

Sobre la noción, significado e importancia de la Escuela de Toledo

On the notion, meaning and importance of the Toledo School

PAULO VÉLEZ LEÓN

Recibido: 4–Septiembre–2017 | Aceptado: 20–Diciembre–2017 | Publicado: 22–Diciembre–2017

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2017

El principal centro intelectual y de traducción en la península ibérica en los siglos XII y XIII sin duda fue la *Escuela de Toledo* o también llamada *Escuela de Traductores de Toledo*. Jourdain fue uno de los primeros que se percató de la importancia de ella, y de ello dio cuenta en los resultados preliminares de sus investigaciones en 1819. Las referencias a la Escuela de Toledo, desde entonces, y, en especial, las controversias sobre su significado, existencia e importancia no han cesado y tampoco hay acuerdos sobre ciertos aspectos básicos, debido sobre todo a una mezcla de intereses intelectuales, políticos, sociales e identitarios. Naturalmente en este trabajo no pretendo solucionar dichas controversias, sino tan sólo ofrecer algunas precisiones históricas y semánticas relativas al significado de la noción *Escuela de Toledo*. Así, en primer lugar, contextualizaré el origen de la denominación *Escuela de Traductores de Toledo*, para ello analizaré las contribuciones germinales de Jourdain y Rose; luego describiré la recepción de estas nociones en Renan y Menéndez Pelayo, y finalmente, ofreceré unas notas para la comprensión de la noción de Escuela de Toledo, que estarán centradas en examinar: (1) la importancia de Toledo; (2) la existencia de una escuela formal; y (3) la actividad realizada en Toledo.

Historia de la filosofía · Aristotelismo medieval · Gundisalvo · Filosofía árabe · Conocimiento · Ratio · Alfonso X.

The main intellectual and translation center in the Iberian Peninsula in the twelfth and thirteenth century, without a doubt, was the *School of Toledo*, or also called *School of Translators of Toledo*. Jourdain was one of the first to realize the importance of it, and he gave an account in the preliminary results of his research in 1819. Since then, references to the Toledo School, and, especially, disputes over its significance, existence and importance have not ceased, and so, there are no agreements on certain basic aspects, due above all to a mixture of intellectual, political, social and identity interests. Naturally, in this work I do not intend to solve these controversies, but only to offer some historical and semantic precisions regarding the meaning of the *School of Toledo* notion. So, first, I will contextualize the origin of the denomination *School of Translators of Toledo*; for this, I will analyze the germinal contributions of Jourdain and Rose; then, I will describe the reception of these notions in Renan and Menéndez Pelayo, and finally, I will offer some notes for the understanding of the notion of Toledo School, which will be focused on examining: (1) the importance of Toledo; (2) the existence of a formal school; and (3) the activity carried out in Toledo.

History of Philosophy · Medieval Aristotelianism · Gundissalinus · Gerard of Cremona · Alfonso X · Arabic Philosophy · Knowledge · Ratio.

P. Vélez León (✉)

Universidad Autónoma de Madrid, España
email: paulo.velez@uam.es

Sobre la noción, significado e importancia de la Escuela de Toledo

PAULO VÉLEZ LEÓN

ENTRE APROXIMADAMENTE 1124 Y 1220, en la Europa Occidental latina tiene lugar la mayor actividad de recuperación del saber antiguo, a través de la traducción y difusión del conocimiento científico y filosófico, por parte de diversos centros del Occidente latino, siendo el más importante de todos ellos, la *Escuela de Toledo* o también llamada *Escuela de Traductores de Toledo*. Amable Jourdain fue uno de los primeros investigadores que se percató de la importancia de esto, y de ello dio cuenta en los resultados preliminares de sus investigaciones, que se publicaron a mediados del siglo XIX. Las contribuciones científico-filosóficas de la *Escuela de Toledo* abarcan un importante número de áreas de conocimiento, así, por ejemplo, las creaciones propias toledanas contribuyeron a la filosofía, y en especial a la metafísica y su significado. Por otra parte, las traducciones realizadas aquí «permitieron la entrada de un nuevo aristotelismo comentado por los árabes, principalmente por Avicena.»; «produjeron un primer resquebrajamiento del sistema cosmológico ptolemaico»; «produjeron un avance notable en la óptica, alquimia, matemáticas y geología», e «introdujeron el galenismo arábigo-pérsico» (Vegas Gonzáles 2005). Estas y otras características —que analizaremos en este trabajo— hacen de la *Escuela de Toledo* no sólo el principal centro intelectual y de traducción en la península ibérica en los siglos XII y XIII, sino de toda la Europa Occidental latina.

Ciertamente, son muchas las condiciones para la recepción del saber antiguo en la península ibérica medioeval, tales como: el legado árabe en la recepción de dicho saber, las políticas reales en torno al idioma o idiomas en que se divulgaba el conocimiento o el ambiente socio-cultural de los siglos XII y XIII. Todas estas cuestiones, mínimamente, deben abordarse al analizar el significado, importancia y valor de la Escuela de Toledo en este proceso de recepción, asimilación y transmisión del saber antiguo; no obstante, hay un asunto que ha suscitado varias polémicas, y es la cuestión relativa a la noción de

Escuela de Toledo. A partir de las investigaciones de Jourdain las controversias sobre el significado, existencia e importancia de la *Escuela de Toledo* no han cesado y tampoco hay acuerdos sobre ciertos aspectos básicos, debido sobre todo a una mezcla de intereses intelectuales, políticos, sociales e identitarios. Naturalmente no pretendo solucionar dichas controversias, sino tan sólo ofrecer algunas precisiones históricas y semánticas relativas al significado de la noción *Escuela de Toledo*. De este modo, en este trabajo, en primer lugar, contextualizaré el origen de la denominación *Escuela de Traductores de Toledo*, para ello analizaré las contribuciones que realizaron en su momento Jourdain y Rose; luego describiré la recepción de estas nociones en Renan y Menéndez Pelayo, y finalmente, ofreceré unas notas para la comprensión de la noción de Escuela de Toledo, que estarán centradas en examinar: (1) la importancia de Toledo; (2) la existencia de una escuela formal; (3) la actividad realizada en Toledo; y a modo de glosa, las razones de porqué se traducía desde el árabe al latín.

§1. Jourdain y el *colegio de traductores de Toledo*

Amable Jourdain, en su conocida obra póstuma, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques* (Paris, 1819), es quien se refirió por primera vez al conjunto de estudiosos (musulmanes, cristianos y judíos) que trabajaban traduciendo los textos del saber antiguos, desde el árabe o el griego al latín, en la diócesis de Toledo, entre los siglos XII y XIII, bajo el influjo del Arzobispo Raimundo de Sauvetat, como «*collège de traducteurs*». El hijo de Amable Jourdain, Charles Jourdain reeditó la obra en 1843, corrigiendo algunos errores involuntarios, aunque manteniendo intacto lo que podía considerarse una versión definitiva de dicha obra, tal como es el caso del capítulo III, que es donde aparece la referencia a la Escuela de Toledo. El contexto en el que Amable Jourdain sitúa el *colegio de traductores toledano* es en el de la recepción y transmisión del saber antiguo. Jourdain, al igual que otros eruditos de la época, estaba convencido no sólo de que el Occidente latino le debía a las labores realizadas por los árabes en Toledo la recepción y transmisión de las obras de Aristóteles, sino también de que los resultados iban a tener un impacto significativo en el modo en que hacían y comprendían la filosofía los escolásticos. De hecho, desde los siglos XV y XVI, se daba por buena esta opinión e.g., Johann Franz Buddeus en su *Compedium historiae philosophiae observationibus illustratum* (1731), sostiene que «cuando los Sarracenos, los árabes, se habían apoderado de una gran parte de

África, y en su cruce final a España, trajeron con ellos a Europa la filosofía *arábigo aristotélica*, lo que dio origen a la filosofía escolástica»¹. Otros autores como Jakob Brucker en su *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (Leipzig, 1742–1744), Dietrich Tiedemann en su *Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Berkeley* (Marburgo, 1791–1797), Wilhelm Gottlieb Tennemann en su *Geschichte der Philosophie* (Leipzig, 1798–1819), o Johann Gottlieb Buhle en su *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben* (Gotinga, 1796–1804), consideran, *grosso modo*, por una parte, que la teología y filosofía sarracena son origen de la teología y filosofía escolástica, y por otra, que sin las traducciones del árabe al latín, llevadas a cabo en España, no hubiera sido posible para el Occidente latino el conocimiento de la ciencia y filosofía de Aristóteles. Además, alguno de ellos (Tennemann), sugirió que la filosofía del Estagirita habría llegado al Occidente latino también por otra vía alternativa, las traducciones al latín a partir de manuscritos griegos que se habían conservado en Oriente. En resumen, de acuerdo con estas afirmaciones, habrían sido fundamentalmente los árabes de España los que transmitieron el saber antiguo al Occidente *bárbaro* (Gargatagli 1999, pp. 9–10; Vegas González 2005, 2004; Minecan 2015, pp. 35–36; Herráiz Oliva 2015, pp. 81–82). Jourdain, que recoge todas estas opiniones en sus *Recherches critiques*, observa que hay que poner de manifiesto lo que parecía ser claro: que Toledo fue el principal centro intelectual de recepción, asimilación y transmisión del saber antiguo —en especial de la ciencia y filosofía de Aristóteles—, por medio de las innegables contribuciones hispano árabes. Dice Jourdain:

La filosofía de Fakhf–eddin, de Algazel, de Al–Farabi, de Avicena, etc., había obtenido un gran éxito en Oriente, a pesar de las censuras de los doctores más afectos a la pureza del islamismo. Acababa de penetrar en España, de encontrar en ella numerosos y acérrimos defensores, e incluso se insinuaba de manera peligrosa entre los cristianos. Como el nombre de Aristóteles se encontraba unido al de Avicena, considerado su expositor, la gran reputación de la que disfrutaba el filósofo griego atrajo toda la atención hacia los escritos que presentaban su doctrina.

Fue éste sin duda el motivo que forzó a D. Raimundo, arzobispo de Toledo, a verter en lengua latina los tratados filosóficos de los árabes. Entre los personajes que coadyuvaron a esta empresa, hubo sobre todo dos cuyos trabajos han permanecido enteramente desconocidos. Lo confesamos con una complacencia que el hombre de letras sabe

¹ «...cum Saraceni, gens arabica, magnam Africae partem occupassent et tandem in Hispaniam transiissent, simul in Europam philosophiam Arabico–Aristotelicam intulerunt originemque dederunt philosophiae scholasticae» (Buddeus 1731).

apreciar, el descubrimiento de este colegio de traductores (*collège de traducteurs*) nos ha resarcido de las numerosas espinas de que está sembrado el camino que hemos recorrido (Jourdain 1843, pp. 107–108).²

Más allá de ciertas inexactitudes de Jourdain —que son fruto de la investigación histórica de la época—, su fragmento nos presenta de manera clara su hipótesis, frente a otras que se habían vertido desde el siglo XV hasta ese momento, y que él mismo pide que no se apoyen si no se basan en los hechos. Todas aquellas conjeturas o hipótesis, para Jourdain, no podrían ser tratadas de la misma forma, pues cada una de ellas presentaba fines distintos, aunque —como anotamos previamente— todas partían de la creencia de que mientras Europa estaba sumida en la ignorancia, los árabes de España cultivaron de manera brillante la ciencia y la transmitieron al Occidente latino, ayudando de esa manera a Europa a escapar de la oscuridad de la barbarie. En esta transmisión, según Jourdain, había que distinguir y determinar claramente: (1) si la transmisión se aplica a todos los productos de la filosofía griega o sólo a algunas obras; (2) si había una forma de transmisión característica al Occidente latino o había varias maneras; (3) si los escritos de Aristóteles se conocieron por traducciones directas del griego o por medio de los árabes; y (4) si tales escritos de Aristóteles llegaron a Europa a través de las Cruzadas, por medio de los árabes (moros, fr. *des Maures*), y más específicamente mediante las luces del Renacimiento árabe español; o por otra vía (Jourdain 1843, p. 6).

Las respuestas que dio Jourdain a estas cuestiones, fueron muy detalladas. En síntesis, sus argumentos apuntan a que, si bien el Occidente latino había tenido conocimiento del *Órganon* de Aristóteles antes del siglo XII por medio de las traducciones de Boecio, no había que olvidar los aportes realizados por los filósofos hispano-árabes en el conocimiento de la filosofía de Aristóteles, que

² «La philosophie de Fakhf-eddin, d'Algazel, d'Al-farabi, d'Avicenne, etc., avait obtenu un grand succès en Orient, malgré les censures des docteurs les plus attachés à la pureté de l'islamisme. Elle venait de pénétrer en Espagne, d'y trouver des partisans nombreux et zélés, et même elle s'insinuait d'une manière dangereuse parmi les chrétiens. Comme le nom d'Aristote se trouvait attaché à celui d'Avicenne, qui passait pour son abrégiateur, la grande réputation dont jouissait le philosophe grec attira toute l'attention vers les écrits qui présentaient sa doctrine.

Ce fut sans doute ce motif qui engagea D. Raimond, archevêque de Tolède, à faire passer dans la langue latine les traités philosophiques des Arabes. Parmi les personnages qui coopérèrent à cette entreprise, il en est deux surtout dont les travaux sont restés tout à fait inconnus. Nous l'avouons avec une jouissance que l'homme de lettres peut apprécier, la découverte de ce collège de traducteurs nous a dédommagé des épines sans nombre dont est semée la route que nous avons parcourue» (Jourdain 1843, pp. 107–108).

llevaron a su posterior renacimiento en el siglo XIII. Así, en primer lugar, había que recordar que, bajo el califato Omeya de Córdoba, hasta el siglo XII, la astronomía, matemáticas y medicina fueron objeto de estudio privilegiado por parte de los filósofos y científicos hispano-árabes, de lo cual los hispano-cristianos tenían plena conciencia, así como de su capacidad en estas áreas. Estos habían recibido el saber de uno de los más destacados hombres de ciencia árabes, Avicena (*ibn Sīnā*, ca. 980–1037), quien se había comprometido a no realizar comentarios sobre Aristóteles, pero para componer sus propios tratados tuvo que hacer —por *dictum* del Islam— algunos pocos cambios de las expresiones y otros modos de sentir del Estagirita, y en otros casos, tuvo que apropiarse de estas, según Jourdain. Con todo, gracias a esto y a sus propias contribuciones, Avicena disfrutó de una gran fama, lo que contribuyó a la difusión de la filosofía aristotélica. Su influencia fue igual tanto en al-Ándalus como en Oriente. Los hispano-árabes que habían bebido de esta fuente de conocimiento, y en especial Averroes, determinaron la suerte de Aristóteles entre sus contemporáneos, pues el método que usaba el cordobés era similar al del Aquinate (Jourdain 1843, pp. 209–210).

