

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA



Recepción de la cultura clásica en Castilla

*El pensamiento aristotélico ibérico,
de al-Ándalus a la Toledo del siglo XII*

Alumno: Juan Rebollo Bote

Director: José María Monsalvo Antón

ÍNDICE

1.	INTRODUCCIÓN.....	4
2.	APROXIMACIÓN AL ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	7
3.	ARISTÓTELES Y EL ISLAM, ORIENTAL Y ANDALUSÍ.	12
❖	3.1. Consideraciones previas: entre la Antigüedad Clásica y la Edad Media.....	12
❖	3.2. Oriente, el califato de Bagdad	16
	3.2.1. <i>La Casa de la Sabiduría y las primeras traducciones al árabe</i>	17
	3.2.2. <i>La ‘Escuela de Oriente’. La falsafa</i>	21
❖	3.3. Occidente, al-Ándalus.	29
	3.3.1. <i>El califato omeya de Córdoba</i>	30
	3.3.2. <i>Las taifas andalusíes: Toledo y Zaragoza</i>	38
4.	EL “RENACIMIENTO” CULTURAL DEL SIGLO XII: LA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA EN TOLEDO.....	47
❖	4.1. Precisiones terminológicas	47
❖	4.2. Contexto europeo: gigantes y <i>moderni</i>	54
	4.2.1. <i>Antecedentes, del siglo VIII al XI</i>	54
	4.2.2. <i>La “modernidad” del renacimiento pleno-medieval</i>	58
	4.2.3. <i>El “renacimiento del sur”, ibérico e itálico.</i>	64
	4.3. Los <i>moderni</i> de Toledo, traductores y filósofos	73
	4.3.1. <i>La Toledo cristiana y sus escuelas</i>	73
	4.3.2. <i>Las traducciones</i>	79
	4.3.3. <i>Los filósofos: Domingo Gundisalvo y Abraham ibn Dawūd</i>	86
	4.4. La Filosofía natural aristotélica y las ciencias.....	92
	4.4.1. <i>Clasificación de las ciencias.</i>	93
	4.4.2. <i>Corrientes de pensamiento aristotélico a principios del siglo XIII en Castilla</i>	99
5.	CONCLUSIONES.....	104
6.	BIBLIOGRAFÍA.....	107

1. INTRODUCCIÓN

Quizás el origen más remoto de este trabajo se encuentre en una simple visita turística a la ciudad de Toledo por un alumno de Historia enamorado de la Edad Media. El intento por comprender toda aquella belleza y ambiente impregnado de las estrechas calles de la que otrora fue *urbs regia* visigoda, capital taifa islámica, símbolo de la Hispania medieval y hasta ciudad imperial carolina, hicieron el resto para inmiscuir en un mundo fascinante a un novato estudiante. Aquellos días fueron, por tanto, claves para el resto del tiempo transcurrido hasta el momento en que escribimos estas líneas. Toledo por sí misma representa la Historia medieval de la Península Ibérica y de Europa, y sin embargo en nuestros días descansa grandiosa pero humilde, cercana pero a la vez lejana de las altas esferas políticas y económicas de la sociedad española, mediterránea y en fin europea actuales, quedando marginado casi por completo el aporte histórico y cultural que hizo al planeta. La motivación para el presente queda pues manifiesta en un intento por comprender nuestro propio ser a la vista de las desviaciones de las que somos testigos día a día. Esta fe en el binomio investigación-pedagogía histórica nos ha determinado a decantarnos por la Historia Cultural y del pensamiento en particular, en tanto que a través de ello intuimos sentirnos realizados a partir de esta nuestra primera labor “historiadora”.

Independientemente de la devoción por Toledo que hemos expresado, nuestra creencia en la importancia de la herencia islámica peninsular a su vez consecuencia de Oriente, y quizás aún no tenida en cuenta suficientemente por la sociedad ibérica actual, se ve reflejada en las interacciones culturales y actividades intelectuales acontecidas durante la etapa pleno-medieval siendo principal, pero no único, el foco toledano. Esta diversidad de herencias y relaciones interculturales dadas en Iberia fueron las causas de la renovación europea del siglo XII que inicia una nueva época en la Historia de las ciencias y del pensamiento. Por ello nuestro propósito reviste de una complejidad manifiesta más cuando no gozamos de una formación exclusiva en materia filosófica. El título encierra una temática muy amplia que hemos intentado enfocar desde un punto de vista histórico y no filosófico, teniendo como ejes las coordenadas temporal, desde los siglos VIII-IX hasta principios del XIII, y espacial, referida a la Península Ibérica y más específicamente a la ciudad de Toledo. Sobre esta base gira nuestro discurso en torno a la recepción del legado científico y filosófico griego a la Cristiandad hispánica y europea a través del mundo islámico oriental y andalusí. De todo aquel legado clásico, los

textos de Aristóteles serán los más decisivos para la Historia del pensamiento y la ciencia ‘occidental’ una vez que éstos fueron enriquecidos por la colosal aportación árabe. Así pues, la filosofía arabo-aristotélica fue adquirida por los intelectuales del siglo XII cambiando por completo la concepción de mundo hasta entonces percibida y dándose lugar a una etapa que perdurará hasta el siglo XVII en que la filosofía cartesiana marcará un nuevo rumbo que seguirán los ilustrados del XVIII y del cual aún bebemos hoy.

Los objetivos propuestos en el presente son sin duda altos listones. Por un lado, recalcar la relevancia del legado greco-árabe para Iberia, para Europa y para el mundo entero, así como el papel protagonista que la ciudad de Toledo tuvo en ello gracias a su conformación como crisol cultural y al desarrollo intelectual en ella ejercido. Por otro, exponer el arraigo filosófico aristotélico cuajado en ciertos pensadores andalusíes, sefardíes e hispánicos, entre ellos Domingo Gundisalvo y Abraham ibn Dawūd, como vanguardia de la ‘modernización europea’ acontecida a partir de la recepción de la mencionada sabiduría clásica e islámica y que terminará por imponerse a las viejas estructuras mentales avanzado el siglo XIII, y que por tanto desbancaría la tradicional tendencia a considerar únicamente el papel traductor de los sabios ibéricos. Para tan ilusionante proyecto hemos estructurado el trabajo en dos bloques principales precedidos de una aproximación al estado de la cuestión que ayude a conocer la historia de la denominada ‘Escuela de Traductores de Toledo’. Un primero por el cual nos acercamos a la adquisición de la sabiduría griega por parte del mundo islámico y la consecuente conformación de un pensamiento filosófico árabe apoyado en Aristóteles, que progresivamente irá arribando a al-Ándalus y que pondrá las bases de desarrollo cultural ibérico pleno-medieval. Un segundo bloque versa sobre el llamado “renacimiento del siglo XII” y la recepción cristiana de ese legado greco-árabe a través de Hispania y de los traductores toledanos, precursores también de un primitivo aristotelismo castellano.

En cuanto a la metodología seguida para la elaboración de este estudio, nos hemos basado especialmente en fuentes secundarias debido a la limitación de tiempo y espacio del que hemos dispuesto ya que una temática vasta y compleja como la aquí tratada, además de nuestra propia condición novata en filosofía, requieren de una dedicación mayor y exclusiva a las fuentes filosóficas medievales. Así, hemos utilizado algunos textos originales disponibles en lengua castellana (o latina) pertenecientes a algunos de los autores principales de nuestro trabajo tales como al-Fārābī¹ o Domingo Gundisalvo², así como las fuentes manuscritas toledanas ya

¹ AL-FARABI, *Obras filosófico-políticas*, Edición de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, CSIC, 1992.

publicadas³. Nos hemos servido de las obras más importantes de los historiadores dedicados a la ‘Escuela de Traductores de Toledo’, además de estudios generales de contexto científico y filosófico, y específicos sobre las traducciones y el pensamiento de los intelectuales ibéricos. Ya en materia particular, nos hemos dado licencia a adoptar ciertas fórmulas y clasificaciones que consideramos más ajustadas a nuestra tendencia investigadora y que nos han sido de mucha utilidad para la clarificación y comprensión del objeto de estudio.

Por último, hablando en términos generales, expresamos nuestra satisfacción consecuente de la realización de este trabajo que ha servido para aproximarnos a una realidad histórica determinante y que comprende aspectos muy variados de Edad Media. Este texto es también resultado de un intenso año académico dedicado a los estudios medievales. Quede constancia pues de los más sinceros agradecimientos a todos y cada uno de los profesores del *Máster de Historia Medieval de Castilla y León* por contagiarnos de su ilusión por la Historia y transmitirnos sus conocimientos y consejos para un posible futuro investigador. Agradecer también y de manera especial a mi director, José María Monsalvo, por aceptar desde el primer momento esta propuesta de Trabajo Fin de Máster, por su atención constante, recomendaciones e infinita amabilidad. Y por supuesto a los compañeros de esta aventura, desde el primer día compartiendo impresiones, comidas, cafés y estancias en las diferentes sedes del Máster, y que gracias a ellos, este año será inolvidable.

² GUNDISALVO, D., *De scientiis: compilación a base principalmente de la Ihsa al-‘ulum de Al-Farabi/Domingo Gundisalvo*; texto latino establecido por Manuel Alonso Alonso, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954.

³ MILLÁS VALLICROSA, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, 1942; GONZÁLVEZ RUIZ, R., *Hombres y Libros de Toledo (1086-1300)*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 1997.

2. APROXIMACIÓN AL ESTADO DE LA CUESTIÓN

La Historia Cultural tiene su impulso historiográfico a partir de la época dorada de *Annales* en la segunda mitad del siglo XX⁴, pero ya desde el siglo XIX vienen realizándose estudios sobre manifestaciones científicas y filosóficas, que suponen puntos de apoyo fundamentales que ayudan, entre otras cosas, a comprender la evolución de las sucesivas problemáticas aparecidas a lo largo del tiempo concernientes a los más diversos asuntos. Para el caso que nos ocupa, la transmisión del saber greco-árabe al mundo latino a través de Toledo, hemos de remontarnos a comienzos del dicho siglo XIX cuando Amable Jourdain establece la denominación “*collège des traducteurs*”⁵ para referirse al movimiento intelectual acaecido en la ciudad del Tajo en los siglos XII y XIII, y que pasó a la lengua castellana con el nombre de ‘Escuela de Traductores de Toledo’. A partir de entonces, la Península Ibérica y Toledo entraron en la escena historiográfica siendo consideradas como puente cultural entre el mundo islámico y el cristiano, e hispanistas franceses y anglófonos se adentraron en la Historia intelectual ibérica conforme la temática se iba focalizando⁶. Así, cuestiones concretas como el legado árabe, los traductores, las ciencias, la filosofía o las minorías, fueron haciendo acto de presencia a lo largo del siglo XX, y la historiografía española fue aproximándose a la Historia toledana según sus objetos de estudio.

La herencia islámica peninsular fue en este sentido el eje en torno al cual giraba la aportación ibérica y toledana a Europa, y a ella se acercaron los investigadores desde los más diversos puntos de vista. Miguel Asín Palacios puso los cimientos sobre los estudios filosóficos

⁴ Fue en los años 70s del siglo XX cuando tomo relevancia y dedicación exclusiva la Historia de las mentalidades y de las ideas. Uno de los primeros impulsos por los estudios culturales fue dado en 1964 cuando se funda el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham por el británico Richard Hoggart. Ya en los años 80 y 90, con el giro lingüístico, aparece una Nueva Historia Cultural (Lynn Hunt) que centra los estudios intelectuales abogando por la multidisciplinariedad, la ultraespecialización y la erudición.

⁵ JOURDAIN, A., *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs et arabes employés par les docteurs escolastiques*, París, 1819.

⁶ Por señalar algunos de los que trataron el tema toledano, sirvan como ejemplo: HASKINS, C.H., “Translators from the Arabic in Spain”, en *Studies in the History of mediaeval science*, Cambridge, Harvard University Press, 1924. Este historiador fue quien adoptó el término “renacimiento” para referirse al florecimiento cultural del siglo XII en su obra HASKINS, C.H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927; o los francófonos LEMAY, R., “Dans l’Espagne du XIIe siècle: Les traductions de l’arabe au latin”, *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, núm. 18.; o D’ALVERNAY, M.T., “Avendauth?”, en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, Barcelona, 1954, pp. 19-43., por citar tan sólo alguno de sus estudios.

islámicos con su obra *Abenmasarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano-musulmana*⁷. En las últimas décadas se ha ido avanzando mucho en el conocimiento filosófico árabe debido entre otras cosas a las publicaciones de las fuentes medievales de los autores musulmanes. Miguel Cruz Hernández⁸ o Rafael Ramón Guerrero⁹ son dos de los más reconocidos historiadores del pensamiento islámico en España. Desde la ciencia han sido numerosos los investigadores que han aportado una valiosísima información que ha hecho de este campo uno de los más avanzados de la historiografía medieval. Uno de los primeros historiadores de la ciencia fue José María Villás Vallicrosa, quien dio cuenta de una primera ola de traducciones y transmisión científica a Europa a través de los contactos de los cristianos andalusíes con Ripoll en la segunda mitad del siglo X¹⁰. Más adelantado el siglo XX destaca el también historiador de la ciencia Juan Vernet, que realizó importantes estudios acerca del legado árabe en la Península Ibérica, sobre todo el científico, y cómo éste fue expandiéndose por Europa a través de las traducciones al latín¹¹. Otro autor sobresaliente que ha estudiado las traducciones científicas toledanas es el también arabista Julio Samsó¹².

En lo que respecta más específicamente a Toledo, la producción historiográfica es muy abundante en la actualidad, pues en los últimos años, a raíz del impulso de la nueva Historia Cultural y también quizás del importante tirón turístico, se han incrementado los estudios acerca de la época medieval en esta ciudad y más concretamente lo concerniente al tema de “las tres culturas”. Ha sido pues el campo de las interacciones culturales entre las diferentes comunidades toledanas y el de la “tolerancia” uno de los más investigados ya que en ello radicó la relevancia de Toledo y su ‘Escuela’. Esta última cuestión de la denominación ‘Escuela de Traductores’ ha sido muy debatida en la historiografía especializada, y en la actualidad se tiene

⁷ ASÍN PALACIOS, M., *Abenmasarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano-musulmana* / discursos de recepción del señor don Miguel Asín Palacios y de contestación del Exmo. señor don Eduardo Sanz y Escartín, leídos en la Junta Pública de 29 de marzo de 1914. Madrid, 1917.

⁸ CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

⁹ Rafael Ramón ha publicado algunas fuentes árabes en castellano, *AL-FARABI, Obras filosófico-políticas*, Edición de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, CSIC, 1992; y ha realizado estudios monográficos como *Avicena (ca. 980-1037)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1994; y generales, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal, 1997.

¹⁰ Entre sus numerosas obras se encuentra la publicación de los manuscritos catedralicios toledanos, MILLÁS VALLICROSA, J.M., *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, 1942.

¹¹ Una de sus obras principales es VERNET, J., *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978, publicada posteriormente como *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, El Acatilado, 1999.

¹² SAMSÓ, J., “Traducciones científicas arabo-romances en la Península Ibérica”, en *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval* (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997)/ coord. por Santiago Fortuño Llorens, Tomás Romero, vol. 1, 1999, pp. 199-232; o “Las traducciones astronómicas alfonsíes y la aparición de una prosa científica castellana” en *Alcanate, Revista de Estudios Alfonsíes*, núm. 6, 2008-2009, PP. 39-51.

por válida siempre y cuando se tenga en consideración que dicho nombre no refiere a la existencia física de tal escuela sino a su concepto de conjunto de individuos dedicados a un menester intelectual¹³. La vinculación de los traductores con la Iglesia y el mecenazgo por parte de los arzobispos toledanos ha sido tratado desde los más tempraneros estudiosos, y en dicho tema han destacado las figuras de Ángel González Palencia con su obra *El arzobispo don Raimundo de Toledo*¹⁴, o Juan Francisco Rivera Recio con sus estudios sobre la Iglesia toledana medieval¹⁵. En los últimos años ha sobresalido la obra de Ramón González Ruiz, quien ha abarcado todos los ámbitos de relación entre las escuelas, los traductores y la Iglesia de Toledo¹⁶.

Otro de los temas más arduos de clarificar ha sido el de las identidades de los traductores toledanos, ya fuera por primitivas lecturas erróneas de manuscritos o por similitudes entre los nombres que refieren a personas diferentes, o no. Esta cuestión ha sido una de las más debatidas en la historiografía de la ‘Escuela de Toledo’ dando lugar a numerosos textos por parte de un sinnúmero de investigadores, y por otra parte a autores que han seguido las líneas marcadas tradicionalmente repitiéndose con ello algunas confusiones hasta la saciedad¹⁷. Esta problemática ha suscitado dificultades a la hora de la realización de trabajos como el presente. Por otro lado, como apuntamos anteriormente, la cuestión de la colaboración entre individuos culturalmente diferenciados ha sido una de las más atractivas a los historiadores y en ello el papel de judíos y mozárabes ha hecho correr ríos de tinta. Sobre los primeros fue el ya citado Ángel González Palencia en sentar las bases de las posteriores investigaciones con su magna

¹³ En el presente trabajo sostenemos que el término “traductores” no aglutina toda la diversidad productiva de los intelectuales que desarrollaron su actividad en Toledo. En el punto 4.1 exponemos las matizaciones terminológicas. Sirva de aproximación BENITO RUANO, E., “¿Escuela de Traductores de Toledo?”, *Simposio Toledo ¿Ciudad viva? ¿Ciudad muerta?*, Toledo, 1988; o MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *El concepto cultural alfonsí*, Madrid 1994.

¹⁴ GONZÁLEZ PALENCIA, Á., *El arzobispo don Raimundo de Toledo*, Barcelona, Ed. Labor, 1942.

¹⁵ RIVERA RECIO, J.F., *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, II vols., Roma, 1966 – Salamanca, 1976.

¹⁶ GONZÁLEZ RUIZ, R., “Las escuelas de Toledo durante el reinado de Alfonso VIII”, en *Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la Batalla de Alarcos (1995, Ciudad Real)*, R. Izquierdo y F. Ruiz Gómez eds., Cuenca, Univ. Castilla-La Mancha, pp. 169-209; y *Hombres y Libros de Toledo (1086-1300)*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 1997; entre otras obras.

¹⁷ Todos los historiadores que han tratado de los traductores toledanos han tenido que decantarse por una identificación. Algunos de ellos han publicado artículos específicos intentando dilucidar las determinadas personalidades, sirvan como ejemplo: ALONSO, M., “Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano” en *Temas filosóficos medievales (Ibn Dawūd y Gundisalvo)*, Universidad Pontificia de Comillas (Santander), 1959; D’ALVERNY, M.T., “Avendauth?”, en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, Barcelona, 1954, pp. 19-43; RUCQUOI, A.: “Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?”, *Bulletin de philosophie medieval*, 1999 (41), pp. 85-106; GONZÁLEZ RUIZ, R., “El traductor Maestro Juan de Toledo: una propuesta de identificación”, *Toletum (1981)*, núm. 11, año LXV, pp. 177-189; ROBINSON, M., “The heritage of medieval errors in the latin manuscripts of Johannes Hispalensis (John of Seville)”, en *Al-Qantara XXVIII* 1, enero-julio 2007, pp. 41-71.

obra recopilatorio *Los mozárabes toledanos en los siglos XII y XIII*¹⁸, y recientemente Diego Adrián Olstein ha publicado un excelente libro sobre los mismos¹⁹. Sobre los judíos y su relevancia cultural es abundante la bibliografía existente, mas para el caso toledano hay que destacar los trabajos de José Sangrador Gil²⁰, David Romano²¹ o Ángel Sáenz-Badillos²², entre otros. Otro de los historiadores preocupados en el papel transmisor judío es Joaquín Lomba Fuentes aunque ha centrado más sus estudios en los hebreos del noreste peninsular²³.

En lo que respecta a la relación entre Toledo y la Historia del pensamiento²⁴ y más particularmente a traductores-filósofos como Domingo Gundisalvo. Acaso este campo está menos desarrollado que los anteriores citados, entre otros motivos debido a la consideración únicamente transmisora que la historiografía tradicional ha venido otorgando a los intelectuales toledanos. En este punto vemos uno de los lastres que ha llegado hasta nuestros días, como es la falta de interdisciplinariedad que cierra los diferentes puntos de vista en sí mismos y que no permite aumentar la perspectiva necesaria para comprender en su totalidad la ingente actividad intelectual desarrollada en la Toledo pleno-medieval. De todas formas, han sido varios los autores que han ido sembrando poco a poco este campo, sobre todo historiadores de la filosofía, que han profundizado en el conocimiento de uno de los filósofos más importantes del siglo XII ibérico como fue mencionado Gundisalvo. Manuel Alonso fue el primero que ahondó en la figura de este arcediano ‘toledano’ a mediados del siglo XX pero no fue hasta finales de la misma centuria cuando su biografía y obra empezaron a conocerse mejor, y ya en los albores del nuevo siglo XXI su pensamiento comienza a ser reivindicado de la mano de historiadores

¹⁸ GONZÁLEZ PALENCIA, Á., *Los mozárabes toledanos en los siglos XII y XIII*, 2 vols., Madrid, 1930.

¹⁹ ADRIÁN OLSTEIN, D., *La era mozárabe: los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006.

²⁰ SANGRADOR GIL, J., *La Escuela de Traductores de Toledo y los colaboradores judíos*, Toledo, 1985.

²¹ ROMANO, D., “El papel judío en la transmisión de la cultura”, *Hispania Sacra* (1988), núm. 40, pp. 955-977; o *La ciencia hispano-judía*, Madrid, 1992.

²² SÁENZ-BADILLOS, Á., *Diccionario de autores judíos: Sefarad, siglos X-XV*, Córdoba, 1988; o “Aportaciones literarias, filosóficas y científicas de los judíos a la renovación intelectual del Occidente europeo en el siglo XII”, en VV.AA., *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella 1997, Pamplona 1998, pp. 315-348.

²³ Algunos de sus textos que hemos utilizado en nuestro trabajo son LOMBA FUENTES, J., “La taifa de Zaragoza, encrucijada de la filosofía islámica”, en *Aragón vive su historia; Actas de las II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica*, Teruel, 1988, pp. 81-89; “El papel de la Frontera Superior en la transmisión del pensamiento islámico a Europa”, en SANTIAGO OTERO, H. (ed.): *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organicé par la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale, Brepols, 1994, pp. 371-398; *Raíz semítica de lo europeo: Islam y judaísmo medievales*, Madrid, Akal, 1997; o “Islam y filosofía” en VV.AA., *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella 1997, Pamplona 1998, pp. 135-167.

²⁴ VEGAS GONZÁLEZ, S., *La escuela de traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Toledo, 1998.

extranjeros como Noboru Kinoshita o Alexander Fidora²⁵. Pero para llegar a entender en su totalidad el desarrollo de la filosofía en la Toledo del siglo XII es por supuesto necesario adentrarse en el pensamiento islámico al que tanto debió, y es éste otro de los puntos negros de la historiografía europeo-occidental, el profundo desconocimiento de la realidad islámica oriental y andalusí uno de cuyos motivos es la limitación lingüística de gran parte de la documentación. Afortunadamente, en las últimas decenas de años ha aumentado el número de arabistas y se han traducido muchas de las fuentes árabes, pero de nuevo surge aquí la cuestión de la necesaria interdisciplinaria entre filólogos, historiadores, filósofos, etc., para poder arribar a la más profunda comprensión de la compleja realidad toledana pleno-medieval.

Así pues, sobre la palestra quedan todavía numerosas cuestiones a resolver y ahondar en la temática a la que aquí nos acercamos. Ya parecen estar claras varias de las identidades de los traductores del siglo XII y las realidades judía, mozárabe y mudéjar así como sus interacciones culturales cada vez son mejor conocidas. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, aún queda mucho por conocer de la herencia islámica peninsular, pues da la impresión de que la historiografía española y portuguesa, y más aún la norte-europea, tiene todavía fijada la división tradicional de dos mundos ibéricos que no tuvieron nada que ver (“lo español y/o lo portugués es únicamente lo cristiano”), error que aún se arrastra en la actualidad y que no permite el avance científico histórico en determinados ámbitos. Otro aspecto historiográfico a superar es la consideración tradicional del mero papel transmisor ibérico para con Europa, pues ya existen estudios más que sobresalientes que muestran la relevancia productora científica y filosófica, gracias al legado andalusí y también sefardí, de la Península Ibérica en general y de Toledo en particular en la Historia de la cultura europea y por ende mundial. Por último, queda reivindicar también figuras intelectuales de suma importancia como Domingo Gundisalvo o Abraham ibn Dawūd, traductores y filósofos que determinaron con sus obras el pensamiento medieval.

²⁵ Sobre el conocimiento de Gundisalvo y su obra hablamos en el punto 4.3.3. KINOSHITA NOBORU, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988; FIDORA, A., *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, (traducción del alemán por Lorenzo Langbehn), Ediciones Universidad de Navarra S.A. (EUNSA), Pamplona, 2009.

3. ARISTÓTELES Y EL ISLAM, ORIENTAL Y ANDALUSÍ.

“Nadie puede reprochar a Dios que reuniera el mundo en un solo hombre”

Sa`īd al-Andalusī, en referencia a Aristóteles²⁶.

❖ 3.1. Consideraciones previas: entre la Antigüedad Clásica y la Edad Media.

Antes de afrontar la recepción del legado clásico en las sociedades medievales y más concretamente de la filosofía y ciencias griegas primero en el islam y posteriormente en la Cristiandad latina, es necesario tener en cuenta cuándo y a qué es debido el olvido de ese conocimiento “antiguo”. Para ello partamos de la base de una clasificación histórica firme entre la Antigüedad y la Edad Media que nos ayude a diferenciar lo “clásico” de lo “medieval”, y de lo “intermedio”. De otro lado vayamos al origen de la división tradicional entre Oriente y Occidente para vislumbrar las vías de acceso por las que aquel legado griego deambulará hasta llegar a los reinos cristianos de los siglos XII y XIII. Son pues las coordenadas espacio-temporales las que todo investigador tiene que fijar para poder enfrentarse a la Historia, con mayúsculas, y así hacer comprensible un relato elaborado por un individuo ajeno a la realidad que estudia, por tanto subjetivo, pero científico en tanto que se ajusta a evidencias legadas de aquel entonces.

Así pues, en lo que refiere a periodización histórica, la historiografía “occidental”²⁷ más reciente desecha la división tradicionalmente aceptada entre la Edad Antigua y la Edad Media establecida por la `escuela nacional´ alemana y seguida por la española hasta finales del siglo XX, y que implanta el año 476 como bisagra entre una época y la otra. Por el contrario, en la actualidad el paso de la realidad “clásica” a la “medieval” se concibe como un proceso de

²⁶ SA`ID AL-ANDALUSÍ, *Libro de las categorías de las naciones (Kitab Tabaqat al-Umam)*, estudio y traducción de Felipe Mañillo Salgado, Madrid, Ed. Akal, 1999, p. 77.

²⁷ Por historiografía occidental tómesese aquella que parte desde un punto de vista euro-céntrico, y que dista notablemente de los enfoques “orientales” ya sean arabo-islámico o asiático.

transformaciones y dinamismo que comprendería cronológicamente desde la llamada crisis del siglo III, en contexto de profundos cambios socio-económicos y de expansión del cristianismo, hasta el siglo VIII, que será cuando se produzca la eclosión de los poderes islámico y carolingio que determinarán el devenir de “Europa”²⁸. Este período de tiempo es lo que la historiografía actual denomina Tardo-antigüedad o Antigüedad-tardía²⁹, tras lo cual entonces daría comienzo la época altomedieval (siglos VIII-X).

Por lo que respecta al ámbito geográfico, el escenario que sucedió a la etapa clásica de la Antigüedad viene protagonizado por una incipiente diferenciación político-administrativa entre los territorios occidentales y orientales del Imperio Romano. La creación de la *Tetrarquía* por Diocleciano a finales del siglo III y la refundación de Bizancio con el nombre de Constantinopla en torno a 330 fueron el germen del Imperio de Oriente, desvinculado de la mitad occidental desde 395 y de manera definitiva tras la deposición de Rómulo Augústulo como emperador en 476. Desde entonces se iniciará un progresivo alejamiento cultural entre el Occidente latino-germánico y el Oriente greco-bizantino, que se acrecentará tras el fracaso del proyecto de reunificación imperial de Justiniano y el principio del fin de la presencia bizantina en el Mediterráneo occidental en el siglo VII. Todo ello, unido a la rápida expansión arabo-islámica y posteriormente a la proclamación de Carlomagno como emperador en el año 800 en contexto de la búsqueda de la hegemonía religiosa de Roma sobre Constantinopla, marcará la decisiva distinción entre el este y el oeste “europeos”³⁰.

Pero si hay algo que caracteriza al período de la Antigüedad-tardía, tanto en Oriente como en Occidente, es sin duda la propagación, desarrollo y afirmación del cristianismo como ideología político-religiosa de las sociedades herederas de la época clásica romana. A partir del siglo III las ideas cristianas se difunden por todo el solar imperial de manera tal que en el año 313 se proclama la tolerancia religiosa que ponía fin a varias oleadas persecutorias de cristianos por parte del Estado romano. En 380 se establece como religión oficial del Imperio, y los obispos pasan a controlar un ámbito urbano en decadencia por la paulatina ruralización que venían sufriendo gran parte de las provincias imperiales y la consecuente marcha de la

²⁸ La obra clásica que remarca la importancia de estos dos poderes ya alto-medievales es PIRENNE, H.: *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

²⁹ Para una reflexión historiográfica sobre la Antigüedad-tardía, véase: WARD-PERKINGS, B., *La caída de Roma y el fin de la civilización*, Madrid, Espasa, 2007, pp. 241-259.

³⁰ Aunque el adjetivo “europeo” pueda resultar anacrónico en estos momentos tardo-antiguos, creemos que su sentido se ajusta en este contexto en tanto que nos referimos a la herencia política romana culturalmente cristiana. Sobre la formación de Europa véase: LE GOFF, J., *¿Nació Europa en la Edad Media?*, Barcelona, Editorial Crítica, 2003.

aristocracia a las *villae*. A partir de entonces se intensificará la cristianización de todo el territorio romano para lo cual la intelectualidad cristiana necesitará de una reafirmación de su esquema mental filosófico.

El desarrollo de una filosofía cristiana propia empieza a conformarse principalmente a partir del siglo IV cuando se filtra aquel legado clásico que mejor se adaptaba a la nueva concepción religiosa. Para ello se tomó el esquema filosófico heredado del neoplatonismo de Plotino (*ca.* 205-*ca.* 270), que sería cristianizado por los *Santos Padres* de la Iglesia a lo largo de toda la etapa tardo-antigua, y cuya figura capital fue San Agustín (354-430)³¹. Este neoplatonismo cristiano irá relegando al olvido parte de la filosofía de Aristóteles, sobre todo en Occidente y especialmente durante el período altomedieval, a excepción de la llamada *Logica vetus*, esto es: las *Categorías*, *Sobre la Interpretación*, la *Isagoge* de Porfirio y los comentarios lógicos de Boecio³².

La fragmentación política del Imperio Romano y la expansión de la religión cristiana supusieron un gradual arrinconamiento de gran parte del legado greco-clásico en contados individuos de los últimos siglos de la Antigüedad-tardía. Esto fue mucho más acusado en los reinos latino-germánicos donde “lo griego” pervivió tan solo mientras Bizancio mantuvo posesiones y contactos comerciales en Occidente. Así, desde finales del siglo VI y particularmente desde el VII, el fin de la hegemonía bizantina en Mediterráneo sur y occidental debido a la irrupción del poder islámico, y el enfriamiento de las relaciones con Roma en el VIII, terminarán por desvanecer la herencia griega en Cristiandad occidental. Desde el punto de vista cultural, el cierre de la Academia de Atenas en 529 por Justiniano en busca de la erradicación de ideas paganas, o el fin del esplendor de la Biblioteca de Alejandría tras la conquista árabe de mediados del VII, fueron otros de los motivos que contribuyeron a que el conocimiento antiguo declinara.

Como vemos, varias fueron las causas que determinaron de manera directa o indirecta la progresiva ignorancia de la filosofía y ciencias griegas, y en concreto del pensamiento de Aristóteles, en Occidente durante los siglos IV al VII. Sin embargo, en el Imperio de Bizancio aún surgieron los últimos retazos aristotélicos en las obras de algunos comentaristas de la filosofía del Estagirita, bien en Constantinopla, bien en Alejandría. Ejemplos de ello son

³¹ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal, 1997, pp. 26-35.

³² LOMBA FUENTES, J., “Islam y filosofía” en VV.AA., *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella 1997, Pamplona, 1998, pp. 136-137.

Temistio (317-388), Juan Filopón (490-567/74) o Simplicio (ca 490-ca. 560)³³, por citar tan solo algunos destacables, que estudiaron la *Física*, los *Segundos Analíticos*, la *Metafísica*, así como el *De Anima* o el *De Caelo*, entre otras, escribiendo a partir de ellas importantes tratados filosóficos. Muchas de estas obras no serían conocidas en Occidente hasta los siglos XII y XIII por el escaso conocimiento de la lengua griega en los reinos latinos, pero que en Oriente tuvieron un mayor recorrido debido a que la élite cultural bizantina, aunque cristiana, también era griega³⁴.

A finales del siglo VIII y en el IX, durante el llamado “renacimiento carolingio”, se produce un primer intento de recuperación de parte del legado clásico en Occidente aunque éste quedó limitado tan solo a cuestiones lingüísticas que buscaban una nueva “unificación latina” en relación con la reinención imperial de Carlomagno, no mostrándose ningún atisbo claro de rescate del saber greco-antiguo entre otras cosas debido a que el conocimiento de la lengua helena era muy restringido, además de que la doctrina cristiana no era permeable a ideas paganas “antiguas”. Solamente a partir del siglo XI, quizás desde finales del siglo X, los contactos de los reinos cristianos occidentales con los mundos islámico y bizantino propiciarán una paulatina recepción del saber filosófico y científico griego en zonas muy concretas de Italia e Iberia desde donde posteriormente pasarán al resto de Europa occidental.

Resumiendo, la transformación cultural de la sociedad clásica en cristiana³⁵ significó también el abandono en Occidente de cierto porcentaje del legado antiguo y en concreto aristotélico a excepción de lo preservado principalmente por Boecio que sin embargo no sería relevante hasta el siglo XI. Las obras de Aristóteles no dejaron de ser conocidas en el Imperio Bizantino como muestran las traducciones que se harían al siríaco y posteriormente al árabe, y aún en los siglos altos y pleno-medievales continuó habiendo bizantinos que estudiaban las obras clásicas. En los siglos VIII y IX estas obras pasarían a la corte de los Abasíes de Bagdad donde se produciría un renacer de las “ciencias de los antiguos”³⁶, ahora enriquecidas por el conocimiento próximo-oriental y desde donde se irradiaría por todo el Mediterráneo en los siglos venideros. El legado clásico será decisivo en la formación de la filosofía islámica

³³ GOUGUENHEIM, S., *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana*, Madrid, Gredos, 2009, p. 70.

³⁴ *Ibidem*, p. 71.

³⁵ Sobre la cultura en los reinos occidentales post-romanos, HEN, Y.: *Roman Barbarians. The Royal Court and Culture in the Early Medieval West*. Medieval Culture and Society, 2011.

³⁶ Por “ciencias de los antiguos” o “ciencias de los griegos” entendieron los musulmanes el saber científico y filosófico clásico que se tradujo y estudió en el mundo islámico en la Edad Media, en contraposición de las llamadas “ciencias de los árabes”: SA'ID AL-ANDALUSÍ, *Libro de las categorías de las naciones...*, pp. 88-100.

medieval y ésta determinará las corrientes de pensamiento en la Cristiandad latina de los siglos XII y XIII. Para ello fueron determinantes las interrelaciones del trinomio cultural islámico-judío-cristiano de la Península Ibérica.

❖ 3.2. Oriente, el califato de Bagdad

El surgimiento del islam a principios del siglo VII y su rápida expansión por Oriente Próximo y el norte de África e Hispania en tan solo una centuria quebró definitivamente las estructuras del Imperio Romano, entonces ya bizantino, en las regiones mediterráneas. Como apuntábamos más arriba, este hito marcó el principio del fin de la influencia cultural griega en Occidente, y los últimos retales del legado greco-clásico quedaron arrinconados al reducido territorio imperial de Bizancio. Así, Oriente quedó dividido en dos imperios culturalmente diferenciados, por un lado el cristiano-bizantino y por el otro el arabo-musulmán que había suplantado al preludio persa-sasánida, y en las fronteras de entrambos, regiones como Capadocia, Siria o Armenia actuarían de transmisores comerciales y culturales en épocas de paz y de campos de batalla en tiempos de guerra. A este último respecto es importante señalar la relevancia que tuvieron los cristianos siríacos en las labores de traducción realizadas bajo la dinastía Abasí, como expondremos en breve.

Durante la segunda mitad del VII y la primera del VIII el nuevo Imperio Islámico, gobernado por la dinastía de los Omeyyas y con capital en Damasco, practicó una política agresiva y de expansión militar que mantuvo en constante peligro las provincias bizantinas. Sin embargo, la llegada al trono califal de los Abasíes en 750 tornó la situación hacia una reorganización territorial de lo conquistado hasta entonces, lo que también supuso el reconocimiento mutuo de las áreas imperiales respectivas. En las últimas décadas del siglo VIII y especialmente durante la centuria siguiente, la relativa estabilidad de las fronteras y relaciones arabo-bizantinas propiciaron un flujo constante de embajadas entre las cortes de Constantinopla y Bagdad (ya entonces capital califal abasí) que posibilitaron un intercambio cultural entre ambos “mundos”, fruto del cual arribarían al Oriente islámico las ciencias y filosofía griegas. Para ello fue necesaria una ingente actividad traductora amparada por los califas y que tuvo lugar en la llamada Casa de la Sabiduría.

3.2.1. *La Casa de la Sabiduría y las primeras traducciones al árabe*

El segundo califa abasí, al-Manṣūr (754-775), decidió fundar una nueva ciudad que se convirtiera en capital del Imperio Islámico y así nació Bagdad en el año 762 en un lugar próximo a las ruinas de la antigua Babilonia y a pocos kilómetros de Ctesifonte, la capital sasánida hasta el año 637. La intención era simbólicamente clara, hacer de Bagdad la sucesora imperial de los babilonios y de los persas. Desde entonces, los abasíes mostraron una manifiesta tendencia hacia la rica cultura iraní y adoptaron numerosas de sus prácticas y costumbres. Había sido el Imperio Sasánida un territorio en el que convergieron tradiciones culturales del antiguo Próximo Oriente, persas, indias, griegas e incluso chinas, que habían logrado reunir una riqueza de conocimiento sin igual en el mundo, y de la que ahora se beneficiaría el Imperio arabo-islámico. Fue pues esta herencia cultural motivo por el cual se creó la Casa de la Sabiduría de Bagdad, *Bayt al-ḥikma*, bajo el califato de Hārūn al-Rašīd (786-809) y que alcanzaría su época de mayor esplendor durante al-Ma'mūn (813-833), hijo del anterior y de una mujer irania, lo que aunaba en él las tradiciones árabe y persa que terminarían fusionándose bajo su reinado.

Así, por *Bayt al-ḥikma* o Casa de la Sabiduría se conoce a la biblioteca cortesana de los califas en Bagdad donde se reunían sabios de distintas religiones y lenguas para trasladar el conocimiento antiguo a la lengua árabe y preservar el mismo para el islam. El origen de la misma se encuentra a finales del siglo VIII cuando el califa Hārūn al-Rašīd la instituyó para congrega a eruditos de las “ciencias de los árabes” o “ciencias de la tradición”, estas son: los textos coránicos, las tradiciones (*Sunna*) y leyes musulmanas (*Fiqh*), la gramática árabe o la historia³⁷. Al mismo tiempo se comenzaron a trasvasar las primeras obras griegas, persas e indias que llegaban a Bagdad, ya que era ésta una capital en la que se concentraban gentes culturalmente muy diversas debido a la inmensidad territorial del imperio. Por ello, los califas árabes de los primeros siglos del islam toleraron la existencia de numerosas confesiones religiosas, entre otras, la judía, las cristianas monofisita y nestoriana, la sabea o la zoroastriana.

