

**La *Visión deleytable* de Alfonso de la Torre a Francisco de Cáceres:
La eliminación de la ambigüedad***

Miguel Á. Granada
(Universitat de Barcelona)

Visión deleytable del bachiller Alfonso de la Torre es una obra de contenido filosófico-teológico que se presenta en la forma de una enciclopedia del saber con una veste alegórica. Redactada a finales de la primera mitad del siglo XV, sus tesis filosófico-teológicas están construidas de acuerdo con el pensamiento de Maimónides en su *Guía de los perplejos*, en particular en lo que se refiere a la concepción del sujeto humano, de su fin último así como de la perfección y felicidad del hombre. Y sin embargo Maimónides (Rabi Muysén de Egipto) apenas es nombrado explícitamente, salvo en pocas ocasiones (por ejemplo como uno de los sabios que figuran en la casa de Sabiduría (*Sabieza*).¹ Sólo una lectura o conocimiento previos de la *Guía* permite reconocer la deuda y la intención de la *Visión* de reproponer como plenamente válido el intelectualismo de Maimónides y su apología de la ley de Moisés (salvo el ejercicio de “sumisión del intelecto en obediencia a Cristo” [2 Cor., 10, 5], que se aprecia puntualmente).

Esta reposición velada de la *Guía* fue puesta ya de manifiesto en 1913 por J. P. W. Crawford en un memorable artículo (Crawford). A partir de entonces estudiosos de la literatura española tardomedieval y del pensamiento filosófico español han señalado en múltiples ocasiones esa dependencia. Por referirnos únicamente a un caso especialmente relevante, Francisco Rico ha señalado que “la primera parte de la *Visión* es lisa y llanamente un centón de Maimónides” (Rico, 101). Sin embargo no ha sido hasta el comienzo del nuevo siglo y milenio cuando toda la enorme dimensión de la deuda intelectual del bachiller y de su *Visión* con Maimónides y su *Guía* se ha puesto de manifiesto gracias al benemérito y profundísimo estudio de Luis M. Girón-Negrón, titulado *Alfonso de la Torre's Visión Deleytable: Philosophical Rationalism & the Religious Imagination in Fifteenth Century Spain*. Girón-Negrón, entre otras muchas cosas, ha demostrado que si de ‘centón’ de la *Guía* hemos de hablar, la segunda parte no desmerece *extensive* y sobre todo *intensive* de la primera. Además, el estudioso portorriqueño no ha dudado en calificar la *Visión* como la obra filosófica más importante de la tardía Edad Media española (Girón-Negrón, 207). Por otra parte, hay que reconocer el meritorio trabajo de Concepción Salinas Espinosa, que, aunque dedicado fundamentalmente a una edición crítica de la obra poética del bachiller, contiene sin embargo una interesante sección sobre la *Visión*, con importantes novedades (Salinas Espinosa, 29-190).

Los estudiosos han señalado también que, además de Maimónides, la *Visión* se inspira, en particular para su planteamiento enciclopédico y la personalización alegórica de las disciplinas, en autores como San Isidoro y Alano de Lilla, y para la formulación de los principios y virtudes éticas en Martín de Braga (siglo VI) y su *Formula vitae honestae*, una obra atribuida tradicionalmente a Séneca. En ello se basó Ernst Robert Curtius para reconocer en la *Visión deleytable*, escrita en pleno siglo XV, el retraso secular de la península ibérica con respecto al curso filosófico en la Europa occidental (Curtius, 755

*El autor de este artículo es investigador principal de uno de los equipos de la Red temática de excelencia: "Identidades conversas desde el siglo XV al XVII: Descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia" (Ref. FFI2016-81779-REDT/AEI).

¹ de la Torre, 150, 331. Todas nuestras referencias son al primer volumen de esta edición, que recoge el texto de la obra.

s.). En mi exposición quiero mostrar que esta evaluación, fruto del ‘progresismo’ asociado a la ideología historicista característica de la modernidad, es cuanto menos resultado de un prejuicio. Lo haré a través de la permanencia de la obra y del interés mostrado por ella en la Europa de los siglos XVI y XVII.

Esta permanencia e interés, sin embargo, están estrechamente asociados a los ‘cristianos nuevos’ y más precisamente a aquellos que habían retornado a la Ley de Moisés y la religión de sus padres. Estos lectores reconocieron en la *Visión*, por debajo de la renuncia al intelecto y el obsequio a la fe cristiana en los capítulos finales de la obra, una firme adhesión al intelectualismo de Maimónides y una ‘armonía’ de la ley mosaica con los postulados de la filosofía, dentro de la diferencia entre la élite capaz de llevar a cabo la empresa filosófico-científica y la mayoría vulgar encerrada en los límites del conocimiento sensible y la imaginación. Propusieron, por tanto, la obra a sus correligionarios de la nación judía hispánica como un ejemplo de ‘ilustración’ (de lo que más adelante, a finales del siglo XVIII, se denominaría en la Alemania de Lessing y Mendelssohn la *haskala* que permitía romper el cerco del Talmud y de la letra de la Ley) o al menos, si no se quería ir tan lejos, como una etapa en el camino de regreso a la observancia abierta de la religión ancestral.

De lo que llevamos dicho, muy especialmente de esa sumisión del intelecto a la instancia de la fe (cristiana), resulta que ya en la *Visión* nos enfrentamos al problema del posible criptojudasmo o al menos de una preservada adhesión al pensamiento de Maimónides como expresión de una ‘ilustración’ o intelectualismo compatible con la religión (primariamente judía, pero acaso también cristiana) como dirigida a la mayoría vulgar por parte de su autor, el bachiller Alfonso de la Torre, al parecer burgalés. He aquí la formulación más apremiante de la verdad de la fe cristiana, según dice hacia el final de la obra el capítulo 20 de la segunda parte:

Entonçes la Verdad mostróles [a Razón y Entendimiento] el espejo e tanto fue de claro e resplandeçiente que quitó la lumbre de los ojos a la Razón e al Entendimiento, e fueron así como çiegos, e dixo la Verdat que toviese mientes en el espejo. E mostróles allí cómo Dios padre produzía e engendrava eternalmente de sí mesmo a Dios Fijo, e de aquéstos dos era ynspirado Dios Espíritu Santo, que eran tres presonas en un solo Dios verdadero, e el Entendimiento e la Razón, con la çeguedad que tenían con la grand lumbre que estava en el espejo, no vieron nada. (de la Torre, 329)

Lamentablemente, no sabemos prácticamente nada con seguridad de la biografía del autor, por lo que carecemos de datos externos que puedan avalar su altamente probable origen converso, más allá de la adhesión conservada a componentes de la tradición de la ‘raça’ o nación judía a la que no está dispuesto a renunciar y que preserva por todos los medios en su obra mediante un ejercicio de ambigüedad, disimulo y acomodación a las circunstancias imperantes e incluso a la condición del destinatario de la obra, el prior de Navarra Juan de Beamonte. Aunque Eugenio Asensio sostuvo que el bachiller Alfonso de la Torre había sido “colegial de S. Bartolomé [en Salamanca] y, por tanto, cristiano viejo” y que en su obra “sincretiza a Maimónides con la escolástica cristiana” (Asensio, 57), yo personalmente creo (con Salinas Espinosa y Girón-Negrón) que la limpieza de sangre exigida a los escolares del colegio salmantino, un requisito ampliamente transgredido en el siglo XV (Salinas Espinosa, 25 s.; Girón-Negrón, 20-22), no excluye la condición de cristiano nuevo o converso de nuestro bachiller, probablemente de segunda o tercera generación, quien seguramente accedió a la obra de Maimónides a través de una traducción castellana (no parece haber sido la que Pedro de Toledo realizó

a comienzos del siglo por encargo de Gómez Suárez de Figueroa, la única que se ha conservado) o acaso latina, pues la orden dominicana disponía desde el siglo XIII de una traducción latina, ampliamente usada por Alberto Magno, Tomás de Aquino e incluso Meister Eckhart.² Lo importante, sin embargo, que me parece avalar la condición de cristiano nuevo, es que, mucho más allá de su enorme interés por la cábala teórica y práctica y por la *Guía* de Maimónides,³ Alfonso de la Torre asume y comparte plenamente el ideal filosófico de una vía exclusivamente *intelectual* al conocimiento y unión con Dios, con la que se hace coincidir *rigurosamente* la perfección del hombre y la beatitud o felicidad (el paraíso), sin ninguna concesión o identificación con el cristianismo (salvo puramente *prudenciales* y *cautelares*; externas a la línea de argumentación e independientes de ella), pero coincidiendo en cambio estructuralmente con una constante apelación y positiva referencia a la Ley de Moisés y con una violenta y constante polémica contra los que llama despectivamente ‘voluntarios’ (de la Torre, 174, 349), esto es, la tradición filosófica y teológica (seguramente escotista y nominalista) que concibe la esencia y acción de Dios como una absoluta ‘voluntad libre’.

Visión delectable tuvo una amplia difusión manuscrita en la España de la segunda mitad del siglo XV.⁴ A ella siguió una también amplia fortuna editorial, tanto antes como después de 1500, a partir de la edición *princeps* (una traducción catalana impresa en Barcelona en 1484) y sobre todo de la primera edición del original castellano, impresa en Burgos en 1485, a la cual siguió la edición de Tolosa (en Francia) de 1489 hasta concluir, ya en el siglo XVI en las ediciones sevillanas de 1526 y 1538.⁵ Decisiva para nuestra historia de la fortuna europea de la *Visión* es la edición de 1554 llevada a cabo en Ferrara, en la imprenta judía de Abraham Usque (judío portugués, cuya familia procedía de Huesca, como indica el apellido),⁶ al año siguiente de la edición de la famosa Biblia de Ferrara. Esa edición, llevada a cabo en medios judíos de la diáspora subsiguiente a la expulsión, no recoge el nombre del autor en el frontispicio: *Vysyon delectable de la Philosophia y artes liberales. A do por mui sotil artificio se declaran altos secretos. Y per fin las xxxiii Coplas de don George Manrique*.⁷

² Véase Hasselhoff y sobre Eckhart Flasch, 165-177. Israel S. Révah apuntó en 1959-1960 que esta pudo haber sido la vía de acceso del bachiller a la *Guía*; véase I. S. Révah, «Les Marranes», ahora recogido en Révah 1995, 70 s.

³ Doble interés que no comporta contradicción, pues más allá de que la cábala castellana (y catalana) se desarrollara como una alternativa mística al intelectualismo (considerado excesivo) de Maimónides, de hecho cabalistas hebreos como el zaragozano Abraham Abulafia (1240-ca. 1291) llevaron a cabo interpretaciones y desarrollos cabalistas de la *Guía de los perplejos*. Sobre este punto véase Idel 1991 e Idel 1988.

⁴ Véase el listado de manuscritos conservados en la edición crítica a cargo de Jorge García López: de la Torre, 13-28.

⁵ *Ibid.*, pp. 29-32. La edición de Tolosa 1489 ha gozado de una reproducción facsímil: Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

⁶ Roth, 307.

⁷ Véase den Boer 2012.



Fig. 1. Frontispicio de la edición de Ferrara (ejemplar de la Biblioteca del Monestir de Poblet, sig. R85-15)

Sin embargo lo recoge a continuación, esto es, en la cabecera del Proemio: “COMIENCA EL LIBRO LLAMADO Vision delectable de la philosophia y de las artes liberales: compuesto por Alonso de la torre bachiller: endereçado al noble don Juan de Veamonte prior de san Juan en Navarra”.⁸ Como ha señalado Harm den Boer,

Usque, impresor judío que operaba en la relativa libertad de Ferrara, fuera de la Península “inquisitorial”, aparentemente no vio la necesidad de quitar las partes sobre la religión cristiana presentes en la *Vision delectable*, sobre todo el capítulo XV sobre la “sancta fe católica” [cliv^r-clvii^r; cap. II, 20, p. 327-330 de la edición crítica de García López]. Es decir que no adaptó el texto para los “nuevos judíos” a los que se dirigía. Se podría razonar que esa decisión pudiera estar motivada porque el libro se dirigía a lectores “marranos” residentes aún en la Península; entonces, la faz “cristiana” mantenida por Usque en su edición evitaría sospechas

⁸ p. *ii^r. Citamos por la copia conservada en la Biblioteca del Monasterio de Poblet (Tarragona). Esta copia se añade a las cuatro reseñadas en den Boer 2012 (una en el Jewish Theological Seminary en Nueva York, otra en la Biblioteca Alessandrina de Roma y dos en la Biblioteca Nacional de Lisboa).

inquisitoriales, facilitaría la distribución en tierras católicas. [...] esa motivación podría coexistir con el propósito de tener el texto comercializable entre cualquier lector ibérico, judío, converso o ... cristiano(viejo). (den Boer 2012, 45 s.)

Parece, pues, que los judíos de la diáspora italiana habían adoptado la obra del bachiller como propia, notado su índole maimonídea y percibido su utilidad para reconducir al judaísmo a lectores conversos.⁹ Podemos suponer que lo mismo trasluce la mención (fugaz ciertamente y sobre un tema secundario) de la obra en *La vara de Yehudah* de Shlomo ibn Verga.¹⁰

Así pues, la edición ferraresa de la *Visión* conserva las secciones obsequiosas con la fe cristiana, especialmente la proclamación trinitaria y cristológica contenida en la conclusión de la obra (caps. 15 y 17 en la edición de Ferrara; cap. II, 20 y 23 en la edición crítica). Según Isabel Muñoz Jiménez, fue probablemente esta edición la que llamó la atención del noble veneciano Domenico Delfino, que acometió la tarea –realizada en breve plazo de tiempo– de traducirla al italiano.¹¹ Su traducción se publicó, póstuma, en Venecia en 1556, atribuida a él como autor y con el título de *Sommario di tutte le scientie. Del magnifico M. Domenico Delfino, nobile vinitiano. Dal quale si possono imparare molte cose appartenenti al vivere humano, & alla cognition de' Dio*.¹² La edición corría a cargo de Fray Nicolo Croce, veneciano, que dedicaba la obra a Cristoforo Madruccio, cardenal de Trento y gobernador de Milán. En la dedicatoria Croce señalaba que la obra le había sido confiada por el hijo del autor (“mio osservandissimo Padrone, il Clarissimo Signor Marco Delfini, figliuolo del detto Autore dell’opera”). Aunque la obra quedaba arrebatada a su auténtico autor,¹³ el título completo reconocía sin embargo la intención del bachiller de formular a través de la enciclopedia del saber la verdadera doctrina relativa al fin último del hombre: el conocimiento intelectual de Dios. Aparecía, sin embargo, dedicada a un cardenal de la Iglesia católica y como expresión de la “sacrosanta Teología” católica, a mayor gloria del autor cristiano y de la nobilísima familia veneciana a que pertenecía.

⁹ Como sugiere muy acertadamente den Boer 2010, 9: “if we were to consider Ferrara *Visión* as a work targeting not Jewish readers but rather those Conversos still undecided about their religious future, one could argue that the ‘Christian appearance’ of the Ferrara edition would have facilitated circulation in Spain and Portugal. *Vision*’s stress on an intellectual approach to religion rather than on faith would help to prepare Conversos for their return to Judaism as it acquainted them with some basic tenets of their religion, ‘delectably’ presented from and towards a layman’s viewpoint”.

¹⁰ ibn Verga, 290.

¹¹ Muñoz Jiménez, 304. Sin embargo el hecho de que el editor de la obra (Nicolo Croce; véase *infra*, nota 13) afirme que la obra de Delfino fue escrita “hace ya muchos años”, permite pensar (de ser cierta dicha afirmación) que Delfino se habría servido de una edición española anterior a la de Ferrara. Como veremos por otra parte a continuación (véase nota 27), alguna discrepancia entre la traducción de Delfino y la edición de Ferrara permite excluir que Delfino se haya servido de esta edición.

¹² Delfino 1556. Lamentablemente su biografía no ha sido recogida en el *Dizionario Biografico degli Italiani*.

¹³ Antes Croce había declarado que “novellamente m’è venuta alle mani l’opera presente, cosi vaga, & dilettevole, come ben dotta, & d’ogni Scienza ripiena, laquale nell’Inclita città di VINETIA fu partorita *gia molt’anni* dal Clarissimo S. Dominico Delfini, nobile quantunque molto, & Illustre per lo splendor del sangue, non dimeno via piu per l’ornamento e per la gloria della dottrina, la cui somma eruditione, come fu sempre degna di laude & ammiratione, cosi in questa sua ornata, & dotta compositione, maravigliosa oltra modo si rende al giudicio de’ savi, & elevati ingegni, percioche non solamente risplendono in essa tutte l’arti liberali, una insiememente la grave Filosofia, & la sacrosanta Teologia vi si vede illustrata allaqual opera tanto honorevole, cercando io di dar nome eterno, *all’autor suo gia estinto* vita immortale, & alla Clarissima famiglia Delfina maggior cumulo di splendore [...]” (*ii^v-iiiⁱ; cursiva nuestra). Si fuera cierta la afirmación del editor de que la obra fue escrita “hace ya muchos años”, Delfino hubiera debido servirse de una edición anterior a la de Ferrara.

A continuación de la dedicatoria venía una ‘Tavola’ o índice “di tutte le cose notabili comprese nel *Sommario delle scientie*” (*iiii^f-**iiii^v), a la que sigue, con el título de ‘Proemio’, la dedicatoria de Alfonso de la Torre a Juan de Beamonte, pero privada del encabezamiento que identifica al autor y al destinatario:

Del Sommario di tut-/te le scientie del Ma-/gnifico M. Dominico Dolphino. / Proemio. // Il Cuore Acquistato ... (Delfino 1556, 1),

en lugar de:

Comiença el libro llamado *Visyón deleytable*, conpuesto a ynstança del muy noble e yllustre progenio Don Juan de Beamonte, prior de Sant Joan, chançiller e camarero mayor del muy yllustre Señor Don Carlos, príncipe de Viana, primogénito de Navarra e Duque de Gandía, conpilado por alfonso de la Torre, Bachiller del dicho señor príncipe./ Al muy noble señor e de yllustre prosapia, mi señor, don Juan de Biamonte: / El coraçon, ganado ...¹⁴

En cambio la traducción italiana conserva el capítulo conclusivo y con él la mención del príncipe Carlos de Viana, remitiendo así al origen hispánico: “Et cosi come dopo il molto illustre Signore Don Carlo, il quale Dio prosperi, sopra tutti i viventi voi siate mio singolare Signore”.¹⁵ Lo importante, sin embargo, es que, al igual que la edición de Ferrara, el *Sommario* de Delfino conserva los capítulos de afirmación cristiana, esto es, los capítulos de la segunda parte XIX (“Dichiaratione della fede Catholica, Santa e vera, la quale è necessaria alla salute humana”; cap. 20 en *Visión*) y XXIII (“La verità parla alla Ragione”; cap. 23 en *Visión*). Baste un solo ejemplo, que ofrece una traducción literal del original castellano:

Disse l’Intelletto. Io non intendo questo. Incontinente la verità gli mostrò lo specchio, e tanto fu chiaro, et risplendente, che offuscò il lume de gli occhi alla Ragione, et all’Intelletto, et furono come ciechi, et disse la Verità, che egli guardasse nello specchio, et gli mostrò, come Iddio Padre generava eternamente di se medesimo Iddio figliuolo, et da questi dui era spirato Iddio spirito Santo, et erano tre persone in un Dio solo vero. Et l’Intelletto, et la ragione con la cecità, che tenevano, del gran lume che era nello specchio, non potevano vedere niente. [...] Et la verità gli mostrò la incarnatione, la natività, la morte, la resurrettione, la discesa all’inferno, et l’ascesa in cielo et l’infondere lo spirito Santo, et augmentossi lo splendore nello specchio, et non vidde piu, che prima. E mostrogli come stava la gloriosa Vergine santa Maria, congiunta al suo figliuolo precioso IESU CHRISTO benedetto, il quale era una cosa con il padre, et con il spirito Santo, ma nella essentia erano un solo, posto, che le persone fussero distinte.¹⁶

¹⁴ de la Torre, 101. Hay que tener en cuenta las variantes de la tradición manuscrita e impresa. Como hemos señalado más arriba, la edición de Ferrara presenta una lectura bastante diferente, pero con el nombre del autor.

¹⁵ Delfino, 267. Cf. de la Torre, 349.

¹⁶ Delfino, 246. Cf. de la Torre, 329. Esta fidelidad a la ‘protestatio’ católica de la edición original no impidió que el *Sommario* de Delfino fuera prohibido por el Índice de libros prohibidos por la Inquisición española de 1583; véase *Index et catalogus Librorum prohibitorum [...] denuo editus, cum consilio Supermi Senatus Sanctae Generalis Inquisitionis*, Matriti: Apud Alphonsum Gomezius, 1583, p. 75^v. La prohibición se repitió en los Índices de 1612 (p. 36), 1632 (p. 305), 1640 (p. 324) y 1707 (p. 341). En este último Índice se incluyó además la prohibición de la edición que Francisco de Cáceres hizo, ya de la *Visión*,

La versión italiana de la *Visión* tuvo notable fortuna, pues fue reeditada en 1565, 1566, 1568, 1584, 1585, 1621.¹⁷ La edición de 1565, siempre del mismo impresor veneciano, corrió a cargo del humanista y polígrafo Ludovico Dolce (1508-1568).¹⁸ Dolce añadió una nueva dedicatoria –ahora al ‘orador’ Niccolò Crasso¹⁹ y fechada en febrero de 1564– junto con un eficaz resumen o ‘argomento’ de la obra, en el cual indica que “[el *Sommario*] entra poi nelle cose della fede: e prova il nascimento, la morte, e la resurrettion del Signore, e la Trinità”. El pasaje que hemos citado figura sin ningún cambio.²⁰

Llegamos así a las últimas ediciones de la *Visión* en Europa. Se trata en este caso de la retraducción al castellano del *Sommario* de Delfino, llevada a cabo por el cristiano nuevo Francisco de Cáceres, publicada en 1623 bajo el falso pie de imprenta de Frankfurt (en realidad Ámsterdam) y reeditada en 1663, seguramente tras la muerte de Cáceres, de nuevo en Ámsterdam.²¹ El frontispicio de la primera edición rezaba: “LIBRO INTITULADO: / VISION DE/ LEYTABLE Y SU-/ MARIO DE TODAS/ LAS SCIENCIAS./ Traducido de Italiano en Español, por / FRANCISCO DE CACERES. / Impreso en Francaforte/ en 16. de Nouiembre/ 1623 Años”.²² La reedición de 1663 reproducía el título de la anterior añadiendo “Y ahora de nuevo Estampado y Corregido. En AMSTERDAM / En Casa de David de Crasto [sic, por Castro] Tartaz. / Anno 1663”.

La nueva edición de 1623 se da pues, como la de Ferrara de 1554, en el marco de la diáspora sefardí y ahora en el ámbito de libertad intelectual y de práctica religiosa garantizado por la ciudad de Ámsterdam. Se notará que el autor (Francisco de Cáceres, sobre cuya identidad trataremos más adelante) ha retraducido al castellano el *Sommario di tutte le scientie*, la traducción italiana de Domenico Delfino, pero ha recuperado el título original de la obra (*Visión deleytable*), omitido en la traducción italiana. Ello es un indicio de que en algún momento Cáceres ha accedido a la versión original castellana (ya sea un ejemplar de la edición de Ferrara o una copia de las precedentes ediciones impresas en España o en Tolosa de Francia). Harm den Boer –conectando en parte con los resultados alcanzados previamente por Isabel Muñoz Jiménez–²³ se inclina por pensar que “Cáceres had stayed for some time in Italy, possibly at Venice, so it is not surprising that he would have come across the work in its Italian translation. Why Cáceres did not mention the original author of the work is still a matter for conjecture. Perhaps he had read and translated *Visión* from its Italian version before arriving in the Dutch Republic,

en 1623 (véase *infra*, nota 31). Debemos esta importante observación a José Pardo Tomás, a quien expresamos nuestro agradecimiento.

¹⁷ Como señala Harm den Boer 2010, 17, nota 7, que remite a Edit16, Censimento nazionale delle edizioni italiane del XVI secolo, http://edit16.iccu.sbn.it/web_iccu/ihome.htm.

¹⁸ Véase la entrada Dolce, Ludovico, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 40 (1991), 399-405, a cargo de G. Romei, donde sin embargo este trabajo de Dolce es simplemente mencionado sin ningún desarrollo (405).

¹⁹ Véase la entrada Crasso, Nicolò, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 30 (1984), 572-573, a cargo de C. Povolo. Crasso (1523-1595) fue un abogado veneciano famoso por su oratoria y miembro de la famosa *Accademia de la Fama*. Además de esta edición del *Sommario*, Matteo Franceschi le dedicó su edición de la *Retórica* de Aristóteles (Venecia, 1574) calificándolo de “fecundísimo orador” (572).

²⁰ *Sommario*, Venecia: I Gioliti, 1565, 331 s. (el cap. ha pasado a ser el XX).

²¹ Esta importante rectificación sobre el lugar de publicación de la primera edición ha sido realizada en den Boer 1996, 53-56. Véase también den Boer 2010, 10 ss. Volveremos sobre este tema más adelante.

²² Cáceres 1623.

²³ Muñoz Jiménez 1994. Esta estudiosa formula “la hipótesis de que el modelo de la versión de la *Visión deleytable* de Francisco de Cáceres no es la traducción que de esta obra hizo Domenico Delfino, como hasta ahora se había venido sosteniendo, sino el texto original de Alfonso de la Torre; si bien ciertos indicios parecen indicar que también tuvo presente el texto italiano”, 305.

where he could have discovered the Spanish original”.²⁴

No nos vamos a detener en la cuestión de cuál de las dos versiones (la traducción italiana o el original español) es el punto de partida del trabajo de Francisco de Cáceres, pues ello requeriría una identificación del original castellano usado y sobre todo un minucioso cotejo del texto de Cáceres con el original castellano y la traducción italiana, algo que rebasa nuestra intención en este trabajo. Adelantaré, sin embargo, que me parece más plausible la opinión de den Boer, pero quiero insistir en dos aspectos importantes (antes, por supuesto, del crucial que motiva mi artículo) señalados ya por Muñoz Jiménez: el primero es el ya indicado de la restauración del título original; el segundo el de la rectificación de un desvío de la traducción italiana con respecto al original castellano:

El [*Sommario*] italiano comienza su capítulo primero [p. 16 de la edición de 1556] en la “Lógica” que es la cuarta división de la tabla del original [cap. 4 de la primera parte en la edición crítica de la *Visión*], siguiéndolo a partir de ahí. En cambio las ediciones de Cáceres, separándose de su supuesto modelo, coinciden con La Torre en esa disposición y, lo más curioso, comenzando con un epígrafe exactamente igual, que Delfino había suprimido, y que dice: *Que trata de una vision en la qual Poeticamente, y por figuras se declaran los males, y turbaciones del mundo* [Cáceres 1623, 7]. Si leemos el epígrafe de La Torre: *Vision en la qual pohetica mente et por figuras se declaran los males e turbaciones del mundo* vemos que son prácticamente iguales [el texto coincide con la edición Tolosa 1489, p. iij^r].²⁵

Con ello Cáceres restauraba la autonomía de la dedicatoria proemial (por el denominada ‘Prólogo’, pp. A2^r-A3^v; ‘Prohemio’ en la edición de Ferrara, p. *ii^r). Sin embargo no restaura el encabezamiento con el nombre del autor y del dedicatario: “Comiença el tratado llamado vision deleytable. de la filosofia et delas otras sciencias: compuesto por Alfonso dela torre bachiller: endereçado al noble don Juan de veamonte prior de sant Juan en navarra” en la edición de Tolosa, p. ii^r.²⁶ Esto, sin embargo, no implica que Cáceres haya tenido como texto base el original castellano, pues, habiendo partido de la traducción italiana y accedido más tarde al original castellano, pudo restablecer la secuencia del texto y la importante separación del proemio y primer capítulo en un segundo momento.²⁷ La pregunta ahora es: ¿por qué no reveló Francisco de Cáceres

²⁴ den Boer 2010, 11.

²⁵ Muñoz Jiménez, 306. Hacemos notar que ese epígrafe en la edición de 1623 coincide con el del cap. 2 de la edición crítica (de la Torre, 104) y con el título del capítulo primero de la edición de Ferrara: “CAPITULO PRIMERO QUE trata de una vision en la qual poeticamente e por figuras se declaran los males e turbaciones del mundo”.

²⁶ Para la edición de Ferrara véase *supra*, pp. 348 s. Importante es sin embargo un dato no detectado por Muñoz Jiménez: Cáceres sigue tanto al *Sommario* como a la edición castellana que conoce (de la que es ejemplo la edición de Tolosa 1489) y por tanto omite una amplia porción de texto (en la edición crítica comprendido entre p. 105, línea 44 y p. 107, línea 22; Tolosa 1489, p. iij^r), con la consecuencia de omitir el epígrafe que introduce a Gramática y con ello al cap. 3 de la edición crítica. Este es también el caso de la edición de Ferrara (véase p. ii^r), con la consecuencia de que al capítulo primero (p. 1^r) sigue en p. viii^r el capítulo segundo (Lógica), con la consiguiente colocación de la visita a Gramática en el capítulo primero. Cáceres por tanto sigue un ejemplar que presenta esta significativa amputación, pero no es necesariamente un ejemplar de la edición de Ferrara. Esta omisión vincula a nuestras ediciones con la edición *princeps* castellana de Fadrique de Basilea (Burgos 1485).

²⁷ Véase también Muñoz Jiménez, 308, para la indicación de un pasaje de la ‘Recapitulación’ (de la Torre, 243; Tolosa 1489, fol. lix^{r-v}) omitido en el *Sommario* (1556, 155) que Cáceres restablece en su edición de 1623, 141 s. El pasaje aparece también en la edición de Ferrara, lo cual añade una nueva discrepancia entre esa edición y el *Sommario*. Constatamos, por tanto, que, mientras el *Sommario* se aparta en alguna ocasión

el nombre del verdadero autor de la *Visión*? No parece probable que el nombre no figurara en el ejemplar que llegó a sus manos (como hemos visto figuraba a continuación del frontispicio en la edición de Ferrara). Si por tanto lo conocía, se abre aquí, como ha reconocido de Boer, espacio a las conjeturas. Según Muñoz Jiménez, “Francisco de Cáceres interpretó una voluntaria farsa, si, como parece, los Delfino eran una familia influyente y pudo temer algún tipo de represalia personal o hacia los de su casta en el caso de que hubiera reconocido al verdadero autor de la *Visión deleitable*”;²⁸ en cambio, para den Boer, “he could have maintained the fiction of a translation to enhance the status of his work in a Christian environment by ‘profiting’ from the prestige of the noble Delphino family”.²⁹ La batalla de Francisco de Cáceres no era ciertamente la noble y quijotesca reivindicación del verdadero autor frente a la innoble usurpación que habría sufrido.³⁰ El bachiller quedaba muy atrás y la batalla de Francisco de Cáceres era otra, vinculada con los problemas del momento y con las disensiones filosóficas y religiosas que tenían lugar en el seno de la comunidad hispano-portuguesa de Ámsterdam y más en general en el judaísmo europeo. Para adentrarnos en este tema conviene que nos replanteemos la cuestión del lugar de publicación de la edición de 1623 y de la identidad e itinerario de Francisco de Cáceres.

Debemos a Harm den Boer la revelación de que el verdadero lugar de impresión fue Ámsterdam y el impresor fue “most probably Paulus Aertsen van Ravestein (1609–1657), who was active around the 1620s supplying the Sephardi Jews of that city”.³¹ Este impresor publicó ese mismo año un *Tratado da immortalidade da alma* del doctor Samuel da Silva (adversario de Uriel da Costa)³² y al año siguiente la obra del ‘heterodoxo’ Uriel da Costa *Exame das tradições phariseas*. En este ambiente de crispación y disensión filosófico-religiosa en torno a la obediencia rigurosa a los preceptos de la Ley, a la inmortalidad del alma y a la libertad de filosofar,³³ Ravestein ofrecía material a los miembros de la comunidad judía y cristianos nuevos de Ámsterdam. Y hemos de recordar que una obra como la *Visión deleitable* entraba de lleno en esos temas, con su elogio de

de la edición de Ferrara, Cáceres puede haber partido tanto de ésta como de alguna edición española anterior.

²⁸ Muñoz Gimenez, 310.

²⁹ den Boer 2010, 11.

³⁰ En la dedicatoria de la obra al príncipe Emanuel de Portugal (1568-1638), residente en la República Holandesa, Cáceres, aun conociendo perfectamente que la obra es de autor español y fue escrita en castellano, no lo revela y sigue el juego a la edición italiana: “Destas [letras Sagradas; la descripción del mundo por Moisés, ‘Secretario fidelísimo de Dios’] como de Iardin abundantissimo y ameno, debió escoger las olorosas flores, que presentô al Mundo, el noble y Docto Cavallero Dominico Delphino, Veneciano, en esta su obra tan deleytosa, y agradable, abundantissima de toda sciencia, Compusola en lengua Italiana muy erudita, y digna de alabança y admiracion, como podra ver V. Ex^a, en su adornada y docta composicion” (Cáceres 1623, # 2^a). Se notará también en la calificación de Moisés la tácita glorificación del judaísmo como nación detentadora de la revelación divina. Por otra parte, la dedicatoria a un cristiano y el falso pie de imprenta de Frankfurt pueden ser indicio (como ha señalado den Boer 2010, 12) de una voluntad de conseguir para la obra una amplia circulación internacional, aunque la dedicatoria a un exiliado portugués hijo de un pretendiente (Antonio de Portugal, prior de Crato) a la corona portuguesa en oposición a Felipe II, podía dificultar la difusión en la península.

³¹ den Boer 2010, 10. El informe inquisitorial de 1652, del que informa den Boer 2010, 12-14, revela que el primer denunciante de la obra, el jesuita Juan Bautista Dávila, ya señaló que, de conformidad con el juicio de libreros de Madrid a los que había presentado el libro, la edición no podía ser de Frankfurt. Como señala den Boer, este informe inquisitorial propone la condena absoluta de la *Visión* en tanto que una obra plenamente judía. Dicho informe es el origen de la inclusión de la obra en el siguiente *Índice de libros prohibidos*, publicado en 1707.

³² Sobre esta polémica y en general el conflicto en el seno de la comunidad véase Albiac, 225-231, y más recientemente Nadler, cap. 7 («Immortality on the Amstel»).

³³ Véase Nadler, 165 ss. Lamentablemente Nadler no menciona a nuestros primarios personajes.

la Ley de Moisés, su explícita defensa de la inmortalidad del alma y destino imperecedero de premio y castigo (de la Torre, 344-346; Cáceres 1623, 237 s.), así como de la unión intelectual con Dios por medio de la filosofía-ciencia.³⁴

Harm den Boer ha aclarado también la personalidad del traductor-editor.³⁵ Francisco o Josepho de Cáceres debe ser distinguido del homónimo Francisco de Cáceres, judío natural de Oporto, donde había nacido en 1574, y miembro de la comunidad judía de Ámsterdam. Nuestro autor es un cristiano nuevo castellano nacido en torno a 1572 y que se encuentra en París en torno a 1607. Allí publica en 1607 un volumen bilingüe *Nuevos fieros españoles / Nouvelles rodomontades espagnolles, Faictes por le sieur F. de Cazeres Gentilhomme Castillan*.³⁶ Algunos años después y ya en Ámsterdam, Cáceres publica en 1612 una traducción castellana del poema de Guillaume de Saluste du Bartas *La Sepmaine ou creation du monde*: Josepho de Caceres, *Los siete dias de la semana, sobre la criación del mundo*, Amstradama [sic], en casa de Alberto Boumeester, Año 5372 (otra tirada, ahora con el nombre de Francisco de Caceres, se imprimió con el falso pie de imprenta de Amberes en 1612). Finalmente en 1616/1617 con el nombre de Francisco publicó unos *Dialogos satyricos* (Ámsterdam, a primero de Henero, 1617), que también tuvieron una tirada con el falso pie de imprenta de Francaforte, a primero de Diziembre, 1616.³⁷ Esta obra es una traducción parcial, no confesada, de los *Dialoghi piacevoli* del italiano Niccolò Franco (1515-1570), obra de considerable fortuna editorial (publicada inicialmente en Venecia en 1539, fue reimpressa en 1541, 1545, 1554, 1559 y con el título de *Dialoghi piacevolissimi* en 1590 y 1593).³⁸

Todo parece indicar, pues, como sostiene Harm den Boer, que Francisco de Cáceres (cuya relación con la familia de Spinoza, en tanto que la hermana del filósofo sería nuera suya por haberse casado con su hijo Samuel,³⁹ descansa en una confusión con la rama Cáceres judeo-portuguesa) era un hombre de letras, que se ganaba la vida modestamente como maestro e intérprete de español, francés e italiano. Cristiano nuevo sin duda alguna y casado con una francesa ‘gentil’, Francisco de Cáceres no parece haber formado parte de la comunidad judía amstelodamesa, sino haber permanecido al margen o en el umbral de ella.⁴⁰ Su traducción de los *Dialoghi piacevoli* no parece contener ningún elemento relevante para nosotros; en cambio –como fue señalado en su día en Méchoulan 1990– su traducción de *La sepmaine* (obra dedicada a Jacob Tirado, *parnas* o regente de la nación portuguesa y fundador de la primera sinagoga de Ámsterdam, el cual le había encargado el trabajo) se caracteriza por la omisión de las referencias cristianas explícitas del poema. Y esto ya tiene relación con su edición diez años más tarde de la *Visión deleytable*.

³⁴ den Boer 2010, 10: “The publication of *Vision* in the midst of a defiance of rabbinical authority and with the menacing clouds of disbelief hovering over the congregations of Iberian ‘New Jews’, is significant here, whether or not the author consciously intended his work as a participation in the controversy. One can but speculate on the added significance of *Vision* in this respect, hypothetically positing it to have helped reinforce a philosophical, but pious, attitude among still hesitant new members of the congregation, confused by currents of radical scepticism”.

³⁵ den Boer 2010, 14-16. Véase también den Boer 1996, 21 s., 165 s., 199-201.

³⁶ Véase también Infantes, 41. Se trata de una obra inserta en el género de la crítica de la bravuconería española, un *topos* parecido al del *pedante* del teatro italiano.

³⁷ den Boer 2010, 14-15. Véase también den Boer 2006, 228-246.

³⁸ Véase la entrada Franco, Nicolo, a cargo de F. Pignatti, *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 50 (1998), 202-206. Sobre esta traducción véase den Boer 1996, 201 y Vian Herrero 1994. La aparentemente doble impresión de la obra revela la intención de llegar a un público doble, tanto judío como cristiano, intención que estaría también presente en las ediciones de du Bartas y de la *Visión*, como ha insistido repetidamente den Boer 1996, 53, 165, 201.

³⁹ Por ejemplo en la entrada Caceres, Francisco en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5, cols. 3-4

⁴⁰ den Boer 2010, 15-16.

En efecto, en su edición de 1623 Francisco de Cáceres ha omitido, podríamos decir sistemáticamente, todos aquellos pasajes en los que el bachiller de la Torre había hecho obsequiosamente profesión cristiana. Estos pasajes son fundamentalmente cuatro:

1) de la Torre, parte I, cap. 21, 165 (Tolosa 1489, fol. xxvii^r):

En esta manera querría Dios que los que salieron de tierra de Egipto entrasen en tierra de promysión, videlicet, los que no fizieron ydolatria. E así quiere que se salven teniendo la fe santa católica verdadera e cunpliendo los sus mandamientos.

Amsterdam 1623, 62-63:

En esta manera. Bien quería Dios que los Hebreos que avian salido de Egipto entrassen en tierra de Promision, quiero dezir los que no fuessen Idolatras. Lo mismo quiere que todos se salven cumpliendo sus sanctos mandamientos.

Tras la eliminación de la referencia a la fe católica los mandamientos que conceden la salvación pasan a ser los de la Ley de Moisés.

2) de la Torre, parte II, cap. 18, 320-321 (Tolosa 1489, fol. lxxxix^{r-v}):

La terçera manera de yntroduzir verdadera religion en el mundo fue que vido Nuestro Señor el mundo lleno de locuras e de ydolatrias, quiso aver piadad de la gente e fabló con su syervo Muysén en visyón de profeta e dio por su mano credulidad verdadera e çierta de cómo era uno e de cómo Él sólo era el Señor e Criador e todas las otras cosas eran criadas sujetas a Él. La qual ley, maguer fuese santa e bendita, que non pudo ser mejor segúnt en aquel tiempo, enpero ella contenía en sí algunas cosas las quales no son líçitas agora, así como el sacrificio de los animales, lo qual era por quitar la ydolatría. Enpero dixo la ley para que oviesen total perfeççión e conplimiento en el tienpo del advenidero Mexías, el qual avía de ser declarador de la ley, e aquéste fue e es Jesucristo glorioso e bendicho, el qual toda la ley reduxo al verdadero entendimiento. E vees aquí cuántas fueron las entynçiones de poner religiones en el mundo.

Ámsterdam 1623, 216:

La tercera de introducir verdadera religion en el mundo fue que vio nuestro Señor el mundo lleno de locuras, y de Idolatrias, y quiso auer piedad de las gentes, para esto hablo con su siervo Moysen en vision de Prophezia, el qual por su mano dio credulidad verdadera, y cierta de como Dios era uno, y como el solo era el Señor y criador, y que todas las otras cosas eran criaturas, que estaban subgetas a el, cuya ley fue santa, y bendita, y que no pudo ser mejor. Ves aquí quantas fueron las intenciones de poner religiones en el mundo.

Tras la eliminación de la referencia al Mesías Jesucristo la Ley mosaica pasa a ser la mejor en absoluto.

3) de la Torre, parte II, cap. 20, 327-330 (Tolosa 1489, fol. xcii^r):

Dixo la Verdat: “[...] al poderío e sabiduría e bondad suya llaman algunos Trenidad en presonas, maguer la esençia sea una. E en aquesto verdad dizen, e esta creençia neçesaria es de añadir a la otra que has avido”. E dixo el Entendimiento: “Non lo veo”. E la Razón girava la cara [...]. [Verdad:] “E quería te dezir más, que por salud del umanal linaje la Sapiençia o Palabra o Fijo de Dios avía tomado carne en el vientre de una gloriosa donzella en la qual estovo nueve meses, e acabo de aquéllos salió Dios verdadero e omne todo junto, e fincó ella virgen antes del parto e en el parto e después del parto”. E dixo el Entendimiento : “Agora estò más confuso que primero”. E dixo la Razón: Non nos detengáys más en estas nuevas”. [...] E aquestas verdades son en las quales has de creer, videlicet, a los pescadores e no a los dialécticos, e que predicasen cómo

Jesucristo bendito avía a juzgar los vivos e los muertos. [...] Entonçes la Verdad mostróles el espejo e tanto fue de claro e resplandeçiente que quitó la lumbre de los ojos a la Razón e al Entendimiento, e fueron así como çiegos, e dixo la Verdat que toviese mientes en el espejo. E mostróles allí cómo Dios padre produzía e engendrava eternalmente de sí mesmo a Dios Fijo, e de aquéstos dos era ynspirado Dios Espíritu Santo, que eran tres presonas en un solo Dios verdadero, e el Entendimiento e la Razón, con la çeguedad que tenían con la grand lumbre que estava en el espejo, no vieron nada. [...] E díxoles la Verdat que aquél era el camino de salvaçión e la creençia verdadera, e mandóles que se omillasen e sojuzgasen a estas cosas. E ellos tanto estavan terrestidos de las mutaçiones del espejo, que fueron convertidos a creer lo que les dezía la Verdad, enpero que non entendían cómo estas cosas pudiesen ser.

Ámsterdam, 1623: Tras p. 224, el capítulo es omitido en su totalidad. En el ‘terror’ experimentado por el Entendimiento y la Razón (incorporados o personalizados en el judaísmo) podemos acaso intuir la dinámica de la conversión forzada sufrida seguramente en la España de finales del siglo XIV o comienzos del XV por los antepasados del bachiller.

4) de la Torre, parte II, cap. 23, 347 (Tolosa 1489, fol. c^v):

Sabe que eres concorde en aquesta sentençia conmigo [la Verdad], ca Jesucristo glorioso, que es la primera verdad, dixo: ‘Ésta es la vida perdurable, que conoscan los omnes a Dios Padre verdadero e a su fijo preçioso Jesucristo’. [...] conviene que Dios dé graçia al omne e le dé fe con que crea en Dios verdadero e en su fijo Jesucristo, e para que cunpla en lo que fallestçe su entendimiento.

Ámsterdam 1623: Tras p. 238 el capítulo está omitido en su totalidad.

Con la omisión de las declaraciones puntuales y de los capítulos finales de sumisión a la fe cristiana, Francisco de Cáceres (cristiano nuevo seguramente no retornado enteramente a la comunidad judía de Ámsterdam, por su matrimonio con una gentil y acaso por otras razones) elimina toda ambigüedad y la *Visión deleytable* emerge como una profesión de fe filosófica en la religión del intelecto (“una religión dentro de los límites de la razón”, como muy atinadamente dijo Marcel Bataillon),⁴¹ de cuño maimonídeo y articulada con el respeto de la Ley en tanto que creencia y observancia

⁴¹ Bataillon, 261.

necesarias por parte de la multitud ‘bestial’ incapaz de elevarse al conocimiento intelectual de Dios. Como reza la conclusión de la edición de Cáceres en una traducción bastante acertada del texto italiano del *Sommario*, que a su vez traduce con fidelidad el original castellano (seguramente también bajo la atenta mirada del ‘marrano’),

ves aquí (dixo la Razón) la bienaventurança de los hombres y su desventura, las quales consisten en llegarse a Dios glorioso o en apartarse del en este mundo [unión, pues, en esta vida], y en el otro. Esta ha sido la intención de todos los Prophetas, y sabios del mundo, no obstante que hasta el dia de oy nunca ninguno tan claramente lo dixo, porque los Prophetas lo dixeron por methaphora y los sabios lo declararon por comparaciones, y esto fue porque el que no pudiera ver sino las cosas corporeas [es decir, el vulgo] no pudiera entender sino por exemplos palpables, y [ante el peligro de que] pudieran apartarse y ahuyentarse de la ley [que es por otra parte necesaria e imprescindible para la virtud del vulgo], por esto fue necesario poner y dezir que auia gozos corporales y penas, porque el vulgo no conoce otra pena ni otro gozo sino la sensible y brutal. (Cáceres 1623, 238)

Nuestro marrano contempla, por tanto, la inteligencia de la Ley (la Filosofía en tanto que actualización del Intelecto en la asimilación a la divinidad) como el plano de los profetas y de los sabios, superior a la letra de la Ley y a la observancia de los preceptos rituales y reglas de la *halakha*. Pero con ello Francisco de Cáceres, tras eliminar la ambigüedad en la que por necesidad se había movido Alfonso de la Torre, introduce una nueva ambigüedad, ahora dentro del judaísmo: su valoración de la religión exterior y de una vida regulada de acuerdo con los 613 mandamientos de la Ley escrita y oral frente a la religión de la razón o del intelecto que no es otra cosa que el conocimiento de la Verdad a través de la filosofía, en la convicción por otra parte de que la providencia y amistad de Dios hacia el hombre es proporcional al conocimiento de Dios.⁴² Aparte de sus condicionamientos familiares, acaso aquí se encuentra una razón de la incompleta integración de Francisco de Cáceres en la comunidad judía de Ámsterdam, de su actividad de intelectual y literato a medio camino entre la cultura gentil de la Europa cristiana y su aportación a los marranos retornados al judaísmo (en connivencia con su impresor) de una obra inquietante en la que podían depurar su religión de un ritualismo excesivo. No obstante, Francisco de Cáceres ha conservado en su integridad el capítulo penúltimo de la *Visión* (de la Torre, II, 22), en su edición el último, con la decidida defensa por parte del bachiller de la inmortalidad del alma individual y de la remuneración *post mortem*: a los impíos (“que creen vanidades, [...] *fazen ydolatría*, [...] esperan gozos corporales en la otra vida”)⁴³ y a los justos (profetas, sabios y creyentes).⁴⁴ Si las almas de los justos

⁴² de la Torre, 228: “E el que es más senblante aquél [Dios] es más amado e sobre el más amado es la cura de Dios mayor, e quanto es mayor la cura es el omne más çercano a Dios”. La fuente para esta declaración de *theophilía* sobre el hombre intelectual (el filósofo o *philótheos*) es obviamente Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1179a 23-31: “Además el que pone en ejercicio su intelecto y lo cultiva parece a la vez el mejor constituido y el más amado de los dioses (*theophiléstatos*). En efecto, si los dioses, como se cree, tienen algún cuidado de las cosas humanas, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto tiene que ser el intelecto), y que correspondan con sus beneficios a aquellos que más lo aman y lo honran, por ocuparse de lo que los dioses aprecian y obrar recta y hermosamente. Y que todo esto se da sobre todo en el sabio, es manifiesto. Por consiguiente será el más amado de los dioses”. Sin embargo el bachiller lo toma directamente de Maimónides, *Guía de perplejos*, III, 18, 417: “la divina Providencia no velará por igual sobre todos los individuos humanos, sino que se graduará a tenor de la correspondiente perfección”; véase Granada 2018.

⁴³ Cáceres 1623, 235; de la Torre, 343. La referencia a “los que hazen Idolatrias” tiene, a nuestro entender, una muy probable connotación judía, interesante y problemática en un cristiano nuevo como era el bachiller.

⁴⁴ *Ibidem*.

“suben al siglo de las Inteligencias” –seguramente una designación del “mundo futuro” (*olam haba*)–,⁴⁵ las de los impíos verán en el momento de la muerte todo lo que pierden:

Veran los bestiales, Idiotas el fin, y esta bienaventurança [serâ en el Entendimiento, y en Dios glorioso, 236], pues para gozar della avian sido criados, y veran quan impossible es el poder la ellos alcançar, y por estar privados della tendran una tristeza, y un dolor infinito, semejante a la hija de un Rey que vee a sus hermanas reynas, y honradas, y ella estar privada de aquel grado, porque adulterô con un negro, y por esto el padre la ha puesto en una carcel muy obscura, a donde le manda dar cada dia ciertos açotes, y ella espera sufrir y padecer esta pena por toda su vida. Assi sucedra a las almas tristes quando vieren que todas son hijas de dios glorioso, y que podian aver aquel reyno, y aquella heredad, y que por su culpa la han perdido, y que las otras hermanas poseen aquella gloria, y aquel reyno, que les causará mayor tristeza esto solo, que no es la congelacion del frio, ni el abrasamiento del fuego.⁴⁶

El bachiller y su editor en Ámsterdam parecen hacerse eco de los castigos corporales que esperan a los injustos en el mundo futuro. Sin embargo, no mencionan un juicio final de todas las almas e insisten en que la designación de los castigos como sufrimiento físico es un recurso de profetas y sabios para mejor persuadir al vulgo. Por eso enseña Razón ya al final de la edición de 1623:

Los Prophetas lo dixeron por metaphora y los sabios lo declararon por comparaciones, y esto fue porque el que no pudiera entender sino por exemplos palpables, y pudieran apartarse y ahuyentarse de la ley, por esto fue necessario poner y dezir que avia gozos corporales, y penas, *porque el vulgo no conoce otra pena ni otro gozo sino la sensible y brutal.*⁴⁷

Desde esta perspectiva, pues, la obra editorial de Francisco de Cáceres, fiel al texto castellano y a su defensa de la inmortalidad del alma, se muestra no obstante como una iniciativa ilustrada o iluminista, no ciertamente en el sentido de la Ilustración spinoziana,

⁴⁵ Ibidem. Sobre las representaciones del mundo futuro en la tradición judía (rabínica y filosófica), véase Nadler 2001, caps. 3 y 4.

⁴⁶ Cáceres 1623, 237; de la Torre, 344-345.

⁴⁷ Cáceres 1623, 238 (cursiva nuestra); de la Torre, 345-346. La edición crítica presenta aquí un texto abreviado. Puede ser interesante al lector tener presente el texto dado por la edición de Tolosa (1) y por la edición de Ferrara (2): (1) fol. c^o, “los profetas lo dixeron por methaforas. y los sabios lo declararon por comparaciones. y aquesto era por que el que non pudiera ver si non cosas corporales / non pudiera entender si non por enxemplos palpables. y ansi se partiera de la ley. y ansi fue neçessario de poner y dezir que aya gozos corporales. y penas, por que el pueblo non entiende otro gozo: ni otra pena sino la sensible y brutal”; (2) p. clxix^r “los profetas lo dixeron por figuras: y los sabios lo declararon por comparaciones: e aquesto era por que el que no pudiera ver sino las cosas corporales no pudiera entender sino por exemplos palpables. E assi se partiera de la ley: e assi fue necessario de poner e dezir que aya gozos corporales y penas por que el pueblo no entiende otro gozo ni otra pena sino la sensible e brutal”. La traducción italiana (*Sommario*, 1556, 264-265) está de acuerdo con estas dos ediciones. Nótese que el texto de Cáceres omite “el que non pudiera ver si non cosas corporales”, recogido en cambio en el *Sommario*. Seguramente se ha tratado de una errata de impresión por semejanza, de la cual errata la edición (quizá póstuma) de 1663 se ha dado cuenta y la ha corregido, añadiendo sin embargo una simplificación para evitar añadir una nueva página al texto: “los Prophetas y Sabios dixeron esta verdad ordinariamente por methaforas, parabolas, exemplos, y comparaciones, y esto fue porque el que no pudiera ver sino las cosas corporeas, no pudiera entender sino por exemplos palpables, y pudieran apartarse y ahuyentarse de la ley ...” (Cáceres 1663, 210).

pero sí como un antecedente de la posterior *Haskala* en el seno del judaísmo alemán.⁴⁸ Su fuente (la obra del Bachiller de la Torre) se nos aparece así para concluir con palabras de Marcel Bataillon como

un eslabón curioso entre los pensadores judeo-árabes de la Edad Media y Spinoza [y podemos añadir también como un eslabón intermedio a Giordano Bruno]⁴⁹ [...] Se comprende que la *Visión* haya sido un libro de cabecera para los marranos que se evadían de la Iglesia cristiana sin volver sin embargo a la Sinagoga, y eso hasta el tiempo de Uriel da Costa, hasta el de Spinoza. Pero este libro pretendidamente medieval y pretomista, ¿no toma desde este momento una significación muy moderna? ¿Y su autor no era consciente de su atrevimiento cuando pedía a Don Juan de Beamonte que no lo divulgara? (Bataillon, 260, 262).

⁴⁸ Sería interesante llevar a cabo una comparación con las posiciones sobre el destino del alma en Moses Mendelssohn (1729-1786), el iniciador de la *Haskala* en Alemania y sus obras *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (Berlín 1868) y *Abhandlung von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele* (1784), así como con las posiciones de Lessing en su *Erziehung des menschlichen Geschlechts* (Berlín, 1780). Lessing, el amigo entrañable de Mendelssohn, acepta la metempsicosis en el camino de perfección de las almas para su final unión con la divinidad. La *Visión* no llega, sin duda, a tanto, al igual que no recoge la idea origeniana (cara a Lessing) de una salvación de todas las almas a través de la metempsicosis, pero recoge el concepto de un purgatorio para la purificación de las almas recuperables; véase Cáceres 1623, 237-238; de la Torre, 345.

⁴⁹ Como hemos argumentado en Granada 2018.

Obras citadas

- Albiac, Gabriel. *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del spinozismo*. Madrid: Hiperión, 1987.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. M. Araujo y J. Marías tr. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Asensio, Eugenio. *La España imaginada de Américo Castro*. Barcelona: El Albir, 1976.
- Bataillon, Marcel. “Langues et littératures de la Péninsule ibérique et de l’Amérique latine”. *Annuaire du Collège de France* 51 (1953): 252-263.
- Crawford, J. P. W. “The *Vision Delectable* of Alfonso de la Torre and Maimonides’s *Guide of the Perplexed*”. *Proceedings of the Modern Language Association* 28 (1913): 188-212.
- Cáceres, F. de. *Libro intitulado: Vision deleitable y sumario de todas las ciencias. Traducido de Italiano en Español, por Francisco de Cáceres*. Frankfurt: [P. A. van Ravestein], 1623.
- . *Libro intitulado Vision deleytable y sumario de todas las ciencias. Traducido de Italiano en Español, por Francisco de Cáceres*. Ámsterdam: David de Crasto Tartaz, 1663.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media latina*. México: F. C. E., 1955.
- de la Torre, Alfonso. *Visión deleytable*. Jorge García López ed. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991. 2 vols. [Todas nuestras citas y referencias a la *Visión* se hacen por esta edición, salvo otra indicación].
- den Boer, Harm. *La literatura sefardí de Amsterdam*. Madrid: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes–Universidad de Alcalá, 1996.
- . “Isaac de Castro, Albert Boumeester and early Sephardic Printing”. En Irene Zwiép a. o. eds. *Omnia in Eo. Studies on Jewish Books and Libraries in Honour of Adriaan van der Meer Celebrating the 125th Anniversary of the Bibliotheca Rosenthaliana in Amsterdam*. Lovaina: Peeters, 2006. 228-246.
- . “The *Visión deleytable* under the scrutiny of the Spanish Inquisition: New Insights on Converso Literature”. *European Judaism* 43 (2010): 4-19.
- . “Las *Coplas* de Jorge Manrique entre los judíos portugueses de Ferrara”. En Y. Bürki, M. Cimeli & R. Sánchez (coordinadoras). *Lengua, Llingua, Lingua, Langue: Encuentros filológicos (ibero)románicos. Estudios en Homenaje a la profesora Beatrice Schmid*. Munich: Peniopo-Verlag Anja Urbanek, 2012. 41-59.
- Delfino, Domenico. *Sommario di tutte le scientie*. Venecia: Gabriel Giolito de Ferrari, 1556
- Flasch, Kurt. *D’Averroès à Maître Eckhart: Les sources arabes de la “mystique” allemande*. París: Vrin, 2008,
- Girón-Negrón, Luis M. *Alfonso de la Torre’s Visión Deleytable: Philosophical Rationalism & the Religious Imagination in Fifteenth Century Spain*. Leiden: Brill, 2001.
- Granada, Miguel Á. “Maimónides en la *Visión deleytable*: diferencia antropológica, beatitud intelectual y el problema de la materia”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2018): En prensa.
- Hasselhoff, Görge K. *Dicit Rabbi Moyses: Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004.
- ibn Verga, Shlomo. *La vara de Yehudah*. Edición de María José Cano, Barcelona: Riopiedras, 1991.

- Idel, Moshe. *Maïmonide et la mystique juive*. París: Cerf, 1991.
- . *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Nueva York: State University of New York Press, 1988.
- Infantes, Víctor. “La sátira antiespañola de los fanfarrones, fieros, bravucones y matasietes: las *Rodomuntadas españolas* y los *Emblemas del Señor Español* (1601-1608). Apunte final (III)”. En M^a S. Arredondo coord. *Géneros híbridos y libros mixtos en el Siglo de Oro*. Dossier des *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série* 43 (2013): 39-52.
- Maimónides. *Guía de perplejos*, ed. de D. Gonzalo Maeso. Madrid: Trotta, 1994.
- Méchoulan, Henry. “Francisco de Caceres traducteur juif espagnol de *La Sepmaine de Guillaume de Saluste du Bartas*”. En *Estudos Portugueses: homenagem a Antonio José Saraiva*. Lisboa: ICALP, 1990. 133–149.
- Muñoz Jiménez, Isabel. “La versión de la *Visión deleitable* hecha por Francisco de Cáceres”. En F. Díaz Esteban, ed. *Los Judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*. Madrid: Letrúmero, 1994. 303-313.
- Nadler, Steven. *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Revah, Israel S. *Des Marranes à Spinoza*, textos reunidos por Henry Méchoulan, Pierre-François Moreau y Carsten Lorenz Wilke. París: Vrin, 1995
- Rico, Francisco. *El pequeño mundo del hombre: Varia fortuna de una idea en la cultura española*, edición corregida y aumentada. Madrid: Alianza Universidad, 1988.
- Roth, Cecil. “The Marrano Press at Ferrara, 1552-1555”. *The Modern Language Review* 38 (1943): 307-317.
- Salinas Espinosa, Concepción. *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: La obra del Bachiller Alfonso de la Torre*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997.
- Vian Herrero, Ana. “Los Diálogos satyricos de Francisco de Cáceres”. En F. Díaz Esteban ed. *Los Judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, Madrid: Letrúmero, 1994. 355-383.