

EL CASO DEL AVERROÍSMO POPULAR ESPAÑOL
(HACIA LA CELESTINA)

Francisco Márquez Villanueva
Harvard University

España asume una postura singular ante la filosofía medieval. Durante los siglos XII y XIII, Toledo constituyó un activo taller cuyos traductores pusieron a la disposición de Occidente el legado de la filosofía griega conocido por los árabes. Cristianos, judíos y mozárabes trabajaron allí bajo una completa libertad para traducir al latín no únicamente los griegos, sino también las obras más destacadas de pensadores judíos y musulmanes que bajo otras circunstancias se habrían perdido u olvidado para el mundo europeo. Por espacio de al menos dos siglos, Toledo fue un imán intelectual para las cabezas inquietas de Occidente, persuadidas de la total carencia de Física como visible quiebra de la tradición intelectual agustiniana. Que los arzobispos toledanos favorecieran, o al menos mantuviesen una neutralidad benévola hacia el acceso a una filosofía pagana, cuya llave se hallaba en manos de moros y judíos es, en sí, sorprendente y debe interpretarse como señal de una aguda conciencia del Occidente cristiano acerca de sus propias limitaciones. Se originaron en Toledo los *libri naturales*, que a comienzos del siglo XIII suscitaban en París la sombra amenazadora del aristotelismo radical y en cuya vanguardia aparece cierto *Mauritius Hispanus* de identidad muy discutida.¹ Es también de notar que si los círculos intelectuales franceses llegaron a mirarlos con recelo, el taller toledano continuó haciendo disponible un abundante cuerpo de comentarios de Averroes hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIII, pero siempre sin sufrir la menor traba por parte de la Iglesia o de la Corona.

Se trata de una situación en sí misma paradójica pues, en vez de aprovechar unos comienzos tan auspiciosos, la España cristiana parece haber hecho uso harto escaso de tales materiales.² Más aún, independientemente del caso particular de Ramón Llull (a que habrá que volver en su momento), la península Ibérica permanece durante casi toda

1. Véase para más detalles Martino GRABMAN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Roma, Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1941). Raoul MANSELLI, «La corte di Federico e Michele Scoto», *Convegno l'Averroismo in Italia* (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1979), pp. 68-80.

2. «Quienes se aprovecharon de ellas [filosofía y ciencias] fueron los extranjeros que venían a España, no los cristianos españoles situados junto a ellas», comenta Américo CASTRO, *Santiago de España* (Buenos Aires: Emecé, 1958), p. 20.

la baja Edad Media al margen de lo que cabe llamar filosofía pura. Tal indiferencia se ha querido explicar por la absoluta dedicación de los españoles a la lucha anti-islámica, como expresaba el mismo Américo Castro en 1969: «De ahí que no hubiera averroísmo en Castilla, ni conflictos en la tradición y la revelación, ni Wiclef, ni herejías intelectual y socialmente inquietantes».³

Sin embargo, dicha visión simplista comienza a cambiar. Un artículo de Ángel Martínez Casado,⁴ publicado en 1984 y apenas tenido hasta hoy en cuenta, discute el *De altera vita fideique controversiis*, un libro de Lucas de Túy,⁵ no desconocido pero sí tradicionalmente mal interpretado, escrito alrededor del 1236. Sus miras polémicas se enfocan sobre ciertos lectores que prefieren llamarse filósofos o «naturales» (...*qui philosophorum seu naturalium gloriantur*). Consideran éstos a los Padres de la Iglesia como *idiotas vel imperitos* en comparación con Platón y Aristóteles, no creen en la Providencia divina y piensan que el mundo se rige sólo por el orden de la Naturaleza. Las Sagradas Escrituras son para ellos textos vagamente alegóricos para ser leídos en todo caso bajo una luz filosófica. Anticipándose a muchas de las proposiciones condenadas por el Arzobispo de París Etienne Tempier en 1277, rechazan la capacidad del alma para existir sin el soporte material del cuerpo. Es de destacar que no dependen tales heterodoxos de ninguna influencia extranjera, sino que por el contrario, como escribe Martínez Casado, «nuestros filósofos de León, de 1236, parecen una isla en el mundo cristiano. Tenemos que llegar a 1270 para encontrar algún paralelismo entre los escritores latinos».⁶ Es posible que conocieran ya directamente los escritos de Averroes, y en cualquier caso debieron hallarse en contacto directo con las fuentes árabes y judías del interior de la península Ibérica.⁷ El fenómeno surge como consecuencia de las circunstancias peculiares de España como encrucijada de culturas:

Su desvinculación y diferencia respecto al pensamiento de vanguardia que se elaboraba en centros como París y Oxford nos lleva a suponer que se ha originado en

3. Américo CASTRO, «De la España que aún no conocía», *Estudios Filológicos* 5 (1969), p.28. Cita Castro en otro lugar al humanista sevillano Francisco de Medina en su idea de la absorbente atención de los españoles a la lucha con el Islam (*Santiago de España*, p. 80-81). Lo mismo repiten, al cabo de siglos, autores modernos como Vicente DE LA FUENTE en el siglo XIX y el P. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA en el XX; véase Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El concepto cultural alfonsí* (Madrid: Mapfre, 1994), p. 54.

4. «Aristotelismo hispánico en la primera mitad del siglo XIII», *Estudios Filosóficos* (Valladolid) 33 (1984), pp. 59-84. «Es frecuente además entre los historiadores el aceptar sin reparos que, mientras en el resto de Europa se producía una revolución del pensamiento inspirada en las traducciones que se elaboraban en Toledo, España no encontrase ningún eco en este trasvase cultural» (p. 59).