Pero será en el siglo IX y particularmente con al-Ma'mūn cuando la Casa de la Sabiduría bagdadí alcance su apogeo como centro cultural oriental. Cuenta Ibn al-Nadīm que al califa se le presentó en sueños Aristóteles, tras lo cual se obstinó en coleccionar manuscritos griegos por medio de embajadas a Constantinopla o como exigencia de tributo en los territorios de herencia

³⁷ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, pp. 49-51.

helena subyugados. La biblioteca se fue enriqueciendo aún más a partir de entonces gracias a la intensificación de los contactos culturales con reinos vecinos como la propia Bizancio³⁸. Se desarrolló así una importante empresa traductora amparada por el califa que puso bajo la dirección de la misma primero a Yaḥyà b. abī Maṣṣūr (m. c. 832), astrónomo, y luego a Ḥunayn b. Ishāq (809-873), un destacado médico nestoriano que llegaría a ser calificado como “Príncipe de los traductores”³⁹. El mecenazgo de al-Ma’mūn fue tal que, al parecer, según información de Ḥunayn, pagaba las obras traducidas a peso, es decir, tantos kilos de oro como pesara el libro⁴⁰. No obstante, no fue la biblioteca califal la única casa de traducción que existió en la Bagdad de los abasíes sino que también hubo centros privados en los que se ejercía la misma actividad financiada por determinadas familias pudientes de la sociedad bagdadí, como es el caso de los Banū Mūsà, también vinculados a la corte y que costearon el trasvase de importantes obras clásicas, principalmente de medicina⁴¹.

Las primeras traducciones, en la segunda mitad del VIII, se centraron en el saber de tradición indo-persa, pero pronto se puso el punto de mira en la filosofía y ciencias greco-antiguas y a comienzos del IX se tomó el impulso definitivo de su trasvase a la lengua árabe. En ello formaron parte decisiva los cristianos sirios, herederos de la cultura helena en Oriente Próximo, que habían trasladado las obras clásicas griegas a la lengua siríaca y que ahora se encargarían de traducirlas al árabe. Algunos de los traductores más destacados que trabajaron en la Casa de la Sabiduría fueron el ya citado Ḥunayn b. Ishāq, que tradujo a Hipócrates y a Galeno; el médico, astrónomo y matemático Qusta b. Luqa (820-912); o el también experto sabeo en matemáticas y astronomía Tabit b. Qurra (836-901). Sobre la dificultad de las traducciones Ḥunayn hace constar en sus versiones la limitación de su empresa más cuando él mismo trata de trasladar obras astronómicas o matemáticas, materias estas en las que no era experto, y que por tanto podrían y debían ser corregidas por sabios de las mismas. Por el contrario afirmaba que sus traducciones de medicina o filosofía eran fiables por el gran conocimiento que poseía de ellas. Así, sus composiciones de Euclides, del *Almagesto* de Ptolomeo y otras intermedias, fueron mejoradas por Tabit b. Qurra poco después⁴².

La devoción abasí por el mundo persa llevó a adquirir inmediatamente su sabiduría en disciplinas como la medicina, la astronomía y la astrología, que pronto se convirtieron en las

³⁸ VERNET, J., *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 87-89.

³⁹ GOUGUENHEIM, S., *Aristóteles y el Islam...*, pp. 87-89.

⁴⁰ VERNET, J., *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, El Acantilado, 1999, p. 29.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 29-32.

⁴² Sobre la técnica de las traducciones al árabe, *ibidem*, pp. 117-125.

materias hegemónicas de estudio y traducción. Si bien la primera era conocida por los árabes del siglo VII aunque muy pobremente⁴³, las referidas a los astros solo las obtuvieron a partir de la conquista del Imperio Sasánida y el acceso a las rutas de contacto con la India. Así, surgieron en Bagdad expertos astrónomos como al-Fazarī (m. c. 777), al que se le atribuye ser el primero en fabricar un astrolabio en el islam, y que fue traductor del *Sind Hind* hindú, obra relativa al movimiento y posiciones de las estrellas, que posteriormente al-Jwarizmī (m. c. 845/850) abrevió y adaptó al sistema de Ptolomeo creando sus tablas astronómicas⁴⁴. Al-Jwarizmī, docto matemático, fue quien introdujo en el mundo islámico la numeración india que hoy llamamos arábica.

Bajo el califa al-Ma'mūn sincretizan las tradiciones científicas indo-persa y griega en matemáticas y astronomía debido a las traducciones efectuadas de las obras de Euclides y Ptolomeo, principalmente. Una autoridad en estas disciplinas fue Abū Ma'shar (Albumasar; m. 888), sabio de los musulmanes en astrología por excelencia. Fue contemporáneo de al-Battani (Albateginus; m. 929/30), experto en la observación de los astros y avanzado en geometría (matemáticas), que también se interesó por la astrología⁴⁵. Esta última, muy ligada y a veces confundida con la astronomía, “es el conocimiento de los juicios de los astros y de su influencia en el mundo de la existencia”, y tuvo dos corrientes doctrinales en estos siglos de conformación de la cultura islámica: por un lado los que siguieron la tradición de conocimiento árabe (al-Fazarī, Yahyà b. abī Mansūr), y por otro los que optaron por la línea “más moderna” de los antiguos persas y griegos una vez que estas obras fueron conocidas (Māsallāh, at-Tabarī, Abū Ma'shar)⁴⁶.

Fue la astrología una ciencia muy vinculada a la medicina en tanto a la creencia de la influencia de los astros sobre los hombres, numerosos de los expertos en una lo eran también de la otra. Este es el caso de at-Tabarī (m. 861), célebre médico y astrólogo que aunó las corrientes greco-clásica e indo-persa a raíz de las traducciones de Hipócrates y Galeno realizadas por el también sabio en medicina Ḥunayn b. Iṣḥāq. En opinión de Juan Vernet, los mejores médicos de la época salieron de Persia, donde se habían fundido las tradiciones autóctonas iránicas con la india, como recoge at-Tabarī en su obra *Firdaws al-Hikma* o “Paraíso de la sabiduría”⁴⁷. La fusión de estas corrientes - clásica e indo-persa, representadas por Ḥunayn y at-Tabarī

⁴³ SA'ID AL-ANDALUSÍ, *Libro de las categorías...*, p. 95.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 110-111.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 115-116.

⁴⁷ VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, p. 32.

respectivamente – la realiza el médico iranio ar-Razī (Rhazes, c. 865-925/932)⁴⁸, al que el toledano Sa'īd al-Andalusī califica como “el médico sin discusión de los musulmanes y uno de los más dotados de la ciencia de la lógica” manifestando que fue “tan buen médico como filósofo”⁴⁹. Su obra compendia toda la medicina y tuvo mucha influencia en las generaciones de médicos que le sucedieron, como por ejemplo en Ibn Sīna (Avicena; 980-1037).

Estos dos últimos, ar-Razī e Ibn Sīna/Avicena, representan claramente el modelo de pensador islámico medieval, esto es, la conjunción de ciencia y filosofía de tradición clásica pasada por el filtro de la religión musulmana. En este pensamiento filosófico islámico surgido tras la fusión de las tradiciones científicas griega y persa, son claves las obras de Aristóteles y principalmente de su *Lógica*, que fueron adquiridas por el mundo musulmán con las traducciones realizadas en la Casa de la Sabiduría de Bagdad. El primero de los sabios en lógica fue Abd Allāh b. al-Muqaffa (m. 757), orador persa convertido al islam que tradujo tres tratados aristotélicos, a saber: *De las Categorías*, *De la Interpretación* y *De la Analítica*, de los cuales no hubo hasta entonces traducciones salvo del primero⁵⁰. Además tradujo la *Isagoge* compuesta por Porfirio, que no es sino una introducción a la lógica, todo lo cual muestra el interés en la sociedad islámica por Aristóteles desde al menos mediados del VIII.

A partir de entonces comenzó a desarrollarse una corriente de pensamiento filosófico apoyada en la tradición greco-clásica que tenía en la razón lógica el pilar base de su reflexión y en la conciliación entre ésta con la fe islámica uno de sus objetivos, es lo que en árabe se denominó la *falsafa*⁵¹. Los seguidores de esta *falsafa* (los *falāsifa*) pronto sufrieron el rechazo de posturas anti-racionalistas que defendían las ciencias de la tradición y de la revelación (*sunnies*). Entre ambas posiciones se situaron aquellos de actitud intermedia que aceptaron algunos aspectos de la filosofía griega así como los principios religiosos musulmanes y que desarrollaron a partir del siglo VIII una nueva Teología (*Kalām*) e Historia (*Ta'riḥ*) islámicas⁵². Este movimiento de teólogos racionalistas fueron los *mu'tazilies*, surgidos en torno a la Casa de la Sabiduría y que defendieron la creencia en la unicidad de Dios y en la posibilidad de conocerlo a través de la razón⁵³. Así pues, vemos como alrededor de la razón griega se forja el pensamiento filosófico islámico en contexto de la recepción del legado clásico en el califato de

⁴⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁹ SA'ID AL-ANDALUSÍ, *Libro de las categorías...*, p. 106.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 101-102.

⁵¹ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, pp. 55-57.

⁵² *Ibidem*, pp. 52-54.

⁵³ GOUGUENHEIM, S., *Aristóteles y el Islam...*, pp. 136-139.

Bagdad, y que tendrá como figuras descolantes a una serie de intelectuales que forman lo que en este trabajo denominamos la “Escuela de Oriente”.

3.2.2. La `Escuela de Oriente`. La *falsafa*

La *falsafa* islámica fue la continuación del pensamiento filosófico griego en el mundo árabe. La corriente de pensadores que, desde supuestos del islam, siguieron los postulados de filósofos clásicos como Platón y Aristóteles, son de alguna manera herederos de aquella tradición diluida en el Occidente latino-cristiano pero renacida en el Oriente arabo-musulmán desde finales del siglo VIII. Esta serie de filósofos “greco-islámicos” que desarrollaron sus obras y reflexiones en el ámbito territorial y cultural del califato de Bagdad, especialmente entre los siglos IX y XI, es lo que aquí designamos como “Escuela de Oriente”⁵⁴. Hemos de tener en cuenta que este pensamiento filosófico estricto, la *falsafa*, es otra manera más de expresión del pensamiento islámico, que maduró debido a la existencia previa de una forma de reflexión que tenía en como eje vertebrador las ideas coránicas y de la tradición, y que a partir de ello elaboró una nueva interpretación del islam desde el exterior del mismo y con elementos ajenos a éste como la lógica griega. Así pues la *falsafa* fue una filosofía religiosa en tanto que buscaba a Dios, la Verdad, aunque por medio de la razón⁵⁵.

Es pues una de las características principales de esta ciencia filosófica islámica el empleo de la lógica aristotélica como método para conocer la Verdad divina, objetivo éste que comparte con la ciencia religiosa que también tiene su fin en Dios verdadero, pero de la que sin embargo se diferencia en el camino para alcanzarlo, pues mientras que la primera utiliza la razón la segunda se vale de la revelación. ¿Vías de conocimiento distintas pero convergentes en el final? He aquí una de las cuestiones más tratadas por los filósofos orientales, la relación entre filosofía y revelación y el intento de conciliación entre ambas⁵⁶. Otras cuestiones en las que se inmiscuyeron los seguidores de la *falsafa* arabo-islámica fue la estrecha vinculación de esta filosofía con las ciencias naturales en tanto que éstas posibilitaban la perfección del hombre, o la afirmación de la realidad individual y social del ser humano y de las implicaciones políticas de éste para con su comunidad, en este caso la musulmana (*umma*).

⁵⁴ Sobre el concepto y uso del término “escuela” en el presente trabajo véase el apartado 4.1, pp. 49-53.

⁵⁵ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, pp. 56.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 57.

Vinculado a la corriente racionalista de los *mu'tazilíes*, más arriba señalada, se inscribe el primer gran filósofo de los árabes, Ya'qub b. Ishāq al-Kindī (796-873)⁵⁷, al que se le atribuyen más de doscientos escritos. La doctrina *mu'tazilí* se estableció como oficial durante el califato de al-Ma'mūn y bajo su gobierno y el de su sucesor al-Mu'tasim (833-842), al-Kindī desarrolló su filosofía en contexto de las traducciones del legado griego en Bagdad. Sin embargo, tras la llegada al trono califal de al-Mutawākkil (847-861) se produjo una revolución tradicionalista anti-mutazilí que puso en conflicto a los partidarios de un Estado apoyado en la tradición (alfaqúes sunníes) contra los que abogaban por la razón como sustentadora de la comunidad islámica (*mu'tazilíes*)⁵⁸. Así, al-Kindī fue perseguido por sus ideas y su biblioteca fue incautada⁵⁹. Las disputas religioso-filosóficas entre seguidores de las “ciencias de los antiguos” y partidarios de las “ciencias de los árabes” habían comenzado, y serían el germen y motivación de la elaboración de los discursos filosóficos que abordarían la relación entre razón y revelación.

Al-Kindī señaló que la filosofía es la búsqueda de la Verdad y que ésta podía ser alcanzada por la razón humana, sosteniendo al mismo tiempo que tan sólo era una de las dos vías de acceso a aquella pues la otra, la revelación, solamente podía ser seguida por los elegidos por Dios, los profetas, a quienes les fue revelada la Verdad divina⁶⁰. El resto habrían de llegar a Dios a través del estudio y reflexión por medio de la razón y “ciencias de los antiguos” para poder conocer primero la naturaleza (la Física), creada por Él, y después la Divinidad (la Metafísica). Fue pues al-Kindī el primero en establecer la validez de la filosofía como camino de acceso a la Verdad en el mundo islámico, aunque en otras cuestiones difiriera de los grandes filósofos de la “Escuela de Oriente” que le sucedieron, a los que nos referiremos en breve. Por otro lado, en cuanto a la técnica filosófica seguida por al-Kindī, Sa'īd al-Andalusī le critica la no utilización del método analítico de la lógica aristotélica diciendo de él que otros filósofos posteriores le superaron en esto⁶¹.

La introducción de la *Lógica* de Aristóteles en el mundo islámico por al-Muqaffa en el siglo VIII hizo que pronto se dedicaran a su estudio numerosos intelectuales árabes, musulmanes o

⁵⁷ Al-Kindī se enmarca en la delgada línea que separa a los teólogos racionalistas de los filósofos islámicos propiamente dichos, por lo que algunos autores no lo consideran como *mutazilí* sino como el primero de los grandes pensadores de la *falsafa*, por tanto filósofo estricto, AL-FARABI, *Obras filosófico-políticas*, Edición de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, CSIC, 1992, p. XVI-XVII.

⁵⁸ ÁBED YABRI, Mohamed, *El Legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún*, Madrid, Editorial Trota S.A., 2001, pp. 50-51.

⁵⁹ SA'ID AL-ANDALUSÍ, *Libro de las categorías...*, p. 104.

⁶⁰ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, p. 58.

⁶¹ SA'ID AL-ANDALUSÍ, *Libro de las categorías...*, p. 105.

no, y que la utilizarán como método científico y filosófico para explicar e interpretar la sociedad del islam. Uno de ellos fue el ya referido gran médico ar-Razī/Rhazes, quien adquiriría un importante conocimiento de la lógica en el último cuarto del siglo IX, o a comienzos del siguiente, cuando florecía en Bagdad una escuela de pensadores “lógico-aristotélicos” en torno a la figura del cristiano nestoriano Abū Bišr ibn Mattà (m. 940), traductor del Estagirita y escritor de libros de lógica de “fácil comprensión que fueron muy comentados en adelante”⁶². Esta escuela de lógicos fue, en opinión de al-Fārābī, la *escuela alejandrina* trasladada de Antioquía a Bagdad, y que mantendría su esplendor hasta el siglo XI⁶³. Uno de estos lógicos relacionados con la escuela de Ibn Mattà fue el también cristiano Yūhannā b. Haylān, quien sería maestro del citado gran filósofo islámico oriental Abū Naṣr Muhammad b. Muhammad al-Fārābī (c. 870/872-950/951).

Al-Fārābī fue considerado por Averroes y Maimónides como el *Segundo Maestro* (el *Primer Maestro* era Aristóteles), pues superó a todas las gentes del islam en filosofía dando a conocer el modo de emplear la lógica, método analítico que no había utilizado al-Kindī⁶⁴. La formación de al-Fārābī debió llevarse a cabo en Bagdad donde moraría gran parte de su vida, sin embargo en sus últimos años marchó a Siria donde residió tanto en Damasco como en la corte de Sayf ad-Dawla en Alepo, salvo un breve lapso de tiempo en Egipto. Sería largo de reseñar toda su obra filosófica, política, médica o musical, por lo que nos ceñiremos en comentar algunos aspectos relevantes en cuanto se refiere a las características de la *falsafa* árabe de la “Escuela de Oriente” de la que al-Fārābī es acaso la figura más destacada, al menos en cuanto a influencia aristotélica se refiere⁶⁵, aunque su filosofía fue relegada a un segundo plano eclipsada por la de Avicena en la Europa bajomedieval.

La filosofía de al-Fārābī tiene un marcado carácter político, sobre todo las obras elaboradas en los últimos años de su vida, quizás consecuencia de su emigración a Siria alejándose de una

⁶² *Ibidem*, p. 108.

⁶³ Esta escuela reunió en Bagdad a los cristianos seguidores de la filosofía griega, de Aristóteles en particular, sintiéndose como heredera de la tradición bizantina anterior al arribo de los árabes. En ella se formarían en lógica muchos intelectuales bagdadíes desde fines del siglo IX en adelante. Su fundador fue el citado Abū Bišr ibn Mattà, y ÁBED YABRI, M., *El Legado filosófico árabe...*, p. 183.

⁶⁴ SA'ID AL-ANDALUSÍ, *Libro de las categorías...*, p. 106.

⁶⁵ Para estudiar y comprender la filosofía de al-Fārābī nos hemos servido de algunas obras suyas: AL-FARABI, *Obras filosófico-políticas*, Edición de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, CSIC, 1992; así como de artículos biográficos: RAMÓN GUERRERO, R. “Apuntes biográficos de al-Fārābī según sus vidas árabes”, en *Anaquel de Estudios Árabes*, 14 (2003) 231-238; o manuales de filosofía islámica en los que se le dedican capítulos propios debido a su relevancia en la Historia del pensamiento: ÁBED YABRI, M., *El Legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún*, Madrid, Editorial Trota S.A., 2001, pp.75-116; además de bibliografía menos específica.

Bagdad entonces gobernada por posiciones marcadamente tradicionalistas. Esto es lo que ha llevado a varios estudiosos farabianos a vincular al filósofo con los *ṣūfīs*, aunque en opinión de Rafael Ramón Guerrero, al-Fārābī no pertenecería a ninguna secta o grupo religioso pues su pensamiento se manifiesta independiente y original en su momento⁶⁶. Su compromiso político caracteriza gran parte de su filosofía en aras de cambiar o renovar el Estado islámico en que vivió. A nivel intelectual se inscribe en un ambiente de armonización de las doctrinas platónicas y aristotélicas como muestra su obra *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*, teniendo numerosos comentarios a las obras de ambos maestros así como de otros “antiguos” como Porfirio y Alejandro de Afrodisia⁶⁷. El núcleo de su filosofía gira también alrededor de su interés por la lógica y la relación de ésta con la gramática pues ve a la primera común a todos los hombres por cuanto es el arte de pensar humano, mientras que la segunda es particular de un pueblo o cultura, en el caso islámico, la lengua árabe⁶⁸.

Al-Fārābī ahondó el planteamiento expuesto por al-Kindī en lo que concierne a la relación entre filosofía y religión señalando la superioridad de la primera sobre la segunda en tanto que una procede de la razón mientras que la otra es consecuencia de la imaginación. Ambas, sin embargo, procederían de Dios puesto que la primera es dada al hombre para poder conocer la Verdad, razón que es universal ya que es válida para toda la humanidad al contrario que la existencia de diversas religiones particulares de determinados grupos fruto de las distintas lenguas habladas en que se traducen los símbolos de la revelación profética. Poco después de al-Fārābī, el otro gran filósofo y experto médico, ya citado, Ibn Sīna/Avicena puntualizó la plena compatibilidad entre profecía y razón en tanto que la primera se puede explicar por la segunda, esto es, la justificación racional de la profecía⁶⁹. Como vemos, los grandes filósofos orientales tuvieron en la conciliación entre filosofía/razón y religión/revelación, una de las cuestiones más relevantes de su reflexión pues, como hijos de su tiempo que fueron, siempre partieron de la indudable existencia de Dios.

Fue Ibn Sīna/Avicena⁷⁰ (c. 980-1037) “el filósofo más oriental” de la “Escuela de Oriente”, fiel representante del neoplatonismo islámico, si bien influido por Aristóteles aunque en menor

⁶⁶ Sobre la postura *ṣūfī* de al-Fārābī y su marcha a cortes de esta tendencia en Siria y Egipto en los últimos años de su vida, véase, AL-FARABI, *Obras filosófico-políticas*, pp. XX-XXI.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. XXII-XXIII.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. XXV-XXVI.

⁶⁹ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, pp. 59-60.

⁷⁰ Utilizaremos el resto del trabajo el término castellano puesto que está más arraigado en la historiografía occidental, evitando así cualquier malentendido ante un posible desconocimiento del nombre en árabe.

grado que al-Fārābī⁷¹. Según Mohamed Ábed Yabri, “forjó una filosofía oriental de marcado carácter nacionalista persa”⁷², y es que Avicena ya no perteneció estrictamente al ámbito cultural abasí-bagdadí sino al persa-iraní, puesto que en los siglos X y XI, casi en calco de lo que ocurriría en al-Ándalus, surgieron gobernantes mecenas en las diferentes provincias del islam⁷³. En Persia, las dinastías samánida y búyida formaron cortes culturales de las que se aprovechó Avicena para desarrollar su labor científica y filosófica⁷⁴. Autor de más de cien obras, cultivó poesía, música y matemáticas, pero sería en las ciencias médica y filosófica donde sobresaldría para pasar a la posteridad⁷⁵. Su filosofía está impregnada del *espiritualismo* oriental propio del ambiente religioso en que creció y que persistió firme durante el resto de su vida aún cuando entró en contacto, a través de los comentarios farabianos, con la filosofía de Aristóteles, del que adoptó la lógica como ciencia instrumental o la clasificación de las ciencias, entre otros postulados. De Platón y los neoplatónicos, que fueron más adaptables a su propio pensamiento de raíz persa, toma por ejemplo la división de la naturaleza del hombre en cuerpo y alma⁷⁶, a partir de la cual elaboró su metafísica.

Presentado Avicena, vayamos a otra de las cuestiones sobre la que los *falâsifa* orientales reflexionaron en un intento de hacer comprensible la doctrina islámica en relación con la ciencia, en este caso la astronómica, cuando plantearon el asunto de la creación y eternidad del universo. Los teólogos defendieron la finitud universal en tanto que tuvo principio en la creación por Dios, postura que siguió el primero de los filósofos a los que nos hemos referido, al-Kindī, pero de la que difirieron al-Fārābī y Avicena que afirmaban la eternidad justificada en una explicación racional, “científica”⁷⁷. Este aspecto pone de manifiesto la estrecha vinculación entre la filosofía y las ciencias naturales independientes de la religión, lo que será característica principal de la *falsafa* islámica, y que como tal pasará al mundo cristiano-hispánico a partir de la recepción del conocimiento greco-árabe en el siglo XII, de lo que nos ocuparemos más

⁷¹ Sobre la cuestión de la influencia, comprensión y superación o no de la filosofía aristotélica en Avicena y de las diferencias con al-Fārābī, ÁBED YABRI, M., *El Legado filosófico árabe...*, pp.120-151.

⁷² *Ibidem*, p.202.

⁷³ VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, p. 37.

⁷⁴ ÁBED YABRI, M., *El Legado filosófico árabe...*, p. 121.

⁷⁵ Al igual que para acercarnos a al-Fārābī, para conocer la biografía y filosofía de Avicena nos hemos servido de los mismos estudiosos: RAMÓN GUERRERO, R., *Avicena (ca. 980-1037)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1994; y el capítulo referido al mismo filósofo en: ÁBED YABRI, M., *El Legado filosófico árabe...*, pp. 117-210.

⁷⁶ RAMÓN GUERRERO, R., *Avicena...*, pp.39-40.

⁷⁷ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, p. 60.

adelante. Esta relación entre filosofía y ciencia, especialmente la física/medicina y la astronomía/astrología, “ayudaba a completar la formación del hombre perfecto”⁷⁸.

En relación con esto último se encuentra otro de los puntos desarrollados por la *falsafa*, la afirmación de la realidad individual y social del hombre y las implicaciones políticas de éste para con su comunidad. Por un lado, la concepción del ser humano como microcosmos, basada en el *De Anima* de Aristóteles, y por otro la noción neoplatónica del hombre formado de cuerpo, alma e intelecto, y la interdependencia de dichas partes unidas pero diferenciadas⁷⁹, claramente manifiesta en la filosofía aviceniana. La cuestión socio-política está más elaborada en al-Fārābī que señala que el hombre, aunque individuo, necesita vivir en sociedad, pues tan solo mediante la asociación se puede alcanzar el fin último del ser humano, la felicidad. Para ello es necesaria la existencia de leyes y justicia que rijan dicha sociedad, y de un legislador y ejecutor de las mismas que debe dominar la ciencia política, es decir, estamos ante la concepción platónica del gobernador-filósofo⁸⁰. Así pues, al-Fārābī presenta a la Política como la última de las ciencias filosóficas que ayuda a alcanzar la felicidad en sociedad, por lo que el fin de la Filosofía⁸¹ es la Política igual que el fin de la vida es la felicidad.

Esta última conclusión remite a la clasificación de las ciencias elaborada por Aristóteles y que al-Fārābī (en sus obras *La clasificación de las ciencias* y en *La obtención de la felicidad*)⁸² y Avicena (en sus obras *Epístola sobre la división de las ciencias intelectuales* y en *Las fuentes de la sabiduría*)⁸³ adaptan a la realidad de la *falsafa* islámica medieval. La Filosofía queda dividida en teórica y práctica apuntándose que mientras la primera busca la Verdad, la segunda, el Bien (o el perfeccionamiento del alma, según Avicena)⁸⁴. Al contrario que Avicena, al-Fārābī formula su teoría desde un punto de vista meramente filosófico-racional ya que, como dijimos más arriba, parte de la superioridad de la filosofía sobre la religión⁸⁵. Esto, trasladado a la clasificación de las ciencias supone una mayor importancia de la Política frente a la Teología, quedando la primera como arquitecta de las ciencias. Por debajo de ambas quedarían la Matemática y la Física en tanto que se conciben como conocimiento filosófico teórico,

⁷⁸ *Ibidem*, p. 57.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 62-63.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 64.

⁸¹ Utilizamos los términos en mayúscula cuando refieren a las disciplinas científicas en cuestión.

⁸² AL-FARABI, *Obras filosófico-políticas*, pp. XXII.

⁸³ RAMÓN GUERRERO, R., *Avicena...*, pp. 24-30, y 59-60 (textos 6 y 7).

⁸⁴ *Ibidem*, p. 59.

⁸⁵ AL-FARABI, *Obras filosófico-políticas*, pp. XXIV.

escalones necesarios para alcanzar la ciencia política⁸⁶. Así, la filosofía práctica se presenta como “la culminación y realización efectiva, actual y dinámica de la filosofía teórica”, el filósofo ha de obtener en primer lugar el conocimiento para posteriormente ejercerlo⁸⁷. Este binomio teoría/conocimiento-práctica/acción es el oficio filosófico en cuanto a la función individual y social del hombre, que son representadas por las ciencias de la Ética (búsqueda del Bien) y de la Política (búsqueda de la Felicidad), respectivamente.

Algo significativo al respecto es la no constancia de haber sido traducida la *Política* de Aristóteles al árabe, por lo que el pensamiento filosófico-político islámico aparece como original en cierto modo, aunque posiblemente al-Fārābī hubo de tener referencias de ella. No obstante el apoyo de los filósofos orientales en las doctrinas griegas es indiscutible como se obtiene de la concepción del gobernante-filósofo de Platón, de la clasificación de las ciencias de Aristóteles y por supuesto de utilización de la lógica como ciencia instrumental. Al-Fārābī fue pues uno de los primeros pensadores en componer obras de teoría política en el mundo islámico, al que siguió Avicena, ambos teniendo por estructura filosófica el neoplatonismo aristotelizado que caracterizará a la *falsafa* islámica hasta Averroes en el siglo XII⁸⁸. En contraposición a los *falāsifa* de la “Escuela de Oriente” aparece la figura de al-Gazzalī/Algacel (m. 1111) con su célebre obra *La destrucción de los filósofos*, donde critica a los seguidores de la *falsafa* por su alejamiento de algunos principios islámicos. Algacel defiende la fe como único camino de acceso a Dios, aunque reconoce la validez de la razón y lógica griegas como método de disputas⁸⁹.

Hemos visto como durante los siglos IX, X y XI se desarrolla el pensamiento filosófico islámico apoyado en la herencia greco-antigua trasvasada a la lengua árabe en tiempos de los primeros califas abasíes. Esta *falsafa* estuvo muy influenciada por la filosofía aristotélica aunque la base de la misma fuera el neoplatonismo que permitía acomodar los postulados griegos a la realidad religiosa musulmana. Sin embargo, autores como Sylvain Gouguenheim presentan su escepticismo sobre la influencia griega en general y de Aristóteles en particular en el mundo islámico aceptando en última instancia que ésta pudiera haber sido “real, pero efímera” y reducida a una minoría de pensadores⁹⁰, un “fenómeno marginal”⁹¹. Este autor habla

⁸⁶ *Ibidem*, p. XXVI.

⁸⁷ *Ibidem*, p. XXIV.

⁸⁸ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, p. 57.

⁸⁹ *Ibidem*, pp.64-65.

⁹⁰ GOUGUENHEIM, S., *Aristóteles y el Islam...*, p. 132-133.

⁹¹ *Ibidem*, p. 144.

de la imposibilidad de conciliar las concepciones metafísicas aristotélicas con el islam debido que éste era más que una mera religión, afirmando que “el racionalismo griego no pudo penetrar en el mundo político y social del *Dar al-islam*”⁹². Sin embargo, desde nuestra opinión, no podemos tomar a Gouguenheim como un historiador imparcial en relación con el islam pues a lo largo de su libro presenta numerosos ataques contra la cultura arabo-musulmana en pos de ensalzar la cultura cristiana y “occidental”.

Expone este autor, por ejemplo, que no se puede hablar de ‘cultura arabo-musulmana’ para los siglos VII-X pues “estaríamos cometiendo un anacronismo o recurriendo a un truco, porque aquella cultura apenas era musulmana y no fue árabe más que de forma indirecta [...], en realidad era en gran medida cristiana y siríaca”⁹³, y más adelante concluye que “el Oriente musulmán se lo debe prácticamente todo al Oriente cristiano, y es esta deuda la que solemos pasar por alto en la actualidad, tanto en el mundo musulmán como en el occidental”⁹⁴. La decisiva labor de los nestorianos siríacos en la traducción del saber griego a la lengua arábica la toma Gouguenheim como pilar de su postura pro-cristiana, sin embargo sabemos que en Bagdad se reunieron también individuos que profesaban otras religiones distintas a la cristiana y hablaban otras lenguas que no eran la siríaca, por lo que hablaríamos de interacción multicultural y no meramente cristiano-siríaca. Por otro lado, en contraposición a lo afirmado por este historiador francés, el denominador común de la recepción del legado clásico y la conformación de la cultura islámica sí que fueron el árabe como lengua de comunicación cultural y el mecenazgo por parte del poder musulmán como impulsor, por tanto cultura arabo-musulmana.

Por otra parte Sylvain Gouguenheim, en otro intento de desvalorizar la labor cultural islámica, advierte de “la dificultad del trasvase de conocimiento desde una lengua indoeuropea a una semítica, y menos de obras de filosofía”, dejando entrever así una incapacidad de la lengua árabe para desarrollar en ella un saber filosófico y otorgándole tan sólo el estatus de lengua poética⁹⁵, sin embargo, como hemos apuntado a lo largo de estas páginas, parece innegable el desarrollo científico y filosófico producido en esta lengua. De otro lado, comenta también que el “islam no da pie a herejías intelectuales ni debates teológicos” y que el dogma

⁹² *Ibidem*, p. 136.

⁹³ *Ibidem*, p. 74

⁹⁴ *Ibidem*, p. 91.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 122-123.

musulmán “no deja espacio al pensamiento crítico ni a la libertad”⁹⁶, cuestión esta que quedaría resuelta remitiéndonos a las diferentes tendencias filosófico-religiosas surgidas a raíz de la recepción del legado antiguo tales como la *mu'tazilí* o la *falsafa*, entre otras, que dieron grandes figuras intelectuales. Así pues, este autor trata de exponer la inferioridad de la cultura islámica con respecto a la cristiana, haciendo a esta última heredera “espiritual” griega⁹⁷ y negando a la primera cualquier atisbo de helenización. El autor peca pues de “nacionalismo europeo o cristiano-occidental” denigrando y desestimando la influencia griega en la cultura arabo-musulmana y la influencia islámica en la Europa cristiana medieval⁹⁸, algo que como seguiremos viendo por el presente no se sostiene con un análisis histórico detallado y “objetivo”⁹⁹.

Así las cosas, hemos visto como la adopción del legado greco-clásico por parte de la intelectualidad islámica de los siglos IX-XI posibilitó el desarrollo de una corriente de pensamiento filosófico con una determinante influencia de Aristóteles en cuestiones como la clasificación de las ciencias, la concepción del hombre como microcosmos, ser individual y social, o la adopción de la lógica como ciencia instrumental. Esta filosofía arabo-aristotélica pasaría a al-Ándalus donde, como veremos, alcanzó su período de esplendor en los siglos XI y XII con figuras tan relevantes para la Historia del pensamiento como Avempace, Averroes o Maimónides, y con una decisiva influencia sobre los primeros filósofos hispánicos. Todos ellos se sustentaron en los *falâsifa* de la “Escuela de Oriente” a su vez herederos, directos o indirectos, del pensamiento griego.

❖ 3.3. Occidente, al-Ándalus.

Al igual que hubo un Oriente y un Occidente cristianos, también existieron un Oriente y un Occidente islámicos, pues las coordenadas geográficas marcan pautas diferenciales en todos los ámbitos aún cuando la religión y lengua que imperen sean las mismas en ambos extremos. Para

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 142-143.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 146-147.

⁹⁸ Este trabajo, *Aristóteles y el Islam* (2009), de Sylvain Gouguenheim ha sido criticado por numerosos historiadores de prestigio internacional atribuyendo al autor alimentar el choque de civilizaciones. Aún así, nos ha servido para comparar y profundizar nuestro estudio. Tómese nuestra crítica como muestra de nuestro desacuerdo en varios de sus postulados aunque en otras ocasiones nos valgan sus referencias.

⁹⁹ Entiéndase por “objetivo” un discurso histórico basado en evidencias científicas y sustentado en historiadores reconocidos y doctos en la temática, comparados cuando proceda. Aún así, nuestra postura parte de la inexistencia de la objetividad puesto que todo conocimiento es subjetivo en tanto que es producido por uno o varios sujetos determinados.

el caso musulmán, su rápida y extensa propagación en los siglos VII y VIII fue el germen de lo que habrían de ser realidades político-administrativas y económico-sociales, y en cierto sentido culturales, diferenciadas al menos en cuestiones concretas a pesar de regir el Corán y utilizarse la lengua árabe como vehículo de comunicación en todas las provincias del Imperio Islámico. Así, pronto al-Ándalus se desgajó del Oriente capitalizado por Bagdad y en 756 el único superviviente Omeya, Abd al-Rahmān I, logró imponerse en Córdoba e independizar el emirato. Las relaciones entre todos los territorios musulmanes continuarían desarrollándose a lo largo del tiempo, pero las semillas de la diversidad islámica germinaban a la par. Las peregrinaciones a la Meca, el comercio y la cultura fortalecían la realidad imperial islámica y al-Ándalus se enriqueció a costa de todo ello.

Así pues, la Península Ibérica sería también receptora de la herencia greco-clásica en cuanto ésta pasó a formar parte del mundo islámico y al-Ándalus se convertiría principalmente a partir del siglo IX en un paraíso cultural cuyo esplendor se daría en la época del califato cordobés (929-1031) y aún más en los reinos-taifas surgidos de aquel tras la *fitna* (1009-1031). De entre todas las taifas destacarían por su quehacer científico y filosófico las de Toledo y Zaragoza, cuyas capitales se convirtieron en centros intelectuales de primera magnitud en el siglo XI. En ellas quedó concentrado, en las bibliotecas y en la población que pervivió, el saber del que posteriormente se aprovecharon los cristianos hispánicos tras sus conquistas. Para entonces el legado griego ya formaba parte de Iberia, y Aristóteles era conocido en los ambientes *sapientores* andalusíes gracias a las traducciones realizadas en Bagdad y a los filósofos de la “Escuela de Oriente”. La interacción entre las diversas comunidades étnico-culturales mediterráneas, no solo en la Península Ibérica sino también en Italia, promoverían el desarrollo filosófico y científico pleno-medieval en contexto del renacimiento urbano que vivió la Europa cristiana de aquella época.

3.3.1. El califato omeya de Córdoba

El arribo del islam a la Península Ibérica a principios del siglo VIII no supuso un colapso cultural con respecto a la etapa anterior visigoda puesto que cristianos y judíos fueron tolerados a cambio del pago de impuestos propio de religión subyugada. Así, la cultura cristiano-visigótica siguió desarrollándose “de acuerdo con la pauta isidoriana” durante al menos los dos

primeros siglos de dominio islámico¹⁰⁰. Progresivamente, sobre todo a partir del siglo IX, el árabe se fue inculcando a la sociedad autóctona ibérica como lengua administrativa y política, y también cultural, lo que significó la reafirmación de la nueva realidad socio-lingüística de al-Ándalus. Bajo Abd al-Rahmān II (822-852) la lengua arábica ya estaba arraigada en la comunidad mozárabe¹⁰¹ que comenzará a intervenir activamente en la cultura andalusí de los siglos IX y X. A este respecto resulta muy ilustrativo el testimonio de Álvaro de Córdoba (m. 861) cuando dice:

“Muchos de mis correligionarios leen las poesías y los cuentos de los árabes y estudian los escritos de los teólogos y filósofos mahometanos, no para refutarlos sino para aprender cómo han de expresarse en lengua arábica con más corrección y elegancia. ¡Ah! Todos los jóvenes cristianos que se hacen notables por su talento, sólo saben la lengua y literatura de los árabes, leen y estudian celosamente libros arábigos, a costa de enormes sumas forman con ellos grandes bibliotecas y por dondequiera proclaman en alta voz que es digna de admiración esta literatura”¹⁰².

Así las cosas, vemos como ya en el siglo IX al-Ándalus estaba experimentando un despegue cultural como consecuencia de las relaciones con el Oriente islámico¹⁰³, en plena actividad científica y filosófica en aquellos momentos, de la que también tomaron partido los no musulmanes, como igualmente ocurría en la corte abasí de Bagdad. Los primeros atisbos de cultura oriental habían llegado a la Península Ibérica ya en época de Abd al-Rahmān I (756-788) en lo que refiere a las ciencias islámicas, es decir, las letras árabes (gramática, poesía, historia, etc.) y las ciencias jurídico-religiosas (las leyes coránicas, la *Sunna*, etc.). Fue a partir del segundo cuarto del siglo IX cuando aumentó la actividad cultural andalusí y comenzaron los primeros contactos con el saber propiamente científico que se estaba generando en Oriente¹⁰⁴, aunque las obras griegas no constan hasta el siglo siguiente. Autores como Ibn Yûlyûl¹⁰⁵ o Saʿīd al-Andalusī¹⁰⁶, ambos historiadores de la ciencia, señalan que, efectivamente,

¹⁰⁰ VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, p. 43.

¹⁰¹ Tomamos como válido y útil este actualmente cuestionado término pues nos sirve para definir la población y cultura cristiana bajo dominio musulmán.

¹⁰² RIBERA, J., *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*, Disertaciones y opúsculos, Madrid, 1928, I, p. 201, obtenido de LOMBA FUENTES, J., *La raíz semítica de los europeos: Islam y judaísmo medievales*, Madrid, Akal, 1997, pp. 38-39.

¹⁰³ ISMAIL MUHAMMAD, M., “El diálogo entre Bagdad y Córdoba, fruto de la traducción”, en *Las letras y las ciencias en el medievo hispánico* / M^a Isabel Montoya Ramírez, M^a Nieves Muñoz Martín (eds.) – Granada, Universidad de Granada, Campus Universitario de Cartuja, 2006, pp. 75-85.

¹⁰⁴ VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, p. 44.

¹⁰⁵ Médico y helenista cordobés que desarrolló su oficio y obra bajo al-Hakam II y su hijo Hisam II, esto es, en la segunda mitad del siglo X. Su *Libro de las generaciones de los médicos* ofrece un conocimiento detallado de los sabios en medicina de su época y los que le precedieron.

fue bajo el emirato de Abd al-Rahmān II cuando surgen las primeras figuras andalusíes de renombre científico¹⁰⁷. Estamos ante un contexto cultural islámico en que prevalece lo oriental, y más particularmente lo persa, cuyas influencias llegan a al-Ándalus a través del comercio de las preciadas sedas iraníes o a través de la movilidad de sabios intelectuales como el gran músico iraquí Ziryab (m. 857), que introduce en la Península Ibérica el juego del ajedrez, de remoto origen indio.

