

## Los límites del racionalismo religioso en la *Visión Deleytable*

José Antonio Fernández López<sup>1</sup>

Recibido: 21 de marzo de 2018 / Aceptado: 28 de mayo de 2018

**Resumen.** En la *Visión Deleytable* encontramos la reivindicación de un racionalismo de inspiración maimonidiana y el despliegue de una amplia amalgama de saberes. Sin embargo, una pulsión de autolimitación racional recorre también la obra, una predisposición notable hacia lo esotérico y lo críptico, lo numinoso y lo arcano. Contrapunto de la vocación racionalizadora de la *Visión*, es esta una pulsión que se alimenta de la propia idiosincrasia de Alfonso de la Torre, de factores epocales, pero, sobre todo, de una tradición cultural de la que es receptor, a la que se pliega gustoso y que cruza transversalmente la obra. Nos proponemos, en el presente artículo, una lectura de algunos de los ejemplos que mejor representan este polo de racionalidad invertida presente en esta obra excepcional.

**Palabras clave:** Racionalismo religioso; Maimónides; Providencia; Hado; Esoterismo.

### [en] The Limits of Religious Rationalism in the *Visión Deleytable*

**Abstract.** In the *Visión Deleytable* we find the vindication of a rationalism of Maimonidean inspiration and the deployment of a wide and encyclopedic amalgam of knowledge. However, a drive of rational auto-limitation also traverses the work, a remarkable predisposition towards the esoteric and the cryptic, the numinous and the arcane. This drive is a counterpoint to the rationalizing vocation of the *Visión*, nourished by the own idiosyncrasy of Alfonso de la Torre, by epochal factors, but, above all, by the cultural tradition of which he is a recipient, to which he adapts and who crosses Transversally the work. We propose, in this article, a reading of some of the examples that best represent this pole of inverted rationality present in this exceptional work.

**Keywords:** Religious rationalism; Maimonides; Providence; Fate; Esoterism.

**Sumario.** 1. Vocación racionalizadora, pulsión esotérica. 2. Providencia y *fado*. 3. La atracción de lo oculto. 3.1. Ángeles y demonios. 3.2. Límites y virtudes de la astrología. 3.3. Astrología y magia. 4. Los secretos escondidos de Dios. 5. El arcano último.

**Cómo citar:** Fernández López, J. A. (2018): Los límites del racionalismo religioso en la *Visión Deleytable*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (3), 729-749.

---

<sup>1</sup> Universidad de Murcia. El autor de este artículo participa como investigador en la Red temática de Excelencia: "Identidades conversas desde el siglo XV al XVII: Descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia" (FFI2016-81779-REDT/AEI).  
joselirola1968@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-8569-1290>

## 1. Vocación racionalizadora, pulsión esotérica

Espejo de príncipes, guía para aquellos que desean adquirir un conocimiento racional de las postrimerías del hombre y del mundo, itinerario para disciplinar el entendimiento en pos de una Verdad superior, alivio de impulsos insondables, la *Visión Delectable* es un viaje del espíritu desde las orillas de la condición humana hasta los límites de la divinidad. En su itinerario hacia la felicidad que subyace a la contemplación de las verdades celestiales, la racionalidad humana se muestra tolerante ante los diferentes hitos que marcan ese caminar. Viaje alegórico, el espíritu humano adopta los rasgos de un Entendimiento que toma como prácticos y necesarios los jalones aportados por una Sabiduría de corazón ecléctico. En ella encuentran singular acomodo la ética aristotélica y el misticismo neoplatónico, la tradición científica andalusí, el racionalismo religioso maimonidiano, la cábala extática y todo un corpus de doctrinas esotéricas y mágicas de imbricado origen, conformando todos ellos una sorprendente miscelánea. A despecho de la virulencia de polemistas de toda condición, su autor, Alfonso de la Torre, no dudará en reivindicar, en pleno siglo XV, un racionalismo filosófico de profunda y determinante raíz judía, del que la *Guía de perplejos* es su eje vertebrador. En torno a este núcleo de enseñanzas filosófico-teológicas maimonidianas, giran de forma más o menos armónica una amalgama de saberes de diversa procedencia convertidos en vernácula enciclopedia, donde tienen cabida desde Isidoro de Sevilla y Alain de Lille hasta la magia blanca y la astrología judiciaria, pasando por Al-Gacel, Aegidius Romanus o la gematría.

A modo de puente, los saberes que se despliegan en la *Visión* conectan el Medioevo con las inquietudes renacentistas, fundiendo en singular alquimia un conjunto donde las intuiciones modernas se expresan con un lenguaje profundamente tradicional. La cercanía a las tradiciones que recorren la Edad Media y la dependencia, en parte de estas, no es óbice para que el autor de la *Visión* transmita en su obra la impronta de un temperamento relativizador, donde se percibe el aliento del *yo* que se abre paso en los albores la Modernidad. Sin embargo, a pesar de este sesgo subjetivista moderno, del halo relativizador que impregna en ocasiones la obra, resulta bien acertada la imagen acuñada de la misma y que la presenta como una “vulgata cosmológica”, como un recorrido por las culturas medievales que remite “no a una escuela sino a la escuela”.<sup>2</sup> La amalgama de profundos conocimientos y la interdisciplinarietà que exhibe el bachiller De la Torre, podrían considerarse sin más como la feliz y compartida expresión de la sugerente cosmovisión intelectual de una época. Pero, no es sólo eso. En la convergencia operada por la *Visión* de las ideas de algunos de los más relevantes pensadores de las tradiciones judía, musulmana y cristiana, puede rastrearse la presencia de un corpus intelectual que hunde sus raíces en el judaísmo ibérico y que puede ubicarse en el contexto hispanojudío del siglo XV. Así, la *Visión Delectable* podría entenderse como una respuesta, en la línea de otras obras hebreas contemporáneas, a las mismas inquietudes básicas que en esos tiempos convulsos interpelaban al hombre judío hispano: existencia de Dios, causa final del mundo, el destino del hombre.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> F. Rico, *El pequeño mundo del hombre. Varía fortuna de una idea en la cultura española*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 102.

<sup>3</sup> En torno a esta cuestión, véase: M. Saperstein, ‘Your Voice Like a Ram’s Horn’: Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching. Cincinnati: Hebrew Union College P., 1996, pp. 80-86; H. Tirosh-Samuelsón, “Human Felicity —Fifteen-Century Sephardic Perspectives in Happiness”, en B. Cooperman (ed.), *In Iberian and Beyond:*

La incuestionable reivindicación de un racionalismo de inspiración maimonidiana se expresa como propósito de la obra. No es una intencionalidad implícita, sino un objetivo claro y meridiano del autor. En un pasaje del cap. I. 31, podemos leer: “E non ay dubda qu’el entendimiento del omne sea lo mejor en la tierra”. Una superioridad intelectual que implica la superioridad moral del hombre que cultiva su racionalidad: “ser exçelente entre los otros onmes inferiores de entendimiento, tanto como él es más senblante a Dios que ellos”.<sup>4</sup> Y, sin embargo, una pulsión de autolimitación de lo racional-discursivo recorre también la obra, una predisposición por lo esotérico, lo críptico, lo numinoso y arcano. Contrapunto de la vocación racionalizadora de la *Visión*, es esta una pulsión que se alimenta de la propia idiosincrasia de Alfonso de la Torre, de sus filias y fobias filosófico-teológicas, de factores epocales, pero, sobre todo, de una tradición cultural de la que es receptor, a la que se pliega gustoso y que cruza transversalmente la obra. Nos proponemos, en el presente artículo, una lectura de algunos de los ejemplos que, creemos, mejor representan este polo de racionalidad invertida inequívocamente presente en esta obra excepcional.

## 2. Providencia y *fado*

En los capítulos 24 y 25 de la parte primera de la *Visión*, Alfonso de la Torre realiza una sugerente revisión de las doctrinas sobre la Providencia, aportando su propio y ecléctico punto de vista sobre “los secretos” de la misma: callando algunos de los que “non es lícito fablar por miedo de los voluntarios e ynorantes”,<sup>5</sup> y aclarando otros. El alegórico Entendimiento suplica a la Sabiduría que le aporte la visión verdadera de un tema sometido a innumerables “géneros de falsías”. Este desvelamiento, afirma la Sabiduría, no podrá ser completo. Límite de la enseñanza exotérica es tener que dejar ocultas algunas cosas, diciendo otras manifestamente. Mas, en cualquier caso, esotéricamente, de aquellas ocultas, el Entendimiento podrá tener contemplación: “ca de lo más oculto yo lo miraré en el espejo”.<sup>6</sup>

El núcleo de esta exposición providencialista gira en torno al análisis de la doctrina maimonidiana expuesta en la *Guía de perplejos*, parte tercera, capítulos 17-18. Maimónides realiza aquí una interpretación de la relación entre la Providencia divina y los individuos en el mundo sublunar. Junto a la consistencia de sus efectos generales sobre las criaturas carentes de intelecto, la Providencia se derrama como Intelecto divino sobre los hombres en función del grado de su desarrollo intelectual

---

*Hispanic Jews Between Cultures*. Newark: University of Delaware Press, 1998, pp. 191-243. Referencias sobre el trasfondo judío en los dos estudios más importantes de la obra: L. Girón-Negrón, *Alfonso de la Torre's 'Visión Deleytable'*. Leiden: Brill, 2001, pp. 45-49. Girón afirma que la *Visión* se hace eco de una interpretación específica, aunque derivada y bastante simplificada, del entramado racionalista de Maimónides. Sitúa las fuentes de Alfonso en los debates hispanojudíos contemporáneos sobre las enseñanzas esotéricas de la guía; M. Hamilton, *Beyond Faith. Belief, Morality and Memory in a Fifteenth-Century Judeo-Iberian Manuscript*. Leiden: Brill, 2014, pp. 10-25. Hamilton considera la *Visión* como una defensa del racionalismo religioso judío de Maimónides, en un contexto de ataques iniciado ya en el siglo XIV por Alfonso de Valladolid, una “contranarrativa” de los textos polémicos de los grandes nombres conversos.