Conforme lo manifiesta Jourdain, los científicos hispano-cristianos no eran ajenos al estado de la ciencia hispano-árabe, es más, cualquier hombre de ciencia o filosofía del Occidente latino de la época, que tenía conocimiento y estaba versado en la ciencia árabe, necesariamente tenía que haber estudiado en Hispania. El desarrollo de la filosofía no fue distinto. Primero, Gerberto de Auvernia, Constantino el Africano, Adelardo de Bath o Platón de Tívoli se ocuparon de traducir las obras de matemáticas, astronomía y medicina. En el siglo XII, el interés por la metafísica, la física y la lógica presentada por las obras de Avicena, Algazel y Alfarabi hizo que estas fuentes fueran transmitidas al Occidente latino por Domingo Gundisalvo, Juan Avendeth, Gerardo de Cremona, Alfredo de Sareshel o Daniel Morley, quienes tradujeron cuanto escrito pudieron relacionado con todas las ramas de la filosofía. De este modo para mediados del siglo XII, los filósofos latinos ya conocían las obras más importantes de la filosofía árabe (Jourdain 1843, p. 210; *cfr.* Renan 1852/1992, pp. 145–146; Lemay 1963).

Jourdain era especialmente consciente de la importancia de las trayectorias de Domingo Gundisalvo y Juan Hispalense, y su contribución al conocimiento de la filosofía árabe y al *colegio de traductores* en Toledo. Dice Jourdain:

He empleado todos los medios disponibles para procurarme la más completa información sobre estos dos personajes, pero mis pesquisas han sido en vano. Sin embargo, lo poco que he dicho es nuevo, y abrirá la senda a novedosos descubrimientos. Sólo tengo un testimonio que me permite conocer la época en la que vivieron, y se lo debo al prólogo de *Avendath*, la traducción está dirigida a Raimundo, arzobispo de Toledo, primado de España y canciller del reino. Este prelado nacido en Agen, miembro de la orden de San Benito, formaba parte de los religiosos que D. Bernardo, titular del mismo lugar, había traído de Francia en su regreso a España. Ocupó la archidiócesis desde 1130 hasta aproximadamente 1150. Las traducciones de las que he hablado debieron de aparecer en el curso de estos veinte años; lo que puede considerarse como cierto es que estos traductores vivieron antes del siglo XIII (*ces traducteurs vivaient avant le xiii e siècle*), ya que el libro *de Causis*, que Gundisalvo (*Gondisalvus*) emplea largamente, es citado por Alain de Lille [*ca.* 1128–1202. Profesor en París], y que sus versiones son las mismas que las utilizadas por los escolásticos (Jourdain 1843, pp. 114–115).³

Antes de continuar, es preciso hacer una aclaración sobre el arzobispo Raimundo para no caer en confusiones de asociación. Jourdain dice de él que es arzobispo de Toledo y nacido en Agen (Condado de Gascuña), lo cual es cierto, pues Raimundo de Sauvetat o de Toledo (m. 1152), originario de la Gascuña, fue un monje cluniacense, obispo de Osma (Soria, 1109–1025), administrador de la sede vacante del arzobispado de Toledo (1125–1126), y finalmente, desde cuando fue confirmado (1126), hasta su muerte (1152), arzobispo titular de Toledo. En 1130 fue nombrado adicionalmente Canciller de Castilla por el rey Alfonso VII. Raimundo de Toledo, como bien lo anota Jourdain, llegó a Castilla de la mano de Bernardo de Sédirac o de Sauvetat de Toledo (m. 1125), quien medió para que Raimundo fuera nombrado obispo de Osma. Ahora bien, en ocasiones Bernardo de Toledo ha sido confundido con Bernardo de Agen (*ca.* 1080 – 1152), monje cluniacense y obispo de Sigüenza (1124–1152), que también vino a Castilla de la mano de Bernardo de Sédirac; por lo que la similitud de nombres, lugares y fechas podría inducir a errores de

³ «J'ai employé tous les moyens possibles pour me procurer des renseignements plus complets sur ces deux personnages, mais mes recherches ont été vaines. Néanmoins le peu que j'ai dit est nouveau, et mettra sur la voie de nouvelles découvertes. Je n'ai qu'un seul témoignage qui me fasse connaître l'époque à laquelle ils vivaient, et il m'est fourni par le prologue d'*Avendath*, la traduction est adressée à Raymond, archevêque de Tolède, primat d'Espagne et chancelier du royaume. Ce prélat né à Agen, et moine de l'ordre de Saint-Benoît, était du nombre des religieux que D. Bernard, titulaire du même siège, ramena de France à son retour en Espagne. Il occupa l'archevêché de Tolède, depuis 1130 environ jusqu'en 1150. Les traductions dont j'ai parlé durent paraître dans le cours de ces vingt années; ce que l'on peut regarder comme certain, c'est que ces traducteurs vivaient avant le XIII e siècle, puisque le livre de *Causis*, dont Gondisalvus fait un grand emploi, est cité par Alain de l'Île, et que leurs versions sont les mêmes que celles dont les scolastiques ont fait usage» (Jourdain 1843, pp. 114–115).

identificación.

Las traducciones de Domingo Gundisalvo y Juan Hispalense, según Jourdain, en un principio recibieron poca atención, pues los centros intelectuales de Francia e Inglaterra se encontraban en disputas reales y nominativas, no obstante, es muy probable que ya estuvieran en circulación, aunque sin el impacto que luego tendrán. La filosofía árabe y Aristóteles, antes del siglo XIII, no se encuentran mencionados en los escritos de los escolásticos; sin embargo, en 1272, a la muerte de Tomás, de acuerdo con Jourdain, ya había disponible una buena cantidad de traducciones de las obras de Aristóteles desde el árabe y posiblemente desde el griego (Jourdain 1843, pp. 210–211). En realidad, para 1220–1225, la filosofía aristotélica empezó a gozar de cierto prestigio y consolidación entre los círculos escolásticos, pues las traducciones arábigo–latinas de la filosofía peripatética y árabe y las nuevas relaciones entre Occidente y Constantinopla, facilitaron la recepción de este saber. A medida que pasó el tiempo, los escolásticos tuvieron en su posesión no sólo las versiones arábigo–latinas, sino también las greco–latinas de las obras de Aristóteles y de otros sabios antiguos; los comentarios a estas obras también tuvieron cierta acogida. Paulatinamente, las versiones arábigo–latinas irán cayendo en desuso, hasta ser completamente remplazadas por las traducciones greco–latinas. A esta labor de recuperación del saber griego, contribuyó Tomás, secundado por el Papa Urbano IV, y para ello se asumió que incluso se deberían hacer nuevas traducciones, lo que no significaba hacerlo desde cero, sino que, al tiempo de realizar las nuevas traducciones, ir corrigiendo y comparando el trabajo realizado en las versiones anteriores. Ahora bien, según Jourdain, toda esta búsqueda, recepción y asimilación del saber antiguo a través de las versiones arábigo–latinas y greco–latinas de las obras científicas y filosóficas, por parte de los escolásticos y movimientos posteriores, no se entienden sin España y los escolásticos españoles, pues su trabajo y espíritu es el germen que impulsa los movimientos posteriores. Dicho de otra forma, cualquier versión arábigo–latina o greco–latina de cualquier obra que esté derivada de un texto árabe se lo debemos a España: «*toutes celles qui dérivent d'un texte arabe, nous les devons à l'Espagne*» (Jourdain 1843, pp. 212–214).

En este contexto, Jourdain hace del «*collège de traducteurs*» de Toledo el primer y exclusivo centro de recuperación de saber antiguo, así como de transmisión de la filosofía y ciencia árabe y griega, especialmente la de Aristóteles. En este punto, hay que tener a la vista que Jourdain, al referirse al «*collège de traducteurs*», no parece tener la intención de hablar de una institución reglada de enseñanza o investigación adscrita a un lugar determinado, sino más

bien de un «grupo de personas del mismo oficio, lo que modernamente llamaríamos un “colectivo”»; empero, no sería un colectivo único, ni estructurado ni coordinado ni jerárquico ni reglado (Gargatagli 1999, p. 12; Vegas González 2004). Lo que sí tenía claro Jourdain es que el arzobispo Raimundo es el aglutinador o creador de este *colegio de traductores*: «*il n'en reste pas moins certain que Raymond est le créateur d'un collège de traducteurs*» (Jourdain 1843, p. 119).

Estos hallazgos de Jourdain tuvieron una muy buena acogida, dando inicio con ello a una larga tradición de estudios sobre el significado filosófico e histórico de las traducciones del «*collège de traducteurs*» de Toledo, de las que se han ocupado con diversa fortuna historiadores de la filosofía, de la ciencia, del medioevo y filólogos, especialmente en el primer tercio del siglo XX (Vegas González 2004). En lo que sigue veremos algunas de esas contribuciones.

§2. Rose y la *escuela de traductores* de Toledo

El filólogo clásico alemán Valentin Rose, en su artículo «Ptolemaeus und die Schule von Toledo», publicado en la revista *Hermes*, en 1874, asume una buena parte de las propuestas y tesis de Jourdain, y a partir de ellas trata de desarrollar sus propias tesis. Rose analiza el «Prefacio» al *Liber de Naturis inferiorum et superiorum* de Daniel de Morley (ca. 1140 – ca. 1210), que en realidad es una carta de éste al obispo de Norwich sobre su itinerario cultural (*Philosophia magistri Danielis de Merlai ad Iohannem Norwicensem episcopum*) (vid. Imagen n.º. 1). En esta carta, Morley retrata de modo irónico a Juan de Norwich lo que sucede en París, pues, conforme con sus experiencias, la impostura intelectual y teatralización de los maestros de derecho y otras ciencias, no garantizaba aprendizaje alguno. Decepcionado de no haber encontrado el saber en París, Morley va a Toledo, un centro intelectual estimulante y atractivo para encontrar y aprender la ciencia árabe, y más específicamente el *quadrivium* (aritmética, astronomía, geometría y música), con los más importantes filósofos de la época (Burnett 1985, p. 161). Dice Morley:

La pasión del estudio me había hecho abandonar Inglaterra. Permanecí algún tiempo en París, pero no vi allí más que a salvajes instalados con grave autoridad en sus cátedras teniendo frente a sí dos o tres escabeles cargados de enormes volúmenes que reproducían las lecciones de Ulpiano en letras de oro; y con plumas de plomo en la mano pintaban gravemente en sus libros asteriscos y obeles. Su ignorancia les obligaba a mantenerse en una actitud hierática, pues pretendían mostrar su sabiduría con su silencio. Cuando resolvían abrir la boca no hacían más que balbucear infantilmente. Habiendo

comprendido la situación, pensé en los medios de rehuir estos peligros y abrazar las «artes» que esclarecen las Escrituras de una manera que no es saludándolas de paso ni evitándolas mediante atajos. Y como en nuestros días es en Toledo donde se enseña a la gente la ciencia árabe, que consiste casi enteramente en las artes del *quadrivium*, me apresuré a dirigirme hacia allí para oír las lecciones de los filósofos más sabios del mundo. Como unos amigos me llamaron y me invitaron a regresar de España, vine a Inglaterra con una cantidad de preciosos libros [*Sed quoniam doctrina Arabum, que in quadrivio fere tota existit, maxime his diebus apud Toletum celebratur, illuc, ut sapientiores mundi philosophos audirem, festinanter properavi. Vocatus vero tandem ab amicis, et invitatus ut ab Hispania redirem, cum pretiosa multitudine librorum, in Angliam veni*]. Me dicen que en estas regiones la enseñanza de las artes liberales era desconocida, que Aristóteles y Platón estaban relegados al más profundo olvido en provecho de Tito o Seyo. Grande fue mi dolor y para no ser yo el único griego entre los romanos me puse en camino para encontrar un lugar donde enseñar a hacer florecer este género de estudios (Daniel de Morley, *Philosophia*, ed. Rose, 1874, p. 347; trad. Le Goff 1957/2008 p. 37)

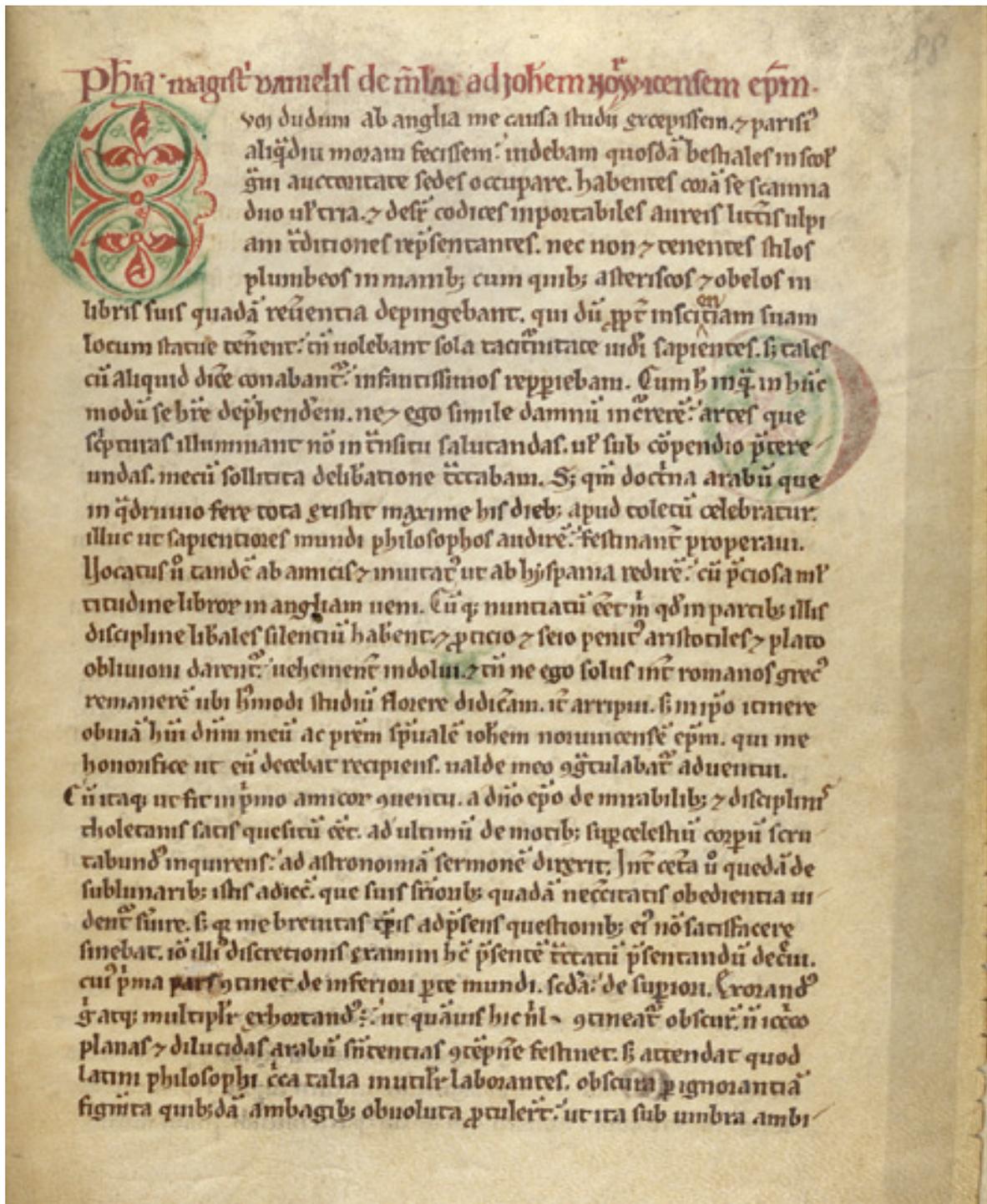


Imagen nº. 1. Prólogo de «Philosophia» de Daniel de Morley, en una Miscelánea de Astronomía. Fuente: The British Library, Arundel MS 377, fol. 88r. Año 1210.

