

SIGNIFICADO HISTÓRICO Y SIGNIFICACIÓN FILOSÓFICA EN LA REVISIÓN DE LOS PLANTEAMIENTOS CONCERNIENTES A LA ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO

Serafín Vegas González
Universidad de Alcalá de Henares

RESUMEN

Las actuales visiones discontinuistas de la Historia de la filosofía no toman frecuentemente en la suficiente consideración la interdependencia entre el significado histórico y la significación filosófica en lo concerniente al devenir histórico de la filosofía. La necesidad de una interdependencia tal se pone de manifiesto cuando el historiador de la filosofía trata de afrontar el alcance de las diferentes revisiones que han sido propuestas en relación con la Escuela de traductores de Toledo por los especialistas que se han ocupado de esta cuestión, a partir de la obra de A. Jourdain.

Palabras clave: Historia de la filosofía, Traductores de Toledo, Aristotelismo medieval, Hermann de Carinthia, Gundisalvo.

ABSTRACT

The current discontinuist visions of History of philosophy do not pay attention enough to the interdependency between the historic meaning and the philosophic significance, when talking about the historic becoming of philosophy. The need of that interdependency is highlighted when the philosophy historian tries to face the extent of the different revisions that the specialists that have studied this subject since the work of A. Jourdain have proposed in connection with the School of Translators of Toledo.

Key words: History of Philosophy, Translators of Toledo, Mediaeval Aristotelianism, Hermann of Carinthia, Gundissalinus.

Planteando la cuestión de si es correcto tomar en consideración un posible contexto institucional de las traducciones medievales árabe-latinas, Charles Burnett ha propuesto una *revisión* de «la índole del principal centro de actividad traductora-Toledo»¹ para concluir la impropiedad de la vieja tesis de Valentin Rose de que la «Escuela de Traductores de Toledo» fuera una institución formalmente organizada encargada no sólo de traducir al latín los más relevantes manuscritos árabes de ciencia y de filosofía sino también de enseñar y de transmitir

1 Vid. «The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: A Reassessment of the "School of Toledo"», en Weijers, O., ed., *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance*: Turhout, Brepols, 1995, 214-235. Burnett ha vuelto a insistir en la conveniencia de «revisar» las razones aducidas en pro de que la Escuela de Toledo llegara a ser el «principal centro de traducción al latín de textos científicos y filosóficos árabes» en «The Coherence of the Arabic-Latin Translation Programa in Toledo in the Twelfth Century», en *Science in Context*, 14, 2001, 249-288.

enseñanzas, más o menos regladas, de índole científica y filosófica, anticipando el modelo del *studium generale* que «más tarde erigiría, siguiendo el modelo de París, Alfonso VIII en Palencia».²

Con independencia, sin embargo, de haber puesto convincentemente en entredicho los principales argumentos elaborados por Rose a favor de la *escuela* de Toledo³ como centro formal de traducción y de enseñanza, la revisión propuesta por Burnett lo que busca en el fondo es poner de relieve que, con anterioridad a la actividad traductora de Toledo, fueron intelectuales ingleses del siglo XII, como Adelardo de Bath o Daniel de Morley, los que llamaron la atención del Occidente latino de aquel tiempo acerca de la necesidad de abandonar la «ligereza» de las enseñanzas de Chartres y de París para dedicarse de lleno al estudio de la ciencia y de la filosofía practicadas por los árabes.⁴ Si ello históricamente no deja de ser cierto, acaso no lo es menos que el historiador de la filosofía no debe contentarse con la asimilación de datos de este tipo sino que ha de encuadrarlos en la significación del propio devenir histórico de la filosofía, con lo que quizás se haga conveniente que la revisión propuesta de Burnett (y las revisiones análogas llevadas a cabo con anterioridad a la de Burnett) de la Escuela de traductores de Toledo sea, a su vez, de algún modo revisada a la luz de las aportaciones de la Historia de la filosofía.

EL INICIO DE LA CUESTIÓN DE LA ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO

Cuando Amable Jourdain, a principios del siglo XIX, llamó la atención acerca de la importancia que había de ser concedida a la «escuela» de traductores de Toledo en lo concerniente a la transmisión de la filosofía aristotélica a la cultura latino-medieval, lo hizo desde la convicción de que sus investigaciones podían justificar con detalle la afirmación de que el Occidente medieval debía a los árabes el conocimiento de las más importantes obras científicas y metafísicas de Aristóteles a partir de las traducciones llevadas inicialmente a cabo en Toledo,

2 Vid. Rose, V., «Ptolomeus und die Schule von Toledo», en *Hermes*, 8, 1974, 327-349. En este trabajo, Rose es el primero en explicitar la condición de «escuela» que A. Jourdain había atribuido en su día a los traductores medievales toledanos, agrupándolos en un auténtico «collège». Esta tesis de Jourdain y de Rose ha encontrado también eco en D. M. Dunlop, para el que el Toledo de los traductores toledanos habría sido, además de un marco de traducción, un «centro real de enseñanza»: *cfr.* «The Work of Translation at Toledo», en *Babel*, 6, 1960, pp. 55-59.

3 Rose apoya su tesis en dos argumentos básicos. En relación con el primero de ellos, el del testimonio de la *Philosophia* de Daniel de Morley, Burnett ha puesto en duda, de modo convincente, la fiabilidad de aquel testimonio. De otro lado y partiendo del *explicit* del manuscrito florentino que contiene la traducción que Hermann el Alemán hiciera del Comentario de Averroes de la *Ética* aristotélica («ego complevi eius translationem ... apud urbem toletanam in capella Sanctae Trinitatis»), Rose señaló la Catedral de Toledo (donde sigue estando la capilla de la Trinidad) como lugar físico del centro de enseñanza de los traductores toledanos. Burnett, aun aceptando lo «acerchado» de la indicación de Rose de que la «capella Sanctae Trinitatis» es una de las capillas de la Catedral y que por ello las traducciones pudieran haberse llevado a cabo en el recinto de la catedral toledana (*cfr. The Institutional Context of Arabic-Latin Translations...*, a.c., pág. 225), tiene la suficiente intuición como para negar que las dependencias de la catedral toledana pudieran haber servido de centro de transmisión de una enseñanza formal. Por lo demás y con posterioridad a la aparición del trabajo de Burnett al que aquí nos estamos refiriendo, Ramón González ha demostrado que el referente de aquella «capella» no era la Catedral toledana sino la capilla del monasterio de la Trinidad de Toledo: *cfr.* «El traductor Hermann el Alemán», en *La Escuela de Traductores de Toledo*: Toledo, Diputación Provincial, 1996, pp. 60-62; *Hombres y libros de Toledo (1086-1300)*: Madrid, Fundación Ramón Areces, 1997, pp. 596-598. En *The Coherence of the Arabic-Latin Program in Toledo in the Twelfth Century*, a.c., pág. 253, Burnett toma ya en consideración estas indicaciones de Ramón González.

4 De ahí que Burnett acuda oportunamente a las *Quaestiones naturales* de Adelardo de Bath, donde éste contraponen la «Gallicarum sententiarum inconstantia» a los «Arabum studia» o, como dice Daniel de Morley en su *Philosophia*, a las «sententiae Arabum» o a la «doctrina Arabum». En el caso de la Escuela de Toledo, la *Vita* de Gerardo de Cremona, escrita por sus discípulos, pone de manifiesto la insuficiencia del «Latinorum studium» frente a la «scientia Arabica» y la «scriptura Arabica».

las cuales iban a modificar de modo significativo el acontecer de la filosofía escolástica.⁵ Expuestas de modo tan general, afirmaciones de esta índole —insistía Jourdain— no eran especialmente novedosas toda vez que la mayoría de los más destacados iniciadores de la Historia de la filosofía⁶ como disciplina específica habían insistido, con pocas variantes significativas, en lo que, desde los siglos XV y XVI, venía siendo comúnmente admitido acerca de que fueron los «árabes españoles» los que transmitieron la ciencia y la filosofía árabo-griegas al Occidente «bárbaro». Ello es lo que Buddeus venía a resumir en su conocida afirmación de que «cum Saraceni, gens arabica, magnam Africae occupassent et tandem in Hispaniam transiissent, simul in Europam philosophiam Arabico-Aristotelicam intulerunt originemque dederunt philosophiae scholasticae».⁷

A la vista de ello, Jourdain vio con todo acierto que en el hecho de la transmisión de la ciencia y de la filosofía griegas, y especialmente aristotélicas, a Occidente, había que deslindar de modo diferenciado las cuestiones concernientes a si «los escritos de Aristóteles habían sido conocidos a través de traducciones provenientes inmediatamente del griego» o, si por el contrario, aquel conocimiento se había originado a partir de los árabes y, en este caso, si había que remitirse a «los moros de España» o, por el contrario, a las Cruzadas.⁸ Las detalladas respuestas que Jourdain dio a este tipo de cuestiones revolucionaron el panorama de la Historia de la filosofía medieval al dejar sentado que si, con anterioridad al siglo XII, los occidentales habían tenido conocimiento de la lógica aristotélica a partir de las traducciones de Boecio, se hacía, sin embargo, preciso acudir a la España del XII para explicar cómo «las obras de Avicena alcanzaron aquí la misma influencia que en Oriente» y cómo «entre los cristianos, la filosofía siguió la misma progresión que entre los árabes», habida cuenta de que «hacia mediados del siglo XII comenzó el estudio de la metafísica, de la física y de la lógica conocidas por los escritos de Avicena, de Algazel, de Alfarabius y transmitidas a partir de estas fuentes a los latinos por el arcediano Domingo Gondisalvi y el judío Juan Avendreath de España; Gerardo de Cremona, Alfredo, Morley tradujeron textos relativos a todas las ramas de la filosofía».⁹

Ahora bien, continuaba Jourdain, la recepción de la filosofía aristotélica entre los escolásticos sólo comenzó a consolidarse a partir de 1220-1225 en los centros escolásticos, bien fuera a partir de las traducciones árabe-latinas de la filosofía peripatética y árabe o como consecuencia de las nuevas relaciones abiertas entre Constantinopla y Occidente. Por lo demás, aunque el Occidente escolástico acabaría renunciando al empleo de las traducciones filosófico-científicas del árabe al latín cuando pudo disponer ampliamente de las traducciones directas del griego al latín, lo que Jourdain tenía bien claro era que «todas las traduccio-

5 Es de justicia notar la agudeza con la que A. Jourdain presentó su tesis, a pesar de las inexactitudes historiográficas que ésta encerraba: «la filosofía de Fakhr-eddin, de Algazel, de Alfarabi, de Avicena, etc. había alcanzado un gran éxito en Oriente, a pesar de las censuras de los doctores más comprometidos con la pureza del islamismo. Aquella filosofía acababa de penetrar en España y de encontrar aquí numerosos y celosos partidarios e incluso se estaba introduciendo de manera peligrosa entre los cristianos. Como el nombre de Aristóteles venía asociado al de Avicena, que era tenido como su recopilador, la gran reputación de la que gozaba la filosofía griega atrajo la atención entera hacia los escritos que daban a conocer su doctrina. Éste fue sin duda el motivo que llevó a D. Raimundo, arzobispo de Toledo, a hacer traducir al latín los tratados filosóficos de los Árabes»: *cfr.* A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain: Paris, 1843 (reimp. New York, N.Y., Burt Franklin Reprints, 1974) pp. 107-108.

6 Siguiendo un uso ampliamente extendido, hablamos de «Historia de la filosofía» al referirnos a la investigación historiográfica concerniente al devenir histórico de la filosofía, devenir que, a su vez, expresamos como «historia de la filosofía», con minúscula.

7 *Cfr.* *Compedium historiae philosophicae observationibus illustratum*: Halle, Tipis et impensis Orphanotrophii, 1731, pág. 344. Jourdain no hace uso de esta cita de Buddeus, pero se detiene en otras, más o menos análogas, de Brucker, Héeren, Buhle o Tennemann.

8 *Cfr.* *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, o.c.*, pág. 6.

9 *Cfr.* *ibid.*, pp. 209-210.

nes derivadas de un texto árabe, se las debemos a España» y, de modo especial, a los por entonces desconocidos (para los contemporáneos de Jourdain) miembros del «collège de traducteurs» de Toledo.¹⁰

SIGNIFICADO Y SIGNIFICACIÓN EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Para abordar de modo justificado el estudio concerniente a los traductores toledanos medievales, Jourdain planteó la necesidad de optar entre dos «caminos» o «métodos de investigación». Uno, remitiéndose tanto a la historia como a la Historia de la filosofía medieval, analizaría las modificaciones características de los sistemas filosóficos para relacionarlos con la filosofía aristotélica y estaría con ello en disposición de precisar el momento en el que la filosofía griega comenzó a ser conocida en la cultura del Occidente medieval. Pero quedaba otra opción, meramente historiográfica y ajena a cualquier significación filosófica, la atenerse a los textos mismos de los escolásticos para descubrir las citas de Aristóteles que en ellos pudieran encontrarse, relacionándolas con las traducciones latinas que estuvieran a nuestra disposición, opción que a Jourdain le parecía a todas luces preferible.¹¹ Jourdain, con ello, tomaba posición en la disputa, iniciada tras la muerte de Hegel pero que seguía estando en plena vigencia cuando Jourdain dio a conocer a la Academia sus *Recherches*, acerca del papel que correspondía al historiador de la filosofía.

Jourdain, en efecto, venía a coincidir con la opinión de aquellos para los que el historiador de la *filosofía* es inevitablemente el *filósofo* atento, de modo especial, a la *significación* que los productos (los textos) por él historiados tienen en el marco de la modulación histórica del pensar filosófico a lo largo del tiempo. Preocupado ante todo por la *historia* de la filosofía, el historiador de la *filosofía* no se ve fundamentalmente preocupado por los resultados historiográficos de la Historia (con mayúscula) de la filosofía, centrada en el *significado* histórico de los textos (filosóficos) del pasado. Este significado es el que corresponde dilucidar y descubrir al *historiador* de la filosofía, englobando aquí a los lingüistas e historiadores que, aleján-

10 Cfr. *ibid.*, pp. 212-214; 108. No menos claro tenía Jourdain que había que acabar entonces con la idea de que las Cruzadas habían servido de vehículo transmisor de la filosofía árabe y griega ya que, al fin y a la postre, los cruzados se preocuparon «más de reliquias que de manuscritos». Y es que, como ha dicho otro historiador, «para los cruzados no tenía sentido alguno ni ningún interés traer un manuscrito árabe. De hecho, no hay constancia alguna de que los cruzados hayan traído algún libro árabe a Europa. El circuito intelectual no ha seguido en modo alguno la ruta de las Cruzadas»: cfr. Théry, G., *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale. Point de jonction entre les cultures musulmane et chrétienne. Le circuit de la civilisation méditerranéenne*: Oran, Éditions Heintz Frères, 1944, pp. 117-118. No carece de interés traer a colación estas referencias por si todavía queda alguien dispuesto a repetir las, históricamente injustificadas, afirmaciones de Ortega, en su curso de 1933: «el europeo tomó en ellas (*i.e.* en las Cruzadas) pleno contacto con la civilización árabe, que entonces llevaba dentro de sí la griega. Cuando los cruzados en rescaca se retrajeron a sus glebas occidentales, arrastraron a ellas el léxico de la ciencia arábigo-helénica. Un torrente de nuevo saber penetra en Europa, en la Europa cristiana, mística, casi puramente religiosa y bélica, apenas intelectual, por lo menos, muy poco científica. Es la fecha (*i.e.* el siglo XIII) en que rebrota dentro de la vida medieval el hontanar inquietante de Aristóteles (...). Sin Cruzadas, sin Aristóteles, acaso en el siglo XIII hubiera comenzado a formarse con todo vigor una filosofía cristiana en el sentido riguroso de ambas palabras»: cfr. *Obras Completas*, V: Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983, pp. 91-92. Inexplicablemente, Ortega —tan atento siempre a las nuevas aportaciones— había descuidado aquí el aviso del Menéndez Pelayo de la *Historia de los heterodoxos españoles*: «con harto dolor hemos de confesar que debemos a un erudito extranjero las primeras noticias sobre los escritores que son asunto de este capítulo, sin que hasta ahora se haya ocurrido a ningún español no ya ampliarlas, sino reproducirlas y hacerse cargo de ellas. El eruditísimo libro en que Jourdain reveló lo que él llama «Colegio de Traductores Toledanos» apenas es conocido en España, con haberse impreso en 1843»: cfr. *Edición Nacional de las Obras Completas de Menéndez Pelayo*, VII: Santander, 1947, pág. 173.