En esta época de modas persas, las disciplinas que gozan de una mayor relevancia político-social y que adquieren un mayor desarrollo científico-cultural son, como ya apuntamos en su momento, la astrología/astronomía y la medicina. Entre los astrólogos que sobresalieron en al-Ándalus se encuentran Yahyà al-Gazāl, Abū ‘Ubayda al-Balansī, Yahyà b. Yahyà/Ibn al Samūna e Ibn al-Šamir¹⁰⁸. En cuanto a la medicina se refiere, nos cuenta Sa’īd al-Andalusī que el primer médico destacado de al-Ándalus fue Ahmad b. Iyās (segunda mitad del IX) y que “antes de él, las gentes eran tratadas médicamente por un grupo de cristianos que no estaban cualificados para ello ni para ninguna de las otras ciencias, solamente seguían en sus tratamientos uno de los libros de los que cristianos que poseían, que llamaban al-Ibrīsīm (quizás se refiere a *Aforismos*), cuya interpretación es ‘lo universal’ o ‘lo reunido’”¹⁰⁹. Aquí tenemos otro ejemplo de la actividad científica que los cristianos ejercían en la corte cordobesa, independientemente de la subjetiva referencia a la escasa cualificación médica de éstos. Otro de los primeros musulmanes dedicado al estudio de la medicina en el siglo IX en al-Ándalus fue al-Harrānī.

Pero sin duda será en el siglo X cuando en al-Ándalus se aprecie un florecimiento que convertirá a Córdoba en una de las ciudades más prósperas de su tiempo, y en torno a ella emergerán sabios en diversas disciplinas que desarrollarán una labor científica hasta entonces nunca constatada Iberia. El contexto en que se inscribe este proceso de auge cultural andalusí viene dado por una desintegración territorial del Imperio Islámico en varias entidades político-religiosas independientes de Bagdad como fueron el Califato fatimí de El Cairo desde 909 o el propio Califato omeya de Córdoba proclamado por Abd al-Rahmān III en 929. En estas dos nuevas capitales califales se erigieron centros culturales de primer orden que tomaron como

¹⁰⁶ Astrónomo y célebre historiador por su *Libro de las categorías de las naciones* (al que ya hemos aludido en varias ocasiones), obra enciclopédica dividida entre los pueblos que se dieron al estudio de las ciencias, haciendo hincapié en los sabios del mundo islámico oriental y principalmente andalusí hasta su época (murió en 1070). Fue cadí de Toledo, donde desarrolló su actividad intelectual. Hablaremos de él más adelante.

¹⁰⁷ VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, p. 45.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 48.

¹⁰⁹ SA’ĪD AL-ANDALUSĪ: *Libro de las categorías...*, p. 138.

modelo la Casa de la Sabiduría bagdadí como fueron la Biblioteca cortesana de Córdoba o la Universidad (madraza) de al-Azhar de El Cairo fundada en torno a 970 donde se instruirían nuevos teólogos, médicos, matemáticos, astrónomos y filósofos¹¹⁰. Esta diversificación del mundo islámico promovió numerosas migraciones de intelectuales en busca del mecenazgo que los diferentes monarcas y gobernadores ofrecían, lo que supuso un enriquecimiento de la ciencia y la cultura árabes de aquel tiempo como muestran los registros de las bibliotecas de Bagdad (1 millón de libros), El Cairo (1,6 mill. lib.) o Córdoba (500.000 lib.)¹¹¹.

En palabras de Juan Vernet, el Califato de Córdoba (929-1031) “marca el principio de los tres siglos de apogeo cultural español”¹¹², pues es a partir de este siglo X cuando radican definitivamente en la Península Ibérica las “ciencias de los antiguos” o “ciencias de los griegos” a través de las traducciones y las obras científicas y filosóficas realizadas por los sabios del Oriente islámico. Quizás fue la *Materia Médica* de Dioscórides la primera obra clásica que llegó a al-Ándalus durante el califato de Abd al-Rahmān III, y desde entonces hasta los comentarios a Aristóteles escritos por Averroes a fines del XII, “la enciclopedia griega constituye el hilo conductor de la ciencia andalusí”¹¹³. Ibn Yûlyûl nos informa que la *Materia Médica* de Dioscórides¹¹⁴ fue conocida en al-Ándalus en la versión árabe realizada por Esteban desde el griego en Bagdad, sin embargo esta traducción hubo de ser corregida poco después por Hunayn b. Ishāq para subsanar errores, aunque esta última no llegó a extenderse por la Península Ibérica. En 948 el Abd al-Rahmān III recibió como regalo del emperador bizantino el mismo tratado de Dioscórides en original griego para lo que el califa hubo de solicitar algún bizantino que pudiera traducirlo, y así llegó el monje Nicolás en 951 a Córdoba, donde trabajaría con otros médicos como Ḥasdāy b. Šaprūt.

Este último, judío, ejerció de médico, visir y embajador del califa, y fue una de las figuras más sobresalientes del siglo X andalusí. De él comenta Saʿīd al-Andalusī que fue sabio en medicina, leyes judías, historia, etc. y que hablaba hebreo, árabe y latín, además obtuvo el título de *nasī al-Yahud* o “príncipe de los judíos”¹¹⁵. Acaso debido a sus dotes lingüísticas fue

¹¹⁰ LOMBA FUENTES, J., “Islam y filosofía”..., p. 138.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 138.

¹¹² VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, p. 57. Entendemos por « español » el adjetivo que engloba al conjunto de la Península Ibérica, por tanto sinónimo de « ibérico » o « hispánico ».

¹¹³ MARTÍNEZ LORCA, A.: “Saʿīd al-Andalusī: una evaluación del papel de la investigación y la ciencia en Al-Ándalus y en el mundo”. Comunicación presentada el día 3 de septiembre de 2007 en la Conferencia Internacional “The Dialogue of Three Cultures and our European Heritage”, organizada por la *Academia Europaea* en Toledo.

¹¹⁴ Sobre la *Materia Médica* de Dioscórides y su paso al mundo islámico oriental y andalusí, véase VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, pp. 105-110.

¹¹⁵ SAʿĪD AL-ANDALUSĪ: *Libro de las categorías...*, pp. 150-151.

misionero diplomático de Abd al-Rahmān III en ocasiones como la del sometimiento del conde de Barcelona, y debió tener alguna vinculación más con el valle del Ebro puesto que tuvo descendencia en Zaragoza. Ḥasdāy b. Šaprūt cumple a la perfección el modelo de judío sefardí en cuanto se refiere al oficio intelectual y cortesano de médico y consejero-embajador regio que abunda en la historia medieval ibérica. Además de Ḥasdāy y del bizantino Nicolás, otros no musulmanes desarrollaron labores culturales en la corte califal como el obispo mozárabe Recemundo/Rabí b. Zayd, ya en época de al-Hakām II (961-976)¹¹⁶, que también ejerció de embajador califal a Alemania y a Próximo Oriente, lugar este último donde debió profundizar sus conocimientos matemáticos y astronómicos, materias de las que fue un reconocido experto. Aún hubieron más judíos y cristianos cultos en el entorno cercano a la corte cordobesa como el también obispo Abū-l-Harit, discípulo de Recemundo y maestro de Ibn al-Kattanī, o el rabino judaico Mosé b. Hanok que estuvo al frente de la comunidad hebrea de Córdoba alrededor de la cual se formaron poetas como Menahem b. Saruq de Tortosa o Dunas b. Labrat de Bagdad¹¹⁷.

Fruto de esta interacción multicultural entre musulmanes, cristianos y judíos, así como de la etapa de relativa paz que se vivió durante el gobierno del culto monarca al-Hakām II fue la intensificación de las relaciones entre los reinos cristianos y al-Ándalus en la segunda mitad del X. Las peregrinaciones mozárabes a Santiago, el comercio y los intercambios culturales con el norte se manifestaron activos en este período, sobresaliendo la actividad cultural desarrollada en Ripoll donde se concentraron cristianos provenientes del sur islámico y del norte europeo enriqueciéndose el monasterio y su biblioteca hasta alcanzar alrededor de 200 ejemplares manuscritos a mediados del siglo XI. Así, el monasterio de Ripoll se convirtió en el punto de enlace entre el mundo arabo-musulmán y la Cristiandad latina, y en él se podía disponer de un conocimiento científico que no era posible encontrar en ningún otro territorio occidental. Ripoll fue el centro cristiano de enseñanza de las materias del Quadrivium por excelencia gracias en gran parte a los mozárabes que llegaban desde Córdoba cargados de libros y sabiduría árabe, especialmente de las disciplinas matemática y astronómica/astrológica. Este prototipo de mozárabe docto científico lo hemos visto en el anteriormente señalado obispo Recemundo.

¹¹⁶ Al-Hakām II fue el prototipo de califa dedicado por completo a labores culturales, sabido es que hizo traer de Oriente obras científicas y filosóficas que enriquecieran la biblioteca de Madināt al-Zahra, que llegó a rivalizar con las de Bagdad o Egipto.

¹¹⁷ VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, pp. 63-64.

Pues bien, en Ripoll existe la constancia de que se tenían profundos conocimientos de astrología y también de numerología árabe¹¹⁸ obtenidos de obras poco tiempo antes venidas a al-Ándalus, y que serían trasvasadas al latín por figuras como Luppitus Barcinonensis (Llobet), primer traductor hispánico conocido, que desarrolló labores de traducción en la segunda mitad del siglo X amparado por obispos como Atón de Vich y que estuvieron en relación con el monasterio ripollés cuando el monje cluniacense Gerberto de Aurillac arribó a él a estudiar las disciplinas del *Quadrivium* (967-969). Este monje llegaría a ser papa con el nombre de Silvestre II (999-1003) y se le atribuye ser el primero en dar a conocer por la Europa cristiana el astrolabio y los números arábigos¹¹⁹ gracias a su estancia en Hispania. Además de Ripoll, otros monasterios hispánicos fueron receptores de la ciencia arabo-musulmana en este siglo X, por ejemplo el de Albelda, fundado en 921 y en el que también se conoció la numeración árabe (*Códice Vigilanus*, 976). Es en estos momentos cuando los monasterios ibéricos cercanos a las rutas comerciales con la Europa allende de los Pirineos -Camino de Santiago y valle del Ebro-, comienzan a adquirir una cierta relevancia cultural, sirviéndose como vemos de los contactos con al-Ándalus. Más ejemplos de estos contactos son, por ejemplo: la traducción al árabe de San Isidoro, el calendario litúrgico escrito en latín por Recemundo que corresponde con el “Calendario astronómico de Córdoba”, o los alrededor de 200 arabismos que aparecen ya a mediados del XI en el mundo hispánico (alchotonus/algodón, 957), etc.¹²⁰.

Todos estos contactos, intercambios o embajadas señaladas nos muestran una vez más que las épocas históricas de mayor esplendor cultural se dieron en períodos de cierta tolerancia e interacción con las minorías, al menos en las altas esferas. Los ejemplos los hemos visto en la Bagdad de los siglos VIII y IX, lo observamos en la Córdoba del X, y los percibiremos también en las cortes de los reinos-taifas y en los centros hispánicos de traducción de los siglos XII y XIII. Así, fue en el siglo X cuando aparecen las primeras muestras de ciencia oriental de herencia griega en los reinos hispano-cristianos, y a partir de entonces la Península Ibérica se convirtió en productor científico destacado especialmente en astronomía/astrología. Para ello, los andalusíes se basaron en los grandes astrónomos y matemáticos orientales, sobre todo en al-Jwarizmī y en al-Battānī, a su vez asentados en los clásicos Ptolomeo y Euclides. De entre todos, despunta Maslama al-Maʿrītī (m. 1007/8), “el primero de los matemáticos de al-Ándalus

¹¹⁸ Sobre la numeración indo-arábica, véase: VERNET, J., *La cultura hispanoárabe...*, pp. 60-66.

¹¹⁹ LOMBA FUENTES, J., “Islam y filosofía”..., p. 143.

¹²⁰ VERNET, J. y SAMSÓ, J.: “Las Ciencias”, parte quinta, en VV.AA., “La cultura del románico, siglos XI al XIII. Letras. Religiosidad. Artes, Ciencia y Vida”, en la *col. Historia de España Menéndez Pidal*, t. XI, Madrid, 1995, pp. 563-565.

y el más sabio astrónomo de su tiempo”¹²¹, que se dedicó a estudiar y comprender el *Almagesto* de Ptolomeo y que adaptó las tablas astronómicas de al-Jwarismī al meridiano de Córdoba¹²². Maslama fue la cabeza de la escuela astronómica y matemática andalusí¹²³ que se propagó por toda la Península Ibérica en época de las taifas y de la que fueron herederos, directa o indirectamente, Azarquiel, los astrónomos de la corte de Alfonso X el Sabio o incluso el judío salmantino Abraham Zacut ya en el siglo XV.

En lo que a las demás disciplinas respecta, en la ciencia médica destacó en la primera mitad de siglo Yahyà b. Ishāq, hijo de un experimentado médico cristiano que siguió la misma tradición paterna, la hispano-cristiana. En la época de al-Hakām II se multiplicaron los sabios en medicina, entre los cuales algunos de los más notables fueron Abū-l-Qasīm al-Zahrawī/Abulcasis, los hermanos Umar y Ahmad al-Harranī, Muhammad b. Abdūn al-Yabālī, Muhammad b. al-Husayn al-Kinānī/al-Kattanī o Ibn Yūlyūl¹²⁴. Las obras del médico oriental al-Razī se conocieron pronto en Al-Ándalus y progresivamente también fueron llegando las referencias de Hipócrates y Galeno, muy utilizados en el siglo XI. Igualmente será en este último siglo cuando aparezcan los más importantes sabios en astrología, pero ya durante el califato se conoció la obra de Abū Maʿšar/Abulmasar cuyos estudiosos también eran versados en las demás ciencias. En lo que concierne a la filosofía, el islam andalusí no pudo beber siquiera un poco de la tradición hispánica autóctona pues ésta apenas se desarrolló en el período visigodo, en contraposición con la herencia que recibieron los árabes en los territorios orientales¹²⁵. Así, su producción fue lenta y no muy relevante en este siglo X y tan solo parece haber habido interés por el estudio y mero conocimiento de la lógica aristotélica como método para introducir las restantes ramas filosóficas. Los iniciados en lógica estuvieron, como en Oriente, relacionados con la corriente mutazilī¹²⁶. Saʿīd al-Andalusī hace numerosas referencias al estudio de la lógica por parte de matemáticos como Abd al-Rahmān b. Ismāʿīl al-Uqlīdisī (“seguidor de Euclides”)¹²⁷ o al-Hammār as-Saraqustī¹²⁸, y de médicos como Ahmad b.

¹²¹ SAʿĪD AL-ANDALUSĪ: *Libro de las categorías...*, p. 127.

¹²² VERNET, J., *La cultura hispanoárabe...*, pp. 80-81.

¹²³ Los principales discípulos de Maslama al-Maʿrītī fueron Ibn as-Samh, Ibn as-Saffār, az-Zahrāwī, al-Kirmānī e Ibn Jaldūn, que se dispersaron por las distintas cortes-taifa en el siglo XI y que a su vez tuvieron más discípulos en aritmética, geometría o astronomía, SAʿĪD AL-ANDALUSĪ: *Libro de las categorías...*, pp. 128-131.

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 139-144; y VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, pp. 63-64.

¹²⁵ RAMÓN GUERRERO, R., “La filosofía en la corte de al-Maʿmūn de Toledo”, en VV.AA: *Simposio Toledo hispanoárabe: [comunicaciones] / Colegio Universitario, 6-8 mayo, 1982*, Toledo, Colegio Universitario de Toledo, 1986, p. 18.

¹²⁶ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, pp. 65-66.

¹²⁷ De él dice que escribió un compendio sobre los ocho libros lógicos de Aristóteles (el *Organon*), SAʿĪD AL-ANDALUSĪ: *Libro de las categorías...*, p. 126

¹²⁸ Versado en lógica y demás ciencias filosóficas, fue perseguido en época de Almanzor, *Ibidem*, p. 126.

Hafsūn¹²⁹, el anteriormente citado al-Yabāl¹³⁰ o el también mencionado al-Kinanī¹³¹, lo que demuestra que algunas obras de Aristóteles (verosíblemente el *Organon*) circulaban por al-Ándalus ya en estos momentos¹³².

Aparte de los estudiosos de la lógica, de los que apenas se conoce más que los nombres susodichos, el primer pensador andalusí del que existen noticias es de Muhammad ibn Masarra (883-931), de base neoplatónica pero sin poderlo considerar estrictamente filósofo sino más bien un teólogo sufi¹³³. En la misma línea del pensamiento de este último, se encuentra la obra *Las Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, que fueron introducidas por Maslama al-Maʿrīṭī en al-Ándalus en torno al año 1000 y que su discípulo al-Qarmanī (m. 1065) llevó a la taifa de Zaragoza desde donde las difundió bajo el patrocinio de los Banū Hūd. Esta obra oriental enciclopédica “es un conjunto de cincuenta cartas en que se trataba de todo lo divino y lo humano con un estilo muy sencillo dando a conocer al gran público las ideas neoplatónicas y pitagóricas”¹³⁴. Además de ésta, algunas otras obras procedentes de Oriente debieron haber llegado ya a al-Ándalus en la segunda mitad del X pues tanto Ibn Yūlyūl como Saʿīd al-Andalusī constatan el conocimiento de autores islámicos como al-Kindī o de clásicos como Aristóteles y Platón, por lo que muy probablemente se dispusiera de parte de sus textos filosóficos. En cuanto al conocimiento de al-Fārābī, existen indicios de que hubieran llegado referencias a Iberia a finales de siglo, pues Ibn Yūlyūl no las cita pero Saʿīd, sí¹³⁵, lo que en opinión de Rafael Ramón Guerrero induce a pensar que “quizás fuera conocido pero no recibido, porque no se daban las condiciones históricas objetivas que permitieran esa recepción”¹³⁶.

Se refiere este historiador al período que sucedió a la muerte de al-Hakām II (m. 976), cuando el caudillo militar al-Manṣūr/Almanzor tomó el poder relegando tan solo a la teoría gubernativa al califa heredero, Hisām II. Para su ascenso, Almanzor necesitó del apoyo de las facciones más tradicionalistas de la sociedad cordobesa y así, la actividad científico-cultural

¹²⁹ Apodado “el filósofo” Saʿīd lo califica de sobresaliente en muchas ciencias filosóficas, *Ibidem*, p. 140.

¹³⁰ Aprendió lógica en Oriente, donde estuvo desde 958 a 971, siendo su maestro Abū Sulaymān Muhammad b. Tahir al-Siyistanī al-Bagdadī, *Ibidem*, p. 141.

¹³¹ Muy polifacético, fue discípulo de los dos anteriores así como de Umar al-Harranī, de Maslama al-Maʿrīṭī o del obispo cristiano Abū-l-Harīṭ, entre otros. Con la *fitna* emigró a Zaragoza donde murió en 1029 con alrededor de 80 años, *Ibidem*, p. 142.

¹³² RAMÓN GUERRERO, R., “La filosofía en la corte de al-Maʿmūn...”, p. 20.

¹³³ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, p. 66.

¹³⁴ VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, p. 55.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 37.

¹³⁶ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, p. 67.

acaecida en la etapa anterior se vio disminuida por cuanto que ahora, todo aquel estudioso de la lógica o la astronomía era sospechoso de herejía. Muchas de las obras de estas disciplinas que se encontraban en la biblioteca de al-Hakām II fueron destruidas por orden de Almanzor, y solamente se permitió el estudio de la aritmética, la medicina o las ciencias islámicas¹³⁷. Con ello se suspendió el incipiente desarrollo científico-filosófico andalusí. Así, algunos de los libros de las materias prohibidas estuvieron escondidos durante el último cuarto del siglo X, entre los cuales estarían con seguridad obras de los filósofos griegos y orientales. A comienzos del siglo XI se produce una guerra civil en el califato que desembocará en el surgimiento de numerosos estados independientes por toda la geografía andalusí, las llamadas taifas, que traerán un nuevo período de esplendor cultural amparado por reyes empeñados en el resurgimiento y desarrollo de las ciencias. A decir de al-Šaqundī, “cuando después de fragmentado este imperio, se alzaron los reyes de taifas y se dividieron el territorio, los más ilustres súbditos estuvieron unánimes en reputar favorable tal decisión, pues ellos animaron el mercado de las ciencias y rivalizaron en recompensar a poetas y prosistas”¹³⁸. Entre las capitales taifas que destacaron se encuentran las de Zaragoza y Toledo, donde recalieron algunos de los sabios cordobeses discípulos de las grandes figuras científicas del califato como Maslama al-Maʿrītī.

3.3.2. *Las taifas andalusíes: Toledo y Zaragoza*

El siglo XI ibérico viene protagonizado políticamente por un crisol de reinos que luchan entre sí por la supervivencia o la supremacía, independientemente fueran los adversarios estados cristianos o islámicos. En al-Ándalus, la *fitna* califal (1008/9-1031) había dado como resultado la aparición de cuantiosas taifas (“particiones”) en cuyas capitales los reyezuelos aspiraron a constituir prestigiosas cortes en un afán de erigirse en sucesoras del esplendor cordobés. Para ello reimpulsaron el cultivo literario y científico, reducido en la etapa “almanzorí”, puesto que era la cultura uno de los pilares sobre los que sustentar ese prestigio ansiado, sin embargo, esto no hubiera sido posible sin la relativa estabilidad que reportaba el pago de tributos (*parias*) a los reyes cristianos alejando la guerra por momentos. Entonces cada monarca, cada taifa, centró sus esfuerzos en cobijar a eruditos de todas las ciencias, aunque el desarrollo de las mismas no siempre fue parejo en todos los reinos. Así, la poesía florecería en

¹³⁷ SA'ID AL-ANDALUSÍ: *Libro de las categorías...*, p. 124.

¹³⁸ Obtenido de RAMÓN GUERRERO, R., “La filosofía en la corte de al-Ma'mūn...”, p. 21.

Badajoz y sobre todo en Sevilla, la historia en Córdoba, las ciencias coránicas en Denia, la astronomía y la medicina en Toledo, la filosofía en Zaragoza, etc. Multitud de doctos cordobeses abandonaron la capital califal llevándose consigo algunos de aquellos volúmenes otrora pertenecientes a la biblioteca de al-Hakām II, salvaguardados en secreto hasta entonces. El saber de Córdoba se dispersó así por todos los rincones de al-Ándalus y se multiplicó infinitamente.

Señala Juan Vernet que “a mediados del siglo XI Sevilla era un paraíso para los poetas y Toledo para los científicos”¹³⁹. Esta afirmación nos pone al aviso del alcance que obtuvo la ciudad del Tajo como centro cultural de primer orden en la Península Ibérica ya pleno-medieval. La corte toledana buscó equipararse de alguna forma a aquella Bagdad del siglo IX en que prosperaron las ciencias, y la biblioteca del rey taifa pronto reunió a sabios procedentes de todo el territorio andalusí a la manera de la Casa de la Sabiduría bagdadí. Incluso el rey toledano más obstinado en la producción científico-cultural tomó el epónimo del califa con el que Bagdad llegó a su máximo apogeo, al-Ma'mūn, que gobernaría la taifa durante los años 1043-1075. La corte de Toledo tomó entonces aires de grandeza en todos los ámbitos, por ejemplo, fueron muy conocidas y hechas proverbio “las fiestas de los Banū Di-l-Nūn”¹⁴⁰, y algo parecido a un paraíso debió haber sido el jardín botánico que Ibn Wafīd ideó para al-Ma'mūn en la llamada Huerta del Rey. Todo ello estuvo relacionado con el desarrollo científico que se produce en la capital del Tajo durante este siglo XI.

Se conoce bastante bien la intelectualidad toledana de este período gracias a la obra de Sa'īd al-Andalusī (m. 1070)¹⁴¹, ya numerosas veces referenciada en este trabajo, su *Libro de las categorías de las naciones* (*Kitab Tabaqāt al-Umam*). No se conoce muy bien la formación de Sa'īd en Toledo pero se sabe que estudió con Ibn al-Waqqasī quien a su decir era un “mar de ciencia”, y con at-Tuyibī, destacado matemático, astrónomo y gran conocedor de la lengua y literatura árabes. Así, nuestro autor llegaría a estar versado en diversas disciplinas entre las cuales destacó en astronomía, materia ésta sobre la que escribió un tratado relativo a la corrección de los movimientos de los astros. Otras obras suyas serían una historia universal titulada *Compilaciones de noticias de los pueblos árabes y no árabes*, y otra sobre las diversas religiones de la humanidad, aunque ninguna de ellas ha llegado a nuestros días. La única

¹³⁹ VERNET, J., *La cultura hispanoárabe...*, p. 38.

¹⁴⁰ RAMÓN GUERRERO, R., “La filosofía en la corte de al-Ma'mūn...”, p. 22.

¹⁴¹ Toda la información a continuación expuesta sobre este astrónomo e historiador andalusí la hemos obtenido de la introducción a su obra por Felipe Mañillo Salgado, SA'ID AL-ANDALUSÍ: *Libro de las categorías...*, pp. 11-47.

conservada es esta que tratamos aquí, el *Libro de las categorías*, obra enciclopédica escrita en torno a 1068 que se ocupa de la historia de las ciencias, más concretamente de las denominadas por los árabes *ciencias de los antiguos o de los griegos* (filosofía, matemáticas, astronomía y medicina). Divide su obra Saʿīd según los pueblos (“naciones”) que se dedicaron a ellas desde la más remota Antigüedad hasta sus días, haciendo hincapié en el cultivo científico por parte de los árabes, pre-islámicos e islámicos, y más específicamente de los andalusíes. Por ello y por su contemporaneidad al desarrollo de las ciencias en Toledo se nos presenta como una obra de vital importancia para conocer la realidad cultural histórica de al-Ándalus y del siglo XI toledano en particular.

Destacarían en Toledo fundamentalmente las ciencias de los números, esto es la aritmética y la geometría, así como las ciencias de los astros, que son la astronomía y la astrología. Las figuras que descollaron en las mismas fueron herederas de la tradición matemática y astronómica cordobesa iniciada por Maslama al-Maʿyritī en la segunda mitad del siglo X. Entre ellos se encontraban los ya referidos matemáticos al-Waqqasī y at-Tuyibī, los geómetras Ibn al-ʿAttar e Ibn Jamīs ibn Domingo (¿mozárabe?)¹⁴², los astrólogos al-Istiyī e Ibn Jayyāt, o az-Zarqiyāl/Azarquiel, en quien quedaría resumida la ciencia astronómica andalusí. Fue Azarquiel el científico más notable de la época de las taifas y muy determinante en los siglos que siguen pues “perfeccionó el astrolabio y pondría a punto las *Tablas Toledanas* traducidas en el siglo XIII durante el reinado de Alfonso X, y que serán instrumento indispensable de la astronomía occidental hasta Copérnico”¹⁴³. A todos estos nombres habría que sumar, entre otros muchos, por supuesto el del mismo Saʿīd al-Andalusī, que si bien ha llegado a nuestros días destacado en su faceta de historiador, también sobresalió en astronomía y matemáticas, como hemos apuntado más arriba, lo cual queda mostrado en sus *Tabaqāt* cuando trata de los sabios dedicados a dichas disciplinas de los que aporta una extensa y valiosa información y crítica gracias a su dominio de las mismas.

De Córdoba llegaron a Toledo las personalidades más destacadas en la ciencia médica, Ibn al-Bagunis (m. 1052/56) y el ya citado Ibn Wafīd (m. 1074). El primero, aunque de naturaleza toledana, realizó sus estudios en la capital califal para posteriormente regresar a la ciudad del Tajo tras la constitución de la taifa. Aprendió con Maslama las ciencias de los números y fue un

¹⁴² Sobre este geómetra y también médico se ha especulado que pudiera haber sido cristiano en razón de su nombre, RAMÓN GUERRERO, R., “La filosofía en la corte de al-Maʿmūn...”, p. 24.

¹⁴³ Palabras de Felipe Maíllo en su introducción a SAʿID AL-ANDALUSÍ, *Libro de las categorías...*, p. 13.

erudito médico dedicado al estudio de las obras de Galeno¹⁴⁴. Por su parte, Ibn Wafīd, acaso el más grande de los médicos toledanos y de los más importantes de la Historia andalusí¹⁴⁵, también había estudiado en Córdoba no solamente basando su formación en los clásicos (Dioscórides, Hipócrates y Galeno), sino además en las obras de médicos islámicos orientales como Hunayn b. Ishāq, ar-Razī o Avicena (del que estudió su *Qānūn/Canon*)¹⁴⁶. Asimismo se distinguió en conocimientos botánicos y agronómicos siendo artífice del ya señalado jardín de la Huerta del Rey en Toledo. Además de ellos, otro médico de estos momentos fue el judío Ishāq ibn Qastār (m. 1056), con el que se pone de manifiesto la existencia de la diversidad cultural toledana propia de espacios y tiempos donde se producen los más pronunciados desarrollos culturales. Insistimos en la importancia de este aspecto, el cual también observaremos a continuación en la corte taifa de Zaragoza.

En efecto, la Marca Superior (*at-Taḡr al-A'la*) fue receptora de un ingente número de judíos emigrados del sur a lo largo del siglo XI y también en el XII. Así, los intelectuales hebreos de la cuenca del Ebro se convertirían en transmisores y productores culturales determinantes en el renacimiento pleno-medieval europeo puesto que actuaron de intermediarios entre los mundos islámico y cristiano¹⁴⁷. En Zaragoza se concentraron los sabios judíos más importantes del siglo XI ibérico aprovechándose de la insistencia cultural de la dinastía de los Banū Hūd, que gobernaron la taifa entre los años 1039 y 1110, durante los cuales se significó el desarrollo de la filosofía andalusí, tanto musulmana como judía. Pero antes de comentar la actividad filosófica producida en Zaragoza, de la que fueron sus máximos representantes Ibn Baḡya/Avempace (1070-1139) e Ibn Gabirol/Avicebrón (c. 1021-1060), es necesario anotar que también despuntaron en esta taifa ilustrados en las demás ciencias. De procedencia, como no, cordobesa, radicaron en Zaragoza al-Kattānī y al-Kirmānī que serían las figuras más distinguidas de la ciencia médica¹⁴⁸, junto a Avempace, y el segundo de los cuales, además de ser también experto en aritmética y geometría¹⁴⁹, fue el difusor de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* que tan relevantes serían en el desarrollo filosófico posterior. En matemáticas y astronomía destaca ‘Abd Allāh ibn Ahmad al-Saraqustī, aunque la mayoría de

¹⁴⁴ VERNET, J., *La cultura hispanoárabe...*, p. 39.

¹⁴⁵ ÁLVAREZ DE MORALES Y RUIZ-MATAS, C.: “La medicina árabe en el reino taifa de Toledo” en VV.AA: *Simposio Toledo hispanoárabe: [comunicaciones] / Colegio Universitario, 6-8 mayo, 1982*, Toledo, Colegio Universitario de Toledo, 1986, pp. 35.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 36.

¹⁴⁷ LOMBA FUENTES, J., *Raíz semítica de lo europeo: Islam y judaísmo medievales*, Madrid, Akal, 1997, pp. 51-53.

¹⁴⁸ LOMBA FUENTES, J., “La taifa de Zaragoza, encrucijada de la filosofía islámica”, en *Aragón vive su historia; Actas de las II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica*, Teruel, 1988, p. 82.

¹⁴⁹ SA'ID AL-ANDALUSÍ: *Libro de las categorías...*, pp. 129-130.

los eruditos congregados en la corte zaragozana estaban iniciados en estas materias científicas, a la cabeza de la cual se encontraban los propios reyes hudíes, a su vez dignos instruidos de todas las ciencias.

En lo que respecta pues específicamente a la filosofía, fue en la taifa de Zaragoza donde ésta más se desarrolló en cantidad y excelencia por primera vez en al-Ándalus. Algunas de las causas las hemos de buscar en la posición geográfica fronteriza de la Marca Superior andalusí así como la posición estratégica de la capital zaragozana que permitía comunicaciones cercanas con el centro y sur peninsular a través de Toledo, con el resto del norte por las calzadas que discurrían por la cuenca del Ebro y una fácil conexión con la Europa ultra-pirenaica a través de Vasconia y de los condados catalanes. Zaragoza fue en definitiva, la ciudad y taifa que conecta el sur con el norte y el este con el oeste peninsular. A todo ello por supuesto ha de sumarse el amparo regio por las ciencias y la filosofía, así como también la diversidad de la población zaragozana entre cuyas minorías destacó la comunidad hebrea. Encrucijada histórico-geográfica y, a decir de Joaquín Lomba Fuentes, también filosófica¹⁵⁰ puesto que en ella se dieron las corrientes racionalista y mística que se aúnan en el pensamiento del más caro filósofo zaragozano, Avempace. Ya a finales del X Zaragoza aparece vinculada a la filosofía en las figuras de Sa'id b. Fathun al-Saraqustī (también conocido como al-Hammār as-Saraqustī)¹⁵¹ y del citado médico Ibn al-Kattanī (también al-Kinanī)¹⁵², ambos cultivados en lógica aristotélica. Pero será principalmente a partir de mediados del siglo XI, especialmente tras la recepción de las *Epistolas*, cuando Zaragoza se convierta en capital de la filosofía andalusí bajo los gobiernos de los “reyes-filósofos” al-Muqtadir (1046-1081) y al-Mu'tamin (1081-1085). A este respecto es significativo el comentario de Sa'īd al-Andalusī cuando dice que los musulmanes no profundizaron en la metafísica a excepción del propio emir al-Muqtadir ibn Hūd y de Abū-l-Fadl b. Hasdāy al-Isrāīlī¹⁵³, lo cual advierte de la preeminencia de Zaragoza en materia filosófica. Este último, descendiente del gran médico cordobés Ḥasdāy b. Šaprūt, es uno de los susodichos pensadores judíos que adquirirán gran relevancia en la actividad cultural de la región zaragozana pleno-medieval, aunque en este siglo XI despunta sobre todos los demás hebreos la figura del neoplatónico Ibn Gabirol, del cual hablaremos más abajo.

¹⁵⁰ LOMBA FUENTES, J., “La taifa de Zaragoza...”, p. 81-89.

¹⁵¹ Ver *supra*, nota 128.

¹⁵² Ver *supra*, nota 131.

¹⁵³ SA'ID AL-ANDALUSÍ: *Libro de las categorías...*, p. 137.

Recapitulando, hemos visto como los cimientos de esta filosofía andalusí se habían puesto en el siglo X tras arribar a Córdoba algunas obras de filósofos clásicos y orientales, como expusimos en el apartado anterior. Con ello empezó una primigenia inquietud por el estudio de la razón griega que se vio eclipsada cuando irrumpen Almanzor con sus apoyos en las líneas más ortodoxas de la sociedad andalusí que propugnaban la desviación y herejía de las *ciencias de los antiguos*. Así pues, será en el período de las taifas cuando se reinicie el desarrollo de la actividad filosófico-lógica de la mano de intelectuales como el polifacético Ibn Hazm de Córdoba (m.1064), que consideró la lógica como una de las ciencias que ayudan al hombre en el camino de la salvación pues “en ella estriba el conocimiento intuitivo del mundo entero”¹⁵⁴ y, siguiendo a al-Gazzālī, insiste en que la filosofía puede llevar a resultados ciertos únicamente si se utiliza la lógica aristotélica¹⁵⁵. Otros ilustrados en lógica de este siglo XI fueron los ya nombrados médicos toledanos Ibn Wafīd e Ibn al-Bagunis y el matemático al-Waqqasī, aunque ninguno de ellos parece haber profundizado en la *Física* y la *Metafísica* aristotélicas¹⁵⁶. Discípulo de al-Waqqasī fue Abū-l-Salt de Denia (1067-1134) que compuso un tratado de lógica a partir de la *Isagoge* de Profirio y de los primeros cuatro libros del *Organon* aristotélico¹⁵⁷ siendo, junto con Avempace de Zaragoza, los autores con los que la tradición lógica andalusí filtrada a través de los comentarios de al-Fārābī llega a su culmen¹⁵⁸, entre fines del siglo XI y principios del XII. Aunque en la segunda mitad del XII y en el XIII algunas figuras andalusíes seguirán escribiendo sobre lógica, como Ibn Rusd/Averroes o Ibn Tumlūs, ésta chocará definitivamente con la ortodoxia musulmana hasta terminar extinguiéndose de la sociedad islámica en la Baja Edad Media. Ibn Hazm e Ibn Sīda de Murcia¹⁵⁹ son algunos de los autores andalusíes que exaltan la defensa de la lógica aristotélica en el siglo de las taifas. Del último son las siguientes líneas:

*No te preocupen las ciencias de los filósofos, ya que no logran descubrir la oculta verdad; mas, si de ellas te ocupas, cñete sólo a la lógica, a la medicina y al cálculo, pues las restantes, dada su natural obscenidad, están totalmente reprobadas en la ley del islam*¹⁶⁰.

¹⁵⁴ FIERRO, M., “La religión” (parte VI, capítulo II) en VV.AA., *Los reinos de taifas, al-Ándalus en el siglo XI*, en la col. *Historia de España Menéndez Pidal*, t. VIII, Madrid, Espasa-Calpe, 1995, p. 439.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 440.

¹⁵⁶ RAMÓN GUERRERO, R., “La filosofía en la corte de al-Ma’mūn...”, p. 23.

¹⁵⁷ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, p. 68.

¹⁵⁸ FIERRO, M., “La religión”..., p. 453.

¹⁵⁹ Sa’īd al-Andalusī dice de él que siguió el método (lógico) de Matta’ b. Yunūs, SA’ID AL-ANDALUSÍ: *Libro de las categorías...*, p. 137.

¹⁶⁰ Obtenido de FIERRO, M., “La religión”..., p. 454.

Vinculado a la lógica pero independiente de ella, el pensamiento metafísico andalusí comienza su andadura firme en la segunda mitad del XI, pues la especulación ‘proto-filosófica’ de Ibn Masarra no parece poder encajarse en ningún sistema¹⁶¹. Para este momento los filósofos clásicos y orientales ya son plenamente utilizados en al-Ándalus, a excepción de la filosofía de Avicena que no ingresará en el pensamiento ibérico hasta el siglo XII, y se dispone de obras como las *Epístolas*, en las que fundamentarán los filósofos más místicos. Será el pensamiento de al-Fārābī el que domine la reflexión racionalista andalusí “no solo en el ámbito de la lógica, la ética y la política, sino también en los demás aspectos de la filosofía, con sus principales teorías metafísicas”, es decir, a partir de la recepción de este filósofo de la ‘Escuela de Oriente’, la filosofía en al-Ándalus resultó decisivamente orientada¹⁶². Ya hemos señalado como algunos intelectuales se habían aproximado al quehacer filosófico en capitales taifa como Toledo (Ibn Wafīd) y Zaragoza (al-Muqtadir, Abū-l-Fadl b. Hasdāy al-Isrāīlī¹⁶³) y será en ellas, especialmente en la segunda, donde se formen los primeros andalusíes que se pueden considerar estrictamente filósofos.

El primero del que nos han llegado sus especulaciones filosóficas no es musulmán sino judío, Ibn Gabirol/Avicibrón, quien fue considerado poeta por los hebreos y filósofo por musulmanes y cristianos, lo cual nos habla de la realidad del pensamiento judío en cuanto a compatibilizar la exigente fe con las exigencias racionales de la tradición filosófica¹⁶⁴, más cuando esta comunidad nunca dispuso del poder político. Aunque malagueño de familia cordobesa, Ibn Gabirol se educó, formó y desarrolló su actividad filosófica en una Zaragoza donde la comunidad judía gozaba de gran relevancia política y cultural como hemos tenido ya ocasión de apuntar. Su obra principal, *La fuente de la Vida*, fue escrita en lengua árabe en la capital del Ebro y no remite en ningún momento a los textos sagrados hebreos, por lo que fue considerada hasta el siglo XIX como obra de un musulmán. En ella Ibn Gabirol expone una reflexión de base neoplatónica que será útil para todas las religiones, y constituye el primer ejemplo de sistema filosófico creado en al-Ándalus, pero no encuadra en el racionalismo andalusí heredero de Aristóteles. También relacionado con Zaragoza pero de natura

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 455.

¹⁶² RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, pp. 68-69.

¹⁶³ Sa’īd anota que el judío Abū-l-Fadl b. Hasdāy al-Isrāīlī era sabio en lengua árabe, poesía y retórica, y que destacaba en geometría, astronomía y música. Además señala el autor que “se ha afirmado en la ciencia de la lógica y ha practicado el método de la investigación y de la observación, luego se ha aupado hasta el estudio de las ciencias naturales, comenzando en ello con la obra de la *Física* de Aristóteles, hasta poseerla magistralmente, después se puso con el tratado *Del Cielo y de la Tierra*”; SA’ID AL-ANDALUSÍ: *Libro de las categorías...*, p. 152.