Toledo, como ya hemos visto, era el más importante centro de ciencia y filosofía en el siglo XII y de parte del XIII, debido no sólo a la cantidad de textos científicos y filosóficos traducidos desde el árabe al latín, sino también al contexto socio-cultural y político que ofrecía a los hombres que deseaban

adquirir el conocimiento más avanzado de la época. La península ibérica, y más concretamente Toledo, era el epicentro del saber, hombres de todas partes de Europa acudían allí para tener la posibilidad de acceder al saber antiguo, traducirlo, asimilarlo y transmitirlo al Occidente latino. Morley, que era consciente de todo esto, y por ello tan sólo lo delinea en su escrito, hace algunas advertencias sobre el saber toledano. Primero, que no se debe censurar la ciencia árabe, puesto que sus obras tienen sentido y claridad, no como las de los filósofos escolásticos de París, que, a pesar de sus muchos inútiles esfuerzos, son oscuras, ambiguas y con errores, debido a que eso es lo que su ignorancia les permitía. Segundo, que se deben aprovechar sin complejo alguno los testimonios, así como la ciencia y elocuencia de los filósofos paganos para apoyar los argumentos y principios de la doctrina católica, tal como el de la creación del mundo, ya que pueden enriquecer la fe (Martínez Gázquez 2007, pp. 52–55). Por ello, cuando él mismo, Morley, tuvo que regresar se llevó una cierta cantidad de libros a Inglaterra para desarrollar su actividad. Anota Morley:

Que nadie se escandalice si al tratar la creación del mundo invoco el testimonio, no de los padres de la Iglesia, sino de los filósofos paganos, pues, si bien estos últimos no figuran entre los fieles, algunas de sus palabras, desde el momento en que están llenas de verdad, deben ser incorporadas a nuestra enseñanza [*Neminem etiam moveat quod de creatione mundi tractans super his que dicuntur non patres catholicos sed gentiles philosophos in testimonium voco, quia licet tales inter fideles non connumerentur, quedam tamen eorum verba cum sint fidei plena ad nostram doctrinam trahenda sunt*]. A nosotros que nos vimos liberados míticamente del Egipto, el Señor nos ordenó que despojáramos a los egipcios de sus tesoros para enriquecer con ellos a los hebreos; despojémoslos, pues, de conformidad con el mandato del Señor y con su ayuda despojemos a los filósofos paganos de su sabiduría y de su elocuencia, despojemos a esos infieles para enriquecernos con sus despojos en la fidelidad [*Mutuemur ergo domino iubente et auxiliante a philosophis gentium sapientiam et eloquentiam, et sic eos in infidelitate sua spoliemus, ut eorum spoliis fideliter ditemu*] (Daniel de Morley, *Philosophia*, ed. Rose, 1874, p. 348; trad. Le Goff 1957/2008 p. 38)

Adicionalmente, Morley nos ofrece una serie de datos interesantes, *e.g.*, que estudió con Gerardo de Cremona [*Girardus Tholetanus*] en lengua toledana (*lingua tolethana*) —eventualmente en romance— y que discutían cuestiones y temas relacionados con la astrología y las matemáticas. También nos indica que Cremona hizo la traducción del *Almagesto*, así como de otros trabajos, en los cuales contaba con la ayuda del interprete mozárabe Galippo: *Cum vera predicta [sc. astrologica] mystagogis et aphiris auditoribus suis affirmaret Girardus Tholetanus, qui Galippo mixtarabe interpretante almagesti latinavit, obstupui ceterisque qui*

lectionibus eius assidebant molestius tuli, eique velud indignatus omeliam beati Gregorii in qua contra mathematicos disputat, obieci (Daniel de Morley, *Philosophia*, ed. Rose, 1874, p. 348).

En este punto es importante observar que, cuando Morley se refiere a *lingua tolethana* y al intérprete Galippo [*Galippo interpretante*], lo hace también para referirse al método de traducción a cuatro manos, que era el usado en Toledo —al menos en su primera y segunda etapa—, y es el que usó Cremona para traducir el *Almagesto* con la ayuda de Galippo, según Morley.⁴ El método requiere de dos intérpretes que puedan entenderse entre sí, y según parece la lengua vehicular entre ellos era la lengua romance o *lingua tolethana*. Este método, que lo veremos en un futuro trabajo, fue el que se usó desde un principio en Toledo, a partir de la colaboración entre Avendauth y Domingo Gundisalvo (Vegas González 1998, p. 29). En este sentido, Rose toma la relación entre Gerardo de Cremona y Galippo, reseñada por Morley, para realizar algunas observaciones sobre el método de traducción:

Puesto que la traducción del *Almagesto* era desde el principio el propósito principal de la actividad de Gerardus, aunque naturalmente —ya tan sólo por su dificultad— no era con lo que empezó, lo vemos justo en ella todavía de manera muy particular como un aprendiz de «intérprete del mozárabe Galippo [*Galippo mixtarabe interpretante*]». El mozárabe naturalmente tradujo al español y Gerardo [*Gerardus*] al latín siguiendo esta indicación, tal como se reporta ya anteriormente del judío Juan, hijo de David de Sevilla, quien por orden del arzobispo Raimundo de Toledo (1126–50) tradujo para el archidiácono Mag. Domingo Gundisalvo [*mag. Dominicus Gundisalvi*] (Jourd. p. 108 ss.). Tal como también Aegidius de Thebaldis de Parma narra más tarde todavía, bajo Alfonso X, de su propia traducción del *Quadripartitum* de Ptolemeo. En breve, como regularmente sucedió en forma general (el *beleño* español sólo así llegó a la traducción del inglés Alfredo). Aunque la proporción de la contribución de los dos colaboradores aparentemente difería entre épocas diferentes: la de Domingo [*Dominicus*] parece casi tan nominal y diminuta en las traducciones de Juan, quien entendía y escribía latín, que aquella del Galippus en Gerardo [*Gerardus*], al menos posteriormente, conforme éste último progresaba en el árabe: no hay otro vestigio suyo [de Galippo], excepto éste único (Rose 1874, p. 335–336).

De acuerdo con Morley, Galippo era un «*mixtarabe interpretante almagesti latinavit*» que colaboró con Gerardo de Cremona. Rose, en base sólo a esta

⁴ Las referencias que da Morley sobre Gerardo de Cremona, su escuela y la *lingua tolethana* están en los § 18, 150, 192, 193 194 y 195 del *Liber de Naturis inferiorum et superiorum*, cfr. ed. Maurach (1974, pp. 204–255), y ed. Maurach y Adolf (1993, pp. 194–232).

referencia entre Gerardo y Galippo, estableció que «*naturalmente*, el mozárabe traducía al español y, a partir de aquí, Gerardo lo hacía al latín, en dictado oral» (1874, p. 335), y para establecer esto, no consideró ninguna otra referencia, como, por ejemplo, que Daniel de Morley escribió esta obra conforme a las enseñanzas de Galippo en *lingua tholetana*, es decir, que lo que está en su *Philosophia* es tan sólo una repetición en latín de lo que el mozárabe le había enseñado en *lingua tholetana*. Serafín Vegas González manifiesta que esta caracterización que hizo Rose de Gerardo de Cremona ha sido «repetida indiscriminadamente hasta llegar a convertirse en un lugar común», al punto que, autores como Marie-Thérèse d'Alverny lo respalden. D'Alverny, en su artículo «Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin» (París, 1989), dice: «es probable que el método haya sido empleado por un contemporáneo del archidiácono Domingo, el más prolífico de los traductores, Gerardo de Cremona (...). La práctica era probablemente la misma, es decir, oral; siempre según Daniel de Morley, que ha conversado con Galippo, éste se expresaba en «lingua tholetana» (...). Gerardo sabía árabe, aunque para producir una cantidad tan grande de traducciones, debió alistar no solamente a Galippo, sino a otros intérpretes arabófonos: el literalismo de sus traducciones, que calcan el árabe, y sus expresiones estereotipadas dan motivos para deducirlo» (*apud.* Vegas González 1998, p. 143). De acuerdo con Vegas González, esto no deja de ser controvertido, pues pasa por alto totalmente el hecho de que la traducción del *Almagesto* por parte de Cremona tiene «huellas evidentes del castellano hablado («*lingua tholetana*») de Galippo» (Vegas González 1998, p. 143–144; *cfr.* Kunitzsch 1974). Y de que el propio Morley hizo su *Philosophia* a partir de la *lingua tholetana*. Pero, además, y sobre todo está el hecho, como lo veremos más adelante, de que todas o casi todas las traducciones de este tiempo tenían como filtro el castellano, pues no era común encontrar personas que dominaran todas las lenguas que se requerían y por tanto debían hacerse traducciones a cuatro manos.

Cabe recordar brevemente que Gundisalvo usó la técnica de traducción a cuatro manos. Abraham Ibn Daud (lat. Johannes Avendehut israelita philosophus; ca. 1110–1180), que huyó de Córdoba a Toledo hacia 1148, por la invasión almohade, en el prólogo a su traducción del *De anima* de Avicena, nos cuenta que él traducía pronunciando palabra por palabra al romance y desde el romance Gundisalvo vertía al latín: «Habetis ergo librum, nobis praecipiente et *singula verba vulgariter proferente*, et Dominico Archidiácono *singula in latinum convertente, ex arabico translatum*» (Avicena, *Liber de anima seu Sextas de*

naturalibus, 1, 4). Además, como bien anota el P. Manuel Alonso Alonso, Ibn Daud «era un sabio que podría dictar en romance el texto árabe de Avicena lleno de tecnicismos», dado que él mismo, «era muy versado sin duda en la filosofía y bien informado del árabe culto y especializado en el tecnicismo filosófico, [así] de una u otra manera llegaba a hacer comprender a su latinista el sentido especial de los términos que debían traducirse, y podía juzgar del tecnicismo latino culto que resultaba de la labor de su latinista». Naturalmente, Ibn Daud «al traducir, reiteró sin duda muchas veces en romance la explicación que daba en clase, a fin de que los términos representasen exactamente la idea». Ahora bien, todo esto sólo era posible, porque con toda seguridad el romance toledano ya poseía «una nomenclatura propia para servir adecuadamente a la nueva filosofía que luego había de pasar a un latín más o menos elegante» (1952; 1959, p. 28 et seq.; *vid.* Bonilla y San Martín 1908). De ahí que, en el siglo XV, la lengua romance aún era lengua puente, para el árabe y el hebreo, al menos.

Precisamente, porque Morley reconocía la importancia de la lengua romance («*lingua tholetana*»), es por lo que hace referencia a ella en su *Philosophia*. Morley, como hemos visto, teniendo clara conciencia del valor de la ciencia árabe o en árabe y de los prejuicios de los filósofos latinos hacia ella:

Él no debe despreciar las opiniones sencillas y claras de los árabes, pero debe notar que los filósofos latinos hacen demasiado drama de estos temas muy innecesariamente y, por su ignorancia, han puesto invenciones de su imaginación veladas en lenguaje obscuro, de modo que su inestable confusión en este tema podría estar cubierta por una manta de ininteligibilidad.

Como puede apreciarse, la estima de Morley por la ciencia árabe era muy alta, así como por la labor que se realizaba en Toledo. De hecho, estas llamadas de atención eran frecuentes, pues Adelardo de Bath también hizo lo propio, aunque él también apuntaba a que se hiciera transparente la labor de cada uno y se dejase de atribuir los descubrimientos propios a otros. Con todo, la intención de esta noble gente apuntaba a que el Occidente latino abandone la «ligereza» de las enseñanzas de Chartres y de París, para dedicarse de lleno al estudio de la ciencia y la filosofía practicadas por todos los árabes». No en vano Adelardo, en sus *Quaestiones naturales*, contrapone la «Gallicarum sententiarum inconstantia» a los «Arabum studia», o, a las «sententiae Arabum» o a la «doctrina Arabum», como lo dice el propio Morley en su *Philosophia*. Lo cual pone en evidencia la insuficiencia del «*Latinorum studium*» frente a la «*scientia*

Arabica» y la «*scriptura Arabica*» (Vegas González 2005). Y, precisamente por todo este contexto, Rose se decide a caracterizar lo que sucedía en Toledo. De acuerdo con Rose:

[Toledo] era para toda Europa el lugar del cultivo de la «doctrina Arabum». El cambio gigantesco del tiempo, el aspecto —transformado como por golpe de magia— de la actividad científica, el afán fructífero del siglo XIII en un campo de trabajo que de repente era casi imposible de abarcar, frente al que se marchitaron rápidamente los retoños, que brotaban por todas partes del suelo fresco del siglo doce, de un nuevo espíritu independiente pero comparativamente pobre; todo esto está enlazado en su origen con esta ciudad, en la cual en los límites del mundo árabe y en el antiguo suelo de la formación cultural arábica los testimonios de la misma atraían a todo Occidente para admirarla. Aquí había libros árabes en plenitud y una pluralidad de hombres bilingües en un sitio de actividad escolar científica heredada. Con la ayuda de la misma, de cristianos árabes anteriores (mozárabes) y de judíos arraigados, se desarrolló aquí una escuela formal de transferencia de libros y de ciencia arábica-latina [*eine förmliche Schule arabisch-lateinischer Buch- und Wissenschaftsübertragung*], que atraía a los sedientos de saber de todos los pueblos para aprender árabe y para participar en la obra de transmisión. Numerosas traducciones de los escritos más famosos de la literatura árabe se atestiguan explícitamente mediante firma como creadas en Toledo. Ingleses y alemanes, igual que italianos, ligan la fama de su actividad a la estancia en esta alta escuela del arabismo y de la ciencia árabe (Rose 1874, p. 327–328).⁵

Esta caracterización da un giro a la acepción de Jourdain. Como puede observarse, la denominación de «*collège de traducteurs*» ya no hace referencia a un «colectivo» de «profesionales» sino a una *Escuela*, más concretamente a una

⁵ «Für ganz Europa war [Toledo] es die Pflanzstätte der «doctrina Arabum». Der ungeheure Umschwung der Zeit, das wie mit einem Zauberschlage verwandelte Gesicht der wissenschaftlichen Thätigkeit, der fruchtbare Eifer des 13. Jahrhunderts auf einem plötzlich fast unübersehbaren Arbeitsfelde, vor welchem die aus dem jugendkräftigen Boden des zwölften überall ansetzenden Schösslinge eines neuen selbständigen aber vergleichsweise dürftigen Geistes schnell vergingen, das alles knüpft sich in seinem Ursprunge an diese Stadt, in der an den Grenzen der arabischen Welt und auf dem alten Boden arabischer Bildung die Zeugnisse derselben das ganze Abendland zur Bewunderung herbeilockten. Hier gab es arabische Bücher in Fülle und auf einer ererbten Stätte wissenschaftlicher Schulthätigkeit eine Menge zweisprachiger Menschen. Mit Hülfe derselben, früherer Arabochristen (Mozaraber) und altangesessener Juden entwickelte sich hier eine förmliche Schule arabisch-lateinischer Buch- und Wissenschaftsübertragung, welche die Wissens- durstigen aller Völker herbeizog Arabisch zu lernen und sich an dem Werke der Vermittelung zu betheiligen. Zahlreiche Uebersetzungen der berühmtesten Schriften arabischer Litteratur sind ausdrücklich als in Toledo entstanden dnrrch Unterschrift bezeugt. Engländer und Deutsche wie Italiener knüpfen den Ruhm ihrer Thätigkeit an den Aufenthalt in dieser hohen Schule des Arabismus und arabischer Wissenschaft» (Rose 1874, p. 328–327).