11 «Se convendrá que el primer método abre la puerta a conjeturas y las conjeturas nos alejan, por lo general, de la verdad. El otro, por el contrario, nada tiene de hipotético, sino que reposa en pruebas materiales y es el que yo he tenido que adoptar en el trabajo que he emprendido»: cfr. *Recherches critiques...*, pp. 16-17.

dose de una perspectiva rigurosamente filosófica, se adentraran en el examen de aquellos textos filosóficos de otros tiempos, provistos de un adecuado instrumental historiográfico capaz de proporcionar la «verdad» de aquellas «pruebas materiales» que dejan en muy segundo plano las meras «conjeturas» a las que se ve abocado el historiador-filósofo de la *filosofía*.

Sujeto a un planteamiento de esta índole, Jourdain desconocía los avances que, en lo relativo a la constitución de la Historia de la filosofía como disciplina autónoma, se habían dado en la dirección seguida desde Heumann a Tennemann y a Ritter, los cuales habían puesto de manifiesto la necesidad de atender tanto al significado como a la significación de los textos filosóficos del pasado. Esta bipolaridad pasó a convertirse en la exigencia básica de la Historia de la filosofía como disciplina construida desde el supuesto de que el *hecho* filosófico no es visto del mismo modo por el historiador de la filosofía y por el filósofo, pero sin que ello quiera decir que aquel historiador haya de desentenderse del hecho *filosófico*.

El historiador de la filosofía, en efecto, opera de entrada con *hechos filológicos* del pasado que, en cuanto tales hechos, han de ser historiados desde la realidad de su condición de palabra-presenciada en unos soportes materiales dados que han de ser investigados en la efectividad real del tiempo concreto de tales soportes. Si, entonces, el historiador de la filosofía no puede dejar de ser *filólogo* y ha de aprovechar los resultados que la ciencia filológica pueda aportar, no por ello el historiador de la filosofía ha de detenerse aquí. Ha de servirse, por el contrario, de aquellos resultados filológicos para examinar la *vitalidad* de la palabra-texto, un examen que, sin embargo, ha de establecerse tanto en conexión con la realidad histórica como con la presencia filosófica en la que aquella palabra-texto encuentra su significado. Ello sólo puede llevarse a cabo, en primer lugar, desde la realidad histórica y filosófica del propio historiador de la filosofía, el cual, acogiéndonos aquí a la metáfora rortiana, no puede desprenderse sin más del traje cultural y real que viste para pretender ponerse el vestido de la cultura y de la realidad del pasado historiado. Pero ha de hacerse también, y al propio tiempo, desde la aceptación de que el *hecho-texto* del pasado está inserto-en y forma parte-de la propia *tradición* filosófica, de tal manera que, en esta inserción, el hecho-texto se revela él mismo como perteneciente a una *historia* de la filosofía, que es justamente la que se hace presente en la *Historia* de la filosofía.¹²

Esta particular coimplicación que se da en la Historia de la filosofía entre la realidad del hecho de la palabra-texto del pasado y su interna vitalidad filosófica genera la dialéctica del ejercicio de la historiación de lo filosófico en el entrecruzamiento de la historia y de la Historia de la filosofía, del significado histórico y de la significación filosófica que el historiador de la filosofía descubre al llevar a cabo su tarea historiográfica. La historia y la Historia de la filosofía, en efecto, sólo son posibles porque únicamente a partir del *significado* histórico-filológico puede afrontarse de manera objetiva y fiable (la objetividad y la fiabilidad que buscaba Jourdain en el caso del estudio de los traductores de Toledo) la *significación* filosófica que es necesaria para que pueda tener lugar la historiación del pasado filosófico. Por todo lo cual, si la Historia de la filosofía medieval quiere seguir interesándose en nuestros días por los traductores medievales toledanos, hará bien en tomar en consideración y en servirse de los resultados y de las aportaciones histórico-filológicas que desde Jourdain hasta hoy se han venido produciendo sin cesar pero sin que ello conduzca a perder de vista que tales resultados y aportaciones tienen un significado preciso si y sólo si aparecen inmersos en su íntima y peculiar significación de textos de una tradición *filosófica* que, de algún modo, ha condicionado nuestro presente cultural filosófico.¹³

12 Aplicando aquí al agua de nuestro molino de la Historia de la filosofía lo que E.H.Carr dijera acerca de la Historia en general: «nadie está obligado a leer o escribir Historia; y pueden escribirse libros excelentes *sobre* el pasado, que nada tienen que ver *con* la Historia»: *cf.* *¿Qué es la historia?*, 5ª ed.: Barceloba, Seix Barral, 1973, pág. 64 (*curs. nuestras*).

13 Otra cosa es, y aquí no podemos entrar en ello, la cuestión de que el historiador de la filosofía —como cualquier otro historiador— no pueda afrontar el significado y la realidad del pasado más que como realidad historia-

LA CONTINUIDAD EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Si lo que venimos diciendo no está demasiado descaminado, habrá que convenir en que todo ello es incompatible con aquellas orientaciones discontinuistas de la Historia de la filosofía según las cuales el acontecer de la historia de la filosofía, el devenir histórico de lo filosófico, es un producto múltiple de muy diferentes causas y circunstancias que han dado origen a las más variadas manifestaciones del saber y del quehacer filosóficos, manifestaciones que sólo pueden aspirar a exhibir lejanos aires de parentesco familiar, si es que no son abiertas y rotundamente diferentes y ajenas entre sí.

Al socaire de las plurales tentativas poshegelianas de reducir sin más la Historia de la filosofía a una tarea exclusiva de historiadores, la visión discontinuista de la Historia de la filosofía se ha manifestado de muy diferentes modos y si queremos tomar en consideración una llamativa muestra reciente de una visión tal, acaso Rorty nos proporcione la pista conveniente, habida cuenta del particular desparpajo con que el animador del actual neopragmatismo suele exponer sus opiniones. Según Rorty, en efecto, «debemos vernos, no como respondiendo a los mismos estímulos a los que nuestros predecesores respondieron, sino como *habiendo creado* para nosotros estímulos nuevos y más interesantes (...). Mi afirmación de que la filosofía no es un género natural (...) se torna inaceptable si con ella se da entender que esas cuestiones se refieren *siempre a los mismos temas*, por ejemplo, la naturaleza del conocimiento, la realidad, la verdad, la significación o alguna otra abstracción lo suficientemente oscura como para diluir las *diferencias* existentes entre las diversas épocas históricas» (*curso. nuestras*).¹⁴

Desde esta perspectiva rortiana, cualquier historiador de la filosofía ajeno a aquellos supuestos discontinuistas se encontrará irremisiblemente ante la dificultad insolayable de no poder dar cuenta adecuada del hecho de que toda gran filosofía ha surgido desligándose de los temas tenidos como intrínsecamente filosóficos y de que también resultará inexplicable a aquel historiador «continuista» de la filosofía «la existencia de estos prolongados lapsos estériles en los que esta o aquella preocupación parece haber desaparecido de la mente de todos». Según Rorty, en efecto, las filosofías aparecen en el tiempo como el resplandor fulminante, pero imprevisto, del rayo o como las inesperadas y cambiantes chispas de la lumbre del hogar, como «saltos *gustálticos*» que nos hacen verlo todo desde un ángulo nuevo: «debemos tener presente que lo que importa es el salto *gustáltico* inicial, no la laboriosidad profesionalizada y triunfalista que viene después. La historia de la filosofía es la historia de los saltos *gustálticos*, y no de la afanosa prosecución de los programas de investigación. Éstos siempre acaban por embarracar en la arena, mientras que los saltos pueden perdurar y posibilitar otros en el futuro».¹⁵

Lo que este tipo de propuestas parece olvidar es que, siendo todo discurso un constructo reificado, las plurales configuraciones de los discursos filosóficos no desembocan necesaria-

da, es decir como realidad «documentable» que se manifiesta como realidad «expresada» y por ello como realidad «interpretada» (construida) en el quehacer concreto del historiador. En contra de lo que quería dar a entender Jourdain, la Historia de la filosofía no se compagina con las apelaciones ingenuas a la objetividad (a la «verdad», decía Jourdain), entendida como exquisita neutralidad en la que el historiador de la filosofía se siente ajeno al significado los hechos por él historiados, que es lo que reclaman los que todavía se sienten atraídos por tesis como la que en su día hizo explícita De Vleeschauwer, en su «L'apriorisme dans l'histoire de la philosophie», en *Theorie*, 5, 1939, 37-54. Claro está que ello no debe conducirnos al extremo opuesto de un Guéroult, proclamando que el historiador de la filosofía «escéptico como historiador, tiene que ser dogmático como filósofo».

14 Cfr. Rorty, R., «The Historiography of Philosophy: Four Genres», en Rorty, R. —Schneewind, J.B.— Skinner, Qu., compilds., *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*: Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pág. 64 (hay trad. cast.).

15 Cfr. Rorty, R., *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3: cambridge, Cambridge University Press, 1998, pág. 11 (hay trad. cast.). De aquí quiere concluir Rorty que la Historia de la filosofía, si es que tiene alguna misión que desarrollar, ha de ser leída en clave no constructiva, sino terapéutica, es decir, la de enseñarnos a «dejar de hacer preguntas que se formularon en tiempos pasados» y mostrarnos así qué problemas *no* hay que discutir: *ibid.*, pág. 17.

mente en el discontinuismo. Y si los rortianos suelen hacer oídos sordos a este tipo de consideraciones es porque sólo tienen a la vista un único (y desproporcionado) esquema de la continuidad de la Historia de la filosofía, el que establece el fundamento de la continuidad de la narrativa historiográfica de lo filosófico en una entidad ontológicamente autosubsistente, ya sea lo Absoluto (bien sea el Espíritu Absoluto extrahistórico o bien la Razón entendida como Absoluto intrahistórico) o cualquier otra entidad que, aun no siendo absoluta en sí, se supone que planea por encima e independientemente del acontecer histórico-real (entidades, en su configuración ontológico extra-temporal, del tipo de *el espíritu humano* o *la naturaleza humana* o *la conciencia humana*).

No se trata de negar aquí que desfasados planteamientos de esta índole sólo pueden generar un ilusorio relato continuista de la Historia de la filosofía.¹⁶ En lo que se busca hacer hincapié es que un modelo de la Historia de la filosofía que quiera acogerse a un aceptable modelo de continuidad de la narrativa historiográfica ha de buscar su justificación en el espacio mismo de la historiografía filosófica, teniendo la precaución suficiente de no hacer de la búsqueda del fundamento de la continuidad en el marco mismo de lo historiográfico una apelación, más o menos encubierta, a un sustrato intemporal e inmutable que convierta la Historia de la filosofía en un conocimiento vacío de realidades históricas que haría del pensamiento filosófico del pasado una entidad autónoma, ajena e independiente de los textos —reales e históricos— traídos a colación por el historiador.

Buscar, por el contrario, aquel fundamento de continuidad desde y a partir de la realidad del *significado* histórico de los textos y de las doctrinas del pasado exige atenerse, ante todo y en primer lugar, a la configuración de la Historia de la filosofía como conocimiento historiográfico cuyo objeto son hechos históricos cuya realidad resulta innegable, por más que se quiera cerrar los ojos ante ellos. En cuanto tales hechos históricos, los contenidos de la Historia de la filosofía son presencias *filológico-textuales* concretas y determinadas pero no por ello dejan de ser, también y al propio tiempo, presencias *doctrinales* de un tipo específico, el filosófico. De este modo, la objetividad de las presencias-hechos históricos que son el contenido de la Historia de la filosofía ya no es una objetividad que se deja entender sin más al modo de la objetividad de las ciencias fisiconaturales ni tampoco al modo de la peculiar objetividad de las ciencias historiográficas sino en función del conocimiento *en* la interpretación doctrinal que de aquellos contenidos hace el historiador de la filosofía atendiendo a la *significación* filosófica de tales contenidos.¹⁷ Ello obliga al historiador de la filosofía a situar adecuadamente los textos del pasado filosófico en el marco de *la* tradición (filosófica) en función de la cual aquellos textos no son textos meramente historiográficos, sino también textos *filosóficos*.

La coimplicación entre ambos planos se hace tan manifiesta que puede ser descrita de modo harto simple: a medida que se conoce mejor desde un punto de vista historiográfico un texto filosófico del pasado, más capacidad de significación filosófica descubre el historiador de la filosofía en la realidad histórica de aquel texto. O dicho de otro modo: sólo desconociendo los plurales tramos y entresijos de la argumentación filosófica que exhiben los textos filosóficos del pasado, se puede concluir la incomunicación y discontinuidad (o la ruptura, en clave rortiana)

16 Aunque sea desde otra perspectiva, así lo ha consignado también MacIntyre: «el sentimiento de continuidad que tantas historias clásicas de la filosofía nos proporcionan es ilusorio y depende del uso erróneo, aunque sin duda inconsciente, de un conjunto de artificios destinados a ocultar la diferencia, a llenar la discontinuidad y a disimular la ininteligibilidad. Pero aun este falaz sentimiento de continuidad puede ser eliminado si leemos muchas historias clásicas de la filosofía escritas en diferentes épocas y lugares»: *cfr.* «The Relationship of Philosophy to Its Past», en *Philosophy in History, o.c.*, pág. 33.

