Deus sive Natura’», *Journal of the History of Philosophy*, 44 (2006), pp. 169-215.

¹¹⁴ Esta evaluación de la *Visión* por Curtius ya fue replicada por María Rosa Lida de Malkiel, en su reseña crítica «Perduración de la literatura antigua en Occidente», *Romance Philology*, 5 (1951), pp. 99-131, recogida en su libro *La tradición clásica en España*, Ariel, Barcelona, 1975, pp. 271-336.

¹¹⁵ Véase Leo Strauss, «Religiöse Lage der Gegenwart (1930)», en Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 2 (*Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*), edición de Heinrich Meier con la colaboración de Wiebke Meier, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1997, pp. 377-391 (:389). Véase también el excelente artículo de Adrien Barrot, «La critique de l’historicisme», en *Leo Strauss: Art d’écrire, politique, philosophie: Texte de 1941*, edición de Laurent Jaffro y otros, Vrin, Paris, 2001, pp. 105-117.