



## Mudejarismo filosófico: la crítica de la creación y la profetología en *Visión deleytable*

Antonio Rivera García<sup>1</sup>

Recibido: 17 de julio de 2016 / Aceptado: 5 de septiembre de 2018

**Resumen.** El artículo muestra la pertinencia de la relación (y tensión) entre *theoria* y Escritura sagrada para pensar la obra *Visión Deleytable* de Alfonso de la Torre. La crítica de la Creación que realiza el personaje alegórico de Entendimiento coincide con la tradición del averroísmo marrano *descreído* que culmina en la Holanda del siglo XVII, pues en el texto aparece como un filósofo que prescinde del saber revelado por las Escrituras. La respuesta a las objeciones de Entendimiento se corresponde, en cambio, con una filosofía que, como la de Maimónides, inspirada a su vez por los *falásifa*, pretende armonizar razón (*theoria*) y Escritura (fe). En el profeta se produce de forma perfecta esta armonización porque es inspirado por el Intelecto agente. Debido a la influencia decisiva que tiene sobre la obra de Alfonso de la Torre la profetología desarrollada por la filosofía musulmana y judía, sostenemos finalmente que nos encontramos ante un ejemplo muy relevante de *mudejarismo filosófico*.

**Palabras clave:** Crítica de la Creación, inmortalidad, profetología, rey filósofo, imaginación, mudejarismo filosófico.

### [en] Philosophical Mudejarism: the Critique of the Creation and the Prophetology in the *Visión Deleytable*

**Abstract.** The paper shows how relevant the relationship (and strain) between *theoria* and the Holy Scriptures is in order to understand Alfonso de la Torre's *Visión Deleytable*. The criticism of the Creation by the allegorical character "Entendimiento" ("Insight" or "Understanding") agrees with the tradition of the unbelieving "Marrano" (converted Jew) Averroism that culminates in XVIIth century Holland, since de la Torre comes across as a philosopher who dispenses with the knowledge revealed by the Scriptures. On the other hand, the objections by "Insight" concur with a philosophy that aims to harmonize reason (*theoria*) and Holy Writ (faith), as in the case of Maimonides. This harmonization turns out perfect in the Prophet because he is inspired by the active intellect. Due to the decisive influence of Muslim and Jewish prophetology on Alfonso de la Torre's work, we state that this text is a very relevant example of philosophical Mudejarism.

**Keywords:** Biblical criticism, Immortality, Prophetology, King philosopher, imagination, Philosophical Mudejarism.

**Sumario.** 1. La crítica de la Creación: la ceguera de la *theoria* sin Escritura. 1.1. El debate en torno a la eternidad del mundo y a la *creatio ex nihilo*. 1.2. La crítica de la creación del hombre y de la existencia del mal. 1.3. La cuestión de la mortalidad del alma y de los castigos de ultratumba. 2. La profetología en *Visión Deleytable*. 3. El platonismo de la doctrina del rey profeta: la influencia de los *falásifa* y de Maimónides en Alfonso de la Torre.

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid.  
<https://orcid.org/0000-0002-4559-9171>

**Cómo citar:** Rivera García, A. (2018): Mudejarismo filosófico: la crítica de la creación y la profetología en *Visión delectable*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (3), 697-714.

En *Visión Delectable* se plantean los temas que suelen tratar el averroísmo y marranismo *descreído*. Aparte del conocido averroísmo latino, se ha hablado a menudo de un averroísmo popular e hispanosemítico, converso o criptojudío, cuya formulación final y más evolucionada la encontramos en la Holanda de Juan de Prado, Uriel da Costa y Baruch Spinoza. Las cuestiones que con más frecuencia aborda este marranismo converso y *descreído* son las siguientes: (1) eternidad del mundo; (2) mortalidad del alma e inexistencia de sanciones de ultratumba, o lo que es lo mismo, inexistencia del infierno; (3) crítica de la creación del hombre pecador y negación de la providencia. En relación con estos temas, a finales del siglo XV, el rabino Isaac Caro decía que la fuente de todos los males del judaísmo sefardí era el desconocimiento de la providencia y de las sanciones ultraterrenas, así como el consiguiente desarrollo del epicureísmo<sup>2</sup>.

Estas tres cuestiones, que englobamos bajo la expresión “crítica de la Creación”, están presentes en el libro de Alfonso de la Torre, en las objeciones y dudas que plantea el personaje alegórico de Entendimiento. A todas ellas se les da una solución parecida a la que encontramos en la filosofía de Maimónides. Pues al final Entendimiento no incurre en ese escepticismo propio del marranismo *descreído* porque es guiado, como quiere el sabio judío, por el saber proporcionado por las Escrituras, por la Ley revelada. Desde el punto de vista de la ortodoxia católica, las objeciones que pudieran hacerse a *Visión Delectable* tendrían más bien que ver con el sentido profundo de la blasfemia del rey Alfonso X –dirigida contra el modelo castellano de rey filósofo y profeta– que con el marranismo que niega la providencia y acentúa el conflicto entre *theoria* y Escritura. Como ha señalado Girón-Negrón, una obra como *Visión Delectable* es todavía un buen ejemplo de la persistencia en el siglo XV del “eclecticismo mudéjar”, de la simbiosis de la cultura judía, cristiana y musulmana, que caracteriza al ideal cultural alfonsí<sup>3</sup>. Para apreciarlo, comenzaremos analizando, en la primera parte del artículo, cómo la obra de Alfonso de la Torre plantea los principales temas del mencionado escepticismo marrano. En la segunda abordaremos la profetología que puede extraerse del libro, pues en este pensamiento que une teoría y Escritura, filosofía y revelación, halla su autor la clave para resolver definitivamente las dudas y objeciones de Entendimiento. El hecho de que la profetología del cristiano Alfonso de la Torre, que adquiere tanta relevancia en el libro, sea de origen judeomusulmán nos lleva a afirmar que *Visión Delectable* constituye un buen ejemplo de *mudejarismo filosófico*.

<sup>2</sup> F. Márquez Villanueva, *De la España judeoconversa. Doce estudios*, Barcelona, Bellaterra, 2006, p. 214.

<sup>3</sup> L. M. Girón-Negrón, *Alfonso de la Torre's "Visión Delectable": Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in 15th Century Spain*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, p. 273. El propio Girón-Negrón reconoce que el primero en utilizar el concepto *mudéjar* para caracterizar la simbiótica literatura hispánica es Américo Castro en su caracterización del *Llibre de Amich e Amat* de Lull. De acuerdo con Castro, Márquez Villanueva y otros autores harán uso de esta denominación para referirse a la literatura hispánica medieval que responde al ideal cultural alfonsí.

## 1. La crítica de la Creación: la ceguera de la *theoria* sin Escritura

### 1.1. El debate en torno a la eternidad del mundo y a la *creatio ex nihilo*

En *Visión Deleitable*, el abstracto o alegórico personaje de Entendimiento pregunta a otro personaje de esta índole, Sabiduría o *Sabieza*, si el mundo ha sido siempre como es ahora o tuvo un comienzo. Sabiduría expone, en respuesta, la tesis ortodoxa de que ha sido producido *ex nihilo*, ya que Dios “ha sacado de su no ser a su ser”<sup>4</sup>. Es decir, recibe de la divinidad “toda la perfección e el éser que tiene”. Añade que todo el orbe, cuya causa es Dios, no ha sido producido *necesariamente*, como afirman los defensores de la eternidad. No es así cierta la comparación de Dios con el fuego (“el fuego es causa de su calentura, el cual necesariamente calienta sin elección y sin entendimiento”). Por el contrario, Dios fue “elegidor e obrador por voluntad del mundo, e lo fizo después de su privación absoluta”<sup>5</sup>.

En un sentido parecido se expresa Maimónides. En su opinión, los filósofos que, como Aristóteles, sostienen la eternidad del mundo dicen que el “Universo emanó del Creador por necesidad”, y que, por tanto, nada se ha originado por el “designio de un ser con intención y libre voluntad”. Esta necesidad inherente a la tesis de la eternidad implica que “todo ha de conservar inevitablemente su naturaleza y nada hay susceptible de alteración”. Maimónides afirma, por el contrario, que todo lo existente “obedece a un designio y no a la necesidad, y aquel que lo planeó podría modificarlo y planificarlo de otro modo”<sup>6</sup>.