17 Conviene insistir por ello en que, en contra de lo que exponía Sebbra en su conocido estudio, el «análisis doctrinal» (en la terminología del propio Sebbra) forma parte del conocimiento del significado de aquellos textos y doctrinas del pasado filosófico de los que da cuenta la Historia de la filosofía: *vid.* Sebbra, G., «What is "History of Philosophy"»? Doctrinal and Historical Analysis», en *Journal of the History of Philosophy*, 8, 1970, 251-262.

de aquel texto con los que se dan en la tradición filosófica misma. Si no pudiera darse esta referencia a la tradición, tampoco podría justificarse el pretendido abismo conversacional que los discontinuistas dan por supuesto en la Historia de la filosofía. Puesto esto en clave davidsoniana, diríamos que sin continuidad carece de sentido hablar de discontinuidad, de tal modo que la variante discontinuista sólo podría ser entendida a partir de un amplio fondo de continuidades y, de hecho, las aportaciones más radicalmente novedosas sólo tienen lugar en el marco de continuidades porque resulta impensable la aparición de un resultado filosófico que negara todas las aportaciones del pasado (y, ya puestos, de lo que iba ser luego el futuro) filosófico.

Apelar a la continuidad de la Historia de la filosofía desde su propia y peculiar configuración historiográfica (es decir, sin referencia a ningún Absoluto identitario, extrahistórico o intrahistórico) implica abandonar la idea de la *identidad* de los contenidos de la Historia de la filosofía, pero sin renunciar por ello a reclamar la *mismidad* de aquellos contenidos, habida cuenta de la específica incrustación de la tradición y de la significación filosóficas en los contenidos historiográficos de aquella Historia. Como enseñó Montero Moliner, la aplicación de la distinción entre «identidad» y «mismidad» a la Historia de la filosofía¹⁸ pone a ésta salvo de las amenazas discontinuistas y permite apelar justificadamente a la inserción de una *misma* (pero no *idéntica*) tradición como motor de los análisis doctrinales de las vertientes historiográficas que dan forma a la historiación de lo filosófico. Todo ello, tomando en consideración las observaciones del propio Montero Moliner¹⁹ acerca de que «el principio de identidad ha sido un supuesto nacido con las identidades ideales que el hombre ha formado en reinos utópicos y ucrónicos», de tal manera que «la *identidad* puede ser vista como una distorsión énfatica de la *mismidad*» ya que «el principio de mismidad basta para dar cuenta de la función referencial del lenguaje, sin cargar con los enredos que arrastran las exigencias desmesuradas del principio de identidad». Al fin y a la postre, «la mismidad no requiere la persistencia de la entidad absoluta de un objeto: se contenta con la permanencia de la mayor parte de los caracteres de ese objeto o de los más relevantes a lo largo de las sucesivas etapas de su evolución».²⁰

EL SIGNIFICADO DE LA ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO

Oponiendo el «estudio profundo de la historia de la filosofía» a la orientación filológica-comparada, Jourdain optaba por contentarse con las «pruebas materiales, que nada tienen de

18 Cfr. Montero Moliner, F., *Objetos y palabras*: Valencia, Fernando Torres, 1976, pp. 79 ss. En su calidad de historiador de la filosofía, Montero Moliner hace aquí un espléndido uso de una distinción que resulta, a nuestro juicio, imprescindible para un modelo aceptable de historiación de lo filosófico y que, desafortunadamente, no ha tenido la recepción que merecía.

19 Observaciones que Montero Moliner formula desde una precisa interpretación de las distinciones del Frege de *Ueber Sinn and Bedeutung* entre *Gleichheit e Identität*. Montero se remite también a «Identidad, ostensión e hipótesis», el trabajo en el que Quine contradice la afirmación heraclíteana de que no podemos bañarnos dos veces en el mismo río, afirmando que tan sólo podemos decir que no nos bañamos dos veces en el mismo «estado» de río, aunque es suficiente que los «distintos estados» del río muestren o se encuentren en unas relaciones de «parentesco fluvial» o de «parentesco acuático» para que resulte legítimo hablar de la *mismidad* del río en el que nos bañamos dos veces. Lo que ocurre, añadamos nosotros, es que Quine (como pudiera ser también el caso de Lewis) habla de «identidad» desde una perspectiva sumamente laxa, lo que ha dado pie a las críticas de Wiggins y de sus seguidores en un tema de cuya complicación da cuenta Pérez Otero, M., *Conceptos, modelos e identidad*: Barcelona, Ediciones de la Universitat de Barcelona, 1999, pp. 129-180.

20 Resultaría hartamente interesante examinar hasta qué punto es posible relacionar la doctrina de Montero Moliner que hemos venido citando aquí con las propuestas del Heidegger de *Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik* del tipo de las siguientes: «si pretendemos mantener un diálogo de pensamiento con Hegel, tendremos que hablar con él, ya no sólo del mismo asunto (*von derselben Sache*), sino del mismo asunto y de la misma manera (*in derselben Weise*). Sólo que lo mismo no es lo idéntico (*das Selbe ist nicht das Gleiche*). En lo idéntico desaparece la disparidad (*das Verschiedenheit*). En lo mismo se muestra la disparidad».

hipotético» de lo concerniente al significado histórico de la Escuela de traductores de Toledo, poniendo en sordina la posible *significación* filosófica que aquel *significado* pudiera tener en el marco de la Historia de la filosofía.²¹ A partir de aquí, Jourdain podía sentirse suficientemente legitimado para sostener la consistencia de los datos por él aportados en relación con su «descubrimiento» (*découverte*) de la Escuela de Toledo como fenómeno que venía a representar un irrepetible salto cualitativo sin precedentes (y en ello iba a insistir la tan repetida opinión de Renan acerca de los traductores toledanos)²² que acabaría reafirmando una visión discontinuista del devenir histórico de la filosofía.

En lo concerniente a la Escuela de traductores de Toledo, las líneas generales del planteamiento de Jourdain iban a mantenerse más menos durante un siglo hasta que Haskins²³ llamó la atención acerca del significado histórico que encerraba la aparición de las traducciones en el marco del «renacimiento» cultural y científico del siglo XII. Las aportaciones de Haskins, que siguen todavía siendo en nuestro tiempo un punto inexcusable de referencia, vinieron a corregir las tesis de Jourdain en un elemento decisivo, el de hacer ver a los estudiosos de la Historia del pensamiento que, aun desde la perspectiva limitada al significado de los fenómenos historiados, tales fenómenos no debían ser vistos desde la óptica discontinuista que había adoptado Jourdain. A partir de Haskins, en efecto, se ha convertido en evidencia historiográfica el que, sin descuidar la importancia que pudiera haber tenido la Escuela de Toledo como impulsora de traducciones arábigo-latinas y como catalizador de creación científico-filosófica así como de centro de difusión de aquellas traducciones y obras originales, «no debía ser estudiada aislada de otros centros» de traducción.²⁴ De este modo quedaba eficazmente descartada la implícita conexión establecida por Jourdain entre lo concerniente al significado del hecho histórico estudiado y la discontinuidad de aquel significado.

La *revisión* del significado de la Escuela de traductores de Toledo llevada a cabo en la obra de Haskins animó a los historiadores a estudiar y a descubrir —siempre desde el observatorio del significado histórico— centros de traducción y traductores medievales que hubieran llevado a cabo sus tareas con anterioridad a la aparición de la Escuela de Toledo,²⁵ en el marco de

21 Aproximadamente cien años después de la aparición de la obra de Jourdain, M. Grabmann daba cuerpo definido a las exigencias de la historiación centrada únicamente en el significado histórico-filológico de las traducciones medievales greco-latinas y arábigo-latinas de las obras de Aristóteles. Tales exigencias, según Grabmann, habrían de concretarse en tres pasos: (a) descripción y análisis de los manuscritos en que aquellas traducciones se habían transmitido; (b) identificación de las citas de Aristóteles en los diferentes manuscritos para conocer su alcance entre los latinos; (c) comparación de las características formales de las diferentes traducciones entre sí para establecer tanto sus dependencias internas como su relación con el original griego.

22 Y que encuentra su última expresión en G. Théry, para el que la Escuela de Toledo habría sido el centro del significado y del sentido de aquel «circuito mediterráneo occidental» donde se hizo presente, a través de Bagdad, el saber filosófico y científico nacido en Atenas, de tal modo que «Toledo, bajo la dirección de un francés, el Arzobispo Raimundo, se convierte en la consumación del circuito intelectual mediterráneo y por Toledo van a expandirse las oleadas de la sabiduría antigua, recogida y salvada, una vez más, por la Iglesia»: *cfr. Tolède, grande ville de la renaissance médiévale...*, o.c., pág. 125.

23 *Vid. Haskins, C. H., Studies in the History of Medieval Science*, 2ª ed.: Cambridge, Mass., 1927; *The Renaissance of Twelfth Century*: Cambridge, Mass., 1927.

24 *Cfr. Burnett, C. «John of Seville and John of Spain: A mise au point», en Bulletin de Philosophie Médiévale*, 44, 2002, pág. 76. La importancia de las aportaciones de Haskins fue expresamente refrendada por M. —T. D'Alverny, al comienzo de su celebrado trabajo «Translations and Translators», en Benson, R.L.— Constable, G., eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*: Cambridge, Mass., 1982, pp. 421-462.

25 Aunque sea en líneas muy generales, señalemos aquí la importancia de las amplias y variadas contribuciones que Charles Burnett está llevando a cabo con vistas a destacar las contribuciones y las traducciones arábigo-latinas llevadas a cabo por estudiosos y traductores ingleses, y de modo especial por Adelardo de Bath (que para Haskins fue «el primero en asimilar la ciencia árabe en el renacimiento del siglo doce»), antes de que la Escuela de Toledo iniciara su andadura. Puestos a buscar antecedentes de la Escuela de Toledo, Philip K. Hitti ha señalado incluso a los traductores alemanes de la zona de la Lorena (Lotharingia) del siglo X, cuyas ciudades más importantes, incluida Colonia, «constituyeron el terreno más fértil para la germinación de la enseñanza árabe. Desde Lo-

los cuales la Escuela de Toledo habría de encontrar su propio significado, del mismo modo que aquellos centros y traductores debían alcanzar su propio y genuino significado al trasluz de la Escuela toledana. Los esfuerzos llevados a cabo en la búsqueda de nuevos manuscritos y en un más cuidado estudio filológico de los manuscritos conocidos con anterioridad permitieron a los historiadores y filólogos mostrarse de acuerdo en abandonar la idea de la Escuela de traductores de Toledo como fenómeno gestado desde la perspectiva de la discontinuidad histórica.

En relación con ello, a mediados del siglo pasado, Millás Vallicrosa resumía con toda claridad la situación a la que se había llegado en la década de los cuarenta del siglo pasado: «hasta ahora se había creído por los historiadores que el contacto de la cultura árabe con la Europa cristiana no se había verificado, salvo algún caso aislado, hasta bien entrado el siglo XII, merced a la llamada Escuela de traductores de Toledo, y por ende se dilataban y se recargaban las sombras que en el aspecto cultural envolvían a Europa (...). Pues bien, esta división tan categórica en dos épocas de un desnivel cultural extremado, en modo alguno refleja la realidad (...); en las escuelas irlandesas y en algunos cenobios del noreste de España no dejaron de cultivarse en pleno siglo X las letras clásicas, y con el griego y el latín aparece aún el hebreo. Y esta ansiedad cultural que velaba en algún *Scriptorium* beneditino, nos explica que en el preclaro cenobio de Santa María de Ripoll encontremos manuscritos latinos del siglo X, que contienen traducciones de tratados de astronomía, técnica y cálculo árabigos (...) Por otros canales afloró también tempranamente la cultura oriental a Europa: nos referimos al sur de Italia, donde, mediante los trabajos del judío Sabbatay Dónnolo y de Constantino el Africano, la cultura árabe, amalgamada con la griega, penetra en el mundo latino para dar lugar al sincretismo que caracteriza la Escuela de Salerno».²⁶

LA INTRODUCCIÓN DEL ARISTOTELISMO EN EL MUNDO LATINO-MEDIEVAL

La revisión de la Escuela de traductores de Toledo llevada a cabo en la línea propuesta por Haskins dió al traste con la imagen transmitida por Jourdain de la Escuela de Toledo como fenómeno singular y único, en sí mismo explicable de manera autónoma desde la perspectiva del significado histórico-filológico, es decir, desde el espacio metodológico acotado por Jourdain, que fue igualmente el punto de partida de Haskins y de sus seguidores, dejando atrás lo concerniente a la *significación* filosófica de las doctrinas científicas árabes traducidas con anterioridad a la aparición de los traductores toledanos.

También desde las exigencias de la metodología centrada exclusivamente en el significado histórico iba a llevarse a cabo una nueva revisión de la Escuela de Toledo, revisión que, en

rena, aquella irradió a otras partes de Alemania y fue llevada a la Inglaterra normanda por hombres nacidos y educados en Lorena»: *cfr. History of Arabs*: New York, St. Martin's Press, 1968, pp. 589-590. Entre nosotros y como veremos a continuación, Millás Vallicrosa fue el que más se preocupó por apuntar a los traductores españoles e italianos que pudieran haber sido precursores de la labor llevada a cabo por la Escuela de Toledo.

²⁶ Cfr. Millás Vallicrosa, J. M., *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*: Madrid, CSIC, 1942, pp. 6-7. Por su parte, ya Haskins (*Studies in the History of Medieval Science, o.c.*, pp. 3ss.) había hecho notar la conexión entre Ripoll y la ciencia árabe, en función del manuscrito de los Archivos de la Corona de Aragón, Ripoll 225, compuesto de varios tratados astronómicos, traducidos del árabe al latín. *Vid.* también, Van der Vyver, A., «Les premières traductions latines médiévales (Xe-Xie siècles) des traités arabes sur l'astrolabe», en *Premier Congrès International de Géographie Historique* (Brussels, 1931-1935) II, pp. 266ss.; «Les plus anciennes traductions latines médiévales (Xe-Xie siècles) des traités d'astronomie et d'astrologie», en *Osiris*, 1, 1936, pág. 665. Charles Burnett, por su parte, ha destacado el interés por los textos científicos árabes existente en el Sur de Italia ya en el siglo XI atendiendo a dos manuscritos ingleses que contienen la traducción latina, a partir del árabe, del capítulo sobre los elementos de la obra de Nemesio de Emesa acerca de la naturaleza del hombre, obra que Alfano, luego Arzobispo de Salerno, traduciría más tarde, pero ahora directamente a partir del griego, en la segunda mitad del siglo XI: *vid.* Burnett, C., «Physics Before the Physics: Early Translations from Arabic of Texts Concerning Nature in Mss. British Library, Additional 22719 and Cotton Galba E IV», en *Medioevo*, 27, 2002, 57-113.

este caso, iba a poner en cuestión otra de las tesis básicas de Jourdain, la de que los traductores toledanos fueron los primeros en introducir la filosofía aristotélica en el centro de la cultura del Occidente medieval. El primer animador de esta nueva revisión iba a ser L. Minio-Paluello, cuyos trabajos en torno a la labor traductora de Jacobo Véneto han tenido una amplia incidencia y han servido para contextualizar el significado histórico de las traducciones árabe-latinas de Toledo en relación con las traducciones directas, del griego al latín, de la ciencia y de la filosofía griegas y, especialmente, aristotélicas.

