

La Escuela de traductores de Toledo en la historia de la filosofía como disciplina

Serafin Vegas
Universidad de Alcalá

En la constitución de la historia de la filosofía como disciplina autónoma se puso el acento en que la filosofía escolástica manipuló la filosofía aristotélica, recibida a través de los árabes, para ponerla al servicio de intereses religiosos, desvirtuando y entrando en ruptura con las exigencias del espíritu filosófico. Atendiendo, sin embargo, tanto al significado histórico como a la significación filosófica del devenir de la Escuela de traductores de Toledo como centro básico, aunque no exclusivo, de la transmisión de la filosofía y de la ciencia greco-árabígas al Occidente medieval, se pone de manifiesto la tendencia continuista que da sentido a la historia de la filosofía como disciplina.

*

“The Translators’ School of Toledo in the History of Philosophy as a Discipline”. In the constitution of the history of philosophy as an autonomous discipline, it was stressed that Scholastic philosophy manipulated Aristotelian philosophy inherited through the Arabs, to put it to the service of religious interests, thus disrupting the demands of the philosophical spirit. However, considering both the historical and the philosophical meanings of the translator’s School of Toledo, as a basic though not exclusive centre for the transmission of Greek-Arabic philosophy and science to Medieval Europe, the A. points out the continuity that gives sense to the history of philosophy as a discipline.

A mediados del siglo XVIII, surge la historia de la filosofía como *disciplina* autónoma, es decir, como construcción teórica que asume conscientemente unas reglas y procedimientos metodológicos precisos. La aparición de la historia de la filosofía, en el sentido riguroso que hoy hemos de dar al término “historia de la filosofía”, corre paralela al nacimiento de la moderna institución académico-universitaria alemana, un nacimiento estimulado y apadrinado por el poder político, en la medida en que la clase política entiende que la esfera institucional-universitaria podía contribuir en no pequeña medida a la consolidación de las exigencias socioeconómicas de la burguesía protestante alemana, articuladas en torno al marco político de la creación de la monarquía prusiana.

Un planteamiento de este estilo contaba a su favor con lo acaecido unos años antes en los Países Bajos, en los que la burguesía preindustrial protestante había buscado en la renovación de la enseñanza universitaria la difusión –a partir, especialmente, de la Universidad de Leiden– de los nuevos saberes físico-naturales y matemáticos más avanzados, propiciando un modelo de conocimiento en el que la reflexión *racional*, entendida al hilo de las propuestas cartesianas, habría de sustituir al rigorismo intelectual de la *tradicción* medieval, basada en los principios de la repetición y del principio de autoridad. La moderna institución académico-universitaria holandesa surge precisamente al amparo de la bandera enarbolada en contra de la tradición por la nueva clase rectora del orden político-económico, la clase de la burguesía protestante preindustrial que consiguió personificar la opresión del yugo político-económico e intelectual con la *tradicción*, en su sentido más amplio, representada por las *fuerzas* político-militares del invasor catolicismo feudal español. Con ello, las nuevas enseñanzas universitarias habrían de servir para apuntalar el nuevo orden conservador burgués, instalado al amparo de la ideología y de la religión protestantes.

Aunque sin esta referencia al caso concreto de la ya desaparecida dominación española, la naciente universidad alemana del XVIII trató, al hilo de lo acontecido en los Países Bajos, de dar respuesta a

las necesidades de formación en disciplinas de nuevo cuño que la clase burguesa demandaba para la formación de unos dirigentes capaces de dar una respuesta adecuada y eficaz a los retos planteados por la nueva sociedad, que estaba dando sus primeros pasos hacia la implantación de un ordenamiento afín a los intereses de la burguesía industrial. Los nuevos saberes que habían de tener cabida en las recién creadas universidades alemanas tendrían que abarcar lo concerniente al desarrollo de las ciencias físico-matemáticas, pero también tendrían que prestar una atención especial a lo que venía demandado por la irrupción del *conocimiento histórico*, adecuadamente reglado en una específica metodología, en su aplicación a los diferentes saberes y disciplinas, lo que, en el caso de la filosofía como reflexión acerca de las raíces últimas de la realidad, habría de traducirse en la aparición de una disciplina, la *historia* de los sistemas filosóficos y, con ello, de la filosofía misma, construida de modo ajeno a las viejas relaciones y clasificaciones de sectas, escuelas y de filósofos del pasado, las cuales eran ajenas al espíritu exigido por la naciente investigación historiográfica.

Puestas así las cosas, resulta todo menos casual que, de un lado, los padres fundadores de la historia de la filosofía como disciplina autónoma (Thomasius, Buddeus, Heumann y, de modo especial, Brucker) tuvieran todos ellos una relación directa con las tres más grandes universidades surgidas en el XVIII alemán (Halle, Jena, Göttingen) y, de otro lado, que aquellos iniciadores de la historia de la filosofía como disciplina se vieran todos ellos a sí mismos como historiadores y no tanto como filósofos, estableciendo una dirección que iba a verse, sin embargo, quebrada, al menos en parte, por los seguidores de las doctrinas kantiana y hegeliana acerca de la historiación de lo filosófico.

Dicho esto, conviene llamar aquí la atención sobre la pertinencia de una tercera observación, la referida a que la renovación de saberes a la que había de responder la moderna universidad alemana vino ciertamente propiciada por el caldo de cultivo de un naciente *espíritu ilustrado*, a cuyo asentamiento y consolidación, a su vez, aquella universidad contribuiría de modo decisivo. Ahora bien, aquella *Frühaufklärung* vino matizada, por lo general, en función de los intereses del conservadurismo ideológico de una burguesía que intentó hacer de la teología y del pensamiento protestantes un aliado para la

implantación de su dominio socioeconómico. De ahí que las nuevas disciplinas historiográfico-universitarias (y, entre ellas y de modo especial, la historia de la filosofía) fueran concebidas en sus primeros pasos, en dependencia íntima con la religión y la teología protestantes, como baluarte contra las orientaciones ateas y materialistas y como defensa positiva del protestantismo en contra de la tradición católico-medieval.

No es de extrañar que, a la vista de ello, la historia de la filosofía en sus primeros pasos como disciplina específica siguiera una doble dirección: si, por una parte, el componente *historiográfico* de aquella historia exigía abordar el tratamiento de la filosofía y del pensamiento medievales como período concreto y determinado del devenir histórico de la filosofía, la naciente disciplina “historia de la filosofía” no debía, por otra parte, olvidar su función ideológico-conservadora, ligada a su *docencia* universitaria, que obligaba a tratar aquella filosofía medieval (identificada, en los inicios de la historia de la filosofía, a través de su manifestación *escolástica*) como expresión de la pérdida del espíritu filosófico alumbrado en Grecia en aras de las más espurias conveniencias de la institución eclesiástico-romana, gestadas, según Brucker, en las directrices impuestas por el Papa Gregorio Magno.

En relación con ello, durante largo tiempo estuvo acriticamente vigente la opinión creada por los fundadores de la historia de la filosofía como disciplina de que el pensamiento medieval-escolástico no pasó de ser, de un lado, un logomáquico complejo de discursos sin sentido y ajeno a la investigación de “los principios y axiomas de la realidad”¹ y, de otro lado, una “ars rixosa” supeditada a los dictados y dogmas teológicos que nada tenía que ver con las exigencias de la

¹ Cf. por ejemplo, Brucker, J., *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Leipzig: Literis et Impensis B. C. Breitkopf, 2a ed., 1766-1767. (Reprod. anast.: Hildesheim/Nueva York: 1975), III, p. 873: “nempe ad abstractarum notionum praecisionumque mentalium sylvam semel delati, cum non ex natura rerum de axiomatibus et principiis earum essent solliciti, sed vaga et vana conceptuum ludificatione argumentum, quod defendere susceperant, tueri, et contrarias opiniones debellare fuissent aggressi, in tenebris his, quas ideae obscurae, voces nihili, termini barbari ipsoque strepitu suo horrendum quid sonantes, excitaverant, magnos quidem pulveres excitarunt, sed multum movendo parum promoverunt.”

especulación racional². Por ello, de los filósofos medievales no se podía hacer otra cosa mejor que caracterizarlos como “otiosi illi homunciones et temerarii omnis sanioris philosophiae corruptores”³, siguiendo la línea de las descalificaciones renacentistas en relación con la escolástica. Lo que en esta cuestión vinieron a aportar los fundadores de la historia de la filosofía fue que aquella negación de cualquier impronta filosófica valiosa en el pensamiento medieval fue consecuencia directa de la manipulación escolástica del pensamiento *aristotélico* que los latinos reciben a través de la recepción de la filosofía *árabe*, una recepción que permitió a los latinos hacer de Aristóteles el “Monarca ingeniorum” de todo el Occidente medieval (Heumann) hasta conseguir que “totus orbis christianus fieret Aristotelicus”⁴.

Los promotores de la historia de la filosofía como disciplina autónoma se encontraron, así, con que, por su condición de historiadores, tenían que destacar, de un lado, que tras la caída del Imperio Romano y del cierre de las Escuelas de Atenas y de Alejandría, la filosofía desapareció casi por completo⁵, de tal manera que “Graeci quoque sermonis usus et cognitio tandem perderetur, paucique et fere nulli essent, qui Graecorum philosophorum libros legere possent”⁶. Por otro lado, sin embargo, tenían que dar cuenta como historiadores de que el Occidente medieval pudo recuperar la tradición filosófica griega a partir de las traducciones árabes de los textos más destacados de la filosofía aristotélica.

Si los padres de la historia de la filosofía se hubieran limitado a destacar este punto, estarían reconociendo con ello que la filosofía

² “Philosophia... ad hos modo fines respicere iussa est, ut ancillaretur theologiae, huicque diligenter atque fideliter serviret” (*ibid.*, III, p. 724).

