
Santo Tomás de Aquino y Maimónides en la *Visión Delectable*. Sobre Providencia y destino

Thomas Aquinas and Maimonides in the Vision Delectable. On Providence and fate

JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ

Universidad de Murcia
Facultad de Filosofía
30880 Águilas, Murcia (España)
joselirola1968@gmail.com
ORCID iD: 0000-0001-8569-1290

Abstract: This article carries out a reading of the *Vision Delectable* of Alfonso de la Torre with the aim of highlighting the different intellectual planes that are superimposed within the work. Especially prominent among these is the presence of a form of rationality “beyond the limits of the rational,” which is critically analyzed via a comparison with the thought of two fundamental authorities that merit consultation: Maimonides, whose *Guide for the Perplexed* is a major influence; and St. Thomas Aquinas, whose view of the relation between faith and reason is deliberately ignored or replaced.

Keywords: Providence, fate, faith, reason.

Resumen: El presente artículo realiza una lectura de la *Visión Delectable* de Alfonso de la Torre cuyo objetivo es poner de manifiesto los distintos planos intelectuales que en ella se superponen. Entre ellos destaca la presencia de una forma de racionalidad “más allá de los límites de lo racional”, que es analizada críticamente desde un diálogo comparativo de la obra con el pensamiento de las dos autoridades fundamentales cuya referencia exige: Maimónides, de cuya *Guía de perplejos* es en gran medida deudora; Santo Tomás de Aquino, cuya articulación de las relaciones fe-razón ignora de modo premeditado o substituye.

Palabras clave: Providencia, destino, fe, razón.

RECIBIDO: ABRIL DE 2019 / ACEPTADO: ENERO DE 2020

ISSN: 0066-5215 / DOI: 10.15581/009.54.2.002

1. INTRODUCCIÓN

La *Visión Deleytable* de Alfonso de la Torre (c. 1440) se presenta a sí misma como un viaje desde las orillas de la condición humana hasta los límites de la divinidad. “Espejo de príncipes”, cuyo destino real fue la educación superior de Carlos de Viana, heredero de la corona de Navarra, la obra es un viaje alegórico en el que el espíritu humano, caracterizado como *Entendimiento*, aspira al conocimiento teórico y práctico de las enseñanzas de la *Sabiduría*. Estas enseñanzas poseen una disposición singular y ecléctica. A modo de síntesis del saber medieval, de reseña de los logros culturales de Occidente hasta el siglo XV, en la *Visión* encuentran acomodo enciclopédico la ética aristotélica y el misticismo neoplatónico, la tradición científica andalusí, las artes liberales del currículo medieval, el racionalismo religioso maimonidiano y todo un corpus de doctrinas esotéricas y mágicas de imbricado origen. Alfonso de la Torre exhibe, en pleno siglo XV, un racionalismo filosófico de clara raíz judía, vertebrado en torno a una personal lectura de la *Guía de perplejos*. Junto a estas enseñanzas filosófico-teológicas maimonidianas, el autor despliega una amalgama de saberes de diversa procedencia, donde tienen cabida desde Isidoro de Sevilla y Alain de Lille hasta la magia blanca y la astrología judiciaria, pasando por al-Gazâlî, Aegidius Romanus o la gematría.

Los temas que se desarrollan en la *Visión* conforman un conjunto donde postulados pre-humanistas son expresados con un lenguaje profundamente tradicional. La cercanía con las tradiciones del Medioevo y la dependencia, en parte, de las mismas, no es obstáculo para que De la Torre impregne su obra de un sesgo relativista, donde se percibe un halo de subjetividad moderna. En la convergencia operada por la *Visión* de las ideas de algunos de los más relevantes pensadores de las tradiciones judía, musulmana y cristiana, puede rastrearse la presencia de un corpus intelectual que hunde sus raíces en el judaísmo ibérico y que puede ubicarse en el contexto hispanojudío del siglo XV. Que la *Visión* es una obra filosófica deudora de un racionalismo de inspiración maimonidiana y de su doctrina del mérito intelectual, es un juicio compartido por un significativo

conjunto de estudiosos desde los trabajos seminales de J. P. Wickersham Crawford a principios del siglo XX¹. ¿Deudora, también, de la escolástica latina, del aristotelismo-tomismo? En la obra de Alfonso de la Torre, bachiller del salmantino Colegio de San Bartolomé², ¿descansa el peso de su concepción de la relación fe-razón tan sólo en sus incuestionables fuentes judías?

Más allá de las evidencias y de las lagunas históricas en torno a la figura de Alfonso de la Torre, de su supuesta filiación conversa o del carácter “judaizante” de su empresa intelectual, de la disposición del debate fe-razón que en las páginas de su obra tiene lugar, de los préstamos culturales y filosóficos y, en fin, de la manifestación explícita o implícita de la filosofía de la que se nutre, al abordar el estudio de la *Visión* se impone una lectura de la misma que atienda a los distintos planos que en ella se superponen. Y es aquí, en esa búsqueda, cuando se descubre cómo una indisimulada pulsión de autolimitación en la comprensión racional de lo religioso recorre la obra, una predisposición por lo esotérico, lo críptico, lo numinoso y arcano que contradice la vocación racionalizadora que el propio Alfonso de la Torre declara y que muchos pasajes de la *Visión* así manifiestan. A esta pulsión contrapuntística, alimentada por la propia idiosincrasia de Alfonso de la Torre, determinada por gustos y elementos epocales, por una tradición cultural de la que es receptor, se pliega gustoso el autor y la explicita selectivamente en su obra. En el presente artículo nos proponemos una aproximación a estas “variaciones”, a esta forma de racionalidad invertida, que permita responder a las cuestiones arriba apuntadas, desde un diálogo, una lectura comparativa, de la *Visión Deleytable* con el pensamiento de las

-
1. J. P. WICKERSHAM CRAWFORD, *The Visión delectable of Alfonso de la Torre and Maimónides's Guide of the perplexed*, “PMLA” XXVIII (1913) 182-212. Referencias sobre el trasfondo judío en los dos estudios más importantes de la obra: L. GIRÓN-NEGRÓN, *Alfonso de la Torre's 'Visión Deleytable'* (Brill, Leiden, 2001) 45-49; M. HAMILTON, *Beyond Faith. Belief, Morality and Memory in a Fifteenth-Century Judeo-Iberian Manuscript* (Brill, Leiden, 2014) 10-25.
 2. Vinculación atribuida no sin ciertas reservas. Sobre la supuesta filiación salmantina de Alfonso de la Torre, M. BATALLION, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (FCE, Madrid, 1983) 49-50. Cfr. sobre la cuestión de su identidad y orígenes: L. GIRÓN-NEGRÓN, *op. cit.*, 13-23.

dos autoridades filosófico-teológicas fundamentales cuya referencia se exige: Maimónides, de cuya *Guía de perplejos* y *Tratado del arte de la Lógica* es en gran medida deudor; Santo Tomás de Aquino, cuya magistral articulación de las relaciones fe-razón ignora de modo premeditado o, directamente, prefiere posicionarse al margen de la misma.

2. LA PROVIDENCIA DIVINA EN EL HOMBRE Y EN EL MUNDO

Alfonso de la Torre realiza una revisión de las doctrinas sobre la Providencia, aportando su propio y ecléctico punto de vista sobre “los secretos” de la misma. Afirma que callará algunos de estos secretos de los que “non es lícito fablar por miedo de los voluntarios e ynorantes”³, manifestándose dispuesto a aclarar otros. El alegórico Entendimiento pide a la Sabiduría que le ilumine con el verdadero conocimiento de un asunto sujeto a opiniones diversas, en su mayoría falsas. Este desvelamiento, afirma la Sabiduría, no podrá ser completo. A estos “voluntarios”, a los que no se les puede atribuir en justicia la categoría de verdaderos filósofos, se refiere el autor despectivamente a lo largo de la *Visión*: filósofos nominalistas que conciben a Dios como voluntad absoluta no sometida al intelecto y sólo asequible desde el ámbito de una fe confiada⁴. La filosofía de la cual se apropia Alfonso de la Torre para provecho de su empresa didáctica no mantiene ningún contacto ni dependencia con el nominalismo. Un cierto atisbo de concomitancia parece, no obstante, desprenderse de la aproximación que el autor realiza en VD 1, 21 al tema de la omnipotencia divina, en concreto, a la distinción entre las dos clases de voluntad que pueden atribuirse a Dios, “la absoluta et la cabsada”. De la Torre distingue estas dos clases de voluntades en una explicación basada en la idea de la *Guía* sobre el por qué de

3. A. DE LA TORRE, *Visión Deleytable* 1. 24, 174. A partir de ahora VD.

4. Así, por ejemplo, Occam (*Quodl.* VI, q. 1) o Durandus (*In I Sent.*, d. 17, q. 1). Se ha destacado cómo sobre toda disputa de esta clase, en los siglos XIV y comienzos del XV, pendía la idea de “lo que era posible, dada la divina omnipotencia”. A. MAURER, *Ockham's Razor and Chatton's Antirazor*, “Mediaeval Studies” 46 (1984) 472.

la inhabilidad de Dios para crear lo imposible⁵. Esta inclusión, que parecería reflejar, en principio, la influencia contemporánea de los debates ockhamistas sobre la distinción entre *potentia dei absoluta* y *potentia dei ordinata*⁶, se torna un alegato en contra de lo irracional cercano al punto de vista que Maimónides y Santo Tomás mantienen al respecto⁷. Su concepción es diametralmente opuesta a la idea nominalista de la contingencia radical del universo creado, a la vez que contraria, también, a cómo esta filosofía entiende la existencia divina y la inmortalidad del alma. La justificación de la perfección de Dios tiene como contrapunto en la *Visión* la idea de la imperfección de la materia (VD 1, 26). La imperfección es necesariamente intrínseca a la materia, y sin la materia no existiría la creación⁸. Vinculando esta cuestión a la del origen del mal, cuya raíz se halla precisamente en la naturaleza material de lo creado, Dios queda exonerado de toda responsabilidad sobre el mismo, cuestión esta esencial para el maimonidismo medieval a partir de su lectura de los capítulos 10-12 de la parte tercera de la *Guía*. Así, por ejemplo, Gersónides, intenta demostrar que ningún mal deriva de Dios, afirmando que el azar y la necesidad de la materia son la fuente principal de toda imperfección⁹. Cercana en la búsqueda de una comprensión racional del mal en el mundo, sin embargo, esta idea maimonidiana que ex-

5. MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, III. 15. Citaremos en la forma abreviada de *Môre Nebûkîm* (MN).

6. VD 1. 21, 166: “Basta concluyendo que todas las cosas que Dios puede Él fazer, sy son posibles e non ynplcan contradición e non derogan a su poderío”. Cuestión debatida en los siglos XIV y XV por nominalistas cristianos como Holcot (c. 1290-1349), Pierre d’Ailly (1351-1420) y Gabriel Biel (1410-1495). Una síntesis de la cuestión en G. VAN DEN BRINK, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence* (Kok Pharos, Kampen, 1993) 68-90; W. J. COURTENAY, *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, en T. RUDAVSKY (ed.), *Divine Omniscience and Divine Omnipotence in Medieval Philosophy* (D. Reidel, Dordrecht, 1985) 243-269.

7. Santo Tomás adopta esta distinción en un sentido amplio. Un ejemplo concreto lo hallamos la réplica que realiza a la objeción 1 en *Summa Theol.* I, q. 25, a. 5.

8. “Ca pongamos que Dios las fiziese que non oviese en ellas mudameinto, nin alteración, nin generación, nin coruupción, era necesario que Dios las fiziese que non fuesen materiales nin compuestas de la materia que son, pues seguirse ya que non avría animales, nin tierra, nin elementos, ca en otre manera implicaría contradición, y sobre la contradición no basta poderío ninguno” (VD 1. 26, 190).

9. GERSÓNIDES, *Milhamot Ha-Shem*, 4, 3.

pone De la Torre difiere de la concepción tomista al respecto. Para Santo Tomás, teniendo todo el mal alguna causa, ella se encuentra, si bien de manera accidental e indirecta, en el bien. Mientras que el mal que es defecto de acción, o causado por defecto del agente, no tiene a Dios como causa, el mal que consiste en la corrupción de algunas cosas, naturales o voluntarias sí se reduce a Dios como causa suya¹⁰. Entiende el Aquinate que afirmar que el mal no es un ser no implica afirmar que el mal no existe, o que es una suerte de figuración o ilusión. El mal existe realmente como limitación del ser; el mal existe cada vez que una cosa es privada de algún ser o de algún bien que debería tener¹¹.

La exposición sobre la Providencia divina de la *Visión Delectable* parte del análisis de la doctrina maimonidiana expuesta en la *Guía* 3, 17-18. Maimónides realiza aquí una interpretación según la cual, junto a la consistencia de sus efectos generales sobre las criaturas irracionales, la Providencia se derrama como Intelecto divino sobre los hombres en función de su grado de desarrollo intelectual (“la Providencia está en función del intelecto”)¹². La *Visión* analiza cuatro concepciones erróneas sobre la Providencia, tres de las cuales identifica en sintonía con Maimónides (epicureísmo, asharismo y aristotelismo), obviando su crítica de la idea mutazilí de la extensión de la justicia divina a todas las criaturas. Tomás de Aquino analiza la idea providencialista de estos representantes de la concepción más temprana del *mutakallimum*, de cuya doctrina exhibe en *Contra Gentiles* un conocimiento en clara dependencia de la lectura maimonidiana de su teología racional¹³. Puesto en la tesitura de identificar

10. *Summa Theol.* I, q. 49, a. 2: “Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus quam in voluntariis”. Cfr. *De Malo*, 1, 1; *Cont. Gentes* III, cap. 7, 8 y 9; *Compend. theologiae*, cap. 115).

11. *Summa Theol.* I, q. 48, a. 2, et ad 2. De sumo interés con respecto a la relación providencia-origen del mal es el diálogo diacrónico que Santo Tomás mantiene con Maimónides en la *Expositio super Job ad litteram*, en concreto con los capítulos 22-23 del MN III. Cfr. L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino* (Verbo Encarnado, Mendoza, 2008) 59-62.

12. MN III, 18, 418.

13. *Cont. Gentes* III, 65, 10. “Per hoc autem excluditur quorundam loquentium in lege Maurorum positio, qui, ad hoc quod sustinere possent mundum Dei conserva-

la doctrina de una Providencia que vela sobre todos los seres, opta, siguiendo a Gregorio de Nisa¹⁴, por excluir como errónea la idea platónica de una triple forma de Providencia, cuya segunda versión “sería la que se tiene de los individuales tanto generales como, corruptibles” y que Platón atribuiría a la acción de “las sustancias separadas que dan a los cielos su movimiento circular”¹⁵. Volvamos a la *Visión*. Como cuarta concepción errónea, Alfonso de la Torre describe “un ligamento e un concatenamiento indisoluble de causas superiores al qual llaman *fado*, el qual dicen que se funda principalmente en la costelación e virtud de las estrellas”¹⁶. Se estaría refiriendo a una clase de determinismo astrológico emparentado en sus efectos con la posición asharita que se manifestaría tanto en la vida de los hombres como de las instituciones, en sus actos voluntarios y sus decisiones, así como en los propios artificios humanos¹⁷. Para la *Visión* esta concepción es errónea por su negación de la acción de la Providencia y por la predeterminación de la libre voluntad del hombre, resultando indiscernible el provecho o la merma que para la conducta humana posee la práctica de la virtud, o para el devenir de instituciones y credos la mayor o menor veracidad de sus doctrinas¹⁸.

La Providencia, tal como la concibe Maimónides, se manifiesta como un efecto intelectual —un “beneficio”— en el individuo, subsiguiente a una *efusión divina*, la cual acompaña también a esa inteligencia individual que participa de la Inteligencia perfecta y cuya determinación última está en función del mérito en esa participación, “con vistas a su premio o castigo”. No existe pues lo providente fuera de las inteligencias individuales; no hay mayor protección de la Providencia que participar con el mayor grado posible

tionem indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, et quod nullum accidens durat per duo instantia, ut sic semper rerum formatio esset in fieri: quasi res non indigeret causa agente nisi dum est in fieri”. Sobre la Providencia en la teología mutazilí: A. N. NADER, *Le système philosophique des Mu'tazila* (Ed. Les Lettres Orientales, Beirut, 1956) 96-102.

14. *Summa Theol.* I, q. 22, a. 3.

15. PLATÓN, *Timeo* (34b-36d); *Leyes* (899b; 966b-967a).

16. VD 1. 24, 177.

17. MN 3. 17, 410. Sobre la escuela asharí, cfr. H. CORBIN, *Historia de la filosofía islámica* (Trotta, Madrid, 2000) 113-121.

18. VD 1. 24, 179.

de la emanación de la Inteligencia divina¹⁹. Como la Providencia “vela únicamente por los individuos de la especie humana”, afirma Maimónides siguiendo a Aristóteles que la configuración del orden natural “es obra del puro azar”²⁰. La perspectiva maimonidiana está presente a grandes rasgos en la reflexión que Santo Tomás desarrolla en la *Summa Theologiae*²¹. El nexo que se evidencia entre las dos posiciones tiene que ver, más allá de las concomitancias entre sus respectivos debates, con el hecho de que para ambos es determinante afirmar una presencia de Dios en el mundo y en el hombre que garantice la transcendencia y la libertad. Se trata, en ambos, de encontrar un camino entre el azar y el determinismo que vaya más allá de las dos afirmaciones extremas: por un lado, de un Dios cuya justicia es extrema e implacable; por otro, de un Dios falible cuya debilidad sería imputable frente al mal²². Pero, mientras que Santo Tomás expresa en términos de perfección la transcendencia de Dios, para Maimónides, un halo de ininteligibilidad se cierne en la explicitación de toda esencialidad divina.

La Providencia puede ser entendida para Santo Tomás, a partir de una definición que encuentra en Boecio (*De Consolatione* IV), como una “dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto”²³. Con respecto al azar, el mal y la imprevisibilidad de la libertad humana, la reflexión del Aquinate, no distante, como decimos, al debate maimonidiano, rechaza, en primer lugar, el azar que niega la Providencia como causa

19. MN III. 17, 414; MN III. 18, 417.

20. MN III. 17, 414. “Como Aristóteles opina”. Sobre esta cuestión y la lectura maimonidiana del tema del azar y del determinismo en Aristóteles, cfr. M. BELTRÁN, *El determinismo de Maimónides*, “MEA” 54 (2005) 55-76.

21. *Summa Theol.* I, q. 22, a. 2. “A corruptibilium autem generalitate exceptit Rabbi Moyses homines, propter splendorem intellectus, quem participant, in aliis autem individuis corruptibilibus, aliorum opinionem est secutus”; “Et quantum ad hoc curam Dei apostolus a bobus removet. Non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit”.

22. A. WOHLMAN, *Thomas D'Aquin et Maimonide* (Les Éditions du Cerf, Paris, 1988) 239.

23. *Summa Theol.* I, q. 22, a. 1.

de la disposición del mundo (Demócrito y Epicuro)²⁴. El mundo es inteligible y coherente. Citando al asharismo en la primera de las objeciones del art.2, que niega de forma absoluta la posibilidad de algo fortuito, responde a esta objeción articulando una distinción: “quod aliter est de causa universali, et de causa particulari”, una distinción que no hallamos en Maimónides y que implica una sutil diferenciación entre la relación de los efectos con las causas particulares (fortuita) y la de estos mismos efectos con respecto a la causa universal, de la que no pueden sustraerse (prevista). La Providencia es, a la vez, principio del orden y del azar²⁵. Con respecto a la existencia del mal y la limitación, la objeción de la no omnipotencia y descuido de Dios, Tomás argumenta que Dios, previsior universal de todo ser, tiene a bien el que su Providencia permita la existencia de defectos en las causas concretas para que no se pierda el bien del universo entero. La respuesta a estas dos objeciones parece ser la causa, afirma, por la cual “algunos” rechazan los efectos de la Providencia sobre los seres corruptibles incluyéndoles en la causalidad y el mal²⁶. Una salvedad importante al respecto. Aunque Santo Tomás entiende que Maimónides pertenece a esta escuela²⁷, matiza en su favor, como hemos visto, la no inclusión entre los corruptibles del ser humano en virtud de su excelencia intelectual²⁸. Para la idea que Santo Tomás desarrolla en esta respuesta general a las objeciones de la q. 22, todos los seres, no sólo en general, sino individualmente, están sometidos a la acción de la divina Providencia. La causalidad de Dios llega a todos los seres y Dios es el Primer Agente que ordena lo que de algún modo tiene que ser hacia un fin.

24. *Ibidem*, a. 2.

25. *Ibidem*, a. 4. “Et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum”.

26. *Ibidem*.

27. Leemos en la *Guía de perplejos*: “También los filósofos han tratado este asunto; así al-Fârâbî, en la introducción a su comentario sobre la *Ética a Nicómaco*, se expresa en estos términos: ‘aquellos que poseen la facultad de encumbrar su alma de virtud en virtud son, al decir de Platón, los que la divina Providencia protege más’”. Cfr. R. RAMÓN GUERRERO, *La recepción de la Ética Nicomáquea en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la filosofía islámica*, “Studia graeco-arabica” 4 (2014) 315-334.

28. Vd. *Supra*, n. 22.

Maimónides, a pesar de utilizar al igual que Santo Tomás la imagen del artesano divino, a la hora de determinar el orden de la causalidad eficiente divina afirma que “no ha lugar para escrutar el objetivo final del universo”²⁹. Una diferencia radical separa el conocimiento humano del conocimiento divino, que queda fuera del alcance del hombre. Si Dios, como creador, da a los seres la existencia aplicándole su causa formal, no podemos comprender la naturaleza del conocimiento implícito en tal acción³⁰. Por una razón parecida, en lo tocante a la Providencia, Maimónides reserva a los seres humanos el privilegio, en tanto que individuos, de ser conocidos por Dios. Para Santo Tomás, sin embargo, es, en tanto que ser de la naturaleza, por lo que el hombre puede ser objeto de la Providencia. Su afirmación de que “sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari”³¹, implica el que, por ser naturalmente dotado de razón, el hombre posee, sólo entre todos los seres, la capacidad de asumir o de rechazar el orden general de todo en el que está inscrito³². Santo Tomás integra en el ámbito de su pensamiento la concepción de la singularidad del hombre de Maimónides, esencial para el sistema del pensador cordobés. Y así, afirma que “quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est, speciali quodam modo subditur divinae providentiae; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut poena vel praemium”³³. Es por ello y en este sentido, concluye, por lo que Dios no se ocupa de las criaturas irracionales, y no el que por el hecho de ser de tal naturaleza es por lo que quedan excluidas, como sostiene Maimónides³⁴.

29. MN III. 13, 396.

30. Cfr. WOHLMAN, *op. cit.*, 244-246. Más allá de ciertas cuestiones críticas que desbordan el marco del presente trabajo, una referencia importante sobre los vínculos entre Maimónides y Santo Tomás en torno al conocimiento de Dios y la demostración racional de su existencia la hallamos en M. RUBIO, *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God* (Brill, Leiden, 2006) 65-123 (atributos divinos); 210-240 (demostración de la existencia de Dios).

31. *Summa Theol.* I, q. 22, a. 2.

32. *Summa Theol.* Ia-IIae, q. 1, a. 1: “Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt”.

33. *Summa Theol.* I, q. 22, a. 2, ad. 5.

34. MN III. 17, 414: “La Providencia divina subsigue a la divina efusión, y la especie

Más allá de la determinación de las causas que puedan justificar la substitución por parte de Alfonso de la Torre de la opinión mutazilí sobre la Providencia por un excursus sobre determinismo astrológico, al margen de las fuentes maimonidianas y escolásticas, lo cierto es que la explicitación de la pretendida “verdadera doctrina” de la Providencia que realiza la *Visión* nos da algunas pistas al respecto. Al margen de la omisión o ignorancia de la idea de Tomás de Aquino sobre la relación entre la Providencia, la transcendencia y la perfección de Dios³⁵, obviando las reflexiones de Maimónides sobre el desarrollo intelectual personal —que, como hemos visto, acepta como principio antropológico— opta por una posición singular. En síntesis, su posición sería esta: la acción de la Providencia sobre los acontecimientos del mundo se efectúa a través de la mediación conjunta del azar, la voluntad humana y “la virtud de las estrellas”³⁶. Combinatoria de causas diversas, puede remontarse a la Voluntad divina. Tanto el *fado* como la “virtud de las estrellas”, desarrollados como tema en el capítulo 1, 24, no siendo doctrinas verdaderas, poseen, sin embargo, un incuestionable valor de verdad. En su diálogo alegórico, Entendimiento y Sabiduría muestran una predisposición positiva ante fenómenos rechazables en su manifestación vulgar, pero que son admisibles para el conocimiento luego de una depuración. En este ejercicio intelectual, cuya determinación trasciende, paradójicamente, los límites de la pura racionalidad, hallamos el regusto neoplatónico de una búsqueda de la verdad que desecha las representaciones deficientes de la misma: “sacar la opi-

a la cual esa va unida en orden a constituir un ser dotado de inteligencia”.

35. Proemio *Cont. Gentes* III: “Est igitur, sicut perfectus in essendo et causando, ita etiam et in regendo perfectus”. Sobre el conjunto de materias de la primera Escuela de Salamanca y la progresiva implantación de los estudios tomistas, tras el concilio de Basilea-Ferrara-Florenia (1431-1437, 1438, 1445), fundamental para comprender la formación del bachiller De la Torre, cfr. J. L. FUERTES, *Lógica y Filosofía en la Universidad de Salamanca, siglos XII-XVII*, en L. E. RODRÍGUEZ, J. L. POLO (coords.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, Vol. III (Ediciones U. S., Salamanca, 2006) 491-586; *La estructura de los saberes en la primera Escuela de Salamanca*, “Cauriensia” VI (2011) 103-145.
36. Sobre la idea de “Providencia limitada” y su relación con la doctrina católica: J. D. MENDOZA NEGRILLO, *Fortuna y Providencia en la literatura castellana del siglo XV*, “Anejos del Boletín de la RAE” XXVII (1973) 142-145.

nión verdadera de entre tantos géneros de falsyas, asy como quien aparta por çendra el metal puro del ynpuro, e asy como quien saca el grano escondido en grant multitud de paja”³⁷. ¿Cuál es “opinión verdadera que ocultan estas creencias? Brevemente: que existen realidades “submersas al caso e a la ventura”; que, no siendo cierto que Dios determina hasta las mínimas acciones humanas, la causalidad eficiente de los entes del mundo puede retrotraerse epistemológicamente a Dios; que, sin afirmar la ininteligibilidad del mundo, es cierto, en parte, “que algunas cosas son submersas al fado e otras dexadas al libre arbitrio”³⁸.

Para Santo Tomás “essentialiter vero fatum est ipsa dispositio seu series, idest ordo, causarum secundarum”³⁹. En el planteamiento de Santo Tomás sobre la Providencia se halla implícita la aceptación de la existencia de un orden en el gobierno divino del mundo. Algo puede suceder fuera de una causa particular, pero no fuera de la causa universal. Por ello, la necesidad con la que se cumple lo providente divino no convierte al mundo en un conjunto de seres dotados de casualidad necesaria. No existe un mundo donde campa a sus anchas la necesidad absoluta. Hay una compatibilidad entre el universo aristotélico y el mundo ordenado por el Dios cristiano. De este modo, las vías de manifestación de la Providencia son innumerables, preparando, en ocasiones, causas necesarias para que se cumpla lo previsto por ella y, en otras, posibilitando causas contingentes⁴⁰. En este sentido, puede admitirse la existencia del hado siempre que esta aceptación signifique la sujeción de las cosas del mundo a la divina Providencia, “como ordenadas por ella y, si se puede decir, prehabladas”, pero con la gnoseología preventiva que exige no confundir esta forma de manifestación de la Providencia

37. VD 1. 25, 180.

38. *Ibidem*, 181.

39. *Summa Theol.* I, q. 116, a. 2.

40. Santo Tomás se refiere del mismo modo en *Summa Theol.* I, q. 19, a. 8 y q. 22, a. 4; también en *Cont. Gentes* I, 1, 85. Sobre destino y Providencia, véase. R. ALVIRA DOMÍNGUEZ, ‘*Casus et fortuna*’ en *Santo Tomás de Aquino*, “Anuario Filosófico” 10/1 (1977) 27-69. Sobre la importancia que Santo Tomás concede a los cuerpos celestes, cfr. el ya clásico T. LITT, *Les corps célestes dans l’univers de Saint Thomas d’Aquin* (Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1963).

con “cierta capacidad de los astros”⁴¹. En el caso de Maimónides, ya lo hemos indicado, la Providencia ejerce sus efectos en el mundo sublunar únicamente sobre los individuos de la especie humana, y lo hace tan sólo en función de los méritos de los mismos, ponderando todos los actos de los hombres, “con vistas a su premio o castigo”. En lo relativo a todos los demás seres, afirma Rabí Moisés, “me sumo a la opinión de Aristóteles”. El orden del mundo que parece confirmar la disposición y actuación de las criaturas naturales, “todo eso, a mi juicio, es obra del puro azar”⁴².

Se ha resaltado convenientemente cómo la exposición de la *Visión*, vinculada a postulados maimonidianos, oscila hacia una concepción simbiótica donde convergen naturaleza, disposición providente y destino⁴³. Por un lado, De la Torre asocia la acción de la efusión divina al ámbito de las transformaciones del espíritu humano, volviendo “sabios, industriosos o justos o ricos” a hombres cuyo gobierno de las cosas del mundo había sido, anteriormente, propio de “omnes idiotas e groseros”⁴⁴, pero, por otro, afirma que la mutabilidad de la condición humana, al igual que las transformaciones del mundo natural pueden estar sometidas a la acción de planetas y signos zodiacales, que “disponen bien las materias e faze que los omnes sean altos de buenos entendimientos para que fagan las obras ordenadas, e que aquesta planeta o signo tiene el *ascendiente* o señorío sobre aquella tierra o clima”⁴⁵. En una de las ocasiones en las que el Entendimiento inquiere a la Razón sobre la naturaleza de la condición humana, le pregunta, en concreto, sobre la posible influencia de los astros y signos astrales en hacer “los omnes mejores o peores”. La respuesta de la Razón ajusta la influencia astral

41. *Summa Theol.* I, q. 116, a. 1.

42. MN III, 17, p. 413-414. Julius Guttmann sintetiza de forma admirable la opinión maimonidiana cuando afirma: “Divine providence does not, therefore, mean interference with the external course of nature, but is transferred to the inner life of man, where it is founded on the natural connection between the human and the divine spirit”. (*Philosophies of Judaism*, 194). Un estudio sistemático de la cuestión en CH. M. RAFFEL, *Providence as Consequent upon the Intellect: Maimonides' Theory of Providence*, “AJS Review” 12/1 (1987) 25-71.

43. L. M. GIRÓN-NEGRÓN, *op. cit.*, 126.

44. VD 1. 25, 184.

45. *Ibidem*, 185.

en ciertas inclinaciones humanas (“aquesto todo viene de parte de la conplisyón, la qual se reduze a la revolução de los çielos”) a la acción de la Providencia divina (“la qual es neçesaria para guía e aderesçamiento de todas las umanas obras”)⁴⁶. Un planteamiento este que podríamos calificar de conciliador, desde el estricto punto de vista de la concepción ética que el autor despliega en la segunda parte de la *Visión*, y que, sin embargo, exige una notable matización.

En la *Visión*, la disposición astral posee influencia sobre el clima y la tierra, realizando una intermediación entre la Providencia divina y la existencia humana y terrenal. “Tesoreros” o “mayordomos”, los planetas y signos “fazen por los años e tiempos aquello que la providençia ordenó ante todos los tiempos. E aquesta tal consyde-ración es llamada *fado*, que quiere dezir ligamento de cabsas”⁴⁷. Esta concepción naturalista de la Providencia será desarrollada posteriormente en la obra de modo complementario a la posición aquí esbozada, remarcando la vinculación existente entre el orden de la naturaleza y el movimiento de los astros⁴⁸. Emparentada con ella, una más que peculiar idea del libre albedrío es expuesta en la parte final del capítulo 25, consecuencia lógica, pensamos, de una concepción ecléctica de esta clase. Así, cuando la Sabiduría pasa revista al conjunto de razones anteriormente expuestas, trae a colación el más que curioso ejemplo del anciano enfermo de lepra que engendra un hijo monstruoso. Piensa De la Torre que la justificación de tan infeliz empresa, consecuencia de un acto voluntario, no es responsabilidad de Dios, no responde tampoco a la conjunción de los planetas ni al *fatum*. Pero, curiosamente, para el autor voluntad de Dios es que las especies se perpetúen, como, afirma, orientación hacia el apetito —que no forzar— es “que faga esto la estrella que demueve las cosas úmidas en el animal e calientes”. Un influjo, en cualquier caso, reitera en las líneas finales Alfonso de la Torre, que “en nosotros no pone neçesydad en el libre arbitrio”⁴⁹.

46. VD 2. 12, 292-293.

47. VD 1. 25, 185.

48. Así, en *Ibidem*, 1. 30; 1. 34; 2. 12.

49. VD 1. 25, 186 y 187, respectivamente.

3. EL DESTINO ÚLTIMO

La atracción por lo arcano y lo secreto, en orden a configurar una sabiduría última a la que puede aspirar el hombre racional iniciado, comparte protagonismo en la *Visión Deleytable* con una reivindicación del valor epistemológico de la pura y abierta actividad intelectual. Esta dualidad y la tensión dialéctica que subyace a la misma, amén de su vocación pedagógica y humanística, estimulan el carácter ecléctico de una obra donde el aporte variado de opiniones y doctrinas de toda índole deja sumido al lector, en ocasiones, en una cierta perplejidad. No hace justicia, sin embargo, a la vocación racionalizadora de la *Visión*, el enfatizar desmedidamente el vector de extraracionalidad que traspasa sus páginas. Más allá de su influjo, el destino último del hombre es representado en los capítulos finales de la obra íntimamente ligado al ejercicio de su capacidad intelectual y al valor de su fe. Esto último exige una matización al respecto. En los capítulos 20 y 23 de la segunda parte de la *Visión*, hallamos una exposición sucinta de los fundamentos de la soteriología cristiana. Se ha afirmado que estos aportes —los únicos dos capítulos de la obra en los que Alfonso de la Torre explicita un contenido cristiano en su exposición filosófica, y casi los únicos donde pueden rastrearse la presencia directa de la obra de santo Tomás— corroboran el conocimiento de la teología cristiana de la salvación en su elaboración tomista⁵⁰, en orden a armonizar, de forma apresurada y un tanto caótica, la teoría maimonidiana de la profecía y el ideal aristotélico de vida contemplativa con algunos fundamentos de la doctrina católica⁵¹. Al margen del debate sobre la intencionalidad de esta inclusión y sobre los motivos más o menos espurios que pudieran

50. El manuscrito 3367 de la BN de Madrid presenta en sus márgenes una anotación escolar cuatrocentista al texto del bachiller De la Torre. En este numeroso conjunto de glosas se despliega la praxis escolar medieval, las cuales terminaron convirtiéndose en un elemento del texto, pasando a formar parte del corpus del bachiller. Ínfima es la utilización de Santo Tomás, traído sólo a colación de sus *Disputatae* para cuestiones teológicas: Glosa 11 a VD 1. 12 (66) sobre la definición de “fe” que cita *De verit.* q. 13-14, donde se exponen las tres definiciones de verdad; Glosa 29 a VD 2, 7 (7) sobre la definición de pasión que cita *Summa Theol.* I-IIae, q. 22, a. 1. Véase: VD, vol. 2, 19, 40-42, 62-63.

51. L. GIRÓN-NEGRÓN, *op. cit.*, 31.

acompañarla⁵², que no vienen al caso, lo cierto es que no es sólo una cuestión de percepción la que permite afirmar ese conocimiento del estudio tomista de los novísimos. Así, por ejemplo, en VD 2, 20, De la Torre inserta, en medio de un diálogo alegórico “secreto” entre Verdad y Razón a cuenta de los misterios de la fe, una paráfrasis tomada directamente del suplemento a la parte tercera de la *Summa Theologiae*:

Aqueste Dios e omne murió muerte muy abiltada e fincó el cuerpo aforcado en la cruz, pero la divinidad non desamparó el cuerpo e sacó del linbo los patriarcas e profetas e todos los santos padres, los quales estaban allí por la mançana e fruta vedada que Adam, su padre, avía comido⁵³.

Siguiendo con la exposición de la *Visión* sobre las postrimerías y el ejercicio meritorio de la racionalidad humana, con una indisimulada inspiración platónica describe el autor este ejercicio racional como la ascensión de “un omne que sale de un pozo o de un lugar oscuro a un canpo e a una torre donde clara mente mire el sol”⁵⁴. La impronta en la obra de la doctrina del mérito maimonidiano alcanza aquí su punto culminante, si bien con peculiaridades que es obligado resaltar⁵⁵. Al ser la determinación de las postrimerías el ámbito fundamental de la Verdad, no es carencia suya, ni límite de su poder, resultar parcialmente inalcanzable para el ser humano, tan sólo expresión de lo limitado de la condición humana. Para Alfonso

52. Véase M. HAMILTON, *op. cit.*, 2-4.

53. VD 2. 20, 328. Leemos en *Suppl.* 69, 7: “Si vero est in statu quo impeditur a finali retributione consequenda, vel hoc est propter defectum personae, et sic est purgatorium, in quo detinentur animae ne statim praemia consequantur, propter peccata quae commiserunt; vel propter defectum naturae, et sic est limbus patrum, in quo detinebantur patres a consecutione gloriae propter reatum humanae naturae, quae nondum poterat expiari”. Otras referencias tomistas fundamentales sobre la cuestión de los novísimos son el *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 49 y *Cont. Gentes* IV. 79 y 97. Una síntesis de la cuestión en J. I. SARANYANA, *Sobre el fin de los días: la escatología del mundo según Santo Tomás*, “Anuario Filosófico” 10/1 (1977) 219-241.

54. VD 2. 21, 332.

55. VD 2. 21-22; MN III. 51-54.

de la Torre, los verdaderos sabios no difirieron en demasía de los profetas al delimitar cuál es el marco ideal de una naturaleza humana que aspira a la Bienaventuranza eterna. Según pone en boca de la Razón, “los sabios de los gentiles e de los judíos, e los sabios de los moros e de algunos de los cristianos”⁵⁶, han coincidido en afirmar que dos son las exigencias que conciernen al ser humano al respecto: un entendimiento despojado de falsas imaginaciones que entorpezcan la búsqueda de la Verdad absoluta; una voluntad purgada de los apetitos concupiscibles y de los malos hábitos, orientada hacia la virtud moral. Una significativa miscelánea argumentativa donde se entremezclan los motivos aristotélicos en torno a la virtud intelectual y su relación con el alma (“e aqueste omne, después que es fecho inteligente en acto e alcança la perfección umana con los hábitos de las virtudes intelectuales e morales”), los tópicos dualistas neoplatónicos (“pozo”; “lugar oscuro”; “mirar el sol”) y la visión maimonidiana sobre la perfección intelectual y el estado de vida necesario para lograrla (“entendimiento arredrado de viciosas costumbres”)⁵⁷.

El listado de estos “sabios que han seydo en el mundo” no deja de ser sugerente, por algunos de los nombres citados y, también, por alguna significativa omisión: Anaxágoras, Platón, Aristóteles, rabí Aquiva, Ibn Ezra, Maimónides, al-Fârâbî, Avicena y al-Ghazâlî, conforman la nómina de pensadores griegos, judíos y musulmanes. Queremos resaltar aquí, sin embargo, la no menos interesante referencia a esos “algunos de los cristianos”, Alberto Magno y Aegidius Romanus, y el silencio ante Tomás de Aquino, el cual señala en la *Summa* que la felicidad eterna se alcanza mediante la perfección del alma. Ella, que consiste en la visión de la esencia divina, requiere para su perfección “una unión con Dios como con su objeto”⁵⁸. Para Santo Tomás, si el hombre no pudiera ver nunca la esencia divina, se seguiría:

56. VD 2.21, 331.

57. VD 2.21, 331.

58. *Summa Theol.* I-IIae, q. 3, a. 8: “Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae [...] Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est”.

[...] o que el hombre jamás alcanzaría su felicidad o que ésta consiste en algo distinto de Dios, cosa opuesta a la fe, porque la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que en tanto es perfecta una cosa en cuanto se une con su principio.

Negar esta posibilidad, afirma, se opone a la razón, ya que, “si el entendimiento de la criatura racional no lograrse alcanzar la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural”⁵⁹. La omisión en este punto de Santo Tomás no es más que la continuación de la omisión consciente que podemos encontrar en toda la obra. Tomás de Aquino no es mencionado por su nombre en ningún lugar de la *Visión Deleytable*. De hecho, a excepción de Alberto Magno, las referencias nominales a lo largo de la obra, listado de sabios inclusive, ignoran a todos los grandes filósofos cristianos. Tarea pendiente, que desborda el contenido del presente artículo, es el análisis pormenorizado de las aportaciones filosóficas de los autores que integran el elenco de sabios de VD 2, 22 y la justificación de su conexión con las líneas fundamentales del pensamiento de Alfonso de la Torre.

Sí que puede señalarse aquí que la demostración de que la *postimería* humana más elevada consiste en una contemplación intelectual de Dios engarza en la *Visión* con el particular “aire de familia” de algunas de estas referencias. Siendo maimonidiano, en esencia, el marco de comprensión de la perfección humana posee también un fundamento peripatético en la dilucidación de la virtud en forma de diez presupuestos. Alfonso de la Torre aporta una personal lectura de la *parábola del rey en su palacio* que encontramos en la *Guía de perplejos*⁶⁰. Esta interpretación se expresa en forma de una alegoría que transforma la parábola de Maimónides, la cual, como sabemos, se despliega en un plano horizontal, como una penetración racional en la esencia misma de la verdad, tras sortear el entendimiento humano puertas y estancias. En la *Visión* el plano se torna vertical, la ascensión del En-

59. *Summa Theol.* I, q. 12, a. 1 in c. Una exposición filosófico-teológica de la cuestión en G. EMERY, *La teología trinitaria de santo Tomás* (Sec. Trinitario, Salamanca, 2008) 560-566.

60. MN III. 51.

tendimiento pasa necesariamente por una jerarquía de estadios hasta la más e íntima cercanía con Dios: “Seguirse ha luego necesaria mente que las cosas más cercanas a más propincas a la tal perfección e bondad inmensa serán más gloriosas e perfectas e más bien aventuradas”⁶¹. Un resultado este, figurativo, descriptivamente progresivo en clave neoplatónica, que debe ser comparado con la representación tomista de la bienaventuranza del hombre a la que acabamos de referirnos. Para ella es esencial la relación entre la causalidad formal divina sobre el espíritu y el *lumen gloriae*, que el Aquinate concibe como una disposición del espíritu para la recepción de la causalidad formal del ser inteligible de Dios, y que, en lo referido a la unión inmediata de Dios con el espíritu, el *lumen gloriae* se encuentra bajo la categoría de causalidad material⁶². Esta disposición es una *disposición última*; en la visión beatífica se da como propio supuesto ontológico, una “relación” entre la criatura y Dios que “como corresponde a la naturaleza general de la relación entre forma y efecto formal, la realidad del espíritu, en la visión beatífica, es el ser mismo de Dios”⁶³.

La bienaventuranza más elevada se entiende en la lectura que realiza la *Visión* como una participación, como una delectación que trasciende los límites del tiempo, y que sólo es asequible a las criaturas angélicas. La efusión permanente de Bondad y Gloria divinas de la que participan los ángeles es gozada, en segunda instancia, por las almas racionales de los hombres, en una gradación que va desde los profetas, pasando por los sabios, hasta los creyentes verdaderos, sin ciencia ni imaginación profética⁶⁴.

En la elucidación de la tipología de creyente realizada por la *Visión*, a partir de esta alegoría, el modelo de creyente común (“credulidad verdadera”) presenta claras diferencias con respecto a su homólogo en la *Guía*. A este hombre común que cree verdadera-

61. VD 2. 22, 336.

62. *Cont. Gentes* IV, 53.

63. *De verit.* q. 28, a. 7. La cita y una síntesis de la cuestión en K. RAHNER, *Escritos de teología*, vol. I (Cristiandad, Madrid, 2000) 332-334.

64. La concepción aristotélica de la felicidad como perfección del alma era un lugar común para los judíos españoles en tiempos de la *Visión Deleytable*. Véase M. SAPERSTEIN, *Your Voice Like a Ram's Horn: Themes and Text in Traditional Jewish Preaching* (Hebrew Union College Publishing, Cincinnati, 1996) 210.

mente sin tener ciencia ni visión, su fe le anticipa la vía unitiva que a sabios y a profetas ya les ha sido otorgada⁶⁵. Sin embargo, la *Visión*, en la jerarquización que realiza y que simplifica el universo de la actitud creyente representado en la *Guía*, apunta hacia un destino bienaventurado para estos hombres. La descripción de la liberación del alma del lastre del cuerpo, operada tras la muerte, es expresada con todo un arsenal de tópicos neoplatónicos, algunos ya utilizados con anterioridad en la obra⁶⁶.

La *Visión* describe el camino que recorre el alma individual, partiendo del mundo sensible, hasta llegar al arquetipo inteligible. El centelleo del fuego, la llama, la luz, el arder frente a las tinieblas, son motivos neoplatónicos no ajenos al judaísmo ibérico ni a la Cábala, pero de renovado influjo y presencia en el humanismo español por influencia italiana⁶⁷.

Al final de VD 2, 22, la Razón revela en qué consiste la bienaventuranza eterna: llegarse el hombre a la cercanía de Dios o, por el contrario, alejarse de él, “en este mundo o en el otro”. Los profetas mostraron este conocimiento de forma metafórica, mientras que los sabios lo hicieron mediante símiles. La Razón, sin embargo, se arroga el haber manifestado esto al Entendimiento del modo más claro que nunca se había hecho: aquésta ha seydo la entençión der todos los profetas e sabios del mundo maguer fasta oy nunca ninguno tan clara mente lo dixo⁶⁸. Sin embargo, el final de este capí-

65. Para Maimónides, esta clase de creyentes son aquellos que “se volvían hacia la residencia del monarca, con intención de penetrar en ella y presentarse ante él, pero sin percatarse de la misma”, esa “muchedumbre de ignorantes que se ocupa de las prácticas religiosas”. Estos hombres, “ni piensan en Dios ni meditan en él”. MN III, 51, 534.

66. VD II, 22, p. 343: “Se parte el ánima de la carne e es manifesto aquello que estaba oculto, e sale el grano de la paja, e la luz de la tiniebla, e la centella del tizón, e suben aquellas almas al syglo de las inteligencias, e resçiben aquella gloria, e aquella lumbré, e aquel bien”.

67. Reconocibles en Petrarca y el petrarquismo, pueden hallarse en Marsilio Ficino, Nicolás de Cusa y Pico della Mirandola y en la obra de León Hebreo. Sobre visiones del otro mundo, motivos neoplatónicos y su relación con la *Visión Deleytable*, véase: H. R. PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval* (FCE, Madrid, 1983) 182-199; D. HEDLEY, S. HUTTON (eds.), *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy* (Springer, Dordrecht, 2008) 9-75.

68. VD 2, 22, 345.

tulo, donde el autor desarrolla la *alegoría de las hijas del rey*, también nos sitúa ante una encrucijada filosófico-teológica no exenta de singularidad. El lector se encuentra, en primer lugar, con una visión del Infierno cargada de sugerentes imágenes, posteriormente, se nos presenta una visión de la Gloria del Reino celestial y, entre ambos estadios, una descripción del Purgatorio, estado de expiación donde deberán morar transitoriamente las almas de aquellos profetas y sabios mortificados por los hábitos negativos de su voluntad (“ynfeçionado e enamorado de las obras de la carne”), a pesar de la excelencia de “la sustança de sus entendimientos”. Tal forma de castigo divino será limitada en el tiempo (“non será esta pena por siempre”) por mor de su accidentalidad y de no ser consecuencia de una psicología intrínsecamente perversa (“porque aquella es açidente e su sustancia es perfecta e conplida”). Alfonso de la Torre se decanta, de nuevo, como en otros pasajes de la obra, por un eclecticismo sui generis que es expresión de su propia idiosincrasia. En este caso, nos encontramos con una conciliación de la doctrina tomista sobre la pasión del apetito sensitivo, que puede mover a la voluntad indirectamente⁶⁹, y la psicología aristotélica, en la comprensión racional de la causa que precede a este castigo. Esta perspectivación racionalizadora de la facultad moral se fusiona, en segunda instancia, con la soteriología católica tradicional, con la doctrina de la dilación de la Gloria, ajena a la doctrina del mérito y el castigo en la vida terrenal de Maimónides⁷⁰. La remisión de este estado provisional y la unión definitiva con Dios es presentada en la *Visión Deleytable*, de nuevo, desde una visión personal mediante la imagen alternativa de una purificación del alma que se presenta como una forma de *olvido* (“por lo qual averá tristeza fasta que le vaya olvidando”)⁷¹. Nada con respecto a la idea católica de purificación por la acción intercesora de terceros ni tampoco ninguna referencia al sacrificio expiatorio, tal como lo interpreta, en parte, el judaísmo⁷².

69. *Summa Theol.* I-IIae, 77, 1.

70. MN III. 51.

71. VD 2. 22, 345.

72. Concilio de Florencia, Bula *Laetentur coeli* (6 de julio de 1439): “Y para ser aliviadas de esas penas les aprovechan los sufragios de los fieles vivos” (DZ 693). 2Mac

4. CONCLUSIÓN

Maimónides y Santo Tomás comparten, salvando las distancias, una visión de las relaciones fe-razón que no deja lugar para la posibilidad de la fortuna o la magia astral en el mundo sublunar, gobernado de forma providente por Dios. Al contrario que ellos, Alfonso de la Torre abre la puerta en la *Visión Deleytable* al concurso de fuerzas que escapan de la Providencia y que expresan la habilidad humana para manipular el discurrir de los acontecimientos en el mundo terrenal. Si ello es posible, ¿qué sentido tiene la afirmación de la Providencia divina? Dado que el punto de partida de la *Visión* en esta cuestión es la idea maimonidiana de que la Providencia ejerce su dominio sobre la voluntad y el intelecto humanos, el autor parece decantarse —como, en general, a lo largo de toda la obra sobre cuestiones de orden diverso— por una solución ecléctica, no necesariamente conciliadora. La Sabiduría se muestra comprensiva ante una combinación de causas racionales, extrarracionales o producto de la voluntad humana, todas las cuales pueden remontarse a Dios. Una reconciliación de esta clase excede los límites de la cosmología y la metafísica aristotélicas, de la armónica relación fe-razón de Santo Tomás y de la concepción de Maimónides sobre la Providencia y el mérito intelectual. A nuestro juicio, estas contradicciones conducen a una suerte de callejón sin salida filosófico en el cual parecen resonar argumentaciones mucho más modernas e igual de inviables. Así, la verdad última de la Providencia —al igual que las verdades de fe explicitadas en la última parte de la obra—, de la profecía y el sentido último del conjunto de prácticas que operan sobre el destino y que son lícitas a juicio del autor —todas las cuales solo pueden ser develadas “detrás del *espejo de la verdad*”—, se encuentran más allá del pensamiento racional, pero no de la razón. Mediante el uso del artificio de la alegoría, Sabiduría y Verdad tratan de conciliar en la *Visión* el “más allá de la razón” con la premisa de aceptar sólo aquello que provenga de esta.

12, 46: “Por eso mandó hacer este sacrificio expiatorio en favor de los muertos, para que quedaran liberados del pecado”.

REFERENCIAS

- R. ALVIRA DOMÍNGUEZ, *Casus et fortuna en Santo Tomás de Aquino*, “Anuario Filosófico” 10/1 (1977) 27-69.
- M. BATALLION, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (FCE, Madrid, 1983).
- M. BELTRÁN, *El determinismo de Maimónides*, “MEAH” 54 (2005) 55-76.
- H. CORBIN, *Historia de la filosofía islámica* (Trotta, Madrid, 2000).
- W. J. COURTENAY, *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, en T. RUDAVSKY (ed.), *Divine Omniscience and Divine Omnipotence in Medieval Philosophy* (D. Reidel, Dordrecht, 1985) 243-269.
- A. DE LA TORRE, *Visión Deleytable*. 2 Vols. Edición crítica y estudio de J. GARCÍA LÓPEZ (Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991).
- L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino* (Verbo Encarnado, Mendoza, 2008).
- G. EMERY, *La teología trinitaria de santo Tomás* (Sec. Trinitario, Salamanca, 2008) 560-566.
- J. L. FUERTES, *Lógica y Filosofía en la Universidad de Salamanca, siglos XII-XVII*, en L. E. RODRÍGUEZ, J. L. POLO (coords.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, Vol. III (Ediciones U. S., Salamanca 2006) 491-586.
- J. L. FUERTES, *La estructura de los saberes en la primera Escuela de Salamanca*, “Cauriensa” VI (2011) 103-145.
- GERSONIDES, *Milhamot Ha-Shem (The Wars of the Lord)*. Traducción de S. Feldmann (Jewish Publication Society, Philadelphia, 1984-1999).
- L. GIRÓN-NEGRÓN, *Alfonso de la Torre's 'Visión Deleytable'* (Brill, Leiden, 2001).
- J. GUTTMANN, *Philosophies of Judaism*. Traducción de D. V. Silverman (Schocken Books, Nueva York, 1973).
- M. HAMILTON, *Beyond Faith. Belief, Morality and Memory in a Fifteenth-Century Judeo-Iberian Manuscript* (Brill, Leiden, 2014).
- D. HEDLEY, S. HUTTON (eds.), *Platonism at the Origins of Moder-*

- nity: *Studies on Platonism and Early Modern Philosophy* (Springer, Dordrecht, 2008).
- T. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin* (Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1963).
- MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*. D. GONZALO MAESO (ed.) (Trotta, Madrid, 2005).
- MAIMÓNIDES, *Traité de Logique*. Traducción de Remí Brague (Desclée de Brouwer, Paris, 2006).
- A. MAURER, *Ockham's Razor and Chatton's Antirazor*, "Mediaeval Studies" 46 (1984) 463-475.
- J. D. MENDOZA NEGRILLO, *Fortuna y Providencia en la literatura castellana del siglo XV*, "Anejos del Boletín de la RAE" XXVII (1973) 142-145.
- A. N. NADER, *Le système philosophique des Mu'tazila* (Ed. Les Lettres Orientales, Beirut, 1956).
- H. R. PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval* (FCE, Madrid, 1983).
- PLATÓN, *Leyes* (Vols. VIII y IX, O. C.). Edición y traducción de Francisco Lisi (Gredos, Madrid, 2011).
- PLATÓN, *Timeo* (Vol. VI, O. C.). Edición y traducción de Francisco Lisi (Gredos, Madrid, 2011).
- CH. M. RAFFEL, *Providence as Consequent upon the Intellect: Maimonides' Theory of Providence*, "AJS Review" 12/1 (1987) 25-71.
- R. RAMÓN GUERRERO, *La recepción de la Ética Nicomáquea en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la filosofía islámica*, "Studia graeco-arabica" 4 (2014) 315-334.
- K. RAHNER, *Escritos de teología*, vol. I (Cristiandad, Madrid, 2000).
- M. RUBIO, *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God* (Brill, Leiden, 2006).
- M. SAPERSTEIN, *'Your Voice Like a Ram's Horn': Themes and Text in Traditional Jewish Preaching* (Hebrew Union College Publishing, Cincinnati, 1996).
- G. VAN DEN BRINK, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence* (Kok Pharos, Kampen, 1993).
- J. P. WICKERSHAM CRAWFORD, *The Vision delectable of Alfonso de la*

Torre and Maimonides's Guide of the perplexed "PMLA" XXVIII (1913) 188-212.

A. WOHLMAN, *Thomas D'Aquin et Maïmonide* (Les Éditions du Cerf, Paris, 1988).