Rescatando la obra traductora de Jacobo Véneto, Minio-Paluello ha contribuido de modo decisivo a precisar el significado histórico-filológico de las traducciones greco-latinas de la filosofía aristotélica, llevadas a cabo en el siglo XII. De entre las obras de Aristóteles, en efecto, Jacobo Véneto habría sido probablemente el primero en traducir la *Física* y la *Metafísica*,²⁷ el *De anima*, los libros más significativos de los *Parva Naturalia* y también habría vuelto a traducir de entre las obras lógicas de Aristóteles traducidas en su día por Boecio, los *Analytica Priora* y *Posteriora*, los *Topica* y los *Sophistici Elenchi*. Si a estas traducciones de Jacobo Véneto unimos las traducciones greco-latinas llevadas a cabo, también en el siglo XII, por Bur Gundio de Pisa de los textos aristotélicos del *De generatione et corruptione* y de la *Ethica Nicomachea*, así como las traducciones anónimas hechas en aquel siglo e igualmente desde el griego al latín de otras obras de Aristóteles (*De somno*, *De insomnis*, *De sensu et sensato*, *Physica Vaticana*, *Metaphysica Media*), todo ello configura un panorama que le ha permitido a Minio-Paluello concluir que «todo el corpus aristotélico, a excepción del *De caelo*, del *De animalibus* y de parte de los *Meteorologica*, aparece en las escuelas de lengua latina a partir del griego antes que del árabe».²⁸

A la vista de ello, la revisión propuesta por Minio-Paluello no sólo ponía en cuestión la propuesta global de Jourdain de hacer de la Escuela de Toledo «el origen de las traducciones latinas de Aristóteles», sino que aquella revisión tenía un alcance más amplio y también más

27 Traducciones que no deben ser confundidas con la *Physica Vaticana* y la *Metaphysica Media*, es decir, con aquellas traducciones —también del siglo XII, aunque se desconoce la fecha exacta de su composición, por más que lo más probable es que hubieran sido hechas después de las de Jacobo Véneto— de estas dos obras de Aristóteles. Se trata de traducciones anónimas, aunque Minio-Paluello ha apuntado que pertenecen a un mismo traductor, que aquél identifica tentativamente con Gerardo de Cremona, el traductor toledano: «Note sull' Aristotele Latino Medievale, II: Caratteristiche del traduttore della Physica Vaticana e della Metaphysica Media (Gerardo di Cremona?)», trabajo publicado en 1950 y reproducido en Mino-Paluello, L., *Opuscula. The Latin Aristotle*: Amsterdam, 1972, pp. 102-107. Es más que improbable, sin embargo, que Gerardo de Cremona, cuya actividad traductora en Toledo estuvo centrada en versiones a partir de árabe, hubiera tomado a su cargo la traducción de aquellas dos obras aristotélicas a partir de griego. De hecho, Burnett ha lanzado la sugestiva propuesta de que las traducciones greco-latinas de la *Physica Vaticana* y de la *Metaphysica Media* se habrían llevado a cabo en Antioquía, en el segundo cuarto del siglo XII, por un anónimo traductor del círculo de Estéfano de Antioquía (Estéfano el Filósofo, «Stephanus philosophus», «Stephanus philosophie discipulus»): «A Note on the Origins of the *Physica Vaticana* and *Metaphysica media*», en Beyers, R. et alii, eds., *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Âge latin*: Leuven, University Press, 1999, 59-69. Independientemente de la adscripción en cuestión, destaquemos aquí la descripción que hace Burnett de la Antioquía de aquel tiempo como centro de traducciones a partir de una cosmopolita población en la que intelectuales y eclesiásticos podían comunicarse en griego, árabe, latín y siríaco y donde era posible encontrar manuscritos griegos de índole filosófica y teológica. Antioquía habría sido así, en lo concerniente al campo de las traducciones, el precedente greco-latino del Toledo árabe-latino del siglo XII, donde se hizo posible el intercambio intelectual a partir del latín, del árabe y del castellano y fue también el lugar más apropiado para encontrar, en los «armaria Arabum», los más llamativos manuscritos árabes tanto de la ciencia y de la filosofía árabes como de la ciencia y de la filosofía griegas.

28 Cfr. *Opuscula, o.c.*, pp. 572-573. Con lo que, añade aquí el mismo autor, en lo concerniente al aristotelismo latino «la leyenda que más distorsiona la verdad y confunde la perspectiva histórica, es aquella según la cual el renacimiento aristotélico occidental —o, mejor, el nacimiento aristotélico occidental— de los siglos doce y trece habría sido debido a la importación de las obras del filósofo a través de la lengua árabe y de las escuelas árabes, primero desde Oriente y luego desde España», concretamente desde Toledo, el único centro traductor de la Península que no se ocupó tan sólo de difundir traducciones científicas sino también de las diferentes ramas de la filosofía.

interesante para el historiador de la filosofía, el de permitir sentar las bases para ir del mero *significado* histórico-filológico del fenómeno de las traducciones de los siglos XII y XIII a la *significación* filosófica que tales traducciones pudieran haber tenido en el curso del devenir histórico de la filosofía. Aunque Minio-Paluello no diera explícitamente este paso, sí dejó apuntado, sin embargo, que el impacto fundamental de las traducciones científico-filosóficas medievales había de ser medido a partir de la recepción que las traducciones medievales aristotélicas pudieran haber tenido en el medio filosófico de las «escuelas de lengua latina», concretamente de los centros franceses de enseñanza existentes con anterioridad a la aparición de los traductores toledanos.

Atendiendo, en efecto, al *Metalogicon* que Juan de Salisbury escribiera en 1159 y a la carta de éste al Obispo Ricardo (¿1167?), puede dejarse establecido el interés por los «libri Aristotilis» que se había adueñado de los «Francie magistri» que enseñaban en Chartres y en París, y con los que Juan de Salisbury estuvo en contacto, como lo estuvieron igualmente destacados intelectuales y estudiosos de las naciones más cultas del Occidente latino-medieval. En relación con ello, para Minio-Paluello «una cosa parece segura: que había un centro de interés en el “nuevo” Aristóteles en el norte de Francia, que llevó cabo el primer intento conocido de exégesis latina y de propagación de aquellas obras (de Aristóteles). Si Salerno y Toledo fueron los primeros centros a partir de los cuales se transmitió a los científicos de la Europa occidental un conocimiento parcial de Aristóteles, fue quizás desde el lado francés del Canal desde donde Aristóteles fue introducido por vez primera a los estudiantes de filosofía y de teología de habla latina».²⁹

Por más que opiniones de este tipo estén hoy día necesitadas de no pocas precisiones, lo que aquí queremos destacar es que, atendiendo ahora al acontecer histórico mismo de lo filosófico, se hacía ya posible empezar a comprender cómo la orientación que iba a tomar el curso de la filosofía occidental a partir del siglo XII con ocasión de las traducciones al latín era una orientación que no se había fraguado como salto y ruptura discontinuistas sino, por el contrario, como modulación de una tradición — representada en los «Francie magistri» — a la que se trataba de revitalizar en sus líneas más significativas, pero no anular ni negar sin más. Basta tomar en consideración para ello el hecho de que los «Francie magistri» del siglo XII seguían insertos en la tradición agustiano-boeciana-isidoriana y que lo que pretendían hacer era dar nuevos aires a esta tradición, acudiendo al ejemplo del Pseudo-Dionisio y de Escoto Eriúgena³⁰ y aceptando los resultados de la labor desarrollada desde la segunda mitad del siglo X por la generación de Gerberto de Aurillac, Fulberto de Chartres, Abón de Fleury o de Notker de San Gallo (traductor al alemán de la versión latino-boeciana de las *Categorías* aristotélicas), es decir, la generación que, en el campo de la lógica, había tratado de imponer «el Aristóteles aristotélico contra el Aristóteles pseudo-agustiniano», buscando acabar con la imagen anterior de que en la obra de San Agustín se encontraba lo que de importante pudiera haber dicho Aristóteles (y Platón).

29 Cfr. «Iacobus Veneticus Grecus. Canonist and Translator of Aristotle», en *Traditio*, 8, 1952, pág. 294. Los manuscritos de Avranches (cod. 232 y cod. 221), procedentes de Mont-Saint-Michel y el cod. Oxford, Bodl. Selden supra 24, procedente de Saint Albans, parecen poder atestiguar en principio este juicio de Minio-Paluello, pero no demasiado convincentemente si se trata de querer hacer ver que aquel interés por el «nuevo» Aristóteles ha de entenderse como asimilación receptiva de la filosofía aristotélica entre los profesores y estudiantes de Chartres y de París en el siglo XII. De hecho, cuando Minio-Paluello se pone a ofrecer datos más concretos, tiene que reconocer que el interés por Aristóteles de los «Francia magistri» se limitaba a las obras lógicas del Estagirita y que, aun en este caso, el *Heptateucon* de Teodorico de Chartres —que es el ejemplo aducido por Minio-Paluello— se limitaba a aceptar las traducciones de Boecio de la lógica aristotélica. No obstante y como luego diremos, Richard Lemay iba luego a aportar planteamientos más convincentes acerca de la recepción de la filosofía aristotélica entre los «Francie magistri».

30 El interés renovado en el siglo XII con relación a la obra del Pseudo-Dionisio y de Escoto Eriúgena ha sido destacado en varias de las contribuciones recogidas en Boiadjev, T. — Kapriev, G. — Speer, A., eds., *Die Dionysiusrezeption im Mittelalter*: Thurnhout, Brepols, 2000; Beeierwaltes, W., ed., *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkes im Mittelalter und im Uebergang zur Neuzeit*: heidelberg, Winter, 1987.

Todo este marco de continuidades no se detiene, por lo demás, aquí ya que, como el propio Minio-Paluello se cuidó de señalar, el aristotelismo latino medieval enlaza con la renovación, en los siglos XI y XII, de la tradición aristotélica potenciada en las escuelas griegas y en la refundada (1045) Universidad de Constantinopla, retomando las aportaciones de los comentaristas de Aristóteles de los siglos V y VI y de expositores de la filosofía aristotélica tan destacados como Esteban de Alejandría (siglo VII). Fue justamente en este marco donde Miguel Psello y Juan el Italiano dieron origen a su peculiar configuración de un neoplatonismo aristotélico (o, si se quiere, de un aristotelismo neoplatónico) que, junto con las aportaciones de Eustrasio, de Miguel de Éfeso y, con posterioridad, de Miguel el Italiano,³¹ iban a suscitar la entusiasta dedicación a la traducción al latín a partir del griego de las obras aristotélicas, tarea en la que Jacobo Véneto merece ocupar el privilegiado lugar que Minio-Paluello le ha concedido en su revisión de la Escuela de Toledo.

ASTROLOGÍA Y ARISTOTELISMO MEDIEVALES

La línea establecida por Minio-Paluello acerca de la propuesta de revisión del *significado* histórico-filológico, pero dejando abierta ya las puertas al examen de una posible *significación* filosófica, de la Escuela de Toledo iba a encontrar continuación en la llamada de atención que hizo Richard Lemay acerca de la importancia y de la amplitud del conocimiento de la filosofía natural de Aristóteles que se llegó a tener en el siglo XII, antes de que los traductores toledanos transmitieran al Occidente medieval las obras del Estagirita,³² especialmente entre los «Francie magistri» del siglo XII. Minio-Paluello, como hemos visto, había ya constatado el hecho del interés de aquellos maestros franceses por el «nuevo Aristóteles» pero las pruebas aducidas por el estudioso italiano limitaban aquel interés al impacto que las traducciones greco-latinas de las obras lógicas de Aristóteles pudiera haber tenido entre los que frecuentaban las enseñanzas de Chartres y de París en el siglo XII. Lemay, por su parte, lo que buscaba destacar era que, además de aquellas preocupaciones lógicas, los «Francie magistri» se vieron profundamente atraídos por la filosofía natural de Aristóteles y que llegaron a la conclusión de que aquella atracción podía verse satisfecha en las traducciones arábigo-latinas de textos astrológicos árabes. Entre estos textos, el *Introductorium Maius in Astronomiam* de Abū Mas`hār, en las traducciones latinas de Juan Hispalense (1133) y de Hermann de Carinthia (1140),³³ sirvió de cauce para que los «Francie magistri» pudieran acceder a un conocimiento indirecto de las doctrinas físico-cosmológicas de Aristóteles, veinte años antes de que el Occidente latino tuviera la ocasión de disponer y de usar traducciones de la filosofía natural de Aristóteles.

La tesis de Lemay presenta ciertamente flancos no poco discutibles. A pesar de ello, ha servido cuando menos para abrir los ojos al hecho de que los «studia Arabum» astronómicos y

31 Vid. Minio-Paluello, L., *Opuscula, o.c.*, pp. 574-575; Benakis, L., «Commentaries and Commentators on the Works of Aristotle (except the logical ones) in Byzantium», en Mojsisch, B. - Pluta, O., eds., *Historia philosophiae medii aevi*: Amsterdam-Philadelphia, B.R. Grüner, 1991, pp. 45-54.

32 Vid. Lemay, R., *Abu Mas`har and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*: Beirut, American University of Beirut, 1962. La tesis aquí defendida por Lemay había sido de algún modo anticipada de modo intuitivo por M. Asín Palacios, al que citará el propio Lemay: «tengo para mí que todavía resta por explorar otro influjo, callado, esporádico, realizado sin sistema ni plan preconcebidos y a través de canales ocultos hasta la fecha; porque es evidente que la empresa colectiva iniciada por el arzobispo de Toledo Raimundo no podía ocurrírsele a éste de un modo espontáneo, sin que hubiesen, desde mucho tiempo antes, ocurrido casos aislados de traductores». Además de Asín Palacios, Lemay cita las sugerencias de Duhem, Scheneider y de Birkenmajer acerca de la conveniencia de analizar la presencia del aristotelismo en las doctrinas de los *physici* del siglo XII.

33 Vid. la edición de Richard Lemay, *Liber Introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*: Napoli, Instituto Universitario Orientale, 1996-1997, 9 vols.

astrológicos trataron de encontrar un fundamento teórico sólido en la filosofía natural de Aristóteles. Lemay no ha aportado pruebas concretas de hasta qué punto la ciencia árabe pudo haber incidido en la constitución de una auténtica tradición astronómica y astrológica latina, pero sí ha insistido en destacar que el conocimiento de los estudios astrológicos de los árabes —y, de manera especial, de Abū Mas`hār— puso a los latinos en disposición de acceder al conocimiento de la física y de la cosmología aristotélicas y de cómo ello afectó a la consolidación de una de las más llamativas ramas de las traducciones relacionadas con la Escuela de Toledo.