³ Reinhard, L., *Compendium Historiae philosophicae, cuius pars prima omnes philosophorum sectas earumque dogmata enarrat, altera vero singularum disciplinarum philosophicarum fata speciatim recenset*, Leipzig: Impensis Heredum Frid. Lanckisii, 1725, p. 207.

⁴ Brucker, J., *o.c.*, III, p. 730.

⁵ Cf. Buddeus, J.F., *Compedium historiae philosophiae observationibus illustratum*, Halle: Tipis et impensis Orphanotrophii, 1731, p. 344.

⁶ Cf. Brucker, J., *o.c.*, III, p. 559. En estas condiciones, las traducciones de Porfirio y de Boecio, citadas por Brucker, no habrían tenido apenas incidencia en la constitución de la filosofía escolástica. De las traducciones que Jacobo Véneto llevó a cabo de Aristóteles, Brucker no tiene noticia.

escolástica encerraba un *significado* histórico incuestionablemente valioso, a saber, que esta filosofía vino a ser el lugar de acomodo de la especulación filosófica que, con el paso del tiempo, daría paso a las exigencias de la filosofía moderna. Con ello, habría quedado desdibujada la aportación de la Reforma a la cuestión de las relaciones entre la filosofía y la religión, algo que resultaba incompatible con el componente ideológico-protestante que había dado cuerpo al nacimiento de la historia de la filosofía como disciplina autónoma. No es de extrañar, por ello, que los gestores de los pasos primeros de la historia de la filosofía como disciplina autónoma hicieran hincapié en que, además de aquel *significado* histórico de la recepción de Aristóteles a través de las traducciones árabes, había que fijarse en la *significación* que aquella recepción encerraba para los intereses de lo filosófico, vistos estos intereses a la luz del protestantismo. De este modo, la radical descalificación que Reinhard llevó a cabo de los escolásticos estaba basada en el supuesto de que el pensamiento medieval llevó a cabo una interesada manipulación de la filosofía de Aristóteles y de la filosofía árabe para convertirse, a través de la identificación entre filosofía y teología, en el más adecuado instrumento para reforzar el dominio de la curia romana.

Brucker da, incluso, un paso adelante en esta dirección, destacando que la “corrupción” de la filosofía medieval, sometiendo el discurso filosófico a las exigencias del poder del Papado, no sólo fue paralela al conocimiento de los textos aristotélicos a partir de las traducciones árabes al latín sino que fue debida *justamente* al hecho de que los escolásticos buscaran “servirse” de Aristóteles, “interpretándolo” (pero no “comprendiéndolo”) en función de las traducciones árabes, metodológicamente orientadas a poner de manifiesto la supeditación de la verdad filosófica a las exigencias religiosas, haciendo de Tomás de Aquino el paradigma de la negación escolástica de la “auténtica” filosofía: “in quibus cum ea in philosophia ad theologiam applicanda methodo uteretur, ut consensu patrum et Scripturae quidem quaesito, eo vero ex rationibus metaphysicis et testimoniis philosophorum gentilium confirmato, magnum *doctrinae sacrae* praesidium in *philosophia aristotelica* poneret, moreque *Arabum subtilissimas* quaestiones et *ambiguas* de divinis disputationes annect-

teret, perspicuum est, scholasticae philosophiae vitia eum non sustulisse, sed auxisse.”⁷

La incuestionada autoridad de la *historia* bruckeriana llevó a que durante la segunda mitad del siglo XVIII y el primer tercio del siglo XIX se convirtiera en tópico acriticamente repetido que la filosofía escolástica debía su “degenerada” trayectoria a la recepción y la interpretación de la filosofía aristotélica por las traducciones latinas de la filosofía árabe. Los contados historiadores de la filosofía que, a finales del siglo XVIII, quisieron ver (como puede ser el caso de Tiedemann o el de Adam Smith) en aquella recepción de Aristóteles a partir de las traducciones al latín del árabe un elemento *de algún modo* positivo para el devenir de la filosofía y de la ciencia⁸, no pasaron de ser voces en el vacío del panorama de una historiografía filosófica dominada por los planteamientos germánicos.

Algo análogo hemos de decir en relación con la compilación de las traducciones medievales que, a partir de las investigaciones de Renaudot, fueron compiladas en la *Bibliotheca Graeca*, de Fabricius (ed. de 1793). Sólo a partir de la difusión de la segunda edición (1843) de las *Recherches* de A. Jourdain, los historiadores de la filosofía pudieron contar con las bases adecuadas para interpretar de modo preciso y adecuado la importancia que las traducciones latinas a partir de los textos árabes tuvieron para la constitución del pensamiento occidental medieval, entendido ahora como apropiación de lo que de

⁷ *Ibid.*, III, pp. 806-807 (subrayados nuestros).

⁸ En su *Geist der spekulativen Philosophie* (1791-1797), Dietrich Tiedemann trató de subrayar que los escolásticos recibieron de los griegos y de los árabes unos estimables, aunque *limitados y alicortos*, planteamientos tanto en el campo de la ontología como en el de la ciencia física general y en el de la teología. Por su parte, la “History of Astronomy” (el primero de los tres breves tratados que dan cuerpo a la edición póstuma de los *Essays on Philosophical Subjects*) de Adam Smith (1720-1790) llamó la atención sobre el hecho de que las traducciones latinas de los textos científico-filosóficos árabes permitieron a los escolásticos el conocimiento de la filosofía de Aristóteles y de relevantes aportaciones científicas griegas, entre las que A. Smith destacaba la obra astronómica de Hiparco. La descalificación kantiana, sin embargo, de Tiedemann como historiador de la filosofía contribuyó no poco decisivamente a olvidar el juicio de éste acerca de las traducciones latino-medievales. Y en lo que concierne a Adam Smith, tampoco fue tenido en gran estima como historiador de la filosofía por sus contemporáneos, a pesar del empeño puesto por Douglas Stewart por hacer de los *Essays* smithianos un ejemplo a seguir en el ámbito de la “philosophical history”.

más valioso y avanzado suministraron la ciencia y la filosofía greco-árabes, en lo que vino a incidir la celebrada, aunque no suficientemente justificada, apelación del Renan de *Averroes y el averroísmo* (1852) en pro de reescribir la historia de la filosofía medieval en función de las traducciones latino-medievales⁹.

Aunque fuera muy lentamente, los historiadores de la filosofía se decidieron a transitar por la senda abierta por Jourdain, coincidiendo con el hecho de que en la segunda mitad del siglo XIX comenzaran a oírse las primeras voces en pro de la consideración de la historia de la filosofía medieval desde una perspectiva *continuista* de la historiografía filosófica, de tal manera que fuera tomada en consideración la articulación característica de la filosofía escolástica desde una perspectiva incompatible con el tratamiento de aquella filosofía en función de intereses ideológicos ajenos a las cuestiones específicas de la historia de la filosofía entendida como disciplina autónoma. Así lo reclamó ya B. Hauréau en su *De la philosophie scolastique* (1845), enlazando con las propuestas de Leibniz¹⁰ y de Lessing¹¹, al tiempo que ponía la historia de la filosofía medieval en consonancia con la apuesta que, en el espacio de la cultura francesa, había hecho Comte (y, antes que él, Turgot) en pro de una caracterización autónomamente positiva de lo medieval.

A pesar de todo, hay que recordar que la polémica en torno al puesto que la filosofía escolástica había de ocupar en el marco de la historiografía filosófica siguió estando vigente hasta bien entrada la

⁹ En su *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid: Espasa-Calpe, 1979, I, p. 211, J.L. Abellán aplica, aunque sin citar su procedencia, a la Escuela de Toledo la expresión de Renan de que la empresa traductora divide en dos épocas la historia científica y filosófica de la Edad Media.

¹⁰ En la reimpresión del *De veris principiis*, de Mario Nizolo, Leibniz, al destacar la continuidad del devenir de lo filosófico, hacía notar, en relación con los nominalistas (tan denostados por Brucker como uno de los elementos principales de la “corrupción” filosófico-medieval): “secta nominalium omnium inter scholasticas profundissima, et *hodiernae reformatae philosophandi rationi profundissima*”. Acerca de ello, es recomendable tener en cuenta las precisiones de Mattieu, V., “Leibniz, Nizolius et l’histoire de la philosophie”, en: *Studia Leibnitiana*, 23 (1983), pp. 143-150.

¹¹ Nos referimos al Lessing que se oponía decididamente a que se mantuviera la idea de una ruptura entre el pensamiento filosófico medieval y el ilustrado, como ha puesto de manifiesto Flasch, V., “Lessing e la storia della filosofia medievale”, en: *Giornale critico della filosofia italiana*, 61 (1982), pp. 253-277.

segunda mitad del siglo XX¹². A partir de entonces¹³, la notablemente creciente producción bibliográfica relacionada con la historia de la filosofía medieval está contribuyendo de modo decisivo a reivindicar el espacio propio de la filosofía medieval. Los actuales historiadores de la filosofía medieval no se han detenido, sin embargo, aquí, sino que están consiguiendo también articular, de un modo cada vez más convincente, aquel espacio de lo medieval en la continuidad del devenir histórico de la filosofía. De ahí que si, de un lado, puede considerarse ya suficientemente atestiguado el enlace del pensamiento filosófico moderno con la filosofía medieval a través de Descartes¹⁴, la referencia, de otro lado, al *significado* histórico de las traducciones latino-medievales de la filosofía y de la ciencia greco-árabe ha venido a confirmar la *significación* filosófica que encierran las culturas cristiana, musulmana y judía medievales.