«escuela formal de transferencia de libros y de ciencia arábigo–latina [*eine förmliche Schule arabisch–lateinischer Buch– und Wissenschaftsübertragung*]», es decir, una institución de enseñanza e investigación organizada, y en cierto sentido reglada; lo cual se aparta de la concepción primigenia de Jourdain. Esto ha traído una serie de equívocos y polémicas acerca de lo que es y la naturaleza de las actividades de la Escuela de Toledo. Así, encontramos posiciones que niegan vehementemente la existencia de la Escuela de Toledo, como la de Julio Cesar Santoyo —que repite sin cesar los mismos textos una y otra vez, cada vez que se le presenta la oportunidad—, o la más moderada de Anthony Pym en su *Negotiating the Frontier: Translators and Intercultures in Hispanic History* (Manchester: St Jerome, 2000), que pone en duda la existencia de una Escuela. Pero, también hay posiciones que profundizan en la acepción de Rose, tal es el caso de Henri van Hoof que sostiene que, en 1135, «el arzobispo Raimundo de Toledo (1125–1155) fundó un Colegio de Traductores, una escuela verdadera [*fonde un Collège de Traducteurs, véritable école*], donde se impartían clases y donde, durante más de un siglo y medio, los italianos, los franceses, los británicos, los judíos, los flamencos ilustrarán [al Occidente latino], junto a los españoles, en una gigantesca empresa de traducción patrocinada por la Iglesia» (1986, p. 10). Hay también otras posiciones que, por el contrario, afirman su existencia de manera tajante y otras que intentan restringir la producción académica que se hacía allí solamente a las traducciones. En mi criterio, estas polémicas, como veremos más adelante, no tienen mayor relevancia si el propósito real es analizar y poner en valor el legado de la contribución hispano medieval en la Escuela de Toledo a nuestra tradición filosófica, o, dicho de otra manera, dichas polémicas carecen de valor si lo que buscan es poner sobre la mesa la sempiterna actitud hispana de autoflagelación o bien un reclamo nacionalista encubierto o no, (sea este hispano, francés, inglés, alemán o el que fuere), y no procuran comprender real y honestamente su significado histórico–filosófico. En lo que sigue esbozaré la recepción de la postura de Jourdain y Rose, por parte de Renán y Menéndez Pelayo, e intentaré realizar algunas observaciones generales para una mejor comprensión de la noción de *Escuela de Toledo*.

§3. Recepción y difusión de la noción de *escuela de traductores* de Toledo en Renan y Menéndez Pelayo

Antes de que la acepción de Rose [*i.e. Schule*] se hiciera popular, otros autores conforme a sus propósitos intelectuales habían tomado para sí los

descubrimientos de Jourdain, dándoles un gran impulso en su difusión por Europa. Primero el joven Ernest Renan (29 años), en su tesis doctoral *Averroës et l'Averroïsme. Essai historique* (París, 1852), y, luego, el también joven Marcelino Menéndez Pelayo (24 años), en su magna obra en tres volúmenes *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid, 1880–1882). Ambos autores reproducen íntegramente, aunque con ciertos matices críticos, los hallazgos de Jourdain, en sus respectivos trabajos (Gargatagli 1999, p. 9). Renan, respecto del *colegio de traductores toledano* anota:

Las primeras obras traducidas del árabe no fueron obras filosóficas. La medicina, las matemáticas, la astronomía, habían tentado la curiosidad de Constantino el Africano, de Gerberto, de Abelardo de Bath, de Platón de Tívoli, antes de que se soñase pedir enseñanzas filosóficas a infieles como Alfarabi y Avicena. El honor de esta tentativa, que había de tener tan decisivo influjo en la suerte de Europa, corresponde a Raimundo, arzobispo de Toledo y gran canciller de Castilla de 1130 a 1150. Raimundo forma en torno suyo a un colegio de traductores, a la cabeza del cual se halla el arcediano Domingo Gundisalvo o González *Domenicus Gundisalvi*. Varios judíos, entre los que el más conocido es Juan Avendeth, trabajaban bajo sus órdenes. Este primer ensayo versó principalmente sobre Avicena. Gerardo de Cremona y Alfredo Morlay añadieron, algunos años más tarde, diferentes tratados de Alkindi y de Alfarabi. Así, desde la primera mitad del siglo XII, eran conocidas de los latinos las más importantes obras de filosofía árabe (Renan 1949, pp. 145–146).

Menéndez Pelayo, por su parte, primero intenta situar los aportes del mundo árabe a la historia de la metafísica. Dice Menéndez Pelayo:

Sin asentir en manera alguna a la teoría fatalista de las razas, puede afirmarse que los árabes, no por ser *semitas*, sino por su atrasada cultura y vida nómada antes del Islam y por el círculo estrecho en que éste vino a encerrar el pensamiento y la fantasía de aquella gente, han sido y son muy poco dados a la filosofía, ciencia entre ellos exótica y peregrina, ya que no mirada con aversión por los buenos creyentes. La *filosofía*, se ha dicho con razón, *es un mero episodio en la vida de los musulmanes*. Y aun se puede añadir que apenas se contó un árabe entre esos filósofos. Casi todos fueron sirios, persas y españoles.

El papel que corresponde a la cultura musulímica en la historia de la metafísica, no es otro que el de transmisora de la ciencia griega, generalmente mal entendida. No dejaron los árabes de tener algunos rastros y vislumbres de filosofía propia, porque no hay pueblo ni raza que carezca de ellos. La filosofía posible entre los sarracenos se mostró en sus sectas heterodoxas (Menéndez Pelayo 1880, p. 375)

Una vez que ha establecido el carácter y características de la filosofía árabe,

posteriormente, intenta establecer el proceso de transmisión del saber antiguo al Occidente latino.

Cuando los árabes se apoderaron de Siria, Caldea y Persia, duraba allí el movimiento intelectual excitado por los últimos alejandrinos, a quienes arrojó de su patria el edicto de Justiniano, y por los herejes nestorianos, que expulsó Heraclio. Algunos monarcas persas, como Nuschirvan, habían protegido estos estudios y hecho traducir a su lengua algunos libros. Los árabes no se percataron al principio de nada de esto; pero cuando a los Omeyas sucedieron los Abasíes, ya aplacados los primeros furores de la conquista, vióse a los médicos nestorianos, a los astrólogos y matemáticos, penetrar en el palacio de los califas, tan solícitos en honrarlos como lo habían sido algunos monarcas del Irán...

En el califato de Almansur se tradujeron ya los *Elementos* de Euclides. En tiempo de Harún-al-Rachid, y sobre todo de Almamún, apenas se interrumpe la labor de las traducciones de filósofos, médicos y matemáticos griegos, puesto que la *amena literatura clásica* fue del todo desconocida para los árabes, harto incapaces, por carácter y costumbres, de entender la pureza helénica. Debiéronse la mayor parte de esas versiones, que a veces eran refundiciones y extractos, a Isaac, a Honain-ben-Isaac, a Costa-ben-Luca y a otros nestorianos persas y sirios. Unos traducían del siríaco al árabe, otros directamente del griego. Entonces conocieron los árabes a Aristóteles y a algunos neoplatónicos (Menéndez Pelayo 1880, p. 376).

Una vez establecido el proceso histórico de transmisión del saber antiguo, Menéndez Pelayo realiza algunas indicaciones sobre la introducción de este saber en la península ibérica en el siglo XII. Pero antes de ello, al lamentarse del olvido de este periodo en la historia del pensamiento filosófico hispánico, retoma la noción de *colegio de traductores toledanos* de Jourdain. Comenta Menéndez Pelayo:

Con harto dolor hemos de confesar que debemos a un erudito extranjero las primeras noticias sobre los escritores que son asunto de este capítulo, sin que hasta ahora haya ocurrido a ningún español no ya ampliarlas, sino reproducirlas y hacerse cargo de ellas. El eruditísimo libro en que Jourdain reveló la existencia de lo que él llama *Colegio de traductores toledanos* apenas es conocido en España, con haberse impreso en 1843 (Menéndez Pelayo 1880, p. 393).

Y, a continuación, resalta la obra realizada en Toledo:

... pocos momentos hay tan curiosos en la historia de nuestra cultura *medio-eval* como aquel en que la ciencia de árabes y judíos comienza a extender sus rayos desde Toledo y, penetrando en Francia, produce honda perturbación y larga lucha entre los escolásticos,

para engendrar a la postre el averroísmo. Pero antes de Averroes aparecieron en lengua latina merced a nuestros traductores, Al Kindi, Alfarabi, Avicena y, sobre todo, Avicibrón...

Como intérprete de lo bueno y sano que hubiera en la ciencia arábica, cabe a España la primera gloria, así como la primera responsabilidad, en cuanto a la difusión del panteísmo. No trato de encarecer la una ni de disimular la otra, aunque bien puede decirse que Domingo Gundisalvo y Juan Hispalense fueron heterodoxos *inconscientes*, a diferencia del *español Mauricio*, que suena como *dogmatizante*...

De Aristóteles sólo se conocían antes del siglo XII los tratados lógicos y sólo podía imitarse, por lo tanto, el procedimiento dialéctico...

Del inglés Adelardo de Bath dicen que recorrió *España*, Grecia, Egipto y Arabia para traducir y compendiar varias obras de matemáticas y astronomía, entre ellas los *Elementos de Euclides*, siempre sobre versiones orientales. Contemporáneo suyo fue un cierto Platón de Tívoli (*Plato Tiburtinus*), traductor de los *Cánones astronómicos*, de Albategni, hacia el año 1116.

...hasta la época de D. Raimundo nadie había pensado en traducir obras de filosofía (Menéndez Pelayo 1880, pp. 393–395).

Llegados a este punto, luego de haber observado las afirmaciones de Jourdain, Rose, Renan y Menéndez Pelayo acerca del *colegio de traductores toledano*, conviene analizar los alcances y límites de dichas afirmaciones, a luz de los recientes estudios sobre esta materia. Los puntos en los que me centraré serán los relativos a: (1) la importancia de Toledo; (2) la existencia de una escuela formal; y, (3) la actividad realizada en Toledo.

§4. Notas para la comprensión de la noción de *escuela de traductores* de Toledo

Iro. – *Sobre la importancia de Toledo*

Tanto Jourdain, Rose, como Renan o Menéndez Pelayo reconocen la importancia de Toledo como un centro de recuperación y transmisión del saber antiguo, así como de producción propia de conocimiento. De hecho, Toledo en los siglos XII y XIII no era el único lugar en la península ibérica dedicado a estas labores, había centros intelectuales esparcidos por toda la geografía, *e.g.*, en Córdoba, Sevilla, Granada, Játiva, Valencia, Murcia, Almería, Tarazona, Zaragoza, Barcelona, Pamplona, León, Segovia, Burgos o Tudela; sin embargo, Toledo destacaba entre todos ellos (*cf.* Jourdain 1843, pp. 114–115; Santoyo 2009; Haskins 1924; Asín Palacios 1914).

Un error frecuente, hasta hace no mucho, por diversas razones, era considerar que Toledo era el único centro de traducción en la península ibérica, pero los distintos trabajos de recuperación de manuscritos han ido demostrando paulatinamente que había actividad en otros puntos de la geografía ibérica. Uno de los principales testimonios de la importancia de la actividad desarrollada en Toledo, es precisamente el de Daniel de Morley, pero también dejaron constancia de la consideración a Toledo y su actividad como fuente del saber árabe Hermann de Carintia o Roberto de Chester. Tampoco se ha de perder de vista que, en la época, muchos doctos o sabios iban a Toledo para aprender la ciencia que allí se profesaba y luego enseñarla en sus centros (Oxford, París, Palermo...), tal es el caso de Alejandro Neckham, Alfredo de Sareshill, Robert Kilwardby, Marcos de Toledo, Miguel Escoto o Hermann el Alemán, entre otros (*vid.* Rebollo 2013, pp. 84–85). El P. Manuel Alonso Alonso nos recuerda también que Juan Hispano, luego de ser nombrado arzobispo de Toledo a la muerte de Raimundo, trasladó allí parte de su equipo de traductores que se encontraban en Segovia, puesto que en Toledo había un nivel académico superior y recursos materiales mayores a los disponibles en Segovia⁶ (1959, p. 44 et seq.).

Los testimonios y obras propias y traducidas resultantes de la actividad académica ejercida en Toledo, dejan muy en claro la importancia intelectual de esta ciudad como fuente del saber. No obstante, esto no puede considerarse todo. Décadas antes, Charles Haskins en su *Studies in the History of mediaeval science* (Cambridge, 1924), advirtió ello, y señaló enfáticamente que era necesario adicionalmente prestar atención sobre el significado histórico de las traducciones realizadas en el marco cultural y científico toledano del siglo XII y XIII. Así, *e.g.*, Haskins sostenía que el trabajo de traducción dio inicio de manera temprana en varios lugares del norte de España, pero que, sin duda, Toledo relativamente pronto se convirtió en el centro más importante de traducción; naturalmente, —de acuerdo con Haskins— esto sólo pudo ser luego de ser reconquistada por los cristianos en 1085, momento a partir del cual fue el lugar natural de intercambio para el aprendizaje cristiano y sarraceno (1924, pp. 24). A este respecto, la profesora Clara Foz, de la Universidad de Ottawa, sostiene que:

⁶ Cabe anotar que Juan Hispano no olvidó a su discípulo Domingo Gundisalvo cuando asumió el arzobispado, todo lo contrario, lo hizo su protegido y bajo su protección Gundisalvo, hasta casi su muerte, tuvo su periodo de producción filosófica y traductora más prolífico.

El análisis de los datos relativos a los traductores de esta época y a sus itinerarios revela en efecto que Toledo no fue más que uno de los lugares visitados por algunos doctos del siglo XII, un lugar que evidentemente adquirió, en la comunidad de los doctos latinos, una reputación que no iguala ninguna otra ciudad española (Foz 1998/2000, p. 104).