Para ello, Lemay ha examinado con detenimiento la presencia de las teorías físico-cosmológicas de Aristóteles en el *Introductorium Maius* para pasar luego a destacar hasta qué punto aquellas teorías aristotélicas encontraron acomodo en las doctrinas de los «Francie magistri» a través de la recepción de la traducción latina de aquella obra de Abū Mas`hār. Fue, continuaba Lemay, este impacto de la filosofía natural aristotélica en los intelectuales franceses del siglo XII el que sirvió en gran medida para marcar el rumbo de no pocas de las traducciones que en Toledo iban a llevar a cabo Gerardo de Cremona, Alfredo de Sarashel, Salio o Miguel Escoto, por lo que Lemay se ha visto autorizado a concluir que los «Francie magistri» no sólo se constituyeron como consistente punto de la especulación natural del siglo XII sino también como nexo de unión entre los filósofos latinos y los traductores del árabe al latín que desarrollaron su labor en la Escuela de Toledo. Para sostener afirmaciones de este tipo, Lemay no dejó de sugerir y de apuntar a la *significación* filosófica como motor de las investigaciones que pudieran llevarse a cabo en esta dirección, toda vez que, según Lemay, la Escuela de Chartres es vista por Lemay como el único reducto del siglo XII en el que la «especulación metafísica» encontraba algún acomodo y donde, por ello, únicamente se estaba en disposición de comprender las «implicaciones filosóficas de la cosmología astronómica y astrológica de Abū Mas`hār».³⁴

La sugerencia de Lemay de acudir a la significación filosófica, más allá del significado histórico-filológico, de la incidencia de las traducciones medievales en el marco de la filosofía del siglo XII permite atisbar ya un cierto cambio de perspectiva en lo concerniente a la revisión de la Escuela de traductores de Toledo por más que el propio Lemay siguiera, sin embargo, ateniéndose en lo fundamental a las exigencias de la investigación centrada en el espacio del mero significado histórico.³⁵ A pesar de ello, Lemay se ha preocupado por examinar el plan y los contenidos del *Introductorium Maius* indicando su relación interna con las doctrinas físicas y metafísicas de Aristóteles para el caso concreto de lo concerniente a la naturaleza y dignidad de

34 Cfr. *Abu Mas`har and Latin Aristotelianism...*, o.c., pág. 137. A partir de aquí, Lemay ha buscado poner de manifiesto «la nueva interpretación que ha de acordarse a gran parte de la especulación filosófica latina» en función del lugar singular que ha concederse al *Introductorium Maius* en la transmisión de la filosofía natural de Aristóteles antes de que las obras científicas del Estagirita estuvieran a disposición de los intelectuales latinos del siglo XII. Afirmación esta última que, como hemos visto antes, choca con la datación de las traducciones latinas llevadas a cabo a partir del griego. Lo que ocurre es que estas últimas traducciones no tuvieron incidencia especial en la filosofía latina del siglo XII y ello da pie a justificar en parte la tesis de Lemay.

35 De ahí que mientras Gilson se viera justificado a hablar de un «agustinismo avicenizante» con relación a la recepción de las traducciones latinas de Avicena, o que de Vaux prefiriera acogerse a la denominación de «avicenismo latino» en este punto, Lemay vea en tesis de esta índole una esencial «debilidad», la de «transferir a los intelectuales del siglo XII el absorbente interés por la especulación metafísica característico de algunos intelectuales del siglo XIII. Antes de la llegada de las doctrinas árabes, los filósofos del siglo XII eran o meros lógicos o teólogos neo-platónicos cuyos intereses inicial por las doctrinas árabes no se debió al pensamiento de Avicena»: *Abu Mas`har and Latin Aristotelianism...*, o.c., pág. xix (en nota). En esta misma obra, sin embargo, Lemay no dejará de referirse, aunque sea de pasada, a las preocupaciones «metafísicas» de los «Francie magistri» y del Hermann de Carinthia del *De essentiis*. En relación con todo ello, anticipemos aquí que el estudio de la significación filosófica concerniente a la recepción de la filosofía aviceniana pone bien de manifiesto la constitución de un programa metafísico en la cultura latina del siglo XII, programa que cobrará justamente cuerpo en el marco de la Escuela de traductores de Toledo.

la ciencia astrológica. Lemay, en efecto, no ha dejado aquí de observar que si, de un lado, Abū Mas`hār establece que «magisterium astrorum dignius est omnibus magisteriis quantitate et altius ordine» es porque su objeto son los planetas, los cuales «non corrumpuntur nec recipiunt augmentum neque diminucionem neque effectum neque detrimentum usque ad tempus quod deus voluerit» y que todo ello, por otro lado, está referido —aunque Abū Mas`hār no lo haga constar explícitamente— a lo expuesto por Aristóteles en su *Metafísica*, XI.

Con ello, Lemay no está ciertamente traspasando los umbrales de la historiación de lo filosófico desde la perspectiva de la significación (filosófica) pero no deja de ser menos cierto que está sugiriendo que, en lo concerniente a las traducciones latino-medievales, se hace más que conveniente ir más allá del mero significado histórico-filológico. Este «ir más allá» nos haría conocer, en el caso que estamos aquí considerando, el alcance de los planteamientos astrológicos del *Introductorium Maius* a la luz de lo que establece Aristóteles en *Met.* XII, el libro dedicado a la especulación (*theōría*) acerca de la substancia (*ousía*). Aristóteles establece aquí expresamente que si «buscamos los principios y las causas de las substancias», hay que distinguir entonces la clase de la substancia sensible corruptible (sus elementos, son los cuerpos sublunares), la de la sensible eterna (cuyos miembros son los cuerpos celestes) y la de la substancia inmóvil (la substancia inmaterial, eterna y separada de las cosas sensibles), de la que de ha de ocuparse «otra (*hetéra*) ciencia» distinta de la Física, centrada en el estudio de las substancias que «implican» movimiento. Pero si se trata de estudiar «los principios de las cosas sensibles», habrá que tomar en consideración que «las substancias son tres»: materia (*hyle*), naturaleza (*physis*), individuo y que ellas están en función del movimiento y de sus causas. En este caso y en lo concerniente a los elementos (cuerpos celestes) de la clase de la substancia sensible eterna, «para averiguar cuántas son las traslaciones hay que acudir a la *más afín a la filosofía* entre las ciencias matemáticas, *es decir, a la astrología*. Ésta, en efecto, estudia una substancia sensible, pero eterna, mientras que las otras no estudian ninguna substancia; por ejemplo, la aritmética y la geometría».³⁶

Aun sin abandonar la perspectiva del significado histórico-filológico, Lemay puede también poner de manifiesto cómo los planteamientos doctrinales astrológicos del *Introductorium Maius* se remiten a determinados planteamientos aristotélicos del *De Physica*, *De caelo*, *Metaphysica*, *Metereologica* y del *De generatione et corruptione*, además de la doctrina lógico-epistemológica desarrollada en los *Analytica Posteriora*. Pero también aquí, Lemay ha de sentar la conveniencia de referirse a la significación filosófica de los contenidos del *Introductorium*

36 *Met.* XII, 8, 1073b3-8. Lo cual nos remite a *Met.* XI, 7, donde, tras establecer Aristóteles que la Física no es una ciencia ni práctica ni productiva, «sino necesariamente especulativa (*theōretike*) y, dado que hay una «ciencia del ente en cuanto ente (*toū óntos hei òn*)», habrá que ver si una ciencia tal será la Física. Ahora bien, «la Física trata de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento, y la Matemática es ciencia especulativa y versa sobre cosas permanentes, pero no separadas (*ménontá all'ou chōrístá*). Por tanto, acerca de lo separado e inmóvil trata otra ciencia distinta de estas dos, dado el caso de que acontezca existir una tal substancia, es decir separada e inmóvil, como intentaremos mostrar. Y si hay una naturaleza (*physis*) de esta índole en los entes, allí estará ciertamente lo divino (*théion*), y éste será el principio (*archē*) primero y más principal. Se hace, pues, evidente que hay tres géneros de ciencias especulativas: la física, la matemática y la de lo divino (*theologikē*)» (1064a30-1064b3). Este planteamiento aristotélico no es ajeno al *Introductorium Maius* y tendrá una especial incidencia en el *De essentiis* de Herman de Carinthia, que tratará de hacerlo coincidir con la versión que de un planteamiento tal hace el *De Trinitate*, II, de Boecio, lo cual tendrá una incidencia especial en la Escuela de Toledo a partir del Gundisalvo de *De divisione* y de *De processione mundi*. Pero el tema no queda con ello resuelto porque, en lo relativo a la vinculación de los traductores toledanos con la metafísica árabe, los *falasifa* no admitieron el libro XI de la *Metafísica* como un tratado genuinamente aristotélico, mientras que, de otra parte, sigue abierta en nuestros días la cuestión del puesto que hay que otorgar al libro XII de la *Metafísica* en relación con la propuesta de la ciencia metafísica: *vid.*, acerca de ello, Frede, M. – Charles, D., eds., *Aristotle's Metaphysics Lambda*: Oxford, Clarendon Press, 2000; Donini, P., «Il libro Lambda della *Metafísica* e la nascita della filosofia prima», en *Rivista di storia della filosofia*, 2, 2002, 181-199.

Maius para llegar a la conclusión de que la filosofía natural aristotélica es interpretada por Abu Mas`har en función de las exigencias del determinismo astrológico desde pautas extrañas al aristotelismo. Lemay no ha dejado de hacerlo constar así, pero sin entrar en el fondo de lo que ha de exigirse al historiador de la filosofía en lo concerniente al análisis de la significación filosófica de las doctrinas por él historiadas.

EL DE ESSENTIIS, DE HERMANN DE CARINTHIA

A pesar de las limitaciones que acabamos de apuntar, merece apreciarse en lo que vale la sugerencia de Lemay de no reducir la cuestión de las traducciones medievales a su mero significado histórico. Ello se pone de manifiesto de modo especial cuando el propio Lemay pasa a estudiar la recepción del *Introductorium Maius* en aquellos «Francie magistri» (Raimundo de Marsella, Guillermo de Conches, Bernardo Silvestre, Teodorico de Chartres, Clarenblado de Arras) en los que en mayor o menor medida resulta apreciable la influencia de las doctrinas físico-cosmológicas de Abū Mas`hār, a través de las traducciones que Juan Hispalense y Hermann de Carinthia hicieron del *Introductorium Maius*. Pero se hace más palpable aún en los casos del *De essentiis*, de Hermann de Carinthia, y en el de la *Philosophia*, de Daniel de Morley, autores ambos que van a tener una relación directa con los traductores de la Escuela de Toledo.

Centrándonos en el caso del primero, Lemay ha llamado la atención sobre la importancia que tanto el historiador como el historiador de la filosofía han de acordar al *De essentiis*, la obra en la que Hermann de Carinthia, íntimamente deudor de la filosofía natural de Aristóteles que él había aprendido en su traducción del *Introductorium Maius*, pone a los intelectuales latinos del siglo XII ante la necesidad de re-introducir la reflexión metafísica en el marco de la cultura latino-medieval³⁷ y, también, ante la conveniencia de acordar un sentido filosófico a las reflexiones astronómicas y astrológicas. Por ello, a los ojos de Lemay, el *De essentiis* de Hermann vendría a representar la manifestación primera del amplio alcance que iba a tener entre los latinos el *Introductorium* de Abū Mas`hār como punta de lanza de la introducción del aristotelismo en la cultura filosófica del Occidente medieval. Al insistir en este punto, Lemay llamaba la atención acerca de la conveniencia de ir más allá del mero significado histórico de aquella obra de Hermann de Carinthia. Lemay se apartaba así de lo que había hecho en su día Haskins al destacar simplemente la importancia del *De essentiis*,³⁸ como «curiosa» y sorprendente mezcla del platonismo chartriano, de la física aristotélica, del neoplatonismo de Hermes Trismegisto y de la doctrina del *Introductorium Maius* para dar cuerpo a unos planteamientos que, combinados con la referencia a los tratados y traducciones lógicas de Boecio, podían mostrarse como «ampliamente aristotélicos».

37 Lemay ha sido harto explícito en esta cuestión: «el propósito de Hermann en el *De essentiis* parece ser el de proporcionar una nueva explicación metafísica del movimiento en el Universo prestando al propio tiempo la compensación debida a la noción teológica de creación (...). Dedicando el libro primero de su *De Essentiis* principalmente al estudio de la primera y más elevada rama de la filosofía natural, Hermann le otorga el carácter de una genuina Metafísica, mientras que el libro segundo, afrontando las categorías inferiores de los seres, equivale realmente a una Física. Siendo este punto de vista de alguna manera novedoso y carente de prueba, (Hermann) se ve así conducido a examinar los mismos principios de la generación dos veces, una en cada parte, desde ángulos muy semejantes. En la primera parte, son examinados como derivados del orden y de la eficacia del mundo celestial; incluso la materia y la forma son vistas a través de su participación en la permanencia de la *essentia*, como lo hacen los cuerpos celestes, causa eficiente de la generación. En el segundo libro, los mismos principios de la generación, es decir, los cuerpos celestes, la materia y la forma, son considerados a partir del proceso actual de la generación y de la corrupción observable en el mundo inferior. Este singular, y a veces confuso, procedimiento toma como modelo el de Abū Mas`hār, que estudió los mismos puntos del mismo modo repetitivo en su segundo y tercer *capitula* del *Introductorium* en la versión de Hermann»: *cfr. Abu Mas`har and Latin Aristotelianism, o.c.*, pp. 203-205.

38 *Cfr. Studies in the History of Medieval Science, o.c.*, pp. 56ss.

Si Haskins hubiera añadido a sus investigaciones acerca del significado histórico del *De essentiis* el estudio de la significación filosófica de esta obra, su sorpresa y extrañeza ante aquella mezcla doctrinal de la obra de Hermann habrían dado paso a enmarcar el *De essentiis* en el contexto de aquel «re-comenzar de la metafísica»³⁹ que, especialmente desde la segunda mitad del siglo XII, estaba inquietando a los intelectuales europeos más destacados. Lemay no se adentra ciertamente por este camino pero dejará ya constancia expresa de que el uso exclusivo de la metodología de Haskins acerca del significado histórico no podía ser considerada enteramente satisfactoria en su aplicación a los contenidos de la Historia de la filosofía. Concretamente y en lo concerniente al *De essentiis*, Lemay así lo ha dicho: «lo que Haskins no parece haber captado, a pesar de su agudo análisis de los detalles, fue el carácter, sorprendentemente original, de este primer intento por parte de un intelectual latino de llevar a cabo una aceptable síntesis entre, de un lado, la tradición latina entreverada de Platonismo y de Escritura y, de otro lado, la nueva ciencia proveniente de los Árabes. Más aún, esta síntesis destaca como la primera impregnación *significativa* («significant») de la filosofía natural de Aristóteles entre los latinos (...); y todavía más, su aristotelismo se deriva en su mayor parte del *Introduitorium* de Abū Mas`hār, que Hermann había traducido muy poco antes al latín (1140). Éste es el aspecto más importante del *De Essentiis* de Hermann, que escapó a la atención de Haskins».⁴⁰

Lemay, en definitiva, reclama del historiador ocupado en las cuestiones concernientes a las traducciones y a los productos culturales medievales que no se instale sin más en los cuarteles del significado histórico sino que, dando un paso hacia delante, ponga este significado en relación con la significación (*signification, significance*)⁴¹ que pudiera haber tenido una traducción o una obra dadas (el *De essentiis*, en el caso concreto estudiado por Lemay) en el marco de la cultura latino-medieval. Ocurre, sin embargo, que la significación buscada por Lemay sigue estando supeditada al significado histórico y que ello debilita el planteamiento de Lemay en la medida en que Lemay se siente autorizado a concluir que la aportación de los elementos doctrinales del *De essentiis* constituyeron un auténtico *salto* en el panorama filosófico del inicio de la segunda mitad del siglo XII, sin que Lemay se haya preocupado por buscar enlazar adecuadamente la aportación de los elementos aristotélicos del *De essentiis* al marco del acontecer filosófico de aquel tiempo.