<sup>4</sup> A. de la Torre, *Visión Deleytable* (Ed. crítica y estudio de Jorge García López). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1991, p. 228. Citaremos en la forma abreviada *VD*.

<sup>5</sup> *VD* I. 24, p. 174.

<sup>6</sup> *VD* I. 25, p. 180.

(“la Providencia está en función del intelecto”).<sup>7</sup> La *Visión* pasa revista a cuatro concepciones erróneas sobre la Providencia, tres de las cuales identifica en sintonía con Maimónides (epicureísmo, asharismo y aristotelismo), omitiendo su crítica de la idea mutazilíe de la extensión de la justicia divina a todas las criaturas.<sup>8</sup> Como cuarta concepción errónea, Alfonso de la Torre identifica “un ligamento e un concatenamiento indisoluble de causas superiores al qual llaman fado, el qual dizen que se funda principal mente en la costelación e virtud de las estrellas”.<sup>9</sup> Se trata de una suerte de determinismo astrológico emparentado en sus efectos con la posición asharita y de pluriforme ámbito de manifestación: vida de los hombres y de las instituciones, sus actos voluntarios y sus decisiones, los artificios humanos.<sup>10</sup> Alfonso de la Torre, citando sin nombrarlo a Isidoro de Sevilla, retrotrae los orígenes de estas prácticas a la Antigüedad, a Mesopotamia y Egipto, y, en época clásica, a los romanos.<sup>11</sup> El excursus de la *Visión* tiene por objeto caracterizar esta concepción como errónea en virtud de su negación de la acción de la Providencia y de la predeterminación de la libre voluntad humana, de lo cual, afirma, “syguense a ellos yncovenientes grandes”,<sup>12</sup> resultando indiscernible el provecho o la merma que para la conducta humana posee la práctica de la virtud, o para el devenir de instituciones y credos la mayor o menor veracidad de sus doctrinas.

¿Por qué sustituye el autor la opinión mutazilíe sobre la Providencia por un excursus sobre determinismo astrológico, al margen de las fuentes maimonidianas?<sup>13</sup> Antes de intentar responder a esta cuestión, debe aclararse, en primer lugar, cómo caracteriza y qué rechaza exactamente Maimónides en relación la citada *cuarta opinión*. Distingue, por un lado, una primera variedad en esta posición que podríamos denominar “pelagianista”. Siendo el actuar del hombre el resultado de su voluntad, la praxis de acuerdo con el bien coincide con lo establecido por la Ley. De ahí se deriva que, en Dios, en la infinita sabiduría que le mueve a la acción, no hay lugar para la injusticia, de modo que el justo que obra bien no debe esperar castigo de Dios. Los mutazilíes matizarían, según Maimónides, esta posición, limitando el ámbito de acción de la absoluta voluntad humana. Para ellos la Providencia vela sobre todos los seres, desde una hoja que cae hasta el propio ser humano. Obvian el sentido común cuando, en el intento por desvincular a Dios de toda injusticia y maldad, sostienen que, hasta las mayores calamidades padecidas por el hombre justo, lo son no en virtud de un castigo, sino de un fin último superior que es una recompensa. En ese sentido, no hay secretos escondidos en la Ley ni en la profecía. Todo lo que ocurre al ser humano es según la Voluntad divina profunda o *Mashi’a* que engloba todas las

<sup>7</sup> Maimónides, *Guía de perplejos* (Ed. de D. Gonzalo Maeso). Madrid: Trotta, 2005, p. 418. Citaremos en la forma abreviada de *Môrè Nebûkîm* (MN).

<sup>8</sup> Sobre la justicia y la gracia de Dios en la teología mutazilíe: A. N. Nader, *Le système philosophique des Mutazila*. Beirut: Éditions Les Lettres Orientales, 1956, pp. 96-102.

<sup>9</sup> *VD* I. 24, p. 177.

<sup>10</sup> “No hay nada, ni en lo universal ni en lo particular, que sea debido en modo alguno a la casualidad, porque todo obedece a una voluntad, una intención y un régimen” (MN, 3.17, p. 410). Sobre la escuela ashari: H. Corbin, *Historia de la filosofía islámica*. Madrid: Trotta, 2000, pp. 113-121.

<sup>11</sup> *Ethymologiae* III, XXVI.

<sup>12</sup> *VD* I. 24, p. 179.

<sup>13</sup> Girón-Negrón responde indirectamente a la cuestión destacando cómo el predicador y cabalista tudelano Joshua ibn Shu'eib sustituye, en su *Derashot al ha-Torah* (NY: Hayim Eliezer Raikh, 1990), la opinión mutazilíe en la lista de errores sobre la Providencia, por un detallado excursus sobre determinismo astrológico, al igual que Alfonso de la Torre. Cfr. L. Girón-Negrón, *Alfonso de la Torre's, op. cit.*, pp. 133-134 y nota 162.

cosas, al margen de los actos de volición (*irâda*) y de los mandamientos (*amr*), una Voluntad expresión del designio eterno y del genio creador de Dios, manifestaciones de su conocimiento infinito.<sup>14</sup> Todo está escrito en un registro celestial, afirma el Corán, expresión metafísica para los mutazilíes del propio conocimiento divino. Como bien sabemos, para Maimónides los supuestos males padecidos por el hombre justo no son tales, dado que “cuando el pensamiento del hombre es rigurosamente puro y percibe a Dios, empleando los verdaderos medios y goza de lo que percibe, no es posible que venga a aquejarle ninguna clase de mal”.<sup>15</sup> El mal, pues, llega al justo cuando el hombre se aparta de Dios, aunque sea momentáneamente. En el caso que nos ocupa, tal vez podamos preguntarnos si no nos hallamos ante un ejemplo de gnoseología preventiva ante una temática sutil y comprometedora o, tal vez, con más probabilidad, ante una declaración de intenciones premeditada por parte de Alfonso de la Torre, previa al desarrollo de su amplio excursus posterior sobre la licitud de determinadas prácticas astrológico-esotéricas.

La ecléctica concepción de la Providencia que realiza la *Visión* omite las reflexiones de Maimónides sobre el desarrollo intelectual personal para abordar, en parte, el análisis que la *Guía de perplejos* realiza de la causalidad eficiente divina.<sup>16</sup> En síntesis, su posición sería esta: la acción de la Providencia sobre los acontecimientos del mundo se efectúa a través de la mediación conjunta de casualidad, voluntad humana y “la virtud de las estrellas”.<sup>17</sup> Una combinación de causas diversas que pueden remontarse a la Voluntad divina. Las opiniones manifestadas en torno al *fado* y a la “virtud de las estrellas”, desarrolladas en el capítulo 24, no siendo verdaderas, contienen, no obstante, una porción de verdad. Tanto el Entendimiento como la Sabiduría en su diálogo ponen de manifiesto una predisposición positiva ante fenómenos de los cuales parecen estar interesados en rechazar sus trazos gruesos y vulgares. Aceptan, sin embargo, que, siendo depuradas estas prácticas, pueden aportar un conocimiento verdadero sobre una realidad cuya determinación trasciende los límites de la pura racionalidad. Es este un ejercicio intelectual de regusto neoplatónico, una búsqueda de la verdad que desecha las representaciones deficientes de la misma, un ejercicio de alquimia, de pirometalurgia, con el fin de eliminar las impurezas del metal: “sacar la opinión verdadera de entre tantos géneros de falsyas, asy como quien aparta por çendra el metal puro del ynpuro, e asy como quien saca el grano escondido en grant multitud de paja”.<sup>18</sup> ¿Cuál es esa porción de verdad que encierran estas creencias? A saber: que hay algunas cosas “submersas al caso e a la ventura”; que, si bien es falso que Dios predetermina hasta la más minúscula acción humana, el principio de causalidad eficiente de las cosas del mundo puede retrotraerse epistemológicamente a Dios; que no pudiendo ser atribuida a una *fuerza desconocida* el devenir de las cosas del mundo y de la vida de los hombres, es verdad, en parte, “que algunas cosas son submersas al fado e otras dexadas al libre arbitrio”.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> A. N. Nader, *Le système philosophique, op. cit.*, pp. 88-89.

<sup>15</sup> *MN* 3, 51, p. 539.

<sup>16</sup> *MN* 3, 18 y 2, 48, respectivamente.

<sup>17</sup> Sobre la idea de “Providencia limitada” y su relación con la doctrina católica: JD. Mendoza Negrillo, *Fortuna y Providencia en la literatura castellana del siglo XV*. Madrid: Anejos del Boletín de la RAE (XXVII), 1973, p. 142-145.

<sup>18</sup> *VD* 1, 25, p. 180.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 181.

La Sabiduría se sirve de la *alegoría del palacio* para ejemplificar al Entendimiento los cuatro modos de realización de las acciones y transformaciones en el mundo sublunar en el que mora el ser humano, junto a los que incluye la superposición de los mismos en determinados casos concretos. Se ha resaltado convenientemente cómo la exposición de la *Visión*, hallándose imbricada en planteamientos maimonidianos, se escora hacia lo que podríamos calificar como simbiótica visión donde confluyen naturaleza y destino.<sup>20</sup> La *alegoría del palacio*, interpretación de los límites autodefinidos por Dios de su divina Providencia para con el mundo y las criaturas, es seguida por una aclaración de la misma que incorpora un principio cosmogónico de clara raíz neoplatónica. Dios tuvo a bien crear el mejor de los mundos posibles, un mundo “el qual Él tenía ymaginado en sí mesmo”.<sup>21</sup> Emanación y ejemplarismo agustiniano se funden en un relato donde la idea maimonidiana de Dios como Causa primera de todo lo creado se diluye en un esquema donde convergen los planteamientos de san Buenaventura y Avicebrón. Por un lado, resuenan las ideas del primero con respecto a la presencia de las Ideas divinas en el Verbo de Dios, un Dios que conoce (*cognitio approbationis*) todas las cosas buenas finitas que pueden ser realizadas en el tiempo y también todas las malas (*cognitio visionis*).<sup>22</sup> Por otro, las del pensador neoplatónico judío, la concepción de una emanación en escala que se propaga y se debilita cual la luz a través del espacio.<sup>23</sup> Habiendo creado Dios el mejor de los mundos posibles, la justificación de la corruptibilidad y la mutabilidad de la materia se presenta imbricada en la propia idea de este mundo. Vio Dios conveniente tal corruptibilidad, no por su valor intrínseco, ajeno a la Bondad suprema del Creador, sino como medio para mostrar que “un profeta e un santo e un justo valían más que todo lo restante”.<sup>24</sup> La mutabilidad de la naturaleza, experimentable merced a la acción de diversidad de movimientos, tiene como límite en el mundo de la transformación la incorruptibilidad del alma humana. Aceptado esto, la Sabiduría ofrece una sugerente interpretación de la eficacia causal y casual de los astros y sus conjunciones. Como si de una especie de paso atrás o autoretraimiento de Dios se tratara, la sabiduría otorga poder a las estrellas a partir de un ordenamiento primigenio, “según Él las tenía ordenadas en la profundidad de su seno”.<sup>25</sup>