La Escuela de traductores de Toledo

Llegados a este punto, se impone dar un paso hacia delante dejando constancia de que la celebrada investigación de Jourdain¹⁵ hizo

¹² Una polémica de la que se ha ocupado de modo especial Piaia, G., *Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica*, Rimini: Maggioli, 1983, obra que también ofrece (p. 164) una cuidada bibliografía acerca de esta cuestión, de la que por nuestra parte destacamos la aportación de Gössmann, E., *Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung*, Munich: Grabmann Institute, 1974.

¹³ Y una vez que quedó patente la esterilidad de reproducir, con el enfrentamiento entre Gilson y Bréhier, la cuestión acerca del significado de “filosofía cristiana”, decisiva en los primeros pasos de la naciente historia de la filosofía como disciplina del siglo XVIII.

¹⁴ En la línea establecida por Gilson, E., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésienne*, París: Vrin, 1930. Actualizaciones de este planteamiento pueden verse en Ariew, R., *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1999; Secada, J., *Cartesian Metaphysics. The Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

¹⁵ Jourdain, A., *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par des docteurs scholastiques*, París: 1819 (citaremos en adelante por la segunda edición, con escasas modificaciones, a cargo de Jourdain, C., París: 1843, reimp.: Nueva York: Burt Franklin Reprints, 1974). Acerca de la obra de Jourdain, cf. Racine, P., “Y a-t-il eu une école de Tolède?”, en: Huré, J. (ed.), *Tolède (1085-1985). Des traductions médiévales au mythe littéraire*, París: Trédaniel, 1989, pp. 31-40.

especial hincapié en que, en el marco general de las traducciones científicas y filosóficas medievales, fueron justamente las aportaciones del *collège* de los traductores toledanos las que contribuyeron de modo decisivo a establecer las pautas a seguir en la asimilación que el Occidente medieval iba a llevar a cabo de la Antigüedad filosófica griega, a partir de las doctrinas aristotélicas, y de la filosofía árabe, así como de las aportaciones científicas griegas y árabes. La obra de Jourdain venía, así, a confirmar algo que desde los pasos iniciales de la historia de la filosofía como disciplina se había dado por establecido, a saber, que el origen de la filosofía escolástica había que situarlo en gran medida en las traducciones realizadas y dadas a conocer a partir de la España medieval, como expresamente queda recogido en la tan repetida anotación de Buddeus: “cum Saraceni, gens arabica, magnam Africae partem occupassent et tandem in Hispaniam transiissent, simul in Europam philosophiam Arabico-Aristotelicam intulerunt originemque dederunt *philosophiae scholasticae*”¹⁶.

Las *Recherches* de Jourdain no sólo vinieron a justificar de un modo admirablemente documentado afirmaciones de este tipo, sino que también pusieron de manifiesto que aquella referencia histórica a la aportación decisiva de la España medieval a la historia de la filosofía tenía que ser precisada en el sentido de que fue justamente el Toledo medieval, a través de su “Escuela” de traductores, el centro

¹⁶ Cf. Buddeus, J.F., *o.c.*, p. 344 (subrayados nuestros). En lo concerniente a los más reputados padres de la historia de la filosofía como disciplina autónoma, también Brucker (*o.c.*, III, p. 687) será de la opinión de que “la filosofía y la teología escolásticas provienen de la teología y de la filosofía sarracenas, madre de aquéllas”. Tiedemann y Buhle, por su parte, destacarán que el conocimiento de la filosofía aristotélica en el Occidente medieval se hizo posible a través de las traducciones del árabe al latín, y especialmente de las llevadas a cabo en España, mientras que Tennemann buscó conjugar esta afirmación con la de que la filosofía aristotélica llegó a los medievales cristianos también a partir de traducciones latinas de los manuscritos griegos conservados en el Imperio greco-oriental, una cuestión ya abordada por Jourdain, A., *o.c.*, pp. 5-15; 219-243. En relación con todo ello, advertimos que, cuando hablemos aquí de la introducción de Aristóteles en la primera escolástica a partir de las traducciones árabe-latinas, no nos estamos refiriendo a la obra lógica del Estagirita, que el mundo occidental conoció (a partir, sobre todo, de las traducciones de Boecio) antes de que, a partir del último tercio del siglo XII, comenzaran a difundirse en las escuelas y centros de enseñanza franceses e ingleses las doctrinas físicas y metafísicas de Aristóteles a partir de las traducciones de los comentaristas árabes de tales doctrinas.

básico, aunque no el único, de referencia a partir del cual se hizo posible la asimilación de la ciencia y de la filosofía griegas más avanzadas (el aristotelismo) a través de la función catalizadora ejercida por el pensamiento científico-filosófico árabe¹⁷.

La tesis de Jourdain tuvo una amplia fortuna a medida que los más conscientes historiadores de la filosofía comenzaron a interesarse, a partir del primer tercio del siglo XX, por la *significación* filosófica de las traducciones latino-medievales, aunque dejando, por lo general, que fuesen los historiadores y filólogos medievalistas los que se ocupasen del *significado* histórico que encerraban aquellas traducciones. De este modo, y haciendo de Jourdain la autoridad indiscutida, fueron los historiadores de la filosofía los que contribuyeron en gran medida a crear la idea de que la Escuela de traductores toledanos fue el centro *primero y exclusivo* que hizo posible que la cultura del Occidente medieval tomara contacto tanto con la filosofía de Aristóteles y la ciencia de la Antigüedad griega como con la filosofía y la ciencia árabes.

¹⁷ Lo cual resalta lo inadecuado de aquellas afirmaciones que, como la del Ortega y Gasset del curso de 1933, desconocen lo que un siglo antes había establecido A. Jourdain. Ortega, en efecto, no tenía especial inconveniente en sostener cosas como las siguientes: "En los siglos de oro suele ser efectivo oro casi todo lo que reluce. La Edad Media tuvo el suyo: fue el siglo XIII, la centuria que empieza con Alberto Magno y sigue con Tomás de Aquino... Al Occidente acaba de acaecerle una gran peripecia: locamente, románticamente, el europeo ha invadido el Oriente con las Cruzadas... El europeo tomó en ellas pleno contacto con la civilización árabe, que entonces llevaba dentro de sí la griega. Cuando los cruzados en resaca se retrajeron a sus glebas occidentales, arrastraron a ellas el légamo 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 en que rebrota dentro de la vida medieval el hontanar inquietante de Aristóteles" (Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1983, V, pp. 90-91). La rotundidad de estos incorrectos planteamientos de Ortega contrasta con las no menos definitivas y rotundas aseveraciones que, unos diez años más tarde, hiciera G. Théry de modo más acertado y respetuoso con los datos históricos y que, a pesar de ello, siguen sin haber recibido el eco que merecen: "En mi opinión, los cruzados no tuvieron más que una influencia harto lejana en el enriquecimiento de la cultura intelectual europea... Para ellos 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" (*Tolède, grande ville de la renaissance médiévale. Point de jonction entre les cultures musulmane et chrétienne. Le circuit de la civilisation méditerranéenne*, Orán: Éditions Heintz Frères, 1944, pp. 117-118).

En relación con ello, todavía sigue teniendo no poco predicamento entre los historiadores de la filosofía medieval la idea que con tan ardoroso entusiasmo defendió G. Théry a mediados del siglo XX de hacer de la Escuela de traductores de Toledo el punto en el que confluye el sentido de la cultura del “circuito mediterráneo”, que va de Atenas a Edisa y a Nisibis, de Persia a Bagdad y de Bagdad a Córdoba, convirtiendo, de este modo, a la Escuela toledana de traductores en el motor único que hizo posible que en la Universidad parisina del siglo XIII pudieran darse cita los tesoros más sobresalientes del espíritu filosófico, de tal manera que “por Toledo van a expandirse en Europa las oleadas de la sabiduría antigua”.

Théry, siguiendo esta línea, llega luego a postular cosas tales como que “en Toledo hemos encontrado el *primer contacto* de las culturas musulmana y cristiana; más aún, con las obras de Gundisalvo, hemos datado la *primera penetración* en la filosofía occidental de un conjunto de ideas sacadas de las especulaciones árabes, orientadas al avicenismo y que se van a convertir en centros de discusión en el siglo XIII; con Juan de Toledo, es la *primera reacción*, todavía no razonada sino cuasi-instintiva, de la conciencia cristiana, frente a determinadas doctrinas de Avicena. Avicena, con ello, no pierde nada; no se le contradice; *se le perfecciona* coronándole de un espíritu agustiano. De todas estas conclusiones debe tomar, en lo sucesivo, buena cuenta la historia de la filosofía medieval. Toledo es el punto de llegada de *toda* la corriente del pensamiento aristotélico-árabe, partida de Bagdad en el siglo X... Recalando en Alejandría, Túnez, Fez, la filosofía de Aristóteles ha llegado al Occidente latino... (y) Toledo, situado ahora en los confines de dos mundos, árabe y cristiano, se convierte en la puerta de comunicación entre el Islam y Europa... Toledo recoge el Islam y lo transmite a los latinos y a los cristianos. El catálogo de obras árabes traducidas en el Toledo del siglo XII es comparable al catálogo de la más grande de las editoriales actuales. Obras científicas: medicina, geometría, astronomía, matemáticas, geomancia; obras filosóficas, comentarios de Aristóteles y de sus comentadores. Todo se traduce”¹⁸.

¹⁸ Cf. Théry, G., *o.c.*, pp. 114-125 (subrayados nuestros).