No basta, en efecto, destacar la novedad que pudiera haber supuesto el hecho de que Hermann de Carinthia llamara la atención de los intelectuales de su tiempo acerca de la importancia de la filosofía natural de Aristóteles. Lo que sobre todo interesa al historiador de la filosofía es examinar hasta qué punto la apelación a determinadas doctrinas físicas del Estagirita por parte de Hermann pudo haber contribuido a condicionar de modo decisivo el devenir filosófi-

39 Utilizando aquí la denominación propuesta por L. Honnefelder («Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert», en Beckmann, J. P. et alii, eds., *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*: Hamburg, 1987, pp. 165-186; *La métaphysique comme science transcendente*: Paris, PUF, 2002). Para lo que estamos planteando en este trabajo, consideramos preferible aquella denominación a la del «despertar de la metafísica» en el siglo XII, propuesta por C. — D. Chenu (*La théologie au douzième siècle*: 3ª ed., Paris, Vrin, 1976, pp. 309ss.). Para un cuidado planteamiento acerca de esta cuestión, vid. Speer, A., «Das "Erwachen der Metaphysik". Anmerkungen zu einem Paradigma für das Verständnis des 12. Jahrhunderts», en Lutz-Bachmann, M. — Fidora, A. — Niederberger, A., eds., *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*: Turnhout, Brepols, 2004, pp. 17-41.

40 Cfr. *Abu Mas`har and Latin Aristotelianism...*, o.c., pág. 198 (subr. nuestro).

41 Así, volviendo a diferenciar su postura de la de Haskins, Lemay propone abordar el estudio de la tesis principal de Hermann, «intentando comprender la significación (*signification*) de las *essentiae*» para con ello estar en disposición de juzgar si las opiniones de Haskins habían de sufrir o no algún cambio: cfr. *Abū Mas`har and Latin Aristotelianism...*, o.c., pp. 198-199. Y es que de lo que se trata es de dejar establecida la significación (*significance*) de la obra de Hermann en relación con el desarrollo del pensamiento escolástico: cfr. *ibid.*, pág. 235.

co, teniendo siempre bien en cuenta que este tipo de condicionamientos no se produce al margen sino, por el contrario, en función de los supuestos operativos vigentes en una tradición dada, la tradición, en este caso, representada por entonces en la obra y en el quehacer filosóficos de los «Francie magistri».

Lemay ha demostrado que estos intelectuales franceses fueron harto receptivos a los planteamientos aristotélicos que Hermann había aprendido a partir sobre todo del Abū Mas`shār del *Introductorium Maius*. Pero a Lemay le ha faltado tomar en suficiente consideración la significación (filosófica) que encierra el hecho de que, a pesar de todo, los «Francie magistri» siguieran instalados en el reducto neoplatónico de una teología metafísica (o, si se quiere, de una metafísica teológica) desde su convencimiento de que las nuevas aportaciones aristotélicas no iban en modo alguno a desbancar los supuestos operativos básicos de aquella tradición fraguada en el neoplatonismo,⁴² bajo la inspiración del agustinismo imbuido en la «filosofía perfecta» (según el *Contra academicos* agustiniano) de la existencia de dos mundos diferenciados, el inteligible y el sensible. Los «Francie magistri», al igual que lo había hecho Abelardo, seguían viendo en Platón el «maximus philosophorum» y seguían defendiendo, como lo ha subrayado Decorte, que «seguir a Platón era como seguir a Agustín, que les había transmitido por lo demás la tradición de la doctrina esotérica de Platón. De ello se seguía que, para conocer el auténtico pensamiento de Platón, no hacía falta consultar sus escritos, de carácter exotérico».⁴³

Los «Francie magistri» y, en general, los más destacados intelectuales del tiempo de Hermann de Carinthia tenían bien claro, en definitiva, que la valiosidad filosófica de los novedosos elementos doctrinales de la filosofía natural aristotélica del *Introductorium Maius* y del *De essentiis* no iban a bastar a anular la idea que había impuesto Escoto Eriúgena acerca la consideración debida a Platón como guía indiscutible en el conocimiento filosófico acerca del mundo («philosophantium de mundo maximus»). De ahí que, en lo concerniente a la filosofía natural, el *De essentiis* en modo alguno pusiera en entredicho la preeminencia que tradicionalmente venía siendo acordada al *Timeo* platónico⁴⁴ como fuente básica de inspiración filosófica a la que los «Francie magistri» buscaron poner de acuerdo con sus otros puntos básicos de referencia surgidos en función del neoplatonismo de San Agustín, del Pseudo Dionisio y de Escoto Eriúgena junto con las orientaciones provenientes de la cultura romana (Boecio,⁴⁵ Cacrobio, Capella,

42 Que es lo que, por su parte, había intentado igualmente Abelardo, siguiendo con ello la recomendación del *Comentario* de Simplicio acerca de conciliar la doctrina lógica aristotélica con la doctrina de Platón para destacar el acuerdo básico que existiría entre los dos grandes maestros de la filosofía griega: *cfr.* Decorte, J., «Sed quoniam Platonis scripta nondum cognovit latinitas nostra...». Que faire en absence d'une traduction?», en Beyers, R. *et alii*, eds., *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Âge latin*: Leuven, University Press, 1999, pp. 83ss. Recuérdese aquí que la concordancia entre Platón y Aristóteles seguirá siendo, por lo demás, un tema recurrente entre los pensadores del Renacimiento.

43 *Cfr.* «Sed quoniam Platonis scripta nondum cognovit latinitas nostra...», a. c., pp. 86-87. Decorte parte del hecho de que «los medievales tenían claramente en mayor estima al divino Platón que al Aristóteles lógico» e intenta demostrarlo exponiendo el caso de un Abelardo que, acogándose a la doctrina aristotélica acerca de la relación, está, sin embargo, convencido de que la crítica que en este punto Aristóteles hace de Platón no es más que una mala interpretación que el Estagirita lleva a cabo de la filosofía platónica.

44 Tomando además en cuenta que, como ya hiciera notar en su día P. Duhem, en las cuestiones de filosofía natural las referencias platónicas de los «Francie magistri» no fueron más allá de un conocimiento parcial del *Timeo*, visto en función de los comentarios de Macrobio y de Marciano Capella. De ahí que si Juan de Salisbury caracteriza a Bernardo de Chartres como «peripateticus», haga también explícita referencia a que el aristotelismo de Bernardo quedaba limitado a las cuestiones lógicas, mientras que en los temas concernientes a la física y a la metafísica, Bernardo era visto por Juan de Salisbury como el platónico por antonomasia de su tiempo («perfectissimus inter platonicos saeculi nostri»).

45 Conviene advertir aquí que la notable influencia ejercida por Boecio en los «Francie magistri» no se limitó al tratamiento del espacio lógico ni a la adopción del lenguaje y de las categorías lógicas propuestos por Boecio como el instrumental más adecuado para la génesis de una metafísica teológica, sino que aquellos intelectuales franceses hicieron un amplio uso de los *Opuscula Sacra*, los cinco tratados teológicos en los que cobra cuerpo la metafísica teológica boeciana.

Casiodoro) y de la tradición cristiano-isidoriana. En relación con ello, no se han encontrado todavía razones lo suficientemente convincentes como para no seguir dando por bueno la caracterización que Poole y Clerval hicieron de los «Francie magistri» como «devotos» platónicos entregados a la causa de hacer racionalmente accesible la fe cristiana a partir del platonismo.

De todo ello fue bien consciente Hermann de Carinthia, cuya fidelidad a sus maestros platónicos él mismo trató de destacar y, con ella, su adscripción a la tradición romano-cristiana, al propio tiempo que subrayaba la configuración neoplatónica de las doctrinas de los «Francie magistri», como ocurre en el caso de la dedicatoria de su traducción del *Planisferio* de Ptolomeo a «Teodorico, el platónico», al que Hermann califica de «maestro» por excelencia.⁴⁶ A la vista de lo que venimos diciendo, si Lemay destaca el significado histórico del «salto» que Hermann de Carinthia lleva a cabo dando a conocer a los latinos una serie de elementos de la física aristotélica que él había asimilado a partir de su traducción arábigo-latina del *Introductorium Maius*, el mismo Lemay no acierta a vincular aquel significado histórico con la significación filosófica que supuso la aparición del *De essentiis*, en su vinculación con los planteamientos de la tradición latino-cristiana, de índole neoplatónica, a la que Hermann de Carinthia buscaba renovar, pero sin acertar a establecer de modo sistemático los caminos que una tal renovación habría de seguir. El puesto que hay que acordar, por ello, a Hermann en la Historia de la filosofía tiene que ver fundamentalmente con la conclusión a la que los propios «Francie magistri» habían llegado en relación con la necesidad de dotar a la cultura romano-cristiana de nuevas vías de conocimiento y de nuevos puntos de apoyo doctrinales, diferenciados de la tradición neoplatónica en la que aquella cultura se había venido apoyando durante siglos, pero sin acertar a dar cuerpo acabado y preciso a la nueva orientación renovadora de la que ellos habían intuido acertadamente que estaba ya necesitada la cultura latina.⁴⁷

LA REVISIÓN DE LA ESCUELA DE TOLEDO DESDE LA SIGNIFICACIÓN FILOSÓFICA

Si mérito es de Lemay haber demostrado que Hermann de Carinthia fue uno de los elementos decisivos, aunque no fuera el único, en hacer comprender a los intelectuales latinos que la renovación de la tradición cultural del Occidente medieval debía llegar a través de las traducciones árabes, también hay que conceder a Lemay el acierto de haber puesto de manifiesto que el tratamiento historiográfico de aquella renovación de la tradición cristiano-neoplatónica debía sobrepasar los límites de la metodología, seguida por autores tan destacados como puedan haber sido Jourdain o Haskins, acerca del significado histórico de la renovación en cuestión para plantear lo concerniente a su significación filosófica. Y si, como venimos diciendo, el propio Lemay no llegó a adentrarse en el espacio de aquella significación, al menos sí dejó apuntado un posible camino a seguir, a cuyo término el historiador de la filosofía iba a encontrarse con las aportaciones de los traductores toledanos y, de modo especial, con la obra de Gundisalvo.

46 El texto de la dedicatoria es bien explícito: «Quod igitur omnium humanitatis studiorum summa radix et principium est, cui potius destinarem quam tibi, quem primam summamque hoc tempore philosophiae sedem atque immobiliter fixam varia tempestate fluitantium studiorum anchoram plane quidem, ut novi, et fateor — tibi, inquam, diligentissime praeceptor Theodorice, quem haut equidem ambigam Platonis animam celitus iterum mortalibus accommodata».

47 Aplicando aquí a los más inquietos intelectuales latinos del siglo XII lo que R. W. Southern ha dicho de Guillermo de Conches y de Teodorico de Chartres, los dos representantes más destacados de los «Francie magistri», a saber, que «daban la impresión de haberse dado cuenta de que habían llegado al final del camino. Ambos fueron entusiastas buscadores de nuevos materiales, sin sospechar con qué abundancia iban a llegar bien pronto los nuevos materiales. Son los últimos representantes de la generación que había obtenido su conocimiento del hombre y de la naturaleza fundamentalmente a partir del mundo latino»: *cfr. Humanism and Other Cultures*, 2ª ed.: Oxford, Basil Blackwell, 1984, pág. 77.

Las etapas de aquel camino han sido diseñadas por Charles Burnett en lo que concierne al caso de Hermann de Carinthia, cuyo *De essentiis* trata de anuar los planteamientos de los «Francie magistri» inspirados en la tradición latino-boeciana acerca de la división de las ciencias y del tratamiento de la causa primera con las aportaciones aristotélicas del *Introductorium Maius*. Pero Burnett no se detiene aquí, sino que pasa a caracterizar a Hermann de Carinthia como puente de unión entre Adelardo de Bath y el traductor toledano Gundisalvo, los dos intelectuales de aquel tiempo que también estaban tratando por entonces de armonizar la tradición latina y la árabe y que, junto con Hermann, de algún modo hubieron de estar relacionados con las enseñanzas de los «Francie magistri»,⁴⁸ a partir de los cuales los tres autores citados participan en una comunidad de intereses que es la que, en última instancia, daría origen a las traducciones filosóficas llevadas a cabo en Toledo: «no es imposible que Adelardo, Hermann y Gundisalvo pasaran todos ellos por Chartres en los años cuarenta del siglo XII. Y es cuando menos verosímil que Teodorico de Chartres inspirara a los intelectuales latinos la búsqueda de textos de la cultura árabe que pudieran servir de complemento a lo que, en lo concerniente a la metafísica, era conocido en latín, una búsqueda que finalmente iba a llevar a la traducción en Toledo de la *Filosofía primera* de Avicena, de la *Metafísica* de Algazel y del *Fons vitae* de Avicibrón».⁴⁹

Ahondando en la línea propuesta por Lemay, Burnett apunta ya claramente a las exigencias de la significación filosófica. Desde esta perspectiva, Burnett está en disposición de concluir que la pretensión del *De essentiis* de Hermann de buscar entrelazar las aportaciones de la metafísica aristotélica del *Introductorium Maius* con la tradición neoplatónica-latina en la que Hermann sigue estando inserto encontrará su continuación más consistente en la Escuela de Toledo y, especialmente, en la filosofía de Gundisalvo,⁵⁰ construida a partir de su relación con el *De essentiis* y con las traducciones llevadas a cabo en Toledo de la metafísica, de corte aristotélico, de los más destacados *falásifa*.⁵¹

Las aportaciones de Burnett han de ser inevitablemente tenidas en cuenta por el historiador de la filosofía en la medida en que aquéllas se desentienden de los viejos planteamientos que buscaban ver las traducciones medievales como discontinuidad y salto en el devenir histórico del pensamiento filosófico. A pesar de ello, Burnett sigue estando en lo fundamental ligado a la metodología del significado histórico, limitada a examinar las citas intertextuales y las referencias comunes que pudieran encontrarse en obras de autores diferentes. Aun cuando pueda claramente intuirse la simpatía que Burnett pudiera tener por las modalidades metodológicas relacionadas con la explicitación de la significación filosófica de la obra de los traductores medievales, el historiador de la filosofía echa en falta un paso decidido de Burnett en esta dirección.

48 Desde el punto de vista del significado histórico-filológico, Burnett ha examinado las correspondencias entre textos de Gundisalvo y de los «Francie magistri»: vid. «A New Source for Dominicus Gundissalinus' Account of the Science of Stars?», en *Annals of Science*, 47, 1990, 361-374.

49 Cfr. «The Blend of Latin and Arabic Sources in the Metaphysics of Adelard of Bath, Hermann of Carinthia, and Gundisalvo», en *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, o.c., pág. 65.

50 Una estrategia análoga a la adoptada por Burnett en relación con la obra y las traducciones de Gundisalvo puede decirse que en cierto modo ha sido puesta en juego por Th. Ricklin en lo concerniente al significado y a la significación de las traducciones realizadas en Toledo por Gerardo de Cremona, a partir de la convicción de Ricklin de que «en el horizonte de la Historia de la filosofía, una traducción es más que la mera transmisión de un texto»: vid. *Die «Physica» und der «Liber de causis» im 12. Jahrhundert*: Schweiz, Universitätsverlag Freiburg, 1995; «Die lateinische Entdeckung der Quintessenz: die *Philosophia* des Daniel von Morley», en *Metaphysics in the Twelfth Century...*, o.c., pp. 85-113.

