

Serafín Vegas González

LA ESCUELA  
DE TRADUCTORES  
DE TOLEDO  
EN LA HISTORIA  
DEL PENSAMIENTO



Lectulandia

La historia del pensamiento es un instrumento imprescindible para el conocimiento de los pueblos ya que, al fin y a la postre, el espacio característico de la historia del pensamiento es parte inseparable del marco de la historia en general. En este sentido, las amplias y documentadas referencias que poseemos acerca de la historia del Toledo medieval resultarán insuficientes si no se presta la atención debida a las aportaciones relacionadas con el conocimiento de lo concerniente a la gestación y desarrollo del acontecer cultural, filosófico y científico del Toledo de la Edad Media.

Lectulandia

Serafín Vegas González

# La Escuela de Traductores de Toledo en la historia del pensamiento

ePub r1.0

Titivillus 06.11.16

Título original: *La Escuela de Traductores de Toledo en la historia del pensamiento*

Serafín Vegas González, 1998

Ilustración de cubierta: Copia manuscrita (ss. XIII-XIV) de la traducción toledana del *Fons Vitae*

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2

---

**más libros en [lectulandia.com](http://lectulandia.com)**

---

# INDICE

Introducción

I: El significado histórico de la Escuela de traductores de Toledo

II: El método de traducción en la Escuela de traductores de Toledo

III: Traductores en la Escuela de Toledo

IV: Difusión y recepción de las traducciones toledanas en la historia del pensamiento

V: La Escuela de Toledo y la recepción latino-medieval de la ciencia griega y árabe

Bibliografía

# INTRODUCCIÓN

La historia del pensamiento es un instrumento imprescindible para el conocimiento de los pueblos ya que, al fin y a la postre, el espacio característico de la historia del pensamiento es parte inseparable del marco de la historia en general<sup>[1]</sup>. En este sentido, las amplias y documentadas referencias que poseemos acerca de la historia del Toledo medieval resultarán insuficientes si no se presta la atención debida a las aportaciones relacionadas con el conocimiento de lo concerniente a la gestación y desarrollo del acontecer cultural, filosófico y científico del Toledo de la Edad Media.

De entre tales acontecimientos, pocas dudas pueden haber de que lo relacionado con la historia de la Escuela de traductores de Toledo constituye el núcleo referente por excelencia de un pasado que, en los siglos XII y XIII, hizo de Toledo no solamente aquella *grande ville de la renaissance médiévale* de la que hablaba, en su día, G. Théry<sup>[2]</sup>, sino que también, y lo que es más significativo, convirtió al Toledo de aquellos siglos en el catalizador básico de la historia de la Edad Media del pensamiento español y occidental y, con ello, en elemento básico de la generación de la historia de la España y del Occidente medievales. No es extraño, por ello, que, durante años continuados, historiadores, lingüistas, científicos y filósofos se hayan dedicado —con mejor o peor fortuna— a analizar los diferentes aspectos que conforman y configuran históricamente el hecho y el sentido de la Escuela de traductores del Toledo medieval.

En relación con ello, dos cosas hemos de significar desde un principio. La primera de ellas es que, aun huyendo de estériles planteamientos nacionalistas de cualquier tipo<sup>[3]</sup>, sigue estando vigente la queja de Menéndez Pelayo<sup>[4]</sup> acerca del escaso interés que los historiadores españoles del pensamiento han demostrado tener en relación con la Escuela de traductores toledanos, dejando a salvo la excepción que significa, en este punto, la amplia obra investigadora de M. Alonso y, en menor medida, lo apuntado acerca de los traductores toledanos medievales por el propio Menéndez Pelayo, Bonilla y San Martín o Millás Vallicrosa. Magros resultados, ciertamente, habida cuenta de la importancia que siguen hoy día teniendo los clásicos estudios de Wüstenfeld, Stenschneider, Sarton, Birkenmajer, Thorndike, Minio-Paluello y, sobre todo, de Haskins para el conocimiento de la corriente traductora medieval, en general, dentro de la cual hay que situar la labor de traducción desarrollada en el Toledo de la Edad Media.

En lo concerniente al caso específico de la Escuela de traductores de Toledo, hay que dejar constancia de que han venido siendo escritores de lengua francesa los que fundamentalmente se han preocupado en analizar y difundir en los círculos intelectuales la importancia que aquella Escuela encerró para la constitución de la cultura y del pensamiento occidentales. Si A. Jourdain fue el primero en dar a conocer la impresionante obra traductora de los científicos y filósofos asentados en el

Toledo medieval, Renan, G. Théry o Gilson, entre otros, se encargarían luego de que la Escuela de traductores de Toledo fuera tenida en la consideración que se merecía, estableciendo una línea de investigación que ha venido siendo continuada hasta nuestros días por autores tan sobresalientes como pueden ser M.-Thérèse d'Alverny, Richard Lemay o Danielle Jacquart, autores todos ellos cuya referencia se hace tanto más inevitable cuanto mayor es la dedicación que en la actualidad otros intelectuales e historiadores están mostrando para destacar la importancia de las corrientes traductorales medievales desarrolladas en otros lugares, fundamentalmente en tierras italianas o inglesas. En contraste con todo ello, la escasez, en unos casos, de investigaciones en lengua española referidas a la Escuela de traductores de Toledo y la poca importancia, en otros casos, otorgada en foros internacionales de investigación a los estudios llevados a cabo en España en torno a la cuestión que nos ocupa<sup>[5]</sup> han conducido a la poca satisfactoria situación de que nuestros historiadores, lingüistas, científicos y filósofos medievalistas hayan optado, por lo general, por limitarse a repetir una serie de injustificados tópicos (o «ídolos», según la expresión baconiana retomada por Minio-Paluello para el caso de la Escuela de traductores toledanos<sup>[6]</sup>) o por acabar paladinamente casi por desentenderse de un tema que a tantos otros fuera de nuestras fronteras sigue llamando, con toda justificación, poderosamente su atención.

Esta continuada atención prestada en otros pagos a la Escuela toledana de los traductores medievales se está hoy día viendo reforzada al hilo de la renovación que está experimentando el estudio de los temas relativos al marco de la cultura y del pensamiento medievales. Una orientación de este tipo tenía que conducir inevitablemente —y en ello consiste la segunda de las consideraciones que queríamos apuntar— a una más matizada presentación de lo que fueron en su tiempo la realidad y el significado históricos de la Escuela de traductores de Toledo, todo ello al hilo de las importantes revisiones y cambios que los historiadores del pensamiento están introduciendo en relación con supuestos tenidos hasta hace poco como extremadamente firmes en el campo de las traducciones medievales, en general, y de las traducciones toledanas, en particular.

La revisión a que estamos aludiendo se está llevando a cabo desde diferentes perspectivas, habida cuenta de la amplitud de cuestiones científicas, filosóficas, lingüísticas e históricas que se entrecruzan necesariamente en todo análisis historiográfico que, con un mínimo de rigor, pretenda abordar el tema de la Escuela de traductores de Toledo. La consecuencia primera a extraer de aquí es que las conclusiones a que se llegue en un análisis de esta índole han de ser presentadas siempre como abiertas a las nuevas y continuadas aportaciones que a buen seguro van a seguir dándose desde los distintos observatorios de la investigación historiográfica de la ciencia, de la filosofía y de la lingüística, campos todos ellos cuyos cultivadores se ven obligados a aunar esfuerzos e intercambios científicos para poder llegar algún día a una presentación adecuada del complejo y variadamente entrelazado panorama

que dio vida a la Escuela de traductores toledanos en la Edad Media.

Atendiendo a lo que se ha venido diciendo hasta aquí, las páginas que siguen no pretenden más que ser una primera aproximación a un análisis del estado en que se encuentran las investigaciones de nuestro tiempo en lo concerniente al estudio de la Escuela de traductores toledanos medievales, tanto en lo relativo al puesto de aquella Escuela en la historia como al significado que los traductores y las traducciones toledanos de la Edad Media tienen para la historia del pensamiento. Por muy incompleto que sea, este primer acopio de material relacionado con la Escuela de traductores de Toledo que nuestro trabajo ha tratado de recoger nos ha parecido ser suficiente para poder mostrar, cuando menos, lo infundado de algunos de los tópicos más recalcitrantemente presentes a lo largo del tiempo en relación con los traductores toledanos medievales. Al afrontar lo insostenible de aquellos mitos o leyendas, insistentemente repetidos, nuestro estudio se ve forzado, a su vez, a dar cuerpo a algunas conclusiones y puntos de vista que, por más que puedan apoyarse en una documentación amplia y suficientemente contrastada, no dejan de presentar flancos abiertos a la crítica y algunos puntos dudosos a los que las investigaciones que se sucedan en el futuro darán, a buen seguro, un más correcto planteamiento y unas soluciones de más enjundia y consistencia que las que, hoy por hoy, nosotros podemos aportar.

# CAPÍTULO I

## EL SIGNIFICADO HISTÓRICO DE LA ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO

Al abordar los temas generales más importantes referidos a la realidad y al significado históricos de la Escuela de traductores de Toledo, ha de tenerse en cuenta, ante todo, que una cuestión de esta índole ha de estar en función del desarrollo y de la configuración de aquel proto-renacimiento científico y filosófico que caracteriza la historia del pensamiento occidental del siglo XII<sup>[7]</sup> y que algún autor no ha dudado en caracterizar como una de las más sobresalientes revoluciones culturales de aquella historia del pensamiento<sup>[8]</sup>.

Puestas así las cosas, hemos de preguntarnos en primer lugar acerca del significado preciso que encierra la repetida y tradicional tendencia a agrupar la labor de los traductores toledanos medievales bajo el epígrafe de «Escuela». En principio, una agrupación tal puede estar justificada en la medida en que permite delimitar el campo temático-historiográfico referido a los traductores toledanos de la Edad Media por comparación con otras corrientes o instituciones características de la historia del pensamiento de aquel tiempo (la Escuela de Chartres o la de San Víctor, por ejemplo) y con otros agrupamientos de traductores con los que la historia del pensamiento ha de relacionar inevitablemente la labor característica de la Escuela de Toledo (los traductores de la *schola salernitana*, los de la Escuela de la corte de Federico II o los de las Escuelas del valle del Ebro, pongamos por caso). En todos estos casos, el historiador se acoge a un significado amplio del término «Escuela», amplitud que hace posible aquellas delimitaciones y comparaciones que se acaban de citar y que, de otro lado, puede también prestar no poco sustanciosos dividendos cuando de lo que se trata es de historiar el pensamiento y la cultura desarrollados en un espacio geográfico determinado. Así y en lo que concierne a la ciudad de Toledo, la historia del pensamiento ha podido distinguir la existencia de tres «Escuelas» de hondo calado científico, a lo largo de la historia de la ciudad: la Escuela árabe-toledana de la taifa toledana de la segunda mitad del siglo XI, la Escuela de traductores a la que aquí nos venimos refiriendo y la Escuela toledana de economía, surgida en el siglo XVII en torno a la obra de Sancho de Moncada<sup>[9]</sup>, a las que podría añadirse la Escuela apologético-cristiana del Toledo visigodo.

La cuestión estriba, sin embargo, en poder decidir hasta qué punto este uso amplio del término «Escuela» puede ser compatible con una acepción que esté en consonancia con la que, con toda propiedad y en un sentido restringido a los intereses específicos de la historia del pensamiento, goza hoy día de un mayor favor en el campo de la historiografía filosófica y científica. Se trata de una cuestión de no fácil

solución, habida cuenta de la equívocidad con que, desde un principio, fue usado el término «escuela» al ser aplicado concretamente a la labor de los traductores toledanos medievales y, a partir de aquí, a las otras agrupaciones de traductores que constelan la historia del pensamiento medieval de otros países europeos y de otras regiones de la España medieval<sup>[10]</sup>. Si, frente a ello, predomina en la actualidad la tendencia a hablar en general de «traductores toledanos medievales» en detrimento de la tradicional «Escuela de traductores de Toledo», ello es debido a que los historiadores de nuestro tiempo vienen optando, por lo común, por acogerse al significado más restringido y apropiado de «escuela» en el marco de la historia del pensamiento, algo sobre lo que merece la pena hacer algunas consideraciones.

Si nos acogemos a este sentido más restringido y apropiado, el referente de «escuela» parece ser que no puede estar muy alejado de lo que podemos considerar una institución organizada, por más que esta organización y los lazos institucionales por ella generados puedan verse bajo muy diferentes perspectivas. Así, en lo que sería la aproximación más inmediata a esta cuestión, «escuela» vendría a significar el espacio físico institucionalizado como lugar de impartición de unas determinadas enseñanzas, más o menos regladas e impartidas de acuerdo a un cierto plan de contenidos específicos. En este sentido, Valentin Rose defendió la existencia<sup>[11]</sup> de una Escuela de traductores toledanos formalmente constituida (una «*förmliche, wirkliche Schule*») en relación con un local determinado («*Schullokale*») en el que la Escuela de Toledo se habría configurado como un verdadero *studium philosophiae*. Rose supuso que, tras la conquista de Toledo por Alfonso VI, del mismo modo que entre los árabes las mezquitas eran no sólo casas de oración sino también bibliotecas y lugares de estudio y de enseñanza, los Arzobispos de la ciudad toledana no se limitaron a convertir la gran mezquita en lugar de culto cristiano sino que hicieron igualmente de aquélla el centro físico de las actividades traductoras y docentes de una «escuela», formalmente constituida y localizada en el espacio de la primitiva Iglesia Arzobispal que «in forma mezquitae a tempore Arabum adhuc stabat». Cuando más tarde comenzó a erigirse allí la catedral toledana, la Escuela de Toledo habría proseguido su labor, aprovechando la construcción de las primeras capillas del nuevo y espléndido templo cristiano, como pudo ser el caso de capilla de la Trinidad. tomada por Rose como nuevo local de la Escuela de Toledo, basándose, para tal atribución, en el *explicit* de un manuscrito florentino del siglo XIV que contiene la traducción que Hermann el Alemán hiciera del *Comentario Medio* de Averroes a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles<sup>[12]</sup>. La insistencia de Rose en relacionar la Escuela de traductores de Toledo con un centro físico no ha logrado encontrar confirmación documental satisfactoria<sup>[13]</sup>, por lo que, en nuestros días, se da por descartado que pueda aplicarse con propiedad la denominación de «escuela», bajo la configuración de institución física y localmente organizada, a las tareas traductoras y docentes científico-filosóficas llevadas a cabo en el Toledo medieval.

Más predicamento historiográfico parece que podría tener, en principio, el

considerar aquellas tareas como una auténtica «escuela», si se entiende ahora el término en una segunda acepción, como proceso organizado e institucionalizado en función de los intereses del mecenazgo prestado por los titulares de la sede arzobispal toledana durante los siglos XII y XIII a los trabajos de traducción y de docencia desarrollados en Toledo por aquel entonces<sup>[14]</sup>. Desde los tiempos en que Jourdain diera a luz sus célebres *Recherches*, ha sido, en efecto, un tópico hacer de los rectores de la Iglesia toledana, a partir del Arzobispo Don Raimundo, los inspiradores y sostenedores de los trabajos de traducción y de producción filosófica y científica de los traductores de Toledo, dando origen a un continuado mecenazgo que, con posterioridad, pasaría al rey Alfonso X. Partiendo de aquí, se ha supuesto con demasiada frecuencia que aquel mecenazgo de los Arzobispos toledanos de los siglos XII Y XIII debía responder a unos intereses y fines<sup>[15]</sup>, los cuales habrían otorgado a la obra de los traductores medievales aquella mínima unidad de organización institucionalizada que se requería para conformar la labor traductora y científica de los eruditos medievales toledanos como una verdadera «escuela», al servicio de la mitra primada.

No cabe duda de que puede resultar una hipótesis históricamente atractiva la de que hubiera existido una auténtica escuela de traductores puesta al servicio de las directrices de los Arzobispos toledanos, vistos como patronos y mecenas de una original y tan laudable empresa como sería la de vivificar el empobrecido marco cultural del Occidente cristiano-medieval a través de las aportaciones filosóficas y científicas de los griegos y de los árabes. En favor de una hipótesis tal, no faltarían incluso aportaciones documentales que, en principio, habrían de confirmar la viabilidad historiográfica del supuesto que se está aquí contemplando. Así, podríamos en este punto referirnos al prólogo de la traducción latina que Avendauth (Avendeuch, Avendhut, Avendeuth, Avenddeath, Avendebech, Avendar, Abandana) hizo de la *Lógica* aviceniana, traducción llevada a cabo (según testimonio expreso del ms. 510 de la Biblioteca Pública de Brujas) «por mandato» («dominacioni vestre») del Arzobispo toledano<sup>[16]</sup>. En esta misma línea, el propio Avendauth se encargaría igualmente de dedicar al «Reverendissimo Toletanae Sedis archiespiscopo et Hispaniarum primati» (ya fuera el Arzobispo Raimundo o su sucesor, Juan; tema del que más tarde hablaremos) la traducción al latín que aquel «filósofo judío» llevó a cabo, en colaboración con Gundisalvo, del *De anima*, de Avicena, traducción que, según Gilson (al que siguen, en este punto, todos los historiadores de la filosofía), iba a resultar decisiva para la configuración del pensamiento medieval del Occidente cristiano a través de la amplia influencia que la traducción mencionada tuvo en la constitución del pensamiento escolástico.

Tiempo más tarde, Marcos de Toledo concluiría su traducción del *Corán*, testimoniando formalmente que había hecho esta traducción (acabada el año 606 de la Hégira, es decir, entre el 6 de Julio de 1209 y el 25 de Junio de 1210) siguiendo las recomendaciones de Don Rodrigo Ximénez, Arzobispo de Toledo desde 1209, y del

Reverendo Mauricio, Archidiácono de la Iglesia Toledana<sup>[17]</sup>. Puede citarse también en este apartado la dedicatoria que al Arzobispo toledano Raimundo hace Juan Hispalense de su traducción al latín del *De differentia inter animam et spiritum*, de Qusta ibn Luqa, dedicatoria que está satisfactoriamente atestiguada<sup>[18]</sup> y que podría, según algunos historiadores, contribuir a probar, en la línea de lo que hasta ahora venimos diciendo en este punto, cómo el mecenazgo de la Iglesia toledana habría de verse como inspiración que diera un cierto sentido institucional unitario, capaz de justificar la actividad de los traductores medievales en una, en sentido estricto, «escuela».

Las cosas no son, sin embargo, tan fáciles como pudiera parecer a primera vista. Dedicatorias como la que acabamos de citar de Juan Hispalense al Arzobispo Raimundo no demuestran más que el afán del traductor de buscar el patrocinio del poderoso Arzobispo toledano Raimundo, sin que por ningún lado los manuscritos en los que aparece la dedicatoria en cuestión, den a entender que la traducción de la obra de Qusta ibn Luqa fuera una exigencia de una pretendida política cultural impuesta por Don Raimundo. Más correcto parece suponer que aquella traducción fuera debida, por el contrario, a una decisión personal de Juan Hispalense, cuya versatilidad de elección de textos a traducir del árabe al latín se pone de manifiesto a lo largo de su carrera traductora<sup>[19]</sup>, por lo que aquella dedicatoria de Juan Hispalense poco o nada puede aportar para justificar que se pueda hablar con propiedad de un mecenazgo que hubiera dado pie para la constitución organizada de una Escuela de traductores en el Toledo medieval<sup>[20]</sup>.

Lo que venimos, en este punto, diciendo está, por lo demás, en consonancia con aquella opinión, cada vez más extendida entre los medievalistas de nuestro tiempo, de que hablar de «escuela» (en sentido riguroso) en el caso de las traducciones toledanas no pasa de ser un artificio para destacar la influencia de una supuesta política cultural del poder eclesiástico, a través de la mitra primada, el cual habría sido el auténtico protagonista de la constitución de un trabajo organizado y estructuralmente establecido, que es lo que hoy día conoceríamos como «Escuela de traductores de Toledo», la cual habría de tener todo el peso sustantivo en lo referido a la historia del pensamiento de los siglos XII y XIII, privando a los individuos que integraban aquella pretendida «escuela» del mérito que merecían su espíritu de iniciativa<sup>[21]</sup> y su personal vinculación con los temas, autores y contenido de los temas por ellos tratados, tanto en su vertiente traductora como en la producción de los trabajos de creación que vieron la luz en el Toledo medieval de los siglos XII y XIII.

Independientemente, en efecto, de que no existan, como antes dijimos, apoyos documentales que puedan probar la existencia de una definida y planificada política cultural de la Iglesia de Toledo capaz de dar lugar a una «Escuela» de traductores, la hipótesis de una tal política no parece que deba ser tomada como verosímil habida cuenta la disparidad de contenidos, temas, métodos y orientaciones que configuraron

la labor científica y filosófica de los traductores toledanos de los siglos XII y XIII, tanto en el campo de las traducciones como en el de la creación original. Por otro lado, y como luego diremos, en uno y otro caso la penuria existente por aquel entonces en lo concerniente al pensamiento cristiano-occidental, convertía tanto la labor de traducción como la de creación filosófico-científica en una verdadera aventura intelectual, en la que se hacía inevitable el protagonismo del *individuo*, toda vez que difícilmente podían darse consignas institucionales en un terreno en el que, como ocurría con la filosofía y con la ciencia del Occidente medieval, no se sabía por dónde iban a discurrir las configuraciones concretas de aquella ciencia y filosofía. De ahí que, al abordar el análisis de los productos elaborados en la Escuela de traductores de Toledo, ha de ponerse en primer plano que aquellos productos fueron fruto de unos traductores-creadores que, bien por sí solos o bien constituyendo equipos determinados, se erigieron en elementos fundamentales de la historia del pensamiento medieval<sup>[22]</sup>. Y esto vale igualmente para lo que concierne al desarrollo de la «escuela» de traductores toledanos bajo el patrocinio (que no la regulación) del rey Alfonso X, por más que no sea ésta la ocasión de poder extendernos sobre el tema.