¹⁶⁴ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, pp. 77-78.

badajocense, Ibn al-Sīd al-Batalyawsī, “neoplatónico errante”¹⁶⁵, preludea el desarrollo filosófico musulmán posterior. Coincidió en Zaragoza con Avempace, con quien mantuvo una discusión sobre lógica y gramática acusando al pacense al zaragozano de querer reducir la segunda a la primera¹⁶⁶, manifestándose así la corriente filosófica que abogaba por un racionalismo imperante sobre la tradición gramática árabe. Ibn al-Sīd también queda fuera de lo que aquí denominamos ‘Escuela de al-Ándalus’, pero en la puerta, pues a pesar de su formación en las ciencias islámicas, su reflexión alcanza a tratar la conciliación entre filosofía y religión otorgando cierta relevancia metódica a la lógica aristotélica.

A caballo pues entre los siglos XI y XII, Avempace es la primera piedra de la ‘Escuela de al-Ándalus’ heredera de la tradición de la *falsafa* oriental que alcanzará su máxima expresión en figuras como Ibn Tufayl (c. 1110-1185), Averroes (1126-1198) y el judío Mosés b. Maimón/Maimónides (1138-1204). Todos ellos son protagonistas del aristotelismo neoplatonizante¹⁶⁷ que arraiga en la Península Ibérica con la recepción de al-Fārābī, quien será el asiento de los pensadores andalusíes, que también recibirán influencias de la filosofía de Avicena desde finales de la época de las taifas. El gran auge que experimentó la filosofía ibérica en el siglo XII solamente puede ser explicado por la reflexión producida en el siglo anterior gracias a la actividad cultural desarrollada en las taifas. Algunas de las características de la *falsafa* de la ‘Escuela de al-Ándalus’ son, siguiendo la línea marcada por Oriente, la utilización de la lógica aristotélica como método de reflexión científica, la superioridad de la razón sobre la fe para alcanzar la única Verdad, o la clasificación de las ciencias (tradición aristotélico-farabiana) cuyo estudio ayuda a la consecución de la perfección del hombre y a la obtención de la felicidad mediante la acción política de éste para con su sociedad.

Este desarrollo filosófico andalusí de los siglos XI y XII influyó decisivamente en la conformación del pensamiento hispano-cristiano pleno-medieval a raíz de las traducciones que se operaron en numerosas ciudades de los reinos hispánicos tras las conquistas de los anteriormente enclaves musulmanes, Toledo y Zaragoza principalmente. En estas ciudades los cristianos se encontraron con bibliotecas repletas de saber científico y filosófico antiguo e islámico que constituiría el pilar fundamental de la transmisión de conocimiento de un mundo

¹⁶⁵ PACHECO PANIAGUA, J.A., “Ibn al-īd de Badajoz, un neoplatónico errante”, en DÍAZ ESTEBAN, F. (coord.) *Bataliús II: nuevos estudios sobre el Reino Taifa de Badajoz*, Madrid, Letrúmeno, 1999, pp. 107-120.

¹⁶⁶ LOMBA FUENTES, J., “La taifa de Zaragoza...”, p. 82.

¹⁶⁷ El neoplatonismo seguiría vivo en la filosofía de al-Ándalus por cuanto que podía adaptarse mejor a la fe islámica, además, la influencia que ejerció sobre los filósofos la obra oriental de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* resultó determinante en la conformación del pensamiento andalusí aún cuando se aceptara el aristotelismo como guía filosófico; RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, pp.78-79.

al otro. Como hemos expuesto, los clásicos griegos ya pululaban por el territorio andalusí desde la segunda mitad del siglo X siendo muy utilizados en los siglos siguientes. Las obras de Dioscórides, Hipócrates, Galeno, Ptolomeo, Euclides, Platón o Aristóteles, por citar tan solo unos cuantos, fueron estudiadas en al-Ándalus a lo largo de los susodichos siglos. Sobre ellos, enriquecidos por las grandes figuras islámicas orientales de la Alta Edad Media, se asentaron los científicos y filósofos andalusíes sobre los que ahora se apoyarán los cristianos hispánicos en su desarrollo intelectual. Además de esta herencia en forma de manuscritos que subsistieron en Toledo o Zaragoza tras las tomas cristianas de 1085 y 1118, respectivamente, otra fuente principal fue la pervivencia de poblamiento musulmán y judío que mantuvo el conocimiento de la lengua árabe así como de las leyes y tradiciones religiosas referidas. La interacción cultural de estas ahora minorías en la labor traductora de los siglos XII y XIII será otro de los factores determinantes para que el conocimiento greco-árabe llegue a la Cristiandad latina medieval.

A lo largo de estas páginas hemos expuesto como la herencia greco-clásica ayudó a conformar la realidad cultural del mundo islámico a partir del siglo VIII gracias a las traducciones efectuadas en torno a la Casa de la Sabiduría de Bagdad. Así se desarrolló una corriente de pensamiento, la *falsafa*, que se sustentaba fuertemente en Aristóteles y que tendrá en las personalidades de la llamada ‘Escuela de Oriente’ la línea de continuación filosófica griega que arribará a al-Ándalus en los siglos X y XI para terminar conformando otra escuela, la andalusí, que alcanzará su máxima expresión en el siglo XII en las figuras principales de Avempace, Averroes y Maimónides. El islam logró pues de esta forma “un saber que fue el más avanzado de todo el mundo civilizado de entonces [...], la labor que se les atribuye a los intelectuales musulmanes de meramente transmisora es, por tanto, un invento exclusivo occidental”¹⁶⁸. Gracias al legado andalusí, los reinos cristianos ibéricos gozarán de una prosperidad intelectual muy relevante para con el resto de Europa, no solamente como transmisor de conocimiento sino también como productor, como tendremos ocasión de ver en los siguientes epígrafes.

¹⁶⁸ LOMBA FUENTES, J., “Islam y filosofía”..., p. 142.

4. EL “RENACIMIENTO” CULTURAL DEL SIGLO XII: LA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA EN TOLEDO

“El que abandona su hogar para ir en busca de conocimiento, sigue el camino de Dios”

Hafiz árabe¹⁶⁹.

❖ 4.1. Precisiones terminológicas

La Historia, como disciplina, está condenada a reescribirse constantemente en tanto a saber humanístico que es, o si se prefiere, humano. Ello significa que estamos ante un conocimiento creado por nosotros mismos, sujetos, y por tanto completamente subjetivo, lo que a su vez nos condena a preguntarnos eternamente sobre la utilidad del pasado. La herramienta de la que dispone el historiador para crear su discurso es obviamente la lengua¹⁷⁰, vehículo de comunicación que hace posible la comprensión del estudio histórico en cada momento determinado. Sin embargo, la lengua no siempre tiene las palabras exactas que atrapen plenamente lo que uno mismo quiere decir o expresar y ello relativiza si cabe aún más el imposible discurso “objetivo”. Partiendo pues de la inexistencia de la objetividad y de la limitación del lenguaje, el historiador ha de enfrentarse a la tarea de historiar poniendo todo el énfasis en la matización terminológica. Así pues, y a sabiendas de que nuestro intento tiene muchos visos de ser incompleto y acaso fallido, creemos necesario precisar algunos nombres y expresiones que utilizamos a lo largo de nuestro trabajo con el objetivo de acercar al lector en lo posible nuestra idea de la temática historiada.

Ya en las páginas previas hemos utilizado epítetos o locuciones que pueden dar lugar a conceptos muy amplios tales como los de ‘Escuela de Oriente’ o ‘Escuela de al-Ándalus’, aún cuando su sentido se capte en lo esencial. Sería tarea compleja matizar todos y cada uno de estos términos o expresiones que en el presente se manejan más cuando algunos de ellos derivan de traducciones de otras lenguas y otros han sido dados por la historiografía

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 141.

¹⁷⁰ Sobre la limitación de la lengua a la hora de elaborar un discurso histórico, la clásica obra de Hayden White refleja claramente el paradigma actual del giro lingüístico, WHITE, H., *El texto histórico como artefacto literario*, introducción de Verónica Tozzi, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica S.A., 2003.

especializada a lo largo del tiempo. No obstante, intentaremos aportar nuestro concepto sobre algunas denominaciones históricas que conciernen a nuestro estudio así como exponer el significado de otras conformadas por un servidor para mejor metodología a raíz de la realización del mismo.

En primer lugar abordaremos el término que encabeza este epígrafe, “renacimiento”¹⁷¹, el cual fue acuñado por Charles Homer Haskins en la década de los 20 del siglo pasado en su célebre libro *El renacimiento del siglo XII*, donde expone los aspectos por los que en dicho siglo se produjo ese “renacer”:

[El siglo XII] “*was in many respects an age of fresh and vigorous life. The epoch of the Crusades, of the rise of towns, and of the earliest bureaucratic states of the West, it saw the culmination of Romanesque art and the beginnings of Gothic; the emergence of the vernacular literatures; the revival of the Latin classics and of the Latin poetry and Roman law; the recovery of Greek science, with its Arabic additions, and of much of Greek philosophy; and the origin of the first European universities. The 12th century left its signature on higher education, on the scholastic philosophy, on European systems of law, on architecture and sculpture, on the liturgical drama, on Latin and vernacular poetry...*”¹⁷².

Vuelta a nacer de ciertos rasgos culturales “antiguos” subsumidos por el tiempo tales como el clásico latín, el derecho romano o la filosofía griega, entre otros muchos. Sin embargo, para que se diera ese “renacimiento” condición indispensable es la previa existencia de todo aquello que “vuelve a nacer”, y algunos de los aspectos que caracterizan dicho siglo XII son plenamente nuevos en el escenario europeo, por ejemplo, la fundación de las universidades o las nuevas instituciones de los incipientes estados “modernos”. Claro que son épocas distintas y diferenciadas aquella clásica de esta medieval por los muchos y dinámicos siglos que separan ambos períodos, lo que nos flexibiliza a la hora de ser estrictos con una denominación. Haskins, como otros muchos historiadores de los siglos XIX y XX, henchidos de romanticismo, habría querido desestimar aquel epíteto de edad “media” y “oscura” otorgado por los renacentistas de la Italia del Quinientos para sobreponer una expansión cultural (pleno) medieval equiparable a

¹⁷¹ Sería muy largo reseñar la abundantísima bibliografía sobre el fenómeno del “renacimiento del siglo XII” el cual se ha estudiado desde numerosos puntos de vista. En lo que aquí concierne, el aspecto cultural, sirva de aproximación a este siglo renovado: VV.AA., *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella 1997, Pamplona 1998.

¹⁷² HASKINS, C.H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927, p. VIII.

la acontecida en los siglos XV y XVI, y llamarla igualmente “renacimiento”. Sea como fuere, independientemente de los motivos que llevaran a Haskins a calificar al siglo XII como “renacentista”, y que posteriormente otros medievalistas adoptarían también para los períodos carolingio y otoniano, lo cierto es que desde el punto de vista cultural el siglo XII presenta numerosas flores nuevas, fueran éstas vueltas a regar o recogidas del baúl de los recuerdos. Así pues, el “renacimiento” o “floreamiento” del siglo XII resulta perfectamente aplicable al período en el que se produce en Europa una renovación en todos los ámbitos de la vida política, económica, social y cultural, gran parte de los cuales son tomados de aquel tiempo en el que de Grecia y Roma provenía toda cosa.

Dicho “renacimiento” encaja aún mejor cuando ajustamos nuestra mirada al quehacer intelectual del XII, pues en esos momentos es cuando se produce, en la Cristiandad latina y por tanto el punto de vista es euro-céntrico, la recepción científica y filosófica de los grandes sabios de la Antigüedad Clásica. En esta re-adquisición tuvieron mucho que ver los territorios cristianos en contacto con el islam puesto que estos últimos habían obtenido desde varios siglos atrás el legado que ahora pasaría a formar parte de la cultura “occidental”. Por ello la Península Ibérica tiene un lugar preeminente en este capítulo ya que en ella se produjo ese “renacimiento” con anterioridad al del resto de Europa, ya que al menos desde el siglo X y claramente desde el XI, gran parte de la intelectualidad ibérica conocía y estudiada a Ptolomeo, Galeno, Hipócrates o Aristóteles, como hemos tenido ocasión de ver en las páginas que preceden a este punto. Así, en palabras de Ramón Guerrero, el renacimiento (“europeo”) del siglo XII “representó el punto de encuentro de dos tradiciones culturales, la elaborada durante casi mil años a partir de elementos procedentes de la cultura clásica, fundamentalmente latina, adaptados a un saber engendrado por la interpretación de la Biblia, y la greco-árabe, constituida por el saber de la antigüedad griega vuelto a pensar en el mundo islámico”¹⁷³.

Insistimos, a la validez de este “renacimiento del siglo XII” sumamos la de un renacimiento anterior dado en la Península Ibérica desde la segunda mitad del siglo X y que perdura hasta el siglo XIII, es lo que aquí denominamos “renacimiento ibérico pleno-medieval”. El vocablo “ibérico”, además de a su carácter geográfico, refiere a la no distinción entre las comunidades religiosas cristiana, musulmana o judía que pudieran confundirse con las realidades político-culturales hispánica o andalusí, o cultural sefardí, respectivamente. Es decir, el “renacimiento ibérico” engloba a todas ellas puesto que la interacción cultural fue una de las características

¹⁷³ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, p. 132.

principales del desarrollo científico y filosófico de al-Ándalus e incluso de monasterios hispánicos como Ripoll en los siglos X y XI. Este “renacimiento ibérico” se inscribe a su vez en un esplendor cultural que abarca todo el Mediterráneo occidental que podemos llamar “renacimiento del sur”, puesto que en la península e islas itálicas desde el siglo XI se vive un desarrollo intelectual gracias también a la influencia greco-árabe del sur de Italia y Sicilia. Por otra parte, cronológicamente hablando, esta etapa de expansión cultural abarca en Iberia los siglos centrales de la Edad Media, X-XIII, y de ahí que el adjetivo “pleno-medieval” hace justa referencia temporal. De sus primeras etapas “andalusíes” ya hemos hablado, en lo que sigue nos centraremos en el siglo XII focalizados espacialmente en la ciudad de Toledo y en su llamada “Escuela de traductores”, símbolo de la cultura medieval hispánica.

Otra de las denominaciones con necesidad de ser matizada es esta última de “Escuela de traductores de Toledo”, nombre dado, en su versión francesa “*college de traductoeurs de Toledé*”, por el historiador de la filosofía Amable Jourdain en el siglo XIX¹⁷⁴, y que Haskins se encargó de precisar a principios del siglo XX¹⁷⁵ apuntando que “*of a formal school the sources tell us very little, but the successions of translations is clear for more than a century*”. Ciertamente es pues que no hay constancia de la existencia de la “Escuela de traductores” en el sentido físico ni institucional de la misma¹⁷⁶ y por tanto hemos de entenderla como la serie de intelectuales que desarrollaron labores de traducción en la Toledo de los siglos XII y XIII. Sin embargo, la matización ha de llegar más allá ya que Toledo no fue el único centro ibérico donde se realizaron trasvases al latín desde principalmente la lengua árabe aunque también desde la hebrea y la griega. Por el contrario sabido es que, desde que lo pusieran de manifiesto el propio Haskins¹⁷⁷ así como Miguel Asín Palacios¹⁷⁸, los traductores deambularon por doquier en la Península Ibérica medieval e incluso en el sur de Francia. Hay constancia de traductores en ciudades como Zaragoza, Barcelona, Tarazona, Pamplona o Burgos, aunque Toledo fue el lugar donde más sabios y durante más tiempo se concentraron. Por ello la expresión “Escuela de traductores de Toledo” resulta insuficiente e incorrecta si su objetivo es hablar de la actividad traductora dada en todo el ámbito peninsular en los siglos XII y XIII.

¹⁷⁴ JOURDAIN, A., *Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote*, París, 1843, obtenido de ORFALI, M., “Los traductores judíos de Toledo: nexos entre oriente y occidente” en *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas (Toledo 3-6 octubre, 1983)*, Ayuntamiento de Toledo, 1985, p. 108.

¹⁷⁵ HASKINS, C.H., “Translators from the Arabic in Spain”, en *Studies in the History of mediaeval science*, Cambridge, 1924, p. 12.

¹⁷⁶ ORFALI, M., “Los traductores judíos...”, p. 108.

¹⁷⁷ HASKINS, C.H., “Translators from the Arabic...”, pp. 13-15.

¹⁷⁸ ASÍN PALACIOS, M., *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, en *Obras escogidas*, 3 vols., Madrid, 1946-48, I, pp. 154-155.

De otro lado también nos parece errónea esta denominación en tanto que limita la acción intelectual a la mera traducción de obras árabes al latín, actividad que no fue la única ejercida por los eruditos peninsulares ya que como expertos de las materias que trasvasaban, llegarían a ser sabios de las mismas e incluso productores de obras de carácter científico y filosófico¹⁷⁹. Por tanto, el término “traductores” se quedaría corto para muchos de los protagonistas del “renacimiento ibérico pleno-medieval”, por lo que en nuestro trabajo preferimos utilizar la simple locución “Escuela de” seguida del ámbito geográfico en el que actúen los sabios “renacentistas”. Así, ‘Escuela de Toledo’ referiría a aquellos intelectuales de vinculación toledana que desarrollaron actividades científicas, filosóficas o traductoras en los siglos medievales. En cuestiones metodológicas, éstos a su vez quedarían englobados según el ámbito cultural al que la ciudad aludida hubiera pertenecido en los determinados momentos, es decir, para el caso de la ‘Escuela de Toledo’ y de la ‘Escuela de Zaragoza’, sus integrantes formarían parte de la ‘Escuela de al-Ándalus’ o de la ‘Escuela de los Reinos Hispánicos’ según el momento anterior o posterior a las conquistas. Esta clasificación metodológica nos parece lo suficientemente amplia para adaptar las realidades andalusí, hispánica y sefardí al todo ibérico, y lo suficientemente precisa para compendiar geográficamente a los diversos pensadores medievales. Algunos de los sabios de las citadas escuelas formaron verdaderas corrientes de pensamiento filosófico y a ellos nos dedicaremos en las próximas páginas.

Por todo ello, aquellos intelectuales a los que nos hemos referido en el capítulo dedicado al islam, los hemos englobado en la ‘Escuela de Oriente’ o en la ‘Escuela de al-Ándalus’, según los casos. A su vez podríamos en este momento concretar como algunos de los pensadores andalusíes se integrarían en las diferentes ‘escuelas’ según su ámbito de actuación, por ejemplo, filósofos como Avempace formarían parte de la ‘Escuela (andalusí) de Zaragoza’, y figuras como Averroes o Maimónides pertenecerían a la ‘Escuela de Córdoba’. Por tanto el asunto de las ‘escuelas’ quedaría, según nuestro parecer, mejor justificado eliminando el término “traductores” más cuando éste va acompañado de tan solo una de las ciudades en las que esta actividad se dio, y concretando solamente la referencia geográfica que permite ser transversal en el tiempo y en la filiación cultural del individuo. Ligado a esto último se encuentra la manoseada cuestión de la tolerancia entre las “tres culturas”, más propia del ámbito turístico que del académico. Sobre qué término se ajusta más a la realidad toledana, por

¹⁷⁹ RUCQUOI, A., “Studia generalia y pensamiento hispano medieval” en *Rex, Sapientia, Nobilitas: Estudios sobre la península Ibérica medieval*. Universidad de Granada, 2006, p. 151.

citar el caso más conocido, han corrido ríos de tinta, desde posturas que se inclinan más por el sustantivo “tolerancia” hasta las que abogan por “convivencia”, “coexistencia”, “colaboración” o “conveniencia”.

Primeramente hemos de advertir de la dificultad de definir el concepto de “culturas”, en lo que por supuesto no vamos a entrar aquí, y por otro lado de nuevo cuestionar el hecho de que fueran tres las que se dieron en Toledo y no dos o cinco. A este último respecto se suelen apuntar la cristiana, la musulmana y la judía como las integrantes de la sociedad hispánica en general o de la toledana en particular para los siglos medievales. Pues bien, con ello deducimos que la referencia cultural radica tan solo en la cuestión religiosa, sin embargo, aceptado es que en Toledo la religión cristiana era profesada por al menos tres grupos poblacionales diferenciados según lenguas y leyes, entre otras cosas, hablamos de mozárabes, castellanos y francos. En otras ciudades ocurriría algo parecido, por ejemplo en Salamanca, donde los francos tuvieron un papel muy relevante en los siglos XII y XIII, o en el sur andalusí donde podían concentrarse en una misma ciudad grupos étnico-culturales diversos tales como árabes, bereberes, mozárabes, muladíes o judíos. Así pues, referirse a Toledo como “la ciudad de las tres culturas” requiere al menos la matización académica pertinente para no caer en diferenciaciones únicamente religiosas, ya que cultura no es igual a religión.

La interacción entre todas estas comunidades por supuesto fue siempre de “conveniencia”, ya fuera ésta política, económica o cultural. Por otro lado hablar de “coexistencia” parece una obviedad que no explica la interacción cultural referida. Por su parte, los términos “convivencia”, “colaboración” o “tolerancia” han de llevar de la mano la precisión de la escala social en la que estas manifestaciones se daban, pues debido a la fragmentación socio-económica de las sociedades del Antiguo Régimen, no ocurría lo mismo en unos niveles que en otros. En efecto, la tolerancia, la convivencia y la colaboración se dieron en las más altas esferas, o en las medias, siempre y cuando los intereses de por medio estuviesen lo suficientemente claros y justificados. En las clases bajas fue otra historia. En el caso de Toledo, como en las demás ciudades donde el desarrollo intelectual se dio, la interacción entre individuos religiosa y lingüísticamente distintos fue intensa en el ámbito propio de sabios que buscan la ciencia y la filosofía por encima de cuestiones “mundanas”. Fruto de esa colaboración, y con la necesaria tolerancia y convivencia para que se dieran estas relaciones culturales, fueron no solo las traducciones de los siglos XII y XIII sino todo el desarrollo científico-filosófico, y en fin intelectual, del que aquí denominamos “renacimiento ibérico

pleno-medieval”, refiriéndonos, como decíamos más arriba, tanto a la producción cultural de época califal y taifa como al posterior período hispánico en la que la antigua *urbs regia visigoda* se destacó gracias a toda la herencia anterior y a la confluencia de todas partes a ella.

Otros vocablos en los que nos apoyamos para la clasificación y esclarecimiento de nuestro trabajo son contemporáneos de la época estudiada, *gigantes* y *moderni*. El primero fue puesto en boca de Bernardo de Chartres por su discípulo Juan de Salisbury cuando refiere que eran “*como enanos sentados sobre los hombros de gigantes. Vemos, pues, más cosas que los antiguos y más alejadas, pero no por la penetración de nuestra vista o por nuestra mayor talla, sino porque nos levantan con su altura gigantesca*”¹⁸⁰. El segundo aparece en varias obras de los propios intelectuales del siglo XII los cuales se consideran *modernos*¹⁸¹ con respecto de los *antiguos* en los que se asientan. Este binomio *gigantes-moderni* nos sirve aquí para contraponer las realidades culturales clásica y medieval tras la recepción de la primera en la segunda a partir del siglo XII. Contraposición a su vez enlazada por una línea “genealógica” que une esos *gigantes* de la Antigüedad Clásica con los *moderni* medievales siendo éstos sucesores intelectuales de aquellos según las ciencias. Entre medias estarían los sabios islámicos sobre los que también se apoyan gran parte de los científicos y filósofos europeos, y más aún los ibéricos, de los siglos XII y XIII, por lo que habríamos de considerarlos también como *gigantes*. Así, en lo que concierne a la filosofía aristotélica de la que por el presente nos ocupamos, los pensadores islámicos de la ‘Escuela de Oriente’, a su vez alzados en los clásicos griegos, son gigantes sobre los que se encumbran los filósofos andalusíes, sefardíes e hispánicos pleno-medievales.

De manera que los intelectuales de la ‘Escuela de Toledo’ desarrollarán en los siglos XII y XIII una labor de recepción del legado clásico enriquecido por en el pensamiento de la ‘Escuela de Oriente’ y de la ‘Escuela de al-Ándalus’. Esta ‘Escuela de Toledo’ sobresalió en la traducción y producción no solo de obras científicas sino también filosóficas como lo muestran algunos sabios desafortunadamente poco conocidos fuera del ámbito académico. Uno de ellos fue Domingo Gundisalvo, traductor y filósofo toledano que aunó las tradiciones latino-cristiana y arabo-islámica siendo uno de los primeros pensadores “aristotélicos” de la Cristiandad

¹⁸⁰La obra en la que esta frase aparece es el *Metalogicon* (cap. III) de John de Salisbury, autor chartiano muy influenciado por el pensamiento aristotélico. Dicho obtenido de GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A., “El Renacimiento del siglo XII en Europa”, en VV.AA., *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella 1997, Pamplona 1998, pp. 49-50.

¹⁸¹“*Magister Anselmus et illi antique dixerunt quod (...). Magister vero Petrus et fere omnes moderni dicunt quod (...)*” (Summa theologiae, q. 11, Códice 51 de la Biblioteca Municipal de Todi, fol 7va), obtenido de JIMENEZ CATANO, R., “Nosotros, modernos del siglo XII”, en *Vuelta*, 240 (1996), pp. 28-29.

europea. El aristotelismo hispánico tiene inicio en su figura, aunque no el aristotelismo ibérico, pues éste último ya había dado comienzo en los filósofos de la ‘Escuela de al-Ándalus’ algunas generaciones antes. Ambos períodos, andalusí e hispánico, forman parte de un mismo renacimiento, el ibérico, acaecido por la absorción de las herencias culturales clásica e islámica-oriental vuelta a germinarse gracias la interacción entre las diversas comunidades existentes en la Península Ibérica y la consecuente nueva producción científica y filosófica.

Como vemos, en la matización de los términos y locuciones a usar radica gran parte de la estructuración del presente trabajo para su mejor entendimiento. No pretendemos con ello establecer nuevas propuestas ni tirar abajo las que ya están, sino simplemente hacer comprensible las ideas que exponemos en estas páginas. Así pues, en lo que sigue ahondaremos en la recepción del pensamiento aristotélico en la Toledo del siglo XII y como desde ella se irradiará por el resto del mundo hispánico y allende los Pirineos en los momentos inmediatamente posteriores. La Península Ibérica en general y Toledo particular formaron parte esencial en la renovación cultural europea. Veamos su contexto.

❖ 4.2. Contexto europeo: gigantes y *moderni*

4.2.1. Antecedentes, del siglo VIII al XI

Ya hemos señalado como la caída de la parte occidental del Imperio Romano devino en un progresivo olvido de cierto porcentaje del saber greco-clásico. Los reinos latino-germánicos resultantes tuvieron un reducido desarrollo cultural limitado al ámbito estrictamente religioso donde sobresalieron tan solo algunas destacadas personalidades sobre las que se sustentarán las generaciones venideras, especialmente los Santos Padres de la Iglesia. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo VIII el espíritu carolingio promoverá lo que se ha venido en llamar de nuevo un “renacimiento”¹⁸², que abogará por una mejor preparación de los hombres del estado y de la Iglesia en aras de vertebrar administrativamente un territorio que se expandía por gran parte de Europa. Supuso este “renacimiento carolingio”, en contexto de la reinención y reunificación imperial, un nuevo impulso cultural que recuperaba un latín uniforme (lengua

¹⁸² Como hemos comentado más arriba, a raíz de la atribución del término para definir la expansión cultural del siglo XII, otros estudiosos lo han tomado para caracterizar cualquier movimiento renovador que presente algún atisbo de conocimiento clásico. Así los impulsos artísticos o lingüísticos y en fin culturales, acaecidos en los siglos VIII-IX y X han sido calificados por algunos medievalistas como renacimientos carolingio y ottoniano, respectivamente.

latina ‘cristiana-europea’) o una escritura (letra minúscula carolina) y arte comunes, además de formar a los súbditos imperiales en una definida religión basada en el conocimiento de las Sagradas Escrituras y de la Patrística. En su estudio se concentraron los monjes que multiplicaban los monasterios por todo el Imperio franco, y estas primeras escuelas monásticas, de ámbito rural, sustentaron el nuevo “renacer” europeo. En ellas se estudiaron principalmente las materias del *Trivium* (Gramática, Retórica y Dialéctica), y del *Quadrivium* (Aritmética, Geometría, Astronomía y Música), aunque estas últimas no se enseñaron en todos los monasterios.

Este impulso quedó restringido al ámbito humanístico y el conocimiento científico quedó estancado e incluso retrocedió con respecto a la Antigüedad Clásica¹⁸³. En algunos de estos centros monásticos, además de la dedicación a la oración o al estudio de la Biblia, se leyeron a autores clásicos muy concretos o se realizaron labores de copias de manuscritos que permitían conservar algunas obras si su utilidad era manifiesta para el Occidente cristiano. Los monjes copistas se convirtieron en los auténticos hombres letrados de esta etapa altomedieval pues en ellos descansaba el saber humanístico y religioso del momento. Además de esta cultura monástica, se conformó una cultura palatina en torno a la corte carolina de Aquisgrán, donde se reunieron intelectuales de distintas procedencias como Pedro de Pisa, el hispano Teodulfo de Orleans o Alcuino de York. Este último es el verdadero protagonista del impulso cultural carolingio puesto que en él se concentró el saber cristiano irlandés¹⁸⁴, cierto legado de los clásicos y por supuesto el conocimiento profundo de la Biblia y de los Santos Padres. Se erigió así Aquisgrán como el centro cultural occidental que intentaba rivalizar con la Damasco y luego Bagdad islámica y con la Constantinopla bizantina, aunque el intento no quedó en más que eso.

Filosóficamente hablando en estos siglos de predominio de la cultura monástica destacó la reflexión de Scoto Erígena (siglo IX), que fue quien dio la primera propulsión a la razón frente a la autoridad de la Patrística. Para él la razón es anterior a los Santos Padres pues ellos mismos se basan en ella, y por tanto el ejercicio racional es una exigencia metodológica de la fe. No se concibe la filosofía como independiente de la religión, algo que como veremos tan solo ocurrirá a partir del siglo XII, sino que una forma parte de la otra para poder acceder a la verdad de la

¹⁸³ LOMBA FUENTES, J., “Islam y filosofía” ... p. 137

¹⁸⁴ La intelectualidad irlandesa fue muy relevante desde el punto de vista cultural puesto que por su iniciativa se cristianizó Britania en los siglos altomedievales y dieron el salto al continente donde se hicieron con puestos importantes dentro de la administración carolingia.

revelación. Erígena es el primer defensor del método dialéctico, como arte del bien razonar, del diálogo y de la discusión, como “verdadera contemplación de las cosas”¹⁸⁵. El pensamiento de este autor se inscribe perfectamente en su tiempo, pues su filosofía no admite lugar a dudas de pertenecer al esquema neoplatónico heredado de Plotino y cristianizado por San Agustín, una de cuyas características es la servidumbre de la filosofía con respecto de la teología. Sin embargo Scoto Erígena es el primer atisbo de la importancia que adquirirá la dialéctica, la razón, en los siglos posteriores.

A estos dos intelectuales altomedievales que hemos destacado, Alcuino de York y Scoto Erígena, se les atribuye cierto conocimiento de la lengua griega en un tiempo en que ésta era prácticamente ignorada en los reinos latino-cristianos. Ya dijimos que el griego decayó en Occidente durante la Tardo-antigüedad a excepción de los territorios donde la influencia bizantina continuó, especialmente en Italia, y su conocimiento quedó muy restringido a una minoría de figuras como las citadas¹⁸⁶. Con ello, el legado griego fue escaso, tan solo el Pseudo Dionisio, Boecio, Marciano Capella o el susodicho Erígena conservaron para la Cristiandad latina algo del saber heleno. Recordemos que de Aristóteles solo se conocía la llamada *Lógica vetus*, gran parte de la cual fue legada por las traducciones y comentarios lógicos de Boecio o la *Isagoge* de Porfirio¹⁸⁷. A partir de la segunda mitad del siglo X comenzarán a arribar al norte de Europa, aunque todavía de manera muy sutil, más conocimientos griegos debido entre otras cosas, a las embajadas entre el Sacro Imperio Romano Germánico y Constantinopla o a los contactos entre Italia y Francia tras la conquista normanda de Sicilia¹⁸⁸.

El siglo X ha sido considerado durante mucho tiempo como “una época de regresión cultural y de un escaso nivel en la vida intelectual”¹⁸⁹ debido a la desintegración del Imperio carolingio, a las denominadas ‘segundas invasiones’ o a la inestabilidad de Roma de esta etapa, todo lo cual contrasta con el esplendor del mundo islámico en estos mismos momentos, principalmente del “cercano” Califato de Córdoba. No obstante, la actividad de las escuelas monásticas iniciada en el período anterior continuó en este siglo y destacaron en importancia cultural los monasterios de Reichenau, San Gall, Fleury-sur-Loire o Ripoll, los cuales tendrían su prolongación en el siglo XI. En este último centro monástico también hemos reseñado ya lo que

¹⁸⁵ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, pp. 95-96.

¹⁸⁶ GOUGUENHEIM, S., *Aristóteles y el Islam...*, p. 35.

¹⁸⁷ Se dispuso de las obras aristotélicas de las *Categorías* y de *Sobre la Interpretación*, como ya señalamos en la nota 32.

¹⁸⁸ GOUGUENHEIM, S., *Aristóteles y el Islam...*, pp. 41-46.

¹⁸⁹ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, p. 111.

supuso la estancia en él del monje Gerberto de Aurillac, futuro papa Silvestre II, que adquirió los primeros conocimientos científicos que llegaron a Europa desde el mundo arabo-islámico¹⁹⁰. Había comenzado en la segunda mitad de este siglo X una lenta pero progresiva recuperación cultural tras la reafirmación de las dinastías de los Capetos en Francia y de los Otones en Alemania (¿“renacimiento otoniano”?) que impulsaron algunas escuelas monásticas e incluso incipientes escuelas catedralicias como las de Reims o Laon. En este contexto es necesario reseñar la fundación de Cluny (987) como instrumento eclesiástico de renovación monacal, y que fue el preludio de la reforma llevada a cabo por el papa Gregorio VII en el siglo siguiente.

El siglo XI representará el fin del período altomedieval y el inicio de la Plena Edad Media en tanto que la sociedad europea percibirá cambios en todos los ámbitos. Desde el punto de vista económico, se producen una serie de mejoras técnicas que provocará una expansión agrícola que a su vez repercutirá en la producción de excedentes que serán comercializados a distintos niveles territoriales, desde el mercado local diario hasta el mercado “internacional” característico de las ferias de los siglos siguientes. Ello desembocará en el llamado “renacimiento urbano” de los siglos XII y XIII. Así, Europa se hará más pequeña a pesar de ser una época de expansión, ya terminaron los períodos de invasiones internas y ahora son los reinos occidentales los que tomarán la iniciativa militar contra territorios paganos o musulmanes. La intensificación de los contactos interterritoriales así como la movilidad intelectual determinarán un gradual desarrollo cultural que se expandirá largamente en los siglos venideros.

La enseñanza del *Trivium* y en menor medida del *Quadrivium* desde la época carolingia¹⁹¹ llega en este siglo a su máximo apogeo, y entre las materias que las componen, la Dialéctica se desarrollará de manera manifiesta en la primera corriente de intelectuales “racionales” que se da en la Europa medieval. Fue estudiada esta disciplina a través de la citada *Lógica vetus* aristotélica y de los autores susodichos Porfirio y Boecio, y fue la disciplina que primero se independizó del resto de las artes liberales¹⁹². A partir de este momento, la Dialéctica se afirma como una sabiduría racional que podría llegar a competir en importancia con la autoridad de los Santos Padres, como de alguna manera ya había dejado entrever Scoto Erígena, esto es, el principio de la “lucha” entre razón y religión en el mundo cristiano-occidental. Así,

¹⁹⁰ Ver páginas 34-36 de este trabajo.

¹⁹¹ Sobre estas artes liberales y su “multiplicación” a partir del siglo XII hablaremos en el punto 4.4.1.

¹⁹² RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, p. 115.

progresivamente irían aflorando pensadores sustentados en la lógica, los ‘dialécticos’ (sinónimo de filósofos en el siglo XI), uno de cuyos primeros representantes fue Berengario de Tours (1000-1088), quien proclamó que “la razón valía más que la fe”¹⁹³. Por su parte, del lado intelectual opuesto surgieron voces que recriminaban a los dialécticos la limitación de la razón para llegar a lo sobrenatural, fueron éstos teólogos anti-dialécticos que veían a la razón como peligro acechante contra la tradición eclesiástica¹⁹⁴.

Entre ambas posturas se inscribe la gran figura intelectual de este siglo XI, (San) Anselmo de Bec (1033/34-1109), quien, según Rafael Ramón Guerrero, “inauguró los principios de un análisis lógico y filosófico del discurso teológico y estableció las bases para la constitución de la teología como ciencia”¹⁹⁵. Muy apoyado en San Agustín, Anselmo siguió manteniendo la dependencia de la razón con respecto a la fe, pues según él, la primera habría de servir para entender la segunda, y partiendo de la base de esa creencia en Dios, había que intentar el acceso a Él de manera racional. Anselmo filosofó para comprender la fe, es decir, quiso comprender lo que creía¹⁹⁶. Su pensamiento de alguna manera intentaba buscar el punto medio entre las posturas dialéctica y anti-dialéctica. En contra de los primeros sostuvo que había que partir necesaria y firmemente de/en la fe, y en contra de los segundos aseguró que la fe debía comprenderse racionalmente¹⁹⁷. Así pues, será en el siglo XI cuando se inicie la renovación europea de la mano de la razón impulsada por los dialécticos, y con los primeros atisbos de confianza en la ciencia tras los conocimientos matemáticos y astronómicos que Gerberto de Aurillac adquirió en Hispania y difundió por Europa¹⁹⁸ a través de su posición de jerarca eclesiástico y de discípulos suyos como Fulberto de Chartres¹⁹⁹.

4.2.2. La “modernidad” del renacimiento pleno-medieval

El siglo XII marca el inicio de la *modernidad*. José Ángel García de Cortázar lo expone muy clara y concisamente cuando dice que: “la ‘modernidad’ hunde sus raíces en el siglo XII, al menos la modernidad que tiene como rasgos los siguientes: el afianzamiento de la conciencia

¹⁹³ *Ibidem*, p. 116.

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 117-118.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 118-119.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 121.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 123.

¹⁹⁸ Sobre las aportaciones científicas que a través de Gerberto y los manuscritos de Ripoll se extendieron por los reinos europeos, véase, VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, pp. 155-165.

¹⁹⁹ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, p. 114.

individual; la afirmación de la razón, o, al menos, de una cierta racionalización; el despertar del interés por la medida; el avance significativo en la fijación de los contornos físicos y mentales de hombres, tiempos y espacios y en el control de la memoria social; la propia toma de conciencia de la historia como progreso; y la creación de instituciones que garantizarán la organización, transmisión e investigación de los saberes”²⁰⁰. Bien podríamos hablar pues del “renacimiento moderno” para el siglo XII en tanto que en este se produce el redescubrimiento de los clásicos por parte de la sociedad cristiano-occidental que da lugar también a la “modernidad” científico-filosófica, algunos de cuyos aspectos perdurarán hasta el siglo XVII y aún después. Modernidad que, como ya hemos apuntado, fue sentida por los propios intelectuales de la época, los *moderni* alzados sobre los *gigantes* de la Antigüedad²⁰¹.

Así pues en este siglo XII todo cambia. No es este el lugar para exponer los cambios que se producen con respecto a los siglos anteriores, mas baste con anotar que en estos momentos la sociedad medieval torna a mirar hacia el ámbito urbano renacido. La cultura pasa de ser soberanía monástica a residir en unas ciudades cada vez más desarrolladas fisionómica, demográfica e institucionalmente. Este renacimiento urbano, consecuencia de la expansión pleno-medieval que ya hemos comentado, traerá nuevas necesidades para una sociedad más concentrada y de mayor diversificación económica que a su vez demandará un indispensable cierto grado de instrucción para desarrollar los nuevos oficios. Una de estas nuevas instituciones que se crean es la universidad (*Studium Generale*), que no es sino una agrupación gremial más de las muchas que nacen en estos momentos (*universitas*), y el oficio, el de clérigo intelectual cuya herramienta es el libro y su objetivo el saber. Las universidades y demás escuelas laicas y catedralicias son características de la nueva cultura urbana, además del movimiento de los ‘goliardos’, que se desarrollará desde este siglo XII en adelante y que termina con la hegemonía cultural ejercida por los monasterios rurales hasta entonces.

Las escuelas catedralicias, creadas a imagen de las monásticas en los siglos altomedievales, adquieren una mayor complejidad y también prosperidad a partir de la Reforma gregoriana de mediados del XI (Gregorio VII, 1073-1085) y de las normativas eclesiásticas del XII, principalmente del papa Alejandro III (1159-1181), como la de disponer obligatoriamente de maestrescuela (1179), así como de maestro de gramática y de chantre, que aseguren la

²⁰⁰ GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A., “El Renacimiento del siglo XII en Europa”, en VV.AA., *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella 1997, Pamplona 1998, pp. 48-49.