51 «En el *De essentiis* de Hermann, observamos ya una deliberada e inteligente amalgama de fuentes latinas y árabes. En el *De processione mundi* de Gundisalvo, y en sus otros textos originales, observamos una continuación de este proceso; porque, además del *De essentiis*, Gundisalvo saca provecho de las traducciones, hechas por su propia iniciativa y por la de sus colegas toledanos, de obras de Alfarabi, Avicena, Algazel y Avicibrón. Sería instructivo examinar cómo Gundisalvo adapta sus citas de Hermann a su propia terminología y a las doctrinas de las nuevas fuentes árabes que él acepta»: cfr. Burnett, C., *The Blend of Latin and Arabic Sources...*, a.c., pág. 61.

En el marco de la Escuela de traductores de Toledo, un paso tal ha sido dado por Alexander Fidora,⁵² cuyas investigaciones sobre Gundisalvo y la Escuela de Toledo han puesto de manifiesto el lugar que ha de tener en la Historia de la filosofía el «re-comenzar» de la filosofía aristotélica en el siglo XII. Para ello, Fidora ha tenido que echar mano de la significación filosófica de la Escuela de Toledo, sin descuidar las aportaciones que los historiadores y los filólogos hayan podido venir haciendo desde que Jourdain llamara la atención acerca de la importancia histórica de los traductores toledanos. Los estudios de Fidora se han convertido así en una referencia básica a tener en cuenta para la revisión que la Historia de la filosofía ha de llevar a cabo de la Escuela de traductores de Toledo.

Desde su papel de historiador de la filosofía, Fidora ha planteado, atendiendo ante todo a las consideraciones relacionadas con la teoría de la ciencia y del conocimiento, la necesidad de caer en la cuenta de que el examen del inicio del proceso del tránsito medieval desde tesis neoplatónicas a planteamientos decididamente aristotélicos ha venido estando excesivamente mediatizado por las referencias a los medios intelectuales franceses del siglo XII, descuidando con ello abordar la cuestión de la Escuela de Toledo en relación con el debate filosófico de su tiempo y, concretamente, con los pasos primeros de la recepción del pensamiento aristotélico.⁵³ Esta recepción no se produce mediante un salto repentino negador de toda la anterior tradición cultural latina sino, por el contrario, en el tránsito que va desde la línea de pensamiento inspirada en Boecio y en otros autores latinos, incluido aquí San Isidoro, y su encuentro con los pensadores árabes y judíos hasta llegar a las obras mismas de la física y de la metafísica aristotélicas, cuya difusión primera al Occidente latino lleva a cabo la Escuela de Toledo.

Desde este planteamiento de base, Fidora demuestra convincentemente cómo la Escuela de Toledo, a través de Gundisalvo e independientemente de las citas e incluso de las aportaciones concretas que éste pudiera haber hecho suyas a partir de los «Francie magistri» o de Hermann de Carinthia, ha de verse desde la significación (filosófica) que la Escuela toledana encierra como núcleo de integración de la tradición latino-cristiana en las aportaciones árabes aristotelizantes. En la Escuela de Toledo, en efecto, se da así cima al empeño previsto, pero nunca consumado, de los intelectuales franceses del siglo XII, que se habían limitado a dejar constancia de que aquella tradición latino-cristiana se había visto conducida a un callejón sin salida, incapaz ya de hacer frente a las exigencias de la nueva cultura física y metafísica que los árabes habían dado a conocer. En el caso de Gundisalvo (en lo que tiene de caracterizado representante de la dirección cultural y filosófica seguida por la Escuela de Toledo), éste participa de la tradición latino-cristiana de su tiempo, pero no se limitará ya a declararse inserto en una tradición tal sino que para él la referencia a la Escritura es ahora un paso previo a la recepción de una filosofía no-cristiana, lo que permite a Gundisalvo diferenciar las exigencias de una *scientia humana* y de una *scientia divina*, distinguiendo entre el estudio del «Dios de los filósofos» y el «Dios de Abraham», entre lo que «dicunt philosophi» y lo que «dicunt theologi» (los teólogos que Gundisalvo identifica con los intelectuales franceses y, más concretamente, con Hugo de San Víctor).

Estas distinciones no suponen una contraposición ni negación mutua de saberes. De hecho, en otro sentido puede decirse que la «scientia divina», siguiendo la estela de Avicena, es la

52 De entre las numerosas publicaciones que Fidora, a pesar de su juventud, ha llevado a cabo en relación con los traductores toledanos, en lo que sigue nos centraremos aquí de modo especial en su *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus. Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*: Berlin, Akademie Verlag, 2003. De otra parte, sería no poco injusto no hacer referencia a aquellos medievalistas que, de un modo u otro, pudieran haber sido precedentes de Fidora en relación con la significación filosófica de los estudios y de las revisiones concernientes con la Escuela de Toledo. Entre aquellos precedentes merecen, a nuestro juicio, un lugar destacado el caso de H. Bédoret o el de M. Alonso.

53 Aun cuando en su *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus* Fidora se ocupe fundamentalmente de Gundisalvo, no ha dejado de hacer notar, con toda razón, desde un principio (pp. 10-11) que lo que realmente está en juego es la significación filosófica que la Península Ibérica y, dentro ello, especialmente Toledo, tiene en el marco del renacimiento científico y filosófico del siglo XII y, a partir de aquí, en el desarrollo de la filosofía en el siglo XIII.

«philosophia prima», la «metaphysica», y, efectivamente, en su *De divisione philosophiae* Gundisalvo da a conocer a los latinos la ciencia metafísica como expresión de un saber filosófico *específico*, cuyo objeto es «lo más evidente, el ser», tal como había establecido Avicena, en su interpretación de la doctrina aristotélica.⁵⁴ A pesar de todo, Gundisalvo está ya convencido de lo que iban a ser las señas características de identidad de la filosofía del siglo XIII, a saber, que la diferencia de contenidos y de método en la metafísica y en la teología no era un obstáculo para la concordancia necesaria (la «consonantia», dice Gundisalvo, anticipando al Santo Tomás de *Expositio super librum Boethii «De Trinitate»*) entre ambos saberes, dando por descontado que el conocimiento metafísico había de construirse al modo de los filósofos árabes, lo que resultaba ser un planteamiento extraño a las propuestas de los «Francie magistri» por más que éstos estuvieran abiertos a la recepción de los nuevos elementos científicos y filosóficos.

Ello se hace más explícito en la particular modulación que Gundisalvo llevará a cabo de los escritos de Boecio, singularmente del *De Trinitate II* y del *De hebdomadibus*. Mientras nos mantengamos en el plano del mero significado histórico, se hace evidente la alta frecuencia de citas boecianas en las obras de Gundisalvo, citas que el traductor toledano pone en juego siguiendo el ejemplo de los intelectuales y de los maestros franceses. Pero si nos detenemos aquí, perderemos de vista lo que tiene de realmente *significativo*, filosóficamente hablando, el hecho de que Gundisalvo no se limitó a la simple recepción de las doctrinas boecianas sino que las revisó y corrigió para permitir su adaptación a las enseñanzas de los dictados aristotelizantes de los filósofos árabes. Así lo ha puesto de manifiesto Fidora al examinar detenidamente cómo Gundisalvo remodela los parámetros de la división de las ciencias de Boecio para escapar al dilema en el que se vieron envueltos los «Francie magistri», de tal manera que Gundisalvo puede llegar a establecer una clasificación de los nuevos saberes científicos y filosóficos sustituyendo, al hilo de Avicena, el planteamiento ontológico de la abstracción por un criterio epistemológico desconocido para Boecio, mientras que, por el contrario, el criterio epistemológico boeciano del movimiento es transformado por Gundisalvo en un criterio ontológico, como lo había hecho al-Ghazzālī, a la vez que el traductor toledano reformula el contenido del saber matemático establecido por Boecio haciéndolo acorde con lo establecido en este punto por al-Fārābī.⁵⁵

En lo relativo al método de los saberes científico-filosóficos, Gundisalvo sigue también aquí el ejemplo de los maestros franceses de referirse a lo dispuesto por Boecio. Gundisalvo, sin em-

54 En algunos manuscritos de los comentarios de Boecio a la lógica aristotélica, los copistas habían reunido ya en un solo término («metaphysica») las referencias que hizo el propio Boecio a los libros de Aristóteles acerca de «meta ta physica». También Abelardo y el autor del *Liber sex principiorum*, al citar a Boecio, utilizan una única palabra «metaphysica». En todos estos casos, sin embargo, se trata tan sólo de un proceder terminológico en el que el término en cuestión no designa una ciencia diferenciada (la «metafísica») sino un espacio del saber (lo concerniente a lo meta-físico). Será Gundisalvo el que dé a conocer a los latinos «metafísica» como sustantivo y expresión de un conocimiento específico y ello Gundisalvo lo aprende de los árabes. Fidora, en este punto, presta atención a los trabajos de Pérez Fernández, I., «Verbalización y nociónización de la metafísica en la tradición sirio-árabe», en *Pensamiento*, 31, 1975, 245-271; «Verbalización y nociónización de la metafísica en la tradición latina», en *Estudios filológicos*, 24, 1975, 161-222; «Influjo del árabe en el nacimiento del término latino-medieval “metafísica”», en Ayala, J., ed., *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*; II: Madrid, CSIC, 1979, 1099-1107.

55 Así, en el caso de la filosofía, el *De Trinitate II* de Boecio se acoge a la división apuntada a la tripartición de la *Metafísica VI* aristotélica, planteándola del modo siguiente: «cum tres sint speculativae partes, *naturalis*, in motu inabstracta *anypexáretos* (considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt...), *mathematica*, sine motu inabstracta (haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu, quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt), *theologica*, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret)». Esta división boeciana es tomada consideración por Gundisalvo en *De divisione philosophiae* (cuatro veces) y en *De processione mundi* (una vez), pero reformulando su contenido del modo siguiente, de acuerdo con las doctrinas de los filósofos árabes que hemos citado: «physica est inabstracta et cum motu, mathematica abstracta et cum motu, theologia vero abstracta et sine motu». Gundisalvo, a la vista de ello, sigue adoptando los criterios boecianos de la abstracción y del movimiento, pero cambiando ahora su sentido epistemológico y ontológico: *vid.* acerca de ello, Fidora, A., *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus...*, o.c., pp. 37-48.

bargo, acude ahora a la significativa estrategia de correlacionar el método metafísico con la *intelligentia* y no con el *intellectus*, algo que, según dice acertadamente Fidora, va más allá de una simple corrección⁵⁶ desde el momento en que lo que está aquí en juego es la propuesta que el traductor toledano hace al Occidente latino de aceptar la diferencia establecida por Avicena entre «intellectus» e «intelligentia» para dar cuenta cumplida del alcance que ha concederse a un nuevo concepto de metafísica que no estuviera ya sujeto a las imposiciones de la modulación de la teología cristiana, como se habían precisados a aceptar los «Francie magistri».⁵⁷

A partir de su vinculación aviceniana en este punto, Gundisalvo abre las puertas a las ordenadas aristotélicas de la especulación metafísica que iba a cristalizar en el siglo XIII, algo que se verá confirmado en la reformulación que Gundisalvo lleva a cabo de la axiomática boeciana del *De hebdomadibus*, añadiendo una tercera clase de principios evidentes sobre los que reposa el quehacer científico, la clase de los «intelligibilia non per se nota, sed per alia», de acuerdo con lo establecido en los *Elementos* de Euclides, cuya traducción arábigo-latina Gundisalvo habría conocido en el medio intelectual de la Escuela de Toledo. Con ello, Gundisalvo toma decidido partido por una axiomática más en consonancia con las propuestas aristotélicas, tomando en consideración para ello las doctrinas de la filosofía árabe.

En la revisión de la Escuela de Toledo que lleva a cabo Alexander Fidora atendiendo en primer lugar a la significación filosófica, aunque sin descuidar el significado histórico, de los traductores toledanos, cobra nueva luz la obra de Gundisalvo como motor de la reestructuración de la tradición latino-cristiana a la luz de las nuevas aportaciones de la filosofía, especialmente de la árabe, dando paso a un «boecianismo avicenzante»⁵⁸ en el que se manifiesta la continuidad de la tradición latino-cristiana y de la árabe. Una continuidad que se hace manifiesta en la modulación gestada en la Escuela de Toledo de la síntesis de Boecio y de Avicena en la medida en que ambos autores se remiten, cada cual a su manera, a Aristóteles. La modulación llevada a cabo por Gundisalvo anticipa decididamente, a su vez, la filosofía del siglo XIII, la cual se gesta precisamente en los cauces de la recepción aristotélica construidos en Toledo, a partir sobre todo de la obra de Gundisalvo,⁵⁹ a la que el historiador de la filoso-

56 Cfr. *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus...*, o.c., pág. 51. La propuesta del Boecio de *De Trinitate* II de que «in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit» es transformada por Gundisalvo, en su *De processione mundi*, en «unde dicitur, quod in naturalibus rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in theologicis intelligentialiter versari oportet». Teodorico de Chartres, y con él Hermann de Carinthia, ya había tratado de modificar el planteamiento boeciano, introduciendo el neologismo «intelligibilitas», pero sin acertar a profundizar en la significación filosófica que un cambio tal podría llegar a alcanzar, como Gundisalvo pondría de manifiesto al proponer su propio neologismo, el de «intelligentialiter».

57 Gundisalvo, a su vez, se cuidará muy mucho en este punto, intuyendo las dificultades que explicitaría más tarde Santo Tomás, de no seguir sin más el camino aviceniano que conduce en última instancia a la identificación con Dios del Entendimiento Agente. Para un planteamiento general de estas cuestiones, *vid.* también, Jolivet, J., «Intellect et Intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des XII et XIII siècles», en Hossein Nasr, S., ed., *Mélanges offerts à Henry Corbin*: Tharan, 1977, pp. 681-702.

58 Expresión que, por ser más precisa y más acorde con los avatares de la inflexión de la tradición latino-cristiana llevada a cabo por Gundisalvo, Fidora propone que sustituya a las propuestas de Gilson («agustinismo avicenzante») o de De Vaux («avicenismo latino») para llamar la atención acerca de la significación filosófica que encierra la aportación de la Escuela de Toledo a la historia de la filosofía.