El autor de *La Guía de Perplejos* dice algo más que no está en *Visión Deleitable*. Alfonso de la Torre se limita a escribir que la necesidad de la Creación, en la que piensan los partidarios de la eternidad del mundo, resulta similar a la que se da entre la causa del fuego y el efecto del calor (también podría haber empleado otros ejemplos como la sombra originada necesariamente del cuerpo o la luz emanada del sol). En cambio, Maimónides sostiene que la necesidad de la Creación en Aristóteles –la del mundo como efecto de la causa primera– es la que se da entre el Intelecto o entendimiento (causa) y lo inteligible (efecto), de modo que el mundo no es obra en Aristóteles de una ciega fatalidad<sup>7</sup>, es decir, no ha surgido de una causa que, como el sol, opera sin tener conciencia de lo emanado, la luz. La teoría aristotélica de la eternidad del mundo es de este modo compatible con el hecho de que la causa –Dios– comprenda y sea consciente de lo causado.

Después de rebatir la tesis de la eternidad, *Sabieza* describe cómo fue el proceso de Creación: primero, la divinidad imagina y luego ejecuta; primero crea los ángeles, el cielo y el tiempo y solo al final la materia. Tras escuchar esta explicación, Entendimiento reintroduce una objeción contra la *creatio ex nihilo*: si toda cosa se engendra a partir de alguna materia, se pregunta cómo se creó el mundo desde la ausencia de dicha materia. La respuesta de Sabiduría no puede ser más insatisfactoria y lacónica para un filósofo: supone un error juzgar las cosas pasadas –la Creación– por las que ahora son. Uno se equivoca doblemente cuando no solo se juzga el comienzo del

<sup>4</sup> Alfonso de la Torre, *Visión Deleitable I* [a partir de ahora citamos la obra con la abreviatura *VD*], ed. crítica y estudio de J. García López, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1991, p. 193.

<sup>5</sup> *VD*, pp. 193-194.

<sup>6</sup> Maimónides, *Guía de perplejos*, Madrid, Trotta, 2008, p. 284.

<sup>7</sup> *Ib.*, p. 292.

mundo de acuerdo con lo que ahora sucede, sino que además se extrae de ello la conclusión de que toda cosa engendrada tiene necesidad de materia<sup>8</sup>.

## 1.2. La crítica de la creación del hombre y de la existencia del mal

La blasfemia de acusar a Dios por haber hecho mal el mundo, y, en particular, al hombre, es un motivo que se suele atribuir al marranismo o averroísmo criptojudío mencionado. La constatación de que el mundo está lleno de deformidades y abominaciones sirve también para negar la providencia divina, es decir, el gobierno justo y ordenado del mundo por Dios, o, simplemente, para negar a Dios.

Este motivo se puede relacionar con la *leyenda blasfema* de Alfonso X, una leyenda seguramente extendida por los seguidores de su hijo, Sancho IV, un verdadero Segismundo medieval que se alza contra el padre *basileús*. Esta leyenda secular, que llega hasta el siglo XVIII, hace referencia a un rey soberbio que primero censura a la divinidad por haber hecho mal el universo, y, desde luego, a la más importante de sus creaturas, el hombre; y después sostiene que, si él hubiera estado presente cuando se creó el mundo, lo hubiera hecho mucho mejor. Frente a la leyenda del rey blasfemo, el hijo Sancho IV, el rey que se presenta como buen cristiano, manda elaborar algunas obras en las que se expone la doctrina ortodoxa. A este tipo de obras pertenece el *Lucidario*, la cual contiene entre sus páginas una firme apología tanto de la *creatio ex nihilo* como de la inmortalidad del alma.

En *Visión Delectable*, Entendimiento muestra constantemente su perplejidad por que Dios no haya hecho perfecto el universo y sus creaturas. A pesar de las argumentaciones en favor de la obra divina que realiza *Sabiduría*, en la primera parte, y de *Razón*, en la segunda, Entendimiento vuelve a insistir una y otra vez en el absurdo que supone la creación de algo imperfecto por el ser perfecto. Entendimiento comete así el mismo error que se atribuye al rey de la leyenda blasfema y al marranismo y averroísmo descreído. A continuación, mencionaremos algunos de los principales pasos de este motivo que se repite insistentemente en la alegoría de Alfonso de la Torre.

El punto de partida de las objeciones contra la creación imperfecta lo encontramos cuando al principio de la obra, en la morada de la Gramática, el niño Entendimiento aprende qué significa el pecado original. Aprende que la sensualidad (mujer) y la delectación o concupiscencia (manzana) expulsan al hombre del paraíso, esto es, de la “Claridad e Perfección de entendimiento”<sup>9</sup>. Por eso más adelante sostendrá que esta perfección intelectual no es posible sin buenas costumbres, esto es, si antes uno no se libera de los apetitos carnales.

Entendimiento comenta en un capítulo posterior que son tantas las deformidades y abominaciones que encontramos en los hombres que parecen no haber sido hechos para algún fin espiritual. Incluso parece haber más desorden entre los hombres que entre los animales. Este desorden se incrementa cuando, frente a la convicción de que Dios premia el bien y castiga el mal, se observa, por una parte, que muchos justos sufren penas y son perseguidos, y, por otra, que muchos malos son premiados, honrados y amados<sup>10</sup>. Si esto es así, resulta forzoso pensar que Dios no gobierna el mundo, que no hay providencia divina.

<sup>8</sup> *VD*, pp. 195-197.

<sup>9</sup> *VD*, p. 109.

<sup>10</sup> *VD*, p. 149.

En casa de la Sabiduría, *Razón* replica que se razona mal cuando, tras constatar que es “natura umana desordenada en sus obras”, se deduce que lo mismo ocurre en el universo. Por el contrario, argumenta en favor de que todas las cosas que Dios ha hecho en el mundo “son buenas e ordenadas en la mejor manera que ser pudie- se”. Es preciso distinguir así entre las cosas del mundo superior o supralunar (las inteligencias separadas, los cielos, los planetas) que guardan un orden perpetuo sin experimentar ninguna mutación, y las cosas materiales que, a pesar de estar sujetas a cambio, “guardan una ley de naturaleza mandada por Dios glorioso”. El autor de la obra logra compatibilizar la realidad imperfecta y mutable de las cosas materiales con el hecho de que la divinidad haga “ser buenas todas las cosas”. Lo consigue gracias a dos argumentos que vamos a encontrar a menudo en los siglos posteriores: en primer lugar, las cosas imperfectas o carentes de bondad están privadas de *ser* y, por tanto, el mal no es algo creado y que deba ser atribuido a Dios; y, en segundo lugar, Alfonso de la Torre distingue, como ha hecho la ortodoxia providencialista desde los teólogos medievales hasta los reaccionarios decimonónicos del estilo de Donoso Cortés, entre el aparente desorden de las cosas particulares y el verdadero orden universal. En consecuencia, supone un error concluir, a partir de la observación de un poco de *desordenança*, que todo el mundo está desordenado y carece de regidor<sup>11</sup>.

El personaje Entendimiento vuelve a reafirmarse en la opinión inicial tras advertir lo que sucede tanto en el mundo supralunar como en el sublunar. Sobre todo, tales sospechas reaparecen al observar acontecimientos como la rebelión de Satanás o incidentes como los desastres naturales, y constatar que el hombre impío no es castigado por Dios. De esta suma de hechos, Entendimiento infiere que todo es “caso ynçierto e ventura mutable, la qual trastorna las cosas, e non ha otro regidor nin gobernador, e el hombre non se fizo synon para morir, e después de la muerte non ay cosa alguna”<sup>12</sup>. Del desorden del mundo extrae entonces la consecuencia de que el mundo ha sido mal hecho y que no hay providencia divina ni salvación ultraterrena.

En el capítulo 24 se dice que la “abominable” doctrina de que “Dios avía derilinquido la tierra”, que la había abandonado, es afirmada por “algunos blasfemadores del yrraelítico pueblo”<sup>13</sup>. Como hemos comentado, esta blasfemia también se atribuyó al rey –Alfonso X– amigo de los saberes oscuros de judíos y musulmanes.