Volviéndonos a centrar en lo que suele ser incorrectamente conocida «primera» Escuela de traductores de Toledo, insistamos en que no se puede hablar de una «escuela» en sentido riguroso, si es que entendemos por tal un trabajo institucionalizado y organizado en función de unas directrices y fines, propios del poder (eclesiástico, en este caso; más tarde, habría que hablar del poder regio, con Alfonso X) que imponía las labores a realizar por los traductores (o equipo de traductores, en algún caso), individualmente considerados. Hemos de subrayar aquí, sin embargo, que, a pesar de que el mecenazgo de los Arzobispos toledanos (o el del rey Alfonso, en su caso) no tuviera la presencia suficiente como para dar lugar a la creación de una auténtica «escuela» de traductores medievales, orgánica y estructuralmente instituida, aquel mecenazgo fue una realidad de la que el historiador no debe despreocuparse. Sin el apoyo institucional y económico del poder eclesiástico, no habría tenido lugar la aparición de las traducciones toledanas a partir del árabe.

Carecemos, a pesar de todo, del adecuado apoyo documental para precisar cómo y hasta qué punto se llevó a la práctica aquel apoyo por parte de los diferentes titulares de la sede arzobispal toledana de los siglos XII Y XIII. A pesar de ello, resulta ser cuando menos no poco significativo que, en una época en que los Arzobispos toledanos están dedicando sus esfuerzos a consolidar la defensa de la fe cristiana, la Iglesia toledana viera con buenos ojos que se dieran a conocer los tesoros de la ciencia y de la filosofía árabes y que Toledo se convirtiera igualmente en un importante catalizador de la difusión de las obras más notables del pensamiento de la Grecia pagana. De todas formas, el apoyo de los Arzobispos toledanos fue todavía más allá y, según todos los indicios, se manifestó, de modo positivo, en la ayuda

económica que hizo posible que determinados intelectuales pudieran dedicarse a su labor traductora. La ayuda de este tipo puede concretarse en el hecho de que los más destacados miembros de la «primera» Escuela de traductores de Toledo fueran todos ellos miembros beneficiados del capítulo catedralicio toledano<sup>[23]</sup>, hecho que nos ha quedado documentalmente confirmado<sup>[24]</sup> y que puede hacernos suponer con fundamento que fueron los arzobispos toledanos los encargados de remunerar económicamente la ayuda que mozárabes, árabes y judíos prestaron a la realización de las traducciones toledanas de los siglos XII y XIII<sup>[25]</sup>, sostén económico que luego habría de correr a cargo del rey Alfonso X.

Si, al igual que tuvimos que decir en relación con la existencia de una supuesta Escuela de traductores físicamente erigida en el Toledo medieval, el apoyo prestado por los arzobispos toledanos (y, más tarde, por el rey Alfonso) a los traductores de Toledo tampoco basta para que nos sea permitido hablar con propiedad de una «escuela» en sentido estricto, acaso no suceda lo mismo en el caso de que nos refiramos a «escuela» en una tercera acepción, la de institución docente dedicada a la impartición de enseñanzas a partir de una estructura curricular más o menos regularizada. Así lo ha sostenido Rose a través de un conjunto de aportaciones que, dicho sea de pasada, no han recibido la atención merecida por parte de los historiadores del pensamiento.

Según Rose, en efecto, no tiene sentido hablar de la Escuela toledana de traductores más que en el marco de una auténtica «escuela», entendida como centro superior de enseñanza o como un *studium generale*, al estilo del que, «más tarde, erigiría, siguiendo el modelo de París, Alfonso VIII en Palencia» y que habría de dar origen a lo que fue la primera de las Universidades españolas. Para ello, Rose se remite fundamentalmente al *Opus maius* de Roger Bacon, donde éste habla de sus «hispani scholares mei», los discípulos españoles que Roger Bacon tiene en sus clases de París y que habrían previamente estudiado en la «escuela» de Toledo, la cual habría continuado la labor docente que se llevó a cabo en la taifa toledana<sup>[26]</sup>, transmitiendo a sus estudiantes occidentales el conocimiento de la ciencia y de la filosofía de los antiguos griegos y de los árabes<sup>[27]</sup> y convirtiendo, de este modo, a la Escuela de traductores de Toledo en un auténtico *studium philosophiae generale*, al que Rose no ha dudado en calificar de embrión sin madurar de una Universidad en Toledo.

En apoyo de su tesis, Rose sólo puede presentar un testimonio serio<sup>[28]</sup>, el del inglés Daniel de Morley (o Morlay, Merley, Merlai), el cual, en su *Philosophia o Liber de naturis inferiorum et superiorum*<sup>[29]</sup>, dejó estampada harto gráficamente su opinión sobre las enseñanzas que, en el siglo XII, se impartían en París y en Toledo: «Habiendo salido de Inglaterra para ampliar mis conocimientos y habiéndome detenido algún tiempo en París, me di cuenta que en las escuelas (parisinas) ocupaban las cátedras, con gran solemnidad, algunos que no eran más que burros (*quosdam*

*bestiales*), los cuales, sobre dos o tres tarimas, colocaban bajo ellas manuscritos que contenían en áureas letras las insoportables enseñanzas tradicionales de Ulpiano, al tiempo que sostenían en sus manos punzones de plomo, con los que trazaban reverencialmente en sus libros asteriscos y obelos. Los tales, a causa de su ignorancia, eran como estatuas, aunque querían que, sólo por su silencio, se les tuviera por sabios, por más que, cuando se atrevían a decir algo, los encontraba llenos de infantilismo (...). Pero ya que en Toledo era tenida, en estos días, en la mayor consideración la ciencia árabe, base del *quadrivium*, allí me dirigí a toda prisa para escuchar a los más sabios filósofos del mundo»<sup>[30]</sup>.

Un testimonio de esta índole no bastaría, sin embargo, por sí solo para poder concluir que, en el Toledo de los traductores medievales, existía una «escuela» en sentido estricto y que pudiera ser tomada como institución organizada de enseñanzas científico-filosóficas regladas. De las afirmaciones del filósofo inglés, lo que tan sólo puede deducirse con fundamento fiable es que el Toledo del siglo XII se había convertido en una celebrada plataforma de la cultura filosófica y científica más avanzada del Occidente medieval y que, en este ambiente, determinados intelectuales (de hecho, Daniel de Morley sólo citará a Gerardo de Cremona) tenían sus propios círculos de estudiosos allegados a los que, fuera de cualquier contexto académicamente organizado, daban a conocer algunas de aquellas doctrinas científico-filosóficas a las que los intelectuales toledanos de aquel tiempo habían tenido acceso a través de las traducciones que estaban, ellos mismos, llevando a cabo a partir del árabe. No se trataba, por consiguiente, de enseñanzas regularizadas e institucionalizadas, sino de informales reuniones de carácter científico de alto nivel que contrastaban con la rigidez académica de las escuelas, por aquel entonces existentes (caso de las de París), aferradas a una tradición cristiano-romana, de escaso interés científico y filosófico<sup>[31]</sup>, ajenas a la revolución científica y filosófica que se estaba gestando en Toledo y que, con el tiempo, iba a constituir, en gran medida, la base de la renovación de los estudios académicos del Occidente medieval, pero sin que tal renovación académica hubiera llegado a producirse en el propio marco de una Escuela de traductores que, como la de Toledo, no gozó de una estructura docente institucionalmente organizada. De haber existido como tal institución docente, la toledana Escuela de traductores habría sido un claro anticipo inmediato de las Universidades del Medioevo europeo, de lo cual no se conserva referencia alguna documental.<sup>[32]</sup> y sin que para ello pueda ser entendido como apoyo a tener en cuenta el testimonio de la *Philosophia*, de Daniel de Morley.

Más que como centro institucionalizado de enseñanza («escuela», en sentido estricto), la Escuela de Traductores debe ser, pues, vista como marco cultural específico, que se desarrolló, durante el siglo XII y la primera mitad del siglo XIII, al margen de una organización universitaria pero dando vida a una informal y plural transmisión de los saberes científicos más avanzados por aquel entonces (especialmente, en lo referido al campo de las matemáticas, de la astronomía-

astrología y de la medicina, por influencia del círculo de Gerardo de Cremona) y propiciando una revolucionaria transformación de las orientaciones filosóficas de aquel tiempo, convirtiendo al Toledo medieval en punto básico de referencia para la cultura de todo el Occidente cristiano, a través de la difusión de las aportaciones de Aristóteles, al-Farabi, Avicena o Averroes. Los traductores que trabajaron en Toledo (caso, sobre todo, de Domingo Gundisalvo, de Avendauth o de Miguel Scoto) supieron incrustar aquellas novedosas aportaciones en una tradición filosófica-cristiana cuyas más relevantes doctrinas habían sido, hasta entonces, incapaces de traspasar el umbral de una primitiva sistematización de los saberes científicos y filosóficos, configurados a la luz de una mística platonizante y que había encontrado su principal acomodo en la Escuela de Chartres y en la de San Víctor<sup>[33]</sup>, receptoras de la inspiración proveniente de los escritos del Pseudo Dionisio y de la obra de Scoto Erígena<sup>[34]</sup>.

Carecemos, en definitiva, de fundamentos suficientes para poder relacionar a la Escuela de Traductores con un *studium generale philosophiae* o centro de enseñanza universitaria institucionalizada. En tiempos de la Escuela, todo lo más que existió en Toledo, al igual que en otras sedes episcopales, fue una escuela catedralicia, encargada de la enseñanza de los estudios de los clásicos latinos, de los de retórica y de los concernientes al comentario de autores tales como Prisciliano y Boecio, todo ello desde una óptica muy alejada de lo que iban a ser las preocupaciones fundamentales de la Escuela de Traductores de Toledo en relación con la transmisión de la cultura científica y filosófica de los griegos y de los árabes<sup>[35]</sup>.

Si desde los tres puntos de referencia hasta ahora analizados no hemos podido concluir que la actividad de los traductores toledanos de los siglos XII y XIII hubiera dado lugar a la existencia de una escuela en sentido estricto, sí que tendríamos que aceptar que existió aquella «escuela» en el caso de que pudiera demostrarse que las aportaciones científico-filosóficas de los traductores toledanos pusieron de manifiesto (a) una *comunidad de orientación temática y de tratamiento de contenidos* o, cuando menos, (b) una misma *modalidad traductora* o (c) una *misma metodología* de trabajo traductor que hubiera conformado distintiva y específicamente la *forma* y un modo de acción característico y exclusivo de los traductores toledanos.

Al preguntarnos si la Escuela de Toledo dio origen a una comunidad de temas y de tratamiento de los contenidos científico-filosóficos de las traducciones que aquélla llevó a cabo, lo que estamos planteando es si se puede afirmar con suficiente fundamento que, en el marco de los traductores toledanos medievales, se gestó una *communis opinio* dotada de la suficiente consistencia como para mostrar una clara y distintiva afinidad doctrinal, capaz de permitirnos hablar con propiedad de la existencia de una auténtica «escuela» en el ambiente intelectual del Toledo medieval<sup>[36]</sup>. Una pregunta de esta índole, y en lo que concierne a la Escuela de Toledo, no puede ser, sin embargo, respondida más que negativamente. Aquella comunidad de contenidos y de doctrina no encuentra apoyos para ser defendida (y, de

hecho, ningún historiador del pensamiento se ha embarcado en una tarea tal), habida cuenta de la dispersión temática y de los diferentes intereses y orientaciones doctrinales puestos en juegos en las traducciones científico-filosóficas del árabe al latín llevadas a cabo por los traductores toledanos medievales y sus correspondientes círculos de estudiosos e intelectuales.

Muy otra pudiera ser, en principio, la situación en lo referente al segundo de los aspectos antes mencionados, el relacionado con la modalidad traductora puesta en práctica en la Escuela de traductores de Toledo. En este punto hay que referirse al literalismo de las traducciones toledanas y no por casualidad casi ha llegado a hacerse un lugar común hacer de aquel literalismo la característica más palpable de una posible marca de identidad exclusiva de los trabajos de traducción de la Escuela de Toledo, lo cual, de haber sido así, habría podido bastar, a nuestro juicio, a dar lugar a la existencia de una auténtica «escuela», en sentido estricto, de los traductores toledanos medievales<sup>[37]</sup>.

En este punto, hay que decir que resulta, ciertamente, innegable el literalismo de las traducciones que vieron la luz en la Escuela de Toledo, tanto en lo concerniente a las primeras traducciones de esta Escuela<sup>[38]</sup> como en las que se llevaron a cabo en tiempos de Alfonso X<sup>[39]</sup>. Los traductores toledanos medievales pusieron, en efecto, un especial celo en transmitir con exactitud y fidelidad la ciencia y la filosofía greco-árabe a partir de los manuscritos árabes que encontraron en Toledo y que ellos se aprestaron a traducir *verbum e verbo* (*verbum pro verbo, verbum de verbo*)<sup>[40]</sup> desde una rígida modalidad literalista<sup>[41]</sup> que, tomada con la escrupulosidad con que lo hicieron los traductores toledanos de los siglos XII y XIII, conducía a una celosa «Aequivalentsuche» (acogiéndonos a la terminología de Ph. Heck) que, en no pocos casos y debido a las deficiencias de la lengua receptora (el latín) cara a las novedades terminológicas y semánticas que aportaban los manuscritos científicos y filosóficos árabes que se traducían, propició una amplia floración de neologismos en las traducciones toledano-medievales<sup>[42]</sup>.

A pesar de todo ello y por más que el literalismo haya sido una característica constante de las traducciones toledanas medievales, aquel literalismo no basta a constituir una nota distintiva lo suficientemente consistente como para que los traductores toledanos de los siglos XII y XIII hayan de ser historiados en calidad de miembros de una «escuela» en sentido estricto. El literalismo de los traductores toledanos no fue, en efecto, una modalidad traductora cualitativamente diferente de la puesta en práctica por el amplio espectro de intelectuales medievales que, a partir de Boecio, se dedicaron a labores de traducción científico-filosófica en Italia, Francia, Inglaterra o en diferentes regiones de la España medieval, bien sea que trabajaran individualmente o que, por el contrario, formaran parte de círculos culturales más amplios, sin olvidar que no se trataba solamente de traducciones al latín, sino también de traducciones a la lengua hebrea o (como ocurrió en la Escuela de Alfonso X) al

castellano de Toledo. En todos los casos, el literalismo fue una constante, permanentemente presente de los trabajos de traducción llevados a cabo en los más variados lugares y círculos intelectuales de la Europa medieval, sin que tal presencia haya llevado a los historiadores a ver en aquellos lugares y círculos la existencia de una auténtica «escuela», denominación que, por consiguiente, tampoco podemos aplicar a los traductores toledanos, si es que para ello queremos apoyarnos en el literalismo de las traducciones del Toledo medieval.

Los más reputados especialistas en el tema de la teorías medievales de la traducción (W. Schwart, S. Lundström o E. Glasser, sobre todo) han insistido siempre, en efecto, en que el literalismo fue la modalidad general de las traducciones medievales, sin que ningún traductor o círculo de traductores de la Edad Media occidental pueda arrogarse en exclusiva aquella característica literalista con vistas a exigir una peculiaridad distintiva que pudiera servir de justificación al historiador del pensamiento para hablar de «escuela», en sentido estricto, en algún caso concreto (como pudiera ser el de la Escuela de Toledo). Al buscar la traducción literal, los intelectuales toledanos medievales no hicieron, pues, más que seguir el modelo de todos los traductores del Occidente medieval, acogidos al modelo del *fidus interpres*<sup>[43]</sup>, que había de dar cuenta exacta y fidedigna de todas y de cada una de las palabras de los textos a traducir, toda vez que estos textos eran vistos por el traductor medieval como manifestación de un saber superior, que el traductor no podía empobrecer ni contaminar con su trabajo lingüístico, toda vez que las palabras son, para el hombre medieval, las depositarias de la verdad y de la realidad mismas de las cosas, razón por la que aquellos textos científicos del saber superior merecían un respeto análogo al que había de prestarse al Libro Sagrado, el cual, por su parte, sólo debía ser traducido según las exigencias del literalismo más estricto, con lo que, en este punto, el modelo medieval de traducción se oponía decididamente a las teorías de San Jerónimo acerca de la traducción de los textos sagrados<sup>[44]</sup>.

## CAPÍTULO II

### EL MÉTODO DE TRADUCCIÓN EN LA ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO

Con relación al último de los puntos que habíamos traído a colación para determinar si nos era dado hablar con propiedad de una «escuela» (en sentido estricto) de traductores toledanos medievales, el análisis de los dos primeros supuestos de aquel último punto nos ha llevado también a la conclusión de que no hubo tal «escuela» (en una acepción rigurosa del término) de traductores de Toledo. Nos falta abordar el tercero de los supuestos, el que hace referencia a la posible existencia de una *metodología traductora* que hubiera sido común a todos los componentes de la Escuela de Toledo, de tal manera que esta comunidad metodológica habría propiciado la presencia histórica de una auténtica «escuela» de traductores toledanos medievales. La cuestión aquí planteada acerca de un posible «método toledano» de traducción ha venido siendo ampliamente estudiada, sin que se haya conseguido, sin embargo, llegar a una solución definitiva, lo que ha motivado que, en este terreno, hayan venido siendo tradicionalmente puestos en juego no pocos supuestos, mitos o leyendas, carentes de un adecuado fundamento historiográfico.

En relación con ello, sigue siendo todavía un tópico, insistentemente repetido desde los días de la aparición de las *Recherches* de A. Jourdain, afirmar que la gran mayoría de los traductores medievales toledanos puso en práctica un mismo método de traducción, el de la «traducción con dos intérpretes» (como lo ha llamado D'Alverny) o «traducción a cuatro manos» (en acertada expresión de David Romano) [45]. Uno de los «intérpretes» en cuestión habría sido un cristiano (clérigo, por lo general) conocedor del latín, pero desconocedor del árabe, y el otro, un mozárabe, árabe o judío arabófonos (pero que no conocían la lengua latina) y ambos «intérpretes», trabajando en equipo, habrían traducido los textos árabes al latín a través de la lengua vulgar que cristianos y arabófonos compartían (el castellano de Toledo, en nuestro caso). Las traducciones científico-filosóficas toledanas, antes de alcanzar su manifestación escrita, habrían pasado, pues, por una relación oral y esta doble estructura habría modelado de modo harto significativo el quehacer de la metodología «con dos intérpretes» de los traductores toledanos, justificando la adscripción de éstos a una «escuela» específicamente institucionalizada y organizada, de tal manera que ello nos permitiría identificar a un traductor «toledano» atendiendo, simplemente, al hecho de que ese traductor hubiera empleado el método «de las cuatro manos» [46].

El clásico punto de referencia para ello es la traducción del *De anima* de Avicena [47], en cuyo prólogo [48] el «filósofo judío» Avendauth dedica el trabajo

realizado a Juan, Arzobispo de Toledo<sup>[49]</sup>. Un corto fragmento de este prólogo explica el método seguido por los traductores toledanos para esta ocasión: «habes ergo librum, vobis praecipiente, et me singula verba vulgariter proferente, et Dominico archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum»<sup>[50]</sup> («tienes, pues, el libro traducido, conforme a lo que ordenaste, traducido del árabe, diciendo yo cada palabra en lengua vulgar y traduciéndolas, una a una, el arcediano Domingo al latín»).

Partiendo de aquí, se ha venido tradicionalmente suponiendo<sup>[51]</sup> que el fragmento en cuestión establecía inequívocamente los elementos básicos de aquel método «con dos intérpretes» que habría dado vida distintiva y diferenciada a la primera etapa de la Escuela de traductores de Toledo, a saber: a instancias del Arzobispo (vobis praecipiente), (a) un arabófono mozárabe/judío/árabe, desconocedor del latín, iría expresando cada palabra del texto árabe en castellano vulgar (el castellano de Toledo: «me singula verba vulgariter proferente») para que, inmediatamente a continuación, (b) un latinista cristiano, desconocedor del árabe, fuera traduciendo al latín cada uno de aquellos términos expresados en castellano vulgar («singula in latinum convertente»).