5. Mejor conocido en tiempos como historiógrafo bajo la influencia de SAN ISIDORO en su *Chronicon Mundi* y *De miraculis Sancti Isidori*. El *De altera vita* se publicó en Ingolstadt en 1612, y fue reimpresso en Colonia, 1618, y Lyon, 1677. La crítica ha venido considerándolo erróneamente como obra exclusivamente dedicada a combatir a los albigenses a partir del P. Juan de Mariana, a cuyo cargo corrió la edición de Ingolstadt. El autor Lucas, canónigo leonés promovido a Obispo de Túy en 1239, muere allí diez años después. Véase su *Crónica de España*, traducida por J. PUYOL (Madrid, 1926).

6. *Ibid.*, p. 82.

7. El autor habla aquí en términos generales, pues si bien «la influencia en términos generales es innegable», la naturaleza general del texto obstaculiza el precisar filiaciones intertextuales («Aristotelismo hispánico», p. 81).

el intercambio cultural entre el pensamiento cristiano, musulmán y judío que se desarrollaba en la Península.⁸

Martínez Casado considera las traducciones toledanas como el factor determinante de este nuevo territorio intelectual.

Los nuevos datos vienen a llenar una amplia laguna y cuentan como valioso hallazgo o recuperación de un preciado eslabón perdido, pero no deberían ser considerados sin embargo como una completa sorpresa. Un más ceñido acercamiento interdisciplinar a los textos literarios ha demostrado consistentemente en los últimos años que las ideas averroístas fueron a veces objeto en la España cristiana de decidido apoyo, lo mismo que también motivo de fuertes polémicas. En otras palabras, los españoles no podían ignorar el florecimiento en su propio suelo de la filosofía greco-árabe. Es obvio que llegaron a conocerla y en parte al menos a compartirla, si bien en sus propios términos, que no eran (y aquí está el torcedor) los acostumbrados para el Occidente cristiano. Sabemos hoy que Alfonso X consideraba a Aristóteles «el mayor filósofo que de omne et de mugier nasciesse»,⁹ le hubiera gustado creer que era originario de Portugal, y lo proclama «...[el] más complido de los otros filósofos, e el que más naturalmente mostró todas las cosas por razón verdadera, et las fizo entender complidamente segund son...»¹⁰ Todo el proyecto cultural alfonsí, sin embargo, no puede ser entendido sin el *Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae* con que encabeza Tempier en 1277¹¹ su condena del averroísmo, si bien teniendo en cuenta que la filosofía se identificaba para el monarca (lo mismo que para Alberto Magno y los árabes) con la ciencia natural. Don Alfonso utiliza en su segunda *Partida* el *Secretum secretorum* o *Poridat de poridades*, mezcla pseudo-aristotélica de teoría política, medicina, astrología y magia que manejaba en una versión española traducida originalmente del árabe en el siglo XII, pero perdida en la actualidad.¹² No es ya secreto que sus trabajos fueron infiltrados de identificables ideas averroístas como la doctrina de los sentidos, el intelecto agente y la unidad del universo.¹³ Igual que, en conjunto, se inclinaba hacia una teoría política de inspiración no eclesiástica que incluía la responsabilidad del gobernante en el crecimiento intelectual y moral de sus súbditos, como ya había esbozado Averroes en el siglo anterior, y nada lejos en esto del ejemplo de Federico II y prefiguración de Dante.

8. A. MARTÍNEZ CASADO, «Aristotelismo hispánico», pp. 83-84.

9. De la parte IV, aún inédita, de la *General estoria*, citada por Hans J. NIEDEREHE, *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo* (Madrid: Sociedad General Española de Librería, 1987), p. 194.

10. Prólogo del *Lapidario*, en la edición de Antonio G. SOLALINDE, *Antología de Alfonso X el Sabio*, 5ª ed. (Madrid: Espasa Calpe, 1965), p. 198.

11. Roland HISETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Louvain-Paris: Publications universitaires, 1977), p. 15. Sobre el mismo planteamiento de base entre los filósofos naturales leoneses, A. MARTÍNEZ CASADO, «Aristotelismo hispánico», p. 82 (1, 2, 3, 4, 5, 6, 182, 183 de los artículos de Tempier).

12. Hugo A. BIZZARRI, «El 'Secretum secretorum' pseudo-aristotélico en Castilla», *IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval* (Buenos Aires, 1993), 9-14. Para su origen y papel en la introducción del aristotelismo en Occidente, Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española*, 2 vols. (Madrid: Academia de Ciencias, 1939), I, pp. 17-18.

13. FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El concepto cultural alfonsí* (Madrid, Mapfre, 1994), pp. 203-209. FRANCISCO RICO, *El pequeño mundo del hombre* (Madrid, Castalia, 1970), pp. 70-71, 74.

