

## EL RENACIMIENTO DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO OCCIDENTAL: DOMINGO GUNDISALVO E IBN DAWUD

Ana Maria C. MINECAN  
Universidad Complutense de Madrid  
aminecan@filos.ucm.es

### *1. Introducción*

Este artículo tiene como objetivo abordar la cuestión de la frontera ibérica en el siglo XII desde el punto de vista del intercambio intelectual que se produjo entre las tres culturas presentes en Toledo. La frontera, en este sentido, puede ser interpretada más allá de su acepción geográfica restringida de límite o confin de un Estado, pudiéndose descubrir en ella una significación siempre dual. La frontera vista desde una perspectiva más amplia se muestra como el punto de corte, de separación, de enfrentamiento, el lugar donde las diferencias alcanzan el más alto contraste. Es la zona de la guerra, el punto de máxima alerta, y marca las posesiones y el límite de las leyes. Es fractura que disocia e identifica. Pero, al mismo tiempo, la frontera es el lugar por antonomasia del contagio, del contrabando, del mestizaje, allí donde los habitantes viven la debilidad de los límites, donde las identidades se confunden y la pertenencia se desdibuja por contraste con los núcleos centrales. En la frontera se da el intercambio, el comercio, no sólo de los bienes materiales, sino también de las lenguas, de la fe y de los descubrimientos. Es por ello la frontera, por su carácter dinámico y crítico, el lugar más fecundo, donde lo ajeno se vuelve propio, donde nace lo nuevo y se concentra la creación. Así, mientras que la efectividad del poder político alcanza sólo hasta donde marcan las fronteras físicas del territorio, el poder intelectual del ser humano ejerce su autoridad siempre más allá de los límites dibujados en la tierra.

*Fronteras en discusión. La Península Ibérica en el siglo XII* (2012), Juan Martos Quesada Marisa Bueno Sánchez (eds.), Madrid, A.C. Almudayna, ISBN 978-84-87090-76-9, 306 pp.

Un ejemplo especialmente iluminador de este mosaico multicolor, que suele detectarse en los periodos más florecientes de nuestra cultura, fue la labor de recuperación y traducción de los textos greco-árabes que se desarrolló en la Europa latina entre los años 1130 y 1250. En esta breve etapa medieval se logró recuperar gran parte del saber clásico perdido y, además, éste fue acompañado por las decisivas aportaciones del trabajo desarrollado por los pensadores árabes, hecho que representó el punto de partida para el renacimiento cultural de Occidente. En esta ardua batalla uno de los principales puestos de vanguardia fue ocupado por los centros de traducción, entre los cuales la Escuela de Traductores de Toledo representó una de las vías de recuperación más prolija. En este artículo me limitaré a tratar tan sólo un aspecto de la recuperación, a saber, la recepción y traducción de los textos filosóficos que constituyeron no sólo el núcleo del escolasticismo bajomedieval sino también las bases para el futuro pensamiento moderno.

## 2. *La filosofía que llegó a Toledo*

Tras la caída de Roma se inició un proceso de lenta decadencia en el ambiente intelectual occidental a medida que se fragmentaban los antiguos territorios del imperio. En el año 529 el emperador Justiniano puso punto y final a la historia de la filosofía antigua al ordenar el cierre de la Academia de Atenas, que había sobrevivido casi un milenio. Como consecuencia de esta medida, los filósofos académicos abandonaron Grecia para refugiarse primero en la corte de Corsosores I y establecerse después en Harrán. La muerte del pensamiento clásico trajo la caída de la filosofía europea occidental hasta su punto más bajo. Entre los años 500 y 1000, el trabajo de los eruditos se limitó a la compilación y el comentario, destacando únicamente la labor de algunos enciclopedistas como Campella, Boecio, Casiodoro, Isidoro de Sevilla y Beda el Venerable<sup>1</sup>. El colapso del gobierno central, la gradual desintegración de la vida urbana y la desaparición de las antiguas vías de comunicación degradaron la vida intelectual del sector occidental, estancando el desarrollo filosófico, que sucumbió a una etapa estacionaria en la que no hubo descubrimientos ni desarrollos notables en ninguna de las ciencias. La lengua griega se perdió hasta el punto de que los copistas benedictinos llegaban a anotar "graecum est, non legitur", siendo ello una muestra de la pérdida del saber anti-

---

<sup>1</sup> Durham - Purrington, 1989: 93.

guo, pues “Graeci quoque sermonis usus et cognitio tandem perderetur, paucique et fere nulli essent, qui Graecorum philosophorum libros legere possent”<sup>2</sup>.

Pero este mismo colapso de la cuna del pensamiento occidental significó la expansión de la filosofía por el resto de la cuenca mediterránea, pues lo dicho hasta ahora se refiere tan sólo a la historia de los primeros siglos de la Europa medieval latina. Mientras ésta se consumía culturalmente, la civilización islámica comenzaba a protagonizar, a partir del año 800, un florecimiento artístico, científico, literario y filosófico que siglos más tarde sirvió para resucitar al mundo occidental del letargo que arriba he bosquejado.