Francisco Márquez Villanueva, el célebre hispanista de Harvard, abunda sobre esta idea, en los siguientes términos:

Está fuera de toda duda que en Toledo se estudiaba y no sólo se traducía. Los traductores a veces también enseñaban, basándose como es lógico en los textos que se hacían disponibles. Traducciones y enseñanzas habían de hallarse de algún modo integradas, pues esta última consistía en todas partes la exposición, comentario y disputas sobre un texto de autoridad tomada como indiscutible (Márquez Villanueva 1995, p. 294)

Como puede apreciarse, estos investigadores contemporáneos dejan muy clara la importancia intelectual de Toledo como fuente del saber, en línea con lo asentado por Haskins. Empero, para Haskins este asunto no es su principal preocupación, sino la tesis de Rose, con la cual no estaba de acuerdo en buena medida. Rose sostenía que: «aquí [en Toledo] había libros árabes en plenitud y una pluralidad de hombres bilingües en un sitio de actividad escolar científica heredada. Con la ayuda de la misma, de cristianos árabes anteriores (mozárabes) y de judíos arraigados se desarrolló aquí una escuela formal de transferencia de libros y de ciencia árabe-latina, que atraía a los sedientos de saber de todos los pueblos para aprender árabe y para participar en la obra de transmisión. Numerosas traducciones de los escritos más famosos de la literatura árabe se atestiguan explícitamente mediante firma como creadas en Toledo». La idea de que hay una «*eine förmliche Schule arabisch-lateinischer Buch- und Wissenschaftsübertragung*» no le convencía a Haskins por cuanto «de una escuela formal las fuentes nos dicen muy poco, aunque la sucesión de traductores es clara durante más de un siglo, empezando por el año 1135 y continuando hasta la época de Alfonso X (1252–84)» (1924, pp. 24–25). Como se puede apreciar, Haskins no pone en duda la importancia de Toledo, sino la idea de una «escuela formal» y más si no está respaldada en fuentes. Además, Haskins pone de relieve que Toledo, aun siendo el centro intelectual donde más eruditos, científicos y filósofos se concentraron y por más tiempo, no puede ser estudiada de manera aislada de otros centros del saber en la península y en general del Occidente latino,⁷ ni como algo aislado (*léase*, singular y único) del

⁷ Como bien recuerda Serafin Vegas González, José María Millás Vallicrosa resumía claramente la

conjunto de la historia (cfr. Vegas González 2005; Rebollo 2013, p. 50).

2do. – *Sobre la existencia de una escuela formal*

En nuestro medio, Julio César Santoyo es quien más vehementemente niega la existencia de la Escuela de Toledo. En una infinidad de ocasiones, *e.g.*, manifiesta que «nadie hoy, en su sano juicio, alude a tal *escuela*, si no es para negar su existencia». Un «hecho» que pone como revelador de la inexistencia de aquella, es «que muchos de los traductores de los siglos XII y XIII tradicionalmente adscriptos a la “escuela de Toledo” no llevaron a cabo su obra ahí, sino en Tarazona, Barcelona, León, Burgos, quizás Tudela (“en la región del Ebro”), Segovia y muy probablemente Sevilla, lugares nada próximos todo ellos a la capital toledana» y por tanto, según Santoyo «no hubo en Toledo una *escuela de traductores* en el siglo XII, ni la hubo tampoco en el XIII, si por *escuela* entendemos lo que por *escuela* ha de entenderse, en cualquiera de sus acepciones». Y, finalmente, remata diciendo que «no hubo *fundación* ninguna, ni fue episcopal, ni hubo *collège*, ni hubo *véritable école*, ni por tanto hubo cursos que en ella se impartieran, ni fue la Iglesia (en fin) quien *durante más de siglo y medio* amparó la labor traductora: cierto como puede ser este último dato para el primer periodo “toledano”, difícil resulta que también lo sea para el segundo... a menos que se considere a Alfonso X el Sabio miembro de la jerarquía eclesiástica. De hecho, ni en Toledo ni en Vivarium, Ripoll, Salerno,

situación sobre este tema en los años 40 del siglo XX, en su obra, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo* (Madrid, 1942). Dice Millás Vallicrosa: «hasta ahora se había creído por los historiadores que el contacto de la cultura árabe con la Europa cristiana no se había verificado, salvo algún caso aislado, hasta bien entrado el siglo XII, merced a la llamada Escuela de traductores de Toledo, y por ende se dilataban y se recargaban las sombras que en el aspecto cultural envolvían a Europa (...). Pues bien, esta división tan categórica en dos épocas de un desnivel cultural extremado, en modo alguno refleja la realidad (...); en las escuelas irlandesas y en algunos cenobios del noreste de España no dejaron de cultivarse en pleno siglo X las letras clásicas, y con el griego y el latín aparece aún el hebreo. Y esta ansiedad cultural que velaba en algún *Scriptorium* benedictino, nos explica que en el preclaro cenobio de Santa María de Ripoll encontremos manuscritos latinos del siglo X, que contienen traducciones de tratados de astronomía, técnica y cálculo árabes (...). En el momento en el cual se importa en Córdoba la ciencia oriental, esta ciencia irradia inmediatamente más allá de las fronteras musulmanas. Y no se crea que el caso de Ripoll fuese una excepción sin ninguna transcendencia sobre la cultura europea (...). Por otros canales afloró también tempranamente la cultura oriental a Europa: nos referimos al sur de Italia, donde, mediante los trabajos del judío Sabbatay Donnolo y de Constantino el Africano, la cultura árabe, amalgamada con la griega, penetra en el mundo latino para dar lugar al sincretismo que caracteriza la Escuela de Salerno» (*apud* Vegas González 1998, pp. 93–94).

Lunel o Palermo, ni en ningún otro lugar alguno hubo en toda la Edad Media europea escuelas, colegios o aulas donde se enseñara y aprendiera a traducir». Y a esto agrega que: «otro tanto puede decirse de la primera y más famosa de tales “escuelas”, la conocida tradicionalmente como “escuela de traductores” de Bagdad, en el siglo IX de nuestra era» (Santoyo 2004, pp. 35–37; 2009...)

Evidentemente, las afirmaciones de Santoyo no tienen ni el apoyo ni la base suficiente, pues de manera amplia se puede encontrar en la bibliografía actual la referencia a la *Escuela de Traductores de Toledo*, o de manera más limitada a *Escuela de Toledo*. A parte de él y unos pocos más, nadie niega la existencia de la *Escuela de Toledo* y de aquello que se hacía allí, y esto por razones de carácter práctico antes que por otra razón. Aquí entiéndase *Escuela de Toledo*, como una noción antes que como un hecho indubitable e incontrovertible. Para aclarar este punto, usaré algunas de las mismas referencias que usa Santoyo para lo contrario.

Ángel González Palencia en su estudio sobre *El arzobispo don Raimundo de Toledo* (Barcelona, 1942), al hacer referencia a la «llamada *Escuela de Traductores de Toledo*», recuerda que Juan Hispano, en el prólogo de su traducción del *De anima* de Avicena, le informa al arzobispo Raimundo que al realizar esta labor «él traducía pronunciando palabra por palabra al romance y desde el romance Gundisalvo vertía al latín», procedimiento que también siguió en otras traducciones, tales como *De sensu et sensato* y *De intellectu et intellecto*.⁸ En base a

⁸ González Palencia, para ejemplificar este punto, cita extensamente el prólogo de Juan Hispano, recogido por Jourdain en sus *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques* y que son transcripción del Mss. 1793 y del Mss. 6443, de París: «Reverendissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Ioannes Avendehut israelita, philosophus, gratum debitae servitudinis obsequium. Cum omnes constant ex anima et corpore, non omnes sic certi sunt de anima sicut de corpore. Quippe cum illud sensu subiaceat, ad hanc vero non nisi intellectus attingat, unde homines sensibus dediti aut animam nihil credunt, aut si forte ex motu corporis eam esse coniciunt, quid est vel qualis est plerique fide tenent, sed pauci ratione convincuntur. Indignum siquidem ut illam partem sui quae est sciens homo, nesciat et id per quod intellectualis est, ratione ipse non comprehendat. Quo modo enim iam se vel Deum poterit diligere, cum id quod in se melius est convincitur ignorare. Omni etenim creaturae pene homo corpore inferior est, sed sola anima aliis antecellit, in qua sui creatoris simulacrum expressius quam caetera gerit. Quapropter iussum vestrum, Domine, de transferendo Avicennae philosophi libro de anima effectui mancipare curas quatenus vestro munere et nostro labore latinus fieret certum quod hactenus extitit incognitum: scilicet an sit anima, et quid, et qualis sit, secundum essentiam et effectum, rationibus verissimis comprobatur. Hunc igitur librum vobis praecipientibus, et me singula verba vulgaritater proferente, et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum, in quo quidquid Aristoteles dixit libro suo De anima, et de sensu et sensato, et de intellectu et intellecto, ab auctore libri scias esse collectum. Unde postquam, Deo volente, hunc

esto, González Palencia manifiesta que:

Los historiadores de la Filosofía y de la Ciencia en la Edad Media han solido dar por sentada la existencia de un cuerpo organizado, al que se ha llamado Escuela de Traductores de Toledo. Los escasísimos documentos hasta ahora hallados no permiten afirmar la existencia de tal centro de traducciones. Pero las obras vertidas en Toledo son tantas, y las personas que en este trabajo se ocuparon tan diversas a través de todo el siglo XII, que bien puede darse por supuesto un núcleo de gentes dedicadas en especial a esta labor, para la cual debieron tener la ayuda económica y el aliento moral de personajes toledanos. Natural parece que el Arzobispo fuera quien diera pábulo a este esfuerzo, y quien patrocinara tan interesantísima labor. El prólogo antes copiado así lo proclama, y la tradición de varios siglos lo autoriza (González Palencia 1942, pp. 118–119).

Antes de detenerme a comentar lo anotado por González Palencia, añadiré otro fragmento más, sobre este mismo tema, pero esta vez de la obra de Ramón Menéndez Pidal, *España, eslabón entre la cristiandad y el islam* (Madrid, 1956):

Toledo..., el gran centro de transmisión de la sabiduría árabe, atrayendo a sí sabios de la Europa cristiana.

Toledo se distinguía además por ser la ciudad donde entonces convivían tres densos grupos de población: cristianos, moros y judíos, y sabido es cómo los judíos eran muy necesarios mediadores entre los otros dos grupos, siempre más distanciados entre sí, y cómo todo judío docto era cultivador de las letras árabes.

Comenzó Toledo una escuela de estudios latino-árabes con mediación hebrea. Comenzó apoyada por el arzobispo Raimundo (1126–1152), pues aunque él no cultivó los estudios árabes, los apoyó por la fuerza natural de las circunstancias, como los apoyaron los arzobispos sucesores, de modo que Toledo ocupó, durante mucho más de un siglo, puesto preeminente entre las catedrales europeas en esta época en que las escuelas episcopales desplegaban principal actividad.

Es común modernamente el negar que existiese esta denominada Escuela de Traductores de Toledo. Pero la negación se basa en un equívoco. Si por escuela se entiende un conjunto orgánico de maestros, escolares y bedeles, no existió Escuela de Traductores, ni nadie pensó en que pudiera existir, pero sí hubo escuela toledana en el sentido de un conjunto de estudios que se continúan en un mismo lugar, en unas mismas bibliotecas, con unos mismos procedimientos, trabajando en un mismo campo, el de la ciencia árabe (Menéndez Pidal 1956, pp. 36–37).

De lo expresado por González Palencia y Menéndez Pidal, se pueden obtener dos conclusiones: (1ro.) Que, por la evidencia disponible, no hay una escuela

habueritis, in hoc illos tres plenissime vos habere non dubitetis» (Jourdain 1843, 449–450).

formal en el sentido en que Rose lo afirmó en su artículo «Ptolemaeus und die Schule von Toledo», de 1874, sino más bien un conjunto, o quizás un colectivo de personas que se dedican al mismo oficio, sin que ello implique que sea único y que por ende tenga ni una estructura, ni una coordinación entre sí, ni una jerarquía, ni una reglamentación de sus actividades. (2do.) La denominación es un asunto de orden práctico para poder referirse a dichas actividades y resultados en dicho periodo, pero no porque dicha escuela haya existido como algo formal —al igual que lo hacemos con otras escuelas en otros periodos.⁹ Empero, esto no implica desconocer lo que se hacía en su interior, pues es evidente que su actividad no se hacía de espaldas a la tradición, ni por un mero acuerdo ocasional entre personas para trabajar conjuntamente en algún sótano húmedo y arrinconado o abandonado, sino que la actividad que se desarrollaba en Toledo se hacía con la tradición establecida, en conocimiento del mapa intelectual del momento y de algún tipo de técnica de traducción, en el seno de alguna clase de infraestructura adecuada para el trabajo, inserta en el o los circuitos de códigos o de acceso a ellos, lo que significa que aquí había algún tipo de repositorio(s) o biblioteca(s) de libros u obras escogidas de alguna índole. Pues el volumen, calidad y rapidez de ejecución de la labor traductora en Toledo, no eran comparables a los de otros lugares de la península, dado que sólo en Toledo se encontraban las condiciones, ambiente y medios para la consecución de tales tareas (Márquez Villanueva 1995, p. 82).

En relación con esto, otro punto a destacar es su ubicación, pues tanto González Palencia como Menéndez Pidal, dan a entender que hay un lugar único que contaría con unas bibliotecas comunes. Clara Foz, sobre esta cuestión, manifiesta que:

⁹ No debe perderse de vista que hasta el siglo XIII, no existía una práctica común de organizar formalmente las enseñanzas y el aprendizaje, es recién con la constitución de los *Studium Generale* y luego con el establecimiento de Salamanca como Universidad [*Universitas Studii Salmanticensis*] —la primera del mundo— que inicia una concepción moderna de lo que podríamos concebir como *escuela formal*, antes de eso tan sólo existían algunas escuelas catedralicias de cierto renombre establecidas de muy diversas maneras que no siempre tenían las características enunciadas en la conclusión (1ra.). Entre las más representativas se puede mencionar a París, Chartres, Tolosa, Reims, Cambridge, Oxford, Salamanca, Palencia, Valladolid, Lérida, Leipzig, Utrecht, Lieja, Colonia, Wurzburg, Bamberg, Magdeburgo, Hildesheim, Bolonia, Pisa o Siena. Por otra parte, no ha de perderse de vista que el colegio de Santa Catalina, aprobado en 1485 por el papa Inocencio VIII, es lo que podríamos llamar una primera *escuela formal* en Toledo. Este colegio, es la base de lo que posteriormente será la Real Universidad de Toledo (1520–1845).

... nada indica que existiera en la capital castellana un espacio propio para las actividades de traducción o una verdadera dirección de los trabajos...

En cuanto a los traductores del siglo XIII,... el marco preciso en el que desarrollaron sus trabajos sigue dependiendo de conjeturas... De hecho, no poseemos ninguna definición precisa de los lugares exactos donde se desarrollaron estas actividades, y los elementos de información que se pueden extraer de las miniaturas que ilustran algunos manuscritos, descritas por Gonzalo Menéndez Pidal (1951), se encuentran sobre todo en trabajos de creación y no tanto de traducción... [Estos manuscritos y sus ilustraciones] aclaran más cosas sobre la importancia del mismo mecenas, que siempre figura en primer plano, que sobre el marco físico de los trabajos o el reparto de las tareas (Foz 1998/2000, pp. 104–107).