²⁰¹ Sobre estos términos ya hemos hablado más arriba, páginas 52-53.

instrucción y el desarrollo intelectual de los eclesiásticos. Entre las más destacadas se encontraron las de Colonia, Utrecht, Laon, Sens, Cambrai, Chartres, Auxerre, Rouen, *Notre Dame* de París, Saint Víctor o Santa Genoveva²⁰². En ellas y en las aún pujantes escuelas monásticas se desarrollaron las primeras profundas reflexiones teológicas y filosóficas que involucraron a los grandes pensadores del momento, los primeros *moderni*. Una de estas cuestiones, también de índole política, fue la del *dominium mundi* entre el Papado y el Imperio, que hundía sus raíces en la “Querrela de las Investiduras” iniciada con las reformas gregorianas, y que fue disputada entre intelectuales como Anselmo de Bec e Ivo de Chartres entre fines del siglo XI y principios del XII.

En relación con esto se encuentra también otro de los grandes temas filosóficos del período de transición entre ambos siglos mencionados, el “problema de los universales”²⁰³, que dio lugar a dos posturas según se creyera en la existencia “real” (Anselmo de Bec, Guillermo de Champeaux) o tan solo “nominal” (Roscelino de Compiègne, Pedro Abelardo) de las “cosas universales”. En esta disputa tuvo mucha importancia el factor lingüístico y la aplicación de la lógica a las cuestiones gramaticales en lo cual resaltó la figura de Pedro Abelardo (1079-1142)²⁰⁴, dándose pie al definitivo “despertar de la lógica” que caracterizará el siglo XII. Con el pensamiento de Abelardo se entra de lleno en el “renacimiento de los modernos” que aquí venimos comentando y que tendrá como característica principal la utilización del método dialéctico, la lógica aristotélica, en los asuntos religiosos/divinos y humanos/naturales.

En este último aspecto sobresalió por su dedicación y producción intelectual la escuela de la catedral de Chartres. Los cimientos de la “modernidad” de esta escuela fueron puestos por los ya citados Fulberto e Ivo de Chartres o Berengario de Tours quienes ya en el siglo XI hacían presagiar el importante desarrollo posterior. Sin embargo, fue Bernardo de Chartres con el que daría comienzo el pensamiento “moderno” de la denominada ‘Escuela de Chartres’. Hasta el siglo XI, la enseñanza en Chartres había estado centrada en el esquema tradicional: las siete artes liberales, principalmente la Gramática, y el estudio y profundización de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, desde finales de dicho siglo y sobre todo desde comienzos del XII ya se incluían en la escuela estudios de medicina y ciencias naturales, “la cosmología como

²⁰² LOMBA FUENTES, J., “Islam y filosofía”..., p. 137.

²⁰³ Para más detalles sobre esta disputa filosófica medieval, véase: RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, pp. 151-158.

²⁰⁴ Abelardo fue el primer europeo “occidental” que aplica la *lógica nova*. Sus obras más importantes fueron el *Sic et non*, la *Logica ingredientibus*, la *Logica Nostrorum petitioni sociorum*, el *De generibus et speciebus*, o sus *Glosas a Porfirio*, a las *Categorías* o al *Peri Hermeneias*. LOMBA FUENTES, J., “Islam y filosofía” ... p. 153.

interpretación natural del universo, que permaneció como uno de los rasgos distintivos de esta ‘Escuela’ a lo largo del siglo”²⁰⁵. Asimismo, en Chartres se conocieron muy pronto obras de Aristóteles desconocidas hasta entonces en el norte de Europa, como se establece en el *Eptateuchon* de Thierry de Chartres (m. c. 1155), en el cual la Dialéctica comprendía también la *lógica nova*, esto es el conjunto completo del *Organon* aristotélico. Acaso este conocimiento aristotélico tan prematuro se debiera a los contactos franceses con Italia gracias a la intensificación de la movilidad de intelectuales de este tiempo, y/o con los territorios bizantinos en contexto de las Cruzadas.

Sea como fuere, Chartres se convirtió desde la primera mitad del siglo XII en un centro donde se respiraba cierto aire humanista. La pronta y completa recepción del *gigante* Aristóteles supuso la centralidad del hombre y la naturaleza como objeto de estudio siguiéndose el método dialéctico como método científico. Aún así, el neoplatonismo continuaría ejerciendo la hegemonía filosófico-teológica durante todo el siglo. La preocupación por los estudios gramáticos y por la aplicación de la lógica al análisis de los clásicos latinos propició la impregnación humanista que caracterizó a la ‘Escuela de Chartres’ cuyo máximo exponente fue Juan de Salisbury²⁰⁶, profundo conocedor de Aristóteles y autor del primer tratado de teoría política de la Edad Media, el *Policraticus*. Esta ‘Escuela’ representa muy a las claras la “modernidad renacentista” del siglo XII. Sus *moderni* fueron, entre otros: Bernardo y Thierry de Chartres, Gilberto de Poitiers, Guillermo de Conches, Bernardo de Tours o Juan de Salisbury.

Paralelo al auge de escuelas catedralicias como la de Chartres, la cultura urbana floreció, como ya hemos dicho, en escuelas laicas como las arriba citadas universidades o las mal denominadas “escuelas de traductores”²⁰⁷. Entre las primeras, las fundaciones más precoces fueron las de Bolonia, París, Oxford o Cambridge, unas surgidas desde el ámbito religioso y otras desde el estrictamente laico y burgués. Este último caso es el de la escuela boloñesa, la cual se conformó como un gremio más de la ciudad, congregación de estudiantes que elegían incluso a su propio rector, y que encaminaron su quehacer hacia los estudios legislativos que formasen buenos administradores. El Derecho fue la disciplina hegemónica en las

²⁰⁵ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...* p. 139.

²⁰⁶ En su obra *Metalogicon*, insiste en que la grandeza del hombre consiste en su razón y en su palabra como expresivas de su mejor y más íntima esencia. LOMBA FUENTES, J., “Islam y filosofía”..., p. 161.

²⁰⁷ Ya hemos señalado en el apartado de precisiones terminológicas como los traductores no fueron únicamente eso, sino que por el contrario muchos de ellos, obviamente doctos en las determinadas materias, produjeron obras originales además de sus traducciones. Además estas “escuelas” no fueron instituciones físicas y regladas y sus intelectuales se movían de unos lugares a otros en la mayoría de los casos. Véase en este trabajo, páginas 50-51.

universidades mediterráneas que siguieron el modelo de Bolonia, fiel reflejo de la arraigada legislación romana de estas latitudes. Así, dos estudiantes de la Universidad boloñesa fueron los protagonistas de la recepción y recopilación del Derecho Romano (Irnerio) y del Derecho Canónico (Graciano, ‘*Decretum*’) en la primera mitad del siglo XII, lo que supondrá la progresiva fijación territorial de los reinos y el fortalecimiento del poder del monarca en los siglos venideros, y el origen de un derecho común europeo (religión cristiana), respectivamente. En ello de nuevo se observa que el adjetivo renacentista cuadra a la perfección en tanto que se rescatan saberes clásicos y tardo-antiguos.

En las universidades medievales, como también en ciertas escuelas religiosas, a partir del siglo XII se toma la Dialéctica como método escolástico. Aún las escuelas donde la teología fue la materia más estudiada, caso de la Universidad de París, la razón se impone como método de enseñanza para acceder al conocimiento de Dios y los misterios divinos. Desde la reflexión y relevancia de Pedro Abelardo se diferenciaron dos teologías, por un lado la escolástica asentada en el método dialéctico, y por otro una teología mística anclada en la meditación de las Escrituras y rechazando la filosofía como medio de conocimiento divino²⁰⁸. A lo largo de este siglo la primera terminará por hacerse hegemónica en el mundo académico imponiéndose por fin el razonamiento filosófico al argumento de la autoridad patristica, es lo que la historiografía ha venido en llamar la “filosofización de la teología” cuyo momento de esplendor será el XIII y su espacio representativo la universidad parisina²⁰⁹. Así, el método escolástico o dialéctico impregnará las aulas medievales de lecturas de las obras de autores de referencia (*lectio*), a las cuales seguirá una extracción y crítica de los temas más reseñables (*quaestio*), para posteriormente proceder al debate académico (*disputatio*) y por último extraer las respuestas, enseñanzas y conclusiones (*determinatio*).

En lo que respecta a las “escuelas de traductores”, dos serían las ciudades que despuntaron en las actividades de trasvase a la lengua latina de obras de astronomía, medicina, matemáticas o filosofía hasta entonces escritas en griego, en hebreo y/o en árabe, estas fueron Toledo y Palermo. Al igual que había pasado durante la expansión del mundo arabo-musulmán en los siglos VIII y IX, se produjo ahora, en la expansión pleno-medieval de la Cristiandad occidental,

²⁰⁸ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, p. 137.

²⁰⁹ París se convierte desde el siglo XII en el centro de profundos debates y discusiones filosóficas. En esta “filosofización de la teología” tuvieron mucho que ver Pedro Abelardo, Gilberto de Poitiers y Pedro Lombardo en su aplicación del método dialecto y racional a la ciencia religiosa. Contra ello se opusieron los antidialéctos místicos del Císter como San Bernardo o de Saint Victor como Gualterio de Saint Victor, entre otros, LOMBA FUENTES, J., “Islam y filosofía”..., pp. 155-158.

una captación del saber conservado en los nuevos territorios conquistados. Se han aducido historiográficamente multitud de causas para la comprensión de la obstinación del mundo cristiano del siglo XII por adquirir el conocimiento científico y filosófico producido por el mundo islámico durante los siglos VIII y XII, inclusive el legado griego del que dispusieron. Algunas de ellas son la búsqueda del mejor entendimiento de la realidad religiosa y filosófica islámica con el fin de poder convertirlos al cristianismo sin necesidad de la agresividad militar o legislativa, o la intención y voluntad de la Europa cristiana por recuperar el legado clásico poseído por los árabes²¹⁰. Sin embargo, aceptando como plausibles y posibles las anteriores causas, no hemos de desdeñar la simple curiosidad cuasi innata del intelectual por la búsqueda de conocimiento, o el mero aprovechamiento de las bondades de un nuevo espacio ganado al enemigo.

El caso es que en las zonas de contacto entre los mundos cristiano e islámico, específicamente en las penínsulas ibérica e itálica, se dio un incesante movimiento de traductores que permitieron la entrada en los reinos latinos de la ciencia y filosofía tanto greco-clásica como arabo-musulmana. Se produjo entonces la llamada recepción de los gigantes, clásicos e islámicos, sobre los que los “modernos renacentistas” del siglo XII se sustentaron para el avance de la ciencia y filosofía europeas, tales como: Hipócrates, Galeno o Avicena en medicina; Ptolomeo, Tabit b. Qurra o al-Battānī en astronomía; Euclides o al-Jwarizmī en matemáticas; Platón, Aristóteles, al-Fārābī o el propio Avicena en filosofía; y algunos otros en las demás disciplinas. En este último ámbito, el filosófico, la tensión provocada por la reflexión sobre las relaciones entre fe y razón que venía dándose desde el siglo anterior, estalló en crisis debido a la atracción que ejerció el método dialéctico. De otro lado, los nuevos saberes científicos precisaron de un nuevo fundamento filosófico que llevó a estudiar el método y la clasificación de las ciencias, todo lo cual terminará por desembocar en la autonomía de la Filosofía con respecto a la Teología²¹¹.

²¹⁰ Esta última hipótesis es la propuesta por el historiador francés Sylvain Gouguenheim que, siguiendo su línea laudatoria de la cultura greco-romana como base del ‘ser europeo’, otorga toda la importancia a la simple voluntad de saber de las élites eclesiásticas europeas de recuperar un legado que en cierto modo le pertenece, GOUGUENHEIM, S., *Aristóteles y el Islam...*, pp. 165-166. Sobre este espíritu cristiano, se cuestiona: “¿Es exagerado pensar que esta aspiración del espíritu europeo a un pensamiento libre y a un examen crítico del mundo encuentra sus raíces, al menos en parte, en las enseñanzas de Cristo, conciliados con la curiosidad universal de la Grecia antigua? (*Ibidem*, pp. 52-54). Esa pervivencia del espíritu greco-romano en los reinos europeos no se habría dado en la sociedad islámica (*Ibidem*, pp. 146-147), asimismo, la según él imposibilidad del árabe para captar el saber griego le lleva a desechar las traducciones de obras clásicas venidas de la lengua arábiga por incompletas y deficientes (*Ibidem*, p. 168).

²¹¹ RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, pp. 132-133.

Todo este crecimiento intelectual cristiano-latino propiciado por el renacimiento urbano y la recepción del legado greco-árabe tuvo su primer motor en el sur europeo, como ya hemos mencionado por activa y por pasiva, donde interactuaban las diversas realidades étnico-culturales en cuestión favoreciendo un enriquecimiento filosófico-científico y un ambiente intelectual. De este ambiente quisieron formar parte los cristianos del norte que emigraron a los territorios mediterráneos en busca del saber, siendo partícipes de las traducciones que se operaron en numerosas ciudades. Además, en los mismos momentos del arribo de ‘extranjeros’ a Iberia e Italia, se producía la reflexión de los filósofos aristotélicos de la ‘Escuela de al-Ándalus’, lo cual también posibilitará su progresiva recepción en la Cristiandad latina donde se conformarán las primeras corrientes de aristotelismo en el siglo XIII. Como hemos visto, el contexto era óptimo, pues tomaba fuerza el método dialéctico y se iban creando instituciones que promovían el cultivo de los saberes. La modernidad había comenzado.

4.2.3. El “renacimiento del sur”, ibérico e itálico.

El fraccionamiento de los territorios mediterráneos occidentales en dos mundos religiosos diferenciados a partir de los siglos VIII y IX significó también un enriquecimiento cultural de estas zonas ya de por sí ricas históricamente. Las interacciones culturales y las influencias externas en las penínsulas Ibérica e Itálica serán determinantes para el desarrollo intelectual europeo de los siglos XII y XIII, no solamente por las traducciones que en ellas se realizaron sino también por las obras originales que muchos de sus sabios produjeron. Este “renacimiento del sur” se dio con anterioridad a la explosión intelectual del norte de Europa puesto que, como hemos señalado en el epígrafe correspondiente, desde el siglo X y sobre todo en el XI, el mundo islámico occidental experimentó un avance significativo en materia científica y filosófica, que pronto tomó contacto con los territorios cristianos limítrofes haciéndose éstos partícipes de la sabiduría arabo-musulmana.

Esto fue lo que ocurrió también en Italia, crisol cultural por todos sus costados. De un lado, la influencia bizantina perduró largamente en sus costas sur y orientales, al norte, el reino longobardo sucesor del ostrogodo terminó por ser conquistado por los francos, mientras que al mismo tiempo el papado romano expandía su influencia por el centro peninsular en comunión con los carolingios que lo sustentaban, por fin, al sur y en Sicilia los musulmanes señorearon hasta que se produjo la conquista normanda de la segunda mitad del XI. Toda esta diversidad

político-cultural no hizo sino engrandecer el rico panorama itálico heredero de la Roma imperial. No sería casualidad pues que en Italia se fundasen algunas de las primeras universidades europeas (Bologna, Módena, Padua) debido, entre otras cosas, al importante grado de desarrollo y complejidad urbana de la península. Pero será en el ámbito del saber médico donde radique la relevancia cultural italiana desde el siglo XI por la constitución en Salerno de una ‘escuela médica’ que hunde su tradición en los recetarios salernitanos de dicho siglo.

Salerno fue desde 1075 capital de un ducado normando. Recordemos que los normandos habían conquistado Sicilia pocos años antes con lo que disponían del saber científico islámico heredado. Esta ciudad tenía estrechos vínculos con el monasterio de Montecasino, donde en dicho siglo XI comenzó un movimiento de recuperación del saber griego por impulso del abad Desiderio y del arzobispo Alfano, ambos interesados en la medicina. Pero sin duda fue la figura del monje Constantino Africano (m. 1087) la más relevante del momento puesto que tradujo desde el árabe al latín al menos veinte obras médicas, conocidas como el *Corpus Constantinun*. El sur de Italia y Sicilia mantenían vínculos con Kairuán (Túnez), centro norteafricano de cultura islámica, y entre ello pareció moverse este Constantino, que conocía el árabe a la perfección y adquirió los conocimientos de la avanzada medicina islámica del momento²¹². Este saber arabo-médico estaba sustentado en Galeno, enriquecido a su vez por los comentarios de sabios musulmanes como ar-Razī o Avicena, y con una decisiva aplicación de la filosofía natural aristotélica característica de la ‘Escuela de Oriente’.

Pero será en el siglo XII cuando en Salerno tome impulso la medicina de corte aristotélico, que supondrá la mayoría de edad de esta disciplina entendida como la ciencia que permite conocer el cuerpo humano, esto es, el microcosmos. Pronto se establecieron contactos entre Salerno y el norte de Europa comenzando las migraciones de intelectuales que darían lugar a la traducción y comentarios de obras médicas²¹³ y la relectura de Galeno utilizándose ya el método dialéctico que no había seguido Constantino Africano. Además de las islámicas, en Salerno confluyeron influencias greco-bizantinas que posibilitaron el acceso directo a textos aristotélicos hasta entonces olvidados por la Europa latina. Este sería el origen de las versiones

²¹² GARCÍA BALLESTER, L., “La renovación intelectual de la medicina en la Europa latina del siglo XII”, en VV.AA., *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella 1997, Pamplona 1998, p. 389.

²¹³ Fueron muy extendidos los comentarios al *Articella*, recopilación de obras médicas como: los *Aforismos* y *Pronósticos* de Hipócrates, acompañados de los comentarios de Galeno; el *Arte Médica* galénico, la *Isagoge* de Hunayn b. Ishāq; y los pequeños escritos sobre las *Orinas* y los *Pulsos* de Teófilo y Filareto, respectivamente, *Ibidem*, p. 390.

tempranas de las obras del Estagirita vertidas al latín directamente del griego que aparecen en el norte de Francia en la primera mitad del XII, algunas de las cuales se atribuyen al traductor Jacobo de Venecia²¹⁴, y que fueron conocidas por los intelectuales de la ‘Escuela de Chartres’²¹⁵. Algunos de los intelectuales más importantes relacionados con Salerno fueron Burgundio de Pisa (c. 1110-1193), quien tradujo una decena de obras galénicas, o el maestro salernitano Bartolomé, que fue comentador de la *Isagoge* de Porfirio.

Esta recepción italiana del saber griego y árabe, así como la renovación de la medicina de los siglos XI y primera mitad del XII, estará en concordancia con lo acontecido al mismo tiempo en la Península Ibérica, especialmente en el cuadrante nororiental y más específicamente a través de eruditos judíos, de los que hablaremos en breve, y que en estos momentos traducen obras árabes al hebreo no solo de medicina sino también de astronomía, astrología y filosofía, y que rápidamente se extienden por el sur francés donde convergerán con el saber procedente de Italia. Así, a lo largo del siglo XII, el territorio occitano del Languedoc y Provenza se impregnará de un renovado ambiente médico cuya consecuencia final será el exclusivismo de la Universidad de Montpellier del siglo XIII en materia médica. En la Italia de la primera mitad del XIII brillará con luz propia la corte de Federico II Hohenstaufen, quien hará de Palermo un centro cultural y traductor de primer nivel, en el que confluyen las tradiciones islámica y normanda que de nuevo impulsarán el desarrollo científico italiano y donde sobresalieron Jacobo Anatoli, Leonardo de Pisa (Fibonacci) o Miguel Escoto²¹⁶.

En lo que respecta a la Península Ibérica, siguiendo el hilo de las páginas en las que nos referimos a al-Ándalus, ya vimos como desde el siglo X se venía produciendo una etapa de esplendor cultural con epicentro en Córdoba, cuya irradiación alcanzaba también a los reinos hispano-cristianos. En estos últimos, la tradición cultural visigótica-isidoriana había tomado dos caminos teológicos diferenciados desde la disputa adopcionista de fines del siglo VIII. De un lado habían quedado los cristianos bajo dominio musulmán que progresivamente se fueron

²¹⁴ La figura intelectual de Jacobo de Venecia es sumamente interesante. Por su nombre parece italiano, hay indicios de que estuvo en Constantinopla ya que sabía griego y dispuso de muchas obras clásicas originales, y además fue monje de la abadía de Mont-Saint-Michel donde tradujo por primera vez las obras aristotélicas desconocidas hasta el momento (los *Analíticos posteriores*, la *Metafísica*, la *Física* y la mayoría de los *Parva naturalia*) y a las que tuvieron acceso los intelectuales de la ‘Escuela de Chartres’, *Ibidem*, p. 401; y GOUGUENHEIM, S., *Aristóteles y el Islam...*, pp. 93-105.

²¹⁵ Como mencionamos más arriba, Chartres se convirtió en la primera mitad de siglo en el centro norte-europeo más activo y muy interesado en la filosofía aristotélica y en su relación con las ciencias, especialmente la aplicación de la filosofía natural a la medicina, como se pone de manifiesto en la figura de Guillermo de Conches, GARCÍA BALLESTER, L., “La renovación intelectual...”, p. 402.

²¹⁶ LOMBA FUENTES, J., *Raíz semítica...*, pp. 42-43.

arabizando y que incluso participaron del quehacer intelectual andalusí, son los llamados mozárabes, y de otro lado, el cristianismo de los reinos norteños que promulgan el ideal restaurador de Hispania como herederos legítimos de los visigodos. De esta parte, una cultura religiosa, o a lo sumo humanística, florece en los monasterios hispánicos de la Alta Edad Media, una de cuyas principales figuras intelectuales fue Beato de Liébana (siglo VIII)²¹⁷. Algunos de los monasterios más activos culturalmente en los siglos X y XI fueron Abellar, San Pedro de Cardaña, San Millán de la Cogolla, Silos o Albelda en los territorios castellano-leoneses, mientras que en los territorios orientales ibéricos sobresalieron varios centros monásticos catalanes a la cabeza de los cuales se encontraba en ya varias veces citado Ripoll, primer puente cultural hispánico entre al-Ándalus y Europa.

El siglo XI se presenta decisivo para el futuro de la cultura hispánica. El Camino de Santiago comienza a ejercer de importante vía comercial y cultural que une la península con los territorios allende los Pirineos, a través del cual arribarán a Hispania los nuevos aires renovadores europeos que tienen en Cluny el brazo ejecutor de la Reforma gregoriana. Será a partir de la celebración del Concilio de Coyanza de 1055 cuando la cultura cristiana de tradición isidoriana tome pues a una cultura “más europea” por influencia de los francos cluniacenses, que impulsan la benedictinización de los monasterios ibéricos. En citado concilio también se insta al incremento de la actividad pastoral del clero y se combate contra la decadencia intelectual del mismo, se exige mayor formación de los sacerdotes y la creación de canónigas en las catedrales, que demuestra la necesaria modernización cultural eclesiástica ante el desarrollo urbano que se viene produciendo. En el concilio de Burgos de 1080, considerada por algunos investigadores como “la primera asamblea de corte europeo en Castilla y León”, se impone el rito romano en detrimento del visigótico-hispánico, con lo que la singularidad ibérica se va difuminando y se adapta en una generalidad cristiano-romana. Así, irán entrando en Iberia las nuevas corrientes de pensamiento que se vienen desarrollando en el resto de la Cristiandad por medio de flujos constantes de peregrinos, comerciantes e intelectuales ultra-pirenaicos. Las escuelas catedralicias, muchas de ellas regidas por francos, intensifican su actividad cultural y

²¹⁷ Monje del foco cultural más importante del reino asturleonés, el monasterio de Santo Turieno/Toribio de Liébana, Beato se erigió como adalid contra las posturas adopcionistas defendidas por el metropolitano “mozárabe” de Toledo. Escribió obras de gran relieve como el *Apologético*, los *Comentarios al Apocalipsis* o el *Himno a Santiago* a finales del siglo VIII.

pronto se vincularán a las nuevas instituciones urbanas, entre ellas las primeras universidades hispánicas de Palencia y Salamanca o la singular “Escuela de traductores de Toledo”²¹⁸.

Vemos pues como la intensificación de los contactos entre los reinos hispánicos y los extra-peninsulares, en contexto de las conquistas cristianas de los importantes enclaves político-culturales islámicos de Toledo (1085) y Zaragoza (1118) con el decisivo saber greco-árabe heredado, propiciarán el esplendor intelectual europeo del siglo XII. Por tanto, el ‘renacimiento ibérico’ comenzado en la al-Ándalus del siglo X y manifiestamente claro en el XI, tiene su perfecta continuación en los territorios ahora cristianos, si bien con unas características diferentes, pues ahora predominará una etapa de necesaria absorción del conocimiento científico-filosófico árabe mediante las traducciones, no impidiendo ello la producción de obras originales. Así, la tradición cultural y urbana de ciudades como Toledo o Zaragoza hicieron que en ellas surgieran mecenas que sustentaran las labores de trasvase en las que participarían las diferentes comunidades culturales existentes y los intelectuales inmigrados. Tengamos en cuenta que la sociedad islámica era fundamentalmente urbana²¹⁹, lo que directamente implica un mayor grado de complejidad institucional y por ende un mayor desarrollo cultural, como nos muestran las numerosas madrasas, escuelas, bibliotecas privadas o palatinas, e incluso baños donde los musulmanes se reunían para ejercer el intelecto ya fuera por medio de recitales de poesía, lecturas sagradas, traducciones o debates filosófico-políticos²²⁰. Por ello, y por otros factores, el desarrollo científico y filosófico peninsular ya tenía largo recorrido en su parte andalusí.

Recordemos que en estos momentos de finales del siglo XI y en el XII los *moderni* de la ‘Escuela de al-Ándalus’ estaban en plena ebullición, especialmente en materia filosófica. Ya hemos anotado como la región del Ebro se mostró muy tendente a la reflexión filosófica en la época taifa con figuras de la talla de Ibn Gabirol, Ibn Paqūda o Avempace. Con este último, como dijimos, dio comienzo el pensamiento aristotélico que tendrá su continuación en Ibn Tufayl y que llegará a su culmen con Averroes y Maimónides, los cuales no serán conocidos en

²¹⁸ Sobre esta denominación ya hemos hablado en las páginas 50-51.

²¹⁹ Que la vida urbana estaba plenamente desarrollada en el mundo islámico es algo conocido. Incluso algunos de los grandes pensadores andalusíes mostraron una voluntad de aislamiento intelectual haciendo ver una imposibilidad de perfección social en unas urbes tan complejas. Los ejemplos son Avempace con su obra *El Régimen del solitario*, o Ibn Tufayl con la suya de *El filósofo autodidacta*. Sobre este aspecto filosófico del pensamiento de la ‘Escuela de al-Ándalus’, véase, LOMBA FUENTES, J., *Raíz semítica...*, pp. 31-32.

²²⁰ LOMBA FUENTES, J., “Islam y filosofía”..., p. 138.

la Cristiandad latina hasta el siglo XIII²²¹, como no, a través de las traducciones toledanas de comienzos de citada centuria. Cuestiones como la utilización de la lógica aristotélica como método científico, la diferenciación e independencia de la filosofía con respecto de la teología, la visión del mundo como relación macrocosmos-microcosmos que debe ser estudiada científicamente, la renovada clasificación de los saberes de tradición también aristotélica, etc., ya habían ingresado en la Península Ibérica gracias a la recepción de los clásicos griegos, y especialmente de Aristóteles, en el mundo islámico oriental y andalusí. Será a partir pues de la transmisión de ese conocimiento greco-árabe albergado en Iberia, particularmente desde Toledo en el siglo XII, cuando la Cristiandad europea comienza su entrada en la modernidad, aunque como ya hemos visto, algunos pasos tales como la utilización del método dialéctico, ya estaban dados desde fines del XI.

Antes de hacer mención extensa de la contribución de Toledo al pensamiento europeo, son necesarios algunos apuntes sobre las aportaciones de otras zonas peninsulares muy activas en este siglo XII, principalmente el territorio nororiental ibérico. El fenómeno de las traducciones se dio en esta área en ciudades como Zaragoza, Barcelona, o Tarazona, donde los judíos tuvieron un gran protagonismo, más cuando a raíz de la llegada de los almohades a la península (1144-48) la cuenca del Ebro recibió importantes contingentes de hebreos huidos de la ortodoxia islámica²²². Así, el reino de Aragón y los condados catalanes engrandecieron sus ya de por sí importantes aljamas y muy pronto comenzaron las interacciones culturales que resultarían determinantes en el devenir científico de la corona aragonesa y de la Francia occitana, como hemos apuntado más arriba. Uno de los primeros ejemplos de esta interacción lo tenemos en Barcelona, donde trabajaron conjuntamente (hasta 1138) el italiano Platón de Tívoli y el judío Abraham bar Hiyya/Savasorda entre 1133 y 1145, realizando numerosas traducciones astrológicas, astronómicas y matemáticas que se difundieron rápidamente por

²²¹ SÁENZ-BADILLOS, Á., “Aportaciones literarias, filosóficas y científicas de los judíos a la renovación intelectual del Occidente europeo en el siglo XII”, en VV.AA., *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella 1997, Pamplona 1998, pp. 334-335

²²² Sobre las traducciones operadas en el cuadrante nororiental hispánico y el protagonismo judío y de la lengua hebrea en la difusión del conocimiento árabe por Europa, véase LOMBA FUENTES, J.: “El papel de la Frontera Superior en la transmisión del pensamiento islámico a Europa”, en SANTIAGO OTERO, H. (ed.): *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Actes du Colloque international de San Lorenzo del El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Brepols, 1994, pp. 371-398, y del mismo autor: *Raíz semítica...*, pp. 51-73, quien distingue hasta tres ‘escuelas de traducción’, la primera de las cuales sería la comenzada por Abraham bar Hiyya y Abraham ibn Ezra, a los que nos referiremos a continuación, o la segunda a cargo de importantes familias como las de los Tibbónidas o la de los Qimhi, para los cuales nos remitimos a las obras citadas.

Francia²²³ e Italia²²⁴. Otro foco de traductores pareció concentrarse en la región del alto Ebro, en ciudades como Pamplona, Tudela o Tarazona donde trabajaron los intelectuales europeos Hermann de Carintia/el Dálmata, Rodolfo de Brujas, Roberto de Chester o el hispano Hugo de Santalla²²⁵, éste último bajo el amparo del obispo Miguel de Tarazona (1115-1151). Ya en Castilla, en Burgos, pero en el siglo XIII, ejercieron de traductores Juan Gonsalvi y el judío Salomón bajo el patrocinio del obispo Gonsalvo²²⁶.

Observamos aquí otra de las características de este movimiento traductor, el mecenazgo eclesiástico para el trasvase de obras árabes a la lengua latina. Ya hemos apuntado que numerosos francos habían llegado a Hispania con el objetivo reformador, y que muchos de ellos se alzaron a los puestos jerárquicos más importantes tales como abades, obispos e incluso arzobispos toledanos, lo que unido al susodicho amparo cultural ejercido lleva a reflexionar sobre si el movimiento de las traducciones fue voluntad científica de la Iglesia europea. Es interesante reseñar, al hilo de lo anterior, las estrechas relaciones que parecen haber existido entre los intelectuales de la época, ya que estos se dedicaban unos a otros las obras trasladadas²²⁷, lo que de nuevo fortalece la hipótesis de una posible empresa europea. Caso significativo es la iniciativa ca. 1142 del abad de Cluny Pedro el Venerable de traducir el Corán para así poder convertir sin mediación de las armas a los musulmanes, en cuya labor participaron los mencionados Hermann el Dálmata y Roberto de Chester, además de un tal Pedro de Toledo y el sarraceno Muhammad, suceso que induce a muchos historiadores a pensar en la razón religioso-apologética de la empresa de las traducciones como otra reforma más de

²²³ Bar Hiyya escribió algunas obras en hebreo teniendo por objetivo dar a conocer la ciencia arabo-islámica a los judíos europeos, principalmente franceses. Sabio en las materias astronómica y astrológica, sobre esta última procuró fundamentarla científicamente lo que ha llevado a algunos autores a afirmar que bar Hiyya fue uno de los primeros judíos aristotélicos según ciertos planteamientos en su psicología y cosmovisión, SÁENZ-BADILLOS, Á., “Aportaciones literarias...”, p. 323.

²²⁴ El gran desarrollo matemático alcanzado posteriormente por Leonardo Fibonacci en Palermo se debe a su acceso a las traducciones de Platón de Tívoli y Savasorda, principalmente de los sabios árabes al-Jwarismī, al-Farganī y al-Battanī, *Ibidem*, p. 340, y VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, pp. 168-169.

²²⁵ LOMBA FUENTES, J., “El papel de la Frontera Superior...”, p. 374.

²²⁶ Según recoge Alexander Fidora, pudiera ser que este Gonsalvo, obispo de Burgos, ejerciera el mecenazgo de las traducciones en unas propiedades que tenía en Toledo, de donde procedía, con lo que habríase de inscribir este tándem Juan Gonsalvi-Salomón en el contexto toledano del XIII, FIDORA, A., “La Escuela de traductores”, en *La Catedral Primada de Toledo: dieciocho siglos de historia*, GONZÁLVEZ, R. (direc. y coord.), cap. V: La catedral y las ciencias, Burgos, Promecal, 2010, p. 482.

²²⁷ Platón de Tívoli dedicó su traducción del astrolabio de Ibn al-Saffār al también traductor toledano, ‘astrólogo celeberrimo’, Juan de Sevilla; al igual que Rodolfo de Brujas que dedicó al susodicho Juan una traducción de una obra de Maslama de Madrid; a su vez Rodolfo había sido discípulo de Hermann el Dálmata, quien dedicó el trasvase del Planisferio de Ptolomeo a su maestro Teodorico de Chartres..., VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, pp. 169-170.

la Iglesia de Roma, la conversión de los musulmanes de Hispania²²⁸. Desde nuestro punto de vista, tal planificación europea de adquisición del saber arabo-musulmán no existió, y nos inclinamos más a pensar en una verdadera inquietud intelectual de parte de ciertos sabios europeos, no solo cristianos sino también judíos²²⁹, ávidos de un conocimiento científico inexistente en los reinos cristiano-occidentales de entonces y de obras filosóficas que abrían las posibilidades de un mundo ideológico inmóvil y encerrado en sí mismo que empezaba a despertar mediante la lógica aristotélica. Tal mecenazgo eclesiástico es indudable que existió, mas no por iniciativa pan-europea, sino por moda intelectual.

Durante esta primera mitad de siglo XII hay un interés predominante por las materias científicas, especialmente por la astronomía/astrología, debido al alto desarrollo que se sabía había alcanzado en ello el mundo islámico. Junto a Abraham bar Hiyya, otro de los eruditos judíos que divulgó tal conocimiento árabe por Europa fue Abraham ibn Ezra de Tudela (1089-1164), poeta hebreo experto en matemáticas, astronomía y astrología que partió de Sefarad a partir de 1140s y que recorrió Italia, Francia e Inglaterra. Creyente de la influencia de los astros en el destino de los hombres, Ibn Ezra era claro deudor de la ciencia y filosofía islámica y afirmaba la imposibilidad de conocer a Dios sin el aprendizaje anterior de muchas ciencias²³⁰. Pero sin duda fue la figura de Mošeh Sefardí la que aglutina todos los rasgos de la intelectualidad ibérica del momento. Mošeh habría nacido en Huesca en torno a 1062 por lo que se educó en el ambiente cultural islámico de la taifa de Zaragoza en la que tan importante papel jugaron los judíos. En 1106 se convirtió al cristianismo tomando el nombre de Pedro Alfonso y formó parte de la corte del rey aragonés Alfonso I, del que fue su médico. En efecto, Pedro Alfonso llegaría a ser versado en las disciplinas médica, filosófica, matemática, astronómica y astrológica tan de moda a comienzos del siglo XII. Posteriormente ejerció también de médico de Enrique I de Inglaterra donde radicó y difundió la ciencia árabe, teniendo como discípulos a Walcher de Marvern y muy posiblemente a Adelardo de Bath²³¹. Éste último fue uno de los intelectuales europeos más importantes de la primera mitad del XII en tanto que viajó por Francia, Iberia e Italia, donde tradujo y produjo numerosas obras de matemáticas y

²²⁸ JUNCEDA, J.A., “La filosofía hispanoárabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la Escuela de Traductores de Toledo”, en VV.AA: *Simposio Toledo hispanoárabe: [comunicaciones] / Colegio Universitario, 6-8 mayo, 1982*, Toledo, Colegio Universitario de Toledo, 1986, pp.105-128.

²²⁹ LOMBA FUENTES, J., “El papel de la Frontera Superior...”, p. 375.

²³⁰ A este respecto es interesante anotar que tanto Abraham bar Hiyya como Ibn Ezra eran muy partidarios de la astrología, al contrario que Maimónides, quien aceptaba la validez de la “astrología naturalis” (astronomía) pero no la “astrología iudiciaria” (astrología) a la cual tachaba de idolatría, contraria a la Torah y a la razón humana, SÁENZ-BADILLOS, Á., “Aportaciones literarias...”, pp. 324-331.

²³¹ VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, p. 170.

astronomía, siguiendo el conocimiento heredado por Pedro Alfonso²³². Así, el oscense se convertiría en uno de los transmisores hispánicos de más influencia en la Cristiandad latina debido, entre otras cosas, al conocimiento de al menos las lenguas hebrea, árabe, latina, aragonesa e inglesa. En su *Epístola a los peripatéticos de Francia* expone la importancia del estudio de la astronomía y la superioridad de las ciencias del *Quadrivium* sobre las del *Trivium*, y de la lengua árabe sobre la latina en materia científica²³³. Compuso, entre otras obras, un *Dialogus* contra los judíos, unas *Tablas astronómicas*, o la más relevante *Disciplina Clericalis*²³⁴.

Sería largo reseñar todas las personalidades que intervinieron en la transmisión del conocimiento albergado en la Península Ibérica al resto de la Cristiandad europea, basten los referidos como prueba de la relevancia que ésta tuvo en la cultura y pensamiento medievales²³⁵. Hubo por supuesto otros focos culturales de importancia tales como los reunidos en torno a las catedrales de Santiago, Burgos, León, Segovia o las posteriormente convertidas en universidades Palencia y Salamanca, pero se sale de nuestro objetivo y espacio el poder comentarlas²³⁶. En el ámbito concreto de la reflexión filosófica, poco es lo que se puede decir para siglos anteriores al XIII en el mundo hispánico, entre otras cosas porque la historiografía se ha limitado a reseñar tan solo el papel traductor y transmisor de los cristianos del siglo XII, pues como hemos visto, judíos²³⁷ y musulmanes sí que conformaron un muy relevante desarrollo filosófico en este siglo y aún en el anterior²³⁸. Sin embargo, creemos aquí que una mayor interdisciplinariedad entre las ciencias histórica, filológica y filosófica, puede subsanar ese vacío que no es tal, como pretendemos exponer a lo largo de estas páginas. Así las cosas, tras haber advertido el contexto cultural general y peninsular en el que se inscribe la

²³² Algunas de sus traducciones fueron el *Almagesto* de Ptolomeo, el *Liber ysagogarum* de al-Jwarizmī o los *Elementos* de Euclides, LOMBA FUENTES, J., *Raíz semítica...*, p. 42.

²³³ SÁENZ-BADILLOS, Á., “Aportaciones literarias...”, p. 339.

²³⁴ LOMBA FUENTES, J., *Raíz semítica...*, pp. 70-73.

²³⁵ La clásica obra del historiador de la ciencia Juan Vernet sigue siendo de referencia para profundizar según las ciencias en cuestión, VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, para el siglo XII pp. 167-250.

²³⁶ La bibliografía sobre las escuelas catedralicias y las universidades hispánicas es abundante, pero sirvan de ejemplo: GUIJARRO, S., *La Transmisión social de la cultura en la Edad Media castellana (siglos XI-XV): las escuelas y la formación del clero de las catedrales*, Universidad de Cantabria, ed. en microficha, Santander, 1992; RUCQUOI, A., “Las dos vidas de la Universidad de Palencia (c. 1180-c. 1250)” en *Rex, Sapientia, Nobilitas: Estudios sobre la península Ibérica medieval*. Universidad de Granada, 2006, pp. 87-123; o FERNÁNDEZ, M.; ROBLES, L.; y RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, L.E.: *La Universidad de Salamanca I: Historia y Proyecciones*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1989-1990.

²³⁷ Uno de los filósofos judíos que podríamos incluir también en el cajón cristiano-hispánico es sin duda alguna Moseh Sefardí/Pedro Alfonso, que desarrolló gran parte de su pensamiento estando ya convertido al cristianismo, RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía...*, p. 245.

²³⁸ Cierta parte de la historiografía española sigue pecando de no incluir en el patrimonio filosófico “español” a los pensadores musulmanes y judíos ibéricos medievales.

denominada ‘Escuela de traductores de Toledo’, pasamos por fin a desarrollar cual fue su origen y aportación.

