



La narración del progreso humano: de Alfonso X a Alfonso de la Torre

Ana M. Montero Moreno
Saint Louis University (USA)

RESUMEN:

El objetivo de este ensayo es exponer algunos paralelismos entre la obra del rey Alfonso X y la *Visión deleytable de las ciencias* del bachiller de la Torre, partiendo de sus respectivos acercamientos narrativos al tema del progreso humano y a la ciencia. Igualmente se analiza como fue vertida la *Guía de perplejos* de Maimónides en la *Visión deleytable*, lo que lleva a postular que Alfonso de la Torre con toda probabilidad no trabajó con fuentes originales, sino con versiones muy reelaboradas tanto de la *Guía de perplejos* como de la obra alfonsí.

ABSTRACT:

This work compares two medieval narratives dealing with the idea of progress in human history. Thereby our aim is to expose certain parallelisms between the philosophical treatise *Vision deleytable de las ciencias* (Pleasant Vision of Sciences) by Alfonso de la Torre and Alfonso X's cultural legacy in science and literature. Moreover, the analysis of the use of Maimonides' *Guide of the perplexed* reveals that Alfonso de la Torre probably did not have access to original sources but to versions highly transformed by scholarly traditions.

La narración del progreso humano en la General estoria de Alfonso X

Los colaboradores de Alfonso X colocaron casi al principio de la *General estoria* un sugestivo relato sobre el progreso de la humanidad, narración que, a mi modo de ver, no se produce como simple decoración literaria, sino que, por el contrario, se adopta como estrategia defensiva con la que justificar la transmisión, a través del canal árabe, de determinados contenidos científicos proclives a la controversia. La narración a la que me refiero —ubicada tras la historia de Noé en la tercera parte del primer libro de la *General*

*estoria*¹— servía para condensar la evolución del ser humano mediante un recorrido por los cultos religiosos que habían sido adoptados a lo largo de la historia, recorrido junto al que se hilvanan comentarios sobre el progreso en las condiciones materiales. Se nos presenta así al hombre en su etapa más primitiva, en la cual no se distingue de las bestias; gradualmente, sin embargo, el ser humano entenderá «mas las razones en las cosas» (62) y se acogerá «a alguna creencia» (62), a la vez que perfeccionará los medios que garantizan la supervivencia y su calidad de vida. Poco a poco comenzará por convertir en objeto de culto aquellas entidades visibles que le rodean: primero, las piedras; luego, las plantas, los árboles, los animales, los peces, las aves, etc. Paulatinamente, la capacidad del hombre para discernir el mundo se volverá más sofisticada y con ello crecerá en sutilidad la búsqueda de principios trascendentes, que cada vez exigen una mayor capacidad de abstracción. Como consecuencia se abandonarán los seres vivos y se pasará a rendir culto a los cuatro elementos —la tierra, el agua, el aire, el fuego—, a las estrellas, los planetas y signos del zodiaco, o a aquellos hombres y mujeres destacados, a los que se les consagrarán ídolos... El punto culminante de esta hasta cierto punto intrahistoria naturalista —que desplaza a la Biblia, puesto que la naturaleza se revela como el mapa cuya lectura lleva a Dios— es el descubrimiento de un solo principio o único Dios omnipotente; Abraham será la mente privilegiada que descifrará la verdadera esencia de lo divino y predicará el monoteísmo, desafiando así el extendido culto a los ídolos de su época.² Sin duda, esta narración adquiere el carácter de *exemplum* que aspira a extraer una lección del pasado para el presente, aunque hay que notar que curiosamente este relato sirve para justificar un patrón cronológico de la historia diferente y anterior al bíblico, con el que así poder insertar por derecho propio la historia de los gentiles; dicho de otro modo, se convierte en una defensa de la viabilidad de la filosofía o estudios naturalistas para indagar en cuestiones de la metafísica.³ De manera implícita, esta historia de cultos alcanza su corolario en otro héroe

1.- Corresponde a las páginas 62-68 en la edición de Solalinde citada en la bibliografía.

2.- El Abraham de la *General estoria* se educó en tierra de caldeos. Su padre Thare, tras su expulsión de la tierra por los cananeos, no quiso irse a Babilonia por «los ídolos que adoraban allí públicamente» (84) y se fue para Caldea donde «se trabajaban en los saberes de las estrellas mas que otra gente» (84), a pesar de que los caldeos, como los otros pueblos, adoraban los ídolos.

3.- Como hemos argumentado en un artículo de reciente publicación, esta historia de las creencias muestra una gran afinidad con los modos de narración islámicos en los que se intentaba conciliar filosofía y teología. Concretamente, en *Hayy ibn Yaqzan*, de Ibn Tufayl, el personaje principal —una especie de Tarzán del intelecto, abandonado tras su nacimiento en una isla—, irá recorriendo los mismos estadios cognitivos, y hasta cierto punto materiales, por los que pasa la humanidad de acuerdo con este fragmento la *General estoria*, sólo que ahora este periplo mental culmina en el descubrimiento de Alá, dado desde la perspectiva de un sufi.

Charles Fraker ha explorado las fuentes posibles de esta historia de cultos: «Alfonso inherits from Josephus a remarkable motif, the idea that the patriarch Abraham was the first monotheist, in effect, the first natural theologian: a student of the stars, of their motions and of their effects on the world below, he was the first to show that the spheres could not impart their blessings to humans unless they were guided and indeed had been created by a superior being. The compilers bolster this theme by virtually inventing its prehistory...» («A hermetic theme in the *General estoria*» 258-9). En un estudio posterior Fraker completará esta información: «This section is remarkable in that it is at once on cult and the objects of men's worship and on the material and cultural progress of the race. In an extraordinary series of chapters we are given one account of early man in hardly any way like the story of the race told elsewhere in the *Estoria*... Here, incidentally, we have an eminent case of a text that has been tampered with. Literally speaking, the source is the *Chronicon mundi* of Lucas de Tuy, which does speak of the worship of the elements and the stars. But in Lucas these cults are contemporary... To adapt this material to their program the Alfonsine compilers made the cults successive... The progressive element is new. The editors also enlarged the list of cult objects to make a broader sweep...» («Abraham in the *General estoria*» 183).

del intelecto similar a Abraham; me refiero al propio Alfonso X, que sería el pináculo de esta evolución intelectual y espiritual de la humanidad.⁴