Entendimiento vuelve a preguntar en otro capítulo por qué “Dios no fizo las cosas mejores de lo que son”<sup>14</sup>. *Sabieza* añade a argumentos anteriores el de que, si no fuera posible el mal, los vicios o los pecados, no habría libertad, “ca el omne es necesario que tenga libertad e apetyto de las cosas convinientes e abominación de las desconvinyentes en las convinientes”<sup>15</sup>. Se trata de un motivo que volvemos a reencontrar en la filosofía con influencias averroístas como la de Pomponazzi, quien en el libro IV del *De fato* señala que los hombres serían siervos si Dios los hubiera hecho a todos buenos, y no fueran flexibles para inclinarse tanto al bien como al mal<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Las citas de este párrafo han sido extraídas de *VD*, pp. 151-152.

<sup>12</sup> *VD*, p. 154.

<sup>13</sup> *VD*, p. 177.

<sup>14</sup> *VD*, p. 169.

<sup>15</sup> *VD*, p. 172.

<sup>16</sup> Cf. F. P. Raimondi, “Ragione e fede, necessità e libertà: possibili chiavi di lettura del *De fato*”, en M. Sgarbi (ed.), *Pietro Pomponazzi. Tradizione e Dissenso. Atti del Congresso internazionale di studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Leo S. Olschki, 2010, p. 252.

En el capítulo 26 de la primera parte de *Visión Deleitable*, Entendimiento vuelve a insistir: “¿por qué non lo fizo todo que fuese en tal manera ordenado que no oviese diformidad nin variedad alguna?”<sup>17</sup>. Ahora Sabiduría alude a un Dios limitado por el principio evidente de no contradicción: Dios puede sobre todo lo que es posible, pero no sobre lo imposible. Por eso no puede convertir en perfectas a las cosas materiales que son engendrables y corruptibles. Los hombres serían perfectos si fueran inmateriales, pero entonces ya no serían hombres. Incurriríamos en una grave contradicción si, como explica en el siguiente fragmento, el hombre, hecho de materia, fuera perfecto: “ca en otra manera ynplícaría contradición, e ya te he dicho que sobre la contradición no basta poderío ninguno. E asý te digo que Dios bien pudiera fazer [...] un omne que nunca pecara, mas el mundo nin el omne non lo pudiera resçebir por la ynobidiençia de la materia”<sup>18</sup>. Aunque no lo explicita el autor en estos términos, en realidad nos encontramos ante el dios de la razón que se autolimita, el de la *potentia ordinata*, y no ante el dios voluntarista de la *potentia absoluta*, que todo lo puede, y que tanta relevancia adquiere en el pensamiento nominalista y en las reflexiones modernas sobre teología política.

En la segunda parte, la dedicada a la filosofía moral, Entendimiento sigue formulando parecidas preguntas. Así, en el capítulo 11, vuelve a preguntar una vez más: “¿Por qué Dios non fizo tal al omne que non pudiese pecar?”. Añade que esto hubiera sido lo mejor, ya que dicen de Él que quiere que todos los hombres sean buenos. Sobre este tema –concluye Entendimiento– solo hay dos fatídicas alternativas: (1) O Dios es cruel y envidioso porque “pudo hacerlo o no quiso”; (2) o Dios es impotente porque “quiso hacerlo y no pudo”<sup>19</sup>. En ambos casos, Dios no es Dios y se llega al descreimiento del escepticismo popular marrano<sup>20</sup>. Razón replica que Sabiduría ya le ha respondido, aunque vuelve a recordarle algunos de los argumentos anteriores.

Llegados a este punto, no es extraño tener la impresión de que Entendimiento nunca cesa de criticar la Creación, nunca se cansa de exponer la misma queja contra la divinidad. En el capítulo anterior de la segunda parte, pregunta por qué Dios no hizo al hombre como un ángel que nunca peca. La cuestión de los ángeles ya había sido tratada en la primera parte. Entonces Sabiduría o *Sabieza* mostraba cierta contradicción, pues afirmaba primero que los ángeles “no pueden pecar en ninguna manera”<sup>21</sup>, y luego reconocía que sí pudieron pecar o querer el mal en el pasado, como sucedió con Satanás, aunque ahora fueran de tal manera que ya no podían pecar<sup>22</sup>. En la segunda parte, Razón responde que, si el ser humano fuera como los ángeles, no tendría materia y dejaría de ser un hombre. A lo que Entendimiento replica con la pregunta de por qué no pudo santificar a los hombres en el vientre de su madre como lo hizo con algunos. Razón le explica de nuevo que “Dios fizo al omne en la mayor perfección que natura umana pudo resçebir, e no fue por falta de Dios nin por su ynpotençia, mas por falta de la materia e ynmundicia suya”. Entendimiento insiste: ¡Dios tendría que haber hecho la materia para que fuese perfecta! Y Razón contesta que no puede hacerlo porque “el hombre ha de ser animal” y no puede vivir sin cuerpo, sangre, venas o huesos. El hombre es fruto de la armonía del

<sup>17</sup> *VD*, p. 189.

<sup>18</sup> *VD*, p. 190.

<sup>19</sup> Las citas de este párrafo en *VD*, p. 288.

<sup>20</sup> Sobre este escepticismo popular, véase L. M. Girón-Negrón, *op. cit.*, pp. 69 y ss.

<sup>21</sup> *VD*, p. 198.

<sup>22</sup> *VD*, p. 201.



alma vegetativa, sensitiva e intelectual: las tres son necesarias. Así que “Dios lo hizo el mejor que pudo ser”<sup>23</sup>.

Está claro que la única salida, la única manera de detener estas infinitas preguntas de Entendimiento, consiste en acudir a los “secretos maravillosos” de Dios, a la “profundidad del Secreto”<sup>24</sup>. Esto significa que la respuesta ya no se alcanza “por saber synon por creencia”, por la fe, pues “ay algunas cosas que non se convienen hablar, ca son secretos amagados”<sup>25</sup>. La curiosidad, la indagación constante, de este filósofo que es Entendimiento queda finalmente limitada por la fe. Con respecto a esta cuestión, Alfonso de la Torre sostiene, por un lado, que Dios es un ser tan racional que no puede contradecirse; mas, por otro, reconoce que, cuando el limitado entendimiento del ser humano encuentra ciertas contradicciones en relación con el mundo superior, debe acudir a la fe para superar tal escollo. Esta respuesta final que da Alfonso de la Torre a la crítica de la Creación es coincidente con la de Maimónides: el entendimiento humano puede comprender todo lo relativo al mundo sublunar, pero no puede alcanzar la verdad sobre el mundo superior, sobre Dios y los ángeles. De ahí que, cuando se plantea estos asuntos, la teoría o la filosofía tenga necesidad de la ayuda proporcionada por la Escritura. Está claro que el racionalismo de Alfonso de la Torre está lejos de la soberana afirmación de la razón que encontramos en el marranismo holandés del siglo XVII.

La *Guía de perplejos* de Maimónides da una respuesta a la cuestión de la Creación que coincide con la afirmación, expuesta en *Visión Deleytable*, de que “dios lo hizo [al mundo y al hombre] el mejor que pudo ser”. Para demostrarlo, el sabio judío acude a las Escrituras. La cita bíblica más relevante a este respecto se localiza en *Eclesiastés*, 3,14: “cuanto hace Dios es permanente y nada se le puede añadir, nada quitar”. Esto significa que “el mundo es obra de Dios y perdurable” porque es perfecto. Las obras de Dios son irreprochables, “sin posibilidad de añadirles ni sustraerles nada”, y “permanecen necesariamente tal como son, inmunes a todo cambio”. También se expresa así en *Deuteronomio*, 32, 4: “Él [Dios] es la Roca: sus obras son perfectas”. Versículo que significa que “todas sus obras, a saber, sus criaturas, son absolutamente perfectas, sin mezcla alguna de defecto y sin nada superfluo o inútil”<sup>26</sup>.

El motivo de la creación imperfecta del mundo y, en particular, del ser humano es el centro de la comentada leyenda blasfema de Alfonso X. Esta leyenda, al parecer surgida desde las filas ortodoxas de su hijo Sancho IV, es una crítica a un rey que se inspira en la literatura sapiencial judía y musulmana. Pero esta literatura todavía se halla lejos del descreimiento y escepticismo popular que parece reflejar una obra como *La Celestina*<sup>27</sup>, o aún de forma más extrema, el marranismo holandés del siglo XVII.

La leyenda llega hasta el barroco español de la Contrarreforma, un periodo en el que impera un catolicismo ortodoxo que no podía aceptar ningún vestigio de los antiguos saberes judíos y musulmanes. El motivo de la leyenda lo encontramos en autores ortodoxos como Gracián, pero también en autores que lo son menos, como el cristiano nuevo Mateo Alemán. En relación con este último, el *Guzmán de Alfarache* incluye la alegoría del dios Contento, la cual relata cómo Júpiter se autoinculpa por haber cometido la imperdonable estupidez de haber creado el hombre.

