

**“Mentiste, Mahomad, ca los ángeles spíritus son”.**  
**La inmaterialidad del ángel en la Baja Edad Media y su vinculación con la polémica  
 cristiana *adversus Sarracenos***

Constanza Cavallero  
 (IMHICIHU-CONICET, Buenos Aires, Argentina  
 Universidad de Buenos Aires)

“Un demonio es un ser espiritual de naturaleza angélica condenado eternamente. No tiene cuerpo, no existe en su ser ningún tipo de materia sutil, ni nada semejante a la materia, sino que se trata de una existencia de carácter íntegramente espiritual.” (Fortea, 16). Con estas palabras comienza la primera *quaestio* de la parte inicial *Summa daemoniaca* del teólogo José Antonio Fortea, que ha sido publicada hace menos de un lustro. Esta demonología del siglo XXI comienza, como es esperable, discutiendo acerca de la naturaleza del demonio y afirmando con total claridad que la naturaleza angélica no posee cuerpo ni materia alguna, es decir, que los ángeles son espíritus puros.

Ahora bien, la tesis de la absoluta inmaterialidad del ángel, que hoy es una verdad indiscutible para la Iglesia, no fue siempre siquiera hegemónica en la historia del cristianismo. En lo que respecta al Occidente cristiano, fue el “Doctor Angélico”, Tomás de Aquino, quien la defendió con sólidos argumentos teológicos y filosóficos en la segunda mitad del siglo XIII.<sup>1</sup> Hasta entonces la tradición cristiana no había llegado a una solución al respecto. En Bizancio, la tesis de la pura espiritualidad del ángel sí era predominante, gracias al fuerte y perdurable impacto del pensamiento y los escritos del Pseudo Dionisio. El Areopagita había sido probablemente “the first Christian to have argued for the pure spirituality of the angels.” (Keck, 31). No obstante ello, los pensadores de la cristiandad latina, desde san Agustín de Hipona hasta teólogos contemporáneos a Tomás, habían tendido mayoritariamente a inclinarse por la solución opuesta:<sup>2</sup> sostenían que los ángeles estaban compuestos por algún tipo de materia, siquiera etérea o sutilísima (Bonino, 118-119; Keck, 31; Faure, 32; Almond, 111-114).<sup>3</sup> Buenaventura y la mayoría de los franciscanos –como por ejemplo el *Doctor Irrefragabilis*, Alejandro de Hales– adherían a la teoría del hilemorfismo, según la cual la no-simplicidad de toda creatura (y, por lo tanto, también del ángel) se debía a una combinación de materia y forma. Para Tomás de Aquino, por el contrario, la no-

---

<sup>1</sup> Véase al respecto los siguientes escritos de Tomás: *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, dist. 8, art. 1; *Summa contra gentiles*, pars 2, ca. 49; *Summa theologiae*, pars 1, q. 50, art. 1; *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, art. 5; *De malo*, q. 16, art. 2.

<sup>2</sup> En lo que refiere al Occidente cristiano, antes de la clara postura del Aquinate, la tesis de la inmaterialidad angélica ya había aparecido en los escritos de Escoto Eriúgena, traductor de la angelología de Pseudo Dionisio Areopagita, y había sido recogida luego por teólogos influenciados por las ideas del bizantino, como Hugo de San Víctor y su discípulo, Ricardo de San Víctor. También había defendido esta tesis, por ejemplo, Guillermo de Auvernia (Faure, 33-34; Elliott, 246; Mayo, 168). En las *Sentencias* de Pedro Lombardo se manifestaba con claridad la inexistencia de una solución hegemónica respecto del problema de la naturaleza angélica, que aparecía en el siglo XII como un asunto irresuelto (Kelly, 269; Almond, 114-115). Como indica Elliott, “consensus about the existence of angelic bodies, already fissured and uneasy, began to dissolve in the twelfth century.” (Elliott, 127).

<sup>3</sup> Como ejemplo de esta opinión véase *Sermo* 362, 17 de Agustín de Hipona (PL 39, col. 1622). El santo sostiene lo propio, también, en *De genesi ad litteram libri duodecim*.

simplicidad del ángel, inmaterial, radicaba en el binomio esencia/existencia (Keck, 32, 93; Wippel, 45-78; Elliott, 133; Almond, 115-116).<sup>4</sup>

En pocas palabras, la tesis del Aquinate no era nueva en el siglo XIII pero tampoco había sido hegemónica hasta el momento. No obstante, fue por él formulada con tal certeza y claridad que su pensamiento sobre la materia vino a renovar la angelología cristiana e impactó de modo innegable sobre el desarrollo subsiguiente de esta rama particular de la teología cristiana. En palabras de Elliot, “Thomas Aquinas (d. 1274) cut the Gordian knot, severing angelic nature from any vestige of corporeality.” (132-133). Campagne, por su parte, ha hablado de un “audacious Thomistic theoretical turn”, afirmando que “Thomas Aquinas is the first Christian theologian who radically and explicitly stated the doctrine of the absolute immateriality of angelic natures.” (481-482).

En las últimas décadas, estudiosos de la demonología cristiana y de la caza de brujas del período temprano-moderno –y no sólo especialistas en el pensamiento escolástico– han prestado especial atención a los razonamientos tomistas sobre la naturaleza de los ángeles (Broedel, 43; Campagne; Almond, 117). El motivo es el siguiente: según se ha afirmado, los argumentos que el Aquinate construyó para explicar cómo un ángel o un demonio, carente de materia, podía pese a ello provocar efectos reales en el mundo (a saber, la apelación al principio aristotélico del movimiento local y la elaboración de la teoría de los cuerpos ficticios o *simulacra*) fueron los que tornaron pensables las posteriores elucubraciones demonológicas del Otoño de la Edad Media y la temprana Modernidad, incluso aquellas que permitieron construir el paradigma sabático y habilitaron el fenómeno de la caza de brujas.<sup>5</sup>

Ahora bien, ¿cómo se ha explicado desde la historiografía la concluyente formulación tomista de la tesis de la pura espiritualidad del ángel y, luego, la creciente hegemonía de esta idea? La historiadora Dyan Elliott ha ensayado una respuesta. Sostuvo que esta tesis pudo haber sido formulada por el santo en el marco de la lucha argumentativa –no tan contundente y definitiva como la lucha armada, pero existente también– contra la herejía dualista de los cátaros.<sup>6</sup> En su opinión, “only in light of Cathar cosmology is the orthodox separation between corporeal and incorporeal beings fully comprehensible.” (Elliott, 142). Una de las creencias de los albigenses –según indicaba, por ejemplo, un polemista anti-cátaro como Alain de Lille– sostenía que el cuerpo humano no era sino el lastre que debía cargar cada ángel caído del cielo tras la rebelión luciferina, hasta alcanzar la purificación final y la reconciliación con Dios luego de sucesivas reencarnaciones (es decir, no existiría algo así como el “alma” propiamente humana). El catarismo, dentro de su pensamiento maniqueo, sostenía que la materia (la carne), era una creación perversa, no divina; era el castigo por el

<sup>4</sup> Elliott aclara respecto de la angelología de Buenaventura: “he maintained a distinction between corporeal and spiritual matter. Angelic composition, of course, was aligned with this second category.” Cf. San Buenaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum* (Pars 2, dist. 3, p. 1, art. 1).