Esta original narración de la *General estoria* vuelve a reforzarse en uno de los últimos textos que sale de los talleres alfonsíes. En el *Setenario* —lección magistral con la que un Alfonso enfermo desafía a sus oponentes, puesto que se compone (o al menos completa) durante la guerra civil que le enfrentó contra su hijo Sancho IV—, los autores se hacen eco de la síntesis histórica brevemente apuntada en la *General estoria* y la prolongan o clarifican al presentar los cultos de la antigüedad como precursores del cristianismo. Aquellos que adoraron el agua, el aire, el fuego o las estrellas, en realidad estaban intuyendo los misterios de la vida de Cristo, el bautismo, el Espíritu Santo o la Virgen María, respectivamente. Lo mismo ocurrió con los que dedicaron culto a la luna, Mercurio, Venus, el sol y todas las figuras de los signos del zodiaco. Y esta enumeración de sectas se lleva más lejos en el *Setenario*, puesto que, de nuevo, culmina en una visión del trono de Dios con alusiones a los textos místicos de las tres religiones (es decir, el *Apocalipsis*, la *Escala de Mahoma* y la literatura judía en torno al trono de la gloria —Mercabah—, en otras palabras, los relatos de ascenso al cielo).⁵

Resumiendo, los ideólogos de la corte alfonsí idearon una optimista historia de progreso cultural protagonizada por la humanidad que desembocaba en el cristianismo y cuyo valor no era sólo literario o religioso, sino que también funcionaba como estrategia para justificar la atención dedicada a los textos de la antigüedad y a la síntesis de saberes; en concreto podemos pensar en los campos del saber más propensos a la controversia, como son la astrología, astronomía y magia, las cuales habían sido absorbidas a través de las traducciones del árabe.⁶ En el relato alfonsí dicho legado se convierte en los escalones sobre los que empinarse para razonar la superioridad del cristianismo.⁷

4.- Aplicamos las observaciones de Gómez Redondo sobre el peso del discurso histórico en la configuración ideológica de la sociedad del siglo XIII: «no se trata tanto de fijar una 'Biblia romanizada' como de ejemplificar, con los episodios narrados, actitudes y valores que deben configurar la imagen absoluta del saber humano. De ahí que muchos de estos capítulos desarrollen funciones semejantes a las de los libros de carácter doctrinal: «castigos», «ejemplos», «razones» y «sentencias» son términos que trasvasan el contenido religioso a normas de tipo social o didáctico, válidas para el contexto del siglo XIII» (*Historia de la prosa medieval castellana* I, 697). Francisco Rico, en su estudio sobre la *General estoria*, ha afirmado que el propio Alfonso X se incardina en la historia que se cuenta identificándose con héroes del pasado («por tal entronque con Júpiter, Alejandro, los troyanos y demás caterva regia, la *General estoria*, la historia universal, se convierte en cierta medida en historia propia, en historia de familia» (*Alfonso el Sabio y la General estoria* 114). Sin duda, insuflaba energía a esta visión el esfuerzo que hizo Alfonso para ser coronado emperador.

5.- Véanse páginas 118-119 en la edición del *Setenario* de Vanderford. Esta voluntad sintetizadora lleva, por ejemplo, a equiparar a Tolomeo con el San Juan del *Apocalipsis* en la misma obra.

6.- La obra del rey sabio nos haya llegado esquilmada, lo cual permite hasta cierto punto inferir que sus contenidos generaron un cierto grado de polémica. Entre las obras parcial o totalmente desaparecidas, se encuentran la *Escala de Mahoma* (conservada en francés y latín), *Liber Razielis*, la versión castellana del *Livre des secrets de nature* (conservado en francés), posiblemente textos del Talmud, el Corán y la Cábala, los tratados astrológicos de *Astromagia* que sobreviven fragmentariamente, el *Picatrix*, quizás tratados cinegéticos y de erotología científica, etc. (Véanse *Diccionario filológico*, 2, 39, y el artículo citado de García Avilés en la bibliografía).

7.- Francisco Rico conjetura cómo se elaboró la *General estoria* e imagina la existencia de diversos grupos de redactores; los últimos serían los encargados de acoplar correctamente la historia sagrada y la profana y de aportar «—posiblemente con la intervención activa del rey— comentarios morales, notas de actualidad, glosas sabias, prestando a la obra una fisonomía definitiva» (*Alfonso el Sabio y la General estoria* 62-3).

Por otro lado, existe una voluntad de síntesis en algunos círculos alfonsíes que lleva a valorar el saber cualquiera que fuera su procedencia (véase en esta línea el estudio de Lasley citado en la bibliografía). No hay que olvidar que Alfonso X gravitaba bajo la esfera de influencia árabe, siguiendo modelos historiográficos como el del *Libro de las categorías de las*

Visión delectable de Alfonso de la Torre: introducción y transmisión de saberes

En nuestro segundo texto —la *Visión delectable de la filosofía y las Artes Liberales, Metafísica y Filosofía Moral* de Alfonso de la Torre— se establece un interesante contrapunto con la narración alfonsí, puesto que, como pretendo demostrar, se alimenta de la misma tradición discursiva y a la vez la desvirtúa de acuerdo con los planteamientos ideológicos heredados de Maimónides. Se debe apuntar primero que la *Visión delectable* está lejos de ser un manual de historia; lo correcto sería clasificarla como un libro de texto filosófico-religioso, que dramatiza el acceso al conocimiento por medio de una ficción de carácter alegórico. Se trata de una entusiasta invitación al saber, construida a través de un diálogo de preguntas y respuestas dentro de un marco fabulado, que muestra como el hombre puede alcanzar la madurez intelectual y acceder, teóricamente, a la visión de Dios.⁸ En dos pasajes en particular se aborda el tema del progreso humano, concebido todavía como un relato de la evolución de los cultos religiosos. Como paso previo al análisis de estos pasajes, conviene hacer algunos breves comentarios sobre el carácter de la *Visión Delectable* y el tratamiento que Alfonso de la Torre da a sus fuentes. Puedo anticipar que lo singular de este manual filosófico radica en cómo se apropia y revitaliza de manera original textos y contenidos ya conocidos, a pesar de lo cual sigue siendo enigmática la tradición que alimenta este tratamiento y síntesis de los textos.

La obra comienza con un sueño del autor. En él, el personaje principal es un niño llamado Entendimiento, un inquieto espíritu racionalista, que se apresta a escalar una montaña envuelta en nieblas. En su ascenso se encuentra con siete damas que encarnan las artes liberales y que son el punto de partida de un periplo por las ciencias, al que Entendimiento se ve impelido por la ansiedad de dilucidar tres cuestiones: si existe Dios, si el destino del ser humano es regido por la providencia y no la fortuna, y si la vida del hombre tiene alguna finalidad que vaya más allá de «nacer y morir como bestias».⁹ En el recorri-

naciones, del que leemos: «La obra alcanzó notoriedad por su voluntad de acortar distancias entre las verdades de las ciencias de los antiguos y las otras verdades de las ciencias religiosas, tratando de aunar la razón de aquéllas con la tradición de éstas, en las que la determinación de la verdad se basa en el isnád, en la cadena de transmisores» (Maíllo Salgado, Introducción 25-26). Además, según Elukin son los judíos arabizados —quienes ya habían bregado con la noción de asimilar y conjugar diferentes culturas—los que hablan de diferentes sectas que adoran el fuego, las imágenes, etc. («Maimonides and the Rise and Fall of the Sabians» 625).