La crítica se halla desasistida hoy por hoy a la hora de señalar con certeza las fuentes ocasionalmente averroístas del rey Sabio, lo mismo que también sus inclinaciones secularistas. El hecho sorprendente y aún no del todo resuelto es su indiferencia ante el esfuerzo toledano en traducciones de metafísica, lo mismo que su extraña y total ignorancia de los problemas que dichas obras causaban en París aquellos días. Necesitamos luz particular para esclarecer este punto y es su sucesor, el hijo rebelde Sancho IV, quien puede proyectar sobre el mismo un valioso destello. Escribió éste hacia 1293 (sin duda con ayudadores) un libro que llamó *Lucidario*, destinado a combatir una amenaza de herejía que amenazaba a sus reinos. La obra asume la común estructura oriental de la instrucción impartida por un maestro a un discípulo obediente pero esta vez muy desconcertado, quien comienza por hacer una sorprendente confesión:

Maestro, yo so tu diçipulo e tu me as ensennado mucho bien pero el saber que tu me mostresti es todo de thologia, e en esta villa en que nos viuimos ay muchas escuelas en que se le[e]n muchos saberes, e contesçeme muchas vegadas que vo alla a estas escuelas, ha algunas dellas, por veer que tales son e otrosy por oyr los maestros que y estan leyendo si amuestran tan bien a sus diçipulos como vos mostraredes a mi. E acaesçeme asi que he de entrar en algunas destas escuelas [en] que leen el arte que llaman de naturas e falle y buelta muy gran disputaçion entre los escollares con su maestro, e tan grande fue el saour que dende obe de aquellas cosas que y vi disputar que me vos quiero manifestar de toda la verdad, e torne y muchas vegadas por oyr porque aprendiese mas. E quanto bien pare mientes en aquellas cosas que alli oy, falle que muchas eran contrarias de las que oy a vos, e enante que lo viniese a disputar con otro escolar, qu[i]se lo veer antes con vos que sodes mi maestro, que me diesedes rrecaudo a las cosas que vos yo demandare segund lo que sabedes e entendedes.¹⁴

El bien intencionado maestro se encargará de mitigar su perplejidad con grandes dosis de doctrina ortodoxa para contrarrestar los efectos deletéreos de aquellas escuelas donde se enseñaba el *arte de las naturas*. Sus esfuerzos por disminuir el daño se enfocan principalmente sobre la tesis de que «el mundo comienço obo»¹⁵ (es decir, la Creación), y una defensa de la espiritualidad e inmortalidad del alma individual. El maestro se sirve para ello a su manera del original *Lucidario*, una especie de manual de teología elemental, escrito para formación del clero por Honorio de Autun casi dos siglos atrás.

El radicalismo aristotélico no parece haberse infiltrado nunca en el somnoliento mundo académico de Castilla,¹⁶ que no prestó verdadera atención al binomio filosofía-teología hasta finales del siglo XIV. Cuando los mismos dominicos eran tentados en París

14. Richard P. KINKADE, *Los 'Lucidarios' españoles* (Madrid: Gredos, 1968), pp. 82-83. Reseñado por Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Romance Philology* (1972), 483-487. La relación de la obra con el averroísmo había sido señalada por T. y J. CARRERAS ARTAU: «El argumento del *Lucidario* presenta en forma viviente ese conflicto que daba angustia a los espíritus cultos de entonces» (*Historia de la filosofía española*, I, p. 29).

15. R. P. KINKADE, *Los 'Lucidarios españoles'*, p. 84.

16. Charles HEUSCH, «Entre didacticismo y heterodoxia: vicisitudes del estudio de la *Ética* aristotélica en la España escolástica (siglos XIII y XIV)», *La Corónica* 19, 2 (1990-91), pp. 89-99.

por el aristotelismo, sus hermanos españoles se interesaban únicamente en crudas polémicas antisemitas.¹⁷ No es ésta, con todo, una visión completa, pues el *Lucidario* ofrece el dato firme de que en las ciudades de Castilla el averroísmo se enseñaba a fines del siglo XIII en alguna clase de escuelas no reguladas. Ni se trata, por lo demás, de ningún testimonio aislado. En 1301, una especie de libro de caballerías llamado *El caballero Zifar*, escrito con alta probabilidad por el arcediano de Madrid Ferrán Martínez, se esfuerza por contrarrestar los errores que en materia teológica y moral son sembrados por hábiles judíos en los salones de los reyes y de la nobleza. Recurrirá para este fin a proyectar una historia basada en la leyenda de San Eustaquio como afirmación de la doctrina ortodoxa acerca de la Providencia.¹⁸ Defenderá igualmente el matrimonio cristiano contra la idea del desenfreno o naturalismo sexual, igual que tres décadas más tarde Juan Ruiz, arcipreste de Hita, habría de tomar la posición contraria al invocar en su *Libro del Buen Amor*. La máxima autoridad de Aristóteles es invocada allí para privilegiar el amor profano como ley inquebrantable de la naturaleza, que virtualmente exime al hombre de cualquier responsabilidad moral, conforme a la tesis averroísta *Quod homo agens ex passione coacte agit*.¹⁹

71. Como dize Aristóteles, cosa es verdadera,
el mundo por dos cosas trabaja: la primera
por aver mantenencia, la otra cosa era
por aver juntamiento con fembra plazentera.²⁰

Vista más de cerca, la situación que despliega el *Lucidario* de Sancho IV no aparece tampoco tan inesperada. El código legal de su padre, *Las Partidas*, tan concienzudo en toda materia relativa a educación, no deja extender los privilegios de los maestros de leyes a «los filósofos que muestran el saber de las naturas»,²¹ acerca de los cuales nada específica. Menciona también en otras obras suyas a los «filósofos naturales» como hombres respetables que rechazan la religión en favor de una filosofía pura. No es difícil reconocer ahí el eco de los *tabi 'iyun* o *Naturphilosophen* que bajo el Islam se dedican a

17. Como hizo, sobre todo, Ramón Martí, al escribir hacia 1287 su famosa obra de controversia *Pugio Fidei*, apoyado hasta el punto de plagio en Averroes, Algazal y Tomás de Aquino. Ver José M. COLL, «Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (controversias y misiones a los judíos)», *Analecta Sacra Tarraconensia* 19 (1946), pp. 217-240.