Márquez Villanueva apuntala este criterio, del siguiente modo:

Lo curioso es que no quede testimonio directo acerca de cómo ni dónde se impartían los conocimientos que los selectos peregrinos del saber venían a buscar a Toledo, por simultáneo contraste con las masas que venían a buscar la organizadísima experiencia religiosa de Compostela. Toledo no tuvo universidad (y aun entonces secundaria) hasta entrado el siglo XVI y el hecho de que, tratándose de tan importante sede primada, no desarrollara siquiera una escuela episcopal ni aun de mínima importancia, no puede calificarse de menos que asombroso. Lo mismo que ha rondado la tentación de pensar en algún tipo de academia como base de la labor traductora, no faltan tampoco expertos que se hayan inclinado a cantar las glorias de la escuela episcopal sin ningún apoyo documental y llevados de la persuasión (lógica, pero inexacta) de que su ausencia hubiera sido inconcebible (Márquez Villanueva 1995/2004, p. 294).

A este respecto, Rose en base a Jourdain (1843, p. 144) y Renan (1852/1992, p. 152), citando una nota de Hermann el Alemán, en donde asegura que terminó de traducir el *Comentario medio* de Averroes a la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles en la Capilla de la Santa Trinidad de Toledo el tercer jueves de junio de 1240, concluye que en la Catedral de Toledo es donde se encuentran las instalaciones y actividad de la escuela [*Sie war (damals) das «Schullokab»*]: «Dixit translator: et ego complevi eius translationem ex arabico in latinum tertio die iovis mensis junii anno ab incarnatione millesimo quadragesimo (!=ducentesimo) quadragesimo apud urbem Tolet(anam) in cappella sancte trinitatis, unde sit domini nomen benedictum» (Rose 1874, p. 346). Esta afirmación de Rose no se sostiene, pues como se indicó más arriba no hay una escuela formal en Toledo en el sentido en que Rose lo afirma, y tal como señalan Foz y Márquez Villanueva, no es posible determinar dónde tenía lugar la actividad llevada a cabo en Toledo.

Burnett en dos trabajos contemporáneos (1995; 2001) comparte el criterio de Foz y Márquez Villanueva y rechaza que la Catedral de Toledo sea sede de las actividades de traducción, pues como ha demostrado el P. Ramón González Ruíz, en su artículo «El traductor Hermann el Alemán» (1996), la «capella» antedicha no es la de la Catedral de Toledo, sino la del monasterio de la Trinidad de Toledo, en el barrio Franco junto a la Catedral, la cual había sido fundada después de 1195 para rescatar a los cristianos cautivos en territorio islámico. Dada la finalidad de este lugar, quienes estaban allí fueron instruidos en árabe para poder negociar con las autoridades musulmanas, y por ello es muy probable que Hermann el Alemán encontrara allí ayuda lingüística (Burnett 2001, p. 253). Con lo cual, la hipótesis más plausible sobre esta cuestión es que, al menos en el siglo XII, no había un lugar único de trabajo sino varios o unos pocos sitios de trabajo, desperdigados por diversos monasterios o capillas de Toledo.

Una de las razones para plantear esta hipótesis es que no se estableció una Biblioteca Capitular en la Catedral de Toledo, sino hasta el siglo XIV; antes de eso, como lo explica la Biblioteca de la propia Catedral, había un fondo de manuscritos «bíblicos, jurídicos, litúrgicos, patrísticos, literarios, gramaticales, astronómicos, matemáticos, musicales, pictóricos, decorativos, visigóticos, hebreos, griegos, árabes, latinos, castellanos, italianos», que formaban parte del tesoro catedralicio, «del cual no se distinguían ni por su consideración, ni por su valor», o dicho de otra forma, ese conjunto de manuscritos «no formaban una biblioteca como tal, sino que eran objetos preciosos como los cálices y las reliquias. Carecían de ordenamiento y estaban simplemente colocados en el Sagrario, dentro de los arcones de los donantes». Este fondo bibliográfico se inicia con la restauración del culto cristiano en la Catedral (1085), lo cual «hizo surgir la necesidad de contar con un depósito bibliográfico permanente que respaldara la nueva liturgia». Este fondo «se incrementó y estructuró a lo largo de los siglos posteriores mediante compras y diversas donaciones de canónigos, arzobispos y cardenales». Como podrá inferirse, la historia del fondo es dilatada, no obstante, con toda seguridad, se puede decir que sólo a partir del siglo XIII, y más específicamente desde 1382, dicho fondo se desvincula del tesoro catedralicio y se constituye lo que podría denominarse la «Librería» de la Catedral. De hecho, el primer inventario de los manuscritos está datado entre 1255 y 1260 (*Liber Privilegiorum Ecclesiae Toletanae*), aunque también hay referencias a los demás objetos del tesoro catedralicio. Luego de esa fecha, y a partir de 1282, hay una serie de inventarios que ya «hacen referencia expresa y exclusiva a los libros» (Catedral Primada Toledo 2017; *cfr.* González Ruíz

1973).

En el siglo XIII la biblioteca, al parecer, poseía «ciertos *armarii arabum* frecuentados por los traductores, pero no hay seguridad de que estuvieran allí un siglo antes» (Márquez Villanueva 1995/2004, p. 82). Si no hay registros documentales de los inventarios bibliográficos en el siglo XII y no se contó con una Librería hasta el siglo XIII, entonces, ¿en dónde y con qué trabajaban los toledanos? Una de las respuestas más probables es que los maestros toledanos, en el siglo XII y parte del XIII, no trabajaban bajo un único mecenas (*léase*, arzobispo), sino que existían varios mecenas que financiaban las actividades intelectuales en Toledo, lo cual a su vez creaba una atmósfera intelectual y de trabajo distinta a la que había en otras sedes. Como podrá entenderse, esto anula la idea un colectivo único y estructurado, al menos hasta la aparición del *scriptorium alfonsí*, lo cual implica, evidentemente que, al menos en el siglo XII y parte del XIII, no había una coordinación entre sí, ni una jerarquía, ni una reglamentación de sus actividades. Dado que una buena parte de los miembros de la *Escuela de Toledo* eran clérigos, se entiende por ello, habitualmente, que estos debían obediencia al arzobispo, pero esto no significa que éste regulara efectivamente a los clérigos respecto de algo. Una cosa es que el arzobispo regule la vida eclesiástica de su diócesis y otra muy distinta que lo haga sobre la vida intelectual propia de los clérigos bajo su dependencia y responsabilidad. El hecho de que algunos de los arzobispos de la época hayan tenido una actividad intelectual propia, no significa que otros la hayan tenido también, ni que esto signifique una estructura reglamentada y jerárquica de las actividades que allí se desarrollaban. Si algún clérigo hacía una dedicatoria o una explicación a su arzobispo, esto más que nada es una deferencia o muestra de gratitud al estímulo (que fuere), antes que un signo de obediencia debida. En parte, estas breves observaciones, plausiblemente, explicarían la idea tan arraigada de una estructura reglamentada orgánica y jerárquica de la escuela de Toledo en esta época.

Esto significa, como Santoyo sugiere en línea con Foz y Márquez Villanueva, que lo que tenemos en Toledo es un conjunto de personas que trabajan individualmente o colaboran puntualmente, bajo el patronazgo y directrices de un mecenas (Santoyo 2004, p. 37), en un ambiente adecuado y propicio que estimulaba el trabajo de traducción o de creación propia. Es decir, lo que había en Toledo era un *espíritu de trabajo intelectual* que estimulaba toda clase de actividades académicas, razón por la cual, hombres de todas partes, atraídos por este espíritu desarrollaban su actividad de manera vibrante y a veces frenética en Toledo. La mayor parte eran itinerantes, aprendían algo y regresaban a su

lugar de origen o se trasladaban a otro, y tan sólo unos pocos permanecían en el tiempo. El *espíritu de trabajo intelectual* que había en Toledo era suficiente para atraer a gentes de todas partes, que entendían que así aumentaba su reputación y fama y por ende su reconocimiento académico. No hay evidencia de que en Toledo funcionase un patronato oficial, que pudiera justificar de otra forma la atracción de estos estudiosos, ni, como manifiesta Márquez Villanueva, de que aquello que denominamos *Escuela de Toledo* fuese una «institución de orden declaradamente eclesiástico» (1995/2004, p. 84). De lo que sí hay constancia es de que, tanto la ciudad como el cabildo toledano, eran lo suficientemente ricos como para acoger, estimular o promover de manera directa o indirecta diversas actividades intelectuales, lo cual permitía ofrecer a través de diferentes esquemas financieros toda clase de estímulos, prebendas y beneficios a los traductores y hombres de ciencia. Este sistema de beneficios económicos, como podrá suponerse era un elemento distintivo respecto de otras diócesis, lo cual agrega un factor adicional a todo lo mentado, pues este sistema hacía a Toledo aún más atractiva a ojos de todos los hombres interesados por el saber en la época (Polloni 2017, p. 21).

Cómo he anotado previamente, la Catedral de Toledo no era el único lugar de trabajo, sino, plausiblemente, diversos monasterios y capillas de la ciudad. Y esto también tiene su explicación. Al llegar a Toledo, algunos de los manuscritos sobrevivientes de la quema y destrucción de la biblioteca de Córdoba, en 1009, se dispersaron por la ciudad de diversos modos, puesto que los eruditos que los salvaron hicieron con ellos y les dieron la finalidad que consideraron más adecuada, y la Catedral no siempre contaba en estas finalidades. Por esta razón, los manuscritos estaban dispersos en varios monasterios, capillas y casas de la ciudad. Recuérdese que entre estos eruditos había también musulmanes y judíos. La cantidad de manuscritos que arribó a Toledo, si bien era un fragmento de lo que había en Córdoba, era suficiente como para «proporcionar a los traductores una variedad de textos que traducir, sin parangón con otros centros de dominación latina de la península» (Polloni 2017, p. 20). También había manuscritos procedentes de Zaragoza, de la biblioteca de los Banu Hud.¹⁰

¹⁰ Juan Rebollo considera que en Toledo se encontraban tanto parte de las obras procedentes de la biblioteca de al-Hakam II de Córdoba —donde debió probablemente estar un porcentaje de lo producido en el período de al-Ma'mun, incluyendo parte del *Aristoteles Arabus* (que conoció Gundisalvo)—, así como el fondo que llegó procedente de Zaragoza, además de lo que habría llegado de otros lugares de la península o el resto de Europa. En el fondo filosófico se encontrarían obras de Aristóteles, Platón, Avicena, al-Kindī, al-Ghazālī, al-Fārābī entre otros; en el fondo de medicina

De este modo, queda claro que no había una *escuela formal* en Toledo que realizase una auténtica actividad didáctica y formativa reglada, lo cual no quiere decir que allí no se realizasen estas actividades. No es posible determinar con claridad y exactitud cómo funcionaban las cosas en Toledo, los siglos XII y XIII, pero sí es posible decir que había un *espíritu de trabajo intelectual*, que estimulaba toda clase de actividades académicas, al que se sentían atraídos hombres de letras y ciencias de los más diversos confines y, por ello, tenemos un conjunto de resultados concretos (obras propias y traducciones), que nos han llegado hasta hoy y por los cuales sentimos un sincero aprecio, admiración y curiosidad intelectual, ya que de una u otra forma han influido en nuestra historia y en nuestro pensamiento filosófico. Es esta noción la que —en adelante— tomaré como *Escuela de Toledo*.

3ro. – *Sobre la actividad realizada en Toledo*

Como ha quedado apuntado, no hay razones para negar la noción de *Escuela de Toledo*, aunque sí aquella idea referida a su concepción como *escuela formal*, y por ende a su organización en el sentido de que sea una estructura reglamentada orgánica y jerárquica. El modo en que funcionaba realmente es una incógnita, que no sabemos si llegará a resolverse. En todo caso, el conjunto de intelectuales de los siglos XII y XIII asentados en Toledo tuvieron una importante producción bibliográfica tanto a nivel de obras propias como de traducciones.

¿Qué hacer con esta producción bibliográfica? Serafín Vegas González considera que deben hacerse dos tratamientos diferenciados, pero conexos, a toda esta producción bibliográfica, a fin de establecer tanto su significado histórico como su significado filosófico. En el plano histórico, Vegas González, recordando a Martin Grabmann y sus investigaciones sobre las traducciones latinas del siglo XIII (*Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts*, Münster 1916), que pueden considerarse complementarias a las señaladas por Jourdain (*vid.* §1 de este trabajo Buddeus), establece algunas exigencias mínimas de carácter histórico-filológico para valorar el significado de las «traducciones medievales greco-latinas y árabe-latinas de las obras de Aristóteles». Estas exigencias se traducen en un proceso de tres pasos: «(a)

estarían las obras de Hipócrates, Galeno, Hunain Ibn Ishaq, al-Rāzī, Avicena, Ibn Wāfid, y otros; en el fondo de ciencias, habrían estado obras relativas a matemáticas y astrología (astronomía), de autores como Euclides, Ptolomeo, al-Jwārizmī, al-Zarqālī, al-Battānī, al-Falaki, Maslama al-Maʿrītī, Thabit ibn Qurra, entre otros (Rebollo 2013, p. 79).

descripción y análisis de los manuscritos en que aquellas traducciones se habían transmitido; (b) identificación de las citas de Aristóteles en los diferentes manuscritos para conocer su alcance entre los latinos; (c) comparación de las características formales de las diferentes traducciones entre sí para establecer tanto sus dependencias internas como su relación con el original griego». En el plano histórico–filosófico, Vegas González, siguiendo a Lorenzo Minio–Paluello, considera que «el impacto fundamental de las traducciones científico–filosóficas medievales [ha] de ser medido a partir de la recepción que las traducciones medievales aristotélicas pudieran haber tenido en el medio filosófico de las “escuelas de lengua latina”, concretamente de los centros franceses de enseñanza existentes con anterioridad a la aparición de los traductores toledanos» (2005, pp. 117–120).

Como he ido apuntando varias veces en este trabajo, Toledo no era el único centro intelectual de la península ni del continente, aunque sí uno de los más destacados, si no el que más, en el siglo XII y parte del XIII. Resulta un sinsentido creer que Toledo fuese el origen de todas las traducciones latinas de Aristóteles y el saber antiguo, pero de igual modo, el negar su valía y contribución a la filosofía y al Occidente latino —es también un sinsentido. Naturalmente, como señala Minio–Paluello, en su *Opuscula. The Latin Aristotle* (Amsterdam, 1972), no se debe perder de vista que «el aristotelismo latino medieval enlaza con la renovación, en los siglos XI y XII, de la tradición aristotélica potenciada en las escuelas griegas y en la refundada (1045) Universidad de Constantinopla, retomando las aportaciones de los comentaristas de los siglos V y VI y de expositores de la filosofía aristotélica tan destacados como Esteban de Alejandría (siglo VIII)» (*apud* Vegas González 2005, p. 121)

Centros intelectuales en Europa Occidental, que se dedicasen a la traducción y/o creación propia, los hubo antes y después de Toledo, pero fue aquí, entre los siglos XII y XIII, donde tuvo lugar la renovación de la tradición cultural y filosófica del Occidente latino, a través de las traducciones latinas que permitieron en buena medida la recuperación del saber antiguo. Es una renovación marcada por una tradición de corte cristiano–neoplatónico (Lemay 1963; Vegas González 2005), que no se limitó únicamente a realizar traducciones, sino que contribuyó genuinamente de varias maneras a la filosofía, como, *e.g.*, en la significación de la noción de *metafísica* o en el impulso de los estudios aristotélicos. Y esto es muy importante no olvidarlo, por cuanto aún en nuestros días, generalmente, autores franceses, ingleses, alemanes, italianos e inclusive españoles, por razones más que conocidas y evidentes, una y

otra vez se empeñan en limitar la contribución toledana a las traducciones del árabe al latín,¹¹ pero, como lo he asentado hasta ahora, esta contribución es genuinamente filosófica, al punto que modificó en varios aspectos el desarrollo de la filosofía occidental. Vegas González, adicionalmente, señala que no se puede obviar que las traducciones y contribuciones toledanas, realizadas en la península Ibérica en los siglos XII y XIII, fueron decisivas para el Occidente latino en medicina, ciencia y filosofía, puesto que dichas contribuciones y traducciones:

- a) «Permitieron la entrada de un nuevo aristotelismo comentado por los árabes, principalmente por Avicena. Antes de esto, el aristotelismo era conocido sólo a través de los comentarios de Boecio, Porfirio y Escoto Eriúgena»;
- b) «Produjeron un primer resquebrajamiento del sistema cosmológico ptolemaico gracias a las correcciones árabes de Al-Bīrūnī. En esta línea Gerardo de Cremona tradujo el *Almagesto* en Toledo»;
- c) «Produjeron un avance notable en la óptica, alquimia, matemáticas y geología. Al-Kindī, al-Fārābī, ibn-Qurra, al-Hayṭam y al-Jwārizmī fueron algunos de los autores traducidos en la Península», y
- d) «Introdujeron el galenismo arábigo-pérsico. Gerardo de Cremona tradujo el *Canon* de Avicena» (Vegas González 2005).