59 Los pasos siguientes de esta recepción toledana de Aristóteles conducen a la labor traductora de Gerardo de Cremona y acaban con las traducciones de Hermann el Alemán, cuya labor como traductor de Aristóteles, a partir del árabe, Fidora y Akasoy se han propuesto reexaminar para que sea tomada en la consideración que merece: *vid.* Akasoy, A.A. – Fidora, A., «Hermannus Alemannus und die *alia translatio* der *Nokomachischen Ethik*», en *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 2002, pp. 79-93. Por su parte, Burnett ha sido bien explícito acerca del significado histórico de este punto, destacando que la Escuela de Toledo ha de verse «como un todo» que se concreta en el programa llevado unitariamente a cabo, bien sea desde un punto de vista sincrónico (Gundisalvo-Gerardo de Cremona) o bien atendiendo a la línea que lleva desde Gerardo de Cremona y a través de Alfredo de Sarashel, a Miguel Scoto, y eventualmente a Hermann el Alemán. Ello por no hablar de la coherencia interna y racional que Burnett ha detectado convincentemente en el plan de traducciones efectuadas por Gerardo de Cremona: *cfr.* *The Coherence of the Arabic-Latin Program in Toledo in the Twelfth Century*, a. c., pág. 269.

fía no debe seguir viendo como un mero conglomerado ecléctico de tradiciones diferentes sino como una compleja interpretación capaz de conjugar la tradición latino-cristiana con las exigencias de la *falsafa* árabo-judía.⁶⁰

Para hacer efectiva aquella integración, Gundisalvo no se limitó a ser un receptor pasivo de la obra aristotélica sino que supo enlazar su «boecianismo avicenizante» con una explícita y activa recepción no sólo de los planteamientos aristotélicos transmitidos por los árabes sino también de los escritos mismos del Estagirita. Así lo ha demostrado Fidora, tras examinar con todo detenimiento la obra de Gundisalvo, centrándose fundamentalmente en la teoría de la ciencia elaborada por Gundisalvo, pero dejando las pistas suficientes para que aquel explícito aristotelismo del traductor toledano se haga igualmente reconocible en el conjunto de la filosofía de Gundisalvo,⁶¹ entendida como puesta en práctica de un programa que apuesta decididamente por Aristóteles frente a Platón,⁶² abandonando la tendencias de concordia entre ambos filósofos que habían dominado los intereses de los intelectuales latinos hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XII.⁶³ Explicitar —tal como Fidora tan convincentemente ha hecho— el modo cómo Gundisalvo llevó a cabo su programa de una explícita recepción del aristotelismo, supone exceder con mucho los límites de este trabajo, como igualmente lo supone establecer los vínculos que pueden trazarse entre el aristotelismo de Gundisalvo y el marco de las traducciones efectuadas en la Escuela de Toledo, así como la relación que pueda exhibir el aristotelismo toledano con las propuestas de los filósofos judíos rescatados por la Escuela de Toledo y, sobre todo, con los propósitos de Ibn Daud, el «Avendeuth israelita, philosophus» que vio en el marco intelectual de la Escuela de traductores toledanos el espacio ideal para dar a conocer la obra de Avicena como expositor por excelencia de la filosofía aristotélica («quicquid Aristoteles dixit»).

60 La tópica imagen de un Gundisalvo como mero, y mediocre, compilador de textos latinos y árabes (una imagen creada a partir del significado histórico, pero incompatible con la significación filosófica de la obra del traductor toledano) ha vuelto a ser descalificada por Fidora en «Die Begegnung von christlicher Tradition und arabischer *falsafa*: Gundissalinus' Wissenschaftstheorie und der "zweite Anfang" der Metaphysik im Toledo des 12. Jahrhunderts», en *Beiheft Brixner Theologisches Forum*, 113, 2003, pp. 77-88.

61 Fidora, con ello, da consistencia y fundamento (*Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus...*, o.c., pp. 97-195) a la intuición que L. Baur, el editor de *De divisione philosophiae*, había expresado al referir esta obra de Gundisalvo a un «explícito fundamento aristotélico» (BGPhMA IV, 2-3, 1903, pág. 314). Del mismo modo, Fidora explicita convincentemente lo que Anton-Hermann Chroust había igualmente hecho notar acerca de que el *De divisione* no sólo utiliza el *Organon* aristotélico, sino que también hace uso expreso de las *disciplinae novae* tales como la metafísica, la física, la política, la ética, la economía, incluyendo aquí las obras más significativas de Aristóteles, de tal manera que «por vez primera en la historia de la educación medieval la mayoría de los escritos de Aristóteles aparecen referidos y en función de un "programa" concebido para proporcionar una introducción general y básica a toda formación en filosofía y teología»: «The Definitions of Philosophy in the *De divisione philosophiae* of Dominicus Gundissalinus», en *New Scholasticism*, 25, 1951, pág. 254.

62 De lo que da cuenta explícitamente la enunciación de la tarea que Gundisalvo pretendió llevar a cabo en su *De immortalitate animae*: «Et haec quidem fere omnia a philosophis accepimus, ab Aristotele scilicet et sequacibus eius. Radices autem et probationes Platonis praeterimus, quoniam nec fidem intelligentibus de immortalitate animarum nostrarum faciunt, et omnibus animarum speciebus communes sunt, ita ut etiam animam brutalem et vegetabilem extendantur, de quibus manifestum, quod earum esse post corpora et extra corpora otiosum est et omnino inutile. Omne autem otiosum et inutile non solum inutiliter quaeritur, sed etiam dispersidose, quoniam cum dispendio et iactura temporis, quo res utiles quaerendae sunt» (*subr. nuestros*): citamos por la edición de G. Bülow, en BGPhMA, II, 3, Münster, 1897, pp. 11-12.

63 Aunque sea de pasada, recordemos aquí que la búsqueda de la concordancia entre el pensamiento platónico y el aristotélico fue igualmente una constante de aquella rama de la filosofía islámica que encuentra un referente característico en la escuela de al-Kindī, proclive a seguir doctrinas tales como la de al-Tawhīdī de que «el hombre no es hombre más que por su alma»: cfr. Endress, G., «La "Concordance entre Platon et Aristote", l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval», en Mojsisch, B. — Pluta, O., eds., *Historia Philosophiae Mediae Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*: Amsterdam-Philadelphia, B. R. Grüner, 1991, pp. 244-245.

Remitiéndose a Avicena, la Escuela de Toledo buscaba reforzar su convicción de que el aristotelismo había de ser la clave de un nuevo pensamiento científico y filosófico dotado de la capacidad suficiente para revitalizar —sin innecesarios saltos ni rupturas— la tradición cultural del Occidente latino. Hay que tener en cuenta para ello que, aun cuando el mismísimo al-Fārābī se había mostrado dispuesto a aceptar una cierta conciliación entre Platón y Aristóteles, Avicena, a pesar de su inicial alineación platónica, acabará desentendiéndose de cualquier referencia a la autoridad de Platón para hacer de Aristóteles el maestro exclusivo del modo de proceder filosóficamente y el punto único de referencia al que todo pensador y científico debían de acogerse, si quería proceder filosóficamente.⁶⁴ El *Kitāb al-Shifā*, la enciclopedia aviceniense de las ciencias racionales, pretendía ser, por ello, la exposición de los planteamientos científicos y filosóficos del Estagirita y así también lo entendió Avendeuth al dar a conocer su propuesta de traducir al latín el *Shifā* aviceniense, propuesta que lograría poner en práctica, aunque parcialmente, en Toledo, bien por sí mismo o bien con la colaboración de Gundisalvo.

La identificación de Avicena con Aristóteles, de un lado, y, de otro lado, la identificación de Escuela de Toledo con Avicena⁶⁵ se convirtieron en el indiscutido punto de partida de los nuevos planteamientos científicos y metafísicos de la filosofía medieval adoptados por las escuelas de París y de Oxford,⁶⁶ en las que está bien documentada la rápida recepción de las traducciones toledanas de Avicena,⁶⁷ a las que los intelectuales de principios del siglo XIII se refirieron como «los libros de Aristóteles que los árabes recientemente enviaron a los latinos».⁶⁸

64 «Ibn Sina, que hace de la filosofía una religión para intelectuales, eleva a Aristóteles —el Aristóteles de la interpretación neoplatónica— al rango de maestro por excelencia; y por más que se vuelva a la doctrina de los principios y al canon de los escritos de Aristóteles, Ibn Sina redacta una nueva enciclopedia de las ciencias racionales. Aristóteles es una autoridad, pero una autoridad que toda clase de escuelas y de doctrinas pueden invocar, mientras que sus textos caen en el olvido»: cfr. Endress, G., *La «Concordance entre Platon et Aristote»...*, a.c., pág. 240. Hay que tener en cuenta que el trasfondo neoplatónico de la interpretación aviceniense de la filosofía aristotélica contribuyó decisivamente a la adopción de la obra de Avicena por parte de los pensadores del Occidente latino en la medida en que ello favorecía la búsqueda de una posible concordancia entre la reflexión filosófica y la doctrina revelada que habría de hacerse efectiva en el programa de una filosofía cristiana.

65 Una identificación que, con el correr del tiempo, pudo conducir al error de creer que Avicena había sido español, por lo que los editores del manuscrito veneciano de 1562 que contiene varias obras médicas de Avicena se vieron precisados a advertir que «Avicenna non fuit Hispanus, sicut aliqui de ipso scribunt, immo fuit Persicus» (citado en Gómez-Géraud, M.-C., «Fortunes de l'École de traduction de Tolède à la Renaissance», en *Tolède (1085-1985). De traductions médiévales au mythe littéraire, o.c.*, pág. 64. La leyenda del origen español de Avicena circulaba ya en la España de finales del siglo XIII, y de ella se hacen eco el apócrifo *Virgīlii Cordubensis Philosophia* (de 1290) y el médico judío cordobés Isaias ben Ishaq en su comentario del *Canon* aviceniense (mediados del siglo XIV), así como Abraham Zacuto (1450-1510). Como ha hecho notar D'Alverny, la leyenda en cuestión se consolidó en la Italia del siglo XV, donde diferentes ediciones del *Canon* remitían a su autor, el «príncipe sevillano» Avicena: cfr. «Survivance et renaissance d'Avicenne à Venise et à Padoue», en D'Alverny, M. - Th., *Avicenne en Occident*. Paris, Vrin, 1993, XV, pp. 80-83.

66 R. W. Hunt, en su introducción a la edición por él llevada a cabo, junto con D. A. Callus, del *De anima* de John Blund, maestro en París y en Oxford, ha destacado que en la primera mitad del siglo XIII la filosofía aviceniense era comúnmente tenida como exposición de la filosofía misma de Aristóteles: cfr. *Tractatus de anima*: London, Auctores Britannici Medii Aevii II, 1970. De ahí que Blund, siguiendo en su *De anima* la doctrina filosófico-fisiológica de Avicena, estuviera convencido de que exponía la doctrina aristotélica: «ut habetur ab Aristotele, omnis scientia est ab anima, et in anima principaliter fundata». Lo cual no quiere decir que, en esta cuestión, Blund no siguiera teniendo presente determinados planteamientos del agustinismo neoplatonizante: vid. Werner, D., «Die Selbstreflexivität der memoria bei John Blund in seinem *Tractatus de anima*», en Lutz-Bachmann, M. - Fidora, A. - Antolite, P., eds., *Erkenntnis und Wissenschaft. Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters*: Berlin, Akademie Verlag, 2004, pp. 135-143.

67 Una rapidez que no se limitó a las traducciones de Avicena sino que alcanzó a las traducciones, en general, hechas en la Escuela de Toledo que, como oportunamente ha destacado Burnett, buscaba ante todo difundir sus trabajos en el extranjero y no tanto atender a las necesidades intelectuales de una comunidad local que, por lo general, no sabía leer el latín: cfr. *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century*, a.c., pág. 253.

68 Así lo hace constar el elogio, en verso, que Enrique de Avranches hacía, en 1230, de John Blund, al que ya nos hemos referido en una nota anterior: «primus Aristotelis satagens perquirere libros / quando recenter eos Ara-

Ahora bien, mientras que los seguidores árabes de la filosofía aristotélica se dieron, por lo general, por satisfechos con las doctrinas del *Shifa* aviceniano sin necesidad de acudir a los textos de Aristóteles, fueron los traductores toledanos los que se preocuparon de profundizar en la orientación establecida por Avendeuth y por Gundisalvo dando a conocer a los latinos las obras mismas del Estagirita y haciendo ver la necesidad de acceder a comentarios e interpretaciones cada vez más ajustados y acordes con la filosofía aristotélica. No fue por ello ninguna casualidad que fuera en Toledo donde las obras de Averroes, muy poco tiempo después de la muerte de éste, encontraran su primer foco de resonancia a través de la actividad traductora que Miguel Scotto (que no en balde fue canónigo de la catedral toledana) llevó a cabo en Toledo antes de trasladarse a la corte de Federico II para continuar sus traducciones de Averroes, que acabaría por ser tenido como el expositor por excelencia de la filosofía aristotélica⁶⁹ al tiempo que las traducciones directas del latín al griego comenzaban a dominar el ámbito universitario del París del siglo XIII.

Con estas últimas indicaciones hemos vuelto al plano del significado histórico de la Escuela de traductores de Toledo, pero ahora y como ha demostrado Fidora, aquel significado histórico no es independiente de la significación filosófica que la Escuela de Toledo tiene para la Historia de la filosofía en el marco de una adecuada y justificada revisión de las aportaciones de los traductores toledanos. Como en tantos otros ejemplos que pudieran traerse a colación, el reexamen de la Escuela de traductores de Toledo pone de manifiesto que el historiador de la filosofía tiene ante sí la complicada tarea de acertar a conjugar las exigencias del historiador y del filósofo. Y es que, en última instancia, la Historia de la filosofía centrada sólo en la significación filosófica, perdiendo de vista el significado histórico-filológico, es una Historia vacía de la filosofía mientras que aquella Historia de la filosofía que únicamente busca el significado histórico sin prestar atención a la significación filosófica, es una Historia ciega de la filosofía.

Serafín Vegas

E-mail: serafin.vegas@uah.es

bes misere Latinis / quos nunquam fertur legisse celebrius ater / aut prius, ut perhibent Oxonia Parisiusque». El *De anima* de Blund pretende ser un tratado de corte aristotélico, siendo su fuente fundamental de inspiración las traducciones toledanas de la filosofía aviceniana. En esta línea, también destacaba Giraud de Barri, en el prefacio de su *Speculum Ecclesiae*: «libri quidam tanquam Aristotelis intitulati Toletanis Hispaniae finibus nuper inventi et translati». Acerca del prefacio en cuestión, *vid.* Hunt, R. W., «The Preface to the *Speculum Ecclesiae* of Giraldus Cambrensis», en *Viator*, 8, 1977, pp. 189-213.

⁶⁹ La sustitución de Avicena por Averroes como portavoz en el mundo latino-medieval de la filosofía aristotélica y del «interpretar al modo de los peripatéticos» (si es que queremos acogernos aquí a la expresión consagrada por el propio Averroes) no fue un cambio repentino. Todavía en el tiempo de la primera oleada averroísta (1225-1265), la Universidad de París seguía acudiendo, a pesar de las prohibiciones oficiales, tanto a Avicena como a Averroes como guías del conocimiento de la filosofía aristotélica, si es que hemos de hacer caso a lo dicho por Roger Bacon: «scimus enim quod temporibus nostris, diu fuit contradictum naturali philosophiae et metaphysicae per Avicennam et Averroem expositis et ob densam ignorantiam fuerunt libri eorum excommunicati et utentes eis per tempora satis longa»: *cf.* Bridges, J.H., ed., *Opus majus*, III: Frankfurt, Minerva, 1964, pág. 21.