18. Véase para la autoría de *Zifar* FRANCISCO J. HERNÁNDEZ, «Ferrán Martínez 'Escrivano del Rey', canónigo de Toledo y autor del 'Libro del cavallero Zifar',» *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 81 (1978), 289-325. Sobre la leyenda de San Eustaquio y su significado teológico, A. H. KRAPPE, «La leggenda di San Eustaquio», *Nuovi Studi Medievali* 3 (1926-27), pp. 223-258.

19. R. HISETTE, *Enquête*, n. 168, p. 261.

20. JUAN RUIZ, *Libro de buen amor*, ed. Raymond S. WILLIS (Princeton: Princeton UP, 1972), p. 29. Para un acercamiento parcial a su averroísmo véanse los estudios de FRANCISCO RICO, «El aristotelismo heterodoxo en el 'Libro de buen amor',» *Libro-homenaje a José A. Maravall* (Madrid, Centro de investigaciones Sociológicas, 1986), 271-297, y FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El Carnaval de Juan Ruiz», *Arcadia. Estudios dedicados a Francisco López Estrada. Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* 6 (1987), pp. 177-188.

21. Partida VI, 17, 3.

estudiar el mundo físico como creyentes laicos en un Dios no revelado.²² El problema estriba en que las universidades, escuelas catedralicias y conventuales no ofrecían cabida en la época para tales «filósofos naturales» ni para sus discípulos. La única explicación es aquí que tanto el rey Sabio como el estudiante desorientado del *Lucidario* vienen de la misma clase de realidades.

Queda todavía por considerar otro hecho no menos básico. En el núcleo de dicha situación latía un problema de lenguaje, debido a que las fuentes se hallaban en árabe y los maestros de filosofía eran por lo común ignorantes, si no ya desdeñosos del latín. La mayoría de los cristianos españoles cristianos y virtualmente todos los extranjeros desconocían el árabe, lengua sumamente difícil de dominar para cualquier uso de responsabilidad intelectual. Presa de dicha tenaza, la docencia había de recurrir al vernáculo, que de esta manera tuvo que ejercitarse desde sus comienzos como lengua de la cultura. Irreconocida aún como tal «castellano» Daniel de Morley llama apropiadamente *lingua tholetana* a la que usaba para aprender de los mozárabes cultos.²³ En un cambio de paradigma no poco significativo, la filosofía pura se divorció en cierto sentido del latín para desposarse en España con el vernáculo durante los siglos venideros. Como consecuencia, lo que ha resultado verdaderamente significativo han sido los materiales elaborados en dialectos iberorrománicos o traducidos a ellos más bien que no al latín. Esto explica una vez más el caso anómalo de Ramón Llull, único gran filósofo de la España medieval cristiana que, al mismo tiempo, se mantuvo casi extraño a la lengua latina. Para él, la lengua de la filosofía era el árabe y su vicario el vernáculo catalán, idiomas en que de un modo indistinto escribió originalmente sus libros. Es la misma razón que determina que el *Lucidario* de Sancho IV se haya escrito en castellano y no en latín, ya que obviamente las herejías que pretendía rebatir se diseminaban en vernáculo. Se dispone así de evidencia indirecta de que la lengua usada en aquellas escuelas de *artes de las naturas* no era la latina, así como de que sus maestros no pertenecían al clero, sino habrían de ser con toda probabilidad judíos bi- o tri-lingües. El averroísmo español no era *latino* sino, de este modo, decididamente *semítico y popular*.

Obsesa en todo momento con los árabes y lamentablemente desconectada, por lo general, de Occidente España era otro planeta para la filosofía. Si Juan Ruiz, con su familiaridad de primera mano con la cultura árabe, se asemeja tanto al *Roman de la Rose* de Juan de Meun en su acercamiento aristotélico al amor,²⁴ no ha sido tampoco posible relacionarlo de ninguna manera con París y su *rue du Fouarre*. Incluso para Ramón Llull el averroísmo se perfilaba como una continuación del Islam que combatía

22. Gustave E. VON GRUNBAUM, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation* (Chicago: Chicago UP, 1953), p. 350. El *Pugio Fidei* de Ramón Martí no deja de atacar a «los naturales o físicos que tienen que el alma es mortal» (T. y J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española*, I, p. 159).

23. Th. SILVERSTEIN, «Daniel of Morley. English Cosmogonist and Student of Arabic Science», *Medieval Studies* 10 (1948), p. 194. FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, «'In lingua Tholetana'», en *La escuela de traductores de Toledo* (Toledo: Diputación Provincial, 1996), pp. 23-34.

24. Alan M. F. GUNN, *The Mirror of Love. A Reinterpretation of the 'Roman de la Rose'* (Lubbock: Texas UP, 1952), pp. 282-283 y 477-478.