La expansión musulmana permitió el contacto de un diverso grupo de culturas, entre las cuales destacaron la persa, la bizantina y la clásica grecorromana, que conformaron el caldo de cultivo idóneo para una nueva recuperación de la filosofía. El Islam ocupó los territorios helenizados de Siria y Persia, lugares en los que se habían refugiado los académicos perseguidos por Justiniano, cuyos textos fueron traducidos al siríaco por los cristianos nestorianos y monofisistas durante los siglos VI y VII<sup>3</sup>. Pertenecen a este periodo, entre otras, la traducción al siríaco de *Refutaciones sofísticas*, realizada por Teófilo, y de los *Tópicos*, por el patriarca Timoteo I.

La recién nacida civilización sintió muy pronto la necesidad de hacerse con el conocimiento clásico, hecho que impulsó un ingente proceso de traducción entre los siglos VIII y XI. Las necesidades del gobierno del imperio, resultante de la rápida conquista árabe y la expansión del Islam, impulsaron a los califas a promover una política de formación de funcionarios competentes y eficaces que pudieran servir de apoyo al poder califal, para lo cual era necesario obtener los conocimientos antiguos, hecho que embarcó a los árabes en una tarea de traducción sostenida por los mecenas de la nobleza y la clase dirigente del califato. El califa Al-Mansur fue el primero en mandar traducir obras griegas de astronomía, además de solicitar al emperador de Bizancio que le enviara las obras de matemáticas y algunas de física. Harun al-Rasid se interesó por los textos de medicina y su sucesor, Al-Ma'mun, mostró un gran aprecio hacia la sabiduría griega hasta el punto de que uno de sus cronistas relata que el califa llegó a ver en su sueño a Aristóteles:

---

<sup>2</sup> Brucker, 1975: 559.

<sup>3</sup> Taton, 1988: 654.

“Al-Ma'mun vio en sueños –dice– a un hombre de piel clara, sonrosada, frente despejada, cejijunto, calvo, ojos azules y hermosas maneras. Estaba sentado en un trono. Al-Ma'mun refiere: Me hacía el efecto de que estaba ante él y me llené de respeto y de temor.

Le pregunté:

– ¿Quién eres?

– Aristóteles –me contestó.

Me alegré y le dije:

– ¡Oh sabio! ¿Puedo hacerte preguntas?

– Pregunta.

– ¿Qué es la belleza?

– Lo que es bello ante la razón.

– ¿Y qué es eso?

– Lo que es bello ante la ley.

– ¿Y qué es eso?

– Lo que acepta la mayoría.

– ¿Y qué es eso?

– ¡Ya no hay más que preguntar!

– ¡Dime algo más!

– Quien te aconseje sobre el oro será para ti como el oro: ¡Respetar la unidad de Dios!”<sup>4</sup>.

A su reinado se le debe la potenciación del movimiento de búsqueda de libros para su traducción y la promoción de la *Bayt al Hikma* o Casa de Sabiduría, centro en el que confluían los más importantes estudiosos dedicados al servicio de la política califal y a la traducción y conservación de la sabiduría antigua. Cabe destacar además el ejemplo por este califa de un curioso sistema para la obtención de manuscritos, consistente en exigirlos como indemnizaciones de guerra a los enemigos derrotados. Baste, por tanto, con este ejemplo para comprender el enorme aprecio que los árabes sentían hacia la sabiduría griega y el valor de su labor de conservación para el devenir de la humanidad.

Los traductores de esta época usaron dos métodos de traducción, tal como relata Al-Safadi. Según el primero, el traductor estudiaba cada palabra griega y su significado, escogiendo una palabra árabe de significado equivalente y usándola, después iba a la palabra siguiente y procedía de la misma manera hasta que acababa vertiendo al árabe el texto que quería traducir. Este método es considerado malo por Al-

---

<sup>4</sup> Mensía, 1997: 65.

Safadi por dos razones: porque es imposible encontrar términos árabes que correspondan a todas las palabras griegas y porque muchas combinaciones sintácticas en una lengua no siempre corresponden necesariamente a combinaciones similares en la otra. En el segundo método el traductor tenía en cuenta una frase completa y, tras averiguar su significado correcto, lo expresaba en árabe con una frase idéntica a su significado, sin consecuencias para la correspondencia de las palabras. Este método era superior y, por tanto, no había necesidad de mejorar las palabras<sup>5</sup>. La evolución de los métodos de traducción y el creciente interés de los árabes por dotarse de buenas versiones de las obras científicas y filosóficas de la Antigüedad puede comprobarse en el siguiente testimonio del gran traductor Huanyin b. Ishaq:

“El libro de Galeno *Sobre las sectas (Peri haireseon)* había sido traducido al siríaco por un tal Ibn Sahda de al-Karj, que fue un traductor mediocre. Cuando yo era joven, pues tenía unos veinte años de edad, lo traduje para un médico de Yundisapur, llamado Sirisü’ b. Qutrub, de un manuscrito griego defectuoso. Más tarde, cuando yo frisaba los cuarenta años, mi discípulo Hubays me pidió que corrigiera aquella traducción. Como entonces disponía de un mayor número de manuscritos griegos, los cotejé y ofrecí un solo texto correcto; luego comparé el texto siríaco con él y lo corregí. Tengo por costumbre hacer esto con todo lo que traduzco”<sup>6</sup>.

Entre las obras que los árabes recuperaron, destacan, desde el punto de vista del interés de este artículo por la filosofía, las obras doxográficas que atesoraban el pensamiento de los presocráticos, algunos diálogos de Platón, casi la totalidad del corpus aristotélico y textos de Plotino, Porfirio y Proclo. Por tanto, fueron estas obras de la filosofía clásica griega, junto a los comentarios y producciones originales de los autores árabes, las que llegaron a manos de los traductores de Toledo.