Puestas así las cosas y dando siempre por descontado que tal habría sido *el* método de traducción de la Escuela de Toledo, se viene, por lo general, repitiendo que *todos* los traductores de la Escuela toledana tenían que haber tenido sus correspondientes colaboradores para poner en práctica el método «a cuatro manos». Así, acogiéndose al testimonio de la *Philosophia* de Daniel de Morley, según el cual Gerardo de Cremona tradujo el *Almagesto* de Ptolomeo en Toledo con la ayuda del mozárabe Galippo (Ghalip), se ha dado por descontado que el cremonense realizaba sus traducciones según el método utilizado por los que intervinieron en la traducción del *De anima*<sup>[52]</sup>. Como en el caso de Gerardo de Cremona, del resto de los traductores de la primera etapa de la Escuela de Toledo se viene diciendo que se acogieron al método «con dos intérpretes» por intermedio de la *lingua tholetana*, que había quedado consagrado por la colaboración entre Avendauth y Domingo Gundisalvo. Tal habría sido el caso de Hermann el Alemán, el cual, según Roger Bacon, tuvo frecuente trato con Gerardo de Cremona («cui fuit valde familiaris») y que, siempre según Roger Bacon, «no conocía bien el árabe, como me confesó, porque más que traductor, fue en realidad un ayudante de las traducciones, ya que tenía consigo árabes en España, que fueron los artífices principales de sus traducciones (es decir, de las del propio Hermann)». A partir de aquí o tomando en consideración el prefacio que Hermann el Alemán escribió a su traducción de la *Retórica* de Aristóteles, se ha querido concluir,<sup>[53]</sup> que, en sus traducciones toledanas, Hermann habría seguido el método de traducción «con dos intérpretes» tal como lo venimos describiendo, ya que «es probable que los árabes residentes en Toledo dieran sus explicaciones en castellano».

A finales del siglo XII y comienzos del siglo XIII, debió estar en Toledo Alfredo de

Sareshel, donde tradujo el *De mineralibus* de Avicena. En su comentario de los *Meteorologica* de Aristóteles, Alfred de Sareshel cita expresamente a un maestro suyo judío («magister meus Salomon Avenraza»), un intelectual toledano probablemente, al que habrían de atribuirse también los castellanismos y hebraísmos que aparecen en otra traducción de Alfredo de Sareshel, la del *De plantis*, obra atribuida falsamente a Aristóteles y que, en realidad, fue escrita por Nicolás Damasceno<sup>[54]</sup>. A partir de estos pocos datos, se ha tratado de hacer de Alfredo de Sareshel un seguidor del método «con dos intérpretes», según un pretendido estilo de la Escuela de Toledo, y, para ello, el «maestro» judío de Alfredo de Sareshel nos es presentado como un «colaborador» de éste en sus traducciones de Avicena y de Aristóteles.

Dando, una vez más, por supuesto que aquel mismo método de traducción fue seguido por Salio, canónigo de Padua, se ha visto en este intelectual a un miembro de la Escuela de Toledo. Aunque poco se sabe de él a ciencia cierta, sí parece que debe darse por probado que tradujo, del hebreo al latín, un fragmento astrológico-geomántico, traducción que llevó a cabo en Toledo y a la que dio fin el 27 de febrero de 1218, según la referencia que nos quedado en los mms. de París BN lat. 10270 y de Venecia, San Marcos VI, 108. A partir del árabe, Salio tradujo al latín el *De nativitatibus*, un pequeño tratado astrológico atribuido a Abu Bakr al-Hasan ibn al-Khasib, traducción acabada por Salio el 29 de diciembre de aquel mismo año de 1218, en el barrio judío («in barrio Iudeorum») de Toledo. Muy poco tiempo después probablemente (aunque no se dispone de datos expresos), Salio tradujo al latín, igualmente en Toledo, otro opúsculo árabe astrológico, el «Liber Hermetis de stellis fixis que dicuntur beybenie», traducción que alcanzó una cierta difusión entre los cultivadores occidentales de la astrología científica árabe<sup>[55]</sup>. Sobre el trasfondo de estos datos y teniendo en cuenta que los manuscritos que han conservado la traducción latina del tratado de Abu Bakr nos dan cuenta que Salio utilizó, en esta traducción, los servicios del judío David, se ha dado por descontado que Salio utilizó a colaboradores judíos en todas sus traducciones toledanas, siguiendo el método «con dos intérpretes» que habría dado cuerpo a la existencia de una auténtica «escuela» en el Toledo de los traductores medievales.

En sus años de estancia en Toledo, Salio coincidió con Miguel Scoto, uno de los más celebrados puntos de referencia de la Escuela de traductores de Toledo y, acaso por ello, uno de los traductores acerca del cual más se ha insistido en presentarlo como seguidor del método «con dos intérpretes», según el uso propio que de este método habría hecho la Escuela de Toledo. Aquella caracterización de Scoto habría tenido su origen en las noticias que de él ha legado una fuente historiográficamente tan poco fiable como puede ser Roger Bacon, para el que «Michael Scotus se atribuyó muchas traducciones, pero lo cierto es que el que más trabajó en estas traducciones. fue un judío llamado Andrés, ya que Michaelus, como me dijo Hermann (el Alemán), no tenía conocimientos científicos ni lingüísticos»<sup>[56]</sup>,

descalificación análoga, por lo demás, a la que volveremos a encontrar en San Alberto Magno, para el que Scoto se dedicó a traducir a Aristóteles, pero sin haber comprendido el significado de la obra aristotélica. En ningún manuscrito consta, sin embargo, la ayuda que, según Roger Bacon, «Andreas quidem Iudeus» habría prestado a Scoto en sus traducciones toledanas, traducciones, por lo demás, de las que carecemos de noticias fidedignas, en consonancia con la oscuridad que envuelve todavía lo concerniente a la vida y la obra, en general, de Scoto<sup>[57]</sup>. Como excepción a aquella carencia de datos, ha de consignarse aquí que los manuscritos han conservado la fecha del 18 de agosto de 1217 como referencia de la traducción del *De motibus coelorum*, de al-Bitruji, traducción que los mismos manuscritos reseñan como llevada a cabo en Toledo<sup>[58]</sup> por Scoto «cum Abuteo levite» (juntamente con el judío Abuteo). Que este Abuteo sea el judío Andrés o bien se trate de dos colaboradores diferentes de Scoto o que haya que acogerse a otras hipótesis sobre el caso, no es para nosotros lo más importante en estos momentos. Lo que nos resulta más llamativamente significativo es que, a partir de los pocos datos fiables de que disponemos, se haya venido repitiendo como incuestionable la sugerencia de Haskins de que Scoto, durante su permanencia en Toledo, debió utilizar los servicios de variados judíos arabófonos (ninguno de los cuales, salvo Abuteo, aparece, sin embargo, citado en los manuscritos que han conservado las traducciones de Scoto), dando, una vez más, injustificadamente por descontado que esta colaboración se habría producido según el método toledano de traducción que estamos aquí analizando<sup>[59]</sup>, de lo cual no hay dato fiable alguno.

Con el método en cuestión han sido también relacionados los traductores alfonsíes de la Escuela de Toledo. Así lo ha hecho, por ejemplo, D'Alverny, aun siendo bien consciente de que se estaba empeñando en una interpretación no poco forzada<sup>[60]</sup>. D'Alverny ha confirmado la tesis de David Romano, según la cual, en la Escuela de traductores alfonsíes, los judíos<sup>[61]</sup> arabófonos dictaban «en castellano vulgar y palabra a palabra» el contenido de los manuscritos científicos árabes a un «secretario del rey», encargado de poner aquel dictado en castellano formalmente bien expresado y de establecer la división en capítulos, para facilitar un segundo paso a llevar a cabo, el de traducir al latín esta versión, previamente tratada en un castellano científicamente aceptable. Así caracterizada, la Escuela de Alfonso X no habría hecho, entonces, más que re-elaborar el método inaugurado por Avendauth-Gundisalvo y, de este modo, habría que trazar una línea de continuidad entre todas las traducciones toledanas de los siglos XII y XIII, algo que ni la propia D'Alverny, a pesar de ser tan celosa defensora del «método con dos intérpretes» como distintivo de la Escuela de Toledo, se atrevería a sostener y, de hecho, se siente obligada a avisar que «ya no se trata, en los equipos alfonsíes, de traducción simultánea rápida del árabe al latín, con un intermediario oral en lengua vulgar, ya que los textos traducidos son hablados y escritos en castellano, siendo el latín puesto en práctica posteriormente a

partir de una obra ya redactada, lo que da lugar a esta última etapa»<sup>[62]</sup>.

Reparos de este tipo no han impedido, sin embargo, que siga estando en vigor la convicción tradicional de que, durante los siglos XII y XIII, los traductores toledanos, en conjunto, pusieron en práctica un método propio de traducción (aun con variantes como las que se habrían producido con los traductores alfonsíes), capaz de justificar la existencia de una auténtica «escuela» en el marco del Toledo medieval. El protagonismo otorgado en este método a los intérpretes no cristianos propició, de un lado, la estereotipada visión, promocionada en la época renacentista, de que la cultura latino-medieval careció, en sí misma, de importancia desde el momento en que «ningún cristiano occidental era capaz de traducir un libro del árabe al latín sin la ayuda de un judío o de un mozárabe»<sup>[63]</sup>. En conexión con ello, se ha venido siempre insistiendo, de otro lado, en que fue justamente aquel método «con dos intérpretes», configurador de una «escuela» institucionalizada de traductores toledanos en la Edad Media, el que convirtió la Escuela de Toledo en un «encuentro de culturas» y en un ejemplo de tolerancia en el que deberían mirarse los pueblos y generaciones de la historia occidental.

No se puede poner en duda que la Escuela de traductores de Toledo fuera un apreciable modelo de aquel tolerante encuentro intercultural, pero lo que sí resulta no poco discutible es que la existencia de aquel modelo fuera debida a la consagración de un método de traducción que los traductores toledanos, agrupados en una organización institucionalizada, habrían llevado a la práctica a partir de unos intérpretes no cristianos, conocedores del árabe pero ignorando la lengua latina, los cuales habrían ido dictando, palabra por palabra, a la lengua vulgar (el dialecto iberorrománico de Toledo) los textos de los manuscritos árabes para que un traductor cristiano no arabófono fuera al mismo tiempo traduciendo al latín lo que le iba diciendo aquel primer intérprete.

Como en su momento dijimos, sigue siendo opinión común que el método «toledano» de traducción está perfectamente descrito en el prólogo-dedicatoria de la traducción que el judío Avendauth y el arcediano Gundisalvo hicieron del *De anima* aviceniano, a instancias del Arzobispo toledano Juan, siendo estos traductores los que habrían inaugurado aquel método de traducción. Hoy día, podemos contar, sin embargo, con un mayor número de manuscritos que contienen aquella dedicatoria y se ha avanzado no poco en el estudio comparativo de las variantes, errores de transcripción, contra. dicciones y abreviaturas que se encuentran en la amplia muestra de manuscritos que nos han legado el prólogo-dedicatoria de Avendauth. Los progresos efectuados en este terreno han permitido a Van Riet establecer una lectura más en consonancia con lo que debió ser el texto primitivo del prólogo-dedicatoria del *De anima* aviceniano. En esta lectura, el fragmento que aquí nos interesa a nosotros, diría así: «habetis (por *habes*) ergo librum, nobis (no *vobis*) praecipiente et (sin *me*) singula verba vulgariter proferente, et Dominico archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum»<sup>[64]</sup>.

Siendo ésta la lectura preferible, de acuerdo con los resultados de las más avanzadas investigaciones, parece razonable dar pábulo a los que piensan que hay que ver bajo una nueva óptica el papel jugado por el Arzobispo Don Juan en la traducción toledana del *De anima* de Avicena<sup>[65]</sup>. Ello, sin embargo, no tiene especial relevancia para lo que aquí estamos tratando en relación con el método toledano de traducción. Sí la tiene, en cambio, y mucha, el que incluso los manuscritos más recientemente encontrados refrenden la lectura tradicional del «singula verba vulgariter proferente et Dominico archidiacono singula in latinum convertente», refrendo que, por lo demás, vendría a confirmar lo adecuado de la opinión tradicional acerca de lo que serían los elementos esenciales de aquel método de traducción, es decir, la colaboración de dos personajes, uno de los cuales, desconociendo el latín, dictaría en voz alta y en castellano vulgar-toledano («vulgariter proferente»), palabra a palabra («singula verba»), lo que el clérigo toledano pondría, también palabra a palabra («singula») en latín.

Las cosas no sean, sin embargo, tan fáciles en el caso de que nos preguntemos qué justificación se ha venido dando tradicionalmente al *supuesto* de que «vulgariter» está referido a la lengua romance (el castellano de Toledo). En principio, ello podría ser así, pero también podría serlo que se estuviera significando el latín hablado («vulgar») o, también, el llamado «árabe vulgar» (*`ammi*), con lo que, en este caso, Avendauth habría ido diciendo en latín o en árabe (vulgares) lo que Gundisalvo tendría que poner en latín elaborado y científico. En la interpretación tradicional del método «toledano» de traducción, tal cosa no habría, sin embargo, podido suceder (y en ello ha vuelto a insistir recientemente Márquez Villanueva), dado que el traductor arabófono desconocía el latín mientras que, por su parte, el traductor cristiano no conocería el árabe, por lo que el único medio que tendrían ambos traductores para comunicarse sería la lengua romance hablada en Toledo. Pero, con ello, la interpretación tradicional no habría hecho más que dar paso a un *nuevo supuesto*, el del desconocimiento del latín o del árabe (vulgares, cuando menos) según se trate de uno o de otro traductor.

Este nuevo supuesto no está refrendado por ninguno de los manuscritos de las traducciones toledanas hasta ahora conocidas mientras que, por el contrario, disponemos de datos suficientes, en lo que concierne a los traductores toledanos del *De anima*, que nos llevarían a conclusiones hartamente diferentes. Seguir sosteniendo, en efecto, para salvaguardar las características atribuidas tradicionalmente al método «toledano» de traducción descrito en el prólogo-dedicatoria del *De anima*, que Avendauth no conocía el latín, entra en abierta contradicción con el hecho de que es el propio Avendauth el autor de la redacción latina de aquel prólogo<sup>[66]</sup> y descuida, por otra parte, lo que está suficientemente atestiguado, que Avendauth, sin ayuda alguna, tradujo al latín, en Toledo y por las mismas fechas que cuando el *De anima*, otros tratados del *Shifa'* aviceniano<sup>[67]</sup>. Algo análogo hemos de decir en lo concerniente al otro componente de este nuevo supuesto, el que el latinista cristiano,

Gundisalvo, desconocía el árabe, cosa que hoy día resulta difícil de sostener si se examinan las traducciones que Gundisalvo, por sí solo o con la colaboración de otro traductor, realizó en Toledo. Tales traducciones no pueden quedar suficientemente explicadas, «a no ser diciendo que se trata de un latinista *que también leía directamente el árabe de los libros*, el cual, según las oportunidades, se aprovecharía de intermediario o traduciría por sí solo. Ese latinista, al par que *compositor y arabista*, era Domingo Gundisalvo (...). Si se admite que el «De convenientia» de Avicena, es traducción de Gundisalvo, éste es un sabio que conoce la traducción de la palabra al-qiwam en la «Isagoge», en el «De anima», en la «Sufficientia», en la «Metaphysica», en los *Maqasid*, pero no lo sabría sin conocer el árabe (...). Es más: que Gundisalvo llegó a saber más o menos el árabe libresco se echa bien de ver en el hecho de introducir en el «De divisione philosophiae» el cap. «De convenientia». En esa obra no se trata de traducir, sino de componer un libro con utilización de todo el saber latino y de los elementos arábigos que el autor conocía (...). De todo lo dicho parece inferirse claramente que Gundisalvo interviene en todas las obras estudiadas, y que en varias de ellas, cuando no consta que se aprovechara de intermediario, procedió él solo como intérprete inmediato (arabista) y como latinista»<sup>[68]</sup>.

Si Gundisalvo conocía el árabe literario, no hay razón alguna para decir que no podía comunicarse con sus conciudadanos arabófonos (árabe *vulgar*)<sup>[69]</sup>. Del mismo modo, si Avendauth tuvo buenas razones para aprender el latín literario, ello le posibilitaba la comunicación en latín *vulgar*, cuyo uso entre los toledanos judíos, árabes y mozárabes del siglo XII estaba más extendido de lo que suele generalmente suponerse<sup>[70]</sup>. Por todo ello, la expresión *vulgariter proferente* del prólogo-dedicatoria del *De anima* puede estar referida al romance vulgar, como al árabe vulgar o al latín vulgar<sup>[71]</sup>. Corresponde, en este caso, al historiador del pensamiento decidirse por la opción que más garantías pueda aportar.

En función de la exigencia de estas garantías, hay que recordar aquí el alto índice de literalismo que muestran las traducciones toledanas medievales y, entre ellas, la traducción del *De anima*, tal como, por otra parte, ha quedado plenamente confirmado al comparar esta traducción con el texto árabe original<sup>[72]</sup>. El literalismo en cuestión no quedaría explicado si, entre el árabe del manuscrito original y su versión latina, los traductores toledanos hubieran interpuesto el recurso del *árabe vulgar*, que inevitablemente habría acabado distorsionando la expresión árabe del texto original. Por lo demás, no se ve qué sentido pueda tener el que dos traductores que conocen, ambos, la lengua en que estaba escrito el texto original de Avicena, hubieran de utilizar el árabe vulgar (incapaz de dar cuenta del contenido científico-filosófico de la doctrina aviceniana) para la traducción latina del *De anima* que Avendauth y Gundisalvo llevaron a cabo en la segunda mitad del siglo XII toledano.

Eliminada la opción del árabe vulgar, otro tanto parece que deba hacerse con la de la lengua romance vulgar (el «castellano de Toledo»), base de la caracterización

tradicional del método de traducción de la Escuela de Toledo, a partir del supuesto de que ni Avendauth conocía el latín ni Gundisalvo tenía conocimientos de lengua árabe. Si, como antes dijimos, este supuesto carece de justificación, aparece igualmente injustificado el recurso al romance vulgar que, en cuanto instrumento lingüístico interpuesto, habría hecho imposible el literalismo básico de la traducción del *De anima*, toda vez que la pobreza ideológica de la lengua romance hablada en el Toledo del siglo XII habría sido un obstáculo, y no un medio, para traducir al latín los difíciles (y novedosos, para aquel tiempo) conceptos filosóficos del *Shifa'* aviceniano. Para complicar más las cosas, hay que tener en cuenta que aquella caracterización tradicional del método «toledano» de traducción supone que Avendauth iría traduciendo al romance vulgar cada una de las palabras del texto árabe y, *al mismo tiempo*, Gundisalvo traduciría al latín cada una de aquellos términos castellanos. En uno y otro caso, nos encontraríamos antes dos excepcionales traductores, que harían gala de una inconcebible agilidad mental, capaz, por otra parte, de transmitir con toda fidelidad el texto original, sin dejar huella de vulgarismos castellanos, algo que resulta difícilmente aceptable. Admitir, en definitiva, el recurso del castellano de Toledo como referente del *vulgariter proferente* del prólogo-dedicatoria del *De anima* significaría no tomar suficientemente en consideración lo que debió ser la realidad histórica de la traducción toledana de esta obra de Avicena.

Sólo queda, pues, como opción historiográfica más aceptable, que aquel *vulgariter proferente* esté apuntando a la utilización del latín vulgar. Avendauth y Gundisalvo conocían, los dos, la lengua latina y eran capaces de comunicarse en «latín hablado» («latín vulgar»), a partir del cual Gundisalvo (más versado en latín que en árabe) procedía a poner en latín científico-literario los términos latino-vulgares que Avendauth (más versado en árabe que en latín) iba dictando, *verbum de verbo*, a partir del texto árabe original. Lo que el prólogo-dedicatoria del *De anima* nos dice, en definitiva, es que Avendauth, tras pensar la expresión árabe (*nobis praecipiente*), decía en voz alta cada uno de aquellos términos en latín vulgar (*et singula verba vulgariter proferente*) para que Gundisalvo no tuviera más que ponerlos en latín literario (*et Dominico archidiacono singula in latinum convertente*). Vista de esta modo, la colaboración de Avendauth y de Gundisalvo en la traducción del *De anima* explicaría (cosa que no puede hacer ni el recurso al árabe vulgar ni al romance vulgar) tanto las peculiares desinencias estilísticas características de aquella traducción como el hecho de que en ella aparezcan determinadas expresiones propias del latín vulgar<sup>[73]</sup>, al tiempo que, eliminando un intermediario lingüístico extraño al árabe y al latín (las dos lenguas operativas de la traducción en cuestión) quedaría justificado el literalismo y la fidelidad al texto original como características constantes de la traducción que Avendauth y Gundisalvo llevaron a cabo según el procedimiento descrito en el prólogo-dedicatoria del *De anima* de Avicena<sup>[74]</sup>.

De todo lo que venimos diciendo puede concluirse la poca consistencia que encierra querer seguir hablando de un método de traducción (con dos intérpretes, un latinista y un arabista, sin comunicación posible entre sí más que a través de la lengua romance) que habría sido característico de la Escuela de Toledo y que habría hecho de esta Escuela un centro institucionalizado del conocimiento científico-filosófico a través de las traducciones realizadas en él. En contra de esta caracterización tradicional de un supuesto método «toledano» de traducción, el único documento que explícitamente habla del método en cuestión nos dice tan sólo que dos intelectuales (conocedores, ambos, del latín y del árabe) *colaboraron* en una traducción concreta (la del *De anima* aviceniano), utilizando como punto primero de apoyo el latín vulgar. Querer suponer, además, al modo tradicional, que esta colaboración fue la característica básica de todas las traducciones toledanas medievales no pasa de ser una abusiva interpretación de los textos y documentos que tenemos hoy día a nuestra disposición.