<sup>23</sup> *VD*, pp. 289-291.

<sup>24</sup> *VD*, p. 289.

<sup>25</sup> *VD*, pp. 200-201.

<sup>26</sup> Maimónides, *op. cit.*, p. 309.

<sup>27</sup> Sobre la influencia de *Visión Deleytable* en Rojas, véase L. M. Girón-Negrón, *op. cit.*, pp. 251 y ss.

El tema de la *obra imperfecta* se enriquece en el Barroco con un motivo extraído de Luciano de Samosata, el que cuenta que Momo se burla de Hefesto por haber fabricado a los hombres sin ventanillas en los pechos para conocer si están diciendo o pensando la verdad. Este motivo lo volvemos a hallar en el *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán fusionado con la leyenda de Alfonso X<sup>28</sup>, así como en varios de los libros de Gracián, como *Oráculo Manual*, *El Discreto* o *Agudeza y arte de ingenio*. Desde luego, el ortodoxo Gracián, lejos de criticar la creación divina de la criatura humana, advierte que los hombres prudentes no tienen necesidad de ventanas ni cristales para escudriñar la verdad<sup>29</sup>. Quejarse de la mala constitución del hombre supone en el fondo quejarse de la naturaleza caída y no creer en la verdad del pecado original. Si la crítica se eleva a Dios, se comete la blasfemia de hacerle responsable de algo que solo es culpa de la criatura. Se le está acusando entonces de ser injusto y arbitrario y, en definitiva, se lo está convirtiendo en algo prescindible. Como a finales del siglo XV, durante la Contrarreforma, esta acusación dirigida contra la divinidad se atribuye con frecuencia a los perseguidos conversos.

### 1.3. La cuestión de la mortalidad del alma y de los castigos de ultratumba

Forma parte de la creencia en la imperfección del mundo la tesis de la mortalidad del alma. Entendimiento, en otro de los pasajes de *Visión Deleytable*, lamenta que ánima muera con el cuerpo<sup>30</sup>. La negación de la inmortalidad del alma trae también como consecuencia, como se puede apreciar claramente en el pensamiento marrano de Uriel da Costa, que se nieguen los castigos de ultratumba. *Naturaleza* es ahora quien responde a Entendimiento sobre esta cuestión de la mortalidad. En una línea semejante a otras obras del siglo XV, sostiene que el erróneo pensamiento de que no hay nada después de la muerte es propio de saduceos y epicúreos<sup>31</sup>, esto es, de hombres alejados de la verdad revelada. Cita expresamente a los saduceos, los cuales niegan que después de la muerte existan castigos porque Moisés no había hecho ninguna referencia a estas penas. Aunque no cita la palabra epicúreos, De la Torre se refiere en realidad a ellos cuando critica a los ignorantes que solo imaginan que hay “cosas corporales” o materiales, y que, por ello, no hay Dios.

En afinidad con la tesis expuesta por el autor de *Visión Deleytable*, el converso Díaz de Toledo, en la *Introducción* a su *Fedón*, en donde explica los motivos por los que ha traducido esta obra, critica “la perversa e dañada opinión” de epicúreos y saduceos acerca de la mortalidad del alma. Tales hombres impíos opinan que el alma humana, al igual que la de los animales, “se torna en nada” al morir<sup>32</sup>. Este es el “nasçer e morir como bestias” que se solía atribuir al grupo converso para desacredi-

<sup>28</sup> A. Egido, *Las caras de la prudencia y Baltasar Gracián*, Madrid, Castalia, 2000, p. 71.

<sup>29</sup> Cf. B. Gracián, *El discreto*, Barcelona, Debolsillo, 2004, XIX, p. 163.

<sup>30</sup> *VD*, p. 232. En relación con la inmortalidad del alma, L. M Girón-Negrón (*op. cit.*, p. 168) sostiene que Alfonso de la Torre recibe la decisiva influencia de Alberto Magno.

<sup>31</sup> Cf. F. Márquez Villanueva, *op. cit.*, p. 211.

<sup>32</sup> El fragmento fundamental dice lo siguiente: “Ca algunos de los philósofos que se llamaron epicuros negaron el ánima ser inmortal, e dixeron que, muerto el hombre, el alma perecía e della non quedava sustancia alguna. [...] aquestos, según este dezir, non creían la inmortalidad del alma, pues dezían que igual era la fin e muerte del hombre e de la bestia, e como el espíritu e ánima de la bestia se torna en nada, que así fazía el espíritu del hombre. [...] De aquesta perversa e dañada opinión eran los saduceos, los cuales, porque creían que las ánimas no eran inmortales, negavan la resurrección [...]” (P. Díaz de Toledo, *Libro llamado Fedrón. Plato's "Phaedo"*, ed. de N. G. Round, Madrid-London, Tamesis, 1993, pp. 221-222).



tarlo. Se hablaba entonces del epicureísmo de los conversos que se dedicaban a “una ostentosa vida de placeres y goce de riquezas”<sup>33</sup>. A ello, a la lujuria y materialismo de los epicúreos, parece aludir también Alfonso de la Torre cuando, al hablar de la segunda casa, la de los gobernantes o reyes que “administran justicia”, escribe: “pensé que nos fazían servirlos e conplir sus leyes e obedesçer sus mandamientos por temor e que non avía syno nasçer e morir”<sup>34</sup>.

El epicureísmo es central, según Leo Strauss, para comprender el marranismo más evolucionado, el holandés del siglo XVII. Para Uriel da Costa y otros marranos, el epicureísmo está unido a la tesis de la inmortalidad del alma porque, cuando se elimina definitivamente el temor al infierno, la felicidad es más segura<sup>35</sup>. La motivación epicúrea de los escritos de estos marranos tiene que ver con el hecho de que se ha de conseguir que la religión no sea fuente de temor y angustia. La crítica y la reflexión filosófica se hace así en contra del Dios terrible que impide la tranquilidad y la dulzura de vivir. Este vivir bien, como el que buscaba el autor de *Espejo de una vida humana*, no es, sin embargo, irreflexivo, no es el propio de las bestias, pues Da Costa siempre insistió en que “vivimos bien cuando vivimos de acuerdo con la razón”.

## 2. La profetología en *Visión Deleytable*

El personaje de Entendimiento se muestra en *Visión Deleytable* con los rasgos propios del filósofo que no se ayuda del saber de la Escritura. Sus objeciones o sospechas blasfemas se desvanecen cuando los otros personajes alegóricos emplean argumentos que son más propios de Maimónides que del saduceísmo y epicureísmo con los que se caracterizaba al marranismo descreído del siglo XV. La clave de lectura de este libro alegórico se halla en las últimas páginas, allí donde se habla tanto del objetivo principal del ser humano como del hombre más perfecto, es decir, allí donde se aborda la contemplación de Dios, que es el equivalente de la filosófica contemplación de las ideas, y la excelencia del profeta. Después de leer estas páginas resulta evidente la influencia de Maimónides. El autor castellano resuelve de modo parecido la tensión entre la razón y el saber proporcionado por las Escrituras sagradas. Tensión que, como hemos apreciado, se refleja en las objeciones de Entendimiento sobre la creación *ex nihilo*, la perfección del mundo y la inmortalidad del alma (la teoría sin el apoyo de la Escritura revelada), y en las respuestas de los otros personajes alegóricos (la teoría apoyada en la Escritura). La unidad de teoría y Ley divina se produce de forma perfecta en el profeta. De ahí que la profetología sea la llave maestra para entender una obra como la de Alfonso de la Torre.

Seguramente, la aproximación a la profetología de Maimónides más útil para comprender *Visión Deleytable* sea la expuesta por Leo Strauss. En relación con la tensión entre teoría y Escritura, el filósofo del arte *esotérico* de escribir no tiene duda de que el sabio judío asume el ideal griego de la vida contemplativa o entregada a

<sup>33</sup> F. Márquez Villanueva, *op. cit.*, p. 212.

<sup>34</sup> *V/D*, p. 254.