La Providencia, tal como la concibe Maimónides, se manifiesta como un efecto intelectual –un “beneficio”– en el individuo, subsiguiente a una *efusión divina*, la cual acompaña también a esa inteligencia individual que participa de la Inteligencia perfecta y cuya determinación última está en función del mérito en esa participación. No existe pues lo providente fuera de las inteligencias individuales; no hay mayor protección de la Providencia que participar con el mayor grado posible de la emanación de la Inteligencia divina.<sup>26</sup> En el caso que nos ocupa, la *Visión* asocia la acción de la efusión divina al ámbito de las mutaciones del espíritu humano, tornando “sabios, industriosos o justos o ricos” hombres cuyo gobierno de las cosas del mundo había sido, anteriormente, propio de “omnes idiotas e groseros”.<sup>27</sup> Pero no sólo. Pue-

<sup>20</sup> L. M. Girón-Negrón, *Alfonso de la Torre* s, *op. cit.*, p. 126.

<sup>21</sup> *VD* 1. 25, p. 182.

<sup>22</sup> *I Sent.*, 39. 1. 2 y 3.

<sup>23</sup> Así, por ejemplo, *Fons Vitae* III. 16.

<sup>24</sup> *VD* 1. 25, p. 184.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *MN* III. 18, p. 417.

<sup>27</sup> *VD* 1. 25, p. 184.

de también considerarse que la variabilidad de la condición humana, así como las transformaciones del mundo natural pueden estar sometidas a la acción de planetas y signos zodiacales, que “disponen bien las materias e faze que los omnes sean altos de buenos entendimientos para que fagan las obras ordenadas, e que aquesta planeta o signo tiene el *ascendiente* o señorío sobre aquella tierra o clima”.<sup>28</sup>

La exposición de la idea Dios como Causa primera en la *Guía de perplejos*, refiere la existencia de una concatenación de causas próximas en todo lo creado que puede retrotraerse hasta una Causa primera, la libre Voluntad de Dios. Advierte Maimónides sobre la necesidad de una correcta hermenéutica del lenguaje escriturístico al emplear los verbos *decir, hablar, ordenar, llamar, enviar*, para vincular a Dios con la eficacia causal de las causas próximas, ya sea el libre albedrío humano, el arbitrio de un animal y sus necesidades, los fenómenos de la naturaleza, e inclusive en lo azaroso o eventual (para RaMBaM el azar “no es más que un excedente de lo natural”).<sup>29</sup> En la *Visión*, la configuración de los astros posee ascendiente sobre el clima y la tierra en orden a ejecutar una intermediación entre la Providencia divina y la existencia humana y terrenal. Afirma el autor que “aquesto dixo Hermes que era *ymarmenes*”, es decir, la causa por la cual la Providencia tiene a bien realizar todo lo que debe.<sup>30</sup> “Tesoreros” o “mayordomos”, los planetas y signos “fazen por los años e tiempos aquello que la providençia ordenó ante todos los tiempos. E aquesta tal consyderaçon es llamada *fado*, que quiere dezir ligamento de cabsas”.<sup>31</sup> Esta concepción naturalista de la Providencia es desarrollada posteriormente en la obra de modo complementario a la posición aquí esbozada, remarcando la vinculación existente entre el orden de la naturaleza y el movimiento de los astros.<sup>32</sup> Junto a ella, una singular idea del libre albedrío se postula a continuación en la parte final del capítulo 25, cuando la Sabiduría amplía las razones expuestas anteriormente sobre la cuestión, con el curioso ejemplo del hombre viejo y leproso que engendra un hijo monstruosamente tullido. La motivación humana detrás de tan malhadada empresa, resultado de un acto voluntario, no puede achacarse ni a Dios ni a la conjunción de los planetas, ni a la Providencia ni al *fatum*. Sin embargo, tanto voluntad de Dios es la perpetuación de las especies, como, nos dice el texto, inclinación hacia el apetito –que no forzamiento de causa– es “que faga esto la estrella que demueve las cosas úmidas en el animal e calientes”. Un influjo, en cualquier caso, reitera en las líneas finales Alfonso de la Torre, que “en nosotros no pone neçesydad en el libre arbitrio”.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>29</sup> MN II, 48, p. 365.

<sup>30</sup> *Hermæion* (ἑρμαίων), hallazgo afortunado. En la *Glosas* del polígrafo Don Rafael de Foranes (1743-1801) a la *Visión Deleytable* (BC, MS. 970) encontramos un sugerente comentario a este pasaje: “El capítulo donde Hermes, esto es, Mercurio Trismegisto, trata de intento de la *himarmenes* es el 14 de su diálogo titulado *Asclepio*, por otro nombre, *De la voluntad divina*, el cual había sido ya traducido en otro tiempo al latín por Apuleyo Madaurensis, filósofo platónico bien conocido, y reimpresso nuevamente por Marsilio Ficino, con el diálogo del mismo Mercurio titulado *Pimander* o *De potestate et sapientia Dei*”. En *Visión Deleytable*, Vol. II (Apéndices), pp. 137-138.

<sup>31</sup> VD I, 25, p. 185.

<sup>32</sup> Así, en I, 30; I, 34; 2, 12.

<sup>33</sup> VD I, 25, pp. 186 y 187, respectivamente.

### 3. La atracción de lo oculto

#### 3.1. Ángeles y demonios

El capítulo 28 de la primera parte de *Visión Delectable* presenta el formato de una didáctica miscelánea sobre angelología, demonología, profecía y magia. Se abre con una revisión de la angelología maimonidiana,<sup>34</sup> en la que el Entendimiento demanda a la Sabiduría una aclaración sobre qué cosas son “ángeles e inteligencias”. Los ángeles o inteligencias separadas, afirma la Sabiduría, mueven las esferas celestes, siendo las inteligencias a las esferas el equivalente a lo que el alma es al cuerpo humano, “asy como cada omne ha menester su ánima para bevir”.<sup>35</sup> Negar la existencia de estas inteligencias, aduciendo que es el propio Dios, como Primer Motor, el que mueve las esferas celestes, es tanto como negar la necesidad del alma para el cuerpo, ni la inteligencia humana para comprender. En este orden del mundo, nueve clases de inteligencias corresponden al número de los movimientos celestes. Jerárquicamente ensamblados, se iluminan perfeccionando una a otro en orden descendente. Intelectos celestes, se asemejan a Dios, gozan contemplando sus atributos externos, “e fazen su voluntad e nunca se mudan, ca no están en tiempo, ante por siempre son bien aventurados e gloriosos syn fin”.<sup>36</sup>

Preguntada por el Entendimiento sobre si las inteligencias pueden pecar, la Sabiduría desarrolla una explicación que, partiendo de una racionalización materialista del pecado (“todo mal es de parte de la materia, e dígotte que como ellos no tengan materia no pueden pecar en ninguna manera”),<sup>37</sup> termina afirmando, sin embargo, la posibilidad de una diferencia entre el conocimiento del bien y la voluntad del mal en las criaturas angélicas, v. gr. Satán. En el caso de impecabilidad de los ángeles, Alfonso De la Torre se sitúa en las antípodas de la visión tomista al respecto y en clara sintonía con el polemismo judío precedente y su crítica a la demonología cristiana, por ejemplo, con la obra de Hasdai Crescas (1340-1410).<sup>38</sup> Afirma al respecto Santo Tomás que “tanto el ángel como cualquier otra criatura racional, si sólo se considera su naturaleza, puede pecar”. Es por ello, que “sólo la voluntad divina está exenta de pecado; y, en cambio, “en toda voluntad de la criatura puede haber pecado por su condición natural”.<sup>39</sup> Casi retóricamente, el Entendimiento pregunta quién le dio “el tal querer el mal”. La respuesta de la Sabiduría aboca a un retraimiento de la razón en pos de la fe: “esta es una de las quísticas que no se alcanzan por saber sino por creencia, e saberlas has en su lugar, e por tanto alexémonos della”.<sup>40</sup>

Es interesante resaltar el nexo que se establece entre esta apuesta fiducial y la clara presunción esotérica que flanquea, como pórtico y como colofón, el excursus admonitorio en torno a los espíritus maléficos del cap. 28. Afirma la Sabiduría, al

<sup>34</sup> MN II. 4-6.

<sup>35</sup> VD I. 28, p. 198.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Cfr. *Bittul Iqqarei ha-Nozrim* (ed. D. Lasker). Ramat-Gan and Beer Sheva: Bar Ilan Univ. Press, 1990. Traducción al español: *La inconsistencia de los dogmas cristianos* (trad. y ed. Carlos del valle). Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2000, pp. 212-214.

<sup>39</sup> ST I, 63, 1.