Pero antes de que esta ciudad alcanzara la gloria intelectual, Córdoba, bajo la dinastía Omeya, se convirtió en uno de los principales enclaves culturales de Europa. Desde el comienzo del emirato la labor de traducción comenzó a requerir la disposición de manuscritos diversos para garantizar su total corrección y fiabilidad. Ello impulsó el surgimiento de las primeras bibliotecas árabes en la Península, bibliotecas que almacenaban todas aquellas versiones requeridas para la traducción así

---

<sup>5</sup> Vernet, 1978: 93-94.

<sup>6</sup> Vernet, 1978: 90.

como los nuevos libros que se iban traduciendo. Bibliotecas que, como todas las de aquella época, o bien tenían una financiación privada, o bien pertenecían al emirato. Estaban situadas generalmente, y siguiendo la costumbre de los imperios y la cultura musulmanes, en las madrasas, donde se cultivaban los conocimientos, tanto de la religión islámica como de las ciencias y la literatura. Entre ellas destaca la fundada por el califa Al Haquem III, en el siglo X, que contaba con una inmensa cantidad de obras, calculada en alrededor de 400.000 volúmenes.

Fruto de la buena acogida del pensamiento griego por parte de los intelectuales de lengua árabe, y reflejo de su asimilación en la Península Ibérica, fue el pensamiento de Averroes y el de Maimónides, eruditos de primera fila para la futura filosofía medieval occidental. El primero de ellos sería conocido entre los latinos como el Comentador, calificativo que le distinguiría como el mejor intérprete de Aristóteles. Estimado y denostado en la misma medida, su obra dio lugar en el siglo XIII a un importantísimo movimiento filosófico, conocido habitualmente como "averroísmo latino", que fue precisamente el que provocó la mayor condena de tesis filosóficas conocida en la Edad Media, el *Syllabus*, publicado el 7 de marzo de 1277 por Esteban Tempier, obispo de París. El impacto de este movimiento y de su condena, que fue desapareciendo de París y contagiando Italia, se alargó hasta bien entrado el siglo XVII<sup>7</sup>. Testigo de ello fue el propio Leibniz, que en su *Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón* hace referencia a la postura del célebre filósofo cordobés:

"Un poco antes de estos cambios, y antes de la gran escisión de Occidente, que todavía dura, había en Italia una secta de filósofos que combatían esta conformidad, que nosotros mantenemos, de la fe con la razón. Se les llamaba averroístas porque ellos estaban vinculados a un autor árabe célebre, que era conocido como el comentador por excelencia, y que parecía ser el mejor escritor, entre los de su nación, en el sentido de Aristóteles. Este comentador, planteando lo que los intérpretes griegos ya habían enseñado, pretendía que, según Aristóteles y aún según la razón, lo que se tomaba por la misma cosa, la inmortalidad del alma no podía subsistir (...) El alma del mundo de Platón ha sido captada por algunos en ese sentido; pero hay más apariencia que la que los estoicos daban en esta alma común que absorbe todas las otras. Los que son de este sentimiento podrían ser llamados *monopsiquísticos*, puesto que según ellos sólo hay verdaderamente un alma que subsiste"<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Granada, 1999: 171.

<sup>8</sup> Leibniz, 1962: 56-57.

Al caer el califato de Córdoba en 1031, y al ser reemplazada la dinastía Omeya por los berberiscos, se formaron pequeños reinos de taifas cuyos gobernantes se rodearon de sabios y continuaron con la búsqueda de manuscritos, entre los cuales destaca el de Toledo.

### 3. *El clima cultural de Toledo*

Toledo, situada en el centro de la Península, a las orillas del Tajo, fue una de las primeras ciudades ocupadas por los musulmanes, que la tomaron en busca de los tesoros en ella supuestamente escondidos. Según rezaba la tradición de la época, sus murallas ocultaban la famosa cueva de Hércules donde Alarico habría ocultado el tesoro de Salomón. Símbolo insigne de la antigua España visigoda, fue recuperada por Alfonso VI, que se consideró a sí mismo “Emperador de las dos religiones”, en 1085 para convertirse en la sucesora cultural de Córdoba como gran centro de estudios hispánico y europeo.

Uno de los factores más importantes para comprender el clima que rodeó la labor de traducción desarrollada en esta ciudad es el que atañe al contexto social y lingüístico. En primer lugar, es necesario subrayar que a pesar de que tras la nueva toma cristiana gran parte de la población árabe que residía en ella se retiró hacia Andalucía y el Norte de África, su lengua no desapareció sino que siguió siendo hablada por mozárabes y judíos. Toledo albergó, por tanto, un crisol lingüístico en el que se empleaban, de forma regular, tres lenguas distintas, el romance, el árabe y el hebreo, siendo buena parte de sus habitantes bilingües e incluso trilingües. Por otro lado, las instituciones llevaron a cabo una política de tolerancia que permitió a los distintos grupos mantener algunos de sus rasgos culturales más importantes. Los judíos conservaron el derecho de practicar su religión a cambio de pagar tributo, y los árabes, sus jueces, leyes y mezquitas. Finalmente, a la población autóctona toledana, formada por un bajo porcentaje de musulmanes y judíos, y por aquellos cristianos que habían adoptado características árabes, los mozárabes, se unieron los inmigrantes llegados del Norte de la Península y los numerosos eclesiásticos, en su mayoría franceses, que desde el siglo XI comenzaron a acudir a la ciudad para adquirir la cultura que en ella se estaba fraguando. Por tanto, la pluralidad lingüística, un clima político favorable y el multiculturalismo fueron el marco de los trabajos de traducción y recuperación del legado greco-árabe. Las fronteras que separaban las tres culturas eran relativamente permeables, no sólo desde el punto de vista lingüístico e intelectual, sino también a nivel religioso, tal y como lo muestra el siguiente relato de Moshe Ibn ‘Ezra:

“Una vez, en los días de mi mocedad y el país de mi nacimiento, preguntóme uno de los más distinguidos sabios musulmanes –era uno de mis amigos y bienhechores–, muy conocedor de su religión, que le recitase en lengua árabe los diez mandamientos. Yo comprendí su intención, la cual no era otra que rebajar el modo de su expresión. Comprendiéndole yo así, le rogué que me recitara la primera **azora** del Corán en lengua latina –él podía hablar esta lengua y la conocía sólidamente–. Así que dicho sabio musulmán probó de traducir aquella azora al latín, su expresión era muy deficiente y desfiguró su belleza. Entonces él comprobó el porqué de mi respuesta y no reiteró su petición”<sup>9</sup>.

#### 4. *La Escuela de Traductores*

El primer historiador que habló de la Escuela de Toledo fue Amable Jourdain en 1843<sup>10</sup>, seguido por Ernest Renan, que, en su *Averroes y el Averroísmo*<sup>11</sup> de 1861, se refirió a ella bajo la denominación de “Colegio de Traductores”. Actualmente, y de forma corriente, se llama Escuela de Traductores de Toledo al conjunto de intelectuales del siglo XII dedicados a traducir del árabe al latín textos de pensadores de la antigüedad griega y el mundo árabe, destacándose, desde el punto de vista de este artículo, las obras de Aristóteles, Platón, Avicena, Al Farabi y Averroes.

La primera etapa de la Escuela, que abarca el periodo que va desde el año 1130 hasta 1187, se desarrolló bajo el mecenazgo del arzobispo francés Raimundo de Toledo, que organizó el centro de traducciones con Domingo Gundisalvo a la cabeza. El interés por promover y patrocinar las traducciones fue el fruto de la coincidencia de varios factores decisivos ligados directamente a la particular circunstancia histórica toledana. En primer lugar destaca la existencia y arraigo en Toledo de la tradición, que venía de la época árabe, de proteger, subvencionar y patrocinar la labor intelectual en general. En segundo lugar, el propio contacto de don Raimundo con extranjeros venidos de todas partes de la cristiandad en busca de la ciencia y los conocimientos toledanos. Y finalmente, la necesidad de disponer del pensamiento musulmán para comprenderlo y así poder elaborar una mejor defensa de las propias doctrinas cristianas.

---

<sup>9</sup> Vernet, 1999: 128.

<sup>10</sup> Jourdain, 1843.

<sup>11</sup> Renan, 1861.

La Escuela integraba una trama de centros de traducción, monasterios y abadías cuyos *scriptorium* contribuían a hacer circular las traducciones del árabe al latín por todo el continente. Quienes realizaban estas traducciones no eran sólo ibéricos, sino que provenían de distintas zonas de la cristiandad, hecho que permite señalar a Toledo como a un importante foco de atracción intelectual en Europa. De Inglaterra procedía Adelardo de Bath; de Francia, Marcos de Toledo; de Italia, el gran Gerardo de Cremona; de Dalmacia, Hermán el Dálmata. Sabios y traductores acudían a Toledo para aprender la ciencia árabe, dando lugar a un importante movimiento de recuperación y revitalización del saber antiguo, continuador del ya realizado por la Escuela de Bagdad entre los siglos VIII y X<sup>12</sup>.

Los trabajos de traducción de la primera etapa se basaron en un plurilingüismo fundamentado en el fenómeno de la diglosia propia de los sabios, ligada a la caracterización o diferenciación de las lenguas en cultas y vulgares. De este modo, un rasgo característico de los trabajos de la época fue el hecho de que entre el árabe, lengua de partida, y el latín mediaba la lengua vernácula, el castellano. Así era posible que un arabista judío o mozárabe pudiera transmitir en una lengua de uso oral, que además era su lengua materna, el contenido redactado en una lengua usada para la escritura, el árabe. Por tanto, la traducción se establecía en una situación de plurilingüismo colectivo con dos diglosias individuales, método que recibe el nombre de traducción a cuatro manos o traducción de dos intérpretes.