Tales textos y documentos nos han permitido, en efecto, conocer que tanto Avendauth como Gundisalvo aprovecharon manuscritos árabes existentes en Toledo para hacer traducciones científicofilosóficas al latín sin ayuda alguna. En otras ocasiones, está suficientemente datada la colaboración entre Gundisalvo y un «magister Iohannes» (casi con toda seguridad el canónigo y «magister scholarum» de los cartularios toledanos). sin que pueda decirse a ciencia cierta cómo y hasta qué punto fue concebida y practicada esta colaboración entre dos intelectuales latinistas cristianos y ajena, por tanto, a la visión tradicional de un supuesto método «toledano» de traducción, que habría conformado de un modo característico los trabajos de la Escuela de Toledo.

En contra de esta interpretación tradicional, el prólogo-dedicatoria del *De anima* apunta tan sólo a un caso concreto de colaboración entre dos traductores, que se aplicaron a la tarea de poner en latín aquella obra de Avicena, sin que ello quiera, por tanto, decir que no haya que adscribir a la Escuela de Toledo a traductores que trabajaron por su cuenta, sin ayuda de colaboradores (caso de Juan Hispalense, de Marcos de Toledo o, incluso, de Avendauth y de Gundisalvo, en los casos en que estos dos últimos realizaron por sí solos traducciones al latín de obras de la filosofía árabe) y sin que tampoco nos veamos autorizados a hacer, sin más, subsidiaria de aquel pretendido método «toledano» *toda* otra forma de colaboración que hubiera sido empleada por otros traductores de la Escuela de Toledo.

Que la mayoría de los traductores de la Escuela de Toledo buscaran colaboradores para llevar a cabo sus trabajos no debe sorprender a nadie con sólo tener en cuenta el elevado número de traducciones medievales al latín que se hicieron a través de dos traductores trabajando en colaboración, no sólo en Toledo, sino también en el resto de España, así como en Italia, en Inglaterra y en el Sur de Francia. Más aún, traducir en colaboración fue también, en algún caso, el método empleado en Oriente por el más famoso de todos los traductores, Hunain ibn Ishaq (808-877), el cual, en el opúsculo

que dirigió, en 856, a ‘Ali ibn Yahya, explicaba que había traducido al árabe parte del texto griego del *Método de las curaciones* de Galeno, siguiendo un proceso que los defensores de un supuesto método «toledano» de traducción no habrían dudado en ver como un anticipo de aquel método: «Sergio ha traducido este libro al siriano (...) y Salmawaih me urgió a corregir para él la segunda parte, creyendo que ello sería más fácil que hacer una nueva traducción. Seleccionó conmigo una parte de la séptima sección; él tenía a la mano el texto siriano y yo, el texto griego; él me leía el siriano y yo le indicaba las expresiones que se apartaban del griego. Así comenzó él a corregir la traducción siriana, algo que acabó pareciéndole demasiado pesado (...), por lo que me pidió que tradujera yo esta parte, cosa que he hecho enteramente»<sup>[75]</sup>.

Remitiéndonos ahora a las traducciones del Occidente medieval, disponemos de testimonios que nos hablan de traducciones realizadas por dos intérpretes, de los cuales uno decía en voz alta lo que el otro tenía que poner en latín<sup>[76]</sup> y no faltan otros testimonios que nos llevan a una colaboración entre traductores cristianos y judíos del árabe al latín (con toda probabilidad desconocedores del árabe y del latín, respectivamente) por intermedio de una lengua vernácula; colaboración, pues, que tendría los caracteres, documentalmente acreditados, de lo que se ha supuesto tradicionalmente que fue el método «toledano» de traducción<sup>[77]</sup>. Aun sin llegar a demasiadas precisiones y limitándonos al caso de España, habría que citar aquí el ejemplo de la colaboración que, entre 1116-1138, se produce entre el judío Abraham bar Hiyya de Barcelona y su discípulo Plato de Tivoli<sup>[78]</sup>, todo ello sin olvidar otro de los ejemplos típicos, el de la traducción del *Corán* que Pedro el Venerable encargó, en su viaje a España en 1142<sup>[79]</sup>, a Roberto de Chester ya Hermann de Carinthia<sup>[80]</sup>, con la colaboración (para «garantizar la fidelidad» de la traducción) del árabe Muhammed. Fue también aquel mismo abad de Cluny el que encomendó al mozárabe toledano Pedro de Toledo la traducción del árabe al latín de la llamada *Apología de al-Kindi*, pero también a través de la colaboración de otro intelectual; en este caso, de la de un latinista cualificado, Pedro de Poitiers, secretario del propio Pedro el Venerable: «feci autem eam transferri —explicaba el abad Pedro, en carta a San Bernardo de Claraval— a perito utriusque linguae viro, magistro Petro Toletano. Sed quia lingua Latina non adeo ei familiaris uel nota erat ut Arabica, dedi ei coadiutorem doctum uilUm dilectum filium et fratrem Petrum notarium nostrum».

En lo concerniente a lo acontecido fuera de España, la situación era la misma: los casos de traducciones llevadas a cabo por dos intérpretes trabajando conjuntamente fueron harto frecuentes durante toda la Edad Media y, así, el judío español Abraham ibn Ezra, al que ya nos hemos referido anteriormente, pudo viajar, entre 1140-1167, por los centros intelectuales más notables de toda Europa sin tener especiales dificultades para encontrar colaboradores latinistas que le ayudaran a difundir, a través de su traducción al latín, las obras científicas que el rabino español había escrito en hebreos<sup>[81]</sup>. De todo lo cual podemos concluir que las traducciones hechas en colaboración entre dos intérpretes fueron, en definitiva, un caso ordinario del

acontecer de la historia del pensamiento medieval, un fenómeno que se dio al mismo tiempo que las traducciones, más numerosas, realizadas por un solo traductor, sin colaboradores. Por lo demás, aquellas traducciones en colaboración no siguieron nunca un método fijo de actuación, sino que, por el contrario, estuvieron en función de la personalidad de los diferentes traductores, de los medios puestos en juego y de las variadas circunstancias (locales, sociales y económicas) en que aquellas colaboraciones habían de ser puestas en práctica.

En consonancia con lo que pasaba en el resto de España y en los diferentes centros de traducción de la Europa medieval, tampoco se dio en la Escuela de Toledo un método específico y definido de traducción. De ahí que carezcan de una adecuada justificación las lecturas tradicionales que se hacen de los más conocidos traductores de la Escuela de Toledo en función de un único supuesto método «toledano» de traducción. Es lo que ocurre cuando se pretende convertir a Gerardo de Cremona en un seguidor del método descrito en el prólogo-dedicatoria de Avendauth, sin tener en cuenta que el único testimonio explícito con que podemos contar, el de Daniel de Morley, tan sólo dice que el cremonense tuvo la colaboración del mozárabe Galippo en su traducción del *Almagesto*, sin que podamos inferir, a partir de aquí, en qué consistió realmente esta colaboración<sup>[82]</sup>. Es lógico suponer que, para las numerosas traducciones que Gerardo de Cremona llevó a cabo en Toledo, este traductor tuviera que servirse, al menos en algunos casos, de otros colaboradores<sup>[83]</sup>, pero sin que ello quiera necesariamente decir que estas plurales colaboraciones habían de estar supeditadas al ejercicio de un único y mismo método de traducción. De haberse dado este método, las traducciones toledanas del cremonense y sus colaboradores mostrarían una notable uniformidad, cosa que no ocurre<sup>[84]</sup> y que, por lo demás, no resulta nada extraño teniendo en cuenta la variedad de temas (matemáticos, astronómicos, médicos, astrológicos, filosóficos) abordados por Gerardo de Cremona y las variaciones estilísticas y de composición que aparecen en algunas las traducciones del cremonense, consecuencia inevitable de aquella pluralidad temática. En todo caso, los manuscritos conservados de las traducciones toledanas de Gerardo de Cremona no permiten llegar a un opinión satisfactoria acerca de si aquellas variaciones han de ser tomadas como resultado de los posibles colaboradores que el cremonense hubiera tenido o como manifestación de la evolución de la práctica traductora del propio Gerardo de Cremona<sup>[85]</sup>.

Con menos fundamento todavía que en el caso de Gerardo de Cremona, se ha querido hacer de Hermann el Alemán un copartícipe del método «toledano» de traducción. Como ya apuntamos en su momento y a partir del testimonio de Roger Bacon, se dio por supuesto que Hermann el Alemán desconocía el árabe, por lo que las traducciones toledanas al latín que Hermann el Alemán hizo en Toledo tuvieron que haberse llevado a cabo con la colaboración de intérpretes arabófonos, que se comunicarían con nuestro traductor «en castellano». En relación con ello, hay que repetir que Roger Bacon es fuente digna de poco crédito historiográfico. A pesar de

ello, fue el propio Hermann el que, en el prólogo a su traducción latina de la *Retórica* aristotélica apuntaba de modo expreso que buscó en Toledo colaboradores arabófonos para, «mecum studendo», poder llevar a cabo sus traducciones. Este *mecum studendo* apunta a una mutua y activa colaboración que contradice el supuesto de que Hermann el Alemán desconociera el árabe y que tuviera que comunicarse con sus colaboradores a través de la lengua romance toledana, como tan infundadamente han venido repitiendo los seguidores de la opinión tradicional concerniente al método «toledano» de traducción.

En el caso de Alfredo de Sareshel, que ha sido convertido en otro pretendido seguidor de aquel método, se ha llegado a esta conclusión (caso de D'Alverny) haciendo del «magister» (Salomon Avenraza) de Alfredo un «colaborador» de las traducciones que el científico inglés realizó en Toledo. Se quiso reforzar tan pobre argumento, para defender la adscripción de Alfredo de Sareshel al método «toledano» de traducción, acudiendo a los castellanismos y hebraísmos que, al parecer, pueden detectarse en las traducciones toledanas de Alfredo de Sareshel. De estas traducciones, sin embargo, ningún testimonio externo dice que fueran ejecutadas con la colaboración de otros intérpretes, a los que hubiera de adscribir aquellas anomalías lingüísticas. En todo caso, la propia D'Alverny se ha visto obligada a confesar que, con tan endeble datos, «no pueden sacarse más que hipótesis», sin consistencia suficiente para una defensa adecuada de la tesis favorable al método «con dos intérpretes» por intermedio de la lengua romance.

Resulta igualmente abusiva la interpretación que hace del canónigo Salio un seguidor de aquel pretendido método «toledano» de traducción. Que el judío David colaborara con Salio en la traducción del *De nativitatibus*, está acreditado testimonialmente, pero sin que sepamos en qué pudo consistir esta colaboración y sin que tampoco ello nos autorice a tener que pensar que las otras dos traducciones toledanas de aquel canónigo italiano hubieran de realizarse con la colaboración de intérpretes arabófonos. En cuanto a Miguel Scoto, en relación con el cual tanto se empeño se ha puesto en relacionarlo con el método «toledano» de traducción, no se ha podido dar prueba alguna satisfactoria de ello. Una vez más, la referencia de Roger Bacon (según la cual Scoto desconocía el árabe e, incluso, el latín) ha distorsionado gravemente el planteamiento del problema, llevando a suponer que fueron los colaboradores judíos que Scoto tuvo en Toledo los que soportaron el peso de las traducciones toledanas del escocés. Los estudios de Carmody en torno a la estructura lingüística de las traducciones de Scoto han demostrado, sin embargo, que éste participó activamente en sus traducciones (todas las cuales llevan su sello, de tal manera que, a través de ellas, se puede sostener que «Scoto es Scoto», como ha afirmado Van Oppenraay), aunque contara con la colaboración de judíos arabófonos, pero sin que pueda decirse en qué consistió esta colaboración. En este punto, Thorndike ha rechazado tajantemente que aquella colaboración haya de ser entendida como dando paso a una traducción «con dos intérpretes» a través de la *lingua*

*tholetana* ya que no hay constancia alguna de que Scoto hubiera aprendido esta lengua romance mientras estuvo en Toledo<sup>[86]</sup>.

El recorrido que hemos venimos haciendo nos lleva, en definitiva, a poner en entredicho uno de los «mitos» tradicionales acerca de la Escuela de Toledo, el que se hubiera gestado en ella un método característico y específico de traducción. Como hemos señalado, los testimonios de que disponemos nos fuerzan, por el contrario, a sostener que en la Escuela de Toledo se puso en práctica una metodología traductora plural y variada, incapaz, por sí misma, de identificar a la Escuela toledana como centro institucionalizado de traducciones, diferenciado de otros núcleos traductores. En este tema, lo que hay que decir es que en la Escuela de Toledo se hicieron traducciones debidas a un único autor; que otras fueron fruto de la colaboración entre traductores cristiano-latinistas y traductores arabófonos, pero sin que estas colaboraciones se realizaran de acuerdo con una metodología unificada y caracterizada «more toletano»; que un mismo traductor de la Escuela hacía traducciones del árabe al latín por sí solo, sin ayuda, mientras que, en otros casos, este traductor buscaba apoyarse en intérpretes judíos o mozárabes. El único caso documentado de que disponemos, referido a la metodología traductora (el prólogo-dedicatoria de Avendauth), está, de un lado, centrado en una traducción concreta (la del *De anima* aviceniano), sin que, al parecer, ni siquiera sus autores (y menos aún otros traductores de la Escuela toledana) hubieran seguido haciendo uso de aquella metodología, de acuerdo con los testimonios documentados de que podemos servirnos<sup>[87]</sup>. Por otro lado, no resulta ya correcto seguir viendo el método descrito en aquel prólogo-dedicatoria en función de las características que una larga tradición le ha venido abusiva e infundadamente asignando, tratando de dotar a la Escuela de traducciones toledanas de una unidad institucionalizada que quedaría salvaguardada por la existencia y puesta en práctica de un específico método «toledano» de traducción.

Justamente porque se tuvo, desde los tiempos de A. Jourdain, como incontrovertible la afirmación de que existió, efectivamente, una «escuela» organizada de traductores toledanos medievales<sup>[88]</sup>, se han venido haciendo, durante un siglo y medio, esfuerzos por encontrar un fundamento a aquella afirmación. A medida que han progresado las investigaciones sobre la Escuela de Toledo y que se han ido conociendo más testimonios documentados, se hace cada vez más insoportable sostener la existencia de una «escuela» institucionalizada de traducciones toledanas medievales, a pesar de que, como ha dicho Gabriella Braga, aquella «escuela» siga siendo «un mito historiográfico muy difícil de destruir».

Aun siendo, por nuestra parte, conscientes de la dificultad apuntada por Braga, nuestro trabajo insistirá en la carencia de una justificación historiográfica que nos permita hablar con propiedad de una «escuela» (en sentido estricto) de traductores toledanos. Por ello y por más que, en las páginas que siguen, sigamos utilizando la vieja expresión «Escuela de traductores de Toledo», el referente de esa expresión es

ya visto por nosotros como aquel variado círculo de estudiosos que, aprovechando el amplio material bibliográfico árabe existente en Toledo durante los siglos XII y XIII, se puso a la tarea de dar a conocer a Occidente lo más avanzado del pensamiento filosófico y científico, traduciendo del árabe al latín (y, a veces, al castellano, en el tiempo del reinado de Alfonso X) las más renombradas obras de los filósofos y científicos griegos y árabes. Esta empresa traductora fue llevada a cabo por aquellos estudiosos bien de modo individual o bien trabajando en colaboración, pero, en cualquier caso, sin sentirse obligados por vínculo alguno institucional o metodológico que hubiera permitido hablar de la existencia de una «escuela» (en sentido estricto) de traductores de Toledo durante los siglos XII y XIII. No hubo tal «escuela» ni tampoco resulta historiográficamente correcto seguir hablando de dos etapas (la correspondiente al patrocinio de los diferentes arzobispos toledanos y la etapa de Alfonso X), si es que con ello se quiere dar a entender que cada una de tales etapas habría guardado una estructura institucionalizada («académica»), con rasgos específicos y distintivos de los que habría participado el conjunto de los traductores de cada una de aquellas pretendidas «etapas». La realidad histórica que nos ha sido transmitida por los diferentes manuscritos y documentos es que no hubo vinculación institucionalizada entre los traductores toledanos medievales y que, por ello, los traductores alfonsíes no fueron un grupo ni más organizado académica-institucionalmente ni más deudores de un plan intelectual definido que lo fueron los traductores que habían trabajado en Toledo con anterioridad a la aparición del Rey Sabio.

## CAPÍTULO III

### TRADUCTORES EN LA ESCUELA DE TOLEDO

Si, como hemos venido diciendo, no existió una «escuela» institucionalizada de traductores toledanos medievales, sino que la expresión «Escuela de Toledo» ha de ser referida al círculo o medio intelectual toledano en el que, durante los siglos XII y XIII, se llevaron a cabo las traducciones del árabe al latín que tanta incidencia iban a tener en la constitución de la historia del pensamiento occidental, hemos de tomar ahora en consideración lo que pueda decirse de los autores de aquellas traducciones desde perspectivas ajenas a los tradicionales tratamientos de este tema, vinculados todos ellos al supuesto de la existencia de una auténtica «escuela» toledana de traductores medievales. Situado en esta perspectiva, el historiador ha de tomar las precauciones necesarias para no confundir lo que de leyenda pueda haberse incrustado en los estudios referidos a los traductores toledanos de los siglos XII y XIII, comenzando por advertir que lo que haya de ser dicho en este punto no se referirá a unos supuestos traductores *de* la «escuela» de Toledo («escuela» que, en realidad, no existió) y sí a aquellos intelectuales que realizaron alguna tarea traductora del árabe al latín *en* la Escuela de Toledo, es decir, en el medio cultural toledano de los siglos XII y XIII. Sólo desde este punto de vista, la historia del pensamiento puede dar adecuada cuenta de la variedad de temas, orientaciones y métodos que afloran en los diferentes protagonistas de la Escuela de Toledo, los cuales carecieron de un programa y de una línea de actuación que unificaran sus traducciones *more toletano*, es decir, en un sentido definido y preciso, que hubiera hecho posible poder identificar los trabajos realizados en la Escuela toledana.

En relación con ello, lo primero que ha de señalarse es que la imprecisión de los testimonios de que disponemos para delimitar de modo seguro y convincente los límites historiográficos de aquel medio intelectual que constituye la Escuela de traductores de Toledo es la misma imprecisión que afecta a lo que el historiador pueda decir de los traductores toledanos medievales y sus obras, habida cuenta de que ha sido justamente a través de lo que los diferentes manuscritos nos han legado de los traductores y las traducciones del Toledo medieval como ha podido ser escrita la historia de la Escuela de Toledo. No hay, en efecto, documento ni testimonio alguno que hable expresamente de esta Escuela, sino tan sólo de traductores que realizaban su trabajo en Toledo. En este punto, el historiador del pensamiento ha de tener bien presente la advertencia que ya hiciera Jourdain, y que reiterara Haskins, acerca de las dificultades existentes en lo relativo a la descripción de las traducciones toledanas, así como en la adscripción de esas traducciones a uno u otro traductor concreto. Si a ello añadimos las discrepancias, hartamente evidentes, entre los catalogadores de no pocos

manuscritos de una misma traducción y que son estos manuscritos la única fuente de que disponemos para abordar la cuestión de los traductores toledanos medievales, la conclusión que se impone es que el historiador del pensamiento ha de procurar no dejarse llevar por interpretaciones apresuradas que, no por repetidas, carecen de la fiabilidad historiográfica necesaria para servir de incuestionable apoyo en la tarea de separar lo que haya de leyenda o de realidad en lo que haya de tratarse acerca de los traductores de la Escuela de Toledo y de las traducciones realizadas por ellos<sup>[89]</sup>, punto que hemos de tratar por separado, fijándonos en la obra llevada a cabo por cada uno de los principales traductores de la Escuela de Toledo.

### *Juan Hispalense*

Considerado tradicional y unánimemente como el inaugurador del período de las traducciones medievales toledanas, carecemos, sin embargo, de testimonios y documentos acerca de su vida, mientras que de su actividad literaria, tanto en lo referente a su labor traductora como en lo relativo a sus trabajos de creación, no son pocas las contradicciones que pueden detectarse en los diferentes manuscritos que dan cuenta de aquella actividad, de la que, sin embargo, puede decirse, ya de entrada, que estuvo fundamentalmente centrada en trabajos relacionados con las astrología árabe, de la que, en la Edad Media, Juan Hispalense fue tenido como el exponente por excelencia y como punto de referencia imprescindible, tras la rápida difusión y recepción de sus obras y traducciones astrológicas en las escuelas de París, cosa que ya sucedió en el último tercio del siglo XII.