<sup>40</sup> VD I. 28, p. 200.

comienzo de esta enumeración pneumatológica, la existencia de espíritus mundanos que se deleitan con las pasiones humanas. En torno a ello, a su elucidación, “ay secretos buscados por inquisición de espirençia fuerte que es verdad”. Entre las opiniones y casos demonológicos que se enumeran a continuación (existencia de espíritus dotados de materia, engendrables y corruptibles, objeto de prácticas mágicas y ultrasensitivas) se incluye la única consideración estrictamente racional del elenco: “otros dixeron que todo lo uno e lo otro eran vanidades e locuras e ymaginaçiones vanas”. Tanto Maimónides como Santo Tomás podrían identificarse como algunos de “esos otros”, filósofos racionalizadores de lo religioso y enemigos de lo oculto, a los que alude el texto. En el caso del primero, su negación de la superstición y de la idolatría se conjuga con su negación de que el mal pueda ser un principio activo, dado que es simple privación del bien. Con respecto al Aquinate, su angelología, que descansa sobre la idea de la inmaterialidad e incorporeidad, es coherente con su rechazo explícito a cualquier forma de superstición como las arriba citadas.<sup>41</sup> Siendo todo el asunto a ojos de la Sabiduría un tema cuya importancia exigiría un tratado específico al respecto, una amplísima temática, y, por cierto, “muy más dulce çient mil veçes que la otra”, su contenido pertenece al secreto, a arcanos escondidos “que non se convienen hablar”<sup>42</sup>. Conviene, pues, hablar de los ángeles y espíritus buenos, objeto de impecabilidad.

### 3.2. Límites y virtudes de la astrología

Cuando en la primera parte de la *Visión* el Entendimiento alcanza la morada de la Astrología, le es denegada la entrada (1. 9). No podrá vislumbrar sus secretos hasta que no obtenga el permiso para entrar. Para ello, deberá despojarse totalmente de las falsas doctrinas de las que tiene conocimiento. Su solicitud de entrada es remitida a la Verdad, acompañada por la Sabiduría, Naturaleza y Razón. La Astrología revela que su misión consiste en considerar la altura y el movimiento de los cielos y las estrellas.<sup>43</sup> En la segunda parte, tras haber analizado en el capítulo 11 el porqué de la naturaleza pecadora del ser humano y el carácter secreto, oculto al Entendimiento, de la administración divina de la Gracia, el mismo Entendimiento vuelve a inquirir a la Razón (2. 12) sobre la naturaleza de la condición humana. En este caso, sobre la posible influencia de los astros y signos astrales en hacer “los omnes mejores o peores”. La respuesta de la Razón ajusta la influencia astral en ciertas inclinaciones humanas (“aquesto todo viene de parte de la conplisyón, la qual se reduce a la revolución de los çielos”) a la acción de la Providencia divina (“la qual es neçesaria para guía e aderesçamiento de todas las umanas obras”).<sup>44</sup> Un planteamiento este que podríamos calificar de conciliador, desde el estricto punto de vista de la concepción ética que el autor despliega en la segunda parte de la *Visión*, y que, sin embargo, exige una notable matización.

Se ha afirmado con justicia que la clave del éxito perenne de la astrología, hasta la llegada de la Modernidad, residió en su capacidad de explicar con unos pocos

<sup>41</sup> *MN* III. 10; *ST* I, 50, 1-2.

<sup>42</sup> *VD* I. 28, p. 201.

<sup>43</sup> J. P. W. Crawford, “The seven Liberal Arts in the *Visión delectable* of Alfonso de la Torre”, *Romanic Review*, IV (1913), p. 74.

<sup>44</sup> *VD* 2. 12, pp. 292-293.

principios el sistema del universo entero.<sup>45</sup> Más allá de los restrictivos marcos confesionales, la astrología sirvió de nexo entre estudiosos de las distintas religiones de la Península a lo largo del Medioevo. El intercambio de conocimientos provocó el que toda una serie de principios y conceptos en el estudio de los cielos se convirtieran en tópicos al uso para los astrólogos de este periodo, indistintamente de su religión. En ese contexto, ya fuera en el ámbito de la astrología judiciaria o en el de la magia blanca de invocación, el Dios providente de las tres religiones se convierte en referencia y límite último de la actividad de las mismas. La Edad Media acoge en su ideario una cosmología racional heredada del pensamiento helenístico, pero también una *Imago Mundi* pergeñada por la astrología, en forma de sugerente y hermética suma de analogías, basadas estas en una ley de la correspondencia cósmica: de igual modo abajo (en el mundo sublunar) que en las alturas (mundo supralunar). Como consecuencia de esta ley celeste de vasos comunicantes, la tentación del determinismo como comprensión de la vida terrena se verá estimulada por el desarrollo de la astrología judiciaria. Merced a su influjo, en los siglos XIV y XV se instalará un cuestionamiento existencial de la libertad humana y una valoración del peso de un destino que puede reconocerse en las estrellas.<sup>46</sup>

La *Visión Deleytable*, a despecho de la oposición maimonidiana a estas prácticas, trata de reconciliar la filosofía natural de Maimónides con un entramado de ideas astrológicas de profundas y entrelazadas raíces. En la difusión de las ideas astrológicas desarrolladas en el mundo andalusí y en su transformación en un corpus astrológico común, jugarán un papel esencial el entorno traductológico toledano y, sobre todo, el *Scriptorium* de Alfonso X el Sabio. En Toledo, Johannes Hispanus (1133) traduce el *Kitab al-Madjal al-Kabir (Liber introductorium maius in astronomiam)* del persa Albumasar (siglos VIII-IX). Posteriormente, el *Libro cumplido de los juizios de las estrellas*, traducción al castellano del *Kitāb al-bāri' fi akhām an-nujūm* de Abenragel (siglos X-XI), junto al *Gāyat al-hakīm (Liber Picatrix)*, atribuido a Maslama al-Majriti (siglo XI), el *Lapidario*, el *Tratado de astrología y magia* y *El libro de las formas y de las imágenes*, serán obras patrocinadas, traducidas o atribuidas al rey castellano.<sup>47</sup> Junto a ellas, un libro enigmático, o una tradición esotérica transmitida en forma de libro, con el nombre de *Raziel*, que sólo verá la luz en 1701. Citado como *Secreta secretorum* en el siglo XII por Pedro Alfonso, a este ritual alquímico de invocaciones angélicas y cabalísticas se refiere Alberto Magno como *Liber intuitionis*.<sup>48</sup>

Esta referencia al *Liber Razielis* nos sitúa ante un marco insoslayable en la dilucidación de las raíces culturales de nuestra obra. Cuestión de sumo interés es el esclarecimiento del sustrato de ideas sobre magia astrológica y astrología procedentes del judaísmo hispano que alimentan el trasfondo de la *Visión Deleytable*. Los nombres clásicos asociados a la astrología judía son Abraham ibn Ezra, Abraham Bar Hiyya y

<sup>45</sup> F. Rico, *El pequeño mundo*, *op. cit.*, p. 166.

<sup>46</sup> Algunas referencias sobre la cuestión: E. Garín, *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*. Barcelona: Península, 1981; J. Samsó, *Astrometeorología y astrologías medievales*. Barcelona: Publicacions i Edicions UB, 2008; L. M. Vicente, *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2006.

<sup>47</sup> J. Samsó, "Alfonso X y los orígenes de la astrología hispánica", en J. Vernet (ed.), *Estudios sobre historia de la ciencia árabe*. Barcelona: Institut de Filologia, Institució Milá y Fontanals, CSIC, 1980, pp. 83-114.

<sup>48</sup> A. García Avilés, "Alfonso X y el *Liber Razielis*: imágenes de la magia astral judía en el scriptorium alfonsí", *Bulletin of Hispanic Studies* 74, 1977, pp. 21-39. Una síntesis de la cuestión en L. M. Vicente García, *Estrellas y astrólogos*, *op. cit.*, pp. 125-151.

Abraham ibn Daud (S. XII).<sup>49</sup> De forma sintética podemos afirmar que algunos precedentes de las ideas astrológicas y deterministas incorporadas al eje maimonidiano que vertebra la *Visión*, pueden entenderse en el contexto de las polémicas intrajudías e interreligiosas de los siglos XIV al XV.<sup>50</sup> Los comentaristas del XIV de Ibn Ezra intentaron armonizar las alusiones a la magia astral del tudelano con las enseñanzas de Maimónides. Gersónides, sin ir más lejos, camina en la cuerda floja de la racionalidad cuando, en la estela tanto de Maimónides como de Ibn Ezra, intenta armonizar la razón, la libre voluntad y el determinismo de los astros.<sup>51</sup> En tiempos de la *Visión Delectable*, la cuestión de las relaciones entre determinismo y astrología afectaban por igual a estudiosos racionalistas como a los críticos más furibundos del *Moré*. Diametralmente opuestas son, por ejemplo, las posiciones de Joseph Albo,<sup>52</sup> que critica no sólo las posiciones de los astrólogos sino también las de los filósofos de la naturaleza, de las de Abraham Bibago. Este último rechaza de plano la astrología judiciaria en favor de una compleja astronomía matemática, a la vez que mantiene, en sintonía con lo anterior, posiciones racionalistas de rechazo del determinismo astrológico asimilables a las de Maimónides.<sup>53</sup> Girón-Negrón sostiene que Bibago asocia su análisis de la causalidad eficiente divina y la concepción de los cuerpos celestes a una teoría naturalista de la Providencia, la cual hallamos en el argumento del coeficiente de causalidad de la *Visión*. Nos hallaríamos ante una perspectiva según la cual, aquellos que no gozan de la emanación providencial del Intelecto divino están dejados a merced del cambio y de las estrellas. Una concepción que acomoda la idea de Maimónides sobre el sufrimiento de los justos (*Guía* 3. 51), con la noción de influencia astral.<sup>54</sup>

### 3.3. Astrología y magia

Es de sobra conocido el rechazo que muestra Maimónides hacia las adivinaciones, augurios, brujerías y encantamientos. En la *Guía*, en la *Mishné Torá*, así como en la carta a los judíos provenzales –aquí de forma monográfica–, el racionalista religioso que es el *cordoví* insiste en tildar de necedad e idolatría las prácticas astro-mágicas, llegando incluso a afirmar, en este último escrito, que la razón de la destrucción del Templo y la desaparición del reino de Judá “se debe a que nuestros antepasados pecaron porque encontraron muchos libros con las teorías de los astrólogos, las cuales son, fundamentalmente, idolatría”. La causa de la atracción por tales prácticas reside, afirma, en su apariencia de “ciencias dignas de elogio y de gran utilidad”.<sup>55</sup> En

<sup>49</sup> Sobre la obra astrológica de estos autores, véase: Y. T. Langermann, “Some Astrological Themes in the Thought of Abraham ibn Ezra”, en I. Twersky-J. M. Harris (eds.), *Rabbi A. Ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*. Cambridge: Harvard University Press, 1993, pp. 28-85; H. Töyrylä, *Abraham bar Hiyya on Time, History, Exile and Redemption*. Leiden: Brill, 2014, pp. 303-333; J. A. Fernández López, *Tiempo de Sefarad. La historia como consolación en el judaísmo medieval español*. Murcia: Tres Fronteras Ediciones, pp. 146-154.