La importancia de la Escuela de Traductores de Toledo no se limita a una labor de mera recuperación de estos textos, sino que destacó también por el esfuerzo de adaptación léxica y semántica de los conceptos filosóficos en ellos contenidos. Debido al gran número de lenguas de transvase en el que las obras habían sido traducidas, que en algunos casos implicaba el paso por el griego, el siríaco, el árabe, el vulgar y el latín, y la falta de continuidad de la tradición antigua, conceptos filosóficos de capital importancia como sustancia, esencia, existencia o ser, debían ser asimilados y adaptados a la nueva lengua culta. Las propias deficiencias del latín respecto a estas novedades terminológicas fomentaron un amplio desarrollo de los neologismos que engrosaron el vocabulario filosófico, dotando a los intelectuales de nuevas herramientas conceptuales. Este esfuerzo se vio impulsado también por otro rasgo propio de esta etapa de traducción, a saber, el

---

<sup>12</sup> Vegas, 1998: 15-10.

modelo del *fidus interpres*, en base al cual los traductores se regían por el ideal de lograr el máximo literalismo, con el fin de reflejar de modo exacto todas las palabras que aparecían en los textos originales. Este respeto por los textos, derivado en parte del tratamiento habitual que se daba a las Sagradas Escrituras, obligaba al traductor a no intentar empobrecer o contaminar el texto, eliminando o introduciendo nuevas palabras, aunque ello fuera en detrimento de su comprensión. En este sentido, tal como señala Paul Vignaux<sup>13</sup>, los traductores representaron palabras desconocidas con sonidos árabes, introdujeron palabras árabes, crearon palabras abstractas e inventaron palabras castellanas ayudándose con términos griegos, árabes o hebreos. De este modo numerosas palabras árabes pasaron a las lenguas europeas, muy particularmente en disciplinas como las matemáticas y la física.

##### 5. Domingo Gundisalvo e Ibn Dawud

La fluidez de la frontera, su condición de punto inevitable de contagio y su carácter de catalizador de la creación pueden ser puestos de manifiesto a través de la obra conjunta de dos individuos especialmente relevantes a la hora de evaluar el grado de comunicación entre las tres culturas que habitaban la Península en el siglo XII. Domingo Gundisalvo (ca. 1110-1190), arcediano de Cuéllar, e Ibn Dawud, su colaborador judío, no sólo simbolizaron los frutos de la convivencia simultánea de la tríada lingüística que caracterizaba al Toledo de este siglo, sino también el punto de partida de lo que Haskins denominó el renacimiento de las ciencias del siglo XII<sup>14</sup>. Ambos condensan los principales rasgos que caracterizaron el espíritu de la nueva filosofía que nació tras la recuperación de los textos greco-árabes: respeto por la sabiduría antigua, a pesar de que fuera obra de paganos o infieles, inconformidad respecto al conocimiento vigente e interés no sólo por repetir a los antiguos, sino también por desarrollar su propia originalidad.

Domingo Gundisalvo se cuenta sin duda entre los más distinguidos traductores de la Escuela de Toledo. A su incansable labor debemos un gran número de traducciones filosóficas del árabe al latín, cuya importancia para el desarrollo de la filosofía medieval en Occidente es incuestionable. Entre las obras que actualmente se reconocen

---

<sup>13</sup> Vignaux, 1999: 37.

<sup>14</sup> Haskins, 1927.

como traducciones de Gundisalvo destacan: *De scientiis*, *De Intellectu*, *Fontes questionum* y *Liber exercitationis ad vitam felicitas* de Al-Farabi; *De anima* y la *Metafísica* de Avicena; *Fons vitae* de Ibn Gabirol; *Liber definitionibus* de Isaac Israelí; y *De Intellectu* de Alejandro de Afrodisia. Pero además de ser un insigne traductor, Domingo fue el autor de cinco tratados originales: *De processione mundi*, *Tractatus de anima*, *De immortalitate*, *De unitate* y *De divisione philosophiae*, su obra más influyente, en la que se puede apreciar un intento de conciliar el paganismo de sus fuentes de inspiración con las doctrinas cristianas que gobernaban su mundo, hecho que le convierte en uno de los adelantados de la gran transformación del pensamiento que se fraguó a partir de este momento en la Europa latina<sup>15</sup>.

Respecto a su método de traducción es sabido que al comienzo de su carrera se sirvió de diferentes colaboradores arabistas que le ayudaron en sus traducciones. Uno de ellos es Avendauth “israelita philosophus” o Ibn Dawud. Estudios recientes señalan que Ibn Dawud conocía el árabe y la lengua romance, pero desconocía el latín, mientras que Domingo Gundisalvo conocía la lengua romance y el latín pero, sobre todo al inicio de sus trabajos, no dominaba adecuadamente la lengua árabe, aunque posteriormente sí lo hiciera, tal como señala Alexander Fidora<sup>16</sup>. Las principales obras filosóficas por él traducidas fueron: *De intellectu* de Al-Kindi; *De differentia inter animam et spiritum* de Ibn Luqa; *De ortu scientiarum* de Al-Farabi; y *De Anima* de Avicena.

En el prólogo que este insigne judío elaboró para la traducción del *De anima*, dedicado al arzobispo toledano Juan, se señala la forma en la que ambos traductores se organizaron para su confección:

“Tienes, pues, el libro traducido, conforme a lo que ordenaste, traducido del árabe diciendo yo cada palabra en lengua vulgar y traduciéndolas, una a una, el arcediano Domingo al latín”<sup>17</sup>.

En este sentido, dos hombres se comunicaban por medio del vulgar, entendido como *lingua tholetana* —el castellano de Toledo—, para transmitir los conocimientos de la vieja lengua culta, el árabe, a la nueva, el latín. Ibn Dawud, junto a Moshé Sefardí y Rabí Bar Hiyya, fue uno de los máximos representantes del eslabón judío en la trans-

<sup>15</sup> Fidora, 2003: 25-33.