El único dato, al parecer bien contrastado, que relaciona a Juan Hispalense con el medio toledano es la referencia de no pocos manuscritos de que la traducción de aquél del *De differentia inter animam et spiritum* de Qusta ibn Luqa fue hecha «para Raimundo, Arzobispo de Toledo»<sup>[90]</sup>, sin que pueda precisarse, como hicimos notar en su momento, hasta qué punto esta traducción sirvió de enlace entre Juan Hispalense y el círculo intelectual toledano de la primera mitad del siglo XII ni qué papel pudo tener, si es que tuvo alguno, el Arzobispo Don Raimundo en la gestación de la orientación traductora de aquel círculo. No puede establecerse, por lo demás, la fecha de esta traducción de Juan Hispalense<sup>[91]</sup>, aunque sí aparecen fechadas, en algunos manuscritos, dos de sus otras traducciones: *Albumasar introductorium maius*, de Abu Ma`shar (traducción del año 1133); *Numerus mensium* o *Liber Alfragani in scientia astrorum*, de al-Fargani (traducción de 1135) y, también, *Isagoge* o *Epitome totius astrologiae* (obra del propio Juan Hispalense, de 1142)<sup>[92]</sup>. Este año de 1142, en el que Juan Hispalense escribe su *Epitome*, suele ser generalmente considerado por los historiadores del pensamiento como el momento en el que Juan Hispalense abandona su labor traductora para dedicarse al trabajo de creación. De ahí que no pocos de aquellos historiadores nieguen que la traducción del *Liber albohali de*

*nativitatibus* (el *De iudiciis nativitatum*, de Abu `Ali al-Jayyat), datada en 1153 en el ms. de Oxford, Laude Misc. 594, pueda ser atribuida a Juan Hispalense, por lo que el traductor al latín de esta obra y que, según el manuscrito citado y, también, el de Londres, British Mus. Royal 12, es «Iohannes Toletanus» no debe ser confundido con «Iohannes Hispalensis»<sup>[93]</sup>

Ello nos introduce en la difícil cuestión de la personalidad histórica de nuestro traductor, cuyo nombre aparece, en los diferentes manuscritos, como «Iohannes Hispalensis», «Iohannes Hispanus» (también, «Iohannes Yspanus» y «Iohannes Hyspanus»), «Iohannes Hispaniensis», «Iohannes Hispaniensis atque Luniensis», «Iohannes Ispalensis Ilimia», sin olvidar el «Iohannes Toletanus», al que acabamos de referirnos. En principio, esta pluralidad de acepciones no representa, en sí misma, necesariamente un grave problema y todas ellas pueden resumirse en las dos denominaciones que la mayoría de los manuscritos conservados aplican a nuestro traductor, la de «Iohannes Hispalensis» y la de «Iohannes Hispanus»<sup>[94]</sup>, como nombres del mismo traductor. Las complicaciones surgieron, sin embargo, desde un primer momento, a partir de que A. Jourdain, malinterpretando la rúbrica del ms. de París, B. N. lat. 8802 y la abreviatura «Io.» del ms. parisino, BN lat. 6443, llegó a la forzada, e incorrecta, conclusión de que «Iohannes Hispanus» y «Iohannes Hispalensis» eran denominaciones de Iohannes Avendauth, el traductor judío que, en colaboración con Gundisalvo, tradujo en Toledo el *De anima* de Avicena, juicio que, reforzado por la autoridad de Steinschneider, gozó de amplio predicamento hasta bien entrado el siglo XX<sup>[95]</sup>, contribuyendo todo ello a forjar la leyenda de que Juan Hispalense fue un traductor plenamente integrado en los trabajos del Círculo de la Escuela de Toledo.

A medida que fueron avanzando las investigaciones, se hizo cada vez más evidente lo insostenible de la tesis de Jourdain, comenzando los historiadores a sospechar si acaso «Iohannes Hispalensis» y «Iohannes Hispanus» no estarían haciendo referencia a dos traductores diferentes, una vez vista la imposibilidad de seguir haciendo compatibles a un Avendauth, dedicado intensamente a traducciones filosóficas, con otro traductor (Juan Hispalense/Hispano) cuyos numerosos trabajos y traducciones astrológico-ocultistas eran abiertamente ajenas a las cuestiones de filosofía, desarrolladas en las traducciones de Avendauth y de Gundisalvo. Se inició, así, un proceso<sup>[96]</sup> que culminó en la postura que Manuel Alonso ha sostenido, diferenciando entre Juan Hispalense, sevillano y dedicado a la astrología y al ocultismo, y Juan Hispano-Avendauth, ocupado en temas y traducciones de filosofía, autor, también, del *Liber de causis*<sup>[97]</sup>. Por muy atractiva que pudiera, de entrada, parecer la tesis del P. Alonso, hay que reconocer que reposa sobre el mismo error que llevó a Jourdain a denominar «Iohannes» a Avendauth, algo que hoy día resulta ser historiográficamente insostenible a la vista de los testimonios y manuscritos que pueden ser examinados, así como teniendo en cuenta los últimos cartularios toledanos publicados. Por el contrario y en función de estas pruebas documentales, la postura

historiográficamente más correcta parece ser aquella que apunta a un único traductor, por más que sea denominado de modos muy diferentes, aunque relacionados entre sí («Hispalensis», «Hispaniensis», «Hispanus», «Hispalensis atque Lunensis/Limiensis», «Toletanus»).

De estas denominaciones, la de «Hispalensis atque Lunensis/Limiensis»<sup>[98]</sup> sigue siendo no poco oscura y, por descontado, la más difícil de explicar, sin que, hasta el momento, se haya encontrado una respuesta satisfactoria a la relación, explícitamente establecida en varios manuscritos, de Juan Hispalense con Luna (ciudad de Aragón) o con Limia (región de Galicia/Portugal)<sup>[99]</sup>. No cabe duda de que es a Richard Lemay a quien hay que atribuir el más llamativo de los intentos últimamente llevados a cabo<sup>[100]</sup> para tratar de encontrar una justificación a los patronímicos «Lunensis» y «Limiensis» aplicados, a veces indistintamente, por algunos manuscritos a Juan Hispalense. Sin pararse en demasidas barras, Lemay hace a Juan Hispalense familiar (hijo, incluso) de Sisnando Davidiz (Ibn Daud, Avendauth), un judío sevillano que llegó a ser visir de Sevilla y que, más tarde, se pasaría a la causa cristiana, ayudando a Fernando de León a reconquistar el norte de Portugal (región de Limia), en recompensa de lo cual fue hecho gobernador de Limia, antes de que pasara a ser gobernador de Toledo, con Alfonso VI. En Limia, pues, Juan Hispalense (por los orígenes de su familia) o Avendauth (gentilicio familiar) o Juan Limiense (por su estancia en aquella región de Portugal) habría iniciado su primera, y más larga, fase de traducciones de obras astrológicas. En un segundo momento, nuestro traductor habría buscado el patrocinio del Arzobispo don Raimundo, trasladándose a Toledo después de 1143, donde se habría especializado en traducciones de textos astrológicos hebreos y, aunque él prefería ser conocido como «Iohannes Hispalensis atque Limiensis», «cuando se encuentre en Toledo, en la atmósfera «patriótica» y cristiana introducida por Cluny, Juan de Sevilla será ya expresamente designado por sus contemporáneos como Johannes Avendauth». Además de su dedicación a la astrología judía, Juan Hispalense/Avendauth habría tenido que acatar las sugerencias de don Raimundo (que, a su vez y como buen cluniancense, seguía las consignas de Pedro el Venerable, en la visita de éste a España) de que tradujera textos filosóficos, por lo que nuestro traductor hubo de iniciar su colaboración con Gundisalvo. Muerto don Raimundo, Juan Hispalense habría perdido la protección del nuevo Arzobispo don Juan, por lo que Juan Hispalense/Avendauth habría vuelto a las traducciones de astrología árabe, llevando a cabo, entre otras, la traducción del *De nativitatibus* de Abu `Ali, en 1153, cuatro años antes de su muerte.

Los razonamientos de Lemay son todo menos convincentes y están basados en interpretaciones sesgadas de los pocos datos que los manuscritos de que disponemos nos ofrecen con relación a la personalidad de Juan Hispalense. La mezcla sin fundamento ni rigor historiográficos que Lemay hace entre estos datos y los poco consistentes supuestos que Lemay pone de su propia cosecha convierte su tesis en una fantasía a añadir a las numerosas leyendas que se han tejido en torno a Juan

Hispalense, el cual, en cualquier caso, nada pudo tener que ver con Avendauth ni con Gundisalvo<sup>[100]</sup>, autores de la traducción del *De anima* aviceniano e iniciadores de la orientación filosófica que en gran medida iba a caracterizar, cuando ya había muerto Juan Hispalense, los trabajos del círculo de los traductores toledanos medievales.

Careciendo, como carecemos, casi por completo de documentos y testimonios fidedignos sobre Juan Hispalense<sup>[102]</sup>, lo que abundan son los mitos o leyendas sobre este traductor. La realidad a que ha de atenerse el historiador del pensamiento está en función de las cuatro traducciones datadas de Juan Hispalense, que le sitúan como traductor entre 1133 y 1153, sin que podamos aportar la fecha segura de sus otras numerosas traducciones y obras de creación<sup>[103]</sup>, de las que fue autor, según consta en un número suficientemente amplio de manuscritos. Un somero examen de los trabajos de Juan Hispalense basta para concluir que Juan Hispalense se dedicó, prácticamente de modo exclusivo<sup>[104]</sup>, a la astrología, ciencia que, en aquel tiempo y como ha advertido Haskins, era vista como astronomía aplicada, de cuya utilidad y carácter científico nadie dudaba por aquel entonces.

En este orden de cosas, continuar haciendo de Juan Hispalense el iniciador de los trabajos de la Escuela de Toledo y un miembro de esta Escuela significa mantenerse en los entresijos de la leyenda, sobrepasando las exigencias de la realidad documentada y probada. Ateniéndose a estas exigencias, lo único que puede decirse es que Juan Hispalense hizo su traducción del texto árabe de Qusta ibn Lūqa (*De differentia inter animam et spiritum*) a la intención del Arzobispo don Raimundo, Arzobispo de Toledo, sin que nos sea dado adscribir de modo fiable el resto de las obras y traducciones de Juan Hispalense a la Escuela de Toledo<sup>[105]</sup>, cuyos principales representantes, por lo demás, iban a dedicarse, por lo general, a traducciones sin relación con la astrología, que fue el campo casi exclusivo de las preocupaciones intelectuales de Juan Hispalense. A pesar de todo ello, en los tiempos renacentistas era ya opinión generalizada que Juan Hispalense estuvo plenamente integrado en la Escuela de traductores toledanos, por lo que, en algún manuscrito de ese tiempo, se pasó a denominarle «Iohannes Toletanus», lo que ha contribuido a una mayor confusión entre los historiadores del pensamiento, que no han tenido, por lo general, especial inconveniente en seguir las huellas de A. Jourdain, cuando éste dio a conocer la Escuela de Toledo y, dentro de ella, la obra de Juan Hispalense.

A la luz de las advertencias que hemos venido haciendo, podemos catalogar del siguiente modo las traducciones que Juan Hispalense habría llevado a cabo<sup>[106]</sup>:

1. Fragmento médico del pseudo aristotélico *Secretum secretorum* (o *Epistola de conservatione corporis humani*)<sup>[107]</sup>
2. *Epistola Messahallah in rebus eclipsis lune*
3. *De mensura astrolabii*, también de Masha`llah
4. *Liber Messahalla de interrogatione cognitionis*

5. *Libellus interpretationum quem puto esse Messahalla*
6. *De revolutionibus annorum mundi*, obra igualmente de Masha`llah<sup>[108]</sup>
7. *De receptione planetarum*, del mismo autor
8. *Numerus mensium o Liber Alphragani in scientia astrorum*
9. *De differentia inter animam et spiritum*, de Qusta ibn Luqa<sup>[109]</sup>
10. *Liber albohali de nativitatibus*
11. *De nativitatibus et interrogationibus*, de `Umar ibn Farrujan al-Tabari
12. *De magnis coniunctionibus et annorum revolutionibus*, obra de Abü Mas`har, a partir de otra de al-Kindi
13. *Albumasar inductorium maius in magisterium scientie astrorum*
14. (sólo probable): *Centiloquium*, de al-Battani
15. Comen. al *Centiloquium de Ptolomeo*, de Abü Ya `far ibn Yúsuf ibn Daya
16. *De imaginibus astronomicis*, de Abu-l-Hasan Tabit
17. *Liber inductorius Alkabucii ad magisterium iudiciorum astrorum*, de `Ali al-Kabisi
18. *De astrolabio*, obra de Abu-l-Qasim Maslama ibn Ahmad al-Mayriti (Albucasim de Magerit)
19. (sólo probable): *De electionibus*, de Ibn Abi-l-Riyal
20. *De electionibus*, de Sahl ben Bisr`s (el Zahellatino)<sup>[110]</sup>
21. *Canones Arzachelis* (Tablas toledanas)
22. (sólo probable): *De motu octave spere*, también de al-Zarkali o, acaso, de Tabit ibn Qurra
23. *Liber temporum*, de Sahl ben Bisr`s (Zahel o Zahel Benbriz, entre los latinos).
24. (sólo probable) *Flores astrologiae*, de Abu Mas`har.

En cuanto a las obras astrológicas que tienen por autor a Juan Hispalense, citemos:

1. *Liber magistri Iohannis ispanensis; De ratione inquirendi et modo; Liber nativitatum Hispalensis*: tres pequeños estudios que se encuentran, todos ellos, en el ms. de Madrid, BN 10009
2. *Isagoge o Epitome totius astrologiae*
3. *De iudiciis astrologicis*
4. *Astrolabium Ioannis Hispalensis*
5. *Ioh. Hispalensis super astrolabium*
6. *Sententiae de diversis libris excerpte*
7. *Tractatus pluviarum et aeris mutationis secundum magistrum Iohannem Hyspalensem*
8. (sólo probable): *Prognosticationes de variis tempestatibus*
9. *Liber alghorismi de practica arismetrice*<sup>[111]</sup>.

Como hemos venido diciendo, el enigma que rodea la realidad histórica de la personalidad y de las traducciones y obras de Juan Hispalense ha dado pie a la pluralidad de leyendas-mitos en torno a este traductor. De entre estas leyendas, una de las más repetidas a lo largo del tiempo es la que, haciendo caso omiso de la dedicación exclusiva de Juan Hispalense a la astrología y la no menos exclusiva atención prestada por Avendauth a las cuestiones filosóficas (y, más concretamente, a las relacionadas con el *Shifa'* de Avicena), ha querido identificar a Juan Hispalense con Avendauth, del que todos los historiadores del pensamiento recuerdan, con preferencia sobre otros trabajos, su participación en el prólogo y en la traducción del Libro VI de la Segunda Sección del *Shifa'*, es decir, el *Liber sextus naturalium* o *De anima*, como queda explícitamente reseñado en, por ejemplo, el ms. de Bruges, B. Publ. 510: «incipit liber Ibnicine de anima et est sextus de naturalibus de libro suo asschiphé». Esta identificación entre dos personajes, en principio tan dispares en lo concerniente a sus trabajos, sólo puede haberse dado a partir de que al enigma-Juan Hispalense haya sido posible sumarle el enigma Avendauth<sup>[112]</sup>.

La carencia de fiabilidad documental y testimonial en torno a la personalidad y a la obra de Avendauth ha permitido, por otra parte, elaborar otras tesis, ajenas a aquella tradicional identificación entre Juan Hispalense y Avendauth, dos de las cuales han venido gozando de no magro predicamento entre los actuales historiadores del pensamiento. La primera de ellas es la de Manuel Alonso, el cual, estableciendo una injustificada diversificación entre Juan Hispalense-astrólogo y Juan Hispanense o Hispano-filósofo, identificó a este último con Avendauth (Ibn Dá'ud), el filósofo judío autor del prólogo al *De anima* aviceniano, el cual habría escrito también el *Liber de causis*, el *Liber de causis primis et secundis* y el *Tractatus de anima*, que se viene atribuyendo a Gundisalvo, así como «una física y una metafísica, en las que resumió la doctrina tomada de los libros de los griegos traducidos al árabe y de los libros que los musulmanes sobre dichas materias habían compuesto. Las doctrinas de Avicena constituían el fondo de su doctrina». Avendauth-Juan Hispano, en este caso, habría sido un judío, dedicado al estudio y a la enseñanza de la filosofía, que acabaría convirtiéndose al cristianismo y que luego habría sido nombrado Obispo de Segovia (1149), sucediendo al Arzobispo don Raimundo, tras la muerte de éste (1152), en la sede primada<sup>[113]</sup>.

Dejando aparte descalificaciones tan graves como la de Lemay, ya citada anteriormente por nosotros, lo que hay que advertir es que la tesis del P. Alonso parte del error que supone desconocer que el prólogo-dedicatoria del *De anima* estaba dirigido a Don Juan, el Arzobispo toledano que, según Alonso, debió ser el propio Avendauth, error que tiene su origen en el falso supuesto de A. Jourdain de que Avendauth habría sido «Johannes Avendauth», cosa que hoy día resulta francamente insostenible<sup>[114]</sup>. De más predicamento goza una segunda tesis, la que, a mediados de

los años cincuenta, lanzara D'Alverny acerca de una posible identificación de Avendauth con el filósofo judío Abraham Ibn Da'ud, el cual, obligado por la persecución almohade a abandonar la región cordobesa, vino a refugiarse en Toledo, donde residió desde 1148 hasta 1180, año de su muerte<sup>[115]</sup>. El atractivo de la identificación propuesta por D'Alverny reside en que puede dar cuenta de la condición judía de Avendauth, de acuerdo con la denominación («israelita philosophus») de los diferentes manuscritos, así como de la coincidencia de nombres entre Avendauth (Ibn-Da'ud) y el filósofo judío que hubo de abandonar Lucena para buscar refugio en Toledo en un tiempo que se compagina perfectamente con la época en que Avendauth dio comienzo a su labor traductora en Toledo. Aquella identificación explicaría también la coincidencia interna existente entre la filosofía de Abraham ibn Da'ud y las cuestiones filosóficas que atrajeron la atención del traductor Avendauth.

Este último, en efecto, dejó explícitamente consignado, en el texto de su prólogo-dedicatoria del *De anima*, que su interés por traducir el «sextus naturalium» de Avicena era debido a la intención de procurar al pensamiento occidental el instrumento adecuado para poder demostrar racionalmente lo que, hasta ese momento, los latinos sólo podían aceptar como testimonio de fe, es decir, la existencia y la naturaleza del alma. El instrumento en cuestión no era otro que la filosofía aristotélica, transmitida a partir de la obra de Avicena<sup>[116]</sup>, a través de la cual Avendauth estaba convencido de que podía llegarse a un discurso racional que pudiera demostrar lo que la fe y la religión cristianas decían con relación al alma. Este mismo propósito se hace evidente en el *Eumunah Ramah* («La fe sublime»), el texto filosófico escrito por Abraham ibn Da'ud y que —frente a la orientación neoplatónica de su correligionario Ibn Gabirol— muestra una profunda raigambre aristotélica<sup>[117]</sup>, tamizada a través de la filosofía de Avicena, a partir de la cual Abraham ibn Da'ud cree posible descubrir la base racional de la religión judía, la cual, en temas tales como los relativos a la naturaleza y propiedades del alma, coincide con las doctrinas del cristianismo.

La interna concordancia existente entre las traducciones avicenianas de Avendauth y la obra filosófica de Abraham ibn Da'ud es lo suficientemente llamativa como para que no deje de producir cierta extrañeza que dicha concordancia no haya sido puesta de relieve por los historiadores del pensamiento. Gracias a ella, la tesis de D'Alverny acerca de la identificación entre Avendauth y Abraham ibn Da'ud puede verse especialmente reforzada, por más que, a pesar de todo, los argumentos de la propia D'Alverny no han encontrado todavía el suficiente apoyo documental para que aquella identificación deba ser tenida como manifestación de un dato histórico. Mientras este apoyo no se haya producido, no podremos tener constancia segura de la viabilidad de la sugerencia de D'Alverny y nos veremos obligados a tener que limitarnos a los pocos datos que de Avendauth nos han dejado los manuscritos y testimonios que están, hoy día, a nuestro alcance.

De aquellos testimonios, el más importante sigue siendo el tantas veces citado prólogo-dedicatoria de la traducción latina del *De anima* de Avicena, prólogo en el cual Avendauth, hablando en primera persona, dice que ha llevado a cabo aquella traducción junto con Gundisalvo y se presenta a sí mismo como judío y como filósofo («Avendeuth israelita, philosophus»)[118]. A lo que nos hemos de atener, pues, es que nuestro traductor era un judío y estudioso de la filosofía que, en la segunda mitad del siglo XII, tradujo algunas partes y textos del *Shifa'* de Avicena cumpliendo parcialmente el proyecto que había concebido, y para el que buscó el mecenazgo del Arzobispo toledano, de traducir al latín aquella «summa philosophica» que daba cuerpo a la enciclopedia aviceniana (*Kitab al Shifa'*). Ello queda atestiguado por elms. de Bruges, Stadsbib. 510, que contiene la traducción de Avendauth del Prólogo del *Shifa'*, junto con un prefacio del propio Avendauth, dirigido al Arzobispo de Toledo, dándole cuenta de la gran empresa que pensaba llevar a término: «studiosam animam nostram ad appetitum translacionis libri Auicenne, quem Asschife id est Sufficientiam nuncupuit, inuitare cupiens, quedam capitula intencionum uniuersalium, que logico negotio preposuit in principio istius libri, dominacioni vestre curauit in latinum eloquium ex arabico transmutare...»[119].