con su cruzada autodirigida y unipersonal.²⁵ Es el gran momento del escolasticismo y sin embargo el *Lucidario* de Sancho IV no piensa en Santo Tomás de Aquino, ni sabe quién es Siger de Brabante, ni invoca para nada las condenas de Tempier en 1277. Simplemente recurre al anticuado *Lucidarium* de Honorio de Autun, colmado de herejías para colmo en relación con la vigorosa teología de la segunda mitad del siglo XIII. La actividad de las escuelas del *arte de las naturas* sin duda incluían el uso de resúmenes y apuntes de clase, materiales de por sí perecederos (escritos en gran parte sobre tablas de cera) y de difícil supervivencia.²⁶ Es el momento de comprender hasta qué punto las traducciones latinas de Toledo se hacen en respuesta a una demanda extranjera del otro lado de los Pirineos,²⁷ con notable mediatización por una clerecía alienígena y bajo la mirada por lo menos benévola de los arzobispos franceses de la ciudad. Desde sus comienzos, aquellas traducciones no estaban primordialmente destinadas a un consumo doméstico de que las aislaba el obstáculo de la lengua y el escaso dominio y hasta completa ignorancia del latín de buena parte del clero español (otra incómoda verdad hasta ahora desatendida).²⁸ El mercado local se orientaba por otros rumbos. Carecía de verdadera necesidad para tales traducciones latinas y, en otro giro anómalo, no eran necesariamente clérigos los únicos que en España se interesaban por la filosofía. El mismo rey Sabio no era producto ni encarnación de una cultura de clerecía.

Para el primer tercio del siglo XIII los filósofos naturales leoneses han llegado al punto de escribir libros para promover sus ideas, y Lucas de Túy se refiere en particular a uno de éstos titulado *Perpendiculum scientiarum*. Se acredita así la existencia de una minoría o *élite* de probables eclesiásticos que podía manejar un latín razonable y que son acusados por su impugnador de cercanos aliados o compañeros de viaje de los albigenses. Sería una reacción casi inmediata el prohibirlos al movimiento de traducciones toledanas, vía de salida que sin embargo tropieza pronto con serias dificultades. Hay que tomar en cuenta que el canon de Averroes tardó bastante en ser traducido y no fue fácilmente accesible hasta bien avanzada la segunda mitad del siglo XIII. Si los leoneses se hallaban familiarizados con sus doctrinas fundamentales cuarenta o cincuenta años antes que los escolares parisinos de la facultad de Artes, es muy probable que lo debieran más a una instrucción oral (o quizás a materiales de uso en círculos

25. T. y J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española*, I, p. 531. «Su campaña antiaverroísta es una escaramuza de su permanente cruzada contra el Islam, que él no veía, como tantos otros, desde la dialéctica parisina, sino en sus propias tierras», escribe Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento de Ramón Llull* (Madrid, Castalia, 1977), p. 160.

26. J. GÓMEZ PÉREZ, «Elaboración de la 'Primera crónica general de España' y su transmisión manuscrita», *Scriptorium* 17 (1963), p. 234.

27. Como subraya Richard LEMAY con relación a las traducciones aristotélicas tardías, «Dans l'Espagne du XI^e siècle. Les traductions de l'arabe en latin», *Annales Economies Civilisations* 18 (1963), p. 661. Discutido por Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, «Observaciones a unas páginas de Lemay sobre los traductores toledanos», *Cuadernos de Historia de España* 41-42 (1965), pp. 313-324.

28. Véase F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «Los problemas de una herencia cultural», en *El concepto cultural alfonsí*, pp. 49-58. Para la derrota de Roma en su larga lucha en contra de la ignorancia del latín, incluso entre el alto clero español, Peter LINEHAN, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century* (Cambridge, Cambridge UP, 1971), p. 31.

privados) que no a las traducciones todavía no disponibles y fomentadas por la demanda exterior. No debe tampoco ignorarse la participación de los judíos como catalizadores de todo el proceso. Lucas de Túy no deja de mencionar los efectos condenables de las disputas con los judíos, donde los cristianos hasta se hacían pasar en ocasiones por hebreos para poder expresarse con libertad.²⁹ El prestigio del sabio judío fue siempre muy alto: los cristianos de la villa aragonesa de Cuéllar se congregaban aún en 1470 para escuchar a un rabino y doctor famoso por su saber.³⁰

Los filósofos naturales leoneses mostraban claramente la imprudencia de los ingenuos y no sabemos si tendrían que pagar algún precio por ello. Por vivir en aislamiento voluntario y fuertemente ligado a un sistema de exposición oral, el posterior aristotelismo español rehusó entrar en ninguna clase de polémicas abiertas. Ramón Llull critica fuertemente a los averroístas pero, apuntando hacia un movimiento clandestino, se mantiene deliberadamente silencioso acerca de quiénes eran y dónde se encontraban. La única excepción confirmada será el misterioso Tomás Scoto, quien proclamó sus incendiarias doctrinas en Lisboa y fue impugnado por Alvaro Pelagio alrededor de los años 1341-1344.³¹ El aristotelismo radical no creó que sepamos ningún *corpus* de doctrina singular ni definido, pero fue suficiente a la hora de marcar su huella en ciertas provincias del intelecto español desde el siglo XIII hasta el XVII. El cruzar la barrera de la escritura para llegar a un extenso grupo de lectores no iniciados implicaba no sólo un riesgo, sino también la ruptura de aquel sello de semi-clandestinidad que el mismo Averroes reconocía como sello de la filosofía pura³² (de donde un título como *Poridad de poridades* o la repetida acusación contra los averroístas por sus *conventicula* y *conciliabula*).³³ Por la misma lógica, Lucas de Túy critica a los filósofos naturales leoneses en sus intentos de proselitismo y de arrojarse entre los cátaros. A modo de sociedades secretas o semi-clandestinas, deben haber concebido la filosofía como un estilo de vida para sus iniciados, un hecho importante por dificultar y oscurecer para siempre el intento de obtener un cuadro global del fenómeno.