4.3. Los *moderni* de Toledo, traductores y filósofos

La ciudad de Toledo se convirtió en la Edad Media en un centro de irradiación de la sabiduría que no podía encontrarse en ningún otro lugar de Europa. Primero, en la época taifa, como eje del desarrollo científico islámico-andalusí, posteriormente, ya en etapa cristiana, como foco de esa ciencia árabe y de una “nueva” filosofía cuasi herética, y siempre, como lugar donde estudiar ciencias ocultas, nigromancia, alquimia, etc²³⁹. Reflejo de esto último es el testimonio de Helinando de Toulouse cuando dice: “*los clérigos acuden a París a estudiar las artes liberales; a Orleans, los autores clásicos; a Bolonia, el derecho; a Salerno, la medicina; a Toledo, la magia; y las buenas costumbres a ninguna parte*”²⁴⁰. Sea como fuere, la capital del Tajo fue uno de los centros culturales más importantes de los siglos pleno-medievales y en ella llegaron a reunirse una serie de intelectuales de multitud de procedencias que destacaron en labores de traducción de obras arabo-islámicas al latín, y que crearon un ambiente erudito propio de ciudades multiculturales. Pero como ya hemos comentado en el apartado dedicado a precisiones terminológicas, no existió tal ‘Escuela de Traductores’ en el sentido físico y reglado de la misma sino tan solo un lugar geográfico, Toledo, donde confluyeron dichos intelectuales a la manera de peregrinos en busca de su templo sagrado, en este caso del saber, y cuyo conocimiento ansiado hubieron de trasladar de lengua para hacerlo comprensible a su realidad. Así, no fue Toledo una ciudad “universitaria” a la manera de París o Bolonia sino un centro de peregrinación intelectual en busca de la sabiduría árabe²⁴¹.

4.3.1. La Toledo cristiana y sus escuelas.

Debió quedar maravillado Alfonso VI ante la ciencia que radiaba en la ciudad del Tajo cuando residió en la corte del rey al-Ma'mūn durante varios meses en el año de 1072. En 1085

²³⁹ FERREIRO ALEMPARTE, “La escuela de nigromancia de Toledo”, *Anuario de Estudios Medievales* (1983), nº 13.

²⁴⁰ LOMBA FUENTES, J., *Raíz semítica...*, p. 46.

²⁴¹ MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., “In Lingua Tholetana”, en *La Escuela de Traductores de Toledo* (VV.AA.), Diputación Provincial de Toledo, 1996, p. 24.

el mismo monarca castellano-leonés se hizo con la antigua sede regia visigoda, y no debió haber olvidado aquella experiencia de trece años atrás, pues pronto se convirtió Toledo en la capital cultural castellana por excelencia aprovechándose de aquel legado islámico. No hay pruebas de su intervención directa en materia cultural, mas la designación de un arzobispo franco, Bernardo de Sédirac, anteriormente abad del monasterio de Sahagún (el Cluny hispánico), es suficiente para reconocer la importancia simbólica e ideológica de Toledo para Castilla en contexto de la reforma romana y la “europeización” hispánica. Por otra parte, el papel otorgado por el rey al conde ‘mozárabe’ Sisnando Davidiz como gobernador toledano tras la conquista, también nos indica la relevancia que la comunidad mozárabe tenía y tendrá en la sociedad toledana pleno-medieval²⁴². Este último aspecto hace remitirnos a las causas y procederes de la toma cristiana de la ciudad en 1085.

Al parecer, la relevancia adquirida por Toledo en el estudio de las *ciencias de los antiguos*, no debió sentar muy bien a cierto sector de la ortodoxia toledana (alfaquíes de las ciencias islámicas) que fue conformando una facción contraria al rey mecenas de esas ciencias, al-Ma'mūn, por ver en ello una fuente de herejía. A la muerte de éste (1075) estallaron los primeros altercados entre adeptos del ‘partido’ de la ortodoxia y el de los continuistas de la etapa “almamuní”, más tolerantes con las ciencias profanas²⁴³. Los primeros abogaban por la intervención en la taifa de otros reyes vecinos que fortalecieran la frontera musulmana, ya que el rey sucesor, al-Qadir, presentaba grandes síntomas de debilidad, en un contexto en que los cristianos habían tomado Barbastro y seguían asfixiando por medio de las parias. Por su parte, los segundos, apoyados muy probablemente por la población mozárabe, no veían con malos ojos seguir pagando tributo al rey cristiano con tal de continuar con la prosperidad de la época de al-Ma'mūn. Los acontecimientos se precipitaron cuando Alfonso VI conquistó Coria en 1079, dando como respuesta el rey musulmán de Badajoz la anexión de la taifa toledana, apoyado por la facción ortodoxa (junio 1080). Así las cosas, pronto el rey leonés presionó sobre Toledo hasta que al-Qadir recuperó el poder en abril de 1081. A partir de entonces, Alfonso VI se aposentó sobre las cercanías de la ciudad del Tajo ejerciendo una especie de protectorado y

²⁴² Sobre este particular véase MIRANDA CALVO, J., “La ayuda mozárabe en la conquista de Toledo”, en VV.AA: *Simposio Toledo hispanoárabe...*, pp.153-166; y GARCÍA GÓMEZ, E., “El conde Sisnando y la política de Alfonso VI”, en *Al-Ándalus*, nº 12, 1947.

²⁴³ La división de la élite musulmana toledana en dos fracciones se debió a posturas encontradas frente a la acusación de herejía contra Ibn Hātim al-Tulaytulī en 1064, quien huyó de Toledo en busca de la seguridad que la ciudad toledana ya no le ofrecía. Los alfaquíes que tomaron parte del proceso con Ibn Hātim fueron encarcelados poco después por orden de al-Ma'mūn a instancias de Yahyà b. Sa'īd al-Hadidi y su hermano Ahmad, sembrando así el conflicto que se volvería a abrir a la muerte de al-Ma'mūn, la puesta en libertad de los ulemas y el posterior asesinato de al-Hadīdī, FIERRO, M., “La religión”..., pp. 445-448.

esperando que se le presentara la ocasión definitiva para la entrada en la *urbs regia*. Al fin, la capitulación con al-Qadir llegó en mayo de 1085 por la que Castilla y León tomaba Toledo a cambio de la entronización del rey musulmán en la taifa de Valencia.

Toledo pasó así a formar parte de la Hispania cristiana concediéndose a los moradores musulmanes, judíos y mozárabes mantener su religión y costumbres así como poder regirse por sus propias leyes. ¿Agradecimiento por el apoyo frente a la postura islámica ortodoxa, aunque éste hubiera sido tan solo simbólico y moral? ¿o simplemente reconocimiento de la realidad social y cultural toledana? Lo cierto es que aquellos primeros otorgamientos de fueros y tolerancia teórica, aunque perduraron, irían remitiendo ante la obstinada voluntad de sometimiento, y acaso conversión, a las minorías étnico-culturales por parte de los que realmente ejercerían de auténticos señores de la ciudad, los eclesiásticos francos liderados por la autoridad arzobispal de Bernardo de Sédillac (1086-1124), máximo exponente de la influencia franco-benedictina en los reinos hispano-cristianos. La cuestión de la tolerancia, ya comentada, solo se daría en determinadas élites y relaciones político-culturales y económico-sociales, esto es, conveniencia. Aún así, la coexistencia de cinco grupos diferenciados (castellanos, francos, mozárabes, mudéjares y judíos) fue una realidad en Toledo, y la interacción cultural entre ellos sería una de las claves del desarrollo intelectual que la ciudad experimentó. Otra de las claves estaría en la herencia islámica en materia de manuscritos conservados de la biblioteca de al-Ma'mūn, que creemos obvio pasarían a formar parte de la biblioteca catedralicia, pues nada nos dicen las crónicas de que al-Qadir marchara con ellos. Así pues, con la disponibilidad de la ciencia arabo-islámica en la catedral, el aprovechamiento de tal legado tan solo dependía de dar un paso hacia la biblioteca ahora cristiana, en un momento en que en Europa soplaban nuevos vientos de renovación intelectual y se codiciaba el conocimiento greco-árabe. Pero el acceso a los manuscritos habría de pasar por la aquiescencia arzobispal. He aquí otro asunto de suma trascendencia historiográfica, el mecenazgo, o no, de los arzobispos de Toledo en las labores de traducción.

Antes de intentar resolver arrojada cuestión, veamos cómo había quedado estructurada la catedral toledana y su escuela en caso de que la hubiera habido²⁴⁴. La carrera eclesiástica de

²⁴⁴ Hay historiadores que ponen en duda la existencia de la escuela catedralicia de Toledo, basándose en la escasa información existente para el siglo XII y que llevaría a pensar en tan solo una enseñanza mínima para el aprendizaje de los eclesiásticos más jóvenes. Por otra parte, otros investigadores afirman que sería inconcebible la inexistencia de tal más en una ciudad y catedral tan simbólicamente potente como la toledana, MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., “In Lingua Tholetana”..., p. 30. Aquí comulgamos con la segunda opinión y para ello nos basamos en la obra de GONZÁLVEZ RUIZ, R., “Las escuelas de Toledo durante el reinado de Alfonso VIII” en

Bernardo de Sédillac como monje cluniacense y abad de Sahagún, hace pensar en que la primitiva conformación de la sede toledana hubiera de ser similar a la estructura de un monasterio benedictino. Jiménez de Rada afirma que Bernardo trajo consigo nueve clérigos francos²⁴⁵, lo que unido a la ya consabida importancia de éstos en varias sedes episcopales castellano-leonesas, nos habla de que el “espíritu reformador cluniacense” se habría instalado en Toledo con bastante fuerza en pos de ejercer de adalid de la renovación hispana. Este aspecto es necesario tenerlo en cuenta pues nos indica la vinculación de Toledo con la Europa ultra-pirenaica, lo que a su vez facilitaría el arribo de intelectuales en busca de los libros salvaguardados en la catedral toledana. Así, siguiendo a María José Lop Otin, la vida de los clérigos de Toledo se asimilaría en un principio a la monacal, y por tanto la actividad intelectual formaría parte de su día a día. Este sería pues el origen de la escuela catedralicia de Toledo. A lo largo del siglo XII, el cabildo aumentaría el número de canónigos en un porcentaje importante, de 19 canónigos en 1134 a 90 en 1195²⁴⁶, consecuencia del crecimiento urbano que experimentaría la ciudad. Ello haría desaparecer progresivamente aquella originaria “estructura monacal”, dada su imposibilidad en una urbe como Toledo.

La escuela catedralicia toledana no sería muy diferente de las restantes hispánicas y tendría entre sus estudios “elementales” los de aprendizaje de la lectura y escritura e iniciación en la gramática latina, así como los primeros pasos en la enseñanza musical. El maestro de gramática o el maestro cantor/chantre aparecen desarrollando una actividad docente desde muy temprano el siglo XII²⁴⁷. Los estudios “medios” estarían focalizados en las materias del *trivium* y del *quadrivium*. A través de las primeras se profundizaría en la lengua latina teniendo como textos las obras de Donato y Prisciano, muy difundidas en las escuelas catedralicias pleno-medievales, pues por medio de la gramática podían ser mejor entendidas las Sagradas Escrituras²⁴⁸. Por su parte, el *quadrivium*, cuyas materias no estaban muy generalizadas en las escuelas hispanas a excepción de la música coral, en Toledo tendría cierta relevancia debido a la herencia científica árabe y al *ayuntamiento* de traductores que tenían por preferidas las disciplinas matemática,

Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la Batalla de Alarcos (1995, Ciudad Real), R. Izquierdo y F. Ruiz Gómez eds., Cuenca, Univ. Castilla-La Mancha, pp. 169-209.

²⁴⁵ LOP OTIN, M. J., “El siglo XII en la historia del cabildo catedral de Toledo”, en *Alarcos 1195. Actas del Congreso...*, pp. 472-473.

²⁴⁶ Al mismo tiempo que Toledo alcanzaba los 90 canónigos, otras catedrales importantes como Palencia o León tenían 60 y 40, respectivamente, lo cual nos advierte de la entidad de la toledana, *Ibidem*, pp. 474-480.

²⁴⁷ Las escuelas de gramática están constatadas en otras catedrales hispánicas a lo largo del siglo XII, por ejemplo: en Segovia (ca. 1148), Palencia (ca. 1151), Valladolid (ca. 1152), Burgos (ca. 1171), Sigüenza y Osma (ca. 1187), GONZÁLVIZ RUIZ, R.: “Las escuelas de Toledo...”, pp. 173-174.

²⁴⁸ *Corpus Iuris Canonici. Pars Prior: Decretum Gratiani*, ed. A. Friedberg (Graz 1955) 138, obtenido de *Ibidem*, p. 185.

astronómica y médica, con lo cual se deduce la demanda del *quadrivium* en esta escuela toledana. En cuanto a la enseñanza “superior”, su estudio se centraría en las Escrituras, en los Santos Padres, en los cánones, la liturgia y en los comentarios de los teólogos escolásticos que irán llegando paulatinamente a las catedrales. En Toledo se han documentado la *Glosa Ordinaria a las Cartas de San Pablo*, la *Glosa Continua* de Pedro Lombardo a los salmos, el salterio, etc., como textos utilizados por los canónigos mayores, a los que iban destinados estos estudios, es decir, a la formación del alto clero. En el IV Concilio de Letrán (1215) se establecerá la obligación de que en las escuelas catedralicias hubiera un maestro teólogo además del maestro gramático²⁴⁹. Además de estos estudios teológicos, también existiría en la catedral toledana una escuela “superior” de música o capilla musical donde se formarían los cantores y organistas. Los encargados de esta enseñanza musical serían el maestro cantor y organista, que dirigirían su docencia a un grupo selecto de “clerizones”, en número de 4, de canto de órgano/música polifónica. La música alcanzó su independencia del resto de las materias del *quadrivium* en estos siglos pleno-medievales debido precisamente a la importancia de la que gozaban en las catedrales.

Por otro lado, además de estas escuelas vinculadas a la catedral, hay indicios de que en Toledo existieran también “escuelas mozárabes” en algunas de las seis parroquias pertenecientes a este grupo cultural tan particular. Según Ramón González, en ellas se daría la enseñanza tanto del árabe como del latín, como muestran algunas Biblias bilingües que han llegado hasta nuestros días. En ellas también se estudiarían la liturgia visigótica, a autores visigodos, el *Fuero Juzgo* (fuero propio mozárabe), así como la escritura visigótica (letra toledana), la cual se consideraba sacra para esta comunidad²⁵⁰. Otra de las características de las escuelas podría ser el acceso de las mujeres a ellas, puesto que parece constatarse un alto grado de alfabetización femenina en la población mozárabe. Estas escuelas perdurarían hasta la segunda mitad del siglo XIII, pues a partir de ese momento lo mozárabe se va diluyendo en la generalidad castellana hasta desaparecer casi por completo a mediados de la centuria siguiente. Ya hemos reseñado más arriba la relevancia que los mozárabes tuvieron en la Historia toledana, de cuyo desarrollo cultural fueron partícipes acaso ya en época musulmana²⁵¹ y por supuesto en los siglos XII y XIII, pues no solo su multilingüismo ayudaba a la transmisión del conocimiento árabe, sino que su mera existencia ya sería motivo de reflexión filosófica por

²⁴⁹ *Ibidem*, pp. 185-186.

²⁵⁰ *Ibidem*, pp. 206-209.

²⁵¹ Ver *supra*, nota 142.

parte de ciertos intelectuales sobre las relaciones entre religiones. De algunos de estos mozárabes que participaron del renacimiento cultural toledano nos han llegado nombres como el de Galippus/Galib, que habría ayudado a Gerardo de Cremona durante su estancia en Toledo, o Salomón ben Arit Alcoitin, también llamado Juan de Toledo, que compuso un tratado de oftalmología²⁵². Además de los mozárabes, es lógico pensar que tanto judíos como musulmanes gozaran también de sus propios centros de enseñanza en torno a sus sinagogas y mezquitas que les permitiera igualmente el desarrollo intelectual propio de sus respectivas religiones.

En este contexto “escolástico” se inscribe el surgimiento de lo que se ha venido en llamar ‘Escuela de traductores de Toledo’, que si bien sirve para expresar el movimiento intelectual en el que destacaron las labores de trasvase de las obras científico-filosóficas árabes conservadas en la ciudad del Tajo, niega en parte la condición productora de las personalidades en cuestión. Así pues, en este primer momento del siglo XII donde afloran los primeros representantes de lo que aquí denominamos estrictamente ‘Escuela de Toledo’, la cuestión del mecenazgo arzobispal se presenta como fundamental. Tradicionalmente se ha aceptado que el impulso de este movimiento habría sido dado por el arzobispo Raimundo de Sauvetat (1126-1152), quien habría mandado y amparado las primeras traducciones toledanas. Sin embargo, como ya señaló Ángel González Palencia, pocos datos sólidos sustentan esta tesis y tan sólo una traducción de Juan Hispalensis parece haber sido realizada por “mandato” arzobispal²⁵³. Lo que sí parece cierto es que bajo su episcopado comenzó la propulsión de las traducciones en todo el ámbito hispánico pues a esta época, pertenecen también los primeros trasvases hechos la región del Ebro. Incluso ciertos autores otorgan a la empresa emprendida por Pedro el Venerable, *ca.* 1142, ser la motivadora del movimiento traductor ibérico²⁵⁴, aunque en nuestra opinión tan solo sería una más pues anterior a esa fecha ya se habían realizado traducciones en Hispania, por ejemplo el tándem Abraham bar Hiyya – Platón de Tívoli en Barcelona, o el propio Juan Hispalensis en Toledo. Por tanto el mecenazgo otorgado por el arzobispo Raimundo sería uno más entre otros, no el único impulsor, en tanto que necesario para que los intelectuales pudieran disponer de los libros guardados en la catedral.

²⁵² LOP OTIN, M. J., “El siglo XII en la historia del cabildo...”, p. 493.

²⁵³ GONZÁLEZ PALENCIA, Á., *El arzobispo don Raimundo de Toledo*, Barcelona, 1942, p. 117. Aunque el autor acepta al arzobispo Raimundo como el gran promotor de las traducciones toledanas, pp. 120 y ss.

²⁵⁴ MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., “In Lingua Tholetana”..., p. 26. Otros investigadores son partidarios de la voluntad estrictamente franca, al disponer éstos de varios episcopados hispánicos entre los cuales el más importante era Toledo, de esta opinión es GARCÍA Y GARCÍA, A.: “De las escuelas visigóticas a las bajomedievales. Punto de vista histórico-jurídico”, en *Vocabulaire des écoles et des méthodes d’enseignement au Moyen Age (Actes du colloque, Brepols, Rome 21-22 de octubre de 1992)*, pp. 157-176.

Así pues creemos que el movimiento de las traducciones no sería ni una empresa “europea”, ni un impulso personal de determinados jerarcas eclesiásticos, sino una corriente cultural inscrita en el contexto “renacentista” del siglo XII y dada en los territorios donde se tenía acceso a las obras greco-árabes que aportaban un nuevo conocimiento para la Cristiandad latina, en este caso la Península Ibérica, como también se habían dado y se habrían de dar en la Italia meridional y Sicilia. En el caso particular toledano, el disponer del legado islámico ahora ubicado en la biblioteca catedralicia, hizo obligatoria la aprobación arzobispal para la adquisición de los legajos por parte de los “*moderni* de Toledo”. Este consentimiento iría *in crescendo* conforme arribaban a Toledo sabios de distintas naturalezas en busca del saber árabe, de lo cual resulta lógico que se aprovecharan los arzobispos, acaso el primero fue Raimundo, presentándose como mecenas de tales eruditos, algo que debía quedar reflejado en los prólogos de las traducciones. Este mecenazgo, que probablemente llevara intrínseco cierta financiación y sustento para los extranjeros que llegaban a Toledo así como el reunirse y quizás alojarse en algún habitáculo de la catedral cercano a la biblioteca, podría ser tomado historiográficamente como “escuela catedralicia de traductores”²⁵⁵. Sin embargo, los indicios de actividad docente parecen circunscribirse a la enseñanza privada por parte de alguno de los doctos traductores y no a una actividad reglada por el cabildo toledano. En cualquier caso, la fama de Toledo iría extendiéndose por todos los rincones de la Cristiandad debido por un lado al amparo de sus arzobispos en cuestiones culturales, y por otro a las disciplinas científicas y filosóficas que allí se podían encontrar. Era la aventura del saber.

4.3.2. *Las traducciones*

Tengamos en mente una vez más que en Toledo se encontraban algunas obras que muy posiblemente hubieran formado parte de la biblioteca de al-Hakam II de Córdoba, y deducimos que debió quedar *in situ* al menos un porcentaje importante de lo producido en el período de al-Ma'mūn. Esto quiere decir que Toledo albergaba, además de algunas obras filosóficas (Aristóteles, al-Kindī, al-Fārābī, Avicena, al-Gazzalī, etc.) y médicas (Hipócrates, Galeno, Hunayn b. Ishāq, ar-Razī, Avicena, Ibn Wafīd, etc.), el más avanzado conocimiento matemático, astronómico y acaso astrológico de su tiempo (Euclides, Ptolomeo, Tabūt b. Qurra, al-Jwarismī, al-Battanī, Albumasar, Maslama al-Mayritī, Azarquiel, etc.). A todo ello hay que

²⁵⁵ Entiéndase la expresión “escuela catedralicia de traductores” en contraposición a la “escuela regia o cortesana” que se desarrollará en el período de Alfonso X en la segunda mitad del siglo XIII.

sumarle lo que seguramente iría llegando a lo largo del siglo XII procedente de Zaragoza (Ibn Gabirol, Avempace, etc.) o cualquier otro lugar de Iberia, Italia o el resto de Europa. Por lo tanto no debe extrañarnos que a Toledo peregrinaran sabios de todas las ciencias para encontrar aquellos ansiados manuscritos. El gran historiador de la ciencia Juan Vernet calculó en su momento los porcentajes de las materias traducidas en el siglo XII pudiendo extraer de ello una muestra significativa de la moda cultural de entonces: el 47% de las traducciones se debían a las disciplinas matemáticas, astronomía y astrología; el 21% a obras de filosofía; el 20% de medicina; y con un 4% las ciencias ocultas, esto es, geomancia, alquimia, etc.²⁵⁶. A la vista de ello se deduce perfectamente cuales eran las preferencias de los intelectuales del siglo XII, sobre todo durante la primera mitad, donde destacan las ya mencionadas figuras que trabajan en el noreste peninsular como Hermann de Carintia, Platón de Tívoli, Hugo de Santalla, o los judíos Bar Hiyya, Ibn Ezra o Pedro Alfonso, además de Adelardo de Bath y el ‘toledano’ Juan Hispalensis.

De estos dos últimos, el primero, quizás uno de los discípulos ingleses de Pedro Alfonso, fue pionero en esto de las traducciones²⁵⁷ y algunos autores lo ponen en relación con Toledo donde debió haber adquirido varias obras matemáticas y astronómicas²⁵⁸. Pero será sin duda alguna Juan Hispalensis la figura que domina la primera mitad de siglo en Toledo. Mucho se ha discutido sobre su identidad, pues durante mucho tiempo se ha tenido como un solo personaje a Juan Hispalensis o Hispaniensis (o de Sevilla)²⁵⁹, Juan Hispano²⁶⁰, Avendaut/Ibn Dawūd²⁶¹ y Maestro Juan²⁶². Sin embargo, las últimas investigaciones tienen ya como distintas a las personalidades correspondientes a estos cuatro nombres reseñados, a pesar de que son

²⁵⁶ VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, p. 126.

²⁵⁷ Junto a Constantino Africano y la ‘Escuela de Salerno’, Adelardo de Bath fue uno de los más tempraneros traductores de los que se tiene constancia. Viajó por Iberia, Italia, Sicilia y Francia, tradujo del árabe los *Elementos* de Euclides, una *Introducción a las tablas astronómicas* y el *Liber Alegorismi* de al-Jwarismī, además de componer un tratado sobre el astrolabio, LOMBA FUENTES, J., “Islam y filosofía”..., p. 143 y 151.

²⁵⁸ MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., “In Lingua Tholetana”..., p. 28.

²⁵⁹ Un minucioso y actual artículo que aclara la identidad de Juan Hispalensis es ROBINSON, M., “The heritage of medieval errors in the latin manuscripts of Johannes Hispalensis (John of Seville)”, en *Al-Qantara* XXVIII 1, enero-julio 2007, pp. 41-71.

²⁶⁰ Descartada su asimilación a Juan Hispalensis ya con Manuel Alonso, aunque el insigne investigador siguió vinculándolo con Avendaut/Ibn Dawūd, ALONSO, M., “Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano” en *Temas filosóficos medievales (Ibn Dawūd y Gundisalvo)*, Universidad Pontificia de Comillas (Santander), 1959, pp. 155-188; Hoy día ya se tiene por distinto a Avendaut, pero equiparado a cierto Maestro Juan, FIDORA, A., “La Escuela de traductores”..., p. 481; otros autores los creen diferentes personalidades, ver *infra*, nota 262.

²⁶¹ D’ALVERNY, M.T., “Avendauth?”, en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, Barcelona, 1954, pp. 19-43. Con este trabajo la autora demuestra que el nombre de Johannes Avendaut nunca existió y que la confusión se debe a lecturas erróneas de los manuscritos, pp. 27 y ss.

²⁶² Sobre el Maestro Juan, véase GONZÁLVEZ RUIZ, R., “El traductor Maestro Juan de Toledo: una propuesta de identificación”, *Toletum*, núm. 11, año LXV, Homenaje a Rivera Recio, pp. 177-189.

numerosas las reservas y tinieblas que todavía se ciernen sobre la identidad de cada uno de ellos. Partiendo pues de esta advertencia y de la consideración de un Juan Hispalensis diferenciado del resto de *Johannes* y de Avendaut, podemos afirmar que este individuo sobresalió en la traducción y producción de obras principalmente matemáticas y astronómicas/astrológicas aunque también médicas. Las fuentes lo llaman *astrólogo celeberrimo*, y queda clara su vinculación con Sevilla y también con Limia (Portugal)²⁶³, así como el dominio de la lengua árabe, independientemente fuera él un judío o musulmán converso, o un mozárabe. Algunos de los autores a los que trasvasó al latín fueron Qūsta ibn Lūqā, Tabūt b. Qurra, al-Farganī, al-Battānī o Albumasar, entre otros muchos, y escribió obras originales como *Epitome totius astrologie*, datado en 1142.

A partir de esta fecha desaparece el nombre de Juan Hispalensis, y por ende creemos que su persona, pero comienza a aparecer el de Juan Hispano, a veces acompañado de *magister*, lo que ha llevado a numerosas confusiones derivadas de copias confusas de manuscritos, malas lecturas o incorrectas suposiciones²⁶⁴. El caso es que este Juan Hispano sirve de colaborador ‘arabo-lector’ de Domingo Gundisalvo, que transcribiría al latín. Esto nos hace suponer que a tal altura de siglo y con el bagaje cultural anterior mencionado, sería absurdo pensar que, de seguir viviendo, Juan Hispalensis necesitara de alguien para traducir una obra, pues ya debía dominar ambas lenguas de sobra. Por lo tanto, Hispalensis no sería el mismo que Hispano, además de que no coinciden las mismas temáticas de traducción de uno y de otro, como ya dejó señalado Manuel Alonso²⁶⁵. Así, Juan Hispano debió haber sido a mediados del siglo XII un mozárabe o converso, dominador del árabe y no excesivamente del latín, que participó en traducciones de obras filosóficas como la *Summa theórica philosophie* de al-Gazzālī y *Fons Vitae* de Ibn Gabirol junto al citado Domingo Gundisalvo. He aquí como a mediados de siglo (década de los 40) comienzan los traslados, y también reflexiones, de la filosofía islámica y judía. Será en estos momentos cuando autores como Avicena eclipsan la actividad intelectual de los filósofos “moderni” de Toledo, especialmente los ya nombrados Gundisalvo y Avendaut,

²⁶³ *Johannes Hispalensis adque Limiensis*.

²⁶⁴ La cuestión aún resulta más confusa en tanto que el arzobispo toledano sucesor de Raimundo de Sauvetat también se llama Juan (1152-1166), lo que llevará a identificar erróneamente a Avendaut con Juan Hispano en el prólogo de la traducción del *De anima* de Avicena.

²⁶⁵ Ver nota 260.

de los que hablaremos más abajo, y que protagonizan la entrada en la modernidad a través del pensamiento aristotélico²⁶⁶.

Vemos como en la Toledo del siglo XII bullía la actividad traductora y debió faltar mano de obra para trasladar tal legado árabe puesto que dicha labor se alargó por más de un siglo y medio. Anotábamos más arriba como un Pedro de Toledo participó de la empresa traductora de Pedro el Venerable en Hispania en torno a 1142, aunque se escapa donde se realizaría tal actividad, algunos autores han propuesto, como no, Toledo, mas no parece estar probado. No obstante, la referencia a este desconocido Pedro en relación con los intelectuales europeos Hermann de Carintia y Roberto de Chester pone de manifiesto la consideración que ya se tenía a Toledo y a los toledanos como fuentes del saber árabe, y esta fama haría llegar a la ciudad del Tajo numerosos “extranjeros”, especial y curiosamente ingleses e italianos a pesar de la vinculación francesa existente por cercanía y por la jerarquía eclesiástica franca²⁶⁷. Una referencia de Daniel de Morley expresa claramente la visión europea del Toledo de mediados del XII:

“La pasión por el estudio me hizo abandonar Inglaterra. Permanecí cierto tiempo en París, pero allí no vi más que a salvajes instalados en sus cátedras [...]. Su ignorancia les movía a mantenerse tiesos cual estatuas, y pretendían demostrar su sabiduría con el silencio. Ya que es hoy en día Toledo donde se enseña a las gentes según el sistema árabe, que se centra casi por completo en las artes del quadrivium, me apresuré a ir y a escuchar las clases de los filósofos del mundo”²⁶⁸.

Efectivamente, Daniel de Morley llegó a Toledo hacia 1170 donde coincidió y quedó asombrado²⁶⁹ con la sabiduría alcanzada por el más importante traductor “toledano” de este siglo, el italiano Gerardo de Cremona (m. 1187), quien había arribado a *Toletum* en busca del *Almagesto* de Ptolomeo y que permaneció en la ciudad unos veinte años trasladando al latín

²⁶⁶ Estaríamos según Alexander Fidora ante la primera fase de aristotelismo toledano (o hispano) llamado *avicenismo latino*, FIDORA, A., “La Escuela de traductores”..., pp. 480-491.

²⁶⁷ Contrariamente a lo que por lógica debiera suceder, los franceses no destacan entre los intelectuales venidos a Hispania, y sin embargo italianos como Platón de Tívoli, Ugolino de Sesso o Roberto de Salerno, o ingleses como Adelardo de Bath, Roberto de Chester o Daniel de Morley, forman parte de las listas que hablan del desarrollo cultural del siglo XII en la península.

²⁶⁸ VERNET, J. y SAMSÓ, J.: “Las Ciencias”..., pp. 575-576.

²⁶⁹ Daniel de Morley deja constancia de esta coincidencia: “*Cum vero predicta et cetera talium in hoc modo necessario evenire in ysagogis Zaphiris auditoribus suis affirmaret Girardus Tholetanus, qui Galippus mixtarabe interpretante Almagesti latinavit, qui lectionibus eius assidebat*”, SUDHOFF, K., “Philosophia Magistri Danielis de Merlai ad Johannem Norwicensem Episcopum”, *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 8, 1918, pp. 6-40 (pp. 39-40), obtenido de MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., “In Lingua Tholetana”..., p. 29.

todo tipo de obras árabes una vez aprendió esta lengua. A Gerardo se le atribuyen unas setenta traducciones, algo difícil de creer pero que nos pone al tanto de su relevante contribución. Con él pasaron al latín numerosos tratados clásicos de Hipócrates, Galeno, Arquímedes, Euclides, Temistio, Alejandro de Afrodisia o Aristóteles, así como obras islámicas de al-Jwarizmī, Tabit b. Qurra, Abulcasis, ar-Razī, Avicena, al-Kindī, al-Fārābī, etc²⁷⁰. Sería muy extenso comentar y acaso enumerar aquí toda la ciencia que abarcó Gerardo de Cremona, de quien dice Juan Vernet que a su muerte, “la mayor parte de la ciencia oriental, o de la antigua a través de aquella, había sido vertida al latín”²⁷¹, pero nos vemos en la obligación de al menos dar algún apunte sobre su aportación al conocimiento aristotélico²⁷².

Decíamos anteriormente que la filosofía comenzó a tener protagonismo en las traducciones toledanas a mediados del siglo XII, si bien los esfuerzos parecen haberse centrado en los autores judíos e islámicos, no cabe duda de que intelectuales como Domingo Gundisalvo conocieron parte del *Aristóteles arabus*²⁷³, sin embargo prefirieron trasvasar la filosofía arabo-islámica antes que la griega propiamente dicha. Ello fuera quizás debido a la consideración de la ciencia oriental como “exótica y moderna” en estos primeros momentos de traducciones, o acaso por la mayor facilidad de adaptación de una filosofía “aristotélica-neoplatonizante” (la *falsafa* oriental) frente a una clásica más pagana. Según Alexander Fidora, con las traducciones de Avicena comienza una pensada recepción aristotélica cuyo proyecto continuaría Gerardo de Cremona yendo directamente a Aristóteles una vez recibido el *Arabus* no pagano²⁷⁴. Sea como fuere lo cierto es que hasta Gerardo de Cremona no empiezan a traducirse en Toledo las obras naturales aristotélicas de los *Analíticos Posteriores*, la *Física*, el *De coelo et mundi*, el *De generatione e corruptione* y el *Meteorologica*, además de los comentarios de Temistio y los de al-Fārābī²⁷⁵. No obstante, en el norte de Europa parece que algunas de estas obras aristotélicas desconocidas²⁷⁶ hasta entonces habían sido traducidas en la primera mitad de siglo directamente desde el griego por Jacobo de Venecia, y son las que conocerían los intelectuales

²⁷⁰ LOMBA FUENTES, J., “Islam y filosofía”..., p. 148.

²⁷¹ VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, p. 171.

²⁷² Sobre las obras de filosofía traducidas por Gerardo de Cremona, véase, *Ibidem*, pp. 172-175; y FIDORA, A., “La Escuela de traductores”..., pp. 482-484; según el cual con el Cremonense comenzaría la segunda fase del aristotelismo toledano.

²⁷³ *Corpus aristotelicum arabum*, obras filosóficas aristotélicas en árabe desde las traducciones realizadas en Bagdad.

²⁷⁴ FIDORA, A., “La Escuela de traductores”..., p. 484.

²⁷⁵ *Ibidem*; y GOUGUENHEIM, S., *Aristóteles y el Islam...*, p. 220.

²⁷⁶ Como ya hemos mencionado varias veces, hasta principios del siglo XII solo se conocía de Aristóteles en la Europa cristiana lo legado a través de Porfirio y principalmente de Boecio, la llamada *Logica vetus*, esto es las *Categorías*, el *Sobre la Interpretación* y los *Primeros Analíticos*. *Ibidem*, p. 93.

de la gran ‘Escuela de Chartres’²⁷⁷. Pero parece ser que no fueron éstos de Jacobo buenos trasvases ya que fueron criticados por otro traductor de Aristóteles llamado Juan en el prólogo de su traducción de los *Segundos Analíticos* (cuyo manuscrito se encuentra en Toledo), los cuales fueron utilizados por Juan de Salisbury²⁷⁸. Lo cierto es que las traducciones de Gerardo de Cremona pronto se extendieron por toda la Cristiandad y fueron muy utilizadas hasta el momento en que Guillermo de Moerbeke (1215-1286) revisó todos los trasvases aristotélicos realizados hasta entonces.

Volviendo a Toledo, otros intelectuales que desarrollaron en ella labores culturales en general y traductoras en particular, fueron los también ingleses Alejandro Neckham, que fue maestro en París en 1217 y que escribió obras de medicina para estudiantes²⁷⁹; y Alfredo de Sareshill, discípulo de Gerardo de Cremona que completó la serie de libros naturales aristotélicos y comentó los *Metarológicos*²⁸⁰; así como el toledano Marcos de Toledo, estudiante de medicina en Salerno o Montpellier que regresó a su ciudad para traducir obras del árabe siendo canónigo de la catedral²⁸¹. La figura de éste último queda eclipsada por la de Gerardo de Cremona, mas debido a ambos se difunden a Europa las obras clásicas de medicina, Hipócrates y Galeno (*Tegni*), así como las islámicas, Hunayn b. Ishāq, ar-Razī (*De ratione*) y Avicena (*Canon*)²⁸². Marcos de Toledo además tradujo al latín el Corán en una versión más fiel pero de menor éxito que la realizada por encargo de Pedro el Venerable *ca.* 1142²⁸³. Con estos últimos integrantes de la ‘Escuela de Toledo’ ingresamos ya en el siglo XIII, en cuya primera mitad también se inscriben las grandes figuras de Miguel Escoto y Hermann el Alemán²⁸⁴. El escocés Miguel, en Toledo desde *ca.* 1216, y muy interesado en astronomía/astrología, destacó por la continuación de las traducciones del *corpus* aristotélico iniciada por Gerardo, terminando el *De animalibus* en 1220, tras lo cual marcharía a Italia donde terminaría instalándose en la gran corte de Federico II en Palermo. Su mayor aportación fueron los trasvases de los comentarios de Averroes que tan influyentes serían en el resto del siglo, así como sus obras

²⁷⁷ Ver *supra*, nota 214.

²⁷⁸ GOUGUENHEIM, S., *Aristóteles y el Islam...*, pp. 100-108; y FIDORA, A., *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, (traducción del alemán por Lorenzo Langbehn), Ediciones Universidad de Navarra S.A. (EUNSA), Pamplona, 2009, pp. 167-168.

²⁷⁹ LOMBA FUENTES, J., *Raíz semítica...*, p. 47.

²⁸⁰ FIDORA, A., “La Escuela de traductores”..., p. 484.

²⁸¹ *Ibidem*, pp. 484 y 488.

²⁸² Sobre las traducciones médicas del siglo XII, véase, VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, pp. 244-250.

²⁸³ VERNET, J. y SAMSÓ, J.: “Las Ciencias”..., p. 569.

²⁸⁴ Sobre este traductor, que también fue maestro en Palencia y obispo de Astorga, véase, FERREIRO ALEMPARTE, J., “Hermann el Alemán, traductor del siglo XIII en Toledo”, en *Hispania Sacra* (1983), núm. XXXV; y GONZÁVEZ RUIZ, R., “El traductor Hermann el Alemán”, en *La Escuela de Traductores de Toledo* (VV.AA.), Diputación Provincial de Toledo, 1996, pp. 51-64.

propias algunas de las cuales están muy influenciadas por la filosofía de Gundisalvo²⁸⁵. Por su parte, Hermann, que había estudiado en París, sería el traductor con el que llega la culminación del proyecto toledano de recepción de la filosofía aristotélica (al-Fārābī-Avicena-Aristóteles-Averroes)²⁸⁶.

En cuanto al papel de judíos²⁸⁷ y mozárabes²⁸⁸ en el movimiento de las traducciones toledanas, ya hemos anotado por activa y por pasiva que aquel resultó clave para que éste se pudiera dar, pues unos y otros ejercerían de “guías” a los intelectuales llegados a Toledo y por supuesto, como conocedores del árabe que eran, fueron esenciales en las tareas de trasvase. Nos han llegado algunos nombres: el ya mencionado mozárabe Galippus/Galib fue colaborador de Gerardo de Cremona, Salomón Avenraza ayudó a Alfredo de Sareshill en la traducción de extractos de Avicena²⁸⁹, Abuteus Levita trabajó con Miguel Scoto en la traducción del *De motivus celorum* de al-Bitruyí, o un tal David aparece colaborando con Salio de Padua en obras de astrología²⁹⁰. Sin embargo, muchos más hubieron de ser de los que no nos han quedado constancia. Además, algunos de estos hebreos y cristianos arabizados habrían sido no solo meros colaboradores sino también auténticos intelectuales que acaso produjeran de obras originales. Clara está la condición conversa o mozárabe de Juan Hispalense, y todo indica a ello en la persona de Juan Hispano. Quizás el caso más manifiesto sea el del judío Avendaut/Ibn Dawūd, que aquí, siguiendo a autores como D’Alverny y Fidora, identificamos con Abraham ibn Dawūd, filósofo de tendencia aristotélica que colaboró con Domingo Gundisalvo en la realización de varias traducciones filosóficas. Estos ejemplos de interacción resumen la idea que apuntábamos al principio como principal del desarrollo intelectual que se dio en la Toledo medieval. Para nuestro propósito, sin duda alguna es el tándem formado por Gundisalvo y Avendaut el más representativo de los *moderni* toledanos dedicados a la filosofía.

²⁸⁵ FIDORA, A., “La Escuela de traductores”..., p. 488.

²⁸⁶ *Ibidem*, pp. 488 y 491.