No disponemos de más argumentos documentales sobre Avendauth que los descritos, salvo las referencias concretas de algunas de sus traducciones de Avicena, las cuales ocupan un lugar fundamental en el conjunto de las traducciones medievales del *Shifa'*[120]. De estas traducciones, corresponden a Avendauth las siguientes:

1. Prólogo del *Shifa'*[121]
2. (poco probable): *Isagoge*, secc. I, caps. 2-11, 13-14; secc. II, caps. 1-4.
3. *Isagoge*, Libro 1, secc. I.<sup>a</sup>, cap. 12. Ms. de Roma, Vat. lat. 4.428: «capitulum de uniuersalibus translatum ab Auendeuth de Libro Auicenne de Logico»[122]
4. Libro III de los *Libri naturales: De his que habent Naturalia ex hoc quod habent quantitatem*. Traducción probable de Avendauth, acaso con la colaboración de Gundisalvo[123]
5. Libro VI de los *Libri naturales: De anima* (en colaboración con Gundisalvo)
6. 6. (probable y con la colaboración de Gundisalvo): *De coelo et mundo* (pseudo aviceniano)[124].

### *Dominicus Gundisalvi (Gundisalvo)*

El nombre de Avendauth, el traductor judío toledano, lleva inmediatamente al de Dominicus Gundisalvi, arcediano de Cuéllar y miembro del Capítulo de la catedral toledana y al que nosotros seguiremos llamando Gundisalvo, por respetar una tradición harto extendida[125]. Aun careciendo de datos fidedignos sobre su vida, sí

estamos ya en disposición de negar verosimilitud historiográfica a lo que se había venido repitiendo tradicionalmente, a saber, que Gundisalvo había llevado a cabo su trabajo traductor y sus obras de creación en tiempos del Arzobispo don Raimundo, concretamente entre 1126 y 1150, año en el que se suponía que Gundisalvo había muerto<sup>[126]</sup>. Tras las investigaciones de González Palencia, Alonso, Rivera Recio y F. J. Hernández, está suficientemente documentado que Gundisalvo estaba todavía vivo en marzo de 1181, siendo probable, como ha sostenido D'Alverny, que muriese años más tarde, por lo que, cuando menos, hay que sostener que es «llegada la hora de que se desconecte la existencia de Gundisalvo del arzobispo de Toledo, don Raimundo, fallecido en 1152, para situarle en la del arzobispo don Juan (1152-1167) Y de sus sucesores, sobre todo don Cerebruno (1167-1180)»<sup>[127]</sup>. Todo ello resulta de gran importancia para establecer la lista de las traducciones y de las obras de creación de Gundisalvo. Un análisis de las primeras, por lo demás, lleva al convencimiento de que nuestro arcediano trabajó con distintos colaboradores arabófonos, mientras que, en otras ocasiones, tradujo sin ayuda del árabe del latín diferentes obras filosóficas. La filosofía fue, en efecto, la ocupación traductora fundamental de Gundisalvo y ello se puso igualmente de manifiesto en sus obras de creación propia, en las cuales Gundisalvo demuestra conocer a fondo los planteamientos de la Escuela de Chartres, a los que sabe armonizar con influencias del pensamiento árabe y de la obra de Ibn Gabirol<sup>[128]</sup>.

Teniendo en cuenta todo ello, podemos relacionar del siguiente modo el trabajo realizado por Gundisalvo:

#### A. Traducciones:

1. *Summa Avicenne de convenientia et differentia scientiarum*. Se trata del capítulo VII de la Sección II de la Quinta Parte de la *Logica* de Avicena (comentario a los *Analytica Posteriora* de Aristóteles), capítulo que aparece dentro del *De divisione philosophiae*, obra de Gundisalvo, por lo que parece lógico concluir que fue traducido por nuestro arcediano<sup>[129]</sup>
2. Libro III de los *Libri naturales* del *Shifa'* de Avicena: sólo probable y, acaso, con la colaboración de Avendauth
3. *De anima* de Avicena: en colaboración con Avendauth
4. *Liber Avicenne de philosophia prima sive de scientia divina* («Metaphysica» de Avicena)<sup>[130]</sup>
5. *De coelo et mundo* (pseudo-aviceniano): sólo probable y, acaso, con la colaboración de Avendauth<sup>[131]</sup>
6. *Catalogus scientiarum* o *De scientiis* (Kitab Ihsa al-`Ulum) de al-Farabi. También Gerardo de Cremona tradujo en Toledo esta importante obra, que fue, por lo demás, el fundamento sobre el que se basó Gundisalvo para la redacción de su *De divisione philosophiae*<sup>[132]</sup>, como ya pusieron de manifiesto, en su día,

L. Baur y M. Bouyges

7. *De ortu scientiarum*, de al-Farabi<sup>[133]</sup>
8. *De intellectu* de al-Farabi (Risalah fi al-`Aql)<sup>[134]</sup>
9. *Fontes quaestionum*, de al-Farabi<sup>[135]</sup>
10. *Liber introductorius in artem logiceae demolstrationis*<sup>[136]</sup>
11. (sólo probable): *Liber exercitationis ad viam felicitatis*<sup>[137]</sup>
12. *De intellectu* (Risalah fi al-`Aql), de al-Kindi. Traducido también por Gerardo de Cremona con el título de «De ratione»<sup>[138]</sup>
13. (con la colaboración de magister Iohannes): *Summa theorice philosophie* (Maqasid al-Falasifah), de al-Ghazzali
14. (con la colaboración de magister Iohannes): *Fons vitae* (Yanbu` al-Hayah), de Salomo ibn Gabirol (Avicbron)<sup>[139]</sup>.

## B. Obras originales

1. *De divisione philosophiae*<sup>[140]</sup>
2. *De scientiis*: recopilación de las doctrinas lógicas de al-Farabi acerca de la naturaleza y división de las ciencias, editada por M. Alonso
3. *De anima*, que utiliza ampliamente la obra del mismo título de Avicena<sup>[141]</sup>
4. *De immortalitate animae*<sup>[142]</sup>
5. *De unitate et uno*<sup>[143]</sup>
6. *De processione mundi*<sup>[144]</sup>.

## Maestro Juan

Colaborando con Gundisalvo en dos celebradas traducciones latinas, los manuscritos atestiguan la existencia de un «magister Iohannes» o, simplemente, «Iohannes», al que tradicionalmente se le ha venido identificando con Juan Hispano, dando por supuesto que éste no sería otro que Avendauth. Descartada la hipótesis de la asimilación Juan Hispano-Avendauth, hemos de atenernos a los datos estrictos de los documentos disponibles, refiriéndonos al maestro Juan como uno de los intelectuales del círculo toledano de traductores, sin que podamos aportar precisiones especialmente fidedignas sobre las circunstancias concretas de este nuevo traductor<sup>[145]</sup>, cuya colaboración con Gundisalvo ha quedado documentada en dos traducciones:

1. *Summa theorice philosophie*, de al-Ghazzali (Maqasid al-Falasifah)<sup>[146]</sup>
2. *Fons vitae* (Yanbu` al-Hayya), de Salomo ibn Gabirol (Avicbron)<sup>[147]</sup>.

Si con Gundisalvo y Avendauth la Escuela de Toledo alcanza un envidiable protagonismo en el campo de la filosofía occidental, Gerardo de Cremona, contemporáneo de aquéllos, llevará a la Escuela toledana a su más alta cima en el marco de las ciencias, a la vez que reafirmará el privilegiado puesto de aquélla dentro de la filosofía medieval, incorporando obras de Aristóteles a las traducciones desarrolladas en Toledo en la segunda mitad del siglo XII. La labor traductora, desarrollada por Gerardo de Cremona en Toledo, alcanza, así, una amplitud de temas que no puede por menos de sorprender y de admirar: «filosofía, con obras aristotélicas y pseudo-aristotélicas, además de las de algunos filósofos árabes; matemáticas, geometría, óptica, catóptrica y la ciencia de pesas; astronomía y astrología (aunque Gerardo era un adepto de la astrología, no añadió mucho a la amplia colección hecha por sus predecesores); medicina, con opúsculos galénicos y pseudo-galénicos, algunos tratados de Razi, el manual de cirugía de Abu'l-Qasim al-Zahrawi, el Gran Canon (Qanun) de Avicena; alquimia, geomancia y otros tipos de adivinación; y, finalmente, el *Liber Anoe*, el conocido como Calendario de Córdoba, un monumento que conjuga la cultura árabe y mozárabe con la tradición»<sup>[148]</sup>.

De Gerardo de Cremona disponemos de algunas informaciones documentales. Los cartularios de Toledo lo nombran («magister Girardus») entre los miembros de cabildo ya en mayo de 1157 y también en marzo de 1174 y 1 de marzo de 1176 («Girardus dictus magister»), mientras que el documento x.12.G.2.12. del Archivo de la Catedral de Toledo, publicado por Rivera Recio, da cuenta de una suscripción a cargo de «ego Girardus dictus magister», como testigo de una donación efectuada por el Arzobispo don Cerebruno. Parece, por todo ello, bien asentada la vinculación de Gerardo de Cremona con los miembros del cabildo de la Catedral toledana. Por su parte, Daniel de Morley, en su *Philosophia*, dice de «Girardus Tholetanus» que «Galippo mixtarabe interpreten te almagesti latinavit», añadiendo, a continuación, que Gerardo de Cremona era aficionado a discutir cuestiones y temas relacionados con la astrología. Es, sin embargo, el *Eulogium*, escrito por sus fieles seguidores tras la muerte del cremonense y colocado como apéndice a la traducción de Gerardo de Cremona del *Tegni* galénico, el que más datos nos ha dejado sobre este traductor: «por amor del Almagesto, que no se podía encontrar entre los latinos, se vino a Toledo, donde, viendo la abundancia allí existente de libros escritos en árabe en todas las disciplinas y deplorando la penuria, cuya amplitud conocía bien, de los latinos, aprendió la lengua árabe. Confiando en su doble saber científico y lingüístico (porque, como ha dicho Ahmad ibn Yusuf en su epístola *Sobre la relación y la proporción*, es necesario que un buen traductor tenga, además de un excelente conocimiento de la lengua que traduce y de aquélla en la que se expresa, el saber de la disciplina que traduce), a la manera del hombre avisado que, recorriendo los verdes prados, teje una corona no con todas las flores, sino sólo con las más bellas, pasó

revista todo lo que estaba escrito en árabe. De este modo y hasta el final de sus días, no dejó de transmitir a la latinidad, como se hace con el más querido de los herederos, los libros que le parecieron más preciosos en las distintas disciplinas, del modo más claro y más inteligible posible»<sup>[149]</sup>.

El *Eulogium* de Gerardo de Cremona está precedido por una lista metódica, elaborada igualmente por sus discípulos y seguidores, de setenta y una traducciones que el cremonense llevó a cabo en Toledo, lista que las investigaciones y estudios posteriores ha elevado a un número mayor<sup>[150]</sup>, no descartándose que, en el futuro, se vea ampliada la relación de las traducciones toledanas del cremonense, de las cuales nosotros daremos cuenta agrupándolas por temas, según es ya costumbre generalmente admitida:

A. Traducciones de filosofía<sup>[151]</sup>

1. *Analytica Posteriora*, de Aristóteles<sup>[152]</sup>
2. *Physica*, de Aristóteles<sup>[153]</sup>
3. (improbable): *Metaphysica*, de Aristóteles<sup>[154]</sup>
4. *De coelo et mundo*, de Aristóteles<sup>[155]</sup>
5. *De generatione et corruptione*, de Aristóteles<sup>[156]</sup>
6. *Meteorologica*, de Aristoteles<sup>[157]</sup>
7. Comentario de Temistio a los *Allalytica Posteriora*<sup>[158]</sup>
8. *De sensu*, de Alejandro de Afrodisia<sup>[159]</sup>
9. *De motu et tempore*, de Alejandro de Afrodisia<sup>[160]</sup>
10. *De eo quod augmentum et incrementum fiunt in forma et non in yle*, de Alejandro de Afrodisia<sup>[161]</sup>
11. *De unitate*, de Alejandro de Afrodisia<sup>[162]</sup>
12. (probable): *De intellectu et intellecto*, de Alejandro de Afrodisia<sup>[163]</sup>
13. *De syllogismo*, de al-Farabi (paráfrasis de la parte correspondiente del *Organon* aristotélico)
14. *De scientiis*, de al-Farabi<sup>[164]</sup>
15. (improbable): *De ortu scielltiarum*, de al-Farabi<sup>[165]</sup>
16. *Distinctio Alfarabii super librum Aristotelis de naturali auditu*<sup>[166]</sup>
17. *Risalah fi al-`Aql*, de al-Kindi<sup>[167]</sup>
18. *Liber de somno et visione*, de al-Kindi<sup>[168]</sup>
19. *De quinque essentiis*, de al-Kindi<sup>[169]</sup>
20. *De elementis*, de Ishaq al-Isra'-ili<sup>[170]</sup>
21. *De descriptione rerum et diffinitionibus earum et de differentia inter descriptionem et diffinitionem*, de Ishaq al-Isra'ili<sup>[171]</sup>
22. *Liber de bonitate pura o Liber de causis*<sup>[172]</sup>

23. *De elementis* o *De proprietatibus elementorum*, de autor árabe desconocido. De esta obra pseudoaristotélica (conocida también bajo el título latino de *Liber Aristotelis de causis proprietatum et elementorum primus*) Gerardo de Cremona sólo tradujo el libro I, no habiendo podido hacerse con el texto árabe del libro II.

#### B. Traducciones matemáticas y astronómicas<sup>[173]</sup>

1. *Liber Euclidis tractatus xv* (en la Edad Media se creía que los *Elementos* de Euclides constaban de quince libros; como se sabe, los libros XIV y XV son un añadido a la obra original de Euclides)
2. *Commentarium* de al-Nairizi a los *Elementos de Euclides* (edic. de M. Curtze, 1899)
3. *Liber Iudei superdecimum Euclidis*, de Abu `Uthman o de Muhammad ibn `Abd al-Baqi (edit. por Boncompagni y por Curtze como *De numeris et lineis*)
4. *Data* de Euclides, a partir de la versión de Ishaq ibn Hunayn, revisada por Tabit ibn Qurra
5. *Liber Arsamithis de mensura circuli*, de Arquímedes
6. *De similibus areubus*, de Ahmad ibn Yusuf (edit. por Curtze, Max, en 1.887)
7. *Liber hameti de proportione et proportionalitate*, del mismo autor que el del tratado anterior. Editado por Schrader, M. W. R., *The Epistola «De proportione et proportionalitate» of Ametus Filius Josephi* (Madison, Wisc., University of Wisconsin Press, 1961) (tesis doct.)
8. *De figuris sphaericis*, de Menelaos (3 libros)
9. (sólo probable): *De sectionibus conicis*, de Apolonio. Fue Heiberg quien adscribió esta traducción a Gerardo de Cremona
10. *Liber thebit de figura alchata*, de Tabit ibn Qurra. Comentario matemático-geométrico basado en el libro III del *De figuris sphaericis*, de Menelaos y en el *Almagesto*, I, 13. Aparece a veces citado con el título de *De figura sectore*
11. *Liber trium fratrum*, de Banu Musa. Editado por Curtze, M., Halle, 1885 y por Clagget, M., *Archimedes in the Middle Ages* (Madison, Wisc., University of Wisconsin Press, 1964) I, pp. 238-355. Citado también como *Verba filiorum Moysi Filii Sekir, i.e. Maumeti, Hameti et Hasen*
12. *De practica geometriae*, de autor desconocido (¿acaso el *De mensuratione terrarum*, de Abu Bakr al-Hasan, el «Abubacer» latino?)
13. *De sphaeris*, de Teodosio (3 libros)
14. *De locis habitabilibus*, de Teodosio. Traducción a partir de la versión árabe de Qusta ibn Luqa.
15. *Liber alchoarismo de iebra et almucabala*, de al-Khwarizmi; edit. por G. Libri en 1.838
16. *Liber qui secundum Arabes vocatur algebra et almucabala*, probablemente de

Abu Kamil

17. *Algorismus in integris et minutiis*, de autor desconocido
18. *De aggregationibus scientiae stellarum et de principiis coelestium motuum*, de al-Fargani. A pesar de que este tratado estaba ya traducido por Juan Hispalense, fue la traducción de Gerardo de Cremona la que alcanzó una amplia difusión en la cultura medieval y protorrenacentista
19. *De sphaera mota*, de Autolykos. Versión árabe de Ishaq ibn Hunayn y Qusta ibn Luqa
20. *Liber almagesti*, de Ptolomeo (13 libros)
21. *Liber thebit de expositione nominum Almagesti*, de Tabit ibn Qurra. Editado por F. Carmody, utilizando el título de *De hiis que indigent expositione antequam legatur Almagesti* (Berkeley, University of California Press, 1941)
22. *Liber thebit de motu ascensionis et recensionis*, también de Tabit ibn Qurra (las ediciones renacentistas dieron a esta traducción el título de *De motu octavae sphaerae*). Traducción editada por Carmody, F. (Berkeley, University of California Press, 1941)
23. *Liber introductorius Ptolomei ad artem sphaerieam*, de Geminos. Compilación medieval de los *Elementa astronomica*, de Geminos de Rodas, cuyo fl. se sitúa hacia el año 70 a. C., es decir, unos dos siglos antes de Ptolomeo, por lo que sus *Elementa* no son ningún comentario de la obra ptolemaica, aunque fueron considerados por los medievales como una excelente introducción para la comprensión de la astronomía de Ptolomeo
24. *Gebri de astronomia libri IX in quibus Ptolomeum emendavit*, de Jabir ibn Aflah (el «Geberius» latino). Traducción inserta en la edición de Nuremberg, 1534, en la que se critican no pocos puntos del *Almagesto* ptolemaico
25. *Liber coaequationis planetarum*, de autor desconocido
26. *Liber tabularum iahen cum regulis suis*, probablemente de al-Jaihani, autor todavía no identificado con garantías suficientes, a pesar de las sugerencias de Sabra, A. I., «The Authorship of the Liber de crepusculis. An Eleventh Century Work on Atmospheric Refraction», en *Isis*, 58, 1967, pág. 85
27. *Canones Arzachelis*. Esta traducción de Gerardo de Cremona difundió las Tablas Toledanas por todo el Occidente medieval
28. *Liber omnium sphaerarum coeli et compositionis tabularum*. Tablas astronómicas de autor desconocido.
29. *De ascensionibus signorum*, de Hypsicles. Traducción de Gerardo de Cremona a partir de la versión árabe de Ishaq ibn Hunayn y Qusta ibn Luqa
30. *Liber anohe*, de `Arib ibn Sa`d. Edit. por G. Libri, en 1838, suele ser colocado entre las traducciones astrológicas de Gerardo de Cremona
31. (probable): *Liber divisionum*. Se sospecha que sea traducción de una versión

árabe del *De divisionibus* de Euclides, obra citada por Proclo y cuyo texto original griego se ha perdido

#### C. Traducciones de física, mecánica y óptica<sup>[174]</sup>

1. *De speculis comburentibus* o *Liber tidei de speculo*, de Diocles
2. *De espectibus*, seguido del *De umbris et de diversilale aspectuum*, obras de al-Kindi. La traducción de Gerardo de Cremona fue editada por Björnbo, A. A. y Vogl, Sebo (Leipzig, 1912)
3. *Liber charastonis*, de Thabil ibn Qurra: edic. de F. Buchner (1.922) y de Clagett, M., en Clagett, M.-Moody, E. A., *The Medieval Science of Weights* (Madison, Wisc., University of Wisconsin Press, 1952)
4. *De crepusculis et nubium ascensionibus*, de Ibn al-Haitham
5. *De speculis* (pseudoeuclidiano), aceptando la adscripción que hace Björnbo de esta traducción a Gerardo de Cremona, traducción no incluida en las relaciones habituales de las traducciones del cremonense.