Lo que es necesario entender en todo esto es que la filosofía estuvo siempre allí. Los estudiosos continuaron viajando a Toledo para aprender lo que, visto desde el exterior, se consideraba «magia» y ciencias ocultas (*in Toletto daemones*), porque desde fuera era todo la misma cosa. Poseemos una información todavía imprecisa relativa

29. A. MARTÍNEZ CASADO, «Aristotelismo hispánico», p. 63.

30. Yitzhak BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 vols. (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1961-5722), II, p. 251.

31. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 vols. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965). M. ESPOSITO, «Les hérésies de Thomas Scotus d'après le 'Colirium Fidei' d'Alvare Pélage», *Revue d'histoire ecclésiastique* 31 (1937), pp. 56-69.

32. George F. HOURANI, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luza & Co., 1961), p. 35. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, «El averroísmo en el Occidente medieval», en *Oriente e Occidente nel medioevo*. Convegno internazionale, 1969 (Roma: Accademia dei Lincei, 1971), p. 34.

33. John F. WIPPEL, «The condemnations of 1270 and 1277 in Paris», *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7 (1977), p. 186. R. MANSELLI, «La corte di Federico II e Michele Scoto», p. 65. Richard LEMAY, «The Teaching of Astronomy in Medieval Universities. Principally at Paris in the Fourteenth Century», *Manuscripta* 20 (1976), p. 213.

a la supervivencia de las escuelas de ciencias hasta el siglo xv, como ocurrió principalmente en Aragón.³⁴ Las *aljamas* judías sin duda fueron siempre un terreno hospitalario. Constituían además el repositorio de la medicina, que por siglos hizo casi innecesaria su presencia en las universidades españolas.³⁵ Pero, sobre todo, las extensas conversiones de 1391 trasladaron al bando cristiano muchos de aquellos desorientados por el racionalismo para quienes fue originalmente escrito el *More Nebuchim* o *Guía de los descarriados* (*Guía de perplejos*).³⁶ Traducido al vernáculo y aclamado como una gloria española, la autoridad de Maimónides florece en Castilla durante la primera mitad del siglo xv.³⁷ Los intercambios poéticos en la corte de Juan II acerca de problemas teológicos atestiguan su influencia en el planteamiento de materias tan candentes como la eternidad del mundo y la Providencia. Por otra parte, salieron allí a relucir las dificultades que muchos abrigaban para aceptar al pie de la letra básicos dogmas cristianos como la Trinidad, la Redención y la Encarnación.³⁸

La pleamar de Maimónides se clausura alrededor del año 1440 con una obra maestra todavía escasamente reconocida, la *Vision delectable de la filosofía e de otras sciencias* del enigmático Alfonso de la Torre.³⁹ Libro que combina un marco alegórico evocador del siglo xii con un relanzamiento parcial del *More* y casi toda la teoría radical del pasado semítico, continúa postergado por una crítica que por largo tiempo no ha sabido qué hacer con él. Son de agradecer al gran Marcel Bataillon⁴⁰ las escasas, pero luminosas páginas en que atribuye el origen del libro al ambiente de

34. J. RIBERA, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, p. 21.

35. LUIS GARCÍA BALLESTER, *Historia social de la medicina en los siglos XIII al XVI* (Madrid: Akal, 1976). Para la enseñanza privada de la medicina tanto en oriente como en al-Andalus, LUISA F. AGUIRRE DE CÁRCER, «Sobre el ejercicio de la medicina en al-Andalus: una fetua de Ibn Sahl», *Anaquel de Estudios Árabes* 2 (1991), pp. 157-160.

36. Sobre la tesis según la cual «la filosofía averroísta fue una de las causas principales del desastre colectivo» en 1391, YITZHAK BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, I, p. 138. DANIEL J. LASKER intenta mitigar esta tesis en «Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages», *Speculum* 55 (1980), pp. 294-304.

37. Datos sobre la traducción del *More* por el converso Pedro de Toledo hecha en 1419 para un hijo del maestro de Santiago en *The Text and Concordance of Biblioteca Nacional, Madrid, MS 10289. Moses Maimonides, 'Mostrador e enseñador de los turbados'. Pedro de Toledo's Spanish Translation*, ed. M. LAZAR (Madison, Hispanic Seminar of Medieval Studies, 1987). También DEBORAH ROSEMBLATT, 'Mostrador e enseñador de los turbados': The First Spanish Translation of Maimonides' 'Guide of the Perplexed', en *Studies in Honor of M. J. Bernardete* (New York, Las Americas, 1965), pp. 47-82.

38. CHARLES FRAKER, *Studies on the 'Cancionero de Baena'* (Chapel Hill: U of Carolina P, 1966). JOSÉ L. LABRADOR HERRÁIZ, «Las preocupaciones doctrinales de los poetas del 'Cancionero de Baena'», *Boletín de la Institución Fernán González*, 181 (1973), pp. 822-915. Para la presencia de Averroes y autores árabes en las bibliotecas del siglo xv, ELEAZAR GUTWIRTH, «Hispano-Jewish Attitudes to the Moors in the Fifteenth Century», *Sefarad* 49 (1989), pp. 237-262.

39. Finalmente disponible en una edición de fiar en dos volúmenes por JOSÉ GARCÍA LÓPEZ (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991). El problema de la identidad del autor es revisado por CONCEPCIÓN SALINAS ESPINOSA, «La formación de un bachiller de Salamanca: Alfonso de la Torre», en *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla, León y el Mediterráneo*, 3 vols. (Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993), II, pp. 181-187.