²⁸⁷ Los judíos toledanos fueron especialmente activos en las actividades traductoras y productoras del período alfonsí, sobre ellos véase: S. GIL, J., *La Escuela de traductores de Toledo y los colaboradores judíos*, Toledo, 1985; SÁENZ-BADILLOS, Á., “Participación de judíos en las traducciones de Toledo”, en *La Escuela de Traductores de Toledo* (VV.AA.), Diputación Provincial de Toledo, 1996, pp. 65-73; y ROMANO, D., “Los hispanojudíos en la traducción y redacción de las obras científicas alfonsíes”, en *La Escuela de Traductores de Toledo* (VV.AA.), Diputación Provincial de Toledo, 1996, pp. 35-50.

²⁸⁸ Sobre los mozárabes toledanos, ADRIÁN OLSTEIN, D., *La era mozárabe: los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006.

²⁸⁹ SÁENZ-BADILLOS, Á., “Aportaciones literarias...” p. 344.

²⁹⁰ SÁENZ-BADILLOS, Á., “Participación de judíos...” p. 69.

4.3.3. *Los filósofos: Domingo Gundisalvo y Abraham ibn Dawūd*

Tradicionalmente se ha venido otorgando a la Península Ibérica, y especialmente a Toledo, el papel de mero transmisor del conocimiento greco-árabe al mundo latino ninguneándose las aportaciones originales que se dieron de la mano de varios de los traductores. Sin embargo, mientras que algunos historiadores han puesto en valor el gran desarrollo científico ibérico alcanzado, principalmente en astronomía, la filosofía no ha tenido el mismo eco en la historiografía hispanista y española, a excepción del pensamiento de Averroes y Maimónides. Este desconocimiento de la realidad filosófica hispano-cristiana se ha debido entre otras cosas al problema de las identidades de los intelectuales toledanos y de las atribuciones de las diferentes obras. Así, para el caso concreto del arcediano Domingo Gundisalvo, hasta época muy reciente se creyó que tan solo había realizado dos obras originales, mientras que en la actualidad se sabe que escribió cinco²⁹¹. No obstante, como apunta Pastor García, “se ha avanzado mucho en el conocimiento de su obra aunque [...] no suceda lo mismo con su biografía, donde permanecen muchos interrogantes a pesar de las últimas notables aportaciones”²⁹². En efecto, aún existen autores, como Adeline Rucquoi, que consideran la existencia de dos personas diferenciadas en la Toledo del siglo XII, uno dedicado a las labores traductoras, y otro autor de obras de filosofía, pero ambos arcedianos y con nombres muy parecidos²⁹³. Con todo, ya Manuel Alonso advirtió que “dos hombres que se suceden inmediatamente en la misma dignidad, que tienen el mismo nombre y que tuvieron además padres del mismo nombre también, no se han de suponer personas distintas sin prueba positiva,

²⁹¹ Amable Jourdain, a mediados del siglo XIX, fue el primero que trató su figura, tan solo le atribuyó *De processione mundi* y *De immortalitate animae*. Posteriormente, Menéndez Pelayo y varios investigadores alemanes encabezados por Bäümker fueron completando y editando sus obras así como examinando su identidad entre fines del XIX y principios del XX. Tras ello, otros autores fueron teorizando sobre la tendencia filosófica de Gundisalvo, como Étienne Gilson, que en 1929 propuso la denominación de *agustinismo avicenizante*. Ya en la década de los 40 aparecen los más profundos estudios sobre el arcediano de la mano de Manuel Alonso. Éste, junto con González Palencia y Millás Vallicrosa, sentaron las bases de la relevancia intelectual del traductor y filósofo toledano. Manuel Alonso estableció la fecha de su muerte hasta al menos 1181 gracias a los datos históricos aportados por González Palencia en su cartulario mozárabe (*Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, 1926), con lo que amplió el horizonte investigador. Así, desde mediado el siglo XX numerosos estudios históricos y filosóficos han tratado la obra y figura de Domingo Gundisalvo. Obtenido de KINOSHITA NOBORU, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988, pp. 27-30. Sin embargo, a excepción de este trabajo de Kinoshita y los estudios filosóficos por parte de Alexander Fidora de los últimos años, faltan obras globales que reivindicquen el pensamiento gundisalviano en el contexto del renacimiento del siglo XII, aunque cada vez más se va clarificando su biografía y tendencia filosófica gracias a las recientes aportaciones que se han realizado en relación con las distintas personalidades de la ‘Escuela de Toledo’.

²⁹² PASTOR GARCÍA, J.T., “Domingo Gundisalvo, el arcediano segoviano”, en FARTO MARTÍNEZ, M. y VELÁZQUEZ CAMPOS, L. (coords.): *La Filosofía Española en Castilla y León: de los orígenes al Siglo de Oro*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1997, pp. 39-55., aquí, p. 39.

²⁹³ RUCQUOI, A.: “Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?”, *Bulletin de philosophie medieval*, 1999 (41), pp. 85-106.

de otro modo, podríamos duplicar y triplicar casi todos los personajes históricos, al menos en cuanto nos viniese bien para nuestros intentos”²⁹⁴. Otros historiadores también han desechado que hubiera dos Gundisalvos, por ejemplo Alexander Fidora, quien fundamenta su opinión en nuevos textos de reciente aparición que dejan ver que traductor y filósofo fueron la misma persona²⁹⁵.

Otro tanto sucede con la figura de Avendaut/Ibn Dawūd, ya señalado más arriba, que se ha tenido y aún se tiene como un judío (Avendaut) que en un momento indeterminado se convierte al cristianismo adoptando el nombre de Juan Hispano²⁹⁶. Sin embargo, a nosotros nos convence más la opinión de Marie Thérèse D’Alverny, seguida también por David Romano, Charles Bunett²⁹⁷ y Alexander Fidora²⁹⁸, de que no existió ningún Juan Avendaut Hispano y que todo esto es consecuencia de una mala lectura de cierto manuscrito. La identificación de ambos nombres tiene su origen en el prólogo de la traducción del *De anima* de Avicena que, según qué copia manuscrita, presenta el sustantivo ‘Juan’ como nominativo o como dativo, confundiendo así si éste refiere al arzobispo al que va dedicada la obra o al traductor: “*Al reverendísimo obispo de la sede de Toledo y primado de las Españas Juan el filósofo Avendaut israelita en grata deferencia con la debida servidumbre...*”²⁹⁹. Desde nuestra postura, creemos difícil la auto-denominación de ‘israelita’ para un ya converso, por lo que nos inclinamos a pensar que Juan refiere al nombre del arzobispo toledano del momento (1152-1166), mientras que Avendaut sería un filósofo y traductor hebreo que D’Alverny identifica con Abraham ibn Dawūd, autor de la obra filosófica de tendencia aristotélica *La fe sublime* escrita en Toledo hacia 1160, todo lo cual concuerda perfectamente³⁰⁰. No obstante, otros historiadores como Ángel Sáenz-Badillos desestiman tal identificación por considerar que mientras que Avendaut-traductor se dedica a difundir Avicena con elementos neoplatónicos, Abraham ibn Dawūd es claro defensor de la filosofía aristotélica³⁰¹, mas en nuestra opinión creemos perfectamente posible una evolución intelectual del judío hacia el aristotelismo más cuando se dedica a

²⁹⁴ ALONSO, M., “Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano” en *Temas filosóficos medievales (Ibn Dawūd y Gundisalvo)*, Universidad Pontificia de Comillas (Santander), 1959, p. 22.

²⁹⁵ FIDORA, A., *Domingo Gundisalvo...*, pp. 28-34.

²⁹⁶ Ver nota 260.

²⁹⁷ SAMSÓ, J., “Las traducciones toledanas en los siglos XII y XIII”, en *La Escuela de Traductores de Toledo* (VV.AA.), Diputación Provincial de Toledo, 1996, p. 19.

²⁹⁸ FIDORA, A., *Domingo Gundisalvo...*, p. 129.

²⁹⁹ Obtenido de KINOSHITA NOBORU, *El pensamiento filosófico...*, pp. 40-41.

³⁰⁰ Según D’Alverny, sólo tres de cuarenta y cinco manuscritos del *Liber VI Naturalium*, leen que *Iohannes* está en nominativo, D’ALVERNY, M.T., “Avendauth?”..., pp. 20 y ss.

³⁰¹ SÁENZ-BADILLOS, Á., “Aportaciones literarias...” pp. 342-343. Sin embargo, Sáenz-Badillos otorga a D’Alverny el mérito de haber diferenciado definitivamente los nombres de Juan Hispano y de Avendaut, SÁENZ-BADILLOS, Á., “Participación de judíos...” p. 68.

traducir obras de un ‘aristotélico neoplatonizante’ como es Avicena. En fin, no cabe duda de que hablamos de judíos, cuyos quehaceres se desarrollan mediado el siglo XII, que saben árabe, apellidados ambos hijo de David, y de pensamiento filosófico tendente al aristotelismo, por lo que es más que plausible pensar que fueran la misma persona.

Sean quienes fueran lo cierto es que Domingo Gundisalvo y Avendaut trabajaron juntos en varios trasvases de obras de filosofía, especialmente de Avicena (*Logica, De universalibus, Liber de anima* y *Sufficiencia physicorum*). Esta colaboración se daría en la década de los 40 y acaso a principios de los 50 del siglo XII puesto que a partir de un momento indeterminado de esa última década, Gundisalvo parece ya haber aprendido árabe³⁰² y aparece como traductor independiente, por ejemplo de la *Metaphysica* aviceniana, además de otras de Alejandro de Afrodisia, al-Kindī, al-Fārābī, etc.. Junto con Juan Hispano (no Avendaut), Gundisalvo traslada la *Summa theorica philosophie* de al-Gazzālī y *Fons Vitae* de Ibn Gabirol. El método de traducción conjunta se conoce bien gracias al citado prólogo del *De anima* por el cual se sabe que el ‘arabo-lector’ traducía en voz alta al romance y el latinista transcribía³⁰³. Toda esta serie de traducciones filosóficas muestran, según Fidora, una primera fase de recepción del pensamiento aristotélico en Toledo a través de los *falāsifa* islámicos, que continuará con las traducciones directas del propio Aristóteles por Gerardo de Cremona y que culminará con los comentarios de Averroes a comienzos del XIII por Miguel Escoto y Hermann el Alemán³⁰⁴. Este primer contacto con el Estagirita conllevaría una lógica y profunda reflexión filosófica por parte de los intelectuales toledanos, de los que Gundisalvo e Ibn Dawūd son los mayores exponentes, pues, además de sus traducciones, son sus respectivas obras propias las que nos muestran el temprano aristotelismo hispano-toledano. Estamos pues ante los primeros filósofos aristotélicos de la ‘Escuela de Toledo hispánica’.

En el caso de Domingo Gundisalvo, éste es autor de cinco obras originales, a saber: *De Anima*, tratado que se apoya en la filosofía aviceniana e indirectamente en Aristóteles; *De immortalitate animae*, posteriormente “plagiado” por Guillermo de Auvernia (1180-1249); *De unitate*, breve tratado orientado en Ibn Gabirol; *De processione mundi*, la metafísica gundisalviana; y *De divisione philosophiae*, que introdujo en la filosofía medieval un gran número de ciencias procedentes del mundo árabe, siguiendo en esta obra principalmente a al-

³⁰² FIDORA, A., “Nota sobre Domingo Gundisalvo y el *Aristóteles arabus*”, en *Al-Qantara* XXIII, 1 (2002), pp. 201-208; y KINOSHITA NOBORU, *El pensamiento filosófico...*, p. 29.

³⁰³ Sobre los métodos de traducción que se dieron en Toledo, véase: BRASA DÍEZ, M., “Traducciones y traductores toledanos”, en *Estudios filosóficos* 23 (1974), pp. 129-137.

³⁰⁴ FIDORA, A., “La Escuela de traductores”..., pp. 481-491.

Fārābī, aunque también a Avicena y a al-Gazzālī³⁰⁵. Vemos en ellas como Gundisalvo se asienta fundamentalmente en los *falāsifa* de la ‘Escuela de Oriente’, aunque también en algunos de la ‘Escuela de al-Ándalus’. Pero además de beber de esta tradición árabe (judía y musulmana), también se apoya en la tradición latino-cristiana en figuras como Isidoro de Sevilla y Boecio, y, obviamente, en las Sagradas Escrituras. Ya hemos señalado como el siglo XII comienza con una fuerte recepción de la lógica aristotélica a través de Boecio, a lo que siguió, primeramente en Toledo, la absorción de las fuentes arabo y judeo-islámicas (*Liber de causis*³⁰⁶, *De anima avicenae*, etc.) que ofrecían nuevas respuestas ante los nuevos planteamientos surgidos. En Gundisalvo se aúnan citadas tradiciones culturales y filosóficas que hacen de su pensamiento uno de los más prematuros de la “modernidad renacentista del XII”. Mucho se ha escrito sobre la tendencia filosófica gundisalviana³⁰⁷ debido a las influencias aristotélicas y neoplatónicas que encierra su reflexión, pero que en los últimos años parece decantarse por lo que Fidora ha venido en denominar *boecianismo avicenizante*³⁰⁸. Expresión ésta que inscribe su pensamiento en la línea de un neoplatonismo genuinamente aristotélico, es decir, Domingo Gundisalvo como filósofo aristotélico con las influencias neoplatónicas propias de Boecio, Avicena y los demás pensadores de los que bebe³⁰⁹.

En tanto que es fruto de las distintas tradiciones ibéricas, Gundisalvo se presenta como un autor original en su tiempo, y en cierto sentido adelantado, ya que el aristotelismo peninsular viene dado a través del mundo árabe y por tanto es anterior al aristotelismo europeo en algunas decenas de años³¹⁰. Que tuvo conocimiento directo de los textos del Estagirita no hay duda pues, como vimos, éstos se encontraban ya en algunas bibliotecas de capitales taifa como Toledo y muestra de ello es la labor traductora de las obras aristotélicas (por ejemplo los *Analíticos Segundos*, que utiliza el arcediano) por Gerardo de Cremona poco después o contemporáneamente a la actividad de Gundisalvo³¹¹. Es decir, el arcediano filósofo bebe

³⁰⁵ FIDORA, A., *Domingo Gundisalvo...*, pp. 26-27.

³⁰⁶ Esta obra se atribuyó erróneamente a Aristóteles desde la Edad Media, aunque algunos filósofos del siglo XIII otorgaron su autoría a Proclo (Tomás de Aquino), e incluso a un tal Avendauth (Alberto Magno), que Manuel Alonso identificó con el intelectual toledano Ibn Dawūd, ALONSO, M., “Las fuentes literarias del *Liber de Causis*” en *Temas filosóficos medievales (Ibn Dawūd y Gundisalvo)*, Universidad Pontificia de Comillas (Santander), 1959, pp. 103-151, aquí p. 147-151.

³⁰⁷ Ver nota 266; y KINOSHITA NOBORU, *El pensamiento filosófico...*, pp. 91-95.

³⁰⁸ FIDORA, A., *Domingo Gundisalvo...*, pp. 37 y ss.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 123.

³¹⁰ Interesante es la hipótesis de Alexander Fidora sobre la posible vinculación de Domingo Gundisalvo con la ‘Escuela de Chartres’ en la que quizás hubiera estudiado durante la primera mitad del XII, y que explicaría la contemporánea recepción de Aristóteles en ambos lugares, *Ibidem*, pp. 124-125.

³¹¹ *Ibidem*, pp. 169, y 227.

directamente del *Aristóteles arabus*, sin que se tenga noticia de que dispusiera del *graecus*³¹². Sin embargo las mayores influencias aristotélicas las recibe de los ya reseñados Avicena o al-Fārābī, ambos muy “aritolizados”, a través de los cuales Gundisalvo adquiere las nuevas concepciones filosóficas y científicas que se desarrollaron en la ‘Escuela de Oriente’, y que en estos momentos también se estaban desarrollando en la ‘Escuela de al-Ándalus’. Como dice Fidora, “Gundisalvo es el primer pensador del Medioevo latino que, a partir de la *falsafa* árabe, descubre y desarrolla en toda su complejidad la teoría aristotélica del conocimiento y de la ciencia, asentando con esto las bases para el discurso filosófico universitario que caracteriza el pensamiento europeo”³¹³. Así es, ya se ven en el toledano ciertas cuestiones que, como consecuencia de la recepción de Aristóteles, predominarán en los siglos siguientes. No es aquí lugar ni espacio para desgajar toda la filosofía gundisalviana, para lo cual remitimos a Kinoshita y Fidora, mas señalamos alguna de las características que nos parecen relevantes. Una de ellas es la diferenciación y autonomía de la filosofía con respecto a la teología, bien representada en Gundislavo, y que al mismo tiempo se daba en los filósofos andalusíes como Ibn Tufayl o Averroes. Con respecto a ello, Jean Jolivet comenta: “In fact it would seem as though he [Gundisalvo] sought to replace the theology of the saints by a theology according to the philosophers, [...] we can trace a marked movement away from traditional wisdom”³¹⁴. Esto refleja muy a las claras la nueva época que se inicia con la figura de Domingo Gundisalvo, es lo que la historiografía llama el despertar metafísico del siglo XII. Otra de las principales cuestiones que el arcediano hereda de la tradición árabe es la clasificación de las ciencias, desarrollada en su magna obra *De divisione philosophae*, en la que sigue a al-Fārābī pero en la que intenta sintetizar con la división ofrecida por Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*. Sobre esto diremos algo más en el siguiente apartado.

Pero como anotábamos al principio, Gundisalvo no fue el único pensador de corte aristotélico surgido en Toledo. Es más, el arcediano no hubiera podido desarrollar su obra filosófica sin la colaboración y aportación de individuos culturalmente andalusíes como es el caso del citado Avendaut. Este *philosophus israelita*, que aquí identificamos como Abraham ibn Dawūd, es el primer representante del judaísmo aristotélico ibérico, pero no el único. Además de traducir varios *libri naturalis* de Avicena en compañía de Gundisalvo, es autor del tratado judeo-filosófico *La fe sublime* y también de otra obra llamada el *Libro de la Tradición*,

³¹² *Ibidem*, p. 35.

³¹³ *Ibidem*, p. 19.

³¹⁴ JOLIVET, J., “The Arabic Inheritance”, en DRONKE (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, 1988, pp. 113-148, aquí p. 144.

pues su autoría sobre el *Liber de Causis* otorgada por Manuel Alonso no es segura³¹⁵. La filosofía de Ibn Dawūd, como también la de Maimónides, rompe con el neoplatonismo de Ibn Gabirol imperante en la tradición hebrea de esos momentos y presenta un “judaísmo nuevo, moderno, que valora plenamente la *ciencia de los griegos*”³¹⁶. Ibn Dawūd trata de conciliar la fe judía con el pensamiento aristotélico, y presenta el acuerdo religioso-filosófico en su obra *La fe sublime*, aunque ésta no parece haber sido conocida por los judíos europeos hasta el siglo XIV³¹⁷. Por su parte, el cordobés Maimónides (1138-1204) significa la plena madurez del aristotelismo judeo-medieval y superó ampliamente la reflexión desarrollada por Ibn Dawūd. La obra principal de Maimónides es *Guía de perplejos*, escrita en árabe, y cuyas traducciones al hebreo y al latín se producirán en el siglo XIII influyendo pronto tanto en el pensamiento judío europeo como en la escolástica cristiana³¹⁸. Estas dos grandes figuras judeo-ibéricas representan la entrada del pensamiento hebreo en la modernidad del siglo XII, lo que de nuevo nos pone al aviso de la importancia filosófica peninsular en mencionado siglo y de cómo el aristotelismo impregnó por igual a individuos de las diferentes comunidades religiosas coexistentes. Mas como vemos en el caso de Ibn Dawūd, esa coexistencia también se tradujo, nunca mejor dicho, en colaboración e interacción cultural que permitiría el esplendor científico y filosófico ibérico en general y toledano en particular.

La conclusión es clara, el aristotelismo desarrollado por la ‘Escuela de Toledo’ forma parte de un “diálogo entre las religiones”, diálogo ejemplificado en la interacción entre Domingo Gundisalvo y Abraham ibn Dawūd, aunándose en ellos las tradiciones latino-cristiana, arabo-islámica y judía, tratando mediante sus traducciones y obras racionalizar el mundo en que viven, en su caso el hispánico, poniendo a la razón por delante³¹⁹. Fidora lo expone de manera manifiesta: “en Gundisalvo e Ibn Dawūd se anuncia una concepción de la filosofía, y del diálogo entre religiones por ella mediado, que no ha perdido vigencia hasta el día de hoy: el proyecto de un discurso racional de las religiones guiado por una razón crítica que examine las pretensiones de verdad de cada religión, vale decir, en este caso, por una teología filosófica de fundamento aristotélico”³²⁰. Por tanto, estos *moderni* de Toledo, con sus traducciones y obras sientan las bases de la “modernidad renacentista” que caracteriza al siglo XII, alzándose sobre aquellos gigantes clásicos de los que hablaba Bernardo de Chartres y cuya nostalgia por la

³¹⁵ Ver *supra*, nota 306.

³¹⁶ SÁENZ-BADILLOS, Á., “Aportaciones literarias...”, p. 333.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 334.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 335.

³¹⁹ FIDORA, A., *Domingo Gundisalvo...*, pp. 234-236.

³²⁰ *Ibidem*, p. 237.

época de los sabios también expresa Gundisalvo en sus prólogos al *De scientis* y al *De divisione*, pretendiendo con sus obras renovar aquel espíritu filosófico teniendo en mente a Grecia, es decir, “concibe su obra como oposición consciente a la situación histórica de la filosofía de su tiempo, por así decir como contra-proyecto, que toma su orientación en la filosofía antigua, en aquella edad feliz de los griegos que pretende renovar”³²¹. Pero los intelectuales ibéricos de la ‘Escuela de al-Ándalus’ y de la ‘Escuela hispánica de Toledo’ no solo se encumbran sobre los clásicos griegos sino también sobre los arabo-islámicos orientales que pueden ser igualmente considerados gigantes. Principalmente al-Fārābī y Avicena, aunque también al-Kindī, al-Gazzālī o Ibn Gabirol fueron estos gigantes de la tradición árabe que sustentaron el pensamiento filosófico del cristiano Domingo Gundisalvo, acaso el intelectual más importante del siglo XII hispánico. A su lado, Abraham ibn Dawūd, igualmente apoyado en la misma tradición, y que se erige en primera línea del aristotelismo judío. Con ellos da inicio tanto la recepción de Aristóteles en lengua latina a través de los *falāsifa* árabes, que será continuada por Gerardo de Cremona, como una primitiva corriente de pensamiento aristotélico (filosofía natural) que se irradia desde Toledo al resto de Castilla y Europa.

4.4. La Filosofía natural aristotélica y las ciencias.

La gradual recepción de Aristóteles a lo largo del siglo XII, primero a través de Boecio y después mediante las traducciones ibéricas, provocó una gran conmoción intelectual en la Cristiandad europea. A partir de entonces surge una nueva visión del mundo que aboga por una naturaleza que puede ser comprendida racionalmente. La adopción de la lógica como método de conocimiento y la apertura científica consecuente de la adquisición del legado árabe, situó a las matemáticas como ciencia privilegiada para el análisis del mundo³²². No se cuestionaba la creación divina, tal y como enseñaba la tradición, mas ahora se concebía una naturaleza autónoma y con entidad propia, organizada racionalmente y articulada por una cadena de causas regidas a su vez por unas leyes fijas que podían conocerse a través del estudio científico³²³. Este despertar de la razón supuso el paso de una época dominada por el simbolismo religioso, por el pensamiento neoplatónico y la mística, a una etapa donde progresivamente hegemonizará la filosofía aristotélica y el análisis científico-natural, y que

³²¹ *Ibidem*, pp. 242-243.

³²² LOMBA FUENTES, J., “Islam y filosofía”..., p. 153.

³²³ *Ibidem*, pp. 150-151.

perdurará hasta el cientifismo del siglo XVII y la filosofía cartesiana. Esta estrecha vinculación entre la filosofía y las ciencias había provocado el inmenso desarrollo cultural que caracterizó a la sociedad islámica oriental y andalusí, y que significó, entre otras cosas, unas nuevas relaciones entre fe y razón entendidas como dos caminos separados hacia una única Verdad. La filosofía pasó pues de ser considerada sabiduría a ser considerada ciencia, diferenciándose así de la teología y surgiendo entonces la necesidad de enclavarla en un esquema de las ciencias mucho más complejo debido a la herencia arabo-islámica.

Como decimos, lo ocurrido en el islam a partir de los siglos IX y X, comenzó a suceder en la Europa cristiana desde finales del XI y sobre todo en el XII. Ya en el siglo XIII se producirá la “filosofización” de la teología, y la Dialéctica, la lógica aristotélica, se convertirá en el método imperante en las universidades europeas. El renacimiento del siglo XII colocó también al ser humano como epicentro (el nuevo humanismo) entendido como microcosmos que podía estudiarse científicamente (medicina-cuerpo humano), y que estaba en intrínseca relación con el macrocosmos (astronomía-astrología). Ya hemos señalado como en las zonas de contacto con el islam, especialmente Iberia e Italia, las disciplinas médicas y de los astros se desarrollaron grandemente. Así pues, no es de extrañar que intelectuales ibéricos como Azarquiel, Juan Hispalense y demás toledanos o los judíos aragoneses, estuvieran familiarizados con la filosofía natural aristotélica y fueran sabios en los conocimientos astronómicos/astrológicos y médicos. Esta tradición peninsular fue causa principal de la difusión científica y filosófica hacia el resto de Europa³²⁴. Así hemos de enmarcar el ambiente intelectual hispánico de la segunda mitad del siglo XII y en el XIII cuando se producen dos de las principales aportaciones filosóficas procedentes en última instancia, según nuestra opinión, de Toledo, como son la clasificación de las ciencias realizada por Domingo Gundisalvo y una primitiva corriente de filósofos naturales castellanos en la década de los 30 del siglo XIII.

4.4.1. Clasificación de las ciencias.

Un ejemplo de esta nueva realidad filosófica heredada de la tradición árabe y que Domingo Gundisalvo desarrolla y adapta para el mundo cristiano-occidental en su obra *De divisione philosophae* es la clasificación de las ciencias, la cual, en palabras de Alexander Fidora supone “una profunda reorganización y reestructuración del cosmos de las ciencias heredado, pues

³²⁴ GARCÍA BALLESTER, L., “La renovación intelectual...”, p. 387.

integra numerosas ciencias que el ‘*ordo scientiarum*’ hasta allí vigente ignoraba”³²⁵. La estrecha vinculación existente entre la filosofía entendida como sabiduría y el conjunto de las ciencias en el mundo arabo-islámico necesitó de una ordenación que aglutinara todos los saberes existentes siguiendo la idea de poder adquirir determinado saber si se conocía su significado y relevancia en el global de las ciencias. Así, al-Kindī, al-Jwarizmī y sobre todo al-Fārābī y Avicena, siguiendo a Aristóteles, establecieron las nuevas clasificaciones para el mundo musulmán que por supuesto llegarían a al-Ándalus y que serían adoptadas por intelectuales toledanos como Gundisalvo. El aristotelismo tenía una concepción plural de las ciencias en contraste con el unitarismo platónico³²⁶, y dividía las ciencias en cuatro conjuntos: lógica, física, metafísica y ética, que se tomarían como base de la clasificación que realizaron los *falāsifa* de la ‘Escuela de Oriente’.

Una primera clasificación de las ciencias aparecida en el islam trató de agruparlas según fueran éstas “propias” islámicas (teología, gramática, ciencias de la administración del estado, poesía, etc.) o “extranjeras” (filosofía, lógica, medicina, aritmética, geometría, astronomía, música, mecánica y alquimia). Estas ciencias “extranjeras” eran, resumiendo: Filosofía, Medicina o Física y Matemáticas o el *quadrivium* latino³²⁷. En al-Ándalus, Ibn Hazm, siguiendo también a Aristóteles, aunque evitando incluir la disciplina filosófica de la que eran contrarios los tradicionalistas musulmanes, estableció un plan de enseñanza partiendo de la base del estudio de las ciencias que llevaban a la salvación, es decir, las ciencias islámicas. Con cinco años habría de comenzar una enseñanza primaria que proporcionara conocimientos de lectura, escritura y memorización del Corán. Una enseñanza media que consistiría en los estudios de la gramática y poesía; matemáticas y agrimensura; astronomía elemental (no astrología); y lógica, botánica, zoología, etnología, historia. Y por último la superior que serían las ciencias del Corán; las tradiciones del Profeta; jurisprudencia; y teología³²⁸. Si bien esta propuesta no prosperaría, deja claro la importancia que tenían los estudios gramáticos y poéticos antes de profundizar en el Corán, lo que sin duda también ocurría en el mundo cristiano donde las disciplinas del *trivium*, sobre todo la gramática latina, eran prioritarias y necesarias para poder comprender las Sagradas Escrituras. Estas simplistas clasificaciones árabes fueron ahondadas por al-Fārābī y Avicena estableciendo una compleja división

³²⁵ FIDORA, A., *Domingo Gundisalvo...*, p. 233.

³²⁶ *Ibidem*, p. 123.

³²⁷ El *quadrivium* tiene orígenes remotos en Arquitas de Tarento, y más cercano en San Agustín, Boecio y Ammonio hijo de Hermias, VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, p. 57.

³²⁸ *Ibidem*, pp. 58-59.

científico-filosófica siguiendo en este punto, como en otros de su reflexión, la tradición aristotélica.

Ya hemos hecho alusión a la división entre filosofía teórica y filosofía práctica en el pensamiento de al-Fārābī y de Avicena³²⁹. En el esquema que presentamos a continuación, obtenido de Kinoshita³³⁰, puede distinguirse la clasificación de las ciencias hecha por al-Fārābī, que será tomada por Gundisalvo como fundamento de su *De divisione*, y que aglutina todas las disciplinas que en el siglo X formaban parte del quehacer cultural islámico oriental una vez recibido el legado greco-clásico.

SCIENTIAE...	Scientia linguae....	{ Grammatica Scientia regularum ad recte scribendum Scientia regularum ad recte legendum Scientia regularum ad versificandum
	Logica.....	{ Cathogoriae Perihermenias Analytica priora Analytica posteriora Topica Sophistica Rhetorica Poetica
	Mathematica.....	{ Arithmetica Geometrica Scientia de aspectibus Scientia doctrinalis de stellis Scientia de ponderibus Scientia de ingeniis
	Scientia naturalis..	{ De naturali auditu De caelo et mundo De generatione et corruptione De impressionibus superiorum Corpora mineralia Corpora vegetabilia Species animalium
	Scientia divina.....	{ De essentiis De principis demonstrationum in scientiis speculativis De essentiis quae nec sunt corpora nec in corporibus
	Scientia civilis Scientia iudicandi Scientia eloquendi: Kalām	

³²⁹ Ver páginas 23-27 de este trabajo.

³³⁰ KINOSHITA NOBORU, *El pensamiento filosófico...*, p. 50.

Poco después de al-Fārābī, Avicena, a comienzos del siglo XI, formulaba su propia ordenación de las materias, menos exhaustiva que la farabiana pero igualmente determinante para la Historia de la Filosofía y su relación con las ciencias. Partía Avicena de la ciencia propedeútica de la Lógica como ciencia filosófica instrumental, mientras que por otro lado su división se centraba en la condición teórica o práctica de la filosofía. Tres disciplinas eran consideradas teóricas: Física, Matemáticas y Metafísica o Teología, a su vez las dos primeras subdivididas en ciencias primarias y secundarias³³¹. Y otras tres materias se agrupaban en la Filosofía práctica: Política, Economía y Ética³³².

Por su parte, en el mundo latino, la clasificación tradicional del *trivium* (Gramática, Retórica y Dialéctica) y el *quadrivium* (Aritmética, Geometría, Astronomía y Música) heredera de Agustín de Hipona, Boecio e Isidoro de Sevilla, entraría en declive a partir del siglo XII cuando llegan a la Cristiandad europea los nuevos saberes procedentes del mundo árabe y la consecuente necesidad de reformular la organización de las diferentes materias. No obstante, como venimos comentando, el arcediano toledano Domingo Gundisalvo adaptó la tradición islámica de la clasificación de las ciencias a la realidad latina en su célebre obra *De divisione*, que junto a las traducciones de Gerardo de Cremona, terminarían por desbancar al estricto sistema tradicional latino. Una de estos primeros ejemplos que llegan a Europa a través de la Península Ibérica lo tenemos en Pedro Alfonso quien hacia 1140 en su *Disciplina clericalis*, comenta:

“Uno de sus discípulos interrogó a su maestro diciendo - ya que son siete las artes, siete las probidades y siete las industrias, querría que me las enunciaras tal como son.- El maestro - te las enumeraré, estas son: dialéctica, aritmética, geometría, medicina, música, astronomía, y acerca de la séptima hay variadas opiniones. Los filósofos que no siguen a los profetas dicen que es la nigromancia, en cambio, otros que creen en las profecías y en la filosofía dicen que es la filosofía, que precede a las ciencias naturales o físicas. Otros que no se dedican a la filosofía, dicen que es la gramática - ”³³³.

Este pasaje de Pedro Alfonso de Huesca refleja la diversidad de opiniones que ya a mediados del siglo XII se cernía sobre la tradición latina de las ciencias en contexto de la

³³¹ La Física englobaba como ciencias primarias la física propiamente dicha, la mineralogía la botánica, etc. y como secundarias la medicina, la astrología, la alquimia, etc.; mientras que las Matemáticas tenía como disciplinas primarias la Aritmética, la Geometría, la Astronomía y la Música (es decir, el *quadrivium* latino), y como secundarias la Topografía, el Álgebra, la Mecánica, la Óptica, la Hidráulica, etc., RAMÓN GUERRERO, R., *Avicena...*, pp.26-29.

³³² *Ibidem*.

³³³ VERNET, J. y SAMSÓ, J.: “Las Ciencias”..., pp. 573-574.

susodicha decadencia de la actividad intelectual monástica en beneficio de las cada vez más complejas escuelas urbanas y la multiplicación disciplinar. Este nuevo ambiente científico-filosófico también lo expone otro judío ibérico ya mencionado, Abraham bar Hiyya, quien dice que la sabiduría se consigue con las matemáticas, la fortaleza [física] con la física/medicina, la riqueza con la política y la comprensión con la metafísica³³⁴. Vemos pues como en la primera mitad del siglo XII ya existen atisbos de cambios debido a la recepción de la multitud de ciencias árabes a través de la Península Ibérica. Será así Domingo Gundisalvo quien aúne ambas tradiciones adaptando la arabo-islámica a la latino-cristiana, colocando como pilar base la “novedad” aristotélica heredada de al-Fārābī en lo que a la clasificación de las ciencias se refiere, teniendo las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla como fuente latina principal. Esta postura gundisalviana es la que terminará por imperar en la Cristiandad europea en el siglo XIII ante la avalancha de las nuevas materias en escena³³⁵. A partir de entonces los grandes bloques ‘científicos’ serán: Artes liberales, Física/Medicina, Matemáticas y Teología, a lo que por supuesto habrán de sumarse las ciencias jurídicas propias y exclusivas del mundo occidental.

La división de las ciencias de Gundisalvo es una clasificación “moderna”, y siguiendo con el hilo de nuestro discurso, “renacentista”, en tanto que concentra las ciencias de los gigantes clásicos e islámicos de la ‘Escuela de Oriente’. En las ciencias propedéuticas que podemos considerar “iniciales”, el arcediano agrupa las materias del *trívium* y las fuentes que sigue en este caso son esencialmente las latinas³³⁶. Las ciencias intermedias o “metodológicas” son las referidas a la Lógica aristotélica. Y por último estarían las ciencias de la sabiduría, ya subdivididas en teórica y práctica, siguiendo aquí la tradición árabe, y que englobaban toda la retahíla de las nuevas disciplinas que entonces llegaban a la Cristiandad occidental completando así al *quadrivium*³³⁷. El esbozo realizado por Kinoshita es el siguiente³³⁸:

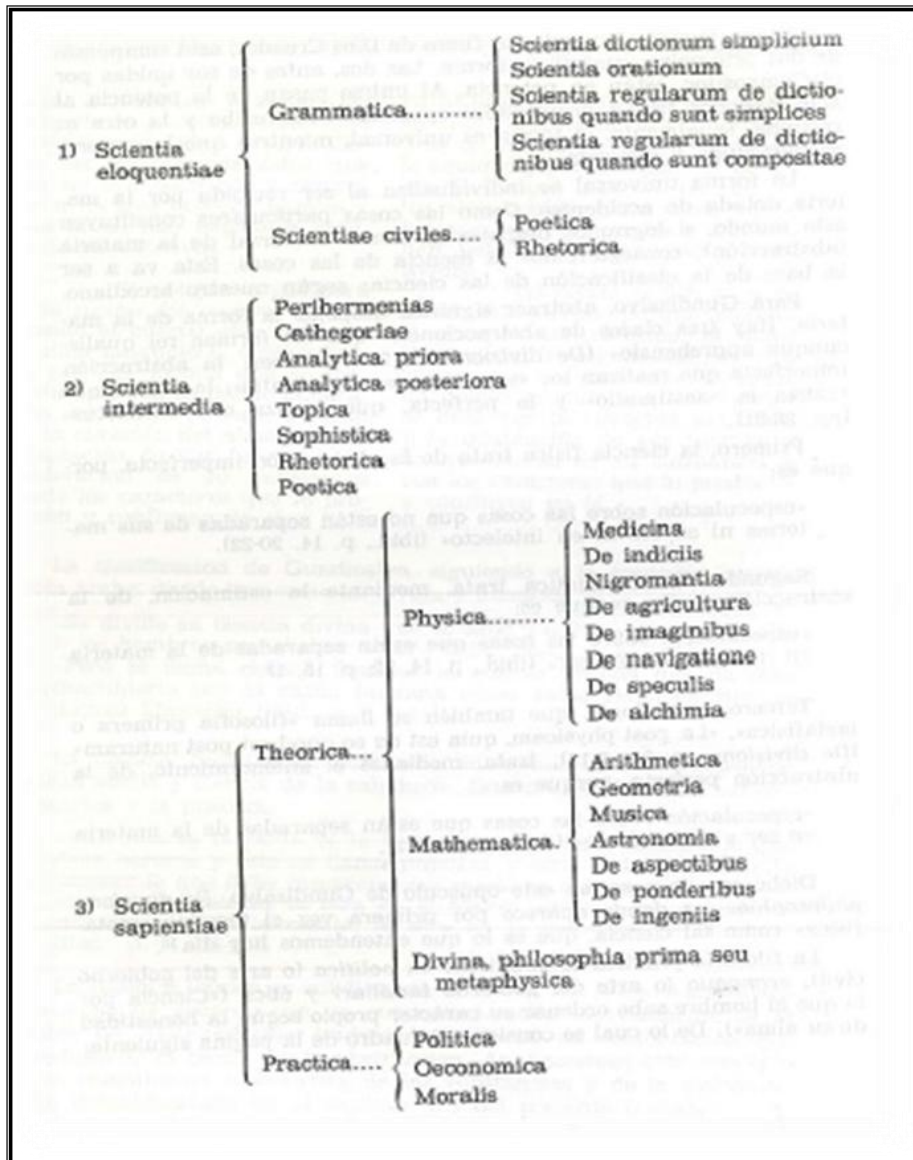
³³⁴ SÁENZ-BADILLOS, Á., “Aportaciones literarias...”, p. 320.

³³⁵ FIDORA, A., *Domingo Gundisalvo...*, pp. 118-119.

³³⁶ VERNET, J., *Lo que Europa debe...*, p. 175.

³³⁷ *Ibidem*, p. 176.

³³⁸ KINOSHITA NOBORU, *El pensamiento filosófico...*, p. 54.



Así pues, en Domingo Gundisalvo vemos una de las primeras manifestaciones filosóficas de las ciencias que a partir de este momento comienzan un desarrollo imparable en el mundo europeo-occidental. En este nuevo marco de fundamentación científica de la naturaleza, las nuevas reflexiones se cuestionan algunos postulados de la tradición cristiana que provocará intensos conflictos intelectuales tanto en el ámbito estrictamente eclesiástico como en el académico. Fue por tanto la Península Ibérica, el espacio donde desde muy pronto surgieron este tipo de “herejías”, y fueron Toledo y pensadores como Gundisalvo o Ibn Dawūd algunas de las más importantes fuentes de irradiación.

4.4.2. *Corrientes de pensamiento aristotélico a principios del siglo XIII en Castilla*

La actividad intelectual que hemos descrito en las páginas anteriores en referencia a la Península Ibérica pleno-medieval en general y a la Toledo del siglo XII en particular, nos ponen al aviso de la diversidad y complejidad de las nuevas reflexiones surgidas en torno a las traducciones y las influencias procedentes del mundo árabe. El pensamiento de los *moderni* de Toledo y/o de los judíos de la Corona de Aragón, todos ellos muy vinculados a las disciplinas que estudiaban el macrocosmos, el microcosmos, y la relación entrambos, crearon nuevas corrientes filosóficas que pronto chocaron contra la ortodoxia cristiana al igual que había ocurrido en el Oriente islámico con la aparición de la *falsafa* a partir del siglo IX. Las primeras noticias de esta realidad “herética” de filósofos naturales o aristotélicos en Castilla refieren a los años 30 del siglo XIII, aunque resulta verosímil que ya al menos desde mediados del XII existieran primitivas corrientes del nuevo aristotelismo en Iberia, como hemos manifestado en el caso toledano. Dos datos históricos nos permiten dilucidar este punto de vista.