<sup>35</sup> L. Strauss, *La critique de la religion chez Spinoza ou Les fondements de la science spinoziste de la Bible*, Paris, Cerf, 1996, p. 44.

la teoría. De la misma opinión es Alfonso de la Torre<sup>36</sup> cuando, tras afirmar la superioridad del entendimiento –la teoría– sobre la voluntad –la ética y la política– y la memoria<sup>37</sup>, admite que la bienaventuranza o el fin del hombre se halla “en el entendimiento e en el conprehender del señor de los syglos, glorioso e bendito”<sup>38</sup>. O dicho de otro modo: “la bien aventurança perfecta” está “en el entendimiento e en Dios glorioso, lo qual el uno será asý como potençia e el otro asý como propia perfección suya”<sup>39</sup>. Todo esto no significa que, para lograr la vida más perfecta o bienaventurada, baste con el entendimiento, con el órgano natural de la teoría. Sin la revelación, sin la Ley divina, no se puede conseguir el objetivo final de una vida perfecta entregada a la reflexión y a la contemplación de las ideas o de Dios. La revelación garantiza el orden imprescindible para que los ciudadanos puedan acceder al tipo más elevado de vida.

El entendimiento humano, por sí solo, tampoco puede descubrir todas las verdades fundamentales. El filósofo, que es el sujeto guiado exclusivamente por su razón y cuyo mejor representante es Aristóteles, únicamente puede conocer la verdad sobre el mundo sublunar o sobre las cosas sometidas a generación y corrupción. Por tal motivo le cuesta tanto trabajo a Entendimiento aceptar la perfección del mundo creado. Si no es ayudado por el saber superior de las Escrituras, este personaje alegórico de *Visión deleytable* únicamente puede admitir dos cosas: todo lo generado se corrompe por causa de la materia<sup>40</sup>; y el mismo fin del hombre, la visión de Dios, se halla obstaculizado porque el alma y el entendimiento están dentro de cuerpos hechos de materia<sup>41</sup>. No puede comprender, por tanto, el orden providencial al que está sometido todo lo creado.

Acerca del mundo superior (Dios y los ángeles), el Entendimiento del relato castellano, el trasunto del filósofo, debe conformarse con un conocimiento verosímil o, aún peor, falso. La verdad esencial de que el mundo no es eterno, de que, por el contrario, ha sido creado, solo puede alcanzarse a través de la Escritura o la revelación. En relación con lo supralunar, el filósofo se expone al error cuando su entendimiento no está dirigido por la revelación. Así sucede en el capítulo 20 de la segunda parte: Verdad les muestra secretos sobre Dios, los ángeles, la encarnación de Cristo, etc., pero Entendimiento y Razón no ven nada. A lo largo del capítulo se insiste en ello con expresiones de este tenor: “la Razón e el Entendimiento, por su çeguedad grande [...], no vieron nada de aquesto”, “non entendían cómo estas cosas pudiesen ser”<sup>42</sup>, etc.

Maimónides, el máximo inspirador de Alfonso de la Torre, se halla lejos de la filosofía de Spinoza cuando afirma con rotundidad la unidad y complemento de Escri-

<sup>36</sup> Alfonso de la Torre coincide en este tema –lo cual demuestra su *mudejarismo*– no sólo con los filósofos griegos y cristianos, sino también con judíos y musulmanes: “en los judíos, rabí Aquiva e rabí Abraham, Abenaza e maestre Muysén de Egipto; en los moros, ha seydo opinión de Alfarabio, Aviçena e Algazel.” (*VD*, p. 331).

<sup>37</sup> “[...] tanto vale más el entendimiento que la voluntad o memoria quanto vale más un omne cuerdo e de buen entendimiento que un loco que echan piedras que terná grant voluntad de traer huesos en el seno o fazer otra bestialidad, o que un asno que terná grant memoria.” (*VD*, p. 336).

<sup>38</sup> *VD*, p. 334.

<sup>39</sup> *VD*, p. 336.

<sup>40</sup> Entre los diversos fragmentos en donde aparece este pensamiento, destacamos el siguiente: “todas las imperfecciones del omne vienen de parte de la materia, e aquélla, sy es mal dispuesta o bien dispuesta, faze ser los omnes mejores o peores.” (*VD*, p. 292).

<sup>41</sup> *VD*, p. 332.

<sup>42</sup> *VD*, pp. 329-330.

tura y teoría, de revelación y filosofía. Sin la revelación, sin la Ley divina transmitida por la mediación del profeta, no es posible garantizar el ideal de vida contemplativa. Strauss señala a este respecto que la revelación se convierte en algo necesario cuando se cuestiona la soberanía del pensamiento humano y se subraya la necesidad de una dirección providencial de la razón humana<sup>43</sup>. La revelación no tiene sentido sin un cierto escepticismo con respecto al poder de la razón.

El marranismo al que antes aludíamos, el que alcanza su culminación con Spinoza, es propio de la filosofía moderna basada en la autoafirmación y autosuficiencia del pensamiento humano<sup>44</sup>. En cambio, Maimónides y Alfonso de la Torre consideran que la razón autónoma de la creatura es limitada: solo resulta competente para hallar la verdad acerca de las cuestiones sublunares. En las demás cosas resulta preciso acudir a la revelación y a la tradición de la profecía. Una de las razones principales por las cuales el profeta es un hombre superior al filósofo se debe a que en él se produce la comentada unión de Escritura y teoría. Según *Visión Deleytable*, el profeta ocupa el primer grado en la escala de los seres después de los ángeles. El segundo grado está ocupado por los sabios o filósofos, y el tercero por los siervos y amigos de Dios, cuyo entendimiento es obediente “para creer aquello que les han dicho los profetas”<sup>45</sup>.

El profeta es el hombre superior, el más completo, porque goza de la naturaleza humana más perfecta, esto es, porque alcanza las más elevadas cotas en relación con su entendimiento e imaginación. Alfonso de la Torre no hace otra cosa que seguir el pensamiento de Maimónides sobre la profecía, que a su vez está influido por *falásifa* como Alfarabi y Avicena. El autor de la *Guía de Perplejos* define la profecía como “emanación de Dios, que se extiende, a través de la intermediación del intelecto activo, sobre la facultad racional en primer lugar y después sobre la facultad imaginativa”<sup>46</sup>. De acuerdo con esta definición, el autor de *Visión Deleytable* señala que el profeta tiene cuatro características principales<sup>47</sup>:

(1) En primer lugar, los profetas son “de maravillosa conplisyón e conpusyón natural e de calidad muy yqual”. Según Alfonso de la Torre, se puede comprobar esta maravillosa naturaleza de los profetas en el hecho de que han tenido “vidas muy largas [...], ca Abraham vivió çiento e sesenta e çinco años, e Jacob vivió çiento e setenta e siete, e Muysén bivió çiento e veynte, e asý es de los otros profetas [...], todos fueron de muy luenga vida”.

(2) En segundo lugar, los profetas “fueron conplidos de la virtud de la ymaginación”. Más adelante añade: “E que ellos ayan seydo de muy buena imaginación paresçe por los sueños, lo qual es en la virtud ymaginativa”. La facultad de la imaginación, que el profeta tiene más desarrollada que el filósofo, resulta, no obstante, problemática. El mismo Maimónides la critica en su *Guía de Perplejos*. A su juicio, la imaginación solo acepta lo individual porque no puede liberarse de la materia, mientras que el entendimiento sí conoce lo universal y la forma. Un exceso de imaginación puede dañar la actividad del entendimiento. Ahora bien, esta censura de la imaginación no impide afirmar la superioridad del profeta, pues el más alto grado

<sup>43</sup> L. Strauss, *Le testament de Spinoza*, Paris, Cerf, 1991, p. 173.

<sup>44</sup> Cf. H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

<sup>45</sup> *VD*, p. 342.

<sup>46</sup> Maimónides, *op. cit.*, p. 281. Cf. L. Strauss, *Maimonide*, Paris, PUF, 1988, p. 107.

<sup>47</sup> *VD*, pp. 337-341.

de profecía, la de Moisés, se caracteriza precisamente porque en ella no colabora la imaginación<sup>48</sup>. Es preciso tener en cuenta que esta facultad entra sobre todo en juego cuando se trata de transmitir a la masa o al pueblo la verdad, a la cual ha accedido antes el profeta de un modo inmediato y sin imágenes.