Opiniones de este tipo han venido deformando tanto el *significado* histórico como la *significación* filosófica que la Escuela de traductores de Toledo ha de tener en un adecuado tratamiento de la historiación de lo filosófico entendida en función de su carácter de disciplina historiográfica ejercida en la vertiente específica de la historiación filosófica. Hay que atender, por ello, a las investigaciones llevadas a cabo a partir, sobre todo, del segundo tercio del siglo XX para que las cosas sean puestas en su justo lugar, con la confianza añadida de que otras nuevas investigaciones van a hacer posible llegar a una cada vez más correcta interpretación del puesto que la Escuela de traductores de Toledo ha de ocupar en el espacio de la historia de la filosofía. Intentando una aproximación a este tipo de interpretación, pasaremos ahora a hacer unas breves referencias sobre algunos de los aspectos que creemos de más urgencia tener en cuenta.

Los trabajos de la Escuela de Toledo en el marco de las traducciones medievales

Cuando, en los años veinte del pasado siglo, Haskins estudió el papel jugado por el conjunto de las traducciones medievales al latín en la constitución del “renacimiento” de la Europa del siglo XII¹⁹ y de lo que luego no se ha dudado en calificar como auténtica “revolución intelectual”²⁰, puso las bases para que quedara descalificada aquella

¹⁹ Cf. Haskins, Ch.M., *The Renaissance of Twelfth Century*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1924; *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2a ed., 1927.

²⁰ Cf. Stifel, T., *The Intellectual Revolution in Twelfth-Century Europe*, Londres: Croom Hell, 1985; Weinar, P. (ed.), *Die Renaissance der Wissenschaften in der 12. Jahrhundert*, Zurich: Artemis, 1981. No hace falta decir que, como ocurre en lo concerniente a toda gran transformación intelectual, aquella “revolución” del siglo XII es paralela a, y en parte producto de, los cambios científicos, tecnológicos y socioeconómicos acaecidos por entonces (cf. Gimpel, J., *The Medieval Machine*, Nueva York: Penguin, 1983; Cipolla, C.M., *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy 1000-1700*, Nueva York: W.W. Norton, 1994; Gies F. y J. Gies, *Cathedral, Forge, and Waterwheel: Technology and Invention in the Middle Ages*, Nueva York: Harper Collins, 1994). En el marco apuntado, conviene tener en cuenta el hecho de que las traducciones árabe-latino de la Escuela de Toledo vienen a coincidir con la consolidación occidental de la transformación de la cultura oral en cultura escrita y la búsqueda de nuevos saberes a asimilar en la privacidad de la lectura silenciosa y particular, lo que provocó una notable demanda de nuevos textos que permitieran

abusiva interpretación que hacía de la Escuela toledana el medio primero y exclusivo a través del cual la Europa medieval habría pasado, casi sin solución de continuidad, de la más honda privación intelectual a estar en contacto con lo más avanzado de la ciencia greco-árabe, tanto en la faceta matemático-geométrica, como astronómica y astrológica (entendida ésta como “astronomía aplicada”) o en la relacionada con la medicina.

Siguiendo la estela de Haskins, Millás Vallicrosa dejó, por su parte, perfectamente delimitada la senda por donde habrían de transcurrir en lo sucesivo las investigaciones concernientes al lugar que las traducciones filosóficas y científicas del Occidente medieval habían de ocupar en la historia del pensamiento: “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 aun el hebreo. Y esta ansiedad cultural que velaba en algún *Scriptorium* benedictino, 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 árabes... Y no se crea que el caso de Ripoll fuese una excepción sin ninguna transcendencia sobre la cultura europea... Por otros canales afloró también tempranamente la cultura oriental a Europa: nos referimos al sur de Italia, donde mediante los trabajos del judío Sabbatay Donnolo 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”²¹.

entrar en contacto con las enseñanzas y saberes de otros pueblos considerados culturalmente más avanzados, como eran las aportaciones de los árabes (cf. Montgomery, S., *Science in Translation. Movements of Knowledge through Cultures and Time*, Chicago: The University of Chicago Press, 2000, pp. 139-140).

²¹ Cf. Millás Villacrosa, J.M., *Las traducciones orientales en los manuscritos de la*

Afirmaciones de este tenor, a las que pueden añadirse, por poner otros ejemplos significativos, las hechas por Minio-Paluello²² o por Lomba²³, vinieron a remover los cimientos de las tesis destinadas a exaltar en exceso los méritos de la Escuela de traductores de Toledo. Puestas así las cosas, la excelente presentación que M.Th. D'Alverny ha hecho del tema²⁴ ha contribuido de modo decisivo a poner definitivamente de manifiesto que la innegable importancia que encierran las traducciones toledanas medievales no ha de conducir a mantener el mito, más o menos interesado, de que el Toledo medieval fuera el contacto *primero* entre la cultura filosófico-científica greco-árabe y el pensamiento cristiano.

De ahí que, por ello, la historiografía filosófica haya de tomar buena nota de los estudios que están tratando de poner de manifiesto la relevancia que pudieran haber tenido como lugares de encuentro entre el pensamiento greco-árabe y el latino-medieval –cronológicamente anteriores a la Escuela de Toledo– las traducciones de Cassino y de Salerno y las llevadas a cabo en el sur de Francia, así

Biblioteca Catedral de Toledo, Madrid: CSIC, 1942, pp. 6-7. Millás Vallicrosa y sus discípulos han insistido luego, acertadamente, en la importancia de las traducciones científicas del árabe al latín, anteriores a la aparición de los traductores toledanos medievales, llevadas a cabo en España (cf. Millás Vallicrosa, J.M., *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona: CSIC, 1961, p. 61ss.; “La corriente de las traducciones científicas de origen oriental hasta fines del siglo XIII”, en: *Cahiers d'histoire mondiale*, 2 (1954-1955), p. 407ss.; Vernet, J., “Les traductions scientifiques dans l'Espagne du Xe siècle”, en: *Cahiers de Tunisie*, 18 (1970), pp. 47-59).

²² “Una cosa parece segura: que en el norte de Francia hubo (en la primera mitad del siglo XII) un centro de interés por el ‘nuevo’ Aristóteles que produjo el primer intento conocido de exégesis latina y de propagación de las obras (aristotélicas). Si Salerno y Toledo fueron los centros primeros a partir de los cuales llegó a los científicos de la Europa occidental un conocimiento parcial de Aristóteles, fue acaso en el lado francés del Canal donde acaso (Aristóteles) se dio primero a conocer a los estudiosos latino-hablantes de filosofía y de teología” (Minio-Paluello, L., “Jacobus Veneticus Grecus. Canonist and Translator of Aristotle”, en: *Traditio*, 8 (1952), p. 294).

²³ “A juzgar por los primeros comentarios que (de Aristóteles) hizo Avempace, y por ciertas alusiones al Estagirita que hicieron otros intelectuales del valle del Ebro, hacen pensar que probablemente el corpus aristotélico completo o casi completo entró en al-Ándalus por la Frontera Superior, y no por Córdoba, como se venía creyendo” (Lomba, J., *El Ebro: puente de Europa*, Zaragoza: Mira Editores, 2002, p. 127).

²⁴ En su “Translations and Translators”, en: Benson, R.L. y G. Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982, pp. 421-462.

como el papel jugado en este campo por Adelardo de Bath²⁵ y los que llevaron a cabo su labor traductora en el valle del Ebro, en relación con los cuales Gabriella Braga ha hecho notar: “sobre todo en la primera mitad del siglo XII y a través de las traducciones del árabe al latín, esta región reviste una importancia fundamental que, sólo lenta y fatigosamente, se está poniendo de relieve.”²⁶

En este orden de cosas, no conviene perder de vista que el interés que las traducciones medievales encierran para la historia de la filosofía estriba fundamentalmente en la incidencia que las versiones del árabe al latín pudieran haber tenido en la transmisión de la filosofía y de la ciencia *aristotélicas* al Occidente medieval y en la recepción de la obra aristotélica en lo concerniente a la elaboración del pensamiento cristiano-medieval²⁷. También aquí conviene poner las cosas en su sitio y reconocer que hasta cierto punto, aunque sólo hasta cierto punto, no iba demasiado descaminado Minio-Paluello al señalar que “todavía se sigue repitiendo, a pesar de más de un siglo de investigaciones, que las obras de Aristóteles llegaron al mundo latino *primero* a través del árabe, *después* directamente del griego”²⁸.

Mantenerse, por ello, en la idea de la prioridad cronológica de las traducciones toledanas de la filosofía y de la ciencia aristotélicas, supone hacer un flaco servicio a la historiografía filosófica, la cual se

²⁵ Y por aquel puñado de intelectuales diseminados en diferentes lugares de la Inglaterra medieval, un tema que ha estudiado Burnett, C.S.F., *The Introduction of Arabic Learning into England*, Toronto: University of Toronto, 1997.

²⁶ Cf. Braga, G., “Le prefazioni alle traduzioni dall’arabo nella Spagna del XII secolo”, en: *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo Europeo*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1987, p. 324. De todas formas, ya ha llovido bastante desde que J. Vernet señalara la labor intelectual y traductora del Valle del Ebro como lugar de encuentro de la cultura árabe y de la latino-medieval: “El valle del Ebro como nexo entre Oriente y Occidente”, en: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 23 (1950), pp. 249-286. En lo concerniente a la labor científico-filosófica del valle del Ebro, la obra antes citada de J. Lomba está llamada a convertirse en referencia inexcusable.

²⁷ Cf. acerca de ello, la amplia bibliografía recopilada por Daiber, H., “Lateinische Uebersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und Ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters”, en: Hamesse, J. y M. Fattori (eds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l’antiquité tardive au XIVe. Siècle*, Lovaina/la Neuve/Cassino: Publications de l’Institut d’Études Médiévales, 1990, p. 205ss.