40. «La visión delectable de la philosophie et des arts liberaux», *Annuaire du Collège de France* 50 (1950), pp. 258-262.

alguna estudiosa judería aragonesa como la de Tudela y reconoce en su bella prosa expositiva una especie de manual para cripto-judíos, incrédulos y precoces deístas. Obligado a escribirlo para instrucción de don Carlos de Viana, un príncipe de linaje real, su autor comienza por insistir en su renuencia a violar la regla que desaconseja exponer públicamente la filosofía, por lo cual suplica una difusión limitada de su libro. No se salió con esto último, porque fue extensamente leído, e impreso por primera vez en 1484. La *Visión Delectable* conoció muchas reediciones, y acompañó puntualmente a los judíos españoles en su diáspora, reimpresso en Ferrara, 1554,⁴¹ y otra en Francfort, 1623, purgado de su corteza cristiana y debido probablemente al suegro de Baruch Spinoza, Francisco de Cáceres.⁴² Este libro excepcional, bajo el cual tanto yace soterrado, reapareció bajo dicha nueva vestidura en Amsterdam en 1663.

No ha sido hasta comienzos del siglo xv cuando el campo académico español se pone en marcha con el estallido inesperado del interés en la *Ética a Nicómaco*.⁴³ Es la clase de dato que tanto ayuda a comprender la obra maestra de Fernando de Rojas, *La Celestina* (1499), a la misma altura y luz de la *Visión delectable*, libro que conservó en su pequeña biblioteca de cabecera, como «a reasonable man's answer to materialism and agnosticism».⁴⁴ Su perspectiva de orden pre-existencialista sobre el abandono de hombres y mujeres a la interacción física de sus pasiones en un mundo exento de Providencia y de más allá ha llegado a ser objeto de intensa polémica.⁴⁵ El fondo radical de la obra, a menudo rechazado como anacrónico «existencialismo», se justifica como un neto producto de época en el seno de la tradición aquí estudiada y no fue Fernando de Rojas el único que, bajo las condiciones del siglo xv español, manifestó ideas similares en su obra creadora.

La *Visión delectable* y *La Celestina* no se suceden, sin embargo, en una simple relación de causa a efecto, por cuanto la discusión escéptica del dogma judeo-cristiano de Dios como justiciero y consolador venía siendo frecuentemente aireada desde dos siglos atrás. Era ya, según se ha visto, la mayor preocupación del *Caballero Zifar* y en los mismos años se escribía también un tratado sobre el libre albedrío supuestamente por el obispo de Jaén, San Pedro Pascual, donde se previene a los cristianos cautivos en Granada contra la seducción de los *sabios mintrosos* (no alfaquifes) que rechazaban la idea de un Dios providente.⁴⁶ A fines del siglo xiv y principios del xv, la literatura

41. Cecil ROTH, «The Marrano Press at Ferrara, 1552-1555», *The Modern Language Review* 38 (1943), p. 314.

42. Isabel MUÑOZ JIMÉNEZ, «La versión de la 'Visión delectable' hecha por Francisco de Cáceres», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. DÍAZ ESTEBAN (Madrid: Letrúmero, 1994), pp. 303-312.

43. P. E. RUSSELL y A. R. D. PAGDEN, «Nueva luz sobre una versión española cuatrocentista de la 'Ética a Nicómaco'», *Homenaje a Guillermo Guastavino* (Madrid, ANABA, 1974), pp. 125-146. A. R. D. PAGDEN, «The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600», *Traditio* 31 (1975), pp. 287-313.

44. Stephen GILMAN, *The Spain of Fernando de Rojas* (Princeton: Princeton UP, 1972), p. 191.

45. Charles F. FRAKER, «The Importance of Pleberio's Soliloquy», *Romanische Forschungen* 78 (1966), pp. 515-529. Para una amplia revisión del problema y su crítica, Esparanza GURZA, *Lectura existencialista de 'La Celestina'* (Madrid: Gredos, 1977).

46. S. PEDRO PASCUAL, *Tratado del libre albedrío*, en *Obras*, ed. Fr. Pedro ARMENGOL VALENZUELA, 3 vols. (Roma, 1907), III, p. 41. La atribución se halla hoy puesta en tela de juicio.

española hierve de problemas relativos a la Providencia, postrimerías y predestinación, libre albedrío y astrología.⁴⁷ Obispos como fray Lope de Barrientos (*Tratado del caso y la fortuna*) y teólogos como Gonzalo Morante de la Ventura (*Diálogo sobre la predestinación y el libre albedrío*) y Martín Alonso de Córdoba (*Compendio de la fortuna y Tratado de la predestinación*) se apresuran a combatir la avalancha en sus escritos.⁴⁸ No se encuentra ninguno de ellos a la altura del compromiso, igual que Lucas de Túy tuvo que depender servilmente para su refutación de los leoneses de la solitaria autoridad de los *Diálogos* de San Gregorio el Grande y Sancho IV de Honorio de Autun.⁴⁹ Todos ellos se sentían incómodos y a menudo vacilantes ante la teología, donde se hallaban, para decir la verdad, lejos de poder pisar firme. Es obvio que estas almas bien intencionadas se sentían sorprendidas, y trataban de extinguir como mejor podían el incendio a su alrededor. Con mejor preparación, rabinos como Hasdai Crescas a principios del siglo xv van tras el mismo problema, solo que no vacilan, certeros, en culpar a la filosofía averroísta por el descaecimiento y deserciones de la fe judía.⁵⁰