8.- Para Crawford se trata de un trabajo poco original, que refleja «the decadence of learning in Spain» («The Seven Liberal Arts in the *Vision Delectable* of Alfonso de la Torre» 75). Para una opinión más ecuánime, véase Girón-Negrón quien define esta obra como «a primer of the fundamentals of philosophy and science for a discerning and qualified, but philosophically inexperienced reader» (*Alfonso de la Torre's «Visión delectable»: Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in Fifteenth-Century Spain* 2). La obra del bachiller gozó de un reconocido éxito, al que debieron contribuir las originales estrategias pedagógicas con las que el bachiller «dora la píldora» del conocimiento. Fue traducida al catalán en 1484, y al italiano por Domenico Delphini en 1556, quien lo hizo pasar por obra propia. Esta versión italiana fue traducida al español por Francisco de Cáceres en 1623. Girón-Negrón analiza la historia editorial de este texto en el capítulo III de su libro. Crawford menciona que Alfonso de la Torre se ganó el epíteto de «gran filósofo» («The *Vision Delectable* of Alfonso de la Torre and Maimonides' *Guide of the Perplexed*» 188).

9.- La cuestión de Alfonso de la Torre sobre el fin del hombre —aunque es una pregunta universal— cristaliza especialmente entre los intelectuales judíos tras la crisis propiciada por la persecución y conversiones de 1391 y figuraba de manera prominente en las polémicas religiosas del siglo XV entre cristianos y judíos (Tirosh-Rothschild, «Human Felicity—Fifteenth-Century Sephardic Perspectives on Happiness»). Igualmente la expresión «nacer para morir» —«el omne non se fizo synon para morirse» (*Visión delectable* 154)— parece sustentar la tesis de un autor de extracción conversa (Véase el artículo de Márquez Villanueva citado en la bibliografía). Aunque no tenemos suficiente evidencia documental que avale el origen converso de Alfonso de la Torre, temas y fuentes en la *Visión Delectable* lo sugieren.

do sucinto y esquemático de disciplinas que hace Entendimiento se delimitan dos partes: una primera especulativa, concentrada en las artes liberales, la metafísica y la filosofía natural, la cual permite al lector aprendiz hacerse con el suficiente bagaje intelectual como para acceder a la segunda parte dedicada a la filosofía moral aristotélica.¹⁰ Sorprenden la variada gama y originalidad de los recursos didácticos del bachiller Alfonso de la Torre; incluso el clásico stratagema de endulzar los contenidos a transmitir acaba llevando al bachiller a dotar al saber de un halo pseudo-mágico. No sólo nos referimos al uso de alegorías, ejemplos, semejanzas, así como de pinceladas humorísticas y realistas en el diálogo, sino a la forma con que se remacha regularmente el carácter secretista y esotérico de las ciencias.¹¹ Con frecuencia se hace referencia a grandes secretos. Se privilegian ahora saberes que parecen remitirnos al período alfonsí, tales como la cábala —según Salinas Espinosa, en dos vertientes: cristiana y práctica o mágica (52)—, la astrología y el hermetismo, asociándose los tres a prácticas mágicas. Es significativo, como muestra el siguiente fragmento, que estas disciplinas no están tan lejos del paganismo o la idolatría:

E verás cómo, entre tantos géneros de errores cuya verdad era muy poca, bueno fue devedarse, ca en otra manera los omnes synples fueran engañados e muchos dellos fueran ydólatras. Enpero a los sabios fincó el saber de las cosas que non tocan en ydolatría o superstición, e aquéstras son las artes que usan sangre o safumerios. E todas son maldichas, mas el ayuntar de lo activo e pasyvo, e el esculpir de las piedras en tal o en tal sygno, e el devinar en las estrellas lícito es, si es a buen fyn, e otrosy el pronusciar de nonbres lícitos, que llaman cávalla, e costreñir los espíritus con aquella virtud, lícito es... ca son los mayores secretos después de la profeçía (206-7)¹²

De hecho, la distinción que hace Alfonso de la Torre en este párrafo —encaminada a revitalizar el pasado esotérico emergente en un contexto de idolatría— sugiere la pervivencia de la problemática alfonsí, embozada en el *exemplum* descrito al principio de este trabajo.

10.- Carlos Heusch identifica la estructura tripartita aristotélica de los tres cursos de la facultad de artes salmantina por la que habría pasado el Bachiller, con el énfasis nuevo en la filosofía práctica que había caracterizado los estatutos de la universidad desde 1422. En el carácter práctico y divulgativo de esta síntesis de la ética —que casi por primera vez se traslada del entorno universitario al ámbito de las clases altas— ve Carlos Heusch la eclosión de un nuevo didactismo divulgador centrado no ya en el análisis tomista de las pasiones, sino en la praxis, en una visión social de la ética («El renacimiento del aristotelismo dentro del humanismo español» 29, 15).

11.- Actitud que pudo resultar atractiva entre grupos nobiliarios, que posiblemente evocaba la enseñanza impartida por un profesor a unos pocos discípulos (típica de la formación filosófico-religiosa semítica), y que seguramente iba encaminada a exaltar la figura del intelectual, más concretamente del cortesano judío. Según Tirosch-Rothschild: «I would conjecture that the Jewish courtiers in Spain found in the [Aristotelian] *Ethics* an ideological justification for their own aristocratic self-perception. Boosting the self-image of Jewish courtiers was particularly necessary during the fifteenth century when this social group experienced real loss of power» («Human Felicity-Fifteenth-Century Sephardic Perspectives on Happiness» note 52).

12.- Según Concepción Salinas Espinosa, este fragmento va más allá de la referencia casual al hermetismo y facilita la adscripción de la obra al hermetismo práctico de tipo astrológico (p. 59). Salinas Espinosa ha sido la primera —si no me equivoco— en notar el carácter precursor de Alfonso de la Torre al revitalizar en la *Visión deleytable* nociones herméticas (55ss, 59). El hermetismo —que va a resurgir con fuerza poco años después con la traducción por Marsilio Ficino del *Corpus Hermeticum*— tiene ya un precedente en la literatura sapiencial de origen árabe traducida en los scriptoria alfonsíes, como sugiere esta investigadora (65) yhan documentado los Kahane (vid. art. cit. en bibliografía final). Por otro lado, Girón-Negrón, en su estimulante libro sobre la *Visión deleytable*, identifica como contexto idóneo para la génesis de la obra la labor filosófica realizada en las aljamas judías, apuntando (aunque sin explorar) la importancia que tuvieron las iniciativas alfonsíes en la difusión de la astronomía de origen islámico (p. 136, nota 169).