²⁸ Cf. Minio-Paluello, L., *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert Pub., 1972, pp. 504, 572-573.

vería obligada a desconocer la persistencia de la tradición aristotélica de la cultura bizantina o las resonancias aristotélicas que animaron a Focio a inspirar la fundación de la primera universidad, en 860. La historia de la filosofía no tendría, sobre todo, que poner entre paréntesis el hecho de que la refundación, en 1045, de la Universidad de Constantinopla puso las bases para la revitalización de la filosofía aristotélica a través de los comentarios de Miguel Psello, Juan el Italiano, Eustasio, Miguel de Éfeso o Miguel el Italiano, el celebrado maestro aristotélico del siglo XII. Todo lo cual propició la labor traductora directamente del griego al latín, especialmente en lo que concierne a la empresa llevada a cabo en este sentido por Jacobo Véneto.

La historia de la filosofía acerca de la recepción e influencia de las traducciones toledanas

Por más que los traductores toledanos de los siglos XII y XIII no fueran cronológicamente los primeros, ni los únicos, en buscar enlazar (o, si se quiere, en “servir de puente”) entre la ciencia y la filosofía de griegos y de árabes con la cultura del Occidente medieval, el efectivo devenir histórico de la constitución, no de la evolución posterior, de la filosofía y de la ciencia medievales sólo pudo realizarse gracias a la amplia recepción y a la sorprendentemente rápida difusión que tuvieron los trabajos desarrollados en la Escuela de Toledo, la ciudad que se convirtió en el centro de aquel auténtico *peregrinaje intelectual* de los eruditos europeos de aquel tiempo, al que de modo tan concluyente se refirió David de Morley. Así, por traer aquí a colación algún ejemplo, Haskins ha demostrado de modo concluyente que el *Almagesto* ptolemaico fue traducido en Sicilia directamente del griego al latín, quince años antes de que Gerardo de Cremona tradujera en Toledo, en 1175, aquella obra al latín a partir del compendio de al-Fârgânî. Pero el hecho histórico es que fue esta traducción del Cremonense, y no la siciliana, la que fue estudiada por los intelectuales y científicos medievales que hicieron de aquella obra de Ptolomeo una de las bases decisivas de la renovación de la cultura científica del Occidente medieval²⁹.

²⁹ De hecho, la traducción siciliana fue desconocida durante largo tiempo y sólo se

Algo análogo se ha de decir en lo relativo a las doctrinas científico-filosóficas de Aristóteles, más allá de sus aportaciones meramente lógicas, y no hay necesidad especial de echar mano aquí del conocido juicio de Roger Bacon³⁰. Tales doctrinas fueron conocidas en Occidente, en un primer paso, no a través de las traducciones directas del griego al latín (anteriores y, en no pocos casos, más fiables que las traducciones toledanas a partir del árabe) sino justamente a partir de la recepción y de la influencia que alcanzaron las traducciones de la Escuela de Toledo, tanto de las versiones árabes de los textos aristotélicos como, sobre todo, de los filósofos y de los comentaristas árabes de la filosofía aristotélica. Y es que, aun cuando la *culminación* de la consolidación de la filosofía escolástica en la Universidad de París fue

tuvo noticia amplia de ella cuando la geometría astronómico-ptolemaica había dejado ya de ser el referente de la ciencia más avanzada. No se olvide, en relación con ello, que, según el *Eulogium* de Gerardo de Cremona, éste “por amor al *Almagesto*, que no se podía encontrar entre los latinos, se vino a Toledo” (Sudhoff, K., “Die kurze Vita und das Verzeichnis der Arbeiten Gerhards von Cremona”, en: *Archiv für Geschichte der Medizin*, 8 (1914), p. 74).

³⁰ Como es bien sabido, Bacon ha dejado constancia expresa de que las traducciones *directas* del griego al latín que Boecio llevó a cabo de “algunos” tratados *lógicos* y de “algunas otras obras” de Aristóteles no tuvieron incidencia en la recepción de la filosofía y de la ciencia aristotélicas en el Occidente latino-medieval. Bacon, a continuación, supone erróneamente (tan erróneamente como luego lo haría Casiri en su *Bibliotheca arabico-hispana Escorialensis*) que aquella recepción fue debida a las traducciones del árabe al latín de Miguel Escoto, lo que negaría la influencia de la Escuela de Toledo en la gestación primera del aristotelismo entre los latinos. Sin embargo, el propio Bacon no dejaría de señalar también que la asimilación de la filosofía aristotélica en el Occidente medieval fue debida tanto a las traducciones de Averroes como a las de Avicena, y las traducciones de las obras avicenianas al latín fueron la empresa por antonomasia de la Escuela de Toledo, unas traducciones cuya rápida asimilación por las universidades de la segunda mitad del siglo XII y de la primera mitad del siglo XIII hacen, por ello, de los traductores toledanos el punto de referencia inevitable de la introducción de Aristóteles en el marco del pensamiento latino. La cita de Bacon a la que nos estamos refiriendo ha de leerse, en definitiva, en su conjunto y no aisladamente, como suele hacerse: “et licet *aliqua logicalia et quaedam alia* translata fuerint per Boëtium de Graeco, tamen a tempore Michaelis Scoti... magnificata est philosophia Aristotelis apud Latinos” (Bacon, Roger, *Opus majus*, Oxford: Bridges, 1900, III, p. 66 (subrayados nuestros)). Pero antes, en la misma obra, Bacon había dejado escrito: “scimus enim quod temporibus nostris, diu fuit contradictum *naturali philosophiae et metaphysicae* Aristotelis *per Avicennam et Averroem expositis* et ob densam ignorantiam eorum fuerunt libri eorum excommunicati et utentes eis per tempora satis longa” (Bacon, Roger, *o.c.*, III, p. 21 (subrayados nuestros)).

ya ajena a las traducciones toledanas, la *gestación* de aquella filosofía no puede ser históricamente explicada más que en función de la difusión y de la asimilación, en una primera fase, de la filosofía de Aristóteles dada a conocer por los comentaristas árabes traducidos en la Escuela de Toledo. No pecaban, por ello, de vanidad desmedida los traductores toledanos medievales cuando hacían constar de modo expreso que, en sus traducciones de aquellos comentaristas árabes de Aristóteles, estaban proporcionando al Occidente medieval un tesoro cultural “hasta ahora oculto a los latinos” (*quod hactenus extitit incognitum*)³¹.

Mención especial merece en este punto la magnitud de la tarea que se propuso llevar a cabo la Escuela de Toledo traduciendo el *Shifâ'* aviceniano (por más que la empresa quedara incompleta), con la idea de dar a conocer con esta traducción del sistema filosófico *aviceniano* la mejor de las exposiciones de la filosofía de Aristóteles (*quicquid Aristoteles dixit*). Y es que, como ha avisado D'Alverny, no hay que olvidar que cuando los traductores toledanos “emprendieron la traducción del *Kitâb al-shifâ'*, la enciclopedia filosófica de Avicena, buscaron proporcionar a los escolares occidentales un comentario de las obras de Aristóteles. De hecho, parece ser que aquellas traducciones, especialmente la del *De anima*, comenzaron a circular bajo el nombre de Aristóteles”³².

La *significación* que de ello ha de extraer el historiador de la filosofía es que la elección de Avicena fue todo menos casual y que, con esta elección, fue justamente la Escuela de Toledo la que llevó a la práctica aquello de lo que estaban convencidos los más avanzados intelectuales, de toda condición y de toda procedencia: que la lectura de la obra aviceniana era el instrumento más adecuado para una lectura en profundidad (*intus-legere*) de los textos filosóficos y científicos de Aristóteles. Por poner un ejemplo, Ibn Tufayl, el conocido filósofo musulmán, escribía, al mismo tiempo que el *Shifâ'* aviceniano estaba

³¹ Cf. Van Riet, S., *Avicenna latinus. Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus, I-II-III. Édition critique de la traduction latine-médiévale*, Lovaina: E. Peeters/Leiden: Brill, 1972, p. 104.

³² Cf. D'Alverny, M.-Th., *Translations and Translators, o.c.*, p. 451. En este punto siguen resultando de interés las observaciones de Hunt, R.W., “The Preface of the ‘speculum Ecclesiae’ of Giraldus Cambrensis”, en: *Viator*, 8 (1977), pp. 198-213.

siendo traducido en Toledo: “en lo que se refiere a los escritos de Aristóteles, el maestro Abû Alî (Avicena) se ha encargado de explicar-nos su contenido y sigue el método de su filosofía en el *Kitâb al-shifâ'*. El que se tome la molestia de leer el *Kitâb al-shifâ'* y las obras de Aristóteles, podrá ver con evidencia que *ambas coinciden* en la mayor parte de los asuntos, aunque haya en el *Kitâb al-shifâ'* algunas doctrinas que no han llegado a nosotros a través de Aristóteles.”³³

En consonancia con opiniones de este estilo, la rápida y amplia difusión que alcanzaron las traducciones toledanas de Avicena en el marco universitario parisino, contribuyó decisivamente a que, hasta casi el comienzo de la segunda mitad del siglo XIII, también la cultura filosófica y científica latino-medieval más avanzada viviera del supuesto de que “si se estaba a favor o en contra de Aristóteles, se estaba entonces a favor o en contra de Avicena”³⁴, en la medida en que la obra aviceniana fue tenida por entonces como la expresión más fiel de las doctrinas aristotélicas. Lo que la historia de la filosofía ha de tener entonces bien presente es que cuando las condenas de 1210 y de 1215 buscaron servir de rápido dique a la difusión del aristotelismo en la Universidad de París, lo que se estaba en realidad prohibiendo era la enseñanza del *sistema* aristotélico, modulado a la luz del avicenismo traducido en la Escuela de Toledo y que, casi sin solución de continuidad, encontró en la Universidad de París su más amplio foco de resonancia.

La introducción de Avicena, gracias a las traducciones toledanas, como correa de transmisión de la filosofía de Aristóteles en la Universidad de París contribuyó decisivamente a modelar los primeros pasos de un nuevo espíritu filosófico y científico en el Occidente medieval, sobrepasando –aunque no necesariamente negando, como luego diremos– las estructuras culturales de la tradición romano-isidoriana. Claro está que en este punto no fue exclusivamente la Universidad de París la que se dedicó a tamaña empresa, por más que

³³ Citado en: Cruz Hernández, M., “Los problemas del pensamiento islámico andalusí en el siglo XI”, en: *Actas de las Jornadas de cultura árabe e islámica*, Madrid: IHAC, 1981, p. 317 (subrayados nuestros).

³⁴ Tal como en su día puso de manifiesto, y sin que haya podido ser desmentido, De Vaux, R., “La première entrée d’Averrôes chez les latins”, en: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 22 (1933), p. 243.

el protagonismo de los maestros parisinos no pueda ponerse en duda. A pesar de ello, el historiador de la filosofía no ha de perder de vista el papel jugado por la Universidad de Oxford en el nacimiento y en las primeras manifestaciones de aquel nuevo modelo cultural científico-filosófico. Ello no ha dejado de provocar recelos entre algunos entusiastas de la labor traductora de la Escuela de Toledo, acaso demasiado ofuscados por la idea de que las traducciones toledanas del avicenismo aristotélico quedaron confinadas en París, con lo que el primer aristotelismo oxoniense habría de quedar entonces desvinculado de la influencia de Toledo.

Aunque sea sin ánimo de entrar aquí en demasiadas polémicas, dejemos constancia de que una opinión de este estilo no sólo introduciría una laguna importante en lo concerniente a la *significación* filosófica de los hechos que ha de afrontar la historia de la filosofía, sino que, además, no prestaría la atención suficiente al *significado* histórico de aquellos hechos. Para poner remedio a esta situación, hay que tomar en la consideración debida las enseñanzas del inglés John Blund, el maestro que tan destacado protagonismo tuvo en la introducción primera del aristotelismo a partir de Avicena tanto en la Universidad de París como en la de Oxford, si es que hemos de dar crédito (y no hay razón para no hacerlo) a su apologista Henry of Avranches, al destacar que Blund fue famoso “tanto en Oxford como en París” por haber sido el primero en estudiar y en enseñar los libros de Aristóteles “que los árabes recientemente enviaron a los latinos”, que no eran otros que las traducciones toledanas de la obra aviceniana³⁵.

Si, en relación con ello, parece confirmada la afición de John Blund a las traducciones toledanas de Avicena, acaso se esté con ello dando pie a la sospecha que en alguna otra ocasión hemos manifestado, en el sentido de que Blund fue el instrumento para la introducción de Avicena en Oxford en el tiempo en el que la Universidad oxoniense se afilió de modo decidido a las doctrinas *aristotélicas* por ver en ellas el medio más apropiado para proporcionar al Occidente latino-medie-

³⁵ Cf. Callus, D., “The Introduction of Aristotelian Learning in Oxford”, en: *Proceedings of the British Academy*, 29 (1943), p. 242; Jolivet, J., “The Arabic Inheritance”, en: Dronke, P. (ed.), *A History of Twelfth-Century Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 146.

val unas nuevas perspectivas acordes con la filosofía y la ciencia más avanzadas. La referencia a Blund es la que acabaría explicando, a nuestro juicio, la temprana recepción que tuvieron en Oxford los tratados del *Shifâ'* traducidos en Toledo³⁶ y, como ha puesto de manifiesto Burnett, no está de más recordar aquí que las dos primeras copias de traducciones avicenianas de la Escuela de Toledo³⁷ “fueron escritas por manos inglesas”.

Las otras traducciones toledanas de Aristóteles

Si la historia de la filosofía ha de remitirse a la Escuela de Toledo en lo concerniente a la *introducción* de la filosofía y de la ciencia aristotélicas en la cultura del Occidente medieval, en lo relativo a la *consolidación* de la filosofía de Aristóteles, especialmente en el marco de la Universidad parisina, el protagonismo siguió correspondiendo a las traducciones del árabe al latín de los comentarios de Averroes y de las versiones árabes de los textos aristotélicos, traducciones que, en su inmensa mayoría, ya fueron hechas fuera del círculo de los traductores toledanos.

A pesar de ello, el historiador de la filosofía ha de tomar en la consideración debida que aquella consolidación no significó una ruptura con la introducción de Aristóteles gestada a partir de las traducciones toledanas, sino un profundizar en la línea establecida por la Escuela de Toledo para la renovación de la cultura medieval. El ejemplo de los traductores de Toledo de hacer de Aristóteles y de los comentaristas árabes del Estagirita el referente de la nueva cultura latino-medieval se extendió por Europa a partir del segundo tercio del siglo XIII y encontró un asiento singular en la corte siciliana, desde donde Scoto dio a conocer a Averroes, el comentador por excelencia de Aristóteles.

Aun así, y sin necesidad de tener que echar mano del poco fiable comentario de Renan, el historiador de la filosofía hará bien en no olvidar que es justamente en Toledo donde Scoto se forjó como traduc-

³⁶ Para esta recepción temprana en Oxford de los trabajos de la Escuela de Toledo, cf. Burnett, Ch., *The Introduction of Arabic Learning, o.c.*, pp. 52-53.

³⁷ Manuscritos de París, BN lat. 8802 y de Worcester, Bibl. Cap. Q 81.

tor del árabe al latín, antes de acogerse al patrocinio de la corte siciliana de Federico II. En Toledo, en efecto, Scoto tradujo al latín el manuscrito árabe del *De animalibus* aristotélico y, por otro lado, parece confirmarse el *origen toledano*³⁸ de las traducciones que Scoto llevó a cabo tanto del *Comentario Magno* de Averroes al *De caelo* de Aristoteles como del *Comentario Magno* averroísta al *De anima* aristotélico, dos traducciones que tanta influencia iban pronto a tener en los medios universitarios parisinos.

Junto con Scoto, Hermann el Alemán fue el segundo traductor de Averroes al latín a partir del trabajo desarrollado por éste en Toledo entre 1240 y 1256 (dejando aquí aparcada la cuestión suscitada por Cruz Hernández de si fue una estancia continuada o, por el contrario, dos estancias temporalmente interrumpidas). En este orden de cosas, hay que citar aquí sus traducciones del *Comentario Medio* de Averroes a la *Ética a Nicómaco*, de la traducción del árabe al latín de la *Retórica* aristotélica, pero con comentarios añadidos de al-Fârâbî, de Avicena y, sobre todo, de las observaciones extraídas a partir del *Comentario Medio* de Averroes a aquella obra de Aristóteles; del *Comentario Medio* de Averroes a la *Poética* de Aristóteles. Esta última traducción, fechada por Hermann el Alemán en 1256, alcanzó una rápida difusión y una notable pervivencia, a pesar de sus abundantes deficiencias y errores, de tal manera que aunque en 1278 fue dada a conocer la traducción directa del griego al latín del texto completo de la *Poética* aristotélica, la traducción toledana de Hermann el Alemán continuó usándose como manual universitario para la explicación del texto aristotélico hasta bastantes años después.

Independientemente de todo ello, la preocupación de los toledanos por dar a conocer a Aristóteles entre los latinos no se redujo a la relación que la Escuela de Toledo tuvo con los dos más grandes comentaristas árabes del Estagirita. Desde el comienzo mismo de la Escuela de Toledo, buscaron también dar a conocer a Aristóteles a través de las traducciones de obras de *falâsifa* tan destacados como

³⁸ Cf. Manselli, R., "La corte di Federico II e Michael Scoto", en: *L'avverroismo en Italia*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1979, pp. 63-80; Cruz Hernández, M., *Averroes. Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1986, p. 251; Thorndike, L., *Michael Scot*, Londres: Nelson, 1965, p. 27.

al-Kindí, al-Fârâbî y al-Gazzâlî, acaso el pensador árabe que fue más conocido entre los intelectuales cristiano-medievales, tras Avicena y Averroes, y en relación con el cual ha sido dicho que la recepción y difusión de la traducción toledana de los *Maqâsid* de al-Gazzâlî merece por sí misma *todo un capítulo de la historia de la filosofía*³⁹.

El entusiasmo que estas traducciones despertaron en los medios culturales latino-medievales más avanzados estuvo en proporción directa con la asimilación del convencimiento vivido por los traductores toledanos de que las aportaciones de aquellos filósofos árabes contribuían de modo notable al conocimiento de la doctrina aristotélica. De hecho, si estas traducciones toledanas tuvieron una rápida y extensa recepción entre los intelectuales latinos⁴⁰, y de modo especial en la Universidad de París, ello fue debido a que estos intelectuales compartieron ampliamente el criterio de los toledanos de que tales traducciones podían contribuir de modo notable a poner la nueva cultura cristiana que se estaba forjando en la segunda mitad del siglo XII bajo los auspicios de la doctrina aristotélica.

Siguiendo esta línea, la Escuela de Toledo introduce, con Gerardo de Cremona, las traducciones de las versiones árabes de los textos más relevantes de Temistio y de Alejandro de Afrodisia, los comentaristas más autorizados en la Antigüedad de la obra del Estagirita. Y es también el Cremonense el que hace que la Escuela de Toledo entre en relación, por vez primera, con textos aristotélicos tan importantes como los *Analytica Posteriora* y la *Physica*, cuyas traducciones del árabe al latín vinieron a significar un auténtico revulsivo en la cultura filosófico-científica del Occidente medieval, por más que tales obras hubieran sido ya traducidas con anterioridad directamente del griego al latín, traducciones estas últimas que no tuvieron incidencia significativa en los medios universitarios del siglo XII cristiano.

La *autoridad* de las traducciones toledanas de los textos aristotélicos y de los comentaristas árabes de las obras del Estagirita fue,

³⁹ Cf. Hana, G.G., "Die Hochscholastik nun eine Autorität ärmer", en: *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag*, Gotinga: Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 1972, II, p. 885.

⁴⁰ Cf. Elarmi-Jamal, J., "La réception de la philosophie arabe à l'Université de Paris au XIIIe siècle", en: Butterworth, E. y B.A. Kessel (eds.), *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Leiden/Nueva York: Brill, 1994, pp. 31-39.

en definitiva, una referencia incontrovertida durante más de un siglo y el ejemplo más significativo de ello es lo sucedido con la traducción que Gerardo de Cremona hizo del *Liber de causis*⁴¹, atribuyéndolo erróneamente a Aristóteles. A pesar de, o precisamente por esta equivocada adscripción, aquella traducción moduló decisivamente la enseñanza medieval de la filosofía de Aristóteles, primero en la medida en que fue tenida en los medios universitarios como una indispensable contribución al conocimiento de la obra misma aristotélica (de hecho, todavía en el siglo XVI el *Liber de causis* figuraba en ediciones de las obras de Aristóteles) y, luego más tarde, cuando ya se puso en duda la autoría de Aristóteles, en la medida en que esta traducción de Gerardo de Cremona fue estudiada como texto universitario que sirviera de complemento a la *Metafísica* aristotélica.

Relacionadas directamente con la obra llevada a cabo por Gerardo de Cremona están las traducciones realizadas en el marco de la Escuela de Toledo por Alfred de Shareshel ("Alfredus Anglicus"), uno de tantos intelectuales que, según el testimonio de Daniel de Morley, acudieron a Toledo en la segunda mitad del siglo XII para ponerse en contacto con lo más avanzado de la filosofía y de la ciencia greco-árabes y que, al regresar a su tierra, procuraban llevar consigo cuantos manuscritos podían conseguir ("cum pretiosa multitudine librorum in Angliam veni", dice de sí mismo Daniel de Morley⁴²). Continuando la orientación de los grandes traductores medievales toledanos, Alfredo

⁴¹ Cf. una reciente edición latino-castellana en Águila Ruiz, R., *Liber de causis*, Bilbao: Universidad del País Vasco, 2001. Por su parte, Alexander Fidora y Andreas Niederberger han corrido a cargo de una edición latino-alemana de la traducción de Gerardo de Cremona del *Liber de causis* en la que ofrecen, además, atinados comentarios sobre la historia del texto llegado a Gerardo de Cremona y de la recepción de la traducción del Cremonense en los círculos más representativos del pensamiento occidental medieval (cf. "Von Bagdad nach Toledo. Zur Geschichte des Textes und seiner Edition" y "Von Toledo nach Paris. Der *Liber de causis* und seine Rezeption im 12. Und 13. Jahrhundert", en: Fidora, Alexander y Andreas Niederberger, *Von Bagdad nach Toledo. Das "Buch der Ursachen" und seine Rezeption in Mittelalter*, Maguncia: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 2001, pp. 15-29; 205-249).

⁴² No deja de resultar significativo el contexto que enmarca esta confesión de Daniel de Morley: "sed quoniam doctrina Arabum, que in quadruvio fere tota existit, maxime his diebus apud Tholetum celebratur, illuc ut sapientiores mundi philosophos audirem festinanter properavi. Vocatus vero tandem ab amicis et invitatus ut ab Hispania redirem, cum pretiosa multitudine librorum in Angliam veni" (Maurach, G., "Daniel von Morley, *Philosophia*", en: *Mittellateinisches Jahrbuch*, 14 (1979), pp. 204-255).

de Shareshel tradujo en Toledo, entre finales del siglo XII y comienzos del siglo XIII, parte de los *Meteorologica* de Avicena (quinto de los *Libri naturales* del *Shifâ*), traducción que algunos manuscritos recogieron adscribiéndola a la obra homónima de Aristóteles, junto con las traducciones de Gerardo de Cremona y de Enrico Aristippo. Alfredo el Inglés venía, así, a añadirse a aquella corriente toledana que transmitió a Occidente la conveniencia de estudiar a Aristóteles a partir de Avicena. De hecho, el propio Alfred de Shareshel escribió, inspirándose en Avicena, un acertado *Comentario* a los *Meteorologica* aristotélicos, a partir de la traducción hecha por Gerardo de Cremona.

En el segundo tercio del siglo XIII, el camino estaba preparado para que los círculos universitarios occidentales, y de modo especial los parisinos, dieran paso a un mejor conocimiento de la filosofía aristotélica, a partir de las traducciones directas del griego al latín de las obras del propio Aristóteles. Lo acontecido con algunos de los trabajos toledanos de Hermann el Alemán resulta aquí no poco esclarecedor. Cuando aquél terminó, entre 1240 y 1243-1244, su traducción del *Comentario* de Averroes a la *Ética a Nicómaco* y la de su complementaria *Summa quorundam alexandrinorum* (la traducción a partir del árabe del compendio alejandrino de la *Ética* aristotélica), Hermann el Alemán trató inútilmente de introducir ambas traducciones en la Universidad de París por la sencilla razón de que los universitarios parisinos e ingleses disponían ya de la traducción directa del griego al latín que Grosseteste había hecho de la *Ética* de Aristóteles. En lo concerniente a la ciencia y a la filosofía, la Escuela de Toledo había ya acabado su labor, pero siempre queda a la historia de la filosofía la tarea de explicar cómo el camino por donde la filosofía escolástica encontró su forma definida únicamente pudo comenzar a abrirse siguiendo las pautas *descubiertas* y *gestadas* en la Escuela de Toledo.

Si la historia de la filosofía se contentara con dar cuenta del importante papel que ha de concederse a las aportaciones de la Escuela de Toledo en el devenir medieval relacionado con la ciencia y la filosofía, estaría ocupándose con ello del *significado histórico* que encierran las traducciones toledanas, pero dejaría en un injustificado

segundo plano la *significación filosófica* que encierra el hecho de la existencia de la Escuela de Toledo, olvidando que es justamente el recurso a aquella significación filosófica el que ha de establecer el puesto que una doctrina o una corriente filosófica tiene en el marco de la historiación de lo filosófico. Todo ello por más que aquella *significación* resulte ser, para el historiador de la filosofía, inseparable de su *significado* histórico.

Así las cosas, conviene aquí tener en cuenta lo que Klibansky ha caracterizado como “una curiosa coincidencia”, la de que a finales del siglo noveno tanto la filosofía árabe como la judía y la cristiana se toparon con un mismo problema, el derivado del conflicto entre conocimiento y fe⁴³, que aquellas filosofías intentaron en un principio resolver desde instancias netamente neoplatónicas. En este sentido, no resulta nada casual, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, que Escoto Eriúgena y al-Kindî, los promotores de una *filosofía religiosa* (cristiana e islámica, respectivamente) elaborada desde las exigencias del neoplatonismo, fueran coetáneos. Un planteamiento de este estilo estaba condenado a dejar en un muy segundo plano la autonomía de la reflexión filosófica, como así ocurrió en el ámbito de la cultura hebrea y de la cristiana.

Después de Escoto Eriúgena, en efecto, el pensamiento cristiano-medieval quedó reducido a intentar apropiarse de algunas muestras del conocimiento matemático y astrológico aportado por las traducciones árabes⁴⁴. En consonancia con ello, los tímidos intentos *filosóficos* realizados por los pensadores cristianos hasta bien entrada la primera mitad del siglo XII, no pasaron de constituir una anémica revitalización de los planteamientos *lógicos*, sin abordar de modo consistente las relaciones entre las exigencias de la fe y las de la razón

⁴³ Cf. Klibansky, R. y H.J. Paton, *Philosophy & History. Essays Presented to Ernst Cassirer*, Nueva York: Harper and Row, 1963, p. 334.

⁴⁴ Conocimiento que, como ha subrayado acertadamente Márquez Villanueva, era buscado en la medida en que tuviera aplicación en la organización de la vida religiosa, fundamentalmente en lo concerniente a la organización del tiempo en los monasterios (cf. “In Lingua Tholetana”, en: *La Escuela de traductores de Toledo*, Toledo: Diputación Provincial, 1996, p. 23). Acerca de este tema, puede verse el interesante estudio de McCluskey, C., “Gregory of Tours, Monastic Time keeping, and Early Christian Attitudes to Astronomy”, en: *Isis*, 81 (1990), pp. 9-22.

filosófica, en sí misma considerada. Abelardo, tan celebrado en su orientación dialéctica, no fue realmente filósofo, sino teólogo (o aquel “filósofo de Cristo”, en expresión de Nollier), y algo muy parecido hemos de decir de los “Francie magistri”, indebidamente identificados con la Escuela de Chartres⁴⁵, a pesar de su loable intento de servirse de su peculiar modulación neoplatónica para revitalizar la anquilosada tradición cultural romano-isidoriana. Esta supeditación de la reflexión filosófica a los dictados de la religión fue todavía más palpable en el devenir de la cultura hebrea, cuyos dirigentes político-religiosos ahogaron cualquier intento de incrustar la razón filosófica en el seno del judaísmo, cuya pervivencia se veía amenazada desde frentes diversos. Sólo la *Fons vitae* de Ibn Gabirol, contemporáneo de Avicena, vino a significar un intento, harto tímido, de dar consistencia a la religión judía desde los planteamientos de un renovado neoplatonismo.

Otro fue el camino seguido por el pensamiento árabe desde Ibn Ishâq (coetáneo de Escoto Eriúgena y de al-Kindî) y, tras él, Bishr Mattâ, Ibn Adî e Ibn Batrîq llevaron a cabo la monumental empresa de traducir al árabe la parte más significativa del *corpus* aristotélico hasta entonces conocido. La difusión del conocimiento de Aristóteles entre los pensadores árabes proporcionó a los planteamientos de al-Kindî acerca de la *conciliación* entre la fe y el saber racional una consistencia filosófica, hasta entonces insospechada, gracias a la obra de al-Fârâbî y, sobre todo, de Avicena, los cuales acertaron a conjugar con no poca habilidad el fondo doctrinal aristotélico con una dirección neoplatónica, vista como el camino natural para entroncar la reflexión filosófica con los dictados de la fe musulmana.

En el aristotelismo neoplatonizante de al-Fârâbî y de Avicena, la especulación filosófica encuentra aquel grado mínimo de autonomía que explicitaba (aunque acabaría por darle un nuevo sentido) la convicción de al-Kindî de que la filosofía resultaba ser una obligación del creyente para poder llegar a la exigencia básica de la religión, el amor a Dios. Lo cual, apoyándose en Aristóteles, fue leído por al-Fârâbî y por

⁴⁵ Para desmontar la “leyenda de la Escuela de Chartres” como fuente institucionalizada de la metafísica escolástica –leyenda generada a partir de Poole, de Clerval y de Parent– sigue siendo preciso acudir a Southern, R.W., “Humanism and the School of Chartres”, en: *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford: Basil Blackwell, 2a ed., 1984, pp. 61-85.

Avicena como exigencia de búsqueda de la *demostración* filosófica en la que ha de revelarse de modo inmediato y cierto la *verdad*, sin más especificaciones. La especulación filosófica, en sí misma considerada, constituye, de este modo, una necesidad y una obligación del ser humano como tal, cuya naturaleza está orientada a la búsqueda de la verdad, por lo que la religión o bien es un mero “reflejo” y símbolo del conocimiento filosófico (al-Fârâbî), o bien es un conocimiento verdadero en sí mismo, pero cuya aceptación por parte del ser racional (humano) *está necesitada* de la demostración filosófica.

Sobre este trasfondo, la recepción y traducción al latín del pensamiento de al-Kindî, de al-Fârâbî y de Avicena viene a representar el momento en que, *por vez primera*, la cultura cristiana afronta la cuestión del sentido que encierra la especulación filosófica en el ámbito de la cultura cristiana, una cuestión que los traductores toledanos apuestan decididamente por resolver adoptando las más avanzadas muestras de los *falâsifa*. A partir de esta preocupación inicial es como creemos que deben ser entendidos los otros trabajos de la Escuela de Toledo, los relacionados con la traducción y transmisión de los conocimientos científicos árabes y griegos. Del mismo modo, aquella preocupación es la que llevó a los traductores de Toledo, a partir de Gerardo de Cremona, a traducir parte del *Aristoteles arabus*, visto como un instrumento más fidedigno e intelectualmente más consistente para llevar a cabo los propósitos que habían animado la realización de la más destacada filosofía árabe llevada a cabo a partir de las traducciones de Ishâq Ibn Hunayn y de sus continuadores.

La Escuela de Toledo merece un capítulo especial en la historia de la filosofía occidental, no tanto por las traducciones en sí mismas allí llevadas a cabo sino, sobre todo, *por el espíritu* y los propósitos que animaron aquellas traducciones: el dar a conocer al Occidente medieval que Aristóteles había de ser el maestro por excelencia de un devenir cultural que, si no quería quedarse estancado, había de contar con las exigencias del conocimiento científico y filosófico, como se había hecho evidente en el admirable florecimiento de la filosofía árabe. Asimilando aquel *espíritu toledano*, el Occidente medieval iba a hacer suya aquella preocupación básica de Avicena, tan acertadamente descrita por Gerhard Endress: “Ibn Sînâ, que hace de la filosofía una religión para intelectuales, eleva a Aristóteles –el Aristóteles de la

interpretación neoplatónica- al rango de maestro por excelencia... Aristóteles es una autoridad, pero una autoridad que toda clase de escuelas y de doctrinas pueden invocar, mientras que sus textos auténticos caen en el olvido.”⁴⁶

A partir de aquí, la Escuela de Toledo fue la pionera en transmitir a la cultura latino-medieval la idea de que acogerse al modelo y al método aristotélicos de filosofar (al “interpretar al modo de los peripatéticos”, en la expresión de Averroes) era la exigencia fundamental para la *radical renovación* de la investigación filosófica, de la que los latinos estaban tan necesitados para no quedarse anclados en los dictados teológicos, con olvido de las aportaciones científicas y filosóficas.

Al hilo de los novedosos planteamientos filosóficos de los árabes, los traductores toledanos hicieron llegar a la cultura occidental el mensaje de la conveniencia de una cierta emancipación de la especulación filosófica de los textos teológicos y de los de la Escritura y, con ello, la Escuela de Toledo puso las primeras piedras del edificio de lo que poco tiempo después iba a constituir la *filosofía* medieval occidental, una filosofía que, a pesar de su *dependencia* de la teología, reclamaba una autonomía que sólo cuatro siglos más tarde iba a hacerse plenamente efectiva. Si ello fue posible es porque la Escuela de Toledo puso en práctica lo que el prefacio de las *Quaestiones* de Adelardo de Bath había previsto: “aprender de los maestros árabes a *usar la razón como guía*.”⁴⁷ Esta actitud es la que en el Gundisalvo del *De divisione philosophiae* viene a significar la búsqueda de una *sapientia humana*, modulada según una metodología y unos contenidos ajenos, aunque no enfrentados, a la *sapientia christiana*.

Todo ello fue posible porque los traductores toledanos supieron dar a entender de modo magistral que acogerse a la autonomía -una autonomía limitada, ciertamente, como había ocurrido en la cultura

⁴⁶ Endress, G., “La ‘Concordance entre Platon et Aristote’, l’Aristote arabe et l’emancipation de la philosophie en Islam médiéval”, en: Mojsisch, B. y O. Plutta (eds.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam/Filadelfia: B.R. Grüner, 1991, p. 240.

⁴⁷ Cf. acerca de ello, Gibson, M., “Adelard of Bath”, en: Burnett, Ch. (ed.), *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, Londres: Warburg Institute, 1987, pp. 16-17.

árabe- de lo filosófico, por más que buscara aquella renovación radical de la ciencia y de la filosofía del Occidente medieval, no implicaba necesariamente una *ruptura* con las raíces del pensamiento y de la tradición cristianas. En este punto, la conjunción de esfuerzos entre el filósofo judío Ibn Daūd (Avendauth) y el filósofo cristiano Gundisalvo resultó ser decisiva para mostrar al mundo occidental cómo podía darse respuesta, siguiendo el modelo árabe, a la necesidad de demostrar racionalmente (“ratione convincere”) lo que era aceptado por la fe (“fide tenere”). De modo especial, las obras de creación filosófica de Gundisalvo, escritas al socaire de “usar la razón como guía”, no dejan de destacar de modo explícito su ligazón con determinados aspectos de la tradición isidoriana, con Boecio y con la Sagrada Escritura⁴⁸, así como con los planteamientos neoplatónicos de la filosofía religiosa de los “Francie magistri”, tan íntimamente deudores de la tradición cristiana.

La filosofía de Gundisalvo es justamente el intento de armonizar aquella tradición modulada a la luz del neoplatonismo de las escuelas francesas con el Aristóteles árabe-neoplatónico que Gundisalvo conoce en Toledo (por más que él mismo no llegara a traducir ningún texto aristotélico) y con las tendencias neoplatónicas de la obra de Avicena, de al-Fârâbî y de Algazel así como de la *Fons vitae* del judío Ibn Gabirol, que Gundisalvo y Maestro Juan traducen del árabe al latín. Si esta peculiar mezcla da origen a lo que Gilson llamó agustinismo avicenizante, que es en realidad un avicenismo agustinizante, no es lo más importante aquí. Como tampoco lo es, por otra parte, el que a través del *De divisione philosophiae*, del propio Gundisalvo, y de las traducciones médicas (en especial, del *Canon* aviceniano) de Gerardo de Cremona, el pensamiento latino-medieval entró en contacto con la fecundidad del método inductivo, oscurecido en la metafísica y en la filosofía natural de Aristóteles.

⁴⁸ De todo ello ha dado cumplida y convincente cuenta Fidora, A., “La recepción de San Isidoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo”, en: *Estudios Eclesiásticos*, 75 (2000), pp. 663-677; “Die Rezeption der boethianischen Wissenschaftseinteilung bei Dominicus Gundissalinus”, en: Berndt, R. et al. (eds.), *Akten der Internationalen Konferenz “Scientia” und “Disciplina” im 12. und 13. Jahrhundert. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im Wandel*, Berlín: Akademie Verlag, 2001, pp. 209-222; “Domingo Gundisalvo y la Sagrada Escritura”, en: *Estudios Eclesiásticos*, 76 (2001), pp. 243-258.

Lo que ahora nos interesa de modo especial es dejar sentado que fue justamente la obra traductora y de creación filosófica desarrollada en la Escuela de Toledo la que propició la aparición de la *filosofía escolástica*, en su constitución más estricta. De este modo, la Escuela de Toledo sirvió de puente de unión entre el pensamiento protomedieval occidental y la aparición de la filosofía medieval en el marco de la cultura cristiana. Las investigaciones que se han venido llevando a cabo acerca de la Escuela de Toledo han venido así a confirmar lo que está a la base de la historia de la filosofía como disciplina autónoma, a saber, que esta historia “non facit saltus”, que es lo que los historiadores de la filosofía no deberían echar en saco roto.