Por ello, en virtud de lo anotado, considero que, si bien el nombre de «Escuela de Traductores de Toledo» es preciso en cuanto a señalar *una* de las actividades que se realizaban en Toledo, no ayuda en absoluto a la comprensión real de lo que se hacía allí. Tal vez sea mucho más adecuado dejar en desuso esta denominación, acuñada por Jourdain y consolidada por Rose, que tiene una clara intencionalidad y volver a la de «Escuela de Toledo», mucho más propia, reconocible en la literatura medieval y moderna, y sobre todo, libre de prejuicios para comprender sus limitaciones, errores e inexactitudes —que aún persisten en nuestra tradición filosófica—, pero sobre todo sus reales aportaciones a los grandes temas científicos y filosóficos, ya reconocidas en su tiempo y lamentablemente denostadas e ignoradas por el nuestro. Así, Escuela

¹¹ Por ejemplo, Saade (1974, p. 352 et seq.) y, en especial, Elamrani-Jamal (1994, p. 31), en la línea habitual de restringir las contribuciones toledanas, *e.g.*, señalan que: «la historia de la Universidad de París en el siglo XIII es sin duda indisociable de la historia de las traducciones del Corpus de la ciencia árabe».

de Toledo se refiere a los intelectuales que desarrollaron sus actividades filosóficas, científicas o de traducción en Toledo o en vinculación con Toledo, bajo aquel *espíritu de trabajo intelectual* —que mencioné antes—, en el siglo XII y parte del XIII (*vid.* Rucquioi 2006; Rebollo 2013). No sin razón, a este respecto, Vegas González afirma, con gran autoridad, que «la Historia de la filosofía centrada sólo en la significación filosófica, perdiendo de vista el significado histórico-filológico, es una Historia vacía de la filosofía, mientras aquella Historia de la filosofía que únicamente busca el significado histórico sin prestar atención a la significación filosófica, es una Historia ciega de la filosofía» (2005, p. 134).

¿Qué trabajos se hicieron en Toledo, y quiénes los hicieron? Entre los más destacados autores, se encuentran Gerardo de Cremona, Juan Hispalense (*Hispalensis*), Domingo Gundisalvo, Juan de Sevilla (*Hispanus*), Miguel Escoto, Marcos de Toledo, Hermann el Alemán, Alfredo de Sareshel, Yehuda ben Moses ha-Kohén, Álvaro de Toledo, Pedro Gallego, Rabbi Ishaq ben Sid, Abraham Ibn Waqar o Antonio Andrés. Los autores que fueron traducidos por los toledanos, sin ser una enumeración completa ni exhaustiva, son: Abd al-RaHman ibn Umar Sufi, Abd al-Aziz Ibn Uthman, Abenragel, Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya Razi, Abu Kamil Shuja ibn Aslam, Abu Mashar, Abu Said 'Ubaid-Allah, Ahmad Ibn-Yusuf Ibn-ad-Daya, Al-Battani, Alcabitius, Alejandro de Afrodisias, Al-Fadl b. Hätim Al-Nayrizi, Alfraganus, Alhazen, Al-Kindi, Apolonio de Perge, Aristóteles, Arquímedes, Autolycus, Averroes, Avicena, Azarquiel, Diocles, Euclides, Gabir Ibn-Aflah, Galeno, Gémino, Hipócrates, Hypsicles de Alexandria, Ibrahim Ibn Yahyà Ibn al-Zurqalla, Isaac Israeli, Maimónides, Mashaallah, Menelaus de Alexandria, Muhammad b. Muhammad Abu Hamid Al-Gazali, Muhammad Ibn Muhammad Al-Farabi, Muhammad Ibn Musà Al-Hwarizmi, Muhammad Ibn Tumart, Muhammad ibn Yusuf Ibn Muad, Nicolás de Damasco, Nur al-Din al-Bilrauji, Platón, Ptolomeo, Qusta ibn Luqa, Selomoh b. Yehudah Ibn Gabirol, Teodosio, Thabit ibn Qurrá, Yuhanna ibn Masawaih y Yúhanna Ibn Serapion (Santoyo 1999; Vegas González 1998).

De todos los miembros de la Escuela de Toledo, por las implicaciones que tiene en este trabajo, me gustaría destacar la figura de Domingo Gundisalvo, quien escribió varias obras filosóficas: *De divisione philosophiae*, *De scientiis*, *De anima*, *De immortalitate animae*, *De unitate et uno*, *De processione mundi*, y tradujo al latín algunas de las obras de Avicena (*Kitāb al-šifā' . Ilāhiyyāt; Kitāb al-šifā' . Al-ṭabī'iyāt . 'Ilm al-nafs, Al-fann al-sādis; De Caelo et Mundo*), de al-Fārābī (*Kitāb*

Iḥṣā' al-'ulūm; Risāla fī al-'aql; 'Uyūn al-masā'il; Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda) de Ibn Gabirol (Yanbū' al-ḥayā), de al-Kindī (*Risāla fī-l-'aql*), de al-Gazzālī (*Maqāṣid al-falāsifa*), de Al-Isrā'īlī (*Kitāb al-ḥudūd*); de Qusṭā ibn Lūqā (*Risāla fī-l-farq bayna al-rūḥ wa-l-nafs*) y el *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis* atribuido a al-Kindī (Alonso Alonso 1959; Kinoshita 1988; Burnett 2001; Fidora 2009; Polloni 2017). Sus contribuciones a la filosofía como se verá serán de una especial importancia para la metafísica y su historia. En otro trabajo desarrollaré con más detenimiento la producción bibliográfica de la Escuela de Toledo (*vid.* Tabla n.º. 1).

El P. Manuel Alonso Alonso sostiene que el «colegio toledano» tuvo su «mayor esplendor bajo el impulso y patrocinio de Domingo Gundisalvo y de Juan Hispano entre los años 1140 y 1180», dado que el «ideal de entrambos era enseñar la filosofía al mundo latino» (1959, p. 47). En este sentido, Juan Vernet, en su reconocida obra *Lo que Europa debe al Islam de España*, sostiene que «el inventario por materias de las versiones latinas..., permite ver las tendencias culturales de la época»; así calcula que, en el siglo XII, el 47% del material traducido corresponde a obras de ciencias exactas (matemáticas, astronomía y astrología),¹² el 21% a obras de filosofía, el 20% a medicina, el 4% a ciencias ocultas, es decir, la geomancia, alquimia, etc., y el porcentaje restante a obras de religión y física. Los traductores latinos no se preocuparon por las obras de carácter filológico y literario, en tanto que los hebreos dedicaron muchos esfuerzos a la traducción de gramáticas y léxicos (Vernet 2006, p 126).

¹² Sobre la noción de astrología como «ciencia exacta» vale hacer dos apuntes. Primero, en esta época no es posible separar la astronomía de la astrología. Segundo, no tiene sentido hablar de «ciencias exactas» antes del siglo XVII, o incluso, del siglo XVIII. Las matemáticas no son realmente una «ciencia», aunque sean exactas, y en el siglo XII no existía el estudio de la astronomía como algo separado de la astrología. Es decir, se estudiaban los cielos y los cuerpos celestes simplemente como una parte de las funciones de la astrología, cuya razón de ser era la predicción del futuro por medio de la elaboración de horóscopos. Así pues, se debería hablar simplemente de astrología y ubicarla como una «ciencia oculta», dado que eso es lo que era. Tampoco era posible en esa época distinguir entre la alquimia y la química, y por eso es correcto que se hable solamente de alquimia y se la ubique también como «ciencia oculta». Lo más apropiado sería hablar de «ciencias», en general, y dentro de estas los saberes naturales, como la astrología-astronomía, la alquimia-química y la física.

SELECCIÓN DE TRADUCCIONES LATINAS DE TEXTOS FILOSÓFICOS ÁRABES EN EL SIGLO XII EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

Traductor	Autor y obra traducida
Anónimo	1. Aristóteles, <i>Metaphysica A</i> , fragm. 2. Alejandro de Afrodisias, <i>De intellectu et intellecto</i> 3. Anónimo, <i>Turba philosophorum</i> 4. Al-Kindī, <i>De intellectu et intellecto</i> 5. Al-Kindī, <i>De mutatione temporum</i> 6. Al-Kindī, <i>De radiis</i> 7. Al-Fārābī, <i>De intellectu et intellecto</i> 8. Al-Fārābī, <i>Liber excitationis ad viam felicitatis</i> 9. Pseudo Al-Fārābī, <i>Flos (or: Fontes quaestionum)</i> ('Uyūn al-masā'il) 10. Al-Fārābī, <i>Quintus liber</i> (Comentario a <i>Elementos V</i> de Euclides) 11. Pseudo Al-Fārābī, <i>De ortu scientiarum</i> 12. Iḥwān aṣ-ṣafā', <i>Liber introductorius in artem logicae demonstrationis</i> 13. Iḥwān aṣ-ṣafā', <i>Cosmographia</i> 14. Anónimo, <i>Liber de quatuor confectionibus</i> 15. Isaac Israeli, <i>De definitionibus</i> 16. Avicena, <i>Logica, Isagoge</i> (aṣ-Ṣifā') 17. Avicena, <i>Physica, I-III</i> (aṣ-Ṣifā') 18. Avicena, <i>De diluviis</i> (aṣ-Ṣifā', <i>Meteora</i> 2.6) 19. Al-Ghazālī, <i>Prologue to De philosophorum intentionibus</i> (Maqāṣid)
Juan Hispano	20. Pseudo Aristóteles, <i>Secretum secretorum</i> 21. Qusta ibn Luqa, <i>De differentia spiritus et animae</i> 22. al-Falaki, <i>Liber introductorii maioris</i>
Hugo de Santalla	23. Pseudo Apolonio, <i>De secretis naturae</i> 24. Masha'Allah, <i>Liber Aristotilis de 255 Indorum voluminibus</i>
Gerardo de Cremona	25. Aristóteles, <i>Analytica posteriora</i> 26. Aristóteles, <i>Physica</i> 27. Aristóteles, <i>De caelo</i> 28. Aristóteles, <i>De generatione et corruptione</i> 29. Aristóteles / Ibn al-Biṭrīq, <i>Meteora I-III</i> 30. Pseudo Aristóteles, <i>Liber de causis</i> 31. Alejandro de Afrodisias, <i>De tempore, De sensu, De eo quod augmentum</i> 32. Temistio, <i>Comm. on Analytica Posteriora</i> 33. Al-Kindī, <i>De quinque essentiis</i> 34. Al-Kindī, <i>De somno et visione</i> 35. Al-Kindī, <i>De ratione</i> 36. Al-Fārābī, <i>De scientiis</i> 37. Isaac Israeli, <i>De elementis</i> 38. Isaac Israeli, <i>De definitionibus</i>
Avendaut y ?	39. Avicena, <i>Capitula intentionum universalium</i> + prólogo de Ġūzġānī (aṣ-Ṣifā')
Gundisalvo y Avendaut	40. Avicena, <i>De anima</i> (aṣ-Ṣifā') 41. Avicena, <i>De medicinis cordialibus</i>

Gundisalvo y Juan Hispano	42. Ibn Gabirol, <i>Fons vitae</i>
	43. Al-Ghazālī, <i>Summa theoricæ philosophiæ</i> (o: <i>De scientiis philosophorum</i>) (Maqāsid)
Gundisalvo	44. Avicena, <i>Philosophia prima</i> (aš-Šifā')
	45. Al-Fārābī, <i>De scientiis</i> (o: <i>De divisione omnium scientiarum</i>)
	46. Avicena, <i>De convenientia et differentia scientiarum</i> (aš-Šifā', <i>Analytica Posteriora</i> 2.7)
	47. Pseudo Avicena, <i>Liber celi et mundi</i>
Alfredo de Sareshel	48. Nicolás de Damasco, <i>De vegetabilibus et plantis</i>
	49. Avicena, <i>De mineralibus</i> (aš-Šifā', <i>Meteora</i> 1.1+5)
Miguel Escoto	50. Aristóteles, <i>De animalibus</i> 11–19
	51. Averroes, <i>Comentario largo sobre el De caelo</i>
	52. Avicena, <i>Abbreviatio de animalibus</i> (aš-Šifā')

Tabla nº 1. Selección de traducciones latinas de textos filosóficos árabes en el siglo XII en la Península Ibérica. Fuente: Hasse y Büttner 2017. Adaptación: Autor

§5. Observación final

Tan sólo resta decir, a este respecto, que, en el siglo XIII, la ciencia y filosofía producidas en Toledo se habían difundido ya por los círculos universitarios más destacados, *e.g.*, Oxford, Paris, entre otros,¹³ en los cuales se «compartía la opinión de que, si se estaba a favor o en contra de Aristóteles, se estaba

¹³ La influencia de Toledo se deja sentir en el nacimiento de Oxford, en la reestructuración de las enseñanzas en Paris o en la determinación de los nuevos debates intelectuales y desarrollos científicos de Bath, Cluny, Chartres, Reims, Orleans, Bolonia, Florencia..., por mencionar unos ejemplos. En otro trabajo ofreceré algunos elementos adicionales de carácter social, cultural y metodológico para contextualizar el desarrollo, labor e influencia de la Escuela de Toledo. Sobre este último aspecto, cabe anotar brevemente, que la bibliografía disponible sobre la importancia e influencia de la Escuela de Toledo, así como sobre la constitución de su propia ciencia y filosofía, es abundante, para formarse una idea inicial, además de las referencias citadas en este trabajo, se puede consultar: T. H. Aston (ed.), *The History of the University of Oxford* (Oxford, 1984); R. Brague, *En medio de la edad media* (Madrid 2013); Ch. Burnett, *The Introduction of Arabic Learning into England* (Londres, 1997); F. Canals Vidal, *Historia de la filosofía medieval* (Barcelona, 1992); P. Dronke, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (Cambridge, 1988); G. Fernández Parrilla y M. Hernando de Larramendi (eds.), *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo* (Toledo, 1997); S. Gouguenheim, *Aristóteles y el Islam* (Madrid, 2009); M. C. Garand, «Une collection personnelle de Saint Odilon de Cluny et ses compléments». *Scriptorium* 33, nº2 (1979); Ch. H. Haskins, *El renacimiento del siglo XII* (Barcelona, 2013); D. Iogna-Prat, «Influences spirituelles et culturelles du monde wisigothique: Saint-Germain d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle» (1992); J. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media* (Barcelona, 2008); F. León Florido, *Historia del pensamiento clásico y medieval* (Madrid, 2012); F. León Florido, *Las filosofías de la edad media* (Madrid, 2010); D. C. Lindberg, *Los inicios de la ciencia occidental* (Barcelona, 2002); A. M. López Alvarez (ed.), *La Escuela de Traductores de Toledo* (Toledo, 1996); L. D. Reynolds y N. G. Wilson, *Copistas y filólogos* (Madrid, 2013).

entonces a favor o en contra de Avicena, considerado como su discípulo más fiel» (Vegas González 2000, p. 125), lo que en el fondo no era otra cosa que dialogar y argüir a favor o en contra de las enseñanzas transmitidas en y por la Escuela de Toledo, la cual, a través de sus miembros más destacados, como se verá en otro trabajo posterior, determinará el vocabulario, terminología e inclusive ciertas nociones filosóficas, médicas y científicas, usadas en la época y que, en algunos casos, perviven hasta hoy.¹⁴ En el caso de la filosofía, Toledo es vital para entender adecuada y correctamente, el nacimiento, significado y naturaleza de la *metafísica* (cfr. Fidora 2014; Polloni 2017, Vélez León 2014). De este modo, como ya asenté en otro artículo (Vélez León 2014), es precisamente aquí, en Toledo, en donde se configura una producción científica y filosófica original de notable influencia¹⁵ en el mapa académico e intelectual de Europa, que siglos después, de manera directa o indirecta, aún se dejaría y deja sentir en la ciencia y filosofía europea.