<sup>16</sup> Fidora, 2003: 27.

<sup>17</sup> Sáenz-Badillos, 1996: 66.

misión del pensamiento greco-árabe a Occidente. Mientras que Gundisalvo constituyó un verdadero ejemplo del interés europeo por los conocimientos filosóficos orientales. La labor de estos dos traductores fue decisiva para restaurar la cadena entre el pensamiento antiguo y las culturas posromanas emergentes en el Occidente de Europa. Esta cadena, rota por las turbulencias políticas, sociales y económicas de los siglos V y VI, como anteriormente he señalado, podía haber significado la muerte definitiva de la filosofía, como de hecho ocurrió en el Islam tras la desaparición de Averroes<sup>18</sup>.

#### 6. *El legado filosófico toledano*

“A principios del siglo XIII, casi todos los filósofos árabes y judíos, si exceptuamos a Avempace y a Tofail, conocidos sólo de oídas por los escolásticos, y a Averroes, cuya influencia directa principia más tarde, estaban en lengua latina. Alkindi, Alfarabi, Avicena, Algazel, Avicibrón y los libros originales de Gundisalvo corrían de mano en mano, traídos de Toledo como joyas preciosas. Una nube preñada de tempestades se cernía sobre los claustros de París”<sup>19</sup>.

La nube de tempestades a la que hace referencia Menéndez Pelayo no es otra que la gran revolución filosófica que la llegada de los textos greco-árabes provocó en la Universidad de París. La labor de traducción llevada a cabo en Toledo, y, por supuesto, el trabajo previo de los filósofos y traductores árabes de comprensión y comentario, permitió que el periodo de asimilación del pensamiento greco-árabe en el ambiente intelectual parisino fuera extremadamente breve. Desde su llegada se inició entre los maestros de artes y los teólogos una impetuosa y trepidante lucha llena de constantes condenas y actos de rebeldía.

No existen, de momento, datos lo suficientemente contrastados para señalar cuándo llegaron las obras traducidas a la Universidad de París, pero es posible afirmar que en 1210 los nuevos textos fueron prohibidos bajo pena de excomunión:

“Decreta magistri Petri Corbolio Senonensis archiepiscopi, Parisienis episcopi, atque aliorum episcoporum Parisiis congregatorum super haereticis comburendis et super libris Aristotelis aliorumque. Quaternuli magistri David de Dinant infra natale episcopo Parisiense afferantur et combuantur, nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec com-

<sup>18</sup> Cruz Hernández, 1963: 168.

<sup>19</sup> Menéndez Pelayo, 1956: 494.

menta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub penae xcomuicationis inhihemus”<sup>20</sup>.

Sin embargo, el desarrollo de los acontecimientos mostró que la censura eclesiástica no consiguió amedrentar el ánimo de los lectores latinos, pues sólo cinco años más tarde Roberto de Courçon, ante las exigencias del papa, se vio obligado a renovar la condena. Sin embargo, tampoco este intento logró acabar con el estudio de las obras paganas. Todo ello llevó a que el 7 de julio de 1228 el papa Gregorio IX, inquietado por las graves novedades que estaban contagiando a la propia teología, enviara una misiva a los maestros de la Facultad de Teología de París en la que se les avisaba de los peligros que implicaba el abuso de la filosofía:

“Gregorius IX in litteris ad magistros et scholares Parisienses directis statuta praescribit a cancellario et ab ipsis servanda tam in licentia largienda quam in aliis. Assignat libros ab artistis legendos, et normam statuit a studentibus in theologica facultae sequendam”<sup>21</sup>.

En consonancia con las medidas tomadas por el papa, y ante la ineficacia de las mismas, el cardenal Jaques Vitry reunió en una misma condena todo aquello que se oponía al pensamiento cristiano, señalando la libertad de leer la *Consolación de la filosofía* de Boecio, dado que se trataba de un autor que había sido católico, pero no a Platón, que decía que los astros eran dioses, ni a Aristóteles, que pensaba que el mundo era eterno<sup>22</sup>. Ninguna prohibición consiguió lograr el efecto deseado. Tanto es así que en 1229 la situación se agravó hasta el extremo de que el papa Gregorio IX ordenó la formación de una comisión cuya principal misión debía de haber consistido en examinar y expurgar de todo error los Libros Naturales que habían sido condenados hasta ese momento en París. Pero la comisión nunca llegó a reunirse, de modo que los libros siguieron circulando y evadiendo el control eclesiástico. Una vez más, el 13 de abril de 1231, el Vaticano tuvo que reiterar la prohibición de enseñar los libros de Aristóteles antes de que fueran evaluados y corregidos:

“Ad haec iubemus, ut magistri artium... libris illis naturalibus, qui in concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur, quosque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Denifle – Châtelain, 1889: 70.

<sup>21</sup> Denifle – Châtelain, 1889: 136.

<sup>22</sup> Van Steenberghe, 1972: 84.

<sup>23</sup> Denifle – Châtelain, 1889: 136-139.