El carácter secretista de ciertas disciplinas —del saber en general— se ve además reforzado en la *Visión delectable* por el uso de un espejo, en el que, a través de imágenes, se completa el aprendizaje; en otras palabras, en el texto el saber queda inconcluso, esquematizado o simplemente sugerido. El lector nunca llega a ver estas imágenes que desfilan bajo los ojos de Entendimiento y que sólo son enumeradas.¹³ En concreto, la historia culmina en dos visiones finales reflejadas en el espejo. Así, cuando se refieren los principios de la religión cristiana, por la que algunos se salvan y otros se condenan (p. 329), Verdad tiene que recurrir al espejo, pues Entendimiento es incapaz de captar dichas verdades trascendentes o dogmas, que desafían la lógica de lo natural al no respetar el criterio científico de la razón. En el espejo aparecen la trinidad, los ángeles, la Virgen, los patriarcas, profetas y apóstoles, pero es tal el resplandor de la luz que Razón y Entendimiento se quedan ciegos, incapaces de vislumbrar nada. A continuación el espejo se oscurece para mostrar el infierno y sus penas. La oscuridad es tal que igualmente Entendimiento y Razón no perciben nada, más que una sensación de terror tal «que fueron convertidos a creer lo que les decía la Verdad, enpero que non entendían cómo estas cosas pudiesen ser, mas conocieron su defecto muy grande» (p. 330). En otras palabras, el espejo sirve para «no ver» y uno puede preguntarse si la visión delectable que se había anticipado en el título —puesto que no reside en la contemplación de Dios, ahora inalcanzable para el hombre—¹⁴ se limita a la revisión crítica de opiniones de sabios de cualquier procedencia (como se sugiere en: «muy más delectable te sería contar las opiniones de los pasados e reprovarlas, asy como fize en la providencia» 193). No hay que olvidar que en un momento clave de su periplo, Entendimiento afirma que no le «moverá más la verdad dicha por la boca del cristiano, que del judío o moro o gentil» (146), declaración que parece reflejar la voz y el enfoque del autor en su texto. Efectivamente, la síntesis de fuentes previas que hace el bachiller resulta ecléctica y un tanto sorprendente. Por ejemplo, la descripción de las figuras alegóricas y determinados recursos, como el espejo, están sacados del *Anticlaudianus* de Adam de Lille,¹⁵ algunos datos pueden encontrarse en las *Etimologías* de San Isidoro, la lógica de Al-Ghazzali también dejó una breve huella en el texto e igualmente una de las obras que tienen un peso notable en la primera parte es la *Guía de Perplejos* de Maimónides (y Aristóteles a través de Maimónides). Todos estos datos —dados sucintamente puesto que son de sobra conocidos por la crítica— nos llevan a una cuestión más

13.- Al final de la obra, dice el autor: «E verdad es que yo vi infinita mente más cosas, enpero puse aquéllas por memoria, e porque fuese cabsa de vuestra merçed por aquéstras me preguntase las otras...» (349). El recurso del espejo proviene del *Anticlaudianus* de Alan de Lille.

14.- La diferenciación que Hava Tirosh-Samuelson establece en su artículo entre Maimónides y Tomás de Aquino sugiere que Alfonso de la Torre está siguiendo a Tomás de Aquino cuando, al final, muestra que la razón humana no alcanza a ver las verdades reveladas. Únicamente uno puede leer una cierta amargura en la aceptación de esta tesis (la felicidad humana depende de la gracia). Se percibe también la distancia mental con el optimismo alfonsí en el siglo XIII, donde las diferentes visiones del cielo —según las tres religiones— habían sido objeto de discusión dentro de la corte (véase *Setenario* 118-119)

15.- Del *Anticlaudianus* toma Alfonso de la Torre no sólo las descripciones de las artes liberales, sino parte del argumento que reescribe: Naturaleza quiere crear el hombre divino y perfecto con ayuda de las virtudes. Prudencia recomienda que el alma sea creada por Dios y Razón sugiere que un embajador vaya al cielo y solicite el alma. Razón ordena a las siete artes liberales que construyan un carro donde viajará Prudencia, guiada por cinco caballos que son los cinco sentidos. Cuando Prudencia llega a los límites del Universo, el zodiaco, necesita la ayuda de la Teología. La luz se hará tan brillante que se desmayará y Teología deberá recurrir a la Fe para reanimarla. La Fe le da un espejo donde puede ver las cosas en su reflejo (VI, 108 y ss.) y le recuerda que las leyes humanas no pueden explicar lo trascendente (VI, 168).

enigmática, que es la de determinar la procedencia de esta síntesis de conocimientos; para responder a esta pregunta, quizás nos sirva analizar el tratamiento que hace Alfonso de la Torre de una de sus fuentes.

Si tomamos la *Guía de Perplejos*, Alfonso de la Torre está muy lejos de traducir fragmentos de esta obra; por el contrario sigue su propio orden, escoge con frecuencia el material de mayor carga pedagógica (es decir, los ejemplos) y puede llegar a simplificar y resumir capítulos en un par de líneas. Es sorprendente la soltura y libertad con la que De la Torre maneja el texto de Maimónides. Sin duda no copia, sino que selecciona, simplifica y adapta.¹⁶ Es más; la *Guía de perplejos* y la escolástica cristiana parecen integrarse tan bien que llegan a confundirse, a solaparse al menos en un caso. Concretamente, Alfonso de la Torre integra un fragmento de la *Guía de perplejos* dentro de una anticuada polémica escolástica que había enfrentado a voluntaristas (seguidores de Duns Scoto y defensores de una voluntad divina absolutamente libre) con intelectualistas (seguidores de Aquino y a favor de un Dios no arbitrario sino sabio en su creación). A los ojos de Aquino, los «voluntarios» (o voluntaristas) acusaban a Dios de todos los defectos de la creación, porque si Dios hubiera querido que las cosas fueran de otra manera, igualmente hubiera podido haber creado un mundo distinto. Nuestro bachiller —al remachar que el mal se justifica por la imperfección inherente de la materia y que Dios hizo el mundo lo más perfecto posible— se alineaba en el bando tomista y contra la posición de los voluntaristas.¹⁷ Así, un ejemplo del discurso de los voluntaristas asoma en el capítulo sobre los ángeles:

[habla Sabieza] Non ay en el mundo bien conparado al saber e non ay tan grant çeguedad como la ygnorançia. Un omne de los voluntarios, sy le dezían que un ángel entrava en el vientre de una muger, el qual [el ángel], segúnt te dixte, es tan grande como la terçia parte del mundo, e que le fazía los ojos al niño e las narizes, e que le fazía los otros miembros, ¿creerlo ya? E sy le dezían que la symiente del omne tenía virtud ynformatyva fasta el advenir del ánima racionales, non lo creería... (202).