#### D. Traducciones de medicina<sup>[175]</sup>

1. *Liber veritatis Hippocratis de istis qui laborant in agone mortis* o *Liber sapientiae* o *Capsula eburnea*: tratado pseudohipocrático, cuya traducción latina por Gerardo de Cremona ha sido editada por Sudhoff, K., «Die pseudohippokratische Krankheitsprognostik *Liber veritatis*», en *Archiv für Geschichte der Medizin*, 9,1915, pp. 79-116
2. *Expositio Galeni super librum Yppocratis de regimine acutarum egritudinum*
3. *Expositio Galeni super librum Yppocratis Prognostica* (traducido previamente por Constantino el Africano)
4. *De elementis*
5. *De secretis ad Monteum* (pseudogalénico). Compilación, de autor árabe desconocido, de textos emparentados con la obra médica de Galeno: vid. Thorndike, L., *A History of Magical and Experimental Science. o. c.*, II, pp. 758 ss.
6. *Liber Galeni de complexionibus* o *Liber de temperamentis*
7. *De malicia complexionis diversae* o *De inaequali intemperantie*
8. *De simplici medicina* o *De simplicibus medicamentis*. Gerardo de Cremona sólo tradujo al latín los cuatro primeros libros de esta obra de Galeno, mientras que, en el siglo XIV, Nicolás de Reggio tradujo, directamente a partir del griego, los seis libros restantes
9. *De criticis diebus*
10. *De crisi*

11. *Tegni Galeni cum expositione ali ab redoham*<sup>[176]</sup>
12. *De gradibus medicinarum* o *De medicinarum compositarum gradibus investigandis*, de al-Kindi
13. *Aphorismus*, de Ibn Maasawaih
14. *Practica Iohannis Serapionis dicta hreviarium*, de Yahya ibn Sarabyun (traducción sólo en parte de la obra en cuestión de este médico y científico árabe. La traducción del cremonense del libro VII, que estudia los antídotos más eficaces, fue ampliamente conocida y fue utilizada por separado durante toda la Edad Media y parte del Renacimiento)
15. *Liber Albuhatris Rasis qui dicitur Almansorius*, de ar-Razi: 10 libros, el noveno de los cuales alcanzó una gran difusión y, de hecho, fue con harta frecuencia copiado y comentado separadamente
16. *Liber divisionum*, de ar-Razi
17. *Liber introductorius in medicina parvus*, de ar-Razi
18. *De iuncturarum aegritudinibus*, de ar-Razi
19. *Liber Azaragui de cirugia*, de Abu-l-Qasim al-Zahrawi. Traducción de amplia difusión durante la Edad Media, que contiene sólo una parte del al-Tasrif, de Abu-l-Qasim
20. *De medicinis et cibis simplicibus* o *De simplicium medicinarum virtutibus*, de Ibn al-Wafid
21. *Commentarius in artem parvam* de `Ali ibn Ridwan (Comentario al *Microtegni* galénico, que contiene, también, la traducción de esta obra de Galeno, de gran importancia para la constitución de la medicina medieval y renacentista)
22. *Canon Avicennae libri quinque*
23. (sólo probable): *De medicinis cordialibus* (traducción no incluida en las relaciones habituales de las traducciones de Gerardo de Cremona)<sup>[177]</sup>
24. *Comentario al Viaticum Coconstantini* (no incluida en las listas tradicionales)<sup>[178]</sup>
25. *De gradibus*, de al-Kindi. Editado por Ma Vaugh, M. R., Thirteenth-Century Mathematical Pharmacy (Madison, Wisc., University of Wisconsin Press, 1975).

#### E. Traducciones astrológicas, alquímicas y geománticas

1. *Liber alfadhhol*<sup>[179]</sup>
2. *De orbe* o *De scientia motus orbis*, de Mashallah
3. *Arcandam de veritatibus et praedictionibus astrologiae*, del conocido como «Alchandrus» o «Alcandrinus»
4. *Liber in quo terrarum corporumque continentur mensurationes Abhabuchri, qui dicebatur Heus* (de autor sin identificar)
5. *Liber Alfadhhol id est arab de bachi*
6. *Liber de accidentibus alfel*

7. *Liber divinitatis*, de Jabir ibn Haiyan. Traducción editada por M. Berthelot, en 1906
8. *De aluminibus et satis*: atribuido a ar-Razi, opinión de la que disiente Robert Steel, que hace autor de esta obra a un inidentificado alquimista español del siglo XI o XII. Steel expone sus argumentos en la introducción a su edición de esta traducción del cremonense: *vid.* «Practical Chemistry in the Twelfth Century», en *Isis*, 12, 1929, pp. 10-46
9. *Liber luminis luminum et perfecti magisterii*, que se suele atribuir también a ar-Razi. Editado parcialmente por Ruska, I, «Pseudoepigrapher Rasis-Schriften», en *Osiris*, 7, 1939, pp. 61-65
10. *Liber geomantie de artibus divinatoriis*. Traducción editada parcialmente por Paul Tannery (en *Mémoires scientifiques*, 4, 1920, pp. 405-409), aunque atribuyéndola erróneamente a Hugo de Santalla. La autoría de Gerardo de Cremona parece estar suficientemente contrastada en los manuscritos que han conservado esta traducción
11. (probable): *De lapidibus*<sup>[180]</sup>

### Alfredo de Sareshel

Los intereses filosóficos de este estudioso inglés y la especial vinculación que sus traducciones muestran con las traducciones hechas en Toledo por Gerardo de Cremona son datos que llevan a la conclusión de que Alfredo de Sareshel estuvo en Toledo<sup>[181]</sup> ocupado en tareas traductoras, en las que probablemente fue iniciado por el judío (toledano, casi con toda probabilidad) presentado por Alfredo de Sareshel como «magister meus Salomon Avenraza», al que todavía no se ha podido identificar con seguridad<sup>[182]</sup>. Con Toledo debieron estar relacionadas las siguientes traducciones y obras de Alfredo Sareshel:

1. *Meteorologica* de Avicena (libro v de los *Libri naturales* del *Shifa'*)<sup>[183]</sup>
2. Comentario a los *Meteorologica* de Aristóteles<sup>[184]</sup>
3. *De plantis*<sup>[185]</sup>
4. *De motu cordis*<sup>[186]</sup>

### Marcos de Toledo

D'Alverny se ha encargado de destacar la importancia de este traductor, contemporáneo de Alfredo de Sareshel, con el que Marcos de Toledo coincidió, al parecer, en Toledo. Sirviéndose de los documentos publicados por González Palencia,

F. J. Hernández y Rivera Recio, así como de las introducciones que el propio Marcos escribió a sus traducciones del *Corán* y de la profesión de fe de Ibn Tūmart, D'Alverny se siente autorizada a afirmar que Marcos de Toledo procedía de una de las familias de origen mozárabe venidas desde la Vieja Castilla al reino de Toledo, una vez conquistado éste a los árabes. En Toledo, en este caso, nació Marcos y allí aprendió el árabe, mientras que en la escuela catedralicia toledana tomó contacto con la lengua y cultura latinas, ordenándose luego de presbítero y llegando ser, probablemente desde 1198, canónigo de la catedral toledana, título con el que aparece repetidamente señalado en diversos actos documentados: «Marcus canonicus», «Marcus diaconus canonicus», «Marcus presbyter canonicus», «Marcus Toletanus canonicus».

También en Toledo, Marcos habría iniciado estudios de medicina, que ampliaría luego en algún centro francés (¿Escuela de Montpellier?) o italiano (¿Escuela de Salerno?), de donde regresó, a instancias de los profesores y estudiantes, a su ciudad natal para disponerse a traducir del árabe al latín los abundantes manuscritos de medicina griega que existían en las bibliotecas toledanas de aquel tiempo. No hay constancia documental de que el canónigo toledano hubiera ejercido la medicina, pero sí se sabe, por el propio Marcos, que fue requerido por el Arzobispo toledano Ximénez de Rada y por el Archidiácono de Toledo Mauricio a que dedicara sus esfuerzos a traducir al latín el *Corán* y diversos tratados de teología musulmana, tarea que Marcos llevó a cabo pocos años antes de su muerte, la cual debió tener lugar no mucho más tarde del 1216 puesto que la última referencia que de él se tiene es la donación, el 17 de marzo de aquel año, que el canónigo hace al capítulo de la catedral toledana.

El ms. 780 de la Bibl. Mazar., que ofrece la traducción que Marcos hizo del *Corán*, contiene igualmente un prefacio en el que el propio Marcos da cuenta de cómo se aprestó a llevar a cabo esta traducción, siguiendo las recomendaciones de don Rodrigo Ximénez (Arzobispo de Toledo desde el 1209) y del Archidiácono Mauricio (Obispo luego de Burgos y del que algunos han querido hacer el referente de la condena de 1215, que prohibió la enseñanza de los libros de metafísica y de la filosofía natural de Aristóteles, así como de la doctrina de David de Dinant, de Amalrico y de un cierto *Mauritii hyspani*)<sup>[187]</sup>. La traducción que hizo, entre 1210-1211, Marcos de Toledo del *Corán* está realizada desde un riguroso literalismo que guarda el orden estricto de la oración árabe, manteniendo los títulos de las suras (o de la mayor parte de ellas) y mostrando, con ello, una notable diferencia con la traducción que, a instancias de Pedro el Venerable, había llevado a cabo con anterioridad Roberto de Ketena<sup>[188]</sup>. Por otro lado, en la larga introducción que precede a su traducción, Marcos analiza la doctrina musulmana y la vida de Mahoma, sirviéndose de fuentes, tanto cristianas como árabes, utilizadas acriticamente por nuestro traductor con la exclusiva intención de ridiculizar la figura y la obra de Mahoma, lo cual no le impidió que, como hemos dicho, intentara luego dar una

traducción lo más fiel posible del *Corán*, fidelidad que acaso le fue requerida por el Arzobispo don Rodrigo y por el Archidiácono Mauricio<sup>[189]</sup>.

Tres años después de haber dado cima a su traducción del *Corán*, Marcos de Toledo afrontó la traducción de la *'Aqida*, un venerado texto de la teología musulmana en torno a la cuestión de la unidad/unicidad de Dios, cuyo autor fue Ibn Tumart (nacido a finales del siglo XI)<sup>[190]</sup>. Marcos, en el prefacio que antecede a su traducción, ha dejado explicado que las razones que le movieron a llevar a cabo este trabajo no fueron otras que las de proporcionar a todos los cristianos un adecuado conocimiento de la doctrina musulmana «para permitirles así refutarla», conocimiento que el discurso «sin continuidad, confuso y sin fundamentos» sólo podía ofrecer de manera efectiva «a los hombres reflexivos y prudentes». La fecha de la traducción (1 de junio de 1213) nos es dada por el traductor, con una alusión, de ingenua satisfacción, a la reciente victoria cristiana en Las Navas de Tolosa: «translatus est hic liber Unionis a Marcho Toletano canonico de lingua arabica in latina, et perfectus est in primo die iunii, scilicet in uigilia Pentecostes sub era Ma. CCLIIa, anno ab Incarnatione Domini millesimo CCmo XIIImo. in mese iunii, eodem anno quo uictus a rege Castellanorum Amir Al Munum, in eodem anno quo captum est castrum Alcaram ab eodem rege Alfunso illustrissimo».

A Marcos de Toledo parece que ha de atribuirse igualmente<sup>[191]</sup> la traducción latina de un texto árabe, cuyo original se ha perdido, a la que el intérprete anónimo del ms. de París, BN lat. 3394 puso el título de *Contrarietas Alpholica*<sup>[192]</sup>, y cuyo autor fue, al parecer, un converso español de principios del siglo XI, cuyas intenciones apologéticas estaban en la línea de las que guiaron a Marcos en sus otras traducciones relacionadas con la religión y la teología musulmanas, como se desprende de la lección que cierra la *Contrarietas*: «tened, pues, en cuenta, mahometanos, que, si examináis el *Corán*, él os dirá que Mahoma no hizo nunca milagro alguno y que fueron muchos más a los que degolló que los que le siguieron incondicionalmente».

A través de estos trabajos de Marcos de Toledo, la Escuela de Toledo se relaciona por vez primera con traducciones de índole religioso-apologética, en contraste con la línea científica que la Escuela había venido siguiendo hasta este momento. Marcos de Toledo no fue, sin embargo, ajeno a esta orientación científica, traduciendo del árabe al latín diversos tratados de medicina y contribuyendo, de este modo, a consolidar en el mundo de la cultura occidental la presencia y la enseñanza de la medicina galénica. Justamente en el prefacio (editado, por vez primera, por V. Rose) de una traducción suya del *De tactu pulsus* de Galeno, fue donde Marcos de Toledo justificaba así sus traducciones relacionadas con la medicina: «cuando yo estudiaba el arte médica y seguía los cursos en latín de esta Facultad<sup>[193]</sup>, los maestros que allí profesaban y sus estudiantes, sabiendo que yo había aprendido la lengua y la cultura árabes y que había leído en esa lengua la obra de Galeno y de otros doctores, sin cesar me instaban y me rogaban que, de entre la numerosa cantidad de códices que los árabes habían

traducido del griego al árabe, eligiera algunos para traducirlos al latín, bajo la protección divina y para utilidad de los estudiantes. Como no debía ni me era posible obviar su tan laudable petición, traté de llevarla a cabo, regresando a Toledo lo más rápido posible. Así pues, pensando y deliberando sobre estos extremos, creí que ante todo debía traducir el libro de Iohannitius, que encontré ser de entre ellos el más perfecto y útil, y que es el primero de las *Isagoges* que se enseña; libro que, con la ayuda de Dios, traduje. Tras esto y según el dicho evangélico: «buscad y encontraréis; llamad, y se os abrirá» (Luc. XI, 9), buscando cuidadosamente en las bibliotecas árabes otro libro al que traducir, encontré los *De pulsu*, *De pulsus utilitate* y *De motibus membrorum liquidis*, de Galeno, contenidos en un solo volumen y me sentí impulsado a darlos a conocer a los latinos. Así pues, invocado el nombre de Dios y cogiendo la pluma, traduje del árabe al latín estos libros, muy útiles, en mi opinión, a los estudiantes y maestros de esta profesión. En el tema del pulso, aunque existe el libro editado por Philareto, éste será tenido por los lectores por más útil y precioso en la misma proporción que el oro es más precioso que el plomo. De los tratados acerca de la utilidad del pulso y de los movimientos líquidos de los miembros no se tienen noticias de que alguien los haya traducido al latín a partir del griego o del árabe».

Del prefacio transcrito conviene hacer algunas precisiones, siguiendo, aquí también, a D'Alverny: El «libro de Iohannitius» que Marcos de Toledo traduce es la *Isagoge* de Hunayn ibn Ishaq, el médico y traductor árabe del siglo IX cuyas traducciones médicas sirvieron de punto de partida para las traducciones que, en el campo de la medicina, llevó a cabo Gerardo de Cremona. Hunayn ibn Ishaq compuso también una introducción, escrita en lenguaje llano y con fines divulgativos, acerca de los contenidos del arte de la medicina, introducción (*Isagoge*<sup>[194]</sup>) que debía servir de llave para que los estudiantes árabes de medicina aprendieran a conocer la *Techne* (*Ars medica*) de Galeno. La *Isagoge* de Hunayn alcanzó una gran difusión en la cultura occidental a partir de su traducción al latín por Constantino el Africano<sup>[195]</sup>. La *Isagoge* que Marcos encontró en las bibliotecas árabes (*armaria Arabum*) toledanas no era, pues, el texto original que había servido para la traducción medieval incluida en la *Articella* y que es, en realidad, más una adaptación comentada que una traducción de la *Isagoge* de Hunayn<sup>[196]</sup>.

La traducción que hizo Marcos de Toledo del *De pulsu* galénico corresponde, de hecho, al primero de los tratados de aquella obra de Galeno, el que, siguiendo el ejemplo de Diels y Thorndike, suele ser conocido como *De tactu pulsus*. Marcos juzga orgullosamente que su traducción es «más útil y precisa» que la de Philaretos, pero desconoce la traducción que Burgundio de Pisa había hecho, del griego al latín, en 1180<sup>[197]</sup>. Marcos de Toledo llevó a cabo su traducción a partir de la versión árabe de Hunayn ibn Ishaq, el cual dejó explicado (según el ms. de Constantinopla que descubrió G. Bergstrasser y que editó en 1925) que aquel tratado galénico había sido previamente traducido del griego al siríaco por Ibn Sahda, traducción que Hunayn

rehizo «más cuidadosamente» del siríaco al árabe. Ello explica las diferencias que pueden constatarse entre la traducción grecolatina de Burgundio de Pisa y la arábigo-latina de Marcos de Toledo.

A Hunayn ibn Ishaq atribuye también Marcos de Toledo la autoría de la traducción árabe del *De utilitate pulsus*, otra de las obras galénicas traducidas al latín por el canónigo toledano, el cual desconocía que el propio Hunayn había expresamente hecho notar que él había traducido este tratado galénico del griego al siríaco y que, a partir de aquí, su sobrino Hubaish hizo la traducción al árabe<sup>[198]</sup>. En cuanto al *De motibus membrorum liquidis*, es un pequeño tratado atribuido por los árabes a Galeno por más que se carezca de noticias acerca de la existencia de algún manuscrito griego de Galeno sobre esta cuestión. Fue traducido por Hunayn ibn Ishaq del griego al siríaco y del siríaco al árabe, por Ayyub, de cuyo texto debió servirse Marcos de Toledo para la traducción latina de este tratado, cuya traducción nuestro canónigo vuelve a atribuir, erróneamente, tan sólo a Hunayn ibn Ishaq<sup>[199]</sup>.

Steinschneider y, a partir de él, Sarton han supuesto que Marcos de Toledo tradujo también otro tratado galénico, *De motu membrorum* y un texto hipocrático, el *De aere, aquis et locis*. La primera de estas obras, sin embargo, no es, como lo ha demostrado D'Alverny, más que un título diferente del *De motibus membrorum*, el tratado galénico traducido por Marcos de Toledo. En cuanto al opúsculo hipocrático mencionado, la misma D'Alverny dice con toda justicia que no hay razones justificadas para atribuir su traducción latina al canónigo toledano<sup>[200]</sup> y ello por más que D'Alverny avisa de que «no se quiere decir que la actividad científica de Marcos de Toledo se haya limitado a cuatro traducciones de medicina. Es muy posible, por el contrario, que, entre las numerosas traducciones anónimas contenidas en los manuscritos médicos, existan algunas que puedan un día quizás atribuírsele, a través de su comparación con el *corpus* auténtico que estamos tratando de establecer».

### *Miguel Scoto*

Mientras Marcos de Toledo estaba alcanzando el final de su carrera traductora, dos extranjeros llegan a Toledo, atraídos por la fama de la labor intelectual aquí desarrollada. Uno de ellos, Salio, canónigo de Padua, traduce en Toledo, en 1218, dos pequeños tratados geomántico-astrológicos y, por ese tiempo, tradujo también el «Liber Hermetis de stellis fixis que dicuntur beybenie», traducciones todas ellas a las que ya nos hemos referido con anterioridad. Casi al mismo tiempo (y, más concretamente, el 18 de agosto de 1217)<sup>[201]</sup>, Scoto ponía fin en Toledo a su traducción latina del *Kitab al-hai'a* (*De motibus coelorum*), de Al-Bitruji, el cual todavía vivía cuando Scoto hizo aquella traducción de su obra más importante, traducción de la que hicieron uso y se sirvieron de ella autores tan representativos como pueden ser Roger Bacon, San Alberto Magno o Roberto Grosseteste<sup>[202]</sup>.

Igualmente en Toledo, tradujo Scoto al latín el *De animalibus* aristotélico<sup>[203]</sup>, traducción realizada por aquél hacia 1220, poco tiempo antes de que abandonara Toledo para dirigirse a Italia. En Bolonia, en efecto, se encontraba ya Scoto en 1.220, ocupado en tareas al servicio de la corte pontificia, tareas que continuó ejerciendo, bajo las órdenes del Pontífice romano, hasta que, hacia 1228, se trasladó a la corte siciliana de Federico II, donde Scoto se dedicó a labores traductoras y de elaboración de obras propias hasta que su muerte, ocurrida, al parecer hacia 1235. La fama de Scoto como traductor proviene fundamentalmente de haber sido el primero en dar a conocer las obras de Averroes al mundo latino y, en relación con ello, se ha venido repitiendo tradicionalmente que, habiendo llegado las primeras traducciones de Averroes a París hacia 1230, Scoto había llevado a cabo sus traducciones de Averroes en la corte de Federico II<sup>[204]</sup>, en la que ciertamente eran asequibles copias de las obras del filósofo cordobés, llegadas allí probablemente a partir de los depósitos y bibliotecas de Toledo. Hoy día y tras las investigaciones de Cruz Hernández, de R. Manselli y de R. Gauthier, parece ya, sin embargo, suficientemente asentado que Scoto tuvo ya preparadas en Toledo sus primeras traducciones de Averroes, por lo que, aunque las hiciera llegar a París desde Italia, corresponde hacer de Toledo y de su Escuela de traductores el punto de partida donde se origina el movimiento traductor de la filosofía de Averroes<sup>[205]</sup>, punto acerca del cual insistiremos con más detenimiento al hablar de la difusión y recepción de las traducciones de Scoto.