El abrumador discurso sobre el destino, la Providencia y la predestinación a lo largo del siglo xv, cobijado todo él bajo el tema literario de la Fortuna, no se relaciona únicamente con una infiltración precoz del humanismo italiano, según viene siendo la usual vía de aproximación de la crítica a este problema. Las ortodoxias tanto cristiana como judía se enfrentaban con un angustioso estado de semi-neurótica obsesión colectiva, y no con un problema académico como los de Siger y Jean de Jandun. El fenómeno es solidario de las diatribas contra los epicúreos oficiales cortesanos (notorios judeoconvertidos) que únicamente viven para el placer físico, alegando que todo acaba con la muerte. Son los mismos que pronto iban a ser denunciados por la recién fundada Inquisición como «judaizantes», culpables de rechazar toda perspectiva sobrenatural y sostener que «no hay sino nacer e morir como bestias».⁵¹ Es fácil reconocer ahí un formulaico eco popular de lo que había comenzado con el artículo 134 de Tempier, *Quod anima rationalis, quando recedit ab animali, adhuc remanet animal vivum*,⁵² es decir, un planteamiento radical del problema de la inmortalidad del alma, y del arduo

47. Charles F. FRAKER, «The Theme of Predestination in the ‘Cancionero de Baena’», *Bulletin of Hispanic Studies* 51 (1974), pp. 228-243. Juan de Dios MENDOZA NEGRILLO, *Fortuna y Providencia en la literatura castellana del siglo XV* (Madrid, Real Academia Española, 1973).

48. Estudiados por Juan de Dios MENDOZA NEGRILLO, *Fortuna y Providencia en la literatura castellana del siglo XV*, ed. cit.

49. A. MARTÍNEZ CASADO, «Aristotelismo hispánico», p. 68.

50. Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, I, pp. 130-131. Véase también Benzion NETANYAHU, *The Marranos of Spain* (New York, American Academy for Jewish Research, 1966), pp. 112-114 y 160; Seymour FELDMAN, «The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of His Predecessors», *Viator* II (1980), pp. 289-320; Ángel SÁENZ-BADILLOS PÉREZ, «Literatura y pensamiento del judaísmo español antes de la expulsión», en *III Semana de estudios medievales, Nájera 1992* (Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1993), pp. 113-128.

51. FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, «‘Nacer e morir como bestias’ (criptojudaísmo y criptoaverroísmo)», en *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, ed. F. DÍAZ ESTEBAN (Madrid: Letrúmero, 1994), pp. 273-293.

52. R. HISSETTE, *Enquête*, p. 212.

problema filosófico (Gómez Pereira, Descartes, Malebranche, etc.) conocido como *De anima brutorum*.⁵³ No hay manera de probar que el alma del hombre pueda ser inmortal de manera diferente a la de un caballo, arguye en cierta ocasión el Entendimiento en la *Visión delectable*.

No permite aquí el espacio ceder a la tentación de seguir esta línea radical y anti-escolástica a través del *Ropicapnefma* (1532)⁵⁴ de João de Barros y de las filosofías médicas de Gómez Pereira, Francisco Sánchez y Huarte de San Juan, hasta empalmar con los problemas suscitados por los *judíos nuevos* en la judería de Amsterdam, donde Baruch Spinoza transformará esta herencia tradicional hispano-judía en un lenguaje filosófico para el mundo moderno.⁵⁵ Sólo hay tiempo de volver a la *Visión delectable* y a Ernst R. Curtius en su erróneo, pero no insensato juicio de afirmar que «Alfonso de la Torre is almost untouched both by the Latin Scholasticism of the Thirteenth century and by genuine Aristotelianism».⁵⁶ No es discutible el primer aserto, pero sí es necesario salir al paso del segundo: «¿Aristotelismo genuino?» Desde luego que no, porque lo que Curtius tiene en la mente es el averroísmo latino de formulación académica ultrapirenaica, que ni estaba allí presente ni figura, como se ve, sobre el terreno que aquí se ha tratado de acotar. Lo que existe en España es otro aristotelismo no menos «genuino», pero que esta vez es popular e inseparable de una vida y una sociología cultural fuertemente semitizadas. El hecho de que, a su vez, se vuelva invisible al ser abordado desde el norte de Europa, supone una prueba adicional de su naturaleza exclusivamente peninsular, a la vez que una clara contradicción de la tesis de Curtius acerca del atraso de España («Spain's cultural belatedness») que vendría para él a atestiguar la *Visión delectable*.

53. Miguel SÁNCHEZ VEGA, «Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereira y Renato Descartes», *Revista de Filosofía* (Madrid) 12 (1954), pp. 359-361.

54. I. S. REVAH, «Le colloque 'Ropicapnefma' de João de Barros», *Mélanges Marcel Bataillon. Bulletin Hispanique* 64 bis (1962), pp. 572-592.

55. Véase la obra renovadora de I. S. REVAH, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado* (Paris: Mouton-La Haye, 1959), y su artículo «Aux origines de la rupture spinozienne: nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza», *Revue des Études Juives* 123 (1964), pp. 359-431. Yirmiahu YOVEL, «Marranisme et dissidence. Spinoza et quelques prédécesseurs», *Spinoziana* n. 3 (1979-1980), pp. 67-110. También los novísimos estudios sociales de Yosef KAPLAN, entre ellos «The Intellectual Ferment in the Spanish-Portuguese Community of Seventeenth-Century Amsterdam», *The Sephardic Legacy*, 2 vols. (Jerusalem: The Magnes Press-Hebrew University, 1992), II, pp. 288-314.

56. *European Literature and the Latin Middle Ages* (Princeton: Princeton UP, 1973), pp. 542-543. Capítulo XX, «Spain's Cultural Belatedness».