Lo más curioso de este fragmento es que claramente se inspira en otro de la *Guía de perplejos*:

¡Cuánta es la ceguera de la ignorancia y cuán peligrosa! Si dijeras a uno de esos sedicentes sabios de Israel que Dios envía su ángel para que forme el seno de la mujer el feto, le parecería maravillosamente, y lo aceptaría, considerándolo como una manifestación del poder divino, así como de su sabiduría (¡ensalzado

16.- Algo similar debe haber pasado con la adaptación de uno de los tratados de lógica de Al-Gazâli. Crawford apunta que «Alfonso de la Torre did not attempt to summarize Al Ghazzali's treatise on Logic, which he surely knew only in Gundisalvi's translation. He merely borrowed the comparison of the various types of propositions with gold coins of a greater or less degree of purity, which Al Ghazzali himself had borrowed from Al Farabi» («The Seven Liberal Arts in the *Vision Delectable* of Alfonso de la Torre» 68).

Es extraño, pues, que se considere a Alfonso de la Torre como un segundo traductor de la *Guía de perplejos*; el primero lo fue Pedro de Toledo en 1432.

17.- De hecho, los «voluntarios» aparecen varias veces en el texto de forma ominosa, como representantes de una mentalidad cerrada. Su antagonismo es tal que Alfonso se opone a que se difunda su libro para evitar la disensión con ellos: «Por tanto, Señor, yo vos suplico quanto puedo e demando, de merçed syngular, que este libro no pase en terçera persona [sic], porque por ventura algúnd voluntario que no entendiase mi fyn yncreparme ya e sería yo sostenedor de pena syn meresçimiento, e eso mismo sería redargüido porque lo puse en palabras vulgares o que tan abierta mente las cosas amagadas declaré como fasta aquí ninguno non lo aya querido fazer en los que han escripto fasta agora» (349).

sea!). Creería al propio tiempo que el ángel es un cuerpo de ardiente fuego y que su tamaño iguala a un tercio del universo entero; todo eso le parecería posible con respecto a Dios. Pero si le dices que Dios (;ensalzado sea!) puso el semen una fuerza formativa que modela y estructura esos miembros y eso es el ángel, o bien que todas las estructuras proceden de la acción del Intelecto activo, y ése el ángel y el príncipe del mundo, de quien tanto hablan los Doctores, lo rechazaría... (*Guía* 225).¹⁸

Nos podemos preguntar qué estaba haciendo Alfonso de la Torre y si su objetivo fue el de camuflar el texto de Maimónides bajo un ropaje probablemente más familiar para lectores cristianos. Por otro lado, dada la libertad con la que se adapta la *Guía de perplejos*, no resulta ilógico cuestionar si Alfonso conocía realmente la procedencia original de sus ideas; en otras palabras, si la mezcla de escolasticismo y judaísmo en la obra de Alfonso de la Torre puede ser explicada desde la profunda imbricación de la *Guía de perplejos* en la tradición escolástica, ya existente gracias a tradición escolar de comentarios y manuscritos acumulada durante dos siglos en torno a cuestiones sobre fe y razón.¹⁹ De hecho, no ha podido determinarse qué versión de la *Guía de perplejos* usó Alfonso.²⁰ Dada la formación teológica del bachiller por dominicos, los cuales ya estaban muy familiarizados con la *Guía* desde la época de Tomás de Aquino, es posible especular que Alfonso de la Torre no trabajó con una traducción —como se estima— sino con una versión diluida por estudios, glosas anteriores y debates, en otras palabras, una versión masticada por la escolástica cristiana sobre la *Guía*.²¹ Para pisar terreno más sólido, tendríamos que localizar una serie de manuscritos que reflejaran una evolución paulatina en la adaptación de la *Guía* de Maimónides. Es más, tendríamos que identificar un ámbito de trabajo, que explicara la gestación de la *Visión Deleytable* y que bien pudieron ser las escuelas de los

18.- Igualmente, cuando Alfonso de la Torre saca de nuevo a colación a los voluntaristas —«encobriré algunos secretos de grandísima excelencia, los cuales no es lícito hablar por miedo de los voluntarios e ynorantes, pero lo que fincaré de decir la Verdad te lo mostraré en el espejo» (174)— es para tratar el tópico de la providencia, hado y fortuna, cosa que hace tomando como guión —bien que de forma muy libre— el capítulo III, 17 de la *Guía de perplejos*.

19.- Eugenio Asensio y Simina Fărcașiu han visto la obra como una síntesis entre Maimónides y la escolástica cristiana; Salinas Espinosa opina que «Alfonso de la Torre más que sintetizar el pensamiento escolástico con la filosofía de Maimónides, lo que hizo fue seleccionar los temas de su interés y aplicarles el análisis escolástico» (46). Gilman estima que determinados lectores reconocerían enseguida la presencia de Maimónides tras el ropaje semi-cristiano alegórico (véase Salinas Espinosa 34). Creo que nadie ha considerado que, dado el libre tratamiento de las fuentes, es posible que el bachiller Alfonso de la Torre se hubiera distanciado de sus fuentes originales por medio de síntesis escolásticas previas.

20.- Es decir, no sabemos si Alfonso de la Torre «usó el texto castellano, la versión latina, el original árabe o la traducción latina» (Francisco Rico, *El pequeño mundo*, p. 102, nota 91); Girón-Negrón estima que Alfonso de la Torre no conocía hebreo y que debió tener acceso a una versión vernácula o a una exposición oral de la *Guía*, quizás la de Pedro de Toledo u otra versión no existente (*Alfonso de la Torre's «Visión deleytable»: Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in Fifteenth-Century Spain* 53, nota 151). Un rápido cotejo entre la traducción de Pedro de Toledo y pasajes de Alfonso de la Torre muestra una gran distancia en el vocabulario empleado.

21.- Tomás de Aquino conoció, citó y reflexionó sobre la obra de Maimónides. Por ejemplo, cita en su comentario a las *Sentencias* d.1, q.1, a.5, la anécdota de un joven de pensamiento recalcitrante y criado en una isla, que no puede creer lo que su padre le explica sobre las condiciones en que vive el feto dentro de la madre antes del parto, porque se sale del marco de sus experiencias. Para Avital Wohlman, esta cita sirve para argumentar que Aquino tenía un conocimiento directo y literal de la obra de la *Guía de perplejos* (*Thomas d'Aquin et Maimonide : un dialogue exemplaire* 34), de hecho ya ampliamente conocida en los medios teológicos cristianos (10). Por otro lado, Wohlman afirma que el autor de esta historia pudo muy bien ser el propio Maimónides (p. 331, nota 53). El bachiller también recrea esta anécdota (196-197).

dominicos, la universidad de Salamanca, sin descartar también los centros de enseñanza filosófica en las aljamas.²²

El progreso humano en la *Visión deleytable* de Alfonso de la Torre

Volvamos, sin embargo, a nuestro primer tema: el enfoque que escoge el bachiller para hablar del tema del progreso humano en su obra la *Visión deleytable*. Dos fragmentos son pertinentes para entender como recrea el Bachiller las tradiciones recibidas.