Maimónides y los *falásifa* sostienen que la imaginación del profeta tiene dos funciones. Por un lado, permite conocer el porvenir a través de sueños premonitorios (la mántica). Durante el sueño, el profeta recibe en su imaginación la emanación del intelecto agente, y por ello puede averiguar el futuro. Alfonso de la Torre distingue a este respecto entre las profecías inferiores que dependen de la imaginación (el profeta ve el porvenir en *sueños*), y las superiores, como las de Noé, Abraham o Moisés, que dependen, en cambio, del entendimiento<sup>49</sup>. La segunda función de la imaginación del profeta se relaciona con la educación y gobierno de las masas. Esta facultad le permite presentar al pueblo en imágenes lo que el intelecto conoce de forma intuitiva. Aunque la influencia del intelecto agente sobre la imaginación del profeta convierte a este último en adivino (mago) y en gobernante (rey), lo cierto es que la función de gobierno es la más importante para esta tradición judeo-musulmana que tanto influye en Alfonso de la Torre.

(3) En tercer lugar, los profetas “fueron omnes sabios e conplidos de entendimiento”. Entre los “omnes letrados e muy sabios”, *Visión Deleytable* menciona primero a Abraham, que “era muy grant filósofo natural e muy grandísymo astrólogo”. Su saber era tan elevado “que natural mente vino en conosçimiento de un primero prinçipio, e de una cabsa primera de un solo Dios verdadero”. Después menciona a Moisés, que también “fue sabio en la virtud de las naturas” y un experto concedor de la ciencia de las estrellas<sup>50</sup>. Cuando una obra castellana como la de Alfonso de la Torre menciona que el conocimiento astrológico es propio de profetas y fundadores de comunidades políticas, y aún más cuando defiende el uso de los saberes mágicos y de la Cábala siempre que se utilicen con fines buenos<sup>51</sup>, resulta inevitable pensar en el rey Alfonso X, en el amigo de judíos y musulmanes, que, según la tradición castellana, constituye el modelo de rey astrólogo.

La influencia del intelecto agente o activo –la más inferior de las inteligencias separadas que depende de la causa primera (Dios)– sobre el intelecto o entendimiento humano convierte al profeta en filósofo. Aun en relación con el entendimiento, el profeta es superior al filósofo o sabio. Este último tiene un conocimiento *mediato* del mundo superior, mientras que el profeta puede conocer de forma *inmediata*, sin premisas ni conclusiones, las verdades fundamentales que singularizan la actividad

<sup>48</sup> Cf. L. Strauss, *Maimonide*, cit., p. 108.

<sup>49</sup> Sobre esta diferencia, en la primera parte se dice lo siguiente: “E algunas vezes es la lumbre de la ynteligencia tan clara en el entendimiento que vee todas las cosas venideras [...], e esto es quando el ánima es perfecta en entendimiento e costumbres buenas [...]. E otras vezes el ánima es más flaca en especulación e menos limpia, e verá sueños verdaderos.” (*VD*, pp 202-203). En la segunda parte se vuelve a distinguir entre los profetas que “fueron muy altos en la profecía por la claridad grande e alteza de los entendimientos” (*VD*, p. 339), y otros “cuyo entendimiento no fue tan purgado nin tal alto, enpero la su virtud imaginativa era muy buena e las sus obras eran muy derechas”. La profecía de estos “era en sueños, e tal era la profecía de los viejos de Ysrael” (*VD*, p. 340).

<sup>50</sup> *VD*, p. 338.

<sup>51</sup> *VD*, p. 206. Véase a este respecto, L. M. Girón-Negrón, *op. cit.*, pp. 150 ss., así como el artículo de este mismo autor donde estudia cómo De la Torre consigue conciliar astrología, magia y Cábala con la filosofía religiosa de Maimónides: “Astrology, Kabbalah and Magic in Alfonso de la Torre’s *Visión Deleytable*: Hispano-Jewish Contexts”, *MEAH, sección hebreo* 48 (1999), pp. 133-162.

teorética. Es decir, el profeta no tiene una comprensión imaginativa (material) del mundo superior (Dios y los ángeles). Así lo expresa Alfonso de la Torre:

“E mediante el entendimiento faziente, con el qual eran amigos de Dios e muy çercanos e muy senblantes a los ángeles, Nuestro Señor glorioso fabló con ellos, no con boca nin con dientes, asý como las gentes entienden, nin tomando cuerpo de ayre, así como cuydan otros, mas representando en su entendimiento claramente las cosas que avían de ser [...]”<sup>52</sup>.

(4) En cuarto lugar, los profetas “fueron muy justos e muy abituados en las virtudes yntelectuales e morales”. La rectitud de sus obras –agrega Alfonso de la Torre– “paresçe manifiesta mente por la piedad que avía de los aflictos e por las limosnas que davan a los menguados, e todas sus obras universal mente eran justificadas”<sup>53</sup>. Tal perfección de costumbres les servía para liberarse de los placeres inferiores o corporales que tanto entorpecen e impiden la perfección intelectual<sup>54</sup>. Maimónides señalaba a este respecto que “la repulsa y desprecio de los placeres corporales” era “la primera actitud en los hombres de ciencia, y *a fortiori* de los profetas”<sup>55</sup>.

De este análisis de *Visión Deleytable*, se concluye que el profeta –el hombre integral o varón heroico– es el ser corporal más perfecto porque alcanza en su grado más elevado el dominio de los campos de la filosofía, de la mántica y del regimiento de las masas. Precisamente, el mejor ejemplo castellano de hombre que reúne las virtudes de sabio, taumaturgo (vidente) y gobernante lo encontramos en Alfonso X, el rey de la comentada leyenda blasfema.

### 3. El platonismo de la doctrina del rey profeta: la influencia de los *falâsifa* y de Maimónides en Alfonso de la Torre

Para Maimónides y los *falâsifa*, el profeta aparece fundamentalmente bajo los rasgos de fundador de la ciudad ideal o de la *res publica* perfecta<sup>56</sup>. Es cierto que la Ley divina proclamada por el profeta tiene como principal objetivo que el hombre alcance la vida más elevada, la dedicada a la teoría o a la contemplación de Dios y de las ideas. Pero esto implica ordenar primero la vida en común entre los hombres, cuya naturaleza es social, y solo después desarrollar, dentro de la ciudad bien ordenada, el tipo de vida más excelente. Por tanto, la ley dada por los profetas permite la organización de una comunidad política donde puede darse ese tipo de vida entregada al saber que es propio del filósofo. Alfonso de la Torre asume este pensamiento acerca

<sup>52</sup> Esta inmediatez del conocimiento del profeta también se indica, a propósito de Moisés, en este otro fragmento: “Muysén que fablava con Dios e lo veýe cara a cara, no con ojos corporales como los groseros cuydan, nin con palabras de boca como piensan los ynorantes, mas veýalo con los ojos del entendimiento e representávanse a él las palabras en el órgano de la virtud ymaginativa, e eran allí enprentadas las formas de la voluntad de Dios e de sus secretos e sus maravillas.” (*VD*, 339).

<sup>53</sup> *VD*, p. 338.

<sup>54</sup> En el hombre perfecto, en el profeta, que es un “varón eroýco”, la voluntad está “purgada de las malas afecçiones e apetitos de las ylléçibes e concupiçençias, e arredrada de todas las viciosas costumbres, e no sola mente quita de las malas obras, mas que sea muy arredrada de todos los torpes deseos.” (*VD*, 332).

<sup>55</sup> Maimónides, *op. cit.*, p. 346.

<sup>56</sup> L. Strauss, *Maimonide*, cit., p. 135.

de la primera función del profeta, la de ordenar la ciudad, cuando señala que estos hombres, “que tienen el primer grado de perfección”, “son señores e reyes de los otros omnes naturales por ser más cercanos del primer principio, así como quien más se allega al fuego más se escallent”<sup>57</sup>.

La obra de Avicena *Sobre las partes de la ciencia* es una de las fuentes principales utilizadas por la profetología de Maimónides<sup>58</sup>, y, por lo tanto, nos ayuda a comprender una obra tan influida por el sabio judío como *Visión delectable*. Avicena argumenta en aquella obra que la principal función práctica ejercida por el profeta no es la mántica, sino la dirección política. Pues la más elevada función debe ser aquella que haga posible la sociedad perfecta; esto es, la que, aparte de garantizar la subsistencia y reproducción del género humano, establezca unas bases firmes para que el hombre pueda desarrollar sus facultades principales. Si una existencia verdaderamente humana solo puede darse en sociedad, en compañía, resulta evidente que será imprescindible la presencia de un legislador –el profeta– que ordene la vida en común y haga posible la paz necesaria para aspirar a las virtudes más elevadas. Por esta causa, la ciencia que se ocupa de la profecía y de la Ley divina es la política, y los libros de los filósofos antiguos, Platón y Aristóteles, que abordan la profetología son los dedicados a las leyes.