Todo parece indicar que el contagio greco-árabe fue imparable, el afán de saber y la curiosidad humana superaban el temor a las amenazas que sistemáticamente eran ignoradas por los nuevos amantes de la filosofía. Es necesario destacar, además, que no se trataba únicamente de una evasión limitada al ámbito privado y a la circulación clandestina de manuscritos, sino que las propias instituciones educativas hacían oídos sordos a las medidas de control de la Iglesia. Buen ejemplo de ello es el año 1245, cuando el papa Inocencio IV tuvo que señalar explícitamente que las restricciones de París debían ser obedecidas por todas las universidades. La razón de tal medida se halla en la oferta pública de libros prohibidos que la Universidad de Toulouse había hecho a todos los estudiantes parisinos que quisieran seguir con su lectura. El 21 de diciembre de 1247 el legado Odón de Chateauroux, movido por el mismo deseo de detener la plaga greco-árabe, prohibió toda intervención de la filosofía en asuntos teológicos. Todo nos lleva a pensar que la Iglesia decidió cambiar de estrategia y contener el asedio en la Facultad de Teología, dando ya por perdida la batalla en los estudios inferiores. De hecho, en 1252 la nación inglesa de la Facultad de Artes de París impuso a sus estudiantes la escandalosa obligación de acudir al menos a un curso sobre el *De Anima* de Aristóteles y el 19 de marzo de 1255 la Facultad de Artes, en su conjunto, publicó un reglamento propio que decretaba como lecturas obligatorias la *Física*, el *Acerca del Cielo* y los *Meteorológicos*, obras que habían pasado por los *scriptorium* toledanos<sup>24</sup>.

La primera mitad del siglo parece reflejar una victoria aplastante de la filosofía frente a los esfuerzos, cada vez más desesperados, de la cúpula eclesiástica por contener sus efectos. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XIII, y bajo las demandas del papa Alejandro IV, la ortodoxia cristiana inició un nuevo ataque, esta vez definitivo, en el que los teólogos comenzaron a participar en la disputa de forma activa. Los siguientes años trajeron una agresiva reacción eclesiástica que comenzó el 10 de diciembre de 1270 cuando el nuevo obispo de París, Esteban Tempier, condenó bajo pena de excomunión trece proposiciones filosóficas. En 1272 el cerco en torno a la Facultad de Artes se estrechó cuando los teólogos conservadores, con San Buenaventura a la cabeza, promulgaron un estatuto en el que se establecían una serie de directrices extremadamente restrictivas para la libertad de enseñanza e investigación. En él se les exigía a los maestros de artes de la Universi-

---

<sup>24</sup> Lohr, 1995: 252.

dad de París un juramento por el cual evitarían cualquier tipo de análisis de las cuestiones teológicas, sobre todo respecto de aquellas relativas a la Trinidad y a la Encarnación. Pero si ello resultaba inevitable, debían jurar que resolverían tales cuestiones a favor de la fe y que refutarían todas las argumentaciones contrarias a la doctrina cristiana que hallaran en los libros de los paganos declarándolas absolutamente falsas, totalmente erróneas, y que rechazarían discutir las. Todo estaba listo para el golpe definitivo. El 18 de enero de 1277 el papa Juan XXI mandó una carta al obispo Tempier expresando su preocupación por las peligrosas doctrinas que se difundían por París, instándole a que organizara una investigación con el fin de aclarar dónde y quién hacía circular tales enseñanzas. Esteban Tempier, apremiado por la urgencia exigida por el papa, convocó una comisión formada por dieciséis teólogos que, en el periodo de tres semanas, elaboraron una larga lista de sospechosos y redactaron las 219 tesis que se condenarían el 7 de marzo.

Esta apasionante lucha de la filosofía por la libertad, definida por Gilson como “el más grande acontecimiento filosófico de la Edad Media occidental, cuyas consecuencias serían decisivas para el futuro del pensamiento moderno”<sup>25</sup>, no habría tenido lugar sin la labor de traductores como Domingo Gundisalvo e Ibn Dawud. Por ello, tal como señala Théry, la Escuela de Toledo merece un capítulo especial en la historia de la filosofía occidental, tanto por las traducciones en sí mismas allí llevadas a cabo, como por el espíritu y los propósitos que las encaminaron: advertir al Occidente medieval que si no quería quedarse estancado había de contar con las exigencias del conocimiento científico y filosófico de los antiguos, tal y como se había hecho ya evidente en el admirable florecimiento de la filosofía árabe<sup>26</sup>. A lo largo de estas páginas me he propuesto mostrar, por tanto, los frutos filosóficos de la relación fronteriza entre las tres culturas que vertebraron la vida intelectual de la Tulaytula o Toledo árabe del siglo XII, como momento excepcional del complejo proceso que la historia del pensamiento filosófico denomina *translatio studiorum*<sup>27</sup>, a través del cual los conocimientos científicos, artísticos y, principalmente, filosóficos procedentes de Grecia, Bizancio, Egipto o Arabia llegaron a influir decisivamente en la recuperación de la cultura occidental a partir del siglo XIII. La labor de traducción unida a la aparición del arte gótico,

---

<sup>25</sup> Gilson, 1926: 120

<sup>26</sup> Théry, 1944: 117-118.

<sup>27</sup> León Florido, 2005: 52.

la eclosión de las escuelas urbanas, el nacimiento de las universidades, el progreso del comercio y de la vida urbana, la paulatina superación del sistema feudal, la culminación de la reforma religiosa gregoriana y la revitalización del latín, conformaron uno de los puntos clave del comienzo de una nueva etapa de la historia de la filosofía que encierra las bases de la futura conquista de la Modernidad.