El primero se integra en un diálogo entre Entendimiento y Sabiduría por el cual se intenta dilucidar la naturaleza de Dios, lo que le impulsa a Entendimiento a inquirir si Dios puede ser el sol, la luna o una estrella («Yo conosco bien que ay Dios e que es neçesario que sea uno, mas paréçeme que sea alguno de los cuerpos del çielo que veemos, o el sol o la luna, o alguna de las estrellas» 162). En su respuesta, Sabiduría incide en la concepción de un Dios «yncorpóreo, ynvisyble, ynmortal, omnypotente e bien aventurado» y condensa una breve historia de los errados credos seguidos por «los tristes e mal aventurados de los gentiles» los cuales:

adoravan las criaturas, videlicet, aquellos que creyeron a Tales Milesio adoraron el agua, e los que siguieron a Anaxímenes adoraron el ayre, e los que syguieron a Crisipo adoraron el fuego, e los que syguyeron la opinyón de Alçineo adoraron el sol e la luna e las estrellas (162)

Se detiene en éstos últimos puesto que con ellos convivió Abraham, al que pusieron en la cárcel por renegar de los ídolos y predicar la existencia de un único Dios verdadero. «Reyrás mucho —dixo la Sabieza al Entendimiento—, sy te contase los sacrificios que fazían, ca sacrificavan al sol syete escaravajos e syete mures e syete volatelas; e a la luna sacrificavan otros animales ynmundos; e dábanle olios de ranas en un crisuelo de syete picos. Escarnio es de cómo aquella gente fue tan errada» (163). Sabiduría continúa acumulando errores de los idólatras,²³ como es la creencia de que los hombres famosos —algunos

22.- Esa es la tesis de Girón-Negrón en un estudio muy competente. Pudo ser en las aljamas también donde se transmitió el legado alfonsí, dado que algunas de las grandes figuras en los scriptoria alfonsíes habían sido judíos y que probablemente se había traducido la cábala al castellano en el entorno alfonsí, como de hecho sugiere Sancho IV al asociar indirectamente el legado alfonsí con los cabalistas en su texto *Lucidario* (77-78). Reforzaría esta interpretación el impacto que tuvo la escolástica cristiana entre los pensadores judíos, en particular en el siglo xv. Según Tirosh-Rothschild: «To counter the Christian claim of spiritual superiority, Jewish intellectuals had to become proficient in Christian philosophical and theological literature...» («Human Felicity-Fifteenth-Century Sephardic Perspectives on Happiness» 192). Además desde muy temprano, la *Guía de Perplejos* fue conocida en ámbitos escolásticos y generó «three centuries of disputation and dialogue» (Tirosh-Rothschild, «Maimonides and Aquinas: the Interplay of two Masters in medieval Jewish Philosophy» 56). Este diálogo se proyectó en diferentes direcciones: «as much as Maimonides' teachings exerted an influence on Latin scholasticism, and above all on Aquinas, so did Aquinas' teachings exert a profound impact on Jewish philosophy in the post-Maimonidean era» (Tirosh-Rothschild, «Maimonides and Aquinas: the Interplay of two Masters in medieval Jewish Philosophy» 59).

23.- «Ovo otra gente después que syguieron a Macrobio, e éstos adoraron el sol. E otros que siguieron a Teodonçio adoraron la tierra...» (163). Girón-Negrón no ha podido localizar el origen de la asociación entre estos cinco sabios (Tales Milesio, Anaxímenes, Crisipo, Alçineo, Macrobio y Teodonçio) y el culto idólatra de elementos naturales (pp. 115-6, nota 102) que, en nuestra opinión, parece ser una elaboración de la información de la *General estoria*. Igualmente, Girón-Negrón afirma que el bachiller incorpora datos sobre los sacrificios de los sabeos que no provienen de la *Guía*. Por otro lado, afirma que la historia de Abraham, astrónomo y filósofo natural, había sido dada a conocer en la España medieval a través de la *General estoria* de Alfonso, que a su vez se había servido de las *Antigüedades* de Flavio Josefo (p. 131, nota 151).

de ellos inventores y responsables del progreso material—, una vez muertos se convertían en estrellas lo que llevó a la locura de adorar imágenes hechas en piedras muertas. «E tanto fue este error que fue universal mente en todo el mundo o en la mayor parte» (164).

En este fragmento de la *Visión delectable* se condensa, como cabe esperar, el capítulo 29 del libro III de la *Guía de Perplejos* de Maimónides, aunque desvirtuado en parte.²⁴ El objeto del capítulo de Maimónides fue el de desarmar los argumentos de los sabeos —quienes consideraban a las estrellas deidades—, contra cuyos preceptos se había definido la ley judía. Maimónides vagamente identifica a los sabeos con una comunidad religiosa que había poblado toda la tierra y que en el momento en que escribía se había visto reducida a pequeños grupos que habitaban entre los infieles turcos y los hindúes (515). Es muy posible que —bajo esta vaga alusión a los paganos— se encubriera un tipo de filósofo de raigambre aristotélica, lector de *La Agricultura nabatea*, defensor de la eternidad del mundo, creador de talismanes y seguidor de Hermes.²⁵ «Sabeos» habría sido pues una forma velada de aludir a determinados saberes polémicos. Así, según Maimónides, los sabeos pensaban que Dios era el espíritu de la esfera, creían en la eternidad del mundo, practicaban la magia, especialmente la animación de estatuas (propiciando que el espíritu de las estrellas entrara en ella) y habían sido los carceleros de Abraham cuando éste predicó el monoteísmo. Para Maimónides, las prácticas sabeas —en las que se había educado Abraham— eran sinónimo de idolatría y superstición, ignorancia y oscuridad, y no servían más que para reflejar la incapacidad del intelecto de los sabeos por alcanzar las verdades finales. Es más, el objeto de la ley judía era terminar con la idolatría, para lo que incluso estaba justificada la violencia.

Cuando revisamos el mencionado capítulo de Alfonso de la Torre a la luz de su fuente, podemos ver que las referencias al contexto judío y al papel de los sabeos han desaparecido totalmente, aflorando solamente el espíritu burlón ante las prácticas paganas que propicia la pregunta de si Dios puede ser una estrella. Además, De la Torre combina las ideas de Maimónides con elementos ajenos, tales como lo que parecen ser pinceladas de la historia de cultos alfonsí y un fragmento de las *Etimologías* de San Isidoro. El grado de libertad con el que el bachiller maneja sus fuentes apuntala de nuevo la hipótesis de que el bachiller no trabajó con una traducción de la *Guía de perplejos* sino con manuscritos frutos de comentarios y adaptaciones (probablemente escolares) de la obra maimonidiana. Por otro lado, vale la pena notar que, mientras en el modelo alfonsí las sectas paganas podían ser respetadas e integradas en el discurso mayoritario cristiano bajo la cobertura

24.- En la base de estas actitudes se encuentra la Biblia (véase, por ejemplo, la orden de Dios de separarse de las prácticas de otros pueblos y el consiguiente rechazo a la magia en *Deuteronomio* 18:10-11)

25.- Jonathan Elukin ha especulado si los sabeos es una forma oscura de identificar a los filósofos en la tradición aristotélica («Maimonides and the Rise and Fall of the Sabians» nota 13), ya que los sabeos creían en la eternidad del mundo, cuyo proponente más importante era Aristóteles. Igualmente, para Ivry, la lucha contra la idolatría «is the struggle against the Aristotelian naturalistic world view» («Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response» 141). No he localizado referencias importantes a los «sabeos» en la obra alfonsí; sospecho que el término usado era el de «caldeos.»

Por otro lado, en el *Universal vocabulario en latín y romance* de Alfonso de Palencia, del año 1490, los sabeos tienen connotaciones muy distintas: «Saba. se llama Arabia aquella comarca que agora dizen sabea. Saba es prouincia & interpreta se captiuidad o conuersion. Saba fue fijo de Chus & nieto de Cam de quien ouieron nascimiento & apellido los sabeos... Sabei. se interpreta captiuados o quasi demonios. Sabei se dizen delo que es suplicar & honrrar por que honrramos la diuinidad con incenso que entre los sabeos se falla & se coie los sabeos son arabes que moran enel monte libano & ante libano en arabia: alli donde los incensos se coien» [Agradezco esta referencia a los revisores de este artículo].

de que debían entenderse como intuiciones o anticipaciones de las verdades reveladas cristianas, en la *Visión deleytable* se rechaza el pasado, se incide en la contumacia de los errores ideológicos, con el fin de que el hombre se libere de todo lo que entorpece el razonamiento objetivo de ideas; de ahí que la aparente crítica o frialdad maimonidiana a todo lo que no fuera judío se ponga ahora al servicio de la superioridad de la visión cristiana, a la vez que alimente el pesimismo de la obra sobre la naturaleza humana (pesimismo que lógicamente tenía una base social).

El segundo pasaje sobre el progreso humano —que se encuentra en la parte que culmina el viaje y antecede la visión de Dios y el infierno, a la que nos hemos referido previamente— remacha de manera algo burda o apresurada las mismas ideas. En este punto, Entendimiento ya ha recibido lecciones de metafísica (en la mansión de la Sabiduría) y de filosofía natural (en la mansión de la Naturaleza). Para completar su formación, pasa a la casa de la Razón donde se instruye en ética, economía y política. Al finalizar la parte sobre la ética, la Razón argumenta cómo la creciente complejidad de las asociaciones humanas conlleva el abandono de modos bárbaros por otros más civilizados. Es decir, el hombre crece en discernimiento gracias a la cadena de transmisión de saberes entre hombres sabios. En esta línea, el autor traza tres breves historias del desarrollo humano en tres campos: la medicina, las leyes y la religión (sintomáticamente religión no es definida como teología o incluso metafísica, sino como «santidad» 318). La historia de las religiones consiste en citar los modos de introducir dioses en el mundo; el primero tuvo como finalidad infundir terror en las poblaciones para poder dominarlas y evitar delitos; en consecuencia el cielo y en especial el infierno eran ficciones con las que «avían mayor eficacia las leyes» (p. 320). Con dicho estratagema, se describe la cultura clásica como pura ficción

E ovo entr'ellos omnes sabios que se acordaron e siguieron la opinión del pueblo, e compusieron libros de cantares e sacrificios e añadieron ficciones a las ficciones, e por dar color a la tal creença, pues que veían que por aquesto avían mayor eficacia las leyes, fingieron que en el ynfierno estavam ciertos omnes e mugeres, los quales la gente avía visto usar mal, e dixeron que en el ynfierno tenían grandes penas entre los quales nombraron a Tántaro e Teseo e Tyçio e Sísyfo... (320)

Ciertamente, un lector cuidadoso, alimentado por el racionalismo de la obra, —cuando lea poco después la descripción del infierno cristiano en el espejo (en el capítulo sobre la «Declaración de la fe católica», 327)— no va a poder evitar inferir que ese infierno es una ficción más, como las del mundo pagano.

El segundo modo de introducir dioses fue mediante la adoración de las estrellas, apartado en el que se reiteran las opiniones de Maimónides sobre los sabeos (bien que no se menciona ni a Maimónides ni a los sabeos, que son, una vez más, la fase infantil en el desarrollo del hombre):

E entr'ellos ovo estrañas ydolatrías e diversas religiones o abusiones, ca unos eran saçerdores del sol e otros de la luna, e asý de las otras estrellas, e pedricavan a las gentes que todos los bienes venían de las estrellas e que la voluntad de los dioses era en labrar la tierra. E estatuyeron sacrificios de animales diversos porque ellos

comiesen... E de aquesta materia más larga mente la Sabieza tractó quando te dixo de los sabios (320)

Finalmente, «la tercera manera de yntroduzir verdadera religión en el mundo» (320) se produjo con la venida de Cristo, y de nuevo se hace referencia a la idolatría y al sacrificio de animales (junto con Moisés),²⁶ lo que revela cómo el judaísmo había ocupado originalmente, en la *Guía de perplejos*, el puesto que se cede en el nuevo texto, la *Visión Deleytable*, al cristianismo.

Conclusión

Tanto en la obra de Maimónides como en los textos alfonsíes, la oposición a la idolatría oculta una lucha contra el naturalismo pagano, o en otras palabras, un intento de acomodar una tradición científico-religiosa que cuestionaba el entramado de las respectivas leyes religiosas pero que, a la vez, ejercía una cierta fascinación intelectual. Mientras que Maimónides había establecido una relación de contrarios entre el judaísmo y los cultos paganos —al afirmar que las leyes judaicas habían sido específicamente diseñadas para contrarrestar principios de la ley sabea (*Guía* 621), es decir, que cada práctica israelita había nacido en oposición a un rito sabeo—, Alfonso X optó por acortar distancias al estimar que el paganismo era una etapa previa, en una escala de progreso ininterrumpido, que había permitido a la humanidad alcanzar las verdades reveladas del cristianismo.

La *Visión deleytable*, siglo y medio más tarde, sigue participando de esta tensión. Inicialmente, parece combinar ambas posibilidades narrativas, al integrar la optimista historia de cultos naturalistas de Alfonso X en el paradigma establecido por Maimónides de radical oposición entre paganismo y judaísmo. Lógicamente ambas narrativas son incompatibles y, en el esfuerzo por afinar el espíritu crítico del lector, se tiende a desechar la mentalidad pagana. Esto no quita para que en otras partes de su obra el bachiller sucumba a determinadas prácticas que se asociaban con la idolatría —como es la magia de talismanes, el hermetismo o la astrología judiciaria—y que habían recibido carta blanca durante el renacimiento alfonsí. Quizás, aunque sólo nos atrevemos a formularlo como hipótesis de trabajo, la *Visión deleytable* puede estudiarse como un ejemplo de la pervivencia del pensamiento alfonsí imbricado en la continua relectura de la obra de Maimónides. El interés por la cábala, el hermetismo, la astrología, la magia,... —con los que se anticipan los gustos del renacimiento—, determinados datos históricos, el vago naturalismo científico, son una invitación a intentar trazar cómo el legado alfonsí sobrevivió de manera en apariencia clandestina y asoma de nuevo en el grupo de conversos. Dada la profunda reelaboración de textos y tradiciones que se percibe en la *Visión deleytable*, permanece la dificultad en analizar cuáles fueron las fuentes de las que se sirvió el bachiller y su procedencia, así como su método de trabajo.

26.- «La qual ley, maguer fuese santa e bendita, que non pudo ser mejor segunt en aquel tiempo, enpero ella contenía en sí algunas cosas las quales no son liçitas agora, asý como el sacrificio de los animales, lo qual era por quitar la idolatría» (321).

Obras citadas

- ALANUS, de Insulis. *Anticlaudianus*. Trad. James J. Sheridan. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1973.
- ALFONSO X. *General estoria* (Primera Parte). Ed. Antonio de Solalinde. Madrid: J. Molina Impresor, 1930.
- *Setenario*. Ed. Kenneth H. Vanderford. Barcelona: Crítica, 1984.
- ALFONSO DE LA TORRE. *Visión delectable* I. Ed. Jorge García López. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.
- ALVAR, Carlos y José Manuel LUCIA MEJIAS (eds). *Diccionario filológico de literatura medieval española*. Madrid: Castalia, 2002.
- CRAWFORD, J.P. Wickersham, «The Seven Liberal Arts in the *Vision Delectable* of Alfonso de la Torre.» *Romanic Review* IV (1913): 58-75.
- «The *Vision Delectable* of Alfonso de la Torre and Maimonide's *Guide of the Perplexed*.» *PMLA* 28 (1913): 188-212.
- ELUKIN, Jonathan. «Maimonides and the Rise and Fall of the Sabians : Explaining Mosaic Laws and the Limits of Scholarship.» *Journal of the History of Ideas* 63 (2002): 619-637.
- FRAKER, Charles F. «A hermetic theme in the *General estoria*.» *Homenaje a Hans Flasche*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991. 257-268.
- «Abraham in the *General estoria*.» *The Scope of History. Studies in the Historiography of Alfonso el Sabio*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996. 177-189.
- GARCIA AVILES, Alejandro. «Alfonso X y la tradición de magia astral.» *El Scriptorium Alfonsí: de los Libros de Astrología a las Cantigas de Santa María*. Eds. Jesús Montoya Martínez y Ana Domínguez Rodríguez. Madrid: Editorial Complutense, 1999. 83-103
- GEVARYAHU, Haim M.I. «Maimonides as a Historian of Religion—his Concept of Paganism.» *Sobre la vida y obra de Maimónides* (I Congreso Internacional). Ed. Jesús Peláez del Rosal. Córdoba: El Almendro, 1991. 229-241.
- GIRON-NEGRON, Luis. *Alfonso de la Torre's «Visión delectable»: Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in Fifteenth-Century Spain*. Leiden, The Netherlands, Boston: Brill, 2001.
- GOMEZ REDONDO, Fernando. *Historia de la prosa medieval castellana* I. Madrid: Cátedra, 1998.
- HEUSCH, Carlos. «El renacimiento del aristotelismo dentro del humanismo español.» *Atalaya* (révue française d'études médiévales) 7 (1996): 11-40.
- IVRY, Alfred. «Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response.» *Neoplatonism and Jewish Thought*. Ed. Lenn E. Goodman. Albany: State University of New York Press, 1992. 137-156.
- KAHANE, Henry, René KAHANE & Angelina PIETRANGELI. «Hermetism in the Alfonsine Tradition.» *Mélanges offerts à Rita Lejeune* I. Gembloux, Duculot, 1969. 443-457.
- LASLEY, M. M. «Secularization of the Creation Story in the *General estoria*.» *Revista Hispánica Moderna* 34 (1968): 330-337.
- MAIMONIDES. *Guide of the Perplexed. A 15th Century Spanish Translation by Pedro de Toledo (Ms 10289, B.N. Madrid)*. Ed. Moshe Lazar. California: Labyrinthos, 1989.
- [Mose ben Maimon]. *Guía de perplejos*. Ed. David Gonzalo Maeso. Madrid: Trotta, 1994, 1998.
- MARQUEZ VILLANUEVA, Francisco. «'Nascer e morir como bestias' (criptojudaísmo y criptoaverroísmo).» *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*. Ed. Fernando Díaz Esteban. Madrid: Lerúmero, 1994. 273-293.

- MONTERO, Ana M. «A Possible Connection between the Philosophy of the Castilian King Alfonso X and the *Risâlat Hayy ibn Yaqzân* by Ibn Tufayl.» *Al-Masâq* 18,1 (2006): 1-26.
- RICO, Francisco. *El pequeño mundo del hombre*. Madrid: Alianza, 1986.
- *Alfonso el Sabio y la General estoria*. Barcelona: Ariel, 1972.
- SA'ID IBN HAMAD, Andalusí. *Libro de las categorías de las naciones. Vislumbres desde el Islam clásico sobre la filosofía y la ciencia*. Trad. Felipe Maíllo Salgado. Madrid: Akal, 1999.
- SALINAS ESPINOSA, Concepción. *Poesía y prosa didáctica del siglo XV: La obra del bachiller Alfonso de la Torre*. Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997.
- TIROSH-ROTHSCHILD, Hava. «Maimonides and Aquinas: the Interplay of two Masters in medieval Jewish Philosophy». *Conservative Judaism* 39 (1986): 54-66.
- «Human Felicity—Fifteenth-Century Sephardic Perspectives on Happiness». In *Iberia and Beyond. Hispanic Jews between Cultures*. Ed. Bernard Dov Cooperman. Newark: University of Delaware Press, 1998. 191-243.
- WOHLMAN, Avital. *Thomas d'Aquin et Maïmonide : un dialogue exemplaire*. Paris: Cerf, 1988.