Otra de las fuentes principales de Maimónides –e indirectamente de Alfonso de la Torre– con respecto a la profetología, es Alfarabi, el primer filósofo que trató de armonizar la filosofía política clásica con el Islam, con la religión revelada por un profeta-legislador como Mahoma. Algo similar hará Maimónides, aunque en su caso sea Moisés el modelo de profeta-legislador. Los filósofos musulmanes y judíos unen en su profetología la reflexión sobre el mejor régimen, que es como la filosofía antigua plantea la cuestión política, con una novedad ausente en griegos y romanos: la revelada Ley divina. Acerca de esta cuestión, Alfarabi piensa que, en un régimen político perfecto, “el gobernante primero” debe ser el hombre más excelente. Esto significa que debe poseer las virtudes teóricas (“se le han realizado en acto las ciencias y los conocimientos y no tiene necesidad de ningún hombre que lo guíe”) y prácticas (es “capaz de guiar excelentemente a todos los otros”)<sup>59</sup>. Alfarabi confiesa que tal gobernante no puede ser más que un profeta. A su juicio, la perfección en el mando solo se adquiere cuando el gobernante ha sido inspirado por el Intelecto agente o activo, al cual el sabio musulmán también denomina *Espiritu Santo*<sup>60</sup>, o, lo que es lo mismo, cuando recibe la revelación divina<sup>61</sup>.

Alfarabi afirma que solo una minoría de sabios puede conocer las ciencias teóricas y la verdad sobre los seres divinos y naturales. La mayoría de los hombres, “la gente vulgar”, no tiene capacidad para alcanzar una concepción racional de las cosas, bien por carecer de talento natural para ello, bien por no tener tiempo para recibir la formación adecuada acerca de los principios de los seres y sus grados, del Intelecto

<sup>57</sup> *VD*, p. 340.

<sup>58</sup> Sobre Avicena, véase L. Strauss, *Maimonide*, cit., pp. 129 y ss.

<sup>59</sup> Al-Fârâbî, *Obras filosófico-políticas*, Madrid, CSIC-Debate, 1992, p. 48.

<sup>60</sup> *Ib.*, p. 7.

<sup>61</sup> El profeta, el hombre inspirado por el intelecto agente que “emana del ser de la Causa Primera”, es el rey natural, como expresa Alfarabi en este fragmento: “Este hombre es el verdadero rey, según los antiguos, aquel del que se debe decir que es inspirado. El hombre sólo es inspirado cuando [...] no hay mediador entre él y el Intelecto agente [...]. Y el gobierno de este hombre es el principal y todos los otros gobiernos humanos son posteriores a él y derivan de él.” (*Ib.*, p. 49).



agente y del gobierno primero. Para esa mayoría, los sabios y gobernantes deben representar los principios y cosas superiores por medio de imitaciones, similitudes o símbolos<sup>62</sup>. En la imitación ha de tenerse en cuenta las diferencias que existen entre los distintos pueblos o comunidades políticas. Es decir, los principios y fines del régimen virtuoso han de ser imitados por medio de aquellas cosas que cada grupo o comunidad conozca mejor. Puede suceder así “que lo más conocido para uno no sea lo más conocido para otro”<sup>63</sup>. Como las imitaciones pueden diferir en excelencia, el rey sabio o filósofo tiene la obligación de elegir la más perfecta, la cual coincide con la más cercana a la verdad y con la preferida por todos o la mayoría de ciudadanos.

La imaginación se revela como una facultad esencial para comprender el gobierno político. Alfarabi le atribuye tres funciones: (1) la de convertirse en depósito de impresiones sensibles tras la desaparición de los objetos percibidos; (2) la de combinar las impresiones sensibles para formar una imagen sensible compleja<sup>64</sup>; (3) y la de producir imitaciones, sobre todo de cosas inteligibles, por medio de cosas sensibles o combinaciones de ellas<sup>65</sup>. Esta última función es decisiva para que las masas sean educadas por los hombres superiores. Pues la imaginación –señala Alfarabi y asume Maimónides– imita las realidades intelectuales volviéndolas sensibles mediante metáforas, símbolos, etc. Se produce de esta manera la representación metafórica o simbólica<sup>66</sup>, exotérica, de las verdades cuyo sentido propio (esotérico) debe ser escondido al vulgo. Los más perfectos objetos del intelecto (causa primera, seres inmateriales, cielo, etc.) son así representados o imitados por los objetos sensibles más perfectos y bellos<sup>67</sup>.

Para los *falásifa*, la imaginación está subordinada a la facultad racional y depende de ella para imitar los originales, ya que solo esta última facultad tiene acceso directo a la esencia de los seres naturales y divinos. Es decir, sólo el entendimiento que capta los originales puede juzgar el grado de verdad de las imitaciones o copias imaginadas. Alfarabi asocia de este modo filosofía e imaginación, las facultades del entendimiento y de la imaginación, las cuales, como hemos comentado, sólo posee en su grado supremo el profeta, el fundador de la ciudad ideal o de la *res publica* perfecta.

La imaginación proporciona las semejanzas y similitudes necesarias para enseñar la teoría metafísica a los jóvenes, pero sobre todo sirve para gobernar y educar al pueblo que no puede concebir la razón profunda de las actividades virtuosas. La imaginación permite, por tanto, producir las imitaciones o semejanzas mediante las cuales el gobernante supremo legisla y prescribe recompensas y castigos para la mayoría. En cambio, la minoría –nos dice Alfarabi en su resumen de *Las leyes* de Platón– “no tiene necesidad de prácticas y leyes fijas” para ser feliz<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Ib., p. 53.

<sup>63</sup> Ib., p. 54.

<sup>64</sup> Ib., p. 101.

<sup>65</sup> M. Mahdi, “Alfarabi”, en L. Strauss y J. Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1996, pp. 212-213.

<sup>66</sup> Para el saber premoderno, las semejanzas o similitudes son fundamentales. En cambio, Descartes las suprime como expresiones fundamentales del conocimiento. Sobre este tema, véase el capítulo “Representar” del célebre libro de M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, pp. 53 y ss., y H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003.

<sup>67</sup> L. Strauss, *Maimonide*, cit., p. 116. Por ejemplo, para representar la percepción divina debe acudir a las cosas sensibles más nobles, esto es, a la percepción a través del oído y de la vista, y no a través del tacto. Cf. M. Mahdi, *op. cit.*, p. 175.

<sup>68</sup> Cit. en ib., p. 215.

Para que las leyes sean creídas y seguidas por la mayoría, deben ser presentadas como verdaderas y permanentes, aunque en el fondo sean solo imitaciones del bien y la justicia, y por este motivo puedan ser modificadas. Esto no significa que las leyes sean falsas. Alfarabi decía a este respecto que los principios pueden ser de dos modos: o bien *concebidos* y entendidos, lo cual supone “que se impriman en el alma del hombre sus esencias”; o bien *imaginados*, lo cual significa que en ella se impriman “sus imágenes, sus representaciones y cosas que los imitan”<sup>69</sup>. Ciertamente, ideas o principios supremos como los de justicia y bien permanecen trascendentes a las leyes, pero siguen siendo fuente de inspiración de estas normas positivas. El rey-filósofo adapta esos principios e ideas trascendentes a las condiciones imperfectas y cambiantes del pueblo reguladas por las leyes inmanentes. Solo este gobernante posee la sabiduría suficiente para que la creación, anulación o modificación de las leyes suponga un beneficio común y no dañe la fe colectiva en el imperio de la ley. Tan importante es, según Alfarabi, la filosofía para el regimiento político, que “la ciudad estará expuesta a la perdición” si en algún momento “la sabiduría no participa en el gobierno”<sup>70</sup>.

Finalmente, Alfarabi sostiene que, mientras el rey filósofo y profeta deje paso a otro semejante, “sus almas serán como una sola”. Por esta razón, el nuevo podrá modificar la ley del anterior si cree que ha cambiado la situación o el pueblo que deben ser ordenados. Pero cuando ya no haya al frente del gobierno un hombre tan perfecto como éste, el nuevo gobernante, que será llamado “rey de la tradición”, deberá regir la ciudad de acuerdo con las leyes que dispusieron aquellos gobernantes supremos<sup>71</sup>, los reyes-profetas.