### *Bibliografía*

- BENOIT, Paul – MICHEAUX, Françoise (1991): *¿El intermediario árabe?*, “Historia de las ciencias”, M. Serrés (ed.), Madrid, pp. 175-203.
- BERNARD, Lewis (1982): *The Muslim Discovery of Europe*, Nueva York-Londres.
- BRUCKER, Johan Jakob (1975): *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Leipzig, Literis et Impensis B. C. Breitkopf, 2ª ed., 1766-1767 (reprod. anast., Hildesheim-Nueva York, 1975, III).
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel (1963): *La filosofía árabe*, Madrid.
- DENIFLE, Heinrich – CHÂTELAIN, Aemilio (1889): *Chartularium Universitatis Parisiensis. Vol. 1*, París.
- DURHAM, Frank – PURRINGTON, Robert (1989): *La trama del universo. Historia de la cosmología física*, México.
- FIDORA, Alexander (2003): *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, Pamplona.
- GILSON, Étienne (1926): *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin*, “Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age”, 1, pp. 5-127.
- GRANADA, Miguel Ángel (1999): *El averroísmo en Europa*, “Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval”, Zaragoza, pp. 163-182.
- HASKINS, Charles Homer (1927): *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.) (reed., Nueva York, 1957).
- JOURDAIN, Amable Lois Marie (1843): *Recherches critiques sur l’âge et l’origine des traductions d’Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques*, París (2ª ed reimp., 1960).
- LEIBNIZ, Gottfried (1962): *Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón*, “Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal”, J. Jalabert (pref. y notas), París.
- LEÓN FLORIDO, Francisco (2005): *Translatio Studiorum: traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media*, “Revista General de Información y Documentación”, vol. 15, 2, pp. 51-77.

- LOHR, Charles A. (1995): *The new Aristoteles and "science" in the Paris arts faculty (1255)*, "Studia artistarum. Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales. L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XVe siècles). Actes du Colloque International (Paris, 18-20 mai)", Leiden, pp. 251-269.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1956): *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 vols., Madrid.
- MENSIA, Mongia (1997): *Las traducciones en los primeros siglos del Islam y el papel de Bayt al Hikma de Bagdad*, "Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo: el papel de la traducción", M. Hernando de Larramendi *et al.* (coords.), Cuenca, pp. 65-71.
- RENAN, Ernest (1992): *Averroes y el averroísmo (ensayo histórico)*, Madrid.
- SÁENZ-BADILLOS, Ángel (1996): *Los judíos de Sefarad ante la Biblia: la interpretación de la Biblia en el Medievo*, Córdoba.
- TATON, René (1988): *Historia General de las Ciencias. Vol. 3*, Barcelona.
- THÉRY, Gabriel (1944): *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale. Point de jonction entre les cultures musulmane et chrétienne. Le circuit de la civilisation méditerranéenne*, Orán.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand (1972): *La Filosofia nell XIII secolo*, Milano.
- VEGAS GONZÁLEZ, Serafín (1998): *La escuela de traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Toledo.
- (2005): *La escuela de traductores de Toledo en la historia de la filosofía como disciplina*, "Areté, Revista de Filosofía", vol. XVI, nº 1, pp. 101-132.
- VERNET, Juan (1978): *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente*, Barcelona.
- VIGNAUX, Paul (1999): *El pensamiento en la Edad Media*, Madrid.

Colección LAYA nº 39  
Directora: Cristina Segura Graiño

SECRETARIOS

Eduardo Jiménez Rayado  
Santiago Muriel Hernández  
Ignacio Sánchez Ayuso

CONSEJO ASESOR

Iñaki Bazán Díaz (Universidad del País Vasco)  
Juan A. Bonachía Hernando (Universidad de Valladolid)  
Martine Charageat (Universidad de Burdeos 3)  
Antonio Collantes de Terán Sánchez (Universidad de Sevilla)  
María Jesús Fuente Pérez (Universidad Carlos III)  
Raquel García Arancón (Universidad de Navarra)  
Francisco García Fitz (Universidad de Extremadura)  
María del Carmen García Herrero (Universidad de Zaragoza)  
Enric Guinot Rodríguez (Universidad de Valencia)  
Antonio Malpica Cuello (Universidad de Granada)  
Christine Mazzoli-Guintard (Universidad de Nantes)  
José M. Miura Andrades (Universidad Pablo Olavide)  
José M. Monsalvo Antón (Universidad de Salamanca)  
Rafael G. Peinado Santaella (Universidad de Granada)  
Mary Elizabeth Perry (Universidad de California)  
Jesús A. Solórzano Telechea (Universidad de Cantabria)  
María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid)

FRONTERAS EN DISCUSIÓN.  
LA PENÍNSULA IBÉRICA  
EN EL SIGLO XII

JUAN MARTOS QUESADA  
MARISA BUENO SÁNCHEZ

Editores



Esta obra se ha realizado dentro de las actividades del Grupo de Investigación Complutense 930347, “Cristianos y musulmanes en el Medievo Hispánico”, gracias a cuya financiación se ha podido editar este trabajo.

Preparación de la edición: Ignacio Sánchez Ayuso

Impreso en papel reciclado

© A.C. Almudayna  
I.S.B.N.: 978-84-87090-76-9  
Dep. Legal: M-26039-2012  
Preimpresión: Pie de Página  
Imprime: Publidisa