¹⁴ En un reciente trabajo Luis Alfonso Arráez Aybar, José Bueno López y Nicolás Raio (2015) estudian la influencia de la Escuela de Toledo en la terminología anatómica, y concluyen que términos acuñados por Gerardo de Cremona, tales como *diafragma*, *órbita*, *pupila*, *sutura*, *sagital* siguen teniendo vigencia y uso hoy en día. Además, toda una serie de términos anatómicos actuales tienen origen onomástico en los acuñados por Cremona o miembros de la Escuela de Toledo: *Additamentum*, *Cartilago epiglottale*, *Costae falsae*, *Diafragma*, *Dorsum*, *Duo ancaruz ossa*, *Orbita (ocular)*, *Os Coxae*, *Os femoris*, *Panniculus*, *Pectus*, *Pupila*, *Rostrum corvi*, *Saggitalis*, *Spondylus*, *Sutura cortical*, etc. A este respecto, cabe anotar, como nos recuerda Pedro Lain Entralgo, que en las escuelas de medicina de Bolonia, Montpellier y París se usaron textos traducidos en Toledo, tales como los «escritos de Hipócrates y Galeno, de Rhazes e Isaac Iudeus, el *Canon* de Avicena, la *Cirugía* de Abulqasim, entre otros materiales de carácter médico» (1978, p. 198).

¹⁵ Con gran acierto, Bonilla y San Martín afirma que estos filósofos vinculados a la Escuela de Toledo: «¡Todos eran *filósofos*, no porque hubiesen hallado la Verdad, sino porque la buscaban honrada y ardientemente, con perseverancia y con fe!» (1908, p. 385).

REFERENCIAS

FUENTES

- DANIEL DE MORLEY (ca. 1175/1839). «Prefatio ad librum de Naturis inferiorum et superiorum. Bib. Arundel. Mus. Brit. 377. Philosophia magistri Danielis de Merlai ad Iohannem Norwicensem episcopum». En: *Rara Mathematica; or, A Collection of Treatises on the Mathematics and Subjects Connected with Them, from ancient inedited manuscripts*, editado por James Orchard Halliwell. Londres: J. William Parker, pp. 84–85.
- DANIEL DE MORLEY (ca. 1175/1874). «Philosophia magistri Danielis de Merlai ad Iohannem Norwicensem episcopum». En: «Ptolemaeus und die Schule von Toledo», editado por Valentin Rose. *Hermes* 8 (3): pp. 347–349.
- DANIEL DE MORLEY (ca. 1175/1933). *Philosophia*. Texto editado por Gregor Maurach y Adolf Walter. (Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 44). Gotinga: Erich Goltze, pp. 187–232.
- AVICENA (1027/1968). *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*. Edición crítica de la traducción medieval latina de Simone van Riet. Introducción sobre la doctrina psicológica de Avicena por Gerard Verbeke. 2 vols. (Avicenna Latinus). Leiden: Brill, 1972.

REFERENCIAS

- ALONSO ALONSO, Manuel (1952). «Traducciones del árabe al latín por Juan Hispano (Ibn Dawūd)». *Al-Andalus* 17: pp. 129–151.
- ALONSO ALONSO, Manuel (1959). *Temas filosóficos medievales (Ibn Dawud y Gundisalvo)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- ARRÁEZ AYBAR, Luis Alfonso; BUENO LÓPEZ, José y RAIÓ, Nicolás (2015). «Toledo School of Translators and their influence on anatomical terminology». *Annals of Anatomy* 198: pp. 21–33. DOI: 10.1016/j.aanat.2014.12.003
- ASÍN PALACIOS, Miguel (1914). *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid: Imprenta Ibérica E. Maestre. Reimpreso en: *Obras escogidas*. 3 vols. Madrid: Escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada- Editorial C.S.I.C., 1946-48, T. I.
- BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo (1908). *Historia de la filosofía española. Desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII*. Madrid: L.G de Victoriano Suárez.
- BUDDEUS, Johann Franz (1731). *Compedium historiae philosophiae observationibus*

- illustratum*. Halle: Tipis et impensis Orphanotrophii.
- BURNETT, Charles (1985): «Some Comments on the Translating of Works from Arabic into Latin in the Mid–Twelfth Century». En: *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, editado por Albert Zimmermann e Ingrid Craemer–Ruegenberg. Berlín: Walter de Gruyter, pp. 161–171.
- BURNETT, Charles (1995). «The Institutional Context of Arabic–Latin Translations of the Middle Ages: a Reassessment of the “School of Toledo”». En: *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance: Proceedings of the Colloquium London, Warburg Institute, 11–12 March 1994*, editado por Olga Weijers. Turnhout: Brepols Publishers, pp. 214–235.
- BURNETT, Charles (2001). «The Coherence of the Arabic–Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century». *Science in Context* 14 (1/2): pp. 249–288.
- ELAMRANI-JAMAL, Abdelali (1994). «La reception de la philosophie arabe a l'Universite de Paris au XIIIeme siecle». En: *The Introduction of Arabic philosophy into Europe*, editado por Charles E. Butterworth y Blake Andrée Kessel. Leiden–New York: Brill, pp. 30–39.
- FIDORA, Alexander (2009). *Domingo Gundisalvo y la teoria de la ciencia arábigo–aristotélica*. Trad. por L. Langbehn. Navarra: Eunsa.
- FOZ, Clara (1998). *Le traducteur, l'Église et le roi (Péninsule ibérique XIIe–XIIIe siècle)*. Ottawa: Presses de l'Université d'Ottawa–Artois Presses Université. [Trad. cast.: *El traductor, la Iglesia y el rey. La traducción en España en los siglos XII y XIII*. Trad. Enrique Folch. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000].
- GARGATAGLI, Marietta (1999). «La historia de la escuela de traductores de Toledo». *Quaderns. Revista de traducció* 4: pp. 9–13.
- GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel (1942). *El arzobispo don Raimundo de Toledo*. Barcelona: Editorial Labor.
- GONZÁLEZ RUÍZ, Ramón (1973). «La Biblioteca capitular de Toledo en el siglo XIV. Discurso de ingreso como Numerario de D. Ramón González Ruiz. “Discurso de contestación”, por el Numerario D. Julio Porres Martín–Cleto». *Toletum. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo* 6: pp. 29–59.
- HASKINS, Charles Homer (1924). *Studies in the History of Mediaeval Science*. (Harvard Historical Studies, vol. XXVII). Cambridge: Harvard University Press.
- HASSE, Dag Nikolaus y BÜTTNER, Andreas (2017). «Notes on Anonymous

- Twelfth–Century Translations of Philosophical Texts from Arabic into Latin on the Iberian Peninsula». Manuscrito.
- HERRÁIZ OLIVA, Pilar (2015). «Averroes en la revolución intelectual del siglo XIII. Bases para una reinterpretación de la Modernidad». Tesis doctoral, Universidad de Murcia.
- HOOFF, Henri van (1986). *Petite histoire de la traduction en Occident*. Lovaina La Nueva: Cabay.
- JOURDAIN, Amable (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*. Edición revisada y aumentada por Charles Jourdain. París: Joubert.
- KINOSHITA, Noburu (1988). *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- KUNITZSCH, Paul (1974). *Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemäus in arabisch–lateinischer Überlieferung*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- LE GOFF, Jacques (1957). *Les Intellectuels au Moyen Âge*. 2ª. Ed. Paris: Éditions du Seuil, 1985. [Trad. cast.: *Los intelectuales en la Edad Media*. Traducción de Alberto L. Bixio. Gedisa: Barcelona, 2008].
- LEMAY, Richard (1963). «Dans l'Espagne du XIIe siècle, les traductions de l'arabe au latin». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 18 (4): pp. 639–665.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco (1995). «In lingua tolethana». En: *La escuela de traductores de Toledo*. Toledo: Diputación Provincial de Toledo, pp. 23–34. Reimpreso en: *El concepto cultural alfonsí*. Edición revisada y aumentada. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2004, pp. 283–302.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José (2007). *La ignorancia y negligencia de los latinos ante la riqueza de los estudios árabes. Discurso leído el día 8 de febrero de 2007 en el acto de recepción pública de José Martínez Gázquez en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona y contestación del Académico Numerario Don José Enrique Ruiz Domènec*. Barcelona: Real Academia de Buenas Letras de Barcelona
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José (2014). «Auctor et Auctoritas en las traducciones del griego y el árabe al latín». En: *Auctor et Auctoritas in Latinis Medii Aevi Litteris Author and Authorship in Medieval Latin Literature. Proceedings of the VIth Congress of the International Medieval Latin Committee* (Benevento-Naples, November 9–13, 2010), editado por Edoardo D'Angelo y Jan Ziolkowski. Florencia: SISMEL, pp. 691–707.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1880). *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid:

F. Maroto.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1956). *España, eslabón entre la cristiandad y el islam*. Madrid: Espasa Calpe.

MINECAN, Ana María Carmen (2015). «Recepción de la física de Aristóteles por Tomás de Aquino. Finitud, necesidad, vacío, unicidad del mundo y eternidad del universo». Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

POLLONI, Nicola (2017). *Domingo Gundisalvo. Una Introducción*. Madrid: Síndéresis.

RAMÓN GUERRERO, Rafael (2006). «La razón latina y las traducciones árabes». En: *Wissen über Grenzen. Arabisches und lateinisches Mittelalter*, editado por Andreas Speer y Lydia Wegener. Berlín: W. de Gruyter, pp. 106–118.

REBOLLO, Juan (2013). «Recepción de la cultura clásica en Castilla. El pensamiento aristotélico ibérico, de al-Ándalus a la Toledo del siglo XII». Disertación de Master, Universidad de Salamanca.

RENAN, Ernest (1852) «Averroës et l'Averroïsme. Essai historique». Tesis doctoral, Universidad de Paris. [Trad. cast.: *Averroes y el averroísmo. Ensayo histórico*. Prólogo de Gabriel Albiac. Trad. Héctor Pacheco Pringles. Madrid: Hiperion, 1992].

ROSE, Valentin (1874). «Ptolemaeus und die Schule von Toledo». *Hermes* 8 (3): pp. 327–349.

RUCQUOI, Adeline (2006). «Studia generalia y pensamiento hispano medieval». En: *Rex, Sapientia, Nobilitas: Estudios sobre la península Ibérica medieval*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2006.

SAADÉ, Ignacio (1974). *El pensamiento religioso de Ibn Jaldūn*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

SANTA IGLESIA CATEDRAL PRIMADA TOLEDO (2017). «La Biblioteca Capitulare de Toledo». Disponible en: http://www.catedralprimada.es/biblioteca_capitulare_toledo/.

SANTOYO, Julio César (2004). «La edad media». En: *Historia de la traducción en España*, editado por Francisco Lafarga y Luis Pegenaute. Salamanca: Editorial Ambos Mundos, pp. 23-174.

SANTOYO, Julio César (2009). *La traducción medieval en la península ibérica (Siglos III-XV)*. León: Universidad de León.

VEGAS GONZÁLEZ, Serafín (1998). *La escuela de traductores de Toledo en la historia del pensamiento*. Toledo: Excmo. Ayuntamiento de Toledo Concejalía de Cultura.

- VEGAS GONZÁLEZ, Serafín (2000). «La transmisión de la filosofía en el medievo cristiano: El prólogo de Avendeuth», *Revista Española de Filosofía Medieval* 7, 115–125.
- VEGAS GONZÁLEZ, Serafín (2004). «La Escuela de traductores de Toledo en la historia de la filosofía como disciplina». *Areté. Revista de Filosofía* 16: pp. 101–132.
- VEGAS GONZÁLEZ, Serafín (2005). «Significado histórico y significación filosófica en la revisión de los planteamientos conceptuales a la escuela de traductores de Toledo». *Revista española de filosofía medieval* 12: pp. 109–134.
- VÉLEZ LEÓN, Paulo (2014). «Consideraciones historiográficas para una historia de la ontología». En: *XX Congrés Valencià de Filosofia*, editado por T. Grimaltos, P. Rychter, & P. Aguayo. València: Societat de Filosofia del País Valencià, pp. 347–362.
- VERNET, Juan (2006). *Lo que Europa debe al Islam de España*. Madrid: Acantilado.



PAULO VÉLEZ LEÓN, es Investigador en la Universidad Autónoma de Madrid, España. Sus principales áreas de interés son la filosofía teórica (metafísica y teoría del conocimiento), la metodología filosófica, la teoría del valor (estética) y la historia del pensamiento y la ciencia, especialmente el hispano medioeval. Ha participado en varios proyectos de investigación, y colaborado con diferentes grupos de investigación básica y aplicada, también ha realizado ampliación de estudios en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Ha publicado, en sus áreas de especialización, varios artículos en revistas y actas académicas.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, Cantoblanco, Carretera Colmenar Km. 16, 28049 Madrid, España. e-mail (✉): paulo.velez@uam.es

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: VÉLEZ LEÓN, Paulo. «Sobre la noción, significado e importancia de la Escuela de Toledo». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6, no. 7 (2017): pp. 537–579.