Todas estas reflexiones de Avicena y Alfarabi ponen de relieve que el profeta es ante todo el fundador de la *ciudad ideal*. Un motivo, el de la fundación de la sociedad perfecta, que encontramos expuesto de forma paradigmática en las obras de Platón. Así, cuando Avicena, en su *Gran Metafísica*, señala que el legislador debe dividir la ciudad en tres partes (dirigentes, trabajadores manuales y guardianes) está en realidad siguiendo al Platón de la *República*<sup>72</sup>. No debe entonces de extrañar que en el profeta aparezcan unidas las máximas virtudes teóricas y prácticas, que sea al mismo tiempo filósofo y rey. Esta unión de filosofía y política con vistas a lograr la ciudad ideal no puede ser más que platónica. Por eso, el profeta se parece al filósofo del célebre mito de la caverna. Al igual que el filósofo platónico regresa, tras contemplar las ideas, a la caverna con el propósito de liberar a los hombres que viven de las simples apariencias, el profeta debe llevar a los hombres el mensaje, la Ley revelada, que ha de permitir tanto la salvación del mundo sensible, a través de una correcta dirección política, como la del mundo inteligible, a través de la ciencia verdadera. Aunque Maimónides y los *falásifa* partan de un presupuesto no platónico, como es la revelación de la Ley divina al profeta, está claro que interpretan dicha revelación a la luz de la política de Platón o de la doctrina del filósofo-rey.

<sup>69</sup> El ejemplo del hombre reflejado es muy ilustrativo de esta diferencia entre concebir e imitar los principios: “Ver nosotros al hombre reflejado en el agua o verlo en representación se parece a la imaginación, porque nuestro verlo en representación o reflejado en el espejo es ver aquello que imita al hombre. Así también, cuando imaginamos estas cosas, estamos en realidad concibiendo aquello que las imita, no concibiéndolas en sí mismas.” (Al-Fârâbî, *op. cit.*, p. 53).

<sup>70</sup> M. Mahdi, *op. cit.*, p. 214.

<sup>71</sup> Al-Fârâbî, *op. cit.*, p. 50.

<sup>72</sup> L. Strauss, *Maimonide*, cit., p. 132.

Se comprende así que Strauss recuerde la paradójica (en apariencia) tesis de Cohen, la de que el pensamiento de Maimónides era en el fondo platónico<sup>73</sup>. A pesar de que la teoría del judío y de los *falásifa* fuera en parte aristotélica y en parte neoplatónica, el judío alemán pensaba que el saber de estos autores dependía en primera instancia de Platón, y no de Aristóteles. Cohen entendía la diferencia entre los dos filósofos griegos en el siguiente sentido: Platón se interesaba fundamentalmente por el bien, la recta manera de vivir y la *res publica* verdadera, mientras que Aristóteles lo hacía por la contemplación y el conocimiento del ser. Lo cierto es que, de acuerdo con esta oposición, Maimónides y los *falásifa* podrían pasar por aristotélicos porque concedían poca importancia en sus escritos a los temas morales y políticos. El mismo Cohen admite que el autor de *Guía de Perplejos* había tomado de Aristóteles el primado de la contemplación y del conocimiento científico<sup>74</sup>. Sin embargo, la metodología straussiana nos lleva a desconfiar de las apariencias, del hecho de que estos filósofos sean únicamente aristotélicos, y a repensar la tesis de Cohen. El platonismo primigenio de estos autores sale a luz cuando estudiamos su profetología; es decir, cuando atendemos a un pensamiento sobre el hombre más perfecto, el profeta, que solo puede entenderse a la luz de la filosofía platónica.

Como ya sabemos, la superioridad del profeta sobre el filósofo se basa en dos hechos principales: el entendimiento del profeta es superior al del filósofo porque su conocimiento de las realidades invisibles y superiores es inmediato; y el profeta goza de una capacidad de la que carece el filósofo (aristotélico), la de ser el mejor gobernante y guía de los ciudadanos. Este segundo hecho, que el profeta sea el único capaz de fundar la ciudad o *res publica* ideal, explica la convergencia de la profetología de Maimónides y los *falásifa* con la filosofía platónica sobre el rey-filósofo<sup>75</sup>. Es cierto que, salvo en la profetología, en todo lo demás los citados sabios musulmanes y judíos siguen más a Aristóteles que a Platón. Pero esto se debe, según Strauss, a que la cuestión platónica sobre la ciudad perfecta o verdadera y sobre el bien les obliga a dar un rodeo y a preguntarse por el alma y sus partes, la ciencia, el arte, etc.; esto es, por todo aquello sobre lo que ha filosofado Aristóteles, pero sin orientarlo hacia la cuestión principal, la del bien y la ciudad. Platón y Aristóteles coinciden en afirmar que la pura actividad contemplativa y científica constituye el más elevado de los quehaceres humanos, pero se diferencian en un aspecto importante: para Aristóteles, el filósofo puede pasar la vida filosofando y contemplando la verdad, sin necesidad de mezclarse en los asuntos de la *polis*; mientras que, para Platón, el hombre superior, el filósofo que se ha elevado por encima del mundo sensible al contemplar lo bello, lo justo y el bien, debe adoptar un papel activo dentro de la ciudad. Debe, en suma, interrogarse y encontrar la legislación que garantice la perfecta ordenación de la *res publica*<sup>76</sup>.

La principal demanda de Platón, la consistente en que el filósofo dedique su vida a la tarea de encontrar la ley perfecta y, en consecuencia, se someta a esta instancia superior, ya se encuentra realizada en la época de los *falásifa* y de Maimónides. Cuando escriben estos autores, ya existe ese orden perfecto buscado por el filósofo griego. Se trata del proporcionado por la Ley divina revelada a través de los profetas.

---

<sup>73</sup> Ib., p. 139.

<sup>74</sup> Ib., p. 140.

<sup>75</sup> Ib., p. 141.

<sup>76</sup> Ib., pp. 141-142.

En tiempos de Maimónides o en los de Alfonso de la Torre, los filósofos ya no tienen necesidad de buscar la ley más perfecta porque ya ha sido revelada. Por este motivo, el filósofo puede dedicarse a la actividad puramente filosófica y desentenderse del tema de la ciudad. Una vez autorizados por la Ley, los filósofos son libres para reflexionar de una manera aristotélica. Ahora bien, cuando se interrogan sobre la Ley revelada, esto es, cuando, como filósofos, se aproximan a la Ley y a las Escrituras desde la razón, solo pueden hacerlo a partir de Platón, y no de Aristóteles<sup>77</sup>.

Se impone entonces la conclusión de que Alfonso de la Torre, cuya profetología es muy similar a la de Maimónides y los *falâsifa*, es tan platónico como estos autores. Una obra como *Visión Deleitable*, que consagra la superioridad de un profeta que es “rey natural”, difiere radicalmente de la secular leyenda blasfema, la inventada por la ortodoxia para oponerse a un rey –amigo de sabios judíos y musulmanes– que se presentó como el profeta, filósofo y mago capaz de *fundar* un nuevo Imperio. Sin duda, el éxito de la leyenda va a estar unido a la fortuna de la católica doctrina de la doble espada. Por eso no es raro que la leyenda blasfema culmine, como dijimos en páginas anteriores, en el barroco español. En este periodo triunfa el pensamiento de la Contrarreforma, el cual se dirige en parte contra las religiones nacionales que surgen en la Europa protestante. El barroco de la Contrarreforma solo podía ver en los nuevos monarcas que tomaban decisiones en las esferas política y religiosa un reflejo de aquellos reyes medievales que eran al mismo tiempo gobernantes, profetas y astrólogos. Lo cierto es que Alfonso de la Torre nos proporciona un pensamiento tan ajeno a la ortodoxia católica, y tan amigo de la filosofía judía y musulmana, como lo fue el pensamiento *mudéjar* que promovió el rey castellano del siglo XIII. En las antípodas de la Segunda Escolástica y de la política católica que acabó imponiéndose en la España de los Austrias, *Visión Deleitable* queda, en cierto modo, como el vestigio de una compleja y simbiótica filosofía, a la cual hemos considerado en este artículo como una perfecta muestra de *mudejarismo* filosófico.

---

<sup>77</sup> Ib., p. 142.