<sup>50</sup> Una síntesis en L. M. Girón-Negrón, *Alfonso de la Torre's*, op. cit., pp. 133-136.

<sup>51</sup> *Milhamot Ha-Shem* 2.2. *The Wars of the Lord* (Transl. S. Feldman) Vol. II. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1987, p. 33.

<sup>52</sup> *Sefer ha-Ikkarim: Book of Principles* (ed. I. Husik), Vol. 4. Philadelphia: Jewish Publication Society of America 1929, pp. 434-437;

<sup>53</sup> *Derekh Emunah* (ed. Ch. Fraenkel-Goldschmidt). Jerusalén: Musad Byalik, 1978, pp. 129-133.

<sup>54</sup> L. M. Girón-Negrón, *Alfonso de la Torre's*, op. cit., pp. 135.

<sup>55</sup> *Carta a los judíos del Yemen/Carta a los judíos de Montpellier* (trad. y ed. J. Targarona). Barcelona: Riopiedras, 1987, p. 238; *MN* III. 37; *Mishné Torá* (*Abodá zará*, 6-12).

esta carta nos encontramos, también, con una explícita declaración de intenciones gnoseológico-fiduciales. El rechazo de la práctica de la astrología y de la magia se fundamenta en una cuestión de metodología y de extensión del conocimiento de la verdad, circunscritas ambas a la intuición racional del intelecto, la percepción sensible y la sana doctrina.<sup>56</sup> En la *Guía*, describe esas actividades como una serie de procedimientos muy variados, algunos de los cuales aparecen como una conjunción simultánea de varios de ellos. En todas las operaciones mágicas es obligado observar el estado de los astros, afirmándose que las realidades del mundo sublunar caen bajo la influencia de los mismos. Para estas prácticas, de uso común entre los antiguos caldeos, egipcios y cananeos, determinados rituales mágicos son formas de culto dedicado a uno y otro astro del firmamento, con el fin de disponerlo a favor de las necesidades humanas. Para Maimónides, todo este conjunto de experiencias “no se tratan de cosas deducidas del razonamiento físico y llevan a las prácticas de la magia, que, basándose necesariamente en la astrología, terminan por glorificar los astros y promover su culto”.<sup>57</sup>

La *Visión Deleytable* se aleja de la valoración maimonidiana de las prácticas mágico-astroológicas. A partir de las *Etimologías* de Isidoro, desarrolla una clasificación de los tipos de magia y su origen. Muchas de estas prácticas no son más que superstición e idolatría para la *Visión*, si bien, pueden hacerse uso de ellas con buenos propósitos. Su caso no es único. Los rituales mágicos resultan enormemente atractivos para la nueva sensibilidad humanista. El entusiasmo por la Antigüedad convierte en aceptable un corpus donde se entremezclan la antigua magia persa, los sabios de Egipto y los sabios de Israel.<sup>58</sup> Este saber ancestral y, en parte, oculto convive en el imaginario de los hombres de esta época con una forma de racionalidad clásica estrictamente científica. En esta línea, ninguna materia de estudio presenta en la *Visión* un grado de indefinición en su justificación y límites como la ciencia “acerca del cielo”. Una primera idea asociada a la supuesta consistencia racional que se atribuye en la obra a esta clase de estudio, lo encontramos en el capítulo que se dedica a la Lógica en la exposición inicial sobre las artes liberales, y más en concreto, en la parte del mismo en la que se elucidan los tipos de proposiciones que existen y el tipo de verdad que las acompaña. Entre las ciencias que desarrollan un conocimiento basado en aquellos enunciados que “cabsan conclusión verdadera de neçesydad”, es decir, proposiciones analíticas o verdades de razón, se hallan “por la mayor parte” la geometría, la aritmética, la música y la astrología, aunque también, pero en menor medida, la metafísica y la filosofía natural.<sup>59</sup> Sin embargo, resulta más que significativa la omisión de la distinción clásica isidoriana entre astronomía y astrología, omisión que también encontramos, por ejemplo, en el romanceado de la *Guía de perplejos, Mostrador e enseñador de los turbados*, de Pedro de Toledo, traducción terminada aproximadamente una década y media antes que la *Visión* (1432).<sup>60</sup> Mientras que en

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 237. “Y a todo aquel que crea en algo que no se base en estos tres principios (Tradición, percepción sensible y razón) puede aplicársele la cita bíblica que dice ‘El simple todo lo cree’ (Pro 14, 15)”.

<sup>57</sup> *MN* III, 37, p. 472.

<sup>58</sup> F. Klaessen, *The Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages*. University Park (PA): Penn. State Press, pp. 187-188. Véase también: C. Salinas Espinosa, *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: la obra del bachiller Alfonso de la Torre*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997, pp. 58-59. Esta última obvia el contexto hispanojudío de la baja Edad Media, resaltado de forma sugerente por el primero.

<sup>59</sup> *VD* I. 4, p. 120.

<sup>60</sup> Pedro de Toledo usa, indistintamente, “astrología” y “astrología”, fundamentalmente en el Libro II, con preferencia por el primer vocablo, refiriéndose siempre a la astronomía fisicomatemática (“astrología”, 13 ref.; “as-

el *Mostrador* se trata de una sinonimia que subsume ambos términos bajo el concepto de astronomía científica (“*sciencia de los çérculos astrologal*”), en la *Visión*, el vocablo “astrología” identifica por igual tanto a la astronomía científica como a la astrología judiciaria, aportando, por lo tanto, consideraciones de científicidad a esta última. Una fusión curiosa, ya que sí se cita en parte la referencia original de *Etymologiae* al respecto,<sup>61</sup> en concreto, cuando en el excursus sobre talismánica, magia y el arte de la adivinación, frente a la imaginación profética se dice: “e entre los estrólogos ovo unos que se llamaron astrónomos e otros estrólogos judiciarios; déstos ovo algunos que se llamaron magos, e aquestos divinavan en las estrellas”.<sup>62</sup> Los argumentos justificativos de la validez de tal clase de saber en la *Visión* parten de una identificación del correcto uso del conocimiento astrológico por Abraham, una valoración que es ampliada posteriormente. Ejemplificando la inteligencia y la imaginación profética en aras de demostrar el destino final del hombre, en la segunda parte de la obra se presenta a Abraham como modelo, profeta, hombre ilustrado y sabio, “el qual era grant filósofo natural e muy grandísymo astrólogo”, descubridor por vías naturales de la existencia en un único y Primer principio, de una Causa primera y de un solo Dios, el cual “enseñó a los egibçianos astrología e naturaleza e ayuntar lo activo a lo pasivo, e la virtud de aquello”.<sup>63</sup>

La astrología judiciaria es una clase de saber cuyos conocimientos y secretos se articulan como un complejo entramado de creencias en el que la magia y adivinación tienen su propia y notable relevancia. El excursus sobre todas ellas concluye con una identificación de aquellas de estas prácticas realizadas “a buen fyn”. La astrología judiciaria y la magia dejan de ser idolátricas o supersticiosas cuando su finalidad no es artera, sino que busca el bien del hombre. Más allá del influjo negativo de las prescripciones que compila el propio Maimónides, en aras de la correcta práctica religiosa, para la *Visión*:

“el ayuntar de lo activo e pasivo, e el esculpir de las piedras en tal o en tal syno, e el devinar en la estrellas liçito es [...] e otrosí el pronuçar de nombres liçitos, que llaman cávalla, e costreñir los espíritus con aquella virtud, liçito es”.<sup>64</sup>

El bachiller Alfonso de la Torre conocía con seguridad el rechazo de Tomás de Aquino al uso de la astrología judiciaria, explicitado en la *Suma Teológica*,<sup>65</sup> como también su tajante afirmación de que el estudio de las “ciencias mágicas” con el fin de usarlas es siempre ilícito, y que, en todo caso, tal estudio solo se justifica con el

---

trología”, 5 ref.; “astrologal”, 3 ref.). Califica a dicha ciencia como “astrologal”. El glosador anónimo del texto, contemporáneo casi con seguridad de Alfonso de la Torre, corrige ambos términos siempre por “astronomía”, en sintonía con la competencia y el rigor que trasluce en todas sus anotaciones.

<sup>61</sup> *Etymologiae* III, XXVII: “De Differentia Astronomiae et Astrologiae. Inter Astronomiam autem et Astrologiam aliquid differt. Nam Astronomia caeli conversionem, ortus, obitus motusque siderum continet, vel qua ex causa ita vocentur. Astrologia vero partim naturalis, partim superstitiosa est. Naturalis, dum exequitur solis et lunae cursus, vel stellarum certas temporum stationes. Superstitiosa vero est illa quam mathematici sequuntur, qui in stellis auguriantur, quique etiam duodecim caeli signa per singula animae vel corporis membra disponunt, siderumque cursu nativitates hominum et mores praedicare conantur”. Sobre esta distinción, véase: S. Pines, “The Semantic Distinction between the Terms Astronomy and Astrology according to al-Biruni”, *Isis*, Vol. 55, 3 (1964), pp. 343-349.

<sup>62</sup> *VD* 1. 28, p. 205.

<sup>63</sup> *VD* 2. 22, p. 338.

<sup>64</sup> *VD* 1. 28, p. 206.