### *Hermann el Alemán*

Junto con Scoto, el segundo traductor de Averroes al latín fue Hermann el Alemán, que en sus traducciones utilizó los servicios de mudéjares toledanos, a pesar de lo cual son evidentes las deficiencias de las traducciones de Hermann el Alemán<sup>[206]</sup>, lo que deja en duda el alcance de la colaboración recibida por Hermann el Alemán en las traducciones que realizó en Toledo. La vinculación de Hermann con Toledo está, en efecto, suficientemente documentada<sup>[207]</sup> y, desde Jourdain y Luquet<sup>[208]</sup>, se vienen citando las siguientes traducciones toledanas de Hermann el Alemán<sup>[209]</sup>:

1. *Liber Nichomachye Aristotilis scilicet Ethicorum*<sup>[210]</sup>: traducción acabada el 3 de junio de 1240
2. *Summa quorundam alexandrinorum*: traducción del árabe del compendio alejandrino de la *Ética*<sup>[211]</sup>, fechada el 8 de abril de 1243-44.
3. *Retórica*, de Aristóteles (traducción de 1250)<sup>[212]</sup>
4. *Didascalia in Rethoricam Aristotelis ex Glossa Alfarabii*
5. *Comentario Medio* de Averroes de la *Poética* de Aristóteles, traducido en el año

de 1256<sup>[213]</sup>

6. Traducción hebreo-castellana de una parte del *Salterio*, estudiada por M. W. De Diego Lobejón.

### *Yehudá ben Moses ha-Kohén*

En el prefacio de su traducción de la *Retórica*, se quejaba Hermann el Alemán de que en el Toledo de la segunda mitad del siglo XIII apenas era ya posible encontrar colaboradores arabófonos entendidos en cuestiones relacionadas con la ciencia y la filosofía aristotélicas<sup>[214]</sup>. En los treinta años que habían transcurrido desde que Scoto dejara Toledo, se habían producido, en efecto, cambios harto significativos, derivados del hecho de que, aproximadamente desde el 1225, el movimiento traductor y relacionado con la ciencia y la filosofía más avanzadas se había trasladado a tierras francesas e inglesas, en las que intelectuales de la talla de Roberto Grosseteste o Guillermo de Moerbeke estaban ahora proporcionando al mundo latino las obras del pensamiento griego y árabe que más acordes se mostraban con la *translatio studii* que se había operado y a cuyo nacimiento tan decisivamente había colaborado la Escuela de Toledo, cuyo relevo había cogido, al promediar el siglo XIII, una nueva generación de traductores fuera de nuestras fronteras. Los nuevos traductores estaban vinculados a las Universidades de París y de Oxford, donde encontraron el apoyo y protección suficientes para su labor traductora, mientras que, por el contrario, desde el segundo cuarto del siglo XIII, habían prácticamente desaparecido los mecenas toledanos de los traductores, como queda confirmado por el hecho de que Hermann sólo pudo realizar aquella traducción de la *Retórica* recabando el apoyo de don Juan, Obispo de Burgos y Canciller del rey castellano.

La situación pareció cambiar cuando el Infante Alfonso (el futuro Rey Alfonso X) se mostró interesado por el movimiento traductor, interés que dio lugar a la aparición de los conocidos como «traductores de la Escuela toledana de Alfonso X» y cuya importancia científica no debe ser desestimada<sup>[215]</sup>, aunque hemos de recordar aquí que no existió una «escuela» (en sentido estricto) de traductores alfonsíes, sino que hemos de referirnos a un movimiento traductor nacido en torno al patrocinio del Infante-Rey Alfonso, en el que diferentes traductores dieron pábulo a su iniciativa de traducir al latín y al castellano<sup>[216]</sup> obras matemáticas, geométricas, astronómicas, astrológicas y geománticas de origen árabe.

El más importante de aquellos traductores fue Yehudá ben Moses ha-Kohén<sup>[217]</sup>, el cual tradujo (limitándonos a los trabajos suficientemente documentados<sup>[218]</sup>) al latín, entre 1225 y 1231, la *Azafeha* de Azarquiel, colaborando con Guillermo el Inglés<sup>[219]</sup> y, entre 1243 y 1250, ya con el patrocinio del Infante don Alfonso, tradujo del árabe al castellano, con la colaboración del clérigo Garci Pérez, el *Lapidario*<sup>[220]</sup>,

cuyas quince partes componen un tratado astrológico de primer orden. El 12 de marzo de 1254, Yehudá ben Moses ha-Kohén dio comienzo a su traducción del *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*<sup>[221]</sup>, traducción de la que las notas inscritas en el ms. de Madrid, BN 3065 contienen interesantes datos acerca del modo en que se llevó a cabo esta versión castellana<sup>[222]</sup>. En colaboración con el clérigo Gillen Arremon Daspa, Yehudá ben Moses tradujo, igualmente en Toledo, al castellano, por mandato del Rey don Alfonso, el *Libro de la ochava esfera*, traducción que el propio Yehudá ben Moses revisaría posteriormente, añadiéndole notables adiciones y completando su redacción última en 1276<sup>[223]</sup>.

En 1259, nuestro traductor llevó a cabo dos importantes traducciones, la primera de las cuales, acabada el 6 de febrero de aquel año, con la colaboración del maestro Juan Daspa, fue la del *Libro del alcora*, un tratado de Qusta ibn Luqa, ya relacionado con la Escuela de Toledo a través de Juan Hispalense<sup>[224]</sup>. El 26 de febrero de aquel mismo año de 1259 aparece datado como fecha de la terminación del *Libro de las cruces*, traducción de Yehudá ben Moses ha-Kohén, ayudado por Juan Daspa, al cual «por que este libro en el aruigo no estaba capitulado, mandolo (el Rey don Alfonso) capitular y poner los capitulos en comeyamento del libro, segont es uso de lo fazer en todos los libros, por fallar mas ayna e mas ligero las razones e los iud(i)zios que son en el libro» (ms. de Madrid, BN 9.294, cuyo *explicit* advierte igualmente de esta colaboración: «e fue su companero en esta translacion Maestre Johan Daspa, clerigo d'este mismo sennor»<sup>[225]</sup>). La traducción citada lo es de la obra de Abu Sa`id `Ubayd-Alla, como parece hoy día suficientemente acreditado, a partir de la identificación de este autor hecha por Sarton<sup>[226]</sup>. Más adelante nos referiremos a la amplia recepción alcanzada en la historia del pensamiento occidental por las *Tablas alfonsíes*, compuestas por Yehudá ben Moses y Rabiçag, las cuales fueron, hasta bien entrada la época renacentista, punto común de referencia de la astronomía occidental<sup>[227]</sup>.

### *Rabbi Isbaq ben Sid («Rabiçag»)*

Rabiçag, coautor con Yehudá de las *Tablas alfonsíes*, fue quizás el más destacado científico de los relacionados con la llamada «Escuela de Alfonso X<sup>[228]</sup>». Sus trabajos más sobresalientes fueron los tratados que compuso y que forman parte del *Libro del saber de astrología*<sup>[229]</sup>:

1. *Astrolabio redondo*<sup>[230]</sup>
2. *Astrolabio llano*<sup>[231]</sup>
3. *Libro del cuadrante con que rectificar*<sup>[232]</sup>
4. *Libro de fazer las armellas*<sup>[233]</sup>

5. *Libro dell ataçir*<sup>[234]</sup>
6. *Relogio de la piedra*
7. *Relogio dell agoa*
8. *Relogio dell argent uiuo*
9. *Relogio del palacio de las horas*<sup>[235]</sup>

Además de los tratados originales de Rabiçag, a éste hay que atribuir también la autoría de las siguientes traducciones:

1. *Libro de lamina universal*<sup>[236]</sup>
2. *Cánones de al-Battani*
3. *Tablas astronómicas de Azarquiel*<sup>[237]</sup>.

*Abraham Ibn Waqar («Abraham de Toledo»)*<sup>[238]</sup>

Traductor, en 1263, del famoso *al-Mi`raj*, cuyo texto árabe está hoy perdido, lo mismo que ocurre con la traducción castellana (*La escala de Mahoma*) de Abraham de Toledo, a excepción del pequeño fragmento recogido en *Sobre la seta mahometana*, la obra de San Pedro Pascual conservada en un manuscrito de El Escorial (h. II.25). La traducción castellana fue puesta en latín por Buenaventura de Siena, notario del Rey don Alfonso y, a partir de esta traducción latina, se hizo una traducción francesa<sup>[239]</sup>. Hacia 1270 hay que situar otra de las traducciones del toledano Abraham Ibn Waqar, *El libro de la constitución del universo*, versión del tratado de cosmografía astronómica de Ibn al-Haytham, *Kitab fi hay'at al-`alam*<sup>[240]</sup>, mientras que, en 1277, tradujo al castellano, igualmente por mandato del Rey Alfonso, la *Azafeha* de Azarquiel<sup>[241]</sup>.

Incluido en el *Libro del saber* aparece también Samuel ha-Levi («Samuel el levi de Toledo nuestro iudio»), de la familia de los Abulafia, que ayudó a Yehudá ben Moses a completar la redacción definitiva del *Libro de la ochava esfera*, redacción incluida en el *Libro del saber* y que fue realizada en 1276. Samuel ha-Levi compuso el *Libro del reloj della candela*<sup>[242]</sup>, tratado que, en contra de la opinión de Steinschneider y de Sarton, hay que considerar como obra original de aquel intelectual toledano o, cuando menos, una refundición personal de escritos árabes.

Recordemos, siguiendo a David Romano, que, junto a los traductores e intelectuales judíos citados, hay que tener en cuenta a los estudiosos cristianos relacionados con el círculo de los traductores alfonsíes, como Fernando de Toledo, Garci Pérez, Juan Daspa, Guillen Arremon, Juan de Mesina y Juan de Cremona, así como a aquellos traductores extranjeros que, como Guillermo el Inglés, Aegidhius de Thebaldis Parmense o Pietro Reggio tuvieron contactos con los traductores alfonsíes. Relacionado igualmente con la corte de Alfonso X estuvo el franciscano Pedro

Gallego, al que ya nos hemos referido por su traducción latina del *De partibus animalium* aviceniano y que también tradujo al latín un tratado árabe de economía, mientras que Alvaro de Toledo, muy próximo a los traductores judíos alfonsíes, escribió dos glosas (*De intellectu humano* y *De creatione mundi*) al hilo de los comentarios de Averroes sobre estas cuestiones y fue también autor de un comentario al *De substantia orbis* del propio Averroes<sup>[243]</sup>.

## CAPÍTULO IV

### DIFUSIÓN y RECEPCIÓN DE LAS TRADUCCIONES TOLEDANAS EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO

El significado que pueda tener el círculo de traductores toledano medievales para la historia de la cultura y del pensamiento occidentales ha de ser analizado en función de la asimilación que esta historia hizo de las aportaciones de los traductores de la Escuela de Toledo. Situados en esta perspectiva, lo primero que tenemos que advertir, en consonancia con la línea de investigación que venimos manteniendo, es la abundancia de consideraciones tópicas que de modo acrítico se vienen repitiendo acerca de la importancia histórica de las traductores de Toledo desde que Renan lanzara, en 1866, su osada afirmación que ligaba la «suerte de Europa» y la historia científica y filosófica de la Edad Media a la introducción de los textos árabes en los estudios occidentales, tarea en la que los traductores toledanos tuvieron el más destacado protagonismo. Puestas las cosas de este modo, no es de extrañar que, a medida que las investigaciones en torno a la Escuela de Toledo han ido adquiriendo una consistencia historiográfica más precisa, no hayan sido pocas las voces que han ido paralelamente exigiendo que el tema de las traducciones/traductores toledanos sea examinado con el rigor que exige la investigación histórica, sin dejarse llevar por la fácil tentación de caer en viejos juicios carentes de un adecuado fundamento y sin que el historiador se convierta en un simple pregonero de bienintencionados, pero poco sólidos, mitos, en cuya configuración han influido posturas más o menos interesadas.

Uno de estos mitos, directamente entroncado con las traducciones toledanas y que con más persistencia se ha mantenido entre los estudiosos de la Escuela de Toledo, hace referencia a la introducción de la ciencia y de la filosofía griegas más avanzadas (el aristotelismo) en el seno de la cultura medieval occidental, en la que la cultura árabe habría sido el catalizador por excelencia de un auténtico salto cualitativo que puso a la cultura del Occidente medieval en conexión con el mundo científico y filosófico griego. Al reaccionar contra esta orientación investigadora, Minio-Paluello<sup>[244]</sup> ha buscado poner de manifiesto la realidad histórica de la contribución greco-latina, anterior, en no pocos casos, a la contribución arábigo-latina, representada por la Escuela de Toledo y otros movimientos o círculos traductores del Occidente medieval.

No debe olvidarse, en efecto, que, antes de hacer su aparición las traducciones arábigo-latinas de la ciencia y de la filosofía griegas, la cultura occidental ya tenía conocimiento del pensamiento científico-filosófico griego a partir de traducciones realizadas directamente a partir de manuscritos en griego. Ello ocurrió ya desde

Mario Vittorino (siglo IV) y sus traducciones, hoy perdidas, de las *Categorías* o el *De interpretatione* aristotélicos, sin olvidar aquí la traducción, anónima, de los comentarios de Temistio a las *Categorías*, que iba a tener luego, por intermedio de Alcuino, una destacada influencia en la constitución de las pautas culturales del renacimiento carolingio. Es, sin embargo y ante todo, en Boecio en quien ha centrarse el historiador al abordar esta primera entrada de la filosofía griega (y, concretamente, aristotélica) en el mundo latino, como resultado de las preocupaciones boecianas por renovar la cultura romana, renovación que, para Boecio, había de pasar por conocer las fuentes del pensamiento griego<sup>[245]</sup> de las que se había nutrido la parte más rica de aquella cultura romana. Ello condujo a Boecio a comentar y a traducir al latín, directamente del griego, gran parte del *Organon* aristotélico, base de la constitución del método científico: concretamente, las *Categorías*, el *De interpretatione*, los *Analytica Priora*, los *Topica*, los *Elenchi Sophistici* y los *Analytica Posteriora*<sup>[246]</sup>.

Resulta incuestionable la importancia que hay que atribuir a Boecio en la constitución de los primeros pasos del *Aristoteles latinus*<sup>[247]</sup>, pero no lo es tanto lo que sostienen algunos entusiastas defensores de la presencia, a partir de las traducciones del griego, del aristotelismo en Occidente, a saber, que las traducciones boecianas de la lógica aristotélica fueron ampliamente asimiladas (con la excepción, si acaso, de la traducción de los *Analytica Posteriora*) por la cultura del Occidente protomedieval. Frente a opiniones de este tipo, hay que tener en cuenta, que, antes del siglo XII, la influencia de la doctrina aristotélica (de la doctrina lógica, en este caso) fue más bien escasa en el marco de la historia del pensamiento occidental y, para refrendarlo, basta recordar la pobreza de referencias aristotélicas en el proceso cultural más importante de la primera etapa del pensamiento medieval occidental, el Renacimiento carolingio<sup>[248]</sup>, y sin que ello signifique desconocer la labor desarrollada, entre la segunda mitad del siglo X y el primer tercio del siglo XI, por la generación de Gerberto de Aurillac, Fulberto de Chartres, Abón de Fleury o de Notker de San Gallo (traductor al alemán de la traducción latino-boeciana de las *Categorías* aristotélicas) en lo concerniente al estímulo de los estudios de lógica, imponiendo, como ha sido dicho, «el Aristóteles aristotélico contra el Aristóteles pseudo-agustiniano»<sup>[249]</sup>.

Muy otra pudiera haber sido la situación relativa a las escuelas griegas y a la Universidad de Constantinopla, que, en los siglos XI y XII, buscaron renovar la tradición aristotélica a través de la línea seguida por los comentaristas de Aristóteles de los siglos V y VI<sup>[250]</sup>. Con Constantinopla hay que relacionar, casi con toda probabilidad, a Jacobo Véneto, el canonista y traductor de Aristóteles del que Minio-Paluello se ha venido esforzando en hacer el introductor por excelencia del pensamiento de Aristóteles en la historia de la cultura occidental y que, al parecer, hacia 1136 habría estado en Constantinopla para relacionarse con el movimiento surgido en torno al aristotelismo neoplatónico de Psello y de Juan el Italiano. Según

Minio-Paluello, Jacobo Véneto ha de ser tenido como el portaestandarte de la orientación que buscaba rescatar los textos originales aristotélicos (a través de los manuscritos greco-aristotélicos conservados en las escuelas griegas) para, a partir de aquí, traducirlos al latín, dando origen a un fuerte movimiento de traducciones, del griego al latín, de las obras de Aristóteles, movimiento que, en aquel siglo XII, se habría consolidado en Constantinopla, Sicilia, la península italiana y parte de Francia, poco antes de que la Escuela de Toledo iniciara, con Gerardo de Cremona, sus traducciones de obras de Aristóteles a partir del árabe.

Las huellas de aquel proceso de traducción al latín, desde el griego, de la filosofía aristotélica habrían quedado concretadas, en el siglo XII, en la siguientes aportaciones:

- a) en el campo de la lógica: nueva traducción de los *Tópicos*, realizada, al filo de la mitad del siglo XII, por un traductor anónimo, al que la primitiva traducción boeciana de esta obra «le resultaba ser ya insuficiente», y que también habría vuelto a traducir, probablemente hacia 1159, los *Analytica Priora*<sup>[251]</sup>; nuevas traducciones de Jacobo Véneto de los *Topica*, de los *Analytica Priora* y de los *Analytica Posteriora*, esta última hecha antes de 1150; nueva traducción (probablemente, también de Jacobo Véneto) de los *Elenchi Sophistici*; nueva traducción, anónima, de los *Analytica Posteriora*, hecha casi al mismo tiempo en que Gerardo de Cremona traducía en Toledo esta obra del árabe al latín;
- b) en el área de la filosofía natural aristotélica: traducciones de Jacobo Véneto del *De Physica* y *Del anima*; traducción anónima del *De Physica*; traducción de Jacobo Véneto de la mayor parte de los libros de los *Parva Naturalia*; traducción anónima del *De sensu*; traducción de Jacobo Véneto de la *Metaphysica*, la cual es también traducida del griego por el anónimo intelectual que había traducido el *De Physica*; traducción (anónima) del *De generatione et corruptione*; traducción de Enrique Aristippo del Libro IV de los *Meteorologica*;
- c) Ética y Retórica: traducción anónima de la *Etica Nicomaquea* y, sólo probablemente, de la *Retórica*.

A la vista de ello y con relación a las traducciones de la filosofía aristotélica que, a partir del árabe, lleva a cabo Gerardo de Cremona en el Toledo del siglo XII, Minio-Paluello ha trazado el siguiente cuadro<sup>[252]</sup> para las traducciones de Aristóteles con que contaba la cultura occidental en aquel siglo:

1. ) traducciones hechas directamente del griego y que no lo fueron a partir del árabe: una o dos de los *Analytica Priora*; una o dos de los *Topica*; una de los *Elenchi Sophistici*; una del *De anima*; una de los *Parva Naturalia*; dos de la *Metaphysica*; una de la *Etica ad Nicomacum*; una (sólo probable) de la *Rethorica*; una (sólo probable) del libro IV de los *Meteorologica*, en su mayor

parte;

2. ) traducciones hechas directamente del griego antes que lo fueran del árabe al latín: una o dos de los *Analytica Posteriora*; una o dos de la *Physica*;
3. ) traducciones contemporáneas, o casi, desde el griego y desde el árabe: una del *De generatione et corruptione*; una (probable) de los *Analytica Posteriora*; una (probable) de la *Physica*; una (probable) del Libro IV de los *Meteorologica*;
4. ) traducciones sólo a partir del árabe: una del *De coelo*; una de los tres primeros libros de los *Meteorologica*.

Hay que tener en cuenta, por otro lado, que de los traductores de obras de la filosofía aristotélica en el siglo XII, sólo se puede contar un único traductor a partir del árabe (Gerardo de Cremona), mientras que del griego al latín se dieron al menos siete traductores: Jacobo Véneto, Enrique Aristippo y, cuando menos, otros cinco traductores anónimos. De todos estos traductores, la labor de Gerardo de Cremona se limitó a la filosofía natural y a un tratado lógico (*Analytica Posteriora*) de Aristóteles. Los traductores del griego al latín, por su parte, abarcaron obras aristotélicas de lógica, de filosofía natural, de metafísica, de moral y de retórica. No hay que olvidar, por otra parte, que, en el siglo XIII, se tradujeron del griego al latín otras obras de Aristóteles (la *Política* y la *Poética*, así como los pseudoaristotélicos *Magna Moralia*, *Problemata*, *De mundo* y otros textos menores<sup>[253]</sup>), mientras que únicamente la traducción latina a partir del árabe del *De animalibus*, hecha en Toledo por Scoto, y la del pseudo-aristotélico *De Plantis* (que realizó, también en Toledo, Alfredo de Sareshel) fueron anteriores a las traducciones que, de estas obras, se llevaron a cabo desde el griego al latín. Minio-Paluello, a la vista de todo lo que hemos venido exponiendo, se ha creído autorizado a concluir que «todo el *corpus* aristotélico, a excepción del *De coelo*, de parte de los *Meteorologica* y del *De animalibus*, aparece en las escuelas de lengua latina a partir del griego antes que del árabe»<sup>[254]</sup>.

No parece, en definitiva, estar muy de acuerdo con la realidad la leyenda (el «mito»), tantas veces repetida a lo largo de más de un siglo, de que fue la Escuela de Toledo la primera de las llaves que abrió al mundo occidental el pensamiento y la filosofía aristotélicos. Dejando por ahora aparte el tema de la filosofía aristotélica y pasando al marco específico de la ciencia grecoárabe, no tendremos especial inconveniente en reconocer que, también en este campo y en consonancia con la leyenda a la que nos acabamos de referir, ha estado igualmente vigente durante no poco tiempo el mito (la «leyenda») de que fueron las traducciones toledanas las que iniciaron el proceso de transmisión de aquella ciencia griega y árabe a la historia del pensamiento del Occidente medieval.

Hoy día, parece que las cosas han cambiado no poco substancialmente, por lo menos hasta el punto de que puede decirse que no hay ya ocasión de repetir la conocida queja de Millás Vallicrosa: «hasta ahora se había creído por los

historiadores