Por un lado la promulgación de varios edictos que condenan los *libri naturales* de Aristóteles y a aquellos que los hubieran comentado. En 1210, el edicto del Sínodo de la provincia eclesiástica de Sens reunido en París bajo Pedro de Corbeil dice: “*Nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec comenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub poena excommunicationis inhibemus*”³³⁹. Y en 1215 el legado pontificio Roberto de Courçon, con motivo de la aprobación de los estatutos de la Universidad de París, sentencia que “*no se lean los libros de Aristóteles sobre metafísica y ciencia natural, ni los resúmenes de los mismos, ni la doctrina de los maestros herejes Amaury de Bènes y David de Dinant o Mauricio Hispano*”³⁴⁰. No obstante, en este mismo escrito se ordena la enseñanza de la lógica y se permiten algunos textos de los *Tópicos* y la *Ética* de Aristóteles, lo cual refleja la gradual aceptación del Estagirita por parte de la jerarquía institucional cristiana. Sin embargo, la condena de los libros naturales, es decir, la filosofía física, así como los comentaristas aristotélicos (al-Fārābī, Avicena y otros primitivos “aristotélicos” cristianos y judíos entre los

³³⁹ DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium univesitatis parisiensis*, París, 1889, t 1, p. 70, n. 11, obtenido de LOMBA FUENTES, J., “Islam y filosofía”..., p. 150.

³⁴⁰ LOMBA FUENTES, J., *Raíz semítica*..., p. 75.

que deberíamos encuadrar a los toledanos y demás ibéricos)³⁴¹, se producía en tanto que su aceptación hubiera supuesto echar abajo bruscamente la tradición neoplatónica de la Patrística cristiana y reconocer el determinismo natural frente a la instalada concepción del determinismo divino. De todos modos, estas prohibiciones lo que nos dejan claro es que a comienzos del siglo XIII ya circulaban en torno a París las obras de filosofía natural aristotélica y de algunos de sus comentaristas árabes, lo que sin duda apunta a Toledo como centro de irradiación de cierto pensamiento “herético”.

Ahora bien, las personalidades de Amaury/Amalrico de Bènes y David de Dinant son relativamente conocidas, ambos como representantes de posturas filosóficas “desviadas”³⁴², sin embargo, no sucede lo mismo con el tal *Mauritius Hispanus*, a quien numerosos investigadores han tratado de identificar sin éxito manifiesto. Si bien por su apellido no parece haber dudas de su relación con Hispania, su nombre ha dado lugar a diversidad de interpretaciones. Ya Renán planteó la hipótesis de que dicho nombre pudiera referir a Averroes³⁴³, mas ya hemos apuntado que las obras del cordobés fueron vertidas al latín en Toledo por Miguel Escoto algunos años después de la aparición documental de Mauricio Hispano. Otros autores, al igual que para vincularlo a Averroes, vieron en este seudónimo una manera de denominar a Avicena (también considerado hispano por algunos intelectuales medievales), conjetura que ya desechó Manuel Alonso quien lo identificaba con Ibn Dawūd (que él equiparaba a Juan Hispano), pues el pensamiento filosófico del israelita era digno de ser tenido por prohibido³⁴⁴. Joaquín Lomba se adhiere a esta misma opinión³⁴⁵, sin embargo ya hemos señalado en las páginas anteriores la no concordancia entre Juan Hispano y el judío Ibn Dawūd como la misma persona, con lo cual tampoco abrazamos su identificación con Mauricio Hispano.

³⁴¹ Las obras de Averroes y Maimónides no fueron conocidas en los ambientes intelectuales norte-europeos hasta algunos años después cuando los traductores toledanos Miguel Escoto y Hermann el Alemán las trasvasaron al latín, FIDORA, A., “La Escuela de traductores”..., pp. 488 y 490.

³⁴² Amalrico de Bènes (m. 1206) es el padre de la herejía denominada de los almaricianos, también calificado de panteísmo, cuyas tesis fueron severamente condenadas en el IV Concilio de Letrán en 1215. Por su parte, David de Dinant fue un filósofo natural que había adquirido el conocimiento aristotélico en Constantinopla de donde transportó al norte de Europa algunos textos filosóficos griegos, su obra naturalista más importante fue *Quaternuli*, MACCAGNOLO, E., “David of Dinant and the beginnings of aristotelianism in Paris” (translated by Jonathan Hunt) en DRONKE (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, 1988, pp. 427-442.

³⁴³ MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles I*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, pp. 445-446.

³⁴⁴ Recordemos que Manuel Alonso consideraba a Juan Hispano y a Ibn Dawūd/Avendaut la misma persona, y que sería traductor y autor de varias obras en la línea de Avicena y de la filosofía natural aristotélica, entre las cuales se encontraría el *Liber de Causis*, ALONSO, M., “Las fuentes literarias del *Liber de Causis*” en *Temas filosóficos...*, pp. 150-151.

³⁴⁵ LOMBA FUENTES, J., *Raíz semítica...*, pp. 46 y 75.

Por el contrario, nos resulta más convincente la equivalencia propuesta por historiadores como Alexander Fidora³⁴⁶ o Adeline Rucquoi³⁴⁷ con un antiguo canónigo toledano de nombre Mauricio, posterior obispo de Burgos (1213-1238), y que durante su estancia en la ciudad del Tajo trabajó de cerca con Marcos de Toledo, Alfredo de Sareshel y acaso con Miguel Escoto. Esta identificación fue puesta en su momento en entredicho por Manuel Alonso quien guiado por el afán de equiparar a Mauricio Hispano con Juan Hispano/Ibn Dawūd, no admitió tal posibilidad aludiendo al supuesto y limitado interés del obispo de Burgos por las cuestiones jurídicas³⁴⁸. Sin embargo, el contexto de las traducciones de los comentarios aristotélicos de Averroes en que vivió el canónigo Mauricio en Toledo ya presenta indicios de un relativo conocimiento de la teología árabe y una posible tendencia al aristotelismo³⁴⁹. Aceptando esta propuesta, ello entra en relación con el segundo dato histórico que apuntábamos más arriba y que nos aporta noticias acerca del aristotelismo castellano en los inicios del siglo XIII. En la década de los 30 de citado siglo, aparecen algunas referencias a corrientes de pensamiento “heréticas” en torno al Camino de Santiago y a las grandes capitales del norte de Castilla y León. Una de estas herejías constatadas fue la cátara o albigense, que es mencionada en dos bulas papales de 1236 y 1237 dirigidas a la diócesis palentina, y que también queda atestiguada por Lucas de Tuy en León³⁵⁰. Esto demuestra el dinamismo migratorio del Camino de Santiago, que transporta mercancías e ideas de Francia a Iberia y viceversa, y ejemplo de ello es la expansión del catarismo por Hispania desde Occitania.

Es en este contexto, funcionando la Universidad de Palencia, en estos momentos en estrecha relación con el estudio parisino³⁵¹, y curiosamente durante el gobierno episcopal burgalés del ‘toledano’ Mauricio (1213-1238), cuando también se constata la existencia de filósofos naturales por estos territorios. El testimonio proviene de nuevo del cronista Lucas de Tuy quien, en 1236, habla de pensadores que “*dan más valor a la opinión de Platón y Aristóteles*

³⁴⁶ FIDORA, A., “La Escuela de traductores”..., p. 488.

³⁴⁷ RUCQUOI, A.: “Las dos vidas de la Universidad de Palencia (c. 1180-c. 1250)” en *Rex, Sapientia, Nobilitas: Estudios sobre la península Ibérica medieval*. Universidad de Granada, 2006, p. 115.

³⁴⁸ ALONSO, M., “Las fuentes literarias del *Liber de Causis*” en *Temas filosóficos...*, pp. 150-151.

³⁴⁹ La atestiguada vinculación del canónigo Mauricio con Marcos de Toledo ante la traducción del Corán realizada por éste último, lleva a suponer su interés por la cultura islámica, “*cultivator of Muslim theology*”, MACCAGNOLO, E., “David of Dinant and the beginnings...” pp. 434-435; y FIDORA, A., “La Escuela de traductores”..., p. 488.

³⁵⁰ MARTÍNEZ CASADO, Á., “Herejes en Castilla y León en el siglo XIII”, en *La Filosofía Española...*, pp. 71-77.

³⁵¹ Sobre la Universidad de Palencia, véase RUCQUOI, A.: “Las dos vidas de la Universidad...”, pp. 87-123; y FUENTE PÉREZ, M^a.J., *El Estudio General de Palencia. La primera universidad hispana*, Palencia, Cálamo, 2012.

que a la de los Santos Padres”³⁵². El Tudense los presenta así: “*prefieren que se les llamen naturales o filósofos, porque los filósofos antiguos se diferencian muy poco de los herejes, y muchos de los modernos naturales están manchados con la deshonra herética*”³⁵³. Estos filósofos cuestionan la autoridad de la Patrística cristiana y algunos dogmas de la Iglesia, y otorgan a la razón un papel principal para el entendimiento del mundo. De un supuesto libro de estos pensadores, llamado *Perpendiculum scientiarum*, el cronista leonés nos cita una frase: “*De los libros de los filósofos se extrae la hermosa sabiduría*”, lo cual refleja su apoyo en los clásicos griegos y más concretamente en Aristóteles y su filosofía física que proporciona la idea del determinismo natural frente a la providencia divina³⁵⁴.

Vemos pues como al mismo tiempo que se producen las condenas parisinas de los libros naturales de Aristóteles y sus comentadores, en los reinos hispano-cristianos los seguidores de la filosofía del Estagirita eran una realidad manifiesta, desde al menos mediados del XII. Otra prueba de ello la encontramos en Santiago, donde los franciscanos y dominicos³⁵⁵ leían y comentaban las obras de David de Dinant y el *De animalibus* de Aristóteles (traducido por Miguel Escoto) entre 1220 y 1230³⁵⁶. También en el sur de Francia, y en concreto en torno a la Universidad de Toulouse³⁵⁷, continuará el estudio de los textos prohibidos aristotélicos que tan útiles resultaban a la astronomía y a la medicina cuyo estudio estaba muy arraigado por estas zonas, y que tendrá su consecuencia en la especificidad médica de la posteriormente fundada Universidad de Montpellier³⁵⁸. Así, este movimiento filosófico aristotélico que vemos en Castilla a principios del siglo XIII es claro precursor del averroísmo latino que penetra con fuerza en las universidades europeas de la mencionada centuria y que tendrá fieles seguidores en la Baja Edad Media. La historia de la Universidad de París en el siglo XIII es sin duda

³⁵² La impresión de la obra del Tudense por Juan de Mariana en 1612 fue llevada a cabo con el error del título *Contra Albigenses libri tres*, que sin embargo no refería a los herejes cátaros, a los que Lucas de Tuy llamaba *manichaei*, sino a filósofos naturales. Esta confusión del Padre Mariana no fue subsanada hasta que los estudios filosóficos medievales han ido avanzando a lo largo del siglo XX y principios del XXI, MARTÍNEZ CASADO, Á, “La escuela aristotélica de León en el siglo XIII”, en *La Filosofía Española...*, pp. 79-85, aquí pp. 80-81.

³⁵³ *Ibidem*, p. 81.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 84.

³⁵⁵ Recordemos que la tradición asocia a Domingo de Guzmán con la Universidad de Palencia, ¿foco de recepción de filosofía natural?, y que los dominicos terminarán adoptando la postura intelectual aristotélica en la segunda mitad del XIII.

³⁵⁶ GARCÍA BALLESTER, L., “Naturaleza y ciencia en la Castilla del siglo XIII”, en *VI Semana de Estudios Medievales* (Nájera, 1995), Logroño, 1996, pp. 145-169.

³⁵⁷ Fundada en 1229, intentó atraer a los estudiantes interesados en los textos aristotélicos. “Los libros de ciencia natural que se han prohibido en París, podrán leerlos aquí quienes quieran ir al fondo de las cuestiones físicas”, LOMBA FUENTES, J., *Raíz semítica...*, p. 75.

³⁵⁸ Ya hemos comentado como el Languedoc y la Provenza francesa eran los territorios donde confluían los conocimientos médicos que llegaban desde Italia y la ciencia árabe procedente de Hispania, principalmente a través de los judíos. Véanse en este mismo trabajo las páginas 64-73.

indisociable de la historia de las traducciones del *Corpus* de la ciencia árabe y de sus estudiosos, uno de cuyos primeros ejemplos debió ser el tal Mauricio Hispanus³⁵⁹. Sea como fuere y fuera quien fuere este *Mauritius*, lo cierto es que todos los indicios parecen relacionarlo directa o indirectamente con Toledo, ya fuera física o filosóficamente a través de las traducciones árabes avicenianas y averroístas.

Por tanto podemos considerar a la capital toledana como auténtico centro de irradiación del pensamiento aristotélico que irrumpe en el norte peninsular y en Francia a principios del XIII, y cuyo origen tenemos que estipularlo a mediados del siglo XII cuando comienzan los trasvases de las obras filosóficas islámicas y judeo-árabes y las primeras reflexiones y producciones aristotélicas. Así pues andalusíes como Ibn Gabirol, Avempace, Ibn Tufayl, Averroes o Maimónides, toledanos como Abraham ibn Dawūd, Domingo Gundisalvo y demás traductores, o judíos aragoneses como Pedro Alfonso, además del enigmático y acaso también toledano Mauricio Hispano, fueron algunos de los *moderni* renacentistas ibéricos se alzaron sobre aquellos gigantes clásicos y orientales, y estuvieron inspirados particularmente en la filosofía de Aristóteles. Ya en el siglo XIII con Tomás de Aquino comenzará otra nueva etapa filosófica que de alguna manera hace antiguos y a su vez también gigantes a los *moderni* del XII que habían puesto las bases de una nueva era cuando se pasó de la visión exclusivamente religiosa a la visión científica de la naturaleza y del mundo.

³⁵⁹ A partir de 1230, a la prohibición de los libros de filosofía natural aristotélica, se une la de las primeras obras conocidas de Averroes ya en latín, “el Comentador”. En 1245 estos textos fueron prohibidos también en Toulouse “hasta que fueran examinados y purgados de error”. En la segunda mitad de siglo el surgimiento del averroísmo complica más la situación, todo lo cual desemboca en las condenas de 1277 de las tesis averroístas y de unas veinte tesis tomistas, pero ya era demasiado tarde, habían comenzado la “filosofización de la teología” y la comprensión racional de la naturaleza de la mano de las grandes personalidades de Alberto Magno y Tomás de Aquino, LOMBA FUENTES, J., *Raíz semítica...*, pp. 76-80.

5. CONCLUSIONES

Decíamos en el algún punto de nuestro trabajo que en el siglo XII se iniciaba la “modernidad”, y es que tal centuria tornaron por completo las estructuras científicas y mentales de la sociedad europea de hasta entonces gracias a una serie de circunstancias e individuos que miraron fuera de sus propias fronteras ideológicas para poder llegar más allá y comprender así el mundo que les rodeaba. Citado siglo marcó una nueva etapa en la Historia del pensamiento “occidental” y los intelectuales protagonistas de aquel entonces establecieron las pautas que habrían de seguir los humanos que les sucedieron. En todo ello jugaron un papel fundamental las tierras bañadas por el Mediterráneo, mar eterno de civilizaciones desde la noche de los tiempos, que vio desarrollar las sociedades y culturas de Oriente Próximo, Egipto, Grecia y Roma, y que en la llamada Edad Media fue testigo del florecimiento del Islam. La parte más occidental de la civilización islámica se convirtió en lugar de confluencia del legado científico y filosófico más avanzado de su momento, y así ciudades como Córdoba, Zaragoza o Toledo se erigieron en las herederas legítimas de Atenas, Alejandría, Bizancio y Bagdad. Con ello, la Península Ibérica fue escenario de una expansión cultural con origen en la al-Ándalus del siglo X y con continuación en los reinos hispano-cristianos de los siglos XII y XIII en lo que aquí hemos tenido en denominar “renacimiento ibérico pleno-medieval”.

Este florecimiento cultural ibérico no hubiera tenido lugar sin la existencia de la realidad islámica-andalusí con sus aportaciones orientales herederas a su vez de la sabiduría greco-clásica. Gracias a todo ello Iberia se convirtió en fuente de desarrollo científico cuyas raíces se hunden en la Córdoba califal y cuya tradición perdurará el resto de la época medieval, destacando la actividad intelectual de la Toledo de los siglos XII y XIII. Esta relevante herencia islámica peninsular será clave en la conformación de los reinos hispánicos así como de la sociedad europea que siguió al siglo XII cuando la sabiduría árabe pasó a formar parte de la Cristiandad occidental. Resultó pues determinante esta aportación cultural al contrario de lo que manifiestan algunas posturas más dadas a resaltar únicamente la herencia greco-romana y cristiana de Europa, sin duda pilares culturales “occidentales”. Este es el caso del profesor Sylvain Gouguenheim, del que ya hablamos al comienzo del presente trabajo, quien desecha la influencia islámica en Occidente advirtiendo la incapacidad de la sociedad arabo-musulmana de haberse empapado de Grecia y anotando la continuación del “espíritu griego” en los reinos cristianos pero no, por ejemplo, en la Iberia musulmana. Sin embargo, nuestra postura difiere

enormemente de la de este historiador, como hemos intentado plasmar en este estudio, considerando que la influencia griega alcanzó tanto a la sociedad islámica como a la cristiana, aunque los ideales de los que habla Gouguenheim (la libertad, la razón y la democracia como elementos griegos de impregnación) se impusieran en el territorio europeo más que en el arabo-musulmán. Estas ideas forman parte, según nuestro parecer, del pensamiento más conservador europeo, que en la actualidad renace en contexto de crisis económica, política y moral, y que son continuación de aquel lejano romanticismo tradicionalista decimonónico que aún pervive en los albores del siglo XXI bajo la ideología nacionalista europea.

En relación con esto último parece estar el desconocimiento que se percibe todavía en la historiografía española y portuguesa con respecto a la Historia islámica de la Península Ibérica. La consideración de lo árabe y lo musulmán, también de lo judío, como “el otro” en el pasado ibérico, sigue vinculando “lo español” y/o “lo portugués” exclusivamente con la tradición hispano-cristiana y tan sólo en ciertos sectores de la sociedad española parece tenerse por patrimonio propio la herencia arabo-andalusí. Aquí de nuevo nos situamos de lado “menos tradicional” y vemos la Historia de Iberia desde una perspectiva aglutinadora considerando, por ejemplo, como filósofos “españoles” del siglo XII tanto a Domingo Gundisalvo, como a Abraham ibn Dawūd, Averroes o Maimónides, y no tan solo al primero. Éstos y otros fueron artífices del pensamiento filosófico ibérico, e incluso europeo, y protagonistas del “renacimiento” de la Plena Edad Media. Así pues, teniendo los tratados siglos (X-XIII) por una etapa próspera en lo cultural, resulta atractiva la clasificación según el ámbito geográfico en ‘Escuela de Córdoba’, ‘Escuela de Zaragoza’ y ‘Escuela de Toledo’. Ya dijimos que la denominación de ‘Escuela de Traductores’ referida a la toledana nos parece errónea por insuficiente, mientras que ‘Escuela de Toledo’ puede englobar tanto a los intelectuales de la época taifa como a los de la etapa cristiana. Estas tres ciudades citadas fueron importantes núcleos científicos y filosóficos durante el susodicho tiempo, lo que habla de la diversa riqueza de la expansión cultural ibérica.

Toledo trascendió la Historia erigiéndose en centro intelectual e intercultural de tan enorme importancia como las ciudades universitarias medievales. Mas las actividades traductoras no fueron las únicas desarrolladas en la capital del Tajo y muy ricas obras originales salieron del horno toledano. Se destacó en las disciplinas científicas, como marcaba la tradición anterior, sobre todo en astronomía/astrología, pero todos los saberes se dieron cita en ella y en su búsqueda arribaron individuos de toda Europa. Las claves del inicio de la prosperidad toledana

del siglo XII las encontramos, como no, en su herencia islámica en forma de manuscritos y de población que pervive en la ciudad, y de cómo éstos últimos colaboraron con los intelectuales cristianos venidos a buscar la ciencia. Estas interacciones fueron interculturales lo cual significó una mayor complejidad y reflexión que se tradujo, nunca mejor dicho, en una riqueza cultural extraordinaria. Cristianos “romanos”, mozárabes, judíos y probablemente mudéjares participaron, en mayor o menor medida y con las matizaciones ya expuestas, de estos quehaceres culturales toledanos. Siguiendo con esto, no podemos estar de acuerdo en las diferencias que establece Joaquín Lomba Fuente entre el papel transmisor de Zaragoza y el de Toledo, de las que destaca el protagonismo de los judíos zaragozanos y la continuidad intelectual con respecto al período taifa. Sin embargo, hemos dejado constancia de los aspectos continuadores del Toledo islámico al cristiano, sin lo cual hubiera sido imposible la realidad traductora y productora, así como el papel intelectual judío, del que sobra con citar la figura de Abraham ibn Dawūd.

La colaboración entre individuos culturalmente diferenciados, así como el deseo por conocer y dar a conocer la sabiduría greco-árabe, fueron las causas que propiciaron el primitivo desarrollo de un pensamiento filosófico de fuerte inspiración aristotélica, y reflejo de ello son las obras originales de Domingo Gundisalvo e Ibn Dawūd. La filosofía de Aristóteles y de sus comentaristas orientales, principalmente Avicena y al-Fārābī, dio comienzo con ellos y con sus reflexiones, fue seguida por la labor de Gerardo de Cremona, y ya en el siglo XIII fue completada por Miguel Escoto y Hermann el Alemán dándose entonces a conocer el otro gran comentarista, Averroes. Toledo se convirtió pues en el centro de irradiación del pensamiento aristotélico y averroísta que terminará por imperar en la etapa bajomedieval. Como hemos visto, no tan sólo a través de las traducciones sino también por la expansión de la reflexión aristotélica por el norte peninsular y por Francia antes del conocimiento de Averroes en París, como reflejan la corriente de pensamiento natural de principios del siglo XIII en torno a las ciudades castellanas del Camino de Santiago o la condena de las obras del misterioso Mauricio Hispano. Así, Toledo y sus intelectuales fueron la vanguardia europea del pensamiento filosófico aristotélico pleno-medieval.

Solo nos queda volver a insistir en la reivindicación de la importancia histórica de la herencia islámica de la Península Ibérica, del papel decisivo de las traducciones hispánicas, y de la determinante aportación de Toledo a la Historia cultural europea y mundial. Y por supuesto de aquellos pensadores *moderni* asentados sobre los gigantes clásicos y orientales

como Gundisalvo, Ibn Dawūd, Pedro Alfonso, Avempace, Ibn Tufayl, Averroes, Maimónides o Mauricio Hispano, quienes coincidieron en un mismo espacio, Iberia, y en un mismo tiempo, el siglo XII, para cambiar por completo la manera de concebir el mundo. Como podemos observar, unos son cristianos, otros musulmanes, otros judíos e incluso alguno converso, ahí radicó y radica la riqueza de la Historia de la Península Ibérica. De este “diálogo de religiones” se pueden extraer interesantes conclusiones que nos pueden ser de mucha utilidad en nuestra época contemporánea, en unos momentos en que la intolerancia racial, religiosa o xenófoba, de nuevo aflora por las crisis, y digo bien, *las* crisis y los nacionalismos. De esta riqueza histórica e importancia cultural han de enorgullecerse los territorios mediterráneos hoy ninguneados, y a ello debemos acudir para poder comprender nuestro verdadero ser y sentido social.

6. BIBLIOGRAFÍA.

ÁBED YABRI, M., *El Legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún*, Madrid, Editorial Trota S.A., 2001.

ADRIÁN OLSTEIN, D., *La era mozárabe: los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006.

AL-FARABI, *Obras filosófico-políticas*, Edición de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, CSIC, 1992.

ALONSO ALONSO, M., *Temas filosóficos medievales (Ibn Dawūd y Gundisalvo)*, Universidad Pontificia de Comillas (Santander), 1959.

ÁLVAREZ DE MORALES, C., “La medicina árabe medieval: Al-Ándalus”, en *Las letras y las ciencias en el medievo hispánico* / M^a Isabel Montoya Ramírez, M^a Nieves Muñoz Martín (eds.) – Granada, Universidad de Granada, Campus Universitario de Cartuja, 2006, pp. 11-46.

ASÍN PALACIOS, M., *Abenmasarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano-musulmana* / discursos de recepción del señor don Miguel Asin Palacios y de contestación del Exmo. señor don Eduardo Sanz y Escartín, leídos en la Junta Pública de 29 de marzo de 1914. Madrid, 1917.

BENITO RUANO, E., “¿Escuela de Traductores de Toledo?”, *Simposio Toledo ¿Ciudad viva? ¿Ciudad muerta?*, Colegio Universitario de Toledo: 26-30 de abril de 1983, Toledo, 1988.

BRASA DÍEZ, M., “Traducciones y traductores toledanos”, en *Estudios filosóficos* 23 (1974), pp. 129-137.

BRASA DÍEZ, M., “Métodos y cuestiones filosóficas en la Escuela de Traductores de Toledo”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4, 1997, pp. 35-49.

CARABAZA BRAVO, J.M., “Tradición e innovación en las ciencias de Al-Ándalus”, en *Saber y sociedad en Al-Ándalus / IV Jornadas de cultura islámica, Almonaster la Real (Huelva)*, Alejandro García Sanjuán (ed.). Huelva, Servicio de publicaciones, Universidad de Huelva, 2006, pp. 37-61.

CASADO, Á., “Aristotelismo hispano en la primera mitad del siglo XIII”, *Estudios filosóficos*, 33, 1984, pp. 59-75.

- CROSAS LÓPEZ, F., *De enanos y gigantes. Tradición clásica en la cultura medieval hispánica*, Madrid, Univ. Carlos III y Dykinson, 2010.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- D'ALVERNY, M.T., "Avendauth?", en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, Barcelona, 1954, pp. 19-43.
- FARTO MARTÍNEZ, M. y VELÁZQUEZ CAMPOS, L. (coords.): *La Filosofía Española en Castilla y León: de los orígenes al Siglo de Oro*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1997.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M.; ROBLES, L.; y RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L.E.: *La Universidad de Salamanca I: Historia y Proyecciones*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1989-1990.
- FERNÁNDEZ URRESTI, M., *La España expulsada: La Herencia de Al-Ándalus y Sefarad*. Madrid, EDAF, 2009.
- FERRE, L., "Las ciencias y las letras hispano-hebreas", en *Las ciencias y las letras en el Medioevo hispánico* (ed. MONTOYA RAMÍREZ, M.I.; -MUÑOZ MARTÍN, M.N.), Granada, Editorial Universidad de Granada, 2006, pp. 47-74.
- FERREIRO ALEMPARTE, J., "La escuela de nigromancia de Toledo", en *Anuario de Estudios Medievales* (1983), núm. XIII, pp. 205-268.
- FERREIRO ALEMPARTE, J., "Hermann el Alemán, traductor del siglo XIII en Toledo", en *Hispania Sacra* (1983), núm. XXXV, pp. 1-48.
- FIDORA, A., "Nota sobre Domingo Gundisalvo y el *Aristóteles arabus*", en *Al-Qantara* XXIII, 1 (2002), pp. 201-208.
- FIDORA, A., *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, (traducción del alemán por Lorenzo Langbehn), Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra S.A. (EUNSA), 2009.

- FIDORA, A., “La Escuela de traductores”, en *La Catedral Primada de Toledo: dieciocho siglos de historia*, GONZÁLVEZ, R. (direc. y coord.), cap. V: La catedral y las ciencias, Burgos, Promecal, 2010, pp. 480-491.
- FIERRO, M., “La religión” (parte VI, capítulo II) en VV.AA., *Los reinos de taifas, al-Ándalus en el siglo XI*, en la col. *Historia de España Menéndez Pidal*, t. VIII, Madrid, Espasa-Calpe, 1995.
- FOZ, C., *El traductor, la Iglesia y el rey. La traducción en España en los siglos XII y XIII*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- FUENTE PÉREZ, M^a.J., *El Estudio General de Palencia. La primera universidad hispana*, Palencia, Cálamo, 2012.
- GARCÍA BALLESTER, L., “Naturaleza y ciencia en la Castilla del siglo XIII”, en *VI Semana de Estudios Medievales (Nájera, 1995)*, Logroño, 1996, pp. 145-169.
- GARCÍA BALLESTER, L., “La renovación intelectual de la medicina en la Europa latina del siglo XII”, en VV.AA., *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella 1997, Pamplona 1998, pp. 383-409.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A., “El Renacimiento del siglo XII en Europa”, en VV.AA., *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella 1997, Pamplona 1998, pp. 29-62.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. y SESMA MUÑOZ, J.A.: *Manual de Historia Medieval*. Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- GARCÍA Y GARCÍA, A., “De las escuelas visigóticas a las bajomedievales. Punto de vista histórico-jurídico”, en *Vocabulaire des écoles et des méthodes d’enseignement au Moyen Age (Actes du colloque, Brepols, Rome 21-22 de octubre de 1992)*, pp. 157-176.
- GONZÁLEZ-CALDERÓN, J.F., “Los filósofos naturales del siglo XIII: un intento por conciliar fe y razón”, en *Pensamiento y Cultura*, 14 (2), 2011, pp. 123-132.

GONZÁLEZ PALENCIA, Á., *El arzobispo don Raimundo de Toledo*, Barcelona, Ed. Labor, 1942.

GONZÁLVEZ RUIZ, R., “El traductor Maestro Juan de Toledo: una propuesta de identificación”, *Toletum* (1981), núm. 11, año LXV, Homenaje a Rivera Recio, pp. 177-189.

GONZÁLVEZ RUIZ, R., “Las escuelas de Toledo durante el reinado de Alfonso VIII”, en *Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la Batalla de Alarcos* (1995, Ciudad Real), R. Izquierdo y F. Ruiz Gómez (eds.), Cuenca, Univ. Castilla-La Mancha, pp. 169-209.

GONZÁLVEZ RUIZ, R., *Hombres y Libros de Toledo* (1086-1300), Madrid, Fundación Ramón Areces, 1997.

GOUGUENHEIM, S., *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana*, Madrid, Gredos, 2009.

GUIJARRO GONZÁLEZ, S., *La Transmisión social de la cultura en la Edad Media castellana (siglos XI-XV): las escuelas y la formación del clero de las catedrales*, Universidad de Cantabria, ed. en microficha, Santander, 1992.

GUIJARRO GONZÁLEZ, S., “Las escuelas y la formación de las catedrales en las diócesis castellano-leonesas (siglos XI al XV)”, *La enseñanza en la Edad Media (XI Semana de Estudios Medievales. Nájera 1999)*, Logroño, 2000, pp. 61-95.

GUIJARRO GONZÁLEZ, S., *Maestros, escuelas y libros. El universo cultural de las catedrales en la Castilla Medieval*, Madrid, 2004.

GUNDISALVO, D., *De scientiis: compilación a base principalmente de la Ihsa al-‘ulum de Al-Farabi/Domingo Gundisalvo*; texto latino establecido por Manuel Alonso Alonso, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954.

HASKINS, C.H., “Translators from the Arabic in Spain”, en *Studies in the History of mediaeval science*, Cambridge, Harvard University Press, 1924.

HASKINS, C.H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927.

HAYEK, S., “Aragón y su papel en la transmisión de la cultura árabe a occidente”, en *Aragón vive su historia*; Actas de las II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica, Teruel, 1988, pp. 109-130.

ISMAIL MUHAMMAD, M., “El diálogo entre Bagdad y Córdoba, fruto de la traducción”, en *Las letras y las ciencias en el medievo hispánico* / M^a Isabel Montoya Ramírez, M^a Nieves Muñoz Martín (eds.) – Granada, Universidad de Granada, Campus Universitario de Cartuja, 2006, pp. 75-85.

JIMENEZ CATAÑO, R., “Nosotros, modernos del siglo XII”, en *Vuelta*, 240 (1996), pp. 28-31.

JUNCEDA, J.A., “La filosofía hispanoárabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la Escuela de Traductores de Toledo”, en VV.AA: *Simposio Toledo hispanoárabe: [comunicaciones] / Colegio Universitario, 6-8 mayo, 1982*, Toledo, Colegio Universitario de Toledo, 1986, pp. 105-128.

KINOSHITA NOBORU, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

LE GOFF, J., *Los intelectuales de la Edad Media*. Barcelona, Ed: Gedisa, 1986.

LE GOFF, J., *¿Nació Europa en la Edad Media?*, Barcelona, Ed: Crítica, 2003.

LOMBA FUENTES, J., “La taifa de Zaragoza, encrucijada de la filosofía islámica”, en *Aragón vive su historia*; Actas de las II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica, Teruel, 1988, pp. 81-89.

LOMBA FUENTES, J.: “El papel de la Frontera Superior en la transmisión del pensamiento islámico a Europa”, en SANTIAGO OTERO, H. (ed.): *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Actes du Colloque international de San Lorenzo del El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Brepols, 1994, pp. 371-398.

LOMBA FUENTES, J., *Raíz semítica de lo europeo: Islam y judaísmo medievales*, Madrid, Akal, 1997.

- LOMBA FUENTES, J., “Islam y filosofía” en VV.AA., *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella 1997, Pamplona 1998, pp. 135-167.
- LOP OTIN, M.J., “El siglo XII en la historia del cabildo catedral de Toledo”, en *Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la Batalla de Alarcos (1995, Ciudad Real)*, R. Izquierdo y F. Ruiz Gómez eds., Cuenca, Univ. Castilla-La Mancha, págs. 471-494.
- MAÍLLO SALGADO, F., “El saber de los judíos en Al-Ándalus” en *Saber y sociedad en Al-Ándalus / IV Jornadas de cultura islámica, Almonaster la Real (Huelva)*, Alejandro García Sanjuán (ed.). Huelva, Servicio de publicaciones, Universidad de Huelva, 2006, pp. 167-191.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *El concepto cultural alfonsí*, Madrid 1994.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., “In Lingua Tholetana”, en *La Escuela de Traductores de Toledo* (VV.AA.), Diputación Provincial de Toledo, 1996, pp. 23-34.
- MARTÍNEZ LORCA, A., *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, en col. *Al-Ándalus, Textos y Estudios*, Madrid, Editorial Trotta, 2007.
- MARTÍNEZ LORCA, A., “Ibn Rushd, el filósofo andalusí que revolucionó Europa”, en *Jábega, Revista de la Diputación Provincial de Málaga*, 97 (2008), pp. 83-92.
- MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles I*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- MILLÁS VALLICROSA, J.M., *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, 1942.
- MIRANDA CALVO, J., “La ayuda mozárabe en la conquista de Toledo”, en VV.AA: *Simposio Toledo hispanoárabe: [comunicaciones] / Colegio Universitario, 6-8 mayo, 1982*, Toledo, Colegio Universitario de Toledo, 1986, pp.153-166.
- MONSALVO ANTÓN, J.M., *La Baja Edad Media. Política y Cultura*. Madrid, Editorial Síntesis, 2000.

- ORFALI, M., “Los traductores judíos de Toledo: nexo entre oriente y occidente” en *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas (Toledo 3-6 octubre, 1983)*, Ayuntamiento de Toledo, 1985, pp. 253-260.
- PACHECO PANIAGUA, J.A., “Ibn al-Sīd de Badajoz, un neoplatónico errante”, en DÍAZ ESTEBAN, F. (coord.) *Bataliús II: nuevos estudios sobre el Reino Taifa de Badajoz*, Madrid, Letrúmeno, 1999, pp. 107-120.
- PASTOR GARCÍA, J.T., “Domingo Gundisalvo, el arcediano segoviano”, en *La Filosofía Española en Castilla y León: de los orígenes al Siglo de Oro*, Farto Martínez, M. y Velázquez Campos, L. (coords.), Valladolid, Universidad de Valladolid, 1997, pp. 39-55.
- PAUL, J., *Historia intelectual del Occidente medieval*. Madrid, Cátedra, 2010.
- PÉREZ MONZÓN, O., y RODRÍGUEZ-PICAVEA, E., *Toledo y las tres Culturas*, en la col. *Historia del mundo para los jóvenes*, Akal, Madrid, 2007.
- RAMÓN GUERRERO, R., “La filosofía en la corte de al-Ma’mūn de Toledo”, en VV.AA: *Simposio Toledo hispanoárabe: [comunicaciones] / Colegio Universitario, 6-8 mayo, 1982*, Toledo, Colegio Universitario de Toledo, 1986, pp. 17-25.
- RAMÓN GUERRERO, R., *Avicena (ca. 980-1037)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1994.
- RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal, 1997.
- RAMÓN GUERRERO, R. “Apuntes biográficos de al-Fârâbî según sus vidas árabes”, en *Anaquel de Estudios Árabes*, 14 (2003) 231-238.
- RIVERA RECIO, J.F., “Nuevos datos sobre los traductores Domingo Gundisalvo y Juan Hispano”, en *Al-Ándalus XXXI*, pp. 267-280.
- RIVERA RECIO, J.F., *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, II vols., Roma, 1966 – Salamanca, 1976.
- ROBINSON, M., “The heritage of medieval errors in the latin manuscripts of Johannes Hispalensis (John of Seville)”, en *Al-Qantara XXVIII* 1, enero-julio 2007, pp. 41-71.

- RUCQUOI, A.: “Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?”, *Bulletin de philosophie medieval*, 1999 (41), pp. 85-106.
- RUCQUOI, A., “Las dos vidas de la Universidad de Palencia (c. 1180-c. 1250)” en *Rex, Sapientia, Nobilitas: Estudios sobre la península Ibérica medieval*. Universidad de Granada, 2006, pp. 87-123.
- RUCQUOI, A., “Studia generalia y pensamiento hispano medieval” en *Rex, Sapientia, Nobilitas: Estudios sobre la península Ibérica medieval*. Universidad de Granada, 2006. Págs. 125-173.
- SÁENZ-BADILLOS, Á., *Diccionario de autores judíos: Sefarad, siglos X-XV*, Córdoba, 1988.
- SÁENZ-BADILLOS, Á., “Aportaciones literarias, filosóficas y científicas de los judíos a la renovación intelectual del Occidente europeo en el siglo XII”, en VV.AA., *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella 1997, Pamplona 1998, pp. 315-348.
- SA'ID AL-ANDALUSÍ, *Libro de las categorías de las naciones (Kitab Tabaqat al-Umam)*, estudio y traducción de Felipe Mañillo Salgado, Madrid, Ed. Akal, 1999.
- SAMSÓ, J., “Traducciones científicas arabo-romances en la Península Ibérica”, en *Actes del VII Congrès de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval* (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997)/ coord. por Santiago Fortuño Llorens, Tomás Romero, vol. 1, 1999, pp. 199-232.
- SAMSÓ, J., “Las traducciones astronómicas alfonsíes y la aparición de una prosa científica castellana” en *Alcanate, Revista de Estudios Alfonsíes*, núm. 6, 2008-2009, PP. 39-51.
- SANGRADOR GIL, J., *La escuela de traductores de Toledo y los colaboradores judíos*, Toledo, 1985.
- SANTIAGO OTERO, H. (ed.): *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Actes du Colloque international de San Lorenzo del El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Brepols, 1994.

SOTO RÁBANO, J. M., “Las escuelas urbanas y el renacimiento del siglo XII”, en *La enseñanza en la Edad Media; X Semana de Estudios Medievales, Nájera 1999* (coord. por José Ignacio de la Iglesia Duarte), 2000, pp. 207-242.

VEGAS GONZÁLEZ, S., *La escuela de traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Toledo, 1998.

VERNET, J., *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978.

VERNET, J. y SAMSÓ, J.: “Las Ciencias”, parte quinta, en VV.AA., *La cultura del románico, siglos XI al XIII. Letras. Religiosidad. Artes, Ciencia y Vida*, en la col. *Historia de España Menéndez Pidal*, t. XI, Madrid, 1995.

VERNET, J., *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, El Acantilado, 1999.

VV.AA., *Simposio Toledo hispanoárabe: [comunicaciones] / Colegio Universitario, 6-8 mayo, 1982*, Toledo, Colegio Universitario de Toledo, 1986.

VV.AA., *Los reinos de taifas, Al-Ándalus en el siglo XI*, en la col. *Historia de España Menéndez Pidal*, t. VIII, Madrid, 1994.

VV.AA., *La cultura del románico, siglos XI al XIII. Letras. Religiosidad. Artes, Ciencia y Vida*, en la col. *Historia de España Menéndez Pidal*, t. XI, Madrid, 1995.

VV.AA., *La escuela de traductores de Toledo*, Madrid, Diputación Provincial de Toledo, 1996.

VV.AA., *Renovación intelectual del Occidente Europeo (siglo XII)*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella 1997, Pamplona, 1998.