<sup>65</sup> *ST* II-IIae, 95, 5.

objetivo de rechazarlas.<sup>66</sup> Sin embargo, en este asunto nos interesa otro punto de vista contemporáneo y alternativo al del Aquinate. El averroísta latino Siger de Brabante (1240-1285) defenderá la consideración de ciencia para lo que él entiende por magia, en sus *Quaestiones in Metaphysicam*, donde pretende dilucidar si “ciertas operaciones realizadas a través de las artes mágicas proceden de la facultad de los cuerpos celestes o de alguna sustancia inteligente separada”.<sup>67</sup> Hallamos en las *Quaestiones* una interesante caracterización de los tres puntos de vista fundamentales sobre la cuestión, recogidos por los estudiosos de su tiempo: Hermes Trimegisto y Avicena, para quienes las sustancias espirituales causan de forma directa los fenómenos mágicos; Al-Kindi, quien en su *De theoria rationis magice*, de acuerdo con Aristóteles, los atribuye a las fuerzas naturales sometidas al movimiento de los cuerpos celestes; la visión ortodoxa de San Agustín y Tomás de Aquino, a los que refiere sin citarlos, para quienes hay una raíz diabólica en los usos y efectos de las artes mágicas. Desde esta esta caracterización, Siger de Brabante plantea un discurso sobre la magia, sus causas y sus efectos. A partir de una distinción entre razón y fe, entre “saber” y “creer”, indica que la fe lleva a reconocer la existencia de los demonios y su actividad en el mundo. No siendo esta cuestión contenido ni objeto de la ciencia, que es conocimiento de lo universal, ha de reconocerse, sin embargo, que lo contingente obedece a la decisión de la voluntad divina o de las sustancias inteligentes, buenas o malélicas. La magia, sin embargo, es una ciencia: “si por las artes mágicas se producen algunos efectos maravillosos, no se producen por la facultad de la sustancia intelectual que llamamos demonio [...] Pues quien conociera determinadas posiciones de las estrellas y facultades de las hierbas, así como los lugares y los momentos con los que se llega a disponer la materia para la introducción de muchos efectos procedentes de los cuerpos celestes, podría por medios técnicos producir muchos efectos nobles y maravillosos”.<sup>68</sup>

Este es, también, el punto de vista de la *Visión*. Si la finalidad es buena y bueno el propósito que la anima, los medios para obtener una mutación en la existencia terrenal humana adquieren licitud, por más que traspasen los límites de toda racionalidad y sentido común. Así, el simple adivinar en las estrellas, es lícito, dado que se trata de una simple anticipación temporal al devenir del *fado*. Los conjuros mágico-astro-lógicos, a partir de una piedra tallada con un signo zodiacal, son también lícitos si su finalidad es, por ejemplo, sanar la mordedura de una serpiente o alejar una plaga. Su licitud es tal, que “los que dicen que esto non es posible también confiesan que no saben nada”.<sup>69</sup> Del mismo modo que los secretos de la Cábala (“lo de los nombres”) sólo pueden ser desvelados frente al “espejo de la Verdad”, los de la magia astrológica corresponden ser desvelados en la “casa de la Naturaleza”. Estos secretos, afirma

<sup>66</sup> *Quodlibet* IV, 9, 1.

<sup>67</sup> “Utrum operationis factae secundum artes magicas sint a virtute corporum caelestium vel a substantia aliqua intellectually”, en *Quaestiones in Metaphysicam*, (ed. de A. Maurer). Lovaine: Editions de l’Institut Supérieur de Philosophie, 1983, p. 278. Cfr. A. Maurer, “Between Reason and Faith: Siger of Brabant and Pompanazzi on the Magic arts”, *Medieval Studies*, 18 (1956), pp. 1-18; *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Late Medieval Philosophers*. Toronto: Pontifical Institut of Mediaeval Studies, 1990.

<sup>68</sup> *Quaest. in Met.*, 41, p. 285. “Item, si per artes mágicas aliqui effectus mirabiles producantur, non fiunt a virtute talis substantiae intellectualis quam daemonem dicimus. Sed si per artem amgicam aliqua talia fiant, ita ut eorum possit haberi ars et Scientia, quando et ex quibus contingit ea produci, de necessitate fiunt a virtute corporum caelestium. Qui enim sciret determinatos situs stellarum et virtutes herbarum, et loca et tempora, et alia quibus contingeret disponere materiam ad inductionem multorum effectuum a corporibus caelestibus, artificiose posset multos effectus virtutes nobiles et mirabilis producere”.

<sup>69</sup> *VD* 1. 28, p. 206.

el autor, son los mayores después de la profecía. Más allá de sus efectos, el conocimiento resultante de la facultad adivinatoria que caracteriza a la astrología lícita es real, fehaciente y verdadero, compañero del que procede de las artes liberales y sólo subordinado al que brota de facultad adivinatoria que Maimónides (*MN* 2. 38) destaca como signo de identidad de los verdaderos profetas.

Una breve referencia al “espejo de la verdad” se hace necesaria en una lectura de esta clase sobre la pulsión de lo oculto. El cap. 28 recoge un motivo recurrente a lo largo de la toda la *Visión Deleytable*: el espejo. Metáfora universal, entre otras cosas, de la disposición correcta del entendimiento para comprender la verdad, así se muestra en otros pasajes de la obra, como el ya citado del cap. 25. El “espejo”, arcano vinculado a los procesos que tornan la realidad y la plenifican, el *Speculum Veritatis* de la alquimia, el sulfuro, el “Rey rojo perfecto”. Toda la *Visión* es, también, reflejo del universal “espejo de príncipes”, como espejo lo es Eneas en la versión castellana de la *Eneida* de Enrique de Villena.<sup>70</sup> Otras significaciones resuenan en la obra: el “espejo” paulino que se aclara (“Ahora vemos por un espejo, y oscuramente, pero entonces veremos cara a cara”);<sup>71</sup> el espejo como “corazón limpio” de San Agustín;<sup>72</sup> la lisa claridad, el “espejo pulido del corazón” (*mir'ât al-qalb*) del sufismo y del ascetismo cristiano oriental, espejo pulimentado que es imagen, a la vez, del que ve y de lo que es visto.<sup>73</sup> En el capítulo 28 de la *Visión*, sin embargo, el espejo ejerce como símbolo de lo amagado; lo desvelable al Entendimiento, posee los rasgos de un secreto. A él se refiere la Sabiduría al dilucidar el porqué de la ausencia de la profecía en el presente. También al mostrar el valor de la “mística del nombre” de la Cábala. Esto último muestra la indudable diferencia entre el esoterismo de la *Visión* y el del *Moré Nebûkîm*, un fabuloso campo de estudio, que desborda los límites de nuestro trabajo y que está pendiente de dilucidación. Alfonso de la Torre intenta hacer asequibles al entendimiento común, en lengua vernácula, algunos de los enigmas que la tradición esotérica judía había reservado solo para iniciados, pero también, muy al estilo de su época, cree y afirma los suyos propios.<sup>74</sup>

Volvamos a la profecía. No es una coincidencia ni un asunto menor el que se asocie la imagen del espejo a la imaginación profética. Y menos para un lector de Maimónides al que puede atribuírsele un cierto conocimiento de la tradición religiosa judía. En este sentido, puede traerse a colación una interpretación cromatología presente en el Talmud y en algunos *midrasim*, donde el tabernáculo de la Biblia aparece como una imagen del cosmos y que narra cómo le fueron mostrados a Moisés todos los colores como luces celestiales e imágenes originarias del mundo. Por ello, Moisés es el único profeta que pudo contemplar a dios en un “espejo claro”.<sup>75</sup> El *Zohar* se refiere en no pocos pasajes a estos textos. Percibe en ellos símbolos de la actividad conjunta de dos *sefirot*, *Tiferet* (“belleza”) y *Maljut* (“reino”). La visión mística del cabalista se presenta como un espejo en el cual se reflejan todas las imágenes.<sup>76</sup> Para

<sup>70</sup> Cfr. S. Miguel Prendes, *El espejo y el piélago. La 'Eneida' castellana de Enrique de Villena*. Kassel: Reichenberger 1998.

<sup>71</sup> 1 Cor 13, 12; 2 Cor 3, 18.

<sup>72</sup> *Epist.* 92. 3.

<sup>73</sup> Una sugerente síntesis en A. Gonzalo Carbó, “El cuadro como espejo luminoso”, en *Aurora*, 5 (2003), pp. 74-89.

<sup>74</sup> Cfr. M. Hamilton, *Beyond Faith*, *op. cit.*, pp. 26-27; 51-53; L. M. Girón-Negrón, *Alfonso de la Torre's*, *op. cit.*, pp. 149-159.

<sup>75</sup> TB: *Yebamot* IV, 49b; *Sanhedrín*, 97 b. Midrás: *Levítico Rabbá*, 1. 14a y *Génesis Rabbá* 91 y ss.

<sup>76</sup> Así, por ejemplo, “Y yo aparecí... como *El Sadday*, siendo este grado como un espejo que mostraba otra forma, pues en él se reflejaban todas las formas superiores”. *Zohar* I, 149b.

toda la Cábala española posterior, *Tiferet* y *Maljut* se refieren a las imágenes del espejo resplandeciente, pulido y luminoso, y del espejo opaco, a la luz inteligible y a la luz sensible. A través de las ellas, perciben a Dios, según su rango los profetas. Una concepción que contrasta, cómo no, con la del racionalista religioso sobre el mismo asunto. En los *Shemoná Perakim*, Maimónides da una explicación totalmente racionalizadora de esta imagen. Las imágenes se refieren a las cualidades tanto racionales como éticas, y los vicios tanto los vicios de la razón como los vicios éticos.<sup>77</sup>

#### 4. Los secretos escondidos de Dios

“Asy como un omne que sale de un pozo o de un lugar oscuro a un canpo e a una torre donde clara mente mire el sol”.<sup>78</sup>

En la *Visión Deleytable*, el destino último del hombre está determinado por el ejercicio de su racionalidad. La impronta en la obra del racionalismo religioso maimonidiano alcanza aquí su punto culminante, pero con matizaciones que es necesario resaltar.<sup>79</sup> La dilucidación de las postrimerías es el ámbito de la Verdad. No es defecto de la Verdad el ser, en parte, inalcanzable para el hombre, sino fruto de los límites de la condición humana. Para Alfonso de la Torre, la opinión de los verdaderos sabios, tal como la expresa la Razón, difiere muy poco de la de los profetas a la hora de definir cuál el marco ideal de la condición humana que aspira a la Eterna bienaventuranza.

“Los sabios de los gentiles e de los judíos, e los sabios de los moros e de algunos de los cristianos”,<sup>80</sup> han coincidido, según la Razón, en afirmar que dos son las exigencias que conciernen al ser humano al respecto: un entendimiento despojado de falsas imaginaciones que entorpezcan la búsqueda de la Verdad absoluta; una voluntad purgada de los apetitos concupiscibles y de los malos hábitos, orientada hacia la virtud moral. Es significativa la miscelánea argumentativa: motivos aristotélicos en torno a la virtud intelectual y su relación con el alma, tópicos dualistas neoplatónicos, la visión maimonidiana sobre la perfección intelectual que conduce a la inmortalidad y el estado de vida necesario para lograrla.

El listado de estos “sabios que han seydo en el mundo” no deja de ser sugerente, por algunos de los nombres citados y, también, por alguna significativa omisión: Anaxágoras, Platón, Aristóteles, rabí Aquiva, Ibn Ezra, Maimónides, Al-Farabí, Avicena y Al-Ghazali, conforman la nómina de pensadores griegos, judíos y musulmanes. Queremos resaltar aquí, sin embargo, la no menos interesante referencia a esos “algunos de los cristianos”, Alberto Magno y Aegidius Romanus, y el silencio ante Tomás de Aquino, el cual señala en la *Suma Teológica* que la felicidad eterna se alcanza mediante la perfección del alma.<sup>81</sup> Con respecto a san Alberto, más allá de su aristotelismo, gnoseológicamente preventivo o no y del papel que le otorga al conocimiento sensible, en cuya fundamentación última resuenan claros motivos agustinianos, es incuestionable su atracción por una visión del mundo neoplatónica en la que predomina una concepción de la realidad fuertemente jerarquizada. En ella, se resalta la

<sup>77</sup> *Shemoná Perakim* VII, 1.

<sup>78</sup> *VD* 2. 21, p. 332.

<sup>79</sup> *VD* 2. 21-22; *MN* 3. 51-54.

<sup>80</sup> *VD* 2.21, p. 331.

<sup>81</sup> *ST* II, 1, 2.

confluencia en la Causa Primera de su condición de fuente tanto de la luz intelectual como de toda la bondad que se encuentra en lo real. Por esta razón, la jerarquía intelectual que describe al comienzo de su *Comentario a la Metafísica*, al alcance del conocimiento humano, posee su paralelo en una jerarquía de la bondad de lo creado y apunta hacia ella.<sup>82</sup> Como segundo pensador cristiano, el comentarista del *Organon* aristotélico, “Gil Hermitaño”, Aegidius Romanus, autor del tratado ético-político *De Regimine Principum*, destinado a la formación del futuro Felipe IV de Francia. Un agustino dotado de un pensamiento asaz independiente, inclusive en aquellas materias donde parece seguir a Santo Tomás. Influido por la doctrina neoplatónica de la participación, para él la existencia fluye de Dios y es una participación de la Existencia divina. En este marco, el alma es “realmente distinta” y “separable del cuerpo”. Mientras que Gil de Roma tiene cuidado de restringirse a una discusión de la felicidad política en su comentario sobre la *Retórica* de Aristóteles, se dirige directamente a la felicidad contemplativa en *De Regimine Principum*, recomendando que un rey debe tener una vida activa y contemplativa, de modo que él podría gobernar a sus súbditos por medio de la vida activa, y gobernarse a sí mismo por la contemplación, la devoción y el amor de Dios. Ofrece, en cualquier caso, una modesta crítica de aquellos que podrían localizar la verdadera felicidad sólo en la contemplación.<sup>83</sup>

La demostración de que la *postrimería* humana más elevada consiste en una contemplación intelectual de Dios engarza en la *Visión* con este conjunto de referencias. Siendo maimonidiano, en esencia, el marco de comprensión de la perfección humana, con un fundamento peripatético sobre la dilucidación de la virtud en forma de diez presupuestos, Alfonso de la Torre aporta una personal lectura de la *parábola del rey en su palacio* que encontramos en la *Guía de perplejos*.<sup>84</sup> Esta interpretación se expresa en forma de una alegoría que transforma la parábola de Maimónides, que se despliega en un plano horizontal, como una penetración racional en la esencia misma de la verdad, tras sortear el entendimiento humano puertas y estancias. En la *Visión* el plano se torna vertical, la ascensión del Entendimiento pasa necesariamente por una jerarquía de estadios hasta la más e íntima cercanía con Dios: “Seguirse ha luego neçesaria mente que las cosas más çercanas a más propincas a la tal perfección e bondad inmensa serán más gloriosas e perfectas e más bien aventuradas”.<sup>85</sup> La bienaventuranza más elevada se entiende en esta lectura como una participación, como una delectación que trasciende los límites del tiempo, y que sólo es asequible a las criaturas angélicas. La efusión permanente de Bondad y Gloria divinas de la que participan los ángeles es gozada, en segunda instancia, por las almas racionales de los hombres, en una gradación que va desde los profetas, pasando por los sabios, hasta los creyentes verdaderos, sin ciencia ni imaginación profética.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> “Lumen primae causae causativum est omnis esse”. *Introducción a la Metafísica. Paráfrasis de san Alberto Magno al primer libro de la Metafísica de Aristóteles* (ed. y trad. D. Torrijos), Madrid: E. U. San Dámaso, 2013, pp. 313-314.

<sup>83</sup> R. Cross, “Theology”; R. Lambertini, “Political Thought”, en Ch. F. Briggs-P. S. Eardley (eds.), *A Companion to Giles of Rome*. Brill: Leiden, 2017, pp. 49-55; 260-270.

<sup>84</sup> *MN* 3. 51.

<sup>85</sup> *VD* 2. 22, p. 336.

<sup>86</sup> Un sermón de las primeras décadas del siglo XV hallado por Marc Saperstein, perteneciente probablemente al círculo de Hasdai Crescas, muestra cómo la concepción aristotélica de la felicidad como perfección del alma era un lugar común para los judíos españoles en tiempos de la *Visión Delectable*. M. Saperstein, *Your Voice Like a Ram's Horn: Themes and Text in Traditional Jewish Preaching*. Cincinnati: Hebrew Union College P., 1996, p. 210.

En la elucidación de la tipología de creyente realizada por la *Visión*, a partir de esta alegoría, el modelo de creyente común (“credulidad verdadera”) presenta claras diferencias con respecto a su homólogo en la *Guía*. La catalogación de Maimónides refleja el mundo de la aljama y de la Tradición, donde tienen cabida en orden ascendente desde el hombre irreligioso, pasando por el descreído, el creyente superficial, el casuista, el estudioso honesto que, en distintos grados, se acerca a la verdad y, por último, el auténtico sabio, que, también en orden de prelación, culmina en el profeta. De la Torre dice de su modelo de creyente común que, no siendo su culto vanidoso, interesado ni idolátrico, cree sin entender aquello que el profeta percibe en la visión y el sabio comprende merced a su entendimiento (“ca la gloria del çielo non se puede entender sino por el profeta o por el sabio en aquesta vida”).<sup>87</sup> A este hombre común que cree verdaderamente sin tener ciencia ni visión, su fe le anticipa la vía unitiva que a sabios y a profetas ya les ha sido otorgada. Dista en su valoración Alfonso de la que realiza Maimónides de esta clase de creyentes, aquellos que, “se volvían hacia la residencia del monarca, con intención de penetrar en ella y presentarse ante él, pero sin percatarse de la misma”, esa “muchedumbre de ignorantes que se ocupa de las prácticas religiosas”. Estos hombres, “ni piensan en Dios ni meditan en él”.<sup>88</sup> Sin embargo, la *Visión*, en la jerarquización que realiza y que simplifica el universo de la actitud creyente representado en la *Guía*, apunta hacia un destino bienaventurado para “aquestas gentes”. La descripción de la liberación del alma del lastre del cuerpo, operada tras la muerte, es expresada con todo un arsenal de tópicos neoplatónicos, algunos ya utilizados con anterioridad en la obra:

“Se parte el ánima de la carne e es manifesto aquello que estaba oculto, e sale el grano de la paja, e la luz de la tiniebla, e la centella del tizón, e suben aquellas almas al syglo de las inteligencias, e resçiben aquella gloria, e aquella lumbre, e aquel bien”.<sup>89</sup>

La *Visión* esboza, como podemos advertir, el camino que recorre el alma individual, partiendo del mundo sensible, hasta llegar al arquetipo inteligible. El centelleo del fuego, la llama, la luz, el arder frente a las tinieblas, son motivos neoplatónicos no ajenos al judaísmo ibérico ni a la Cábala, pero de renovado influjo y presencia en el humanismo español por influencia italiana. Localizables en Petrarca y el petrarquismo, pueden encontrarse en Marsilio Ficino, Nicolás de Cusa y Pico della Mirandola, siendo doctrina común de la Academia Platónica de Florencia, y, entre las dos orillas, en la obra de León Hebreo, cuya influencia en el desarrollo posterior de motivos neoplatónicos en la lírica del Siglo de Oro será más que notable.<sup>90</sup>

En las líneas finales de *VD* II. 22, la Razón desvela en qué consiste la eterna bienaventuranza: llegar el hombre a la cercanía de Dios o, por el contrario, alejarse de

<sup>87</sup> *VD* II. 22, p. 343.

<sup>88</sup> *MN* III. 51, p. 534.

<sup>89</sup> *VD* II. 22, p. 343.

<sup>90</sup> Sobre visiones del otro mundo, motivos neoplatónicos y su relación con la *Visión Deleytable*, véase: H. R. Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*. Madrid: FCE, 1983, pp. 182-199; F. Ames-Lewis, “Neoplatonism and the Visual Arts at the Time of Marsilio Ficino”, en M. J. B. Allen-V. Rees (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden: Brill, 2002, pp. 327-338; D. Hedley-S. Hutton (eds.), *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2008, pp. 9-75.

él, “en este mundo o en el otro”. Los profetas mostraron este conocimiento de forma metafórica, mientras que los sabios lo hicieron mediante símiles. La Razón, sin embargo, se arroga el haber manifestado esto al Entendimiento del modo más claro que nunca se había hecho: aquésta ha seydo la entençión der todos los profetas e sabios del mundo maguer fasta oy nunca ninguno tan clara mente lo dixo”.<sup>91</sup> Sin embargo, el final de este capítulo también nos sitúa ante una encrucijada filosófico-teológica no exenta de contradicción ni de singularidad. El lector se encuentra, en primer lugar, con una visión del Infierno cargada de sugerentes imágenes en la *alegoría de las hijas del rey*, donde una de estas hijas sufre el castigo eterno por haber despreciado los bienes recibidos por linaje, al convertirse en adúltera con un esclavo. Posteriormente, se nos presenta una visión de la eterna bienaventuranza, la Gloria del Reino celestial de la que gozan las hijas honradas del rey. Entre ambos estadios, un lugar intermedio, un artificio teológico igual de sugerente y de problemática filiación: el Purgatorio. Estado de expiación donde deberán morar transitoriamente las almas de aquellos profetas y sabios mortificados por los hábitos negativos de su voluntad (“ynfeçonado e enamorado de las obras de la carne”), a pesar de la excelencia de “la sustançia de sus entendimientos”. Tal forma de castigo divino será limitada en el tiempo (“non será esta pena por siempre”) por mor de su accidentalidad y de no ser consecuencia de una psicología intrínsecamente perversa (“porque aquella es açidente e su sustancia es perfecta e conplida”). Alfonso de la Torre se decanta, de nuevo, como en otros pasajes de la obra, por un eclecticismo sui generis que es expresión de su propia idiosincrasia. En este caso, nos encontramos, en primer lugar, con una conciliación de la doctrina tomista sobre la pasión del apetito sensitivo, que puede mover a la voluntad indirectamente,<sup>92</sup> y la psicología aristotélica, en la comprensión racional de la causa que precede a este castigo. Esta perspectivación racionalizadora de la facultad moral se fusiona, en segunda instancia, con la soteriología católica tradicional, con la doctrina de la dilación de la Gloria, alegoría de regusto neoplatónico, marcada por la dualidad luz-obscuridad, ajena a la doctrina del mérito y el castigo en la vida terrenal de Maimónides.<sup>93</sup> ¿Qué decir con respecto a la remisión de este estado provisional y la unión definitiva con Dios? La *Visión* ofrece la imagen de la purificación del alma que se presenta como una forma de *olvido*. Nada con respecto a la idea católica de purificación por la acción intercesora de terceros ni tampoco ninguna referencia al sacrificio expiatorio, tal como lo interpreta, en parte, el judaísmo.<sup>94</sup>

## 5. El arcano último

Los límites del racionalismo religioso se manifiestan en forma de demarcación fiducial en *VD* II. 20 y 23.<sup>95</sup> Los dogmas cristianos representan para el Entendimiento y

<sup>91</sup> *VD* II. 22, p. 345.

<sup>92</sup> *ST* I-IIae, 77, 1

<sup>93</sup> *MN* III. 51.

<sup>94</sup> Concilio de Florencia, Bula *Laetentur coeli* (6 de julio de 1439): “Y para ser aliviadas de esas penas les aprovechan los sufragios de los fieles vivos” (DZ 693). 2Mac 12, 46: “Por eso mandó hacer este sacrificio expiatorio en favor de los muertos, para que quedaran liberados del pecado”.

<sup>95</sup> Las dos únicas secciones de la *Visión* explícitamente cristianas y de inspiración teológica tomista, donde se aborda la complementariedad entre la filosofía y la teología cristiana y la imposibilidad de aprehender los misterios de la fe sin la Gracia. Sobre la supresión “ecuménica” de estos capítulos por parte de los lectores judíos de la obra, cfr. M. Hamilton, *Beyond Faith, op. cit.*, p. 2. Un estudio de los mismos en: L. Girón-Negrón, *Alfonso*

la Razón un arcano, si cabe, superior a otras certezas indudables que ha sido necesario velar esotéricamente a lo largo del tratado. Velados aquellos “secretos amagados” por la Sabiduría, ahora es la Verdad la que se encarga de hacer lo mismo: “antes te dixes, si te acuerdas, que quería hablar contigo secreto e aquesto es lo será en las cosas divinas”.<sup>96</sup> Un halo de sutil ironía recorre el cap. 20 en su explicitación de la verdad de los dogmas cristianos. El Entendimiento, cual alumno aplicado pero al límite ya de sus fuerzas, recrimina a la Verdad la ampliación de su ámbito de estudio y la inaccesibilidad del mismo: “vos me dixistes en casa de la sabieza que verdad era lo que ella me había dicho”.<sup>97</sup> Alfonso de la Torre recurre a la distinción tomista entre fe y razón como modos alternativos de conocimiento para justificar la indiscernibilidad de los misterios más profundos de la fe. Esta distinción se extrema con la inclusión al final del capítulo de la ya citada *alegoría del espejo*, que el autor toma de Alain de Lille,<sup>98</sup> una estrategia, sin embargo, con un valor heurístico incuestionable: frente a la lírica descripción de la Gloria, de la vida íntima de la Divinidad y de las personas celestiales, la absoluta ceguera de la racionalidad humana. En cualquier caso, lo decisivo de esta visión no es el contenido de los misterios que se han desgranado (concepción inmaculada de Jesucristo, resurrección, misterio de la Trinidad), sino el grado de asombro que despiertan en el intelecto humano. Como si de un guiño cómplice al lector se tratara, el capítulo concluye con una sorprendente reflexión sobre los límites del conocimiento. Más allá del *qué* está el *cómo*. Más allá de dilucidar la verdadera intención o necesidad de Alfonso de la Torre de incluir una declaración fiducial al final de la *Visión Deleytable* es importante resaltar que no es ni la trascendencia de los dogmas ni su inalcanzabilidad, no es el destino cruel y justo de los impíos, condenados a las penas del Infierno, lo que deja anonadados a la Razón y al Entendimiento, sino la mutabilidad y la opacidad del *espejo de la verdad* en el que se reflejan (“estaban terrestidos de las mutaciones del espejo”). Son tales las dificultades del camino, parecen decir con ironía, que una fe ciega es mejor (“fueron convertidos a creer”) que cual intento vano y penoso por desvelar unas verdades ante las que ya ha afirmado el Entendimiento estar “más confuso que primero”, y la Razón “non nos detengáis más en estas nuevas”.<sup>99</sup>

La única perfección codiciable para el ser humano, en la concepción del racionalismo religioso de Maimónides, es el conocimiento de Dios, “que es la verdadera ciencia”. Un conocimiento este de la benevolencia (*hèsed*), justicia (*mišpat*) y equidad (*sedaqá*) divinas.<sup>100</sup> El hombre que ha conocido así a Dios, que ha reconocido su Providencia y cómo este Dios se revela a sus criaturas, tiene como misión en esta vida hacer que sus actos coincidan con los actos de Dios, conduciéndose siempre de manera benevolente, justa y con igualdad de ánimo. La *Visión Deleytable* concluye con una particular lectura cristiana del sentido que Maimónides confiere a la existencia del creyente. La Verdad manifiesta cómo el conocimiento de Dios, objetivo último del tratado y única puerta de acceso para la vía unitiva, ha sido manifestado por Jesucristo. Él encarna la auténtica “vida perdurable”, “la primera verdad”, y co-

---

de la Torre's *Visión Deleytable*, op. cit., pp. 30-31. Ambos capítulos, afirma Girón, burdamente integrados en el resto de la obra, algo que arroja dudas sobre la pretensión armónica e integradora del autor.

<sup>96</sup> *VD* II. 20, p. 327.

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Anticlaudianus* VI, 73-272.

<sup>99</sup> *VD* II. 20, p. 330 y 328, respectivamente.

<sup>100</sup> *Mn* 3. 54, p. 549.

nocerle a Él es conocer a Dios, la eterna bienaventuranza.<sup>101</sup> Las virtudes teologales sustituyen a la tríada de los actos del Dios hebreo. El excursus final del capítulo 23 nos plantea una duda razonable, con respecto a la intencionalidad del autor y a su coherencia argumentativa. ¿Por qué una alusión directa al apóstol Santiago? ¿Por qué traer a colación precisamente esta carta apostólica, una referencia, tan singular como cuestionada, en este pasaje final? ¿Simplemente como un nexo desde el que presentar las virtudes teologales como compendio de la verdadera existencia cristiana? El pasaje en cuestión (“porque, así como el cuerpo sin espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta”) representa la quintaesencia de lo problemático asociado al canon neotestamentario. Ninguna carta apostólica ha suscitado desde los primeros siglos de vida eclesial más controversia respecto a sus contenidos, a su ubicación en el canon, amén de sobre su autoría.<sup>102</sup> Con los siglos, se ha desarrollado una propensión general a considerarla resultado de una perspectiva cristiana inferior en contraste a la fuerte sustancia de la teología paulina. Pero hay algo más. El concilio de Florencia (1439), en su *Decreto para los griegos* sobre los novísimos, incorpora la mención a la visión de Dios uno y trino y la perfección de la visión según los méritos. El excursus final suscita toda una serie de preguntas al lector contemporáneo de la *Visión Delectable*, abriendo nuevas posibilidades hermenéuticas y reforzando otras ya evidenciadas: ¿es la conclusión de la obra una simple respuesta a las inquietudes teológicas de aquel tiempo, o es, por el contrario, o tal vez de forma complementaria, una sutil manifestación de un criptojudasmo más evidente que críptico? ¿Una contradicción –otra más– frente a la impronta neoplatónica que traspasa la obra, manifestación del desinhibido eclecticismo del autor?

“E agora sé lo que se puede alcançar natural mente e aquello que non se puede alcançar sino por aquellos a los quales Dios da gracia. E he visto los secretos escondidos de Dios e de Natura. E he andado los pasos que pocos omnes pisaron”.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Jn 17, 3: “Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo”.

<sup>102</sup> Sant 2, 14-17. Sobre este asunto: D. Guthrie, *New Testament Introduction*. London: InterVarsity, 1990, pp. 730-756; D. E. Hiebert, *The Epistle of James: Test of a Living Faith*. Moody, 1979, pp. 12-15; D. E. Tasker, *The General Epistle of James*. London: Intervarsity, 1974, pp. 12-15.

<sup>103</sup> *VD* II, 23, p. 347-348.