<sup>5</sup> Sobre el movimiento local véase Bonino (80) y la *Summa theologiae* (Pars 1, q. 110, art. 3) y la *Summa contra gentiles* (2, ca. 91) de Tomás de Aquino. Éste, apelando a este principio de la física aristotélica, explica que un espíritu era capaz de dar movimiento a la materia, por simple contacto entre motor y móvil. El alma, por ejemplo, era así capaz de insuflar movimiento y vida al cuerpo humano al que estaba irremediablemente unida. El ángel, en tanto inteligencia separada, no veía su capacidad circunscripta a un cuerpo determinado: podía ejercer ese poder sobre cualquier tipo de materia. Luego, respecto de la capacidad de los demonios de asumir cuerpos falsos, es decir, de su habilidad para manipular los elementos (sirviéndose, justamente, del movimiento local) y formar a partir de ellos cualquier tipo de apariencia sensible al ser humano, capaz de interactuar –e incluso copular– con hombres y mujeres, véase Stephens (58-86) y Almond (76, 103, 116-117).

<sup>6</sup> La cruzada anti-cátara (1209-1229) fue muy cruenta. El saqueo de Béziers de 1209, por ejemplo, según O’Shea (6), convirtió a su población en “la Guernica de la Edad Media”.

grave pecado cometido por los ángeles antes de su caída y era, finalmente, camino de penitencia. La consideración de los ángeles como espíritus puros, ajenos a cualquier tipo de materia, implicaba una clara refutación de estas ideas albigenses. En este sentido, siguiendo la tesis de Elliott, la inmaterialidad angélica defendida por Tomás habría venido a refutar no tanto el dualismo cátaro *per se* (puesto que, de hecho, su tesis contribuía a equiparar a Dios y al ángel caído en un aspecto: ambos eran espíritus puros) cuanto a refutar la antropología negativa de la doctrina albigense, es decir, su forma de concebir la naturaleza del hombre. La tesis tomista de la absoluta espiritualidad del ángel no alejaba a los demonios de la sustancia divina pero sí del resto de los seres creados. Como indica Elliot, “the disembodiment of demons had the effect of drawing firmer lines between the natural and supernatural worlds, driving an important wedge between God's two rational creations: the human race and its angelic counterpart.” (Elliot, 142)

Sin duda, las implicaciones de las ideas cátaras antes mencionadas atentaban severamente contra el núcleo del cristianismo. Impugnaban la posibilidad de la Encarnación de un Dios redentor, negaban toda sacralidad al *Corpus Christi* (*i. e.*, a aquello que permitía reunir una y otra vez a cada hombre con la divinidad materializada), eran incompatibles con la promesa escatológica de la resurrección del cuerpo luego del Juicio y atentaban también, entre otras cosas, contra la idea de castigo eterno de los condenados. Son conocidas las tomas de posición de la Iglesia romana en el marco del cuarto concilio de Letrán alentadas por la polémica anti-cátara: el cónclave lateranense, celebrado en 1215, se ocupó de aseverar verdades del cristianismo que el movimiento albigense había venido a poner en jaque, como la creaturidad del ángel y la bondad natural de todo ser creado, incluso de los ángeles que cayeron del cielo (Elliot, 136-137, 145-147). En aquellos tiempos, la Iglesia lanzó, además, una cruenta cruzada contra los albigenses y se hallaba en vísperas de crear una institución diseñada especialmente para combatir la herejía: la inquisición. Es ciertamente probable que el espíritu anti-cátaro haya permeado gran parte del pensamiento teológico de las décadas subsiguientes.

Con todo, es difícil demostrar la tesis de Elliott de modo concluyente, siendo que Letrán IV, preocupado como estaba por la más peligrosa de las herejías de la Edad Media, no consideró el tema de la incorporeidad angélica entre sus postulados y que Tomás de Aquino, décadas después, no nombra ni alude al catarismo al formular la tesis de la pura espiritualidad de ángeles y demonios.

Sin pretender rebatir en absoluto la sugerente tesis de Elliott, el presente trabajo propone indagar en una nueva lectura posible del contexto, el ambiente cultural y las inquietudes que pudieron haber impulsado a Tomás de Aquino a formular la tesis que resultaría un parteaguas en la historia del pensamiento angelológico/demonológico y a sus sucesores a retomar su legado hasta convertirlo en una verdad indiscutible de la Iglesia de Roma. Dicho en otras palabras: esta nueva lectura tal vez podría contribuir a explicar no sólo la formulación sino también la creciente aceptación de la tesis de la inmaterialidad angélica en las centurias siguientes, cuando el movimiento albigense ya no significaba una amenaza de peso y pese a que esta tesis, como han demostrado autores como Hayton, Hallacker o Patterson, no careció de esporádicos opositores que pretendieron hacer pervivir el cuerpo de los ángeles, incluso en los ya tardíos siglos XVI y XVII (Hayton, 193-215; Hallacker, 201-214; Patterson).

La nueva mirada que propongo aquí se resume en lo siguiente: creo necesario atender a la formulación y a la progresiva aceptación de la tesis de la inmaterialidad de los seres preternaturales no sólo en relación con la refutación del catarismo sino también dentro del

marco de la viva polémica cristiana tardomedieval y tempranomoderna contra la religión islámica, forjada en gran medida en suelo ibérico.

Recordemos entonces nuestro punto inicial: las ideas del Aquinate, en tanto ellas establecieron de modo concluyente la tesis teológica que aquí nos ocupa. Sabemos que Tomás de Aquino escribió sus obras y, por lo tanto, desarrolló su pensamiento angelológico, en el tercer cuarto del siglo XIII. Fue en esos años, probablemente poco antes de 1262, cuando se tradujo al castellano y, luego, al latín y al francés el *Libro de la escala de Mahoma* o *Liber qui arabice vocatur Halmahereig* (González Muñoz, 23). Ana Echevarría Arsuaga, quien ha analizado las diversas versiones y reelaboraciones que existieron en el mundo cristiano de la tradición narrativa de esta historia, la del “subimiento” de Mahoma a los cielos y su encuentro con la divinidad, sostuvo que su traducción fue “uno de los hitos del conocimiento del islam en Occidente en el siglo XIII” y “un eslabón en la cadena de transmisión de las creencias islámicas de ultratumba al cristianismo.” (174)

La historia de la escala reunía relatos que, originalmente, eran diversos: por un lado, la *isrā'* o viaje nocturno de Mahoma (que, según se creía, refería al traslado del profeta de La Meca, “oratorio sagrado”, a Jerusalén, “oratorio más lejano”, montado sobre un animal mítico llamado al-Buraq) y, por el otro, el *mi'rāy*, es decir, la historia de la ascensión de Mahoma al cielo, acompañado por el arcángel Gabriel, y de su encuentro con ángeles, profetas y la divinidad misma. Ambas historias surgieron en el mundo islámico como derivaciones de breves pasajes de las azoras diecisiete y cincuenta y tres del Corán (sura 17,1 y sura 53, 7-9) y fueron desarrolladas en los hadices como dos tradiciones diferentes. Sabemos que la fusión de ambas en el imaginario islámico se remonta, al menos, a la primera mitad del siglo IX (Longoni, VII).

Sabemos también que, en el mundo cristiano, una primera versión abreviada de la historia del “subimiento” de Mahoma a los cielos aparece en el ámbito ibérico en el decimosegundo y último capítulo del *Liber denudationis*. Este tratado anónimo fue elaborado en el ambiente cultural mozárabe de Toledo a fines del siglo XI o a principios de la centuria siguiente y es, probablemente el resumen de un texto originalmente escrito en árabe (Burman, 215). Luego, desde mediados del siglo XIII, la leyenda comenzó a circular en biografías –o “anti-hagiografías”– de Mahoma, en correspondencia con la efervescente labor de traducción de fuentes árabes y griegas, algunas de las cuales apuntaban a describir los detalles de la vida y obra del profeta del islam.<sup>7</sup> También desde entonces comenzaron a ser incorporadas versiones del ascenso de Mahoma al cielo, previa reelaboración y amplificación, tanto en la cronística castellanoleonesa –como la *Historia arabum* de Jiménez de Rada o la *Estoria de España* del taller alfonsí– cuanto en textos de polémica doctrinal (Echevarría Arsuaga, 186).

Ahora bien, pese a lo dicho, tal como indica Echevarría Arsuaga, “el momento crucial de transmisión del texto” tiene lugar cuando la historia del “subimiento” es elaborada como pieza literaria individual en el taller de traductores de Alfonso X (Echevarría Arsuaga, 176; Darbord y García de Lucas, 51). La pluma de Abraham de Toledo registró la versión castellana. Lamentablemente, este texto original en romance no se ha conservado; sí han pervivido sus traducciones al latín y al francés, hechas en 1264 por Buenaventura de Siena, secretario del rey Sabio. Esta versión extendida del *Libro de la escala de Mahoma* (en latín, *Liber*

<sup>7</sup> La primera biografía polémica que incluye el relato del ascenso al cielo de Mahoma es la incluida en el Códice de Uncastillo (Zaragoza), que data de mediados del siglo XIII (Echevarría, 183-184). Este manuscrito fue editado por Manuel Serrano y Sanz en 1931, en *Erudición ibero-ultramarina*, y una nueva edición del texto, con estudio filológico y literario incluido, fue realizada por Vitalino Valcárcel Martínez en 2002.

*scalae Machometi*), que tomó forma tras múltiples reelaboraciones y adaptaciones, pronto adquirió autoridad canónica en el mundo cristiano (Echevarría Arsuaga, 175-176). En lo que hace al presente estudio, resulta central subrayar que esta importante pieza literaria abunda en detalles respecto del mundo celeste y, sobre todo, que se explaya sobre la cuestión que aquí nos interesa: la descripción de los ángeles.

Justamente en virtud de las ricas descripciones de la geografía y la población del Más Allá que ofrece el relato se ha debatido profunda y detalladamente la vinculación del *Liber scalae Machometi* con –o su posible influencia sobre– la gran obra de Dante Alighieri. Esto ha sido así desde que, en 1919, el arabista Miguel Asín planteó como hipótesis la necesidad de estudiar la *Divina Comedia* en relación no sólo con el imaginario escatológico judeocristiano sino también con las representaciones del ultramundo propias de la tradición musulmana (Asín Palacios; Cruz Hernández, 48-80; Cerulli). La vinculación del *Libro de la escala de Mahoma* (y las tradiciones que ella recogía y aunaba) con el otro gran texto del siglo XIII, la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino –o, mejor dicho, con el pensamiento teológico de este último en sentido amplio– no ha sido estudiada hasta el momento. Tal vez sería necesario llevar adelante un abordaje semejante, sobre todo si consideramos que la versión de la historia del “subimiento” al cielo que se vuelca en lenguas vernáculas y en latín en tiempos alfonsíes tuvo tanta repercusión en aquellos tiempos que muchos cristianos llegaron a ubicar este relato entre los libros sagrados del islam, apenas por detrás del Corán en importancia, y atribuyeron su autoría al propio Mahoma (Echevarría Arsuaga, 176).

En cualquier caso, en lo que respecta a nuestro tema, la tesis de la inmaterialidad angélica, creo tan difícil demostrar de modo concluyente el impacto de la escatología musulmana sobre esta rama del pensamiento teológico tomista como ha sido probar con absoluta certeza el impacto del catarismo sobre ella. Sabemos que en la *Summa contra gentiles*, escrita en el primer lustro de la década de 1265, Tomás de Aquino no tematiza las creencias del islam de modo específico y sólo atiende a la figura de Mahoma en un breve pasaje (Tolan, 242-243; *Summa contra gentiles* 1, 6). No obstante ello, en esta suerte de manual para misioneros despliega un tratamiento pormenorizado de la cuestión angélica, que será ahondado luego en su *opus magna*, la *Summa theologiae*, escrita para la formación de estudiantes de teología *circa* 1268-1273. Asimismo, en el opúsculo titulado *De rationibus fidei contra sarracenos, graecos et armenos ad Cantorem Antiochenum* –breve tratado en el cual el Aquinate brinda al Cantor de Antioquía argumentos teológicos para defender el cristianismo de las objeciones que formulaba, sobre todo, el flanco musulmán– Tomás también menciona la cuestión de los ángeles. En el capítulo quinto, al argumentar en favor del dogma de la Encarnación, afirma que las creaturas racionales o intelectuales eran de dos tipos: aquellas separadas de todo cuerpo, los ángeles, y aquellas unidas a un cuerpo, como el alma de los hombres (dice: “Est autem duplex creatura rationalis seu intellectualis: una quidem a corpore separata quam angelum nominamus, alia vero corpori unita quae est anima hominis”). También sostiene el santo que los ángeles caídos no podían arrepentirse de su falta primigenia, es decir, que el pecado del ángel no podía ser remediado jamás, como tampoco podía ser corregida el alma del hombre una vez que, luego de la muerte, hubo abandonado su cuerpo (Sancti Thomae de Aquino *pars B, ca. 5, 61*)

Estas simples ideas del Aquinate tornaban inverosímil el contenido angelológico de las diversas versiones de la historia de la escala de Mahoma que circulaban entonces en el mundo ibérico, vanguardia del cristianismo occidental en lo que respecta al estudio y conocimiento del islam (Cabanelas Rodríguez, 11). Las descripciones de los ángeles incluidas en el temprano *Liber denudationis siue ostensionis aut patefaciens* son un claro ejemplo al

respecto. En el capítulo decimosegundo de este escrito anónimo, “de fictione improbabili-ssimae visionis”, los ángeles aparecen descritos como seres inmensos, con miles de cabezas, y capaces de llorar por sus propias culpas:

Et sicut in primo dixit se pulsasse et respondisse sicut in primo usque septimum caelum –intellige de omnibus caelis–, in quo septimo caelo describit se uidisse populum angelorum. Longitudo uniuscuiuslibet angeli erat instar mundi multis mille uicibus, quorum aliquis habebat septingenta milia capita, et in quolibet capite septingenta milia oculi, et septingenta mille milia ora, et quodlibet os habebat septingentas mille linguas laudantes Deum septingentis mille milibus idiomatibus. Et respexit vnum angelum flentem, et quaesiuit causam fletus eius, et respondit, “culpaesunt”. Ipse autem orauit pro eo. (*Liber denudationis* 12, 5; Burman, 380)

Asimismo, las descripciones de los ángeles incluidas en el *Liber scalae* propiamente dicho (c. 1260) también se verían directamente afectadas en este sentido. En particular, la atención a los “detalles físicos” de los ángeles (sobre los que volveremos más adelante), aparecerían como un elemento diferenciador, como un rasgo propio de las representaciones angélicas del mundo musulmán. Al respecto, sostiene Longoni: “Molti di questi angeli sono gli stessi che si incontrano nei testi ebraici e cristiani: un tratto che invece caratterizza le narrazioni islamiche, differenziandole, è l’indugio sui dettagli fisici, per lo più assenti nelle altre due tradizioni.” (Longoni, XL)

También creo importante destacar que, en tiempos contemporáneos y apenas posteriores a los de Tomás de Aquino, tanto la leyenda del “subimiento” como la refutación de la corporeidad angélica aparecieron en los escritos de polemistas de relevancia que se hallaban hondamente preocupados por la labor misionera. Es el caso, por ejemplo, de Raimundo Martí (†1285), dominico como santo Tomás y también discípulo de Alberto Magno (Tolan, 242). En su *De seta Machometi* (escrito antes de 1257), Martí afirmaba que el demonio era un ser espiritual, no refiriendo la leyenda de la *scala* sino refutando una enseñanza atribuida a Mahoma. Éste último –dice Martí– había sostenido, entre otras cosas falsas y ridículas (“falsa et ridiculosa”), que no estaba permitido orar ni al alba ni al ocaso, porque el sol nacía y se ocultaba entre los cuernos del diablo. El dominico catalán afirma entonces, en este contexto, que todo aquello era falso, considerando la magnitud del sol y el hecho de que el diablo no podía tener cuernos, puesto que era un “rey espiritual”: “quod quidem patet esse falsum, considerara magnitudine solis et quod diabolus non haber cornua, cum sit rex spiritualis.” (30-32). Luego, sabemos que Martí leyó el *Liber denudationis* en su versión árabe y que ha sido una de las fuentes principales de su *Explanatio symboli apostolorum*, escrito en 1257, y de su *Quadruplex reprobatio*, de datación imprecisa (Burman, 46, 216).

De sumo interés para nuestra hipótesis resulta también mencionar al valenciano Pedro Pascual, fraile de la orden de la Merced, obispo de Jaén y santo mártir. A él se ha atribuido el tratado titulado *Sobre la seta mahometana*, escrito, en teoría, hacia 1300. La existencia misma del fraile mercedario y la datación de las obras que se le endilgan se hallan todavía en debate. Hasta 2011, el tratado mencionado, en particular, había sido “atribuido unánimamente” o bien al santo mercedario Pedro Pascual o bien a un obispo de Jaén llamado Don Pedro, al frente de la diócesis entre 1296 y 1300. En aquel año, González Muñoz sostuvo, por el contrario, que “la obra pudo haber sido compuesta con posterioridad a 1300” y que fue probablemente escrita entre 1352 y 1392 (11-12, 54-55, 61-62). En cualquier caso, importa

aquí dicho tratado porque refiere la historia del “subimiento” al cielo y, sobre todo, porque, de la mano de la mención de esta leyenda, se afirma expresamente la tesis de la pura espiritualidad del ángel.

Comprobemos lo dicho: en el título primero, (Pseudo) Pedro Pascual afirma que, en tiempos de Mahoma, existían “tres eregías grandes en la provincia de Arabia.” Al tratar la tercera –a saber, la creencia en que las almas morían con los cuerpos– el autor del escrito postula lo siguiente:

E en el libro de que fabló en cómo suvió a los çielos dixo Mahomad manifiestamente que todos los ángeles devían morir e ninguno non devía fincar vivo, sinon sólo Dios. E mentiste, Mahomad, ca los ángeles spíritus son, e las ánimas de los omes spíritus son, e ovieron comienzo e nunca avrán fin. (97-98; cf. *Il libro de la scala di Maometo*, 44-46)

La historia del “subimiento”, apenas referida en el pasaje citado, aparece luego en forma extendida en el capítulo octavo del tratado, donde el periplo nocturno de Mahoma es narrado en detalle a partir de su versión alfonsí. Allí se mencionan, dentro de la variada fauna celestial, “ángeles de faces negras, e los ojos garzos” que “olían muy mal” y cuyas voces eran “de fuerte trueno”, un ángel que tenía “la meytad de su cuerpo de fuego, e la otra meytad de nief” y otro “ángel de luz” que “avía setenta mill faces, e en cada faz setenta mill ojos, e en cada ojo setenta mill yemas niñeta.” (Pseudo Pedro Pascual, 136, 38, 44). La tesis de la pura espiritualidad del ángel, que contrasta con descripciones semejantes, es sostenida de modo explícito en este mismo capítulo de *Sobre la seta mahometana* cuando (Pseudo) Pedro Pascual refiere al ángel de la muerte:

...E díxome [el ángel de la muerte]: ‘ya, Mahomat, luego que decendió Dios a Adam a la tierra, e encomendome que sacasse las ánimas fasta que non finque ninguno, sino yo e Dios, e sacarme a Dios el alma, e fincará él solo vivo e durable, e non morirá’». E yo digo a ti, Mahomat, que en esto manifiestamente dixiste gran necedad e gran mentira e gran vil eregía, ca los ángeles son spíritus, e nunca murieron nin morrán, ca así lo dixo nuestro Señor Ihesu Christo, e así lo escribió Moysés e David e quantos sabios fueron en la ley de los judíos e en la nuestra, e los philósophos. ¿E cómo podría ángel bueno dezir que Dios le podría sacar su ánima? Ca la sustancia del ángel toda es spiritual, que la su essencia e la su ánima una cosa es, e non dos. E según esto que aquí dixo Mahomat, morir deven las ánimas, e así es contrario a sí mismo, e por esta vanidad e error tan vil que dixo deviera seer non tan solamente non creído, mas apedreado. (136)

Luego, en el título quinto, titulado “De las fabliellas e mentiras e vanidades que dixo Mahomat en el Alcoran”, nuevamente aparece refutada la angelología “corpórea” que habría enseñado Mahoma a sus seguidores, aunque aquí no se menciona el *Liber scalae* sino la historia que sostenía que Moisés había arrancado un ojo al ángel de la muerte:

E yo digo a ti, o Mahomad, que, si tú non ovieses dicho otra fabliella ni mentira sino ésta sola, nunca te devieran creer los que te oían ni te devían creer los que leen e afirman que tú dixiste de Moisés y del ángel de la muerte esta chufa, ca ome carnal non puede a ángel sacar ojo ni poner mano en ángel, que es cosa espiritual y no

palpable, así como se prueba por el ánima de cada uno de nós, que, quando sale del cuerpo, non la puede ome ninguno palpar. E quanto es esto no es diferencia ni departamento entre las ánimas, después que son fuera de los cuerpos, e en los ángeles; mas, quando aparecen a nós los spíritus, toman forma en que los podamos ver, así como plaze a Dios, e dexan luego esas formas. E esto se prueba manifiestamente porque, quando aparecen a los omes, a desora desapareçen (114).

Finalmente, (Pseudo) Pedro Pascual alude a un aspecto muy concreto del relato del viaje celestial del profeta en otro de sus escritos, una suerte de apéndice de su obra antes referida titulado *Tratado contra el fatalismo musulmán* (de ser apócrifo, su escritura, según afirma González Muñoz [62], no puede haber sido posterior a la primera mitad del siglo XVI). Allí el fraile mercedario (o su doble literario) refuta aquello que decían los moros a partir de “su libro que dizen ellos Elmerigi” respecto del ángel de la muerte, a saber, “que tenía ante sí una tabla grande en la qual eran scriptos los nombres de los omes, que Dios faze e fará fasta la fin, e que en ella era scripta la muerte de cada uno de los que deven seer lazerados o bien aventurados.” (Echevarría Arsuaga, 195; Pseudo Pedro Pascual, 273). En su argumentación en defensa del libre albedrío, (Pseudo) Pedro refiere, una vez más, la tesis de la inmaterialidad del ángel:

Los christianos dezimos e creemos que nuestro Señor Dios en el començamiento del mundo crió la una e la otra criatura spiritual e corporal, conviene saber, la angélica e mundana, e después hizo la natura humana así como común, compaginada e formada de spíritu e de cuerpo. E dezimos que los spíritus después fueron hechos malos e diablos por sí mesmos, ca de començamiento por Dios buenos fueron criados [...]. E leemos que nuestro Señor Dios confirmó estonce los otros ángeles que no avían pecado que no pudiessen pecar. E leemos que si los padres primeros Adam y Eva no ovieran pecado, confirmados fueran ellos e todos los omes en bien e nunca pecaran, mas el diablo [...] ovo embidia del ome, que no era quanto en la carne tan noblemente hecho como el ángel, que es puramente cosa spiritual e sin corrupción e sin natura mortal. Onde, quando ese ángel [...] vio el ome en paraíso [...] ensayó a la muger de la engañar... (274)

Alejémonos ahora por un momento del área hispana. El dominico Ricoldo de Monte Croce († 1320), nacido en Florencia, también incluye el relato del “subimiento” en su influyente obra titulada *Contra legem sarracenorum* o *Improbatio Alchorani*. En el capítulo decimocuarto, titulado “De ficta visione Mahumeti”, sigue a pie juntillas el último capítulo del *Liber denudationis*, reproduciendo sus ideas angelológicas (Burman, 375; Di Cesare, 423; Echevarría Arsuaga, 195). Es sugerente que, tras narrar el viaje celestial del profeta, el dominico concluya el capítulo en cuestión con la siguiente afirmación: “angelos ergo et Deum ponit cum corporali dimensione.” (Ricoldo Florentino, XIV, dIIv.). Vale aquí la mención a este autor florentino no sólo por su importancia *per se* sino también por el impacto significativo que han tenido sus escritos en la Península Ibérica, donde estos últimos fueron leídos con atención y tempranamente llevados a la imprenta y traducidos al castellano (Echevarría Arsuaga, 195; Ferrero Hernández, 540).

Este vínculo entre la angelología defensora de la tesis de la pura espiritualidad y la polémica anti-islámica apoyada en la refutación o ridiculización del *Libro de la escala* –que, como vimos, surge en la segunda mitad del siglo XIII– también podemos conjeturarlo o



hallarlo con seguridad, según el caso, en obras de tres autores hispanos que han escrito entre fines del siglo XIV y mediados del siglo XV: Francesc Eiximenis, Juan de Torquemada y, sobre todo, Alonso de Espina.

En lo que respecta al franciscano Francesc Eiximenis, un verdadero especialista en angelología, el vínculo es más bien difuso. El valenciano recupera la historia del itinerario celeste de Mahoma de modo muy escueto y es de notar que no lo hace en su *Llibre dels àngels* (1392) sino en el capítulo noventa y nueve de *Lo primer llibre del crestià* (c. 1380), titulado “Com Mahomet dona leys als serrahins e volgue molt loar los caps deles altres leys principals”. Allí refiere el libro de la escala y afirma que “conten moltes falses visions fort grans.” (Eiximenis, 57r). Luego, en su obra sobre los ángeles, escrita con posterioridad, sí sostendrá la tesis de la pura espiritualidad del ángel, pero sin referir polémica alguna ni con “sectas” ni con herejías. La tesis aparece con claridad en los capítulos cuarto y quinto de la primera parte del *Llibre dels àngels*: el cuarto “ensenya que angel es substancia spiritual e no corporal” y el siguiente explica que “com spirit angelical no ha res corporal empero pot prendre e formar cors en quel pot habitar.” (Eiximenis, 2v-3v)

El dominico vallisoletano Juan de Torquemada, a diferencia de Eiximenis, conjuga el discurso anti-islámico y la angelología no en obras diversas sino en un mismo escrito: su tratado anti-islámico titulado *Contra principales errores perfidi Machometi* (1459). Pocos años después de la caída de Constantinopla, Torquemada escribe este tratado, en línea con las ideas del entonces papa Pío II, con el fin de alentar a los gobernantes cristianos a tomar las armas contra los otomanos, que continuaban avanzando desde el oriente sobre las fronteras de la cristiandad (Cantarino, 237-50). Con este propósito en mente, el dominico creyó oportuno enumerar los errores de la “secta” mahometana y refutarlos uno a uno. Entre los cuarenta errores que incluye su inventario, considerados los más graves de la religión islámica, hallamos los siguientes (enumero desde el error número diecisiete en adelante): 1) que los ángeles eran corpóreos, generados a partir de una llama de fuego; 2) que los ángeles morirían y resucitarían, junto con los hombres, cuando llegara el día del Juicio; 3) que los ángeles buenos pecaban; 4) que los demonios habrían de salvarse por medio del Corán; 5) que Dios obligó a los ángeles a adorar al primer hombre; 6) que los ángeles no conocían la naturaleza ni los nombres de las cosas a las que Adán nombró (Turrecremata, 73r; Adeva, 202).

El primer punto citado, es decir, aquel que refiere directamente a la corporeidad del ángel (“quod angeli sunt substantie corporee de flama ignis generati”), es refutado claramente por el cardenal. Dice al respecto: “error iste [...] non modo est contra sanctam scripturam sed etiam contra bene philosophantes, apud quod omnes intelligencie sine angeli substantie spirituales et in materiales et incorporeales dicti sunt.” (Turrecremata, 111v-12r). Torquemada atribuye al islam la creencia en la corporeidad del ángel, en virtud de su sustancia ígnea, apoyándose, muy probablemente, en la descripción del infierno y de los demonios que aparece narrado del siguiente modo en el *Liber scalae*:

Quando infernus primo factus est Deus fecit accendi ignem supra eum septuaginta milibus annorum, quousque factus est totus rubens ignis ille. Postea vero super ignem illum fecit super accendi per tantum temporis alium, donec totus factus est albus. Et post hunc ignem fecit adhuc alium super accendi similiter per alia septuaginta milia annorum ita quod totus niger factus est et plus quam aliqua res obscurus. Ignis autem iste semper in se ipso ardet mirabili modo fortiter sed tamen flammam aliquam non committit. De angelis quidem inferni de quibus queris, scias quod Deus creavit eos

omnes de igne et sunt in igne nutriti, et si hora sola de igne exirent, subito morerentur nec possent sine igne vivere sicut nec pisces eciam sine aqua. (*Il libro de la scala di Maometo*, 58)

Y sabemos fehacientemente que Torquemada conocía el *Libro de la escala*: en su *tractatus*, capítulo cuarto, refiere el viaje nocturno de Mahoma (Turrecremata, 70v-71v). Según Adeva, Torquemada copiaba allí a pie juntillas el relato del “subimiento” tal y como aparecía en la obra del dominico portugués Pedro de Pennis titulada *Tractatus contra Alchoranum legem mendacissimam Saracenorum*, que a su vez era sumamente deudora de la *Improbatio Alcorani* de Ricoldo de Montecroce (Adeva, 205).

Ahora bien, es de notar que el cardenal también aborda la cuestión de la inmaterialidad angélica en su tratado anti-maniqueo, escrito de cara a la situación que vivía *circa* 1460 la región balcánica. En este breve tratado afirma con precisión que los ángeles eran seres intelectuales separados de la materia al refutar la creencia dualista –el quinto de los errores que atribuye a los maniqueos– que sostenía que los hombres no eran sino demonios caídos del cielo confinados en una prisión corporal (dice al respecto: “animas humanas non esse demones qui de celo ceciderunt”; afirma también que la Iglesia “dampnat et reprobatur errorem manicheorum dicentium animas esse demones corporibus inclusos”). Es en este contexto donde aclara lo siguiente: “demones cum sint substantie intellectuales separate habent per se ipsos speciem completam.” (Turrecremata, 9v-10r). Ahora bien, este tratado contra el dualismo, escrito a fines de la década de 1450 (es decir, prácticamente a la par, temporalmente, de su tratado anti-islámico y cuando ya se había esfumado el fantasma del catarismo), puede incluirse también dentro de las estrategias de la Santa Sede destinadas a contener el avance musulmán hacia el oeste. La ciudad de Roma y el rey de Bosnia, territorio amenazado en ese entonces por los turcos y sumergido en conflictos civiles, decidieron en esos años estrechar lazos con el fin de estabilizar el reino y hacer frente común ante el peligro que se avecinaba desde el oriente. El bautismo del rey Esteban Tomás y la campaña contra la herejía dualista de los bogomilos –blanco directo del tratado de Torquemada– se encuadraban, probablemente, en esta suerte de estrategia bilateral que, finalmente, no tendría éxito: la región sucumbiría en manos de las tropas de Mohamed II poco después, en 1463.

Abordemos, finalmente, el *Fortalitium fidei* (c. 1460) de fray Alonso de Espina, predicador y teólogo castellano, miembro de la Orden de los Frailes Menores. Espina aborda explícitamente la cuestión de la incorporeidad angélica en el *Liber quintus* del *Fortalitium fidei*, es decir, su libro estrictamente demonológico. Allí cita palabras de san Agustín (*De civitate Dei* VIII, 16) según las cuales los demonios serían animales racionales, eternos y “aéreos en cuerpo” (“genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore eterna.” (Espina V, *Con.* I, 175r). No obstante, Espina dice de inmediato que esta definición había sido contestada por aquellos que sostuvieron que los demonios no pertenecían al género animal, en razón de su sustancia incorpórea (“cum sint substantie incorporee”) y aclara que, en verdad, Agustín no estaba exponiendo con aquellas palabras su propia creencia sino la de los platónicos. Por lo tanto, se equivocaban quienes describían a los demonios como seres dotados de un cuerpo “aéreo” apelando a la autoridad del Santo de Hipona.<sup>8</sup> Sin embargo, lo cierto es que, si bien este último, expresando su opinión, define a

<sup>8</sup> Esta misma aclaración es formulada por Tomás de Aquino en *Summa Theologiae* I, q. 51, a. 1. Espina incluye a inmediata continuación la definición de la naturaleza angélica que sí se correspondería con el pensamiento

los ángeles como *spiritus*, en ningún momento sostiene de modo explícito que sean seres incorpóreos. Tal vez por este motivo, Alonso de Espina concluye la cuestión añadiendo la opinión de “alguno” (*quidam*), a quien no nombra, que sostuvo que los demonios eran sustancias racionales incorpóreas (*incorporee*) ingratas a Dios. Es decir, termina incorporando la tesis formula por Tomás de Aquino, aunque sin referir a este último.

A continuación, al discurrir sobre la *nobilitas* de los demonios, Espina afirma que naturalmente los demonios son superiores a los hombres. Allí vuelve a mencionar una apostilla de Agustín a la opinión platónica que sostenía que los demonios tenían cuerpos de carácter incorruptible. Espina concluye la cuestión, no obstante, afirmando que la naturaleza demoníaca es más noble que la humana –aunque, por supuesto, no su moral– pero no en virtud de la incorruptibilidad de sus cuerpos sino, por el contrario, por la ausencia de cuerpo, es decir, porque la *substantia spiritualis* era naturalmente superior a la *substantia corporalis* (Espina V, *Con.* I, 175r).

Tal vez en razón de la inserción de estas ideas platónicas atribuidas a Agustín en el desarrollo argumentativo respecto de la naturaleza angélica que elabora Alonso de Espina en el *Liber quintus*, en una lectura diagonal de la fuente puede no resultar del todo transparente la postura de Espina sobre el asunto. De hecho, Felipe Pereda y María Cruz de Carlos sostuvieron, equivocadamente, que para Espina “los diablos [...] poseen cuerpos incorruptibles, al igual que los ángeles” y que “sus cuerpos son de materia elemental.” (242)

Ahora bien, lo interesante es destacar que el franciscano Alonso de Espina refiere este asunto también en otros *loci* del  *Fortalitium fidei*. Por ejemplo, en el *Liber secundus*, su libro heresiológico, menciona la cuestión tangencialmente al refutar la herejía número trece de su inventario de errores en la fe. Dicha herejía era la de quienes negaban la existencia de otra vida luego de la muerte, es decir, la inmortalidad del alma. Al discurrir sobre el asunto, Espina afirma al pasar, pero de modo explícito, que el alma es incorpórea porque pertenece al mismo subgénero de espíritus al que pertenece el ángel: “ergo aut angelus incorporeus non est vel anima incorporea est.” (Espina II, *Con.* VI, 50r)

También en el *Liber tercius*, su libro contra los judíos, refiere esta cuestión indirectamente, al narrar la historia talmúdica –es decir, a sus ojos falaz– que afirmaba que Moisés, habiendo subido al cielo, venció argumentativamente a los ángeles cuando ellos pretendieron quedarse con la Ley. Según el relato, Moisés alegó que la Ley regía cuestiones corporales y que, dado que ellos eran seres puramente espirituales, no les resultaba necesaria (Espina III, *Con.* VIII, *passus* 4). Espina niega la veracidad de esta historia, refutando muchos de sus elementos, pero en ningún momento lo dicho por Moisés respecto de la sustancia angélica.

Por último, donde es aun más preciso Espina respecto de la inmaterialidad del ángel es en una consideración del *Liber quartus*, el libro del  *Fortalitium* dedicado –y aquí llegamos al punto que nos interesa– a refutar el islam. Allí fray Alonso dice claramente, quizás siguiendo en parte a Ricoldo, que medir a Dios y a los ángeles como seres corpóreos era herético: “...ergo et Deum et angelos ponit corporaliter dimensionatos, que est heresis dampnata.” (Espina IV, *c.* IV, 124v.). Más interesante aún resulta notar que el franciscano introduce esta afirmación tras referir largamente nada menos que una versión detallada del texto canónico alfonsí del *Libro de la escala* (el franciscano cita expresamente la traducción latina).

---

del Hiponense: “...demones sunt spiritus nocendi cupidissimi, a iustitia penitus alieni, superbia tumidi, invidia lividi, falacia calidi” (Espina V, *Con.* I, 175r). Véase Agustín de Hipona, *De civitate Dei* XXI, 10.

Alonso de Espina, siguiendo al pie de la letra la leyenda del “subimiento”, narra el viaje de Mahoma por los ocho cielos acompañado por el arcángel Gabriel y cómo aquél, según lo narrado, llega incluso a ver, oír y tocar a Dios y su carácter de profeta elegido, de “mejor hombre de todos los tiempos”, es una y otra vez reafirmada.<sup>9</sup> El propósito central de Espina, al incluir este relato en su *Fortalitium fidei*, es mostrar que la religión islámica “nichil reale habent sed totum est ficticium et fabulosum et tam manifeste medacium.” (Espina IV, c. IV, 121v.). No obstante, además de ello, el fraile se ocupa de dejar en claro que las observaciones sobre los ángeles que incluía esta importante tradición escatológica del mundo musulmán eran lisa y llanamente causa de herejía, dado que era un error medir corporalmente a Dios y a los ángeles (Echevarría Arsuaga, 197).

Veamos ahora, concretamente, algunos de estos rasgos “corpóreos” atribuidos a los ángeles en *La escala de Mahoma*, tanto en la versión incluida en el *Fortalitium fidei* como en su fuente, la versión alfonsí. En primer lugar, el arcángel Gabriel aparece descrito como un ser alado que tenía pies y manos, rostro blanco, cabellos rojos, cejas grandes, boca preciosa y dientes relucientes:

...statim venit ad me Gabriel angelus, qui sub hac forma se mihi ostendit; quia eius facies erat alba plus quam lac aut nix aliqua et capilli erant rubicundiores coralo multum etiam rubicundo. Habebat supercilia valde ampla et os pulcherrimum et bene formatum, dentes quidem albos et valde claros. (Espina IV, *Con. IV*, 121v; *cf. Il libro de la scala di Maometo*, 28)

Luego, del ángel de la muerte, se dice que utilizaba su mano derecha para extraer el alma del cuerpo de los buenos y la mano izquierda para tomar el alma de los malos: “...extrahit animas bonorum cum dextera et animas malorum cum sinistra.” (Espina IV, *Con. IV*, 122v; *cf. Il libro de la scala di Maometo*, 48-50). Otro ángel, según el relato, tenía forma de gallo (“qui facta erat ad modum galli”) y daba a los gallos de toda la Tierra la señal del momento oportuno para alabar a Dios (Espina IV, *Con. IV*, 122v; *cf. Il libro de la scala di Maometo*, 50-52). Otro era mitad fuego y mitad nieve (“cuius medietas erat ignis et medietas nivis”) y otros, los que azotaban a los pecadores en el infierno, eran sordomudos (“mutos et surdos”), de modo que no pudieran oír los gritos de dolor y los lamentos de los atormentados (Espina IV, *Con. IV*, 122v; *cf. Il libro de la scala di Maometo*, 52, 58). Otros ángeles tenían cabeza humana, cuerpo vacuno y alas de águila (“habebant facies hominum et corpora ad modum vacarum; habebant etiam ad modum aquillarum alas”) y otros, setenta mil cabezas con setenta mil cuernos y setenta mil rostros cada una. Y cada rostro, siete mil bocas “et quodlibet os septem millia linguarum...” (Espina IV, *Con. IV*, 123r; *cf. Il libro de la scala di Maometo*, 62, 64, 74)

No es de extrañar que la refutación explícita de la tesis de la corporeidad de los ángeles aparezca en la literatura anti-islámica cristiana de la Baja Edad Media y que las descripciones físicas de los ángeles se cuenten entre las “las fantasías y vanidades” o las “ficciones improbabilísimas” de Mahoma. Sin atender al asunto de la angelología en particular, Echevarría ha bien notado que la leyenda del viaje de Mahoma al otro mundo alimentaría, en la Baja Edad Media, los argumentos de los polemistas cristianos que se dispusieron a quitar autenticidad a las creencias y enseñanzas de la religión mahometana.

<sup>9</sup> Leemos allí, por ejemplo: “...dixitque sibi Gabriel: Quare non salutas meliorem hominem universi seculi?” (Espina IV, c. IV, 122v.).

Atendiendo a lo dicho, la autora sugirió la existencia de una “estrecha conexión entre las tendencias de discusión teológica en el islam y el cristianismo, como dos religiones que se autodefinen muchas veces por comparación entre ellas.” (175-176, 190-99). Se ha sostenido correctamente que, en particular, la inclusión de la leyenda del “subimiento” al cielo dentro de la tratadística cristiana *adversus sarracenos* buscaba exponer de modo ejemplar la falsedad del mensaje de Mahoma. Recontar el periplo celestial de este último resultaba útil para destacar las increíbles ficciones que habría sido capaz de inventar para engañar a su pueblo. Era un modo efectivo de desprestigiar el halo profético que rodeaba a su figura.

El presente trabajo ha intentado demostrar que, además de los debates principales que alimentó el *Liber scalae* (a saber, cuál era el modo más apropiado de definir a Mahoma –ya como profeta elegido, ya como fantasioso embustero– y la disputa en torno de la licitud de la representación antropomórfica de la divinidad), el relato del viaje nocturno y celestial de Mahoma pudo haber ganado un lugar primordial en la literatura de polémica religiosa e impactar de modo directo en el pensamiento teológico de la época en virtud de sus llamativas descripciones de ángeles y demonios. Éstas descripciones –en mi opinión– difícilmente hayan pasado desapercibidos a teólogos y polemistas y, al decir de Starczewska, pueden haber constituido, incluso, las razones mismas de la popularidad que obtuvo el relato del “subimiento” dentro de la corriente de literatura anti-islámica cristiana (240, 251). He intentado mostrar aquí, en concreto, que el conocimiento en Occidente del imaginario escatológico musulmán impactó en otra arista del pensamiento cristiano: los debates respecto de la *quiditas* del ángel (esta cuestión, a su vez, como dejan entrever las fuentes mismas que hemos analizado, se ha vinculado en más de una ocasión con la controversia respecto de la inmortalidad del alma). Además de los ejemplos concretos que hemos recogido a favor de esta idea, centrándonos en tratados de origen hispano escritos entre los siglos XIII y XV, sabemos que la leyenda del viaje nocturno de Mahoma ha sido recogida por otros tantos polemistas cristianos en tiempos sucesivos y en otras coordenadas geográficas. La leyenda aparece, por ejemplo, en el séptimo capítulo de la *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán* (1515) del converso del islam bautizado como Juan Andrés (Starczewska, 250) y, también, en lo que respecta al ámbito cultural italiano, en el *Specchio della fede* del franciscano Roberto Caracciolo y en las *Demonstrationi degli errori della setta maomettana* de Angelo Pientini, dominico, escritas en 1588 (Longoni, XLII).

A modo de conclusión, entonces, propongo considerar y ponderar lo siguiente. En primer lugar, que la refutación inequívoca de la tesis de la corporeidad de los ángeles y la defensa de la pura espiritualidad de las sustancias separadas, de cuño tomista, coincidió temporalmente con el hito central del conocimiento del imaginario escatológico islámico en Occidente, a saber, la traducción, reelaboración y circulación de la leyenda del “subimiento” de Mahoma a los cielos. En segundo lugar, que la defensa de la tesis de la inmaterialidad del ángel apareció, de allí en más, de modo recurrente en la tratadística cristiana bajomedieval destinada a refutar las enseñanzas de Mahoma. En mi opinión (y tal como he tratado demostrar), ambos datos resultan de peso para comprender tanto la formulación conclusiva de la tesis de la inmaterialidad del ángel en tiempos escolásticos como su posterior hegemonía en la Europa cristiana.

**Obras citadas**

- Adeva, Idelfonso. "Juan de Torquemada y su *Tractatus contra principales errores perfidi Machometi et turcorum sive saracenorum* (1459)." *AHIg* (2007): 195-208.
- Almond, Philip. *The devil, a new biography*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2014.
- Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, Archivo de la Catedral de El Burgo de Osma, 1464, Códice 154.
- Asín Palacios, Miguel. *La escatología musulmana y la Divina comedia*. Madrid: Hiperión, 1984 (1943).
- Bonino, Serge-Thomas. *Les anges et les démons: Quatorze leçons de théologie catholique*. Paris: Parole et Silence, 2007.
- Broedel, Hans Peter. *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*. Manchester, Manchester University Press, 2004.
- Burman, Thomas. *Religious polemic and the intellectual history of the mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden-New York-Köln: Brill, 1994.
- Cabanelas Rodríguez, Darío. *Juan de Segovia y el problema islámico*. Madrid: Universidad de Madrid, 1952.
- Campagne, Fabián. "Demonology at a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt." *Church History* 80: 3 (2011): 467-97.
- Cantarino, Vicente. "Juan de Torquemada's Crusade against Islam." En Bernard Lewis y Friedrich Niewöhner (eds). *Religionsgespräche in Mittelalter*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1992. 237-250.
- Cerulli, Enrico. *Nuove ricerche sul Libro della scala e la conoscenza dell'islam in Occidente*. Ciudad del Vaticano: Biblioteca apostólica vaticana, 1972.
- Cruz Hernández, Miguel. "La raíz común de la religiosidad del mundo de la profecía y la posibilidad de las relaciones entre la escatología islámica y la *Divina comedia*." *Revista de la Universidad de Madrid* (1965): 48-80.
- Darbord, Bernard y García de Lucas, César. "El «Libro de la escala de Mahoma», acerca del fabuloso viaje del Profeta." En Fernando Carmona Fernández y José Miguel García Cano (eds). *La utopía en la literatura y en la historia*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2008. 51-82
- Di Cesare, Michelina. *The Pseudo-historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A repertory*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2012.
- Echevarría Arsuaga, Ana. "La reescritura del *Libro de la escala de Mahoma* como polémica religiosa." *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 29, 1 (2006): 173-99.
- Elliott, Dyan. *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- Eiximenis, Francesc. *Llibre dels Àngels*. Universitat de Barcelona. Fons de reserva. Ms. 86. (copia manuscrita datada al s. XV).
- . *Crestià. 1<sup>er</sup> Llibre*. Valencia: Ed. Lambert Palmart, 1483.
- Faure, Philippe. "L'ange du haut Moyen Âge occidental (Ive-IXe siècles): création ou tradition?" *Médiévales* 15 (1988): 31-49.
- Ferrero Hernández, Cándida. "De la *Improbatio Alcorani* a la *Reprobacion del Alcoran* de Riccoldo da Montecroce, o la fortuna hispana de un texto apologético." En Ma.

- Teresa Muñoz García y Leticia Carrasco Reija (eds.). *Miscellanea Latina*. Madrid: SELAT, Universidad Complutense de Madrid, 2015. 537-543.
- Fortea, José Antonio. *Summa daemoniaca*. Zaragoza: Dos Latidos, 2012.
- González Muñoz, Fernando. "Introducción." En Pseudo Pedro Pascual. *Sobre la se[c]ta mahomeana* (Edición y estudio de Fernando González Muñoz). València: Universitat de València, 2011.
- Hallacker, Anja. "On Angelic Bodies: Some Philosophical Discussions in the Seventeenth Century." En Isabel Iribarren y Martin Lenz (eds.) *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*. Aldershot: Ashgate, 2007. 201-214.
- Hayton, Darin. "Michael Psellos' *De dæmonibus* in the Renaissance". En Charles Barber y David Jenkins (eds.). *Reading Michael Psellos*. Leiden: Brill, 2006. 193-215.
- Il libro de la scala di Maometo* (Ed. Anna Longoni). Milano: BUR, 2013.
- Keck, David. *Angels and Angelology in the Middle Ages*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Kelly, Ansgar. *Pobre Diablo. Una biografía de Satanás* (Trad. Raúl Fernández). Barcelona: Global Rhythm Press, 2011.
- Longoni, Anna. Introducción. En: *Il libro de la scala di Maometo* (Ed. Anna Longoni). Milano: BUR, 2013.
- Martí, Ramón, *De seca Machometi*. En Josep Hernando. "Ramón Martí (siglo XIII). *De Seta Machometi o De origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius*. Introducción, transcripción, traducción y notas". *Acta historica et archaeologia mediaevalia* 4 (1983): 1-63.
- Mayo, Thomas de. *The Demonology of William of Auvergne* (Ph.D. Dissertation). Tucson: The University of Arizona, 2006.
- O'Shea, Stephen. *The Perfect Heresy*. London: Profile books, 2001 (2000).
- Patterson, Patrick. *The Debate over the Corporeality of Demons in England, c. 1670-1700* (Thesis prepared for the degree of Master of Arts). Texas: University of North Texas, 2009.
- Pereda, Felipe y de Carlos, María Cruz. "Desalmados: imágenes del demonio en la cultura visual de Castilla, siglos XIII-XVII. Un itinerario". En María Tausiet y James Amelang (eds.). *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2004: 233-252.
- Pseudo Pedro Pascual. *Sobre la se[c]ta mahomeana* (Edición y estudio de Fernando González Muñoz). València: Universitat de València, 2011.
- Ricoldo Florentino, *Contra legem sarracenorum*. Sevilla: Ed. Stanislaus Polonus, 1500.
- Sancti Thomae de Aquino, "De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum." En *Opera omnia*. Iussu Leonis XIII P. M. Edita. Tomus XL. Cura et studio fratrum praedicatorum. Romae: St. Thomas Aquinas Foundation, 1968.
- Serrano y Sanz, Manuel, "Vida de Mahoma según un código latino de mediados del siglo XIII." *Erudición ibero-ultramarina* II (1931): 365-95.
- Starzewska, Katarzyna. "Et in tali bestia Mahomat Iherusalem est profectus - las figuras del Burāq y los ángeles en el viaje nocturno del Profeta." En Ángel Narro y J. J. Pomer (eds.). *Bestiaris i metamorfosis a les literatures clàssiques i la seua tradició*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2015. 239-252.
- Stephens, Walter. *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

- Tolan, John. *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Turrecremata, Johanem de. *Contra Maniqueos* (manuscrito digitalizado por la Universidad Complutense de Madrid; Olim: 116-Z-6).
- . *Tractatus contra principales errores perfidi Machometi et turcorum sive saracenorum*. (manuscrito digitalizado por la Universidad Complutense de Madrid; Olim: 116-Z-6).
- Valcárcel Martínez, Vitalino, “La «Vita Mahometi» del código 10 de Uncastillo (s. XIII): estudio y edición”. En Maurilio Pérez González (ed.). *Actas del III congreso hispánico de latín medieval*. León: Universidad de León, 2002. Vol I. 211-45.
- Wippel, John. “Metaphysical composition of angels in Bonaventure, Aquinas, and Godfrey of Fontaines.” En Tobias Hoffmann (ed.). *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*. Boston: Brill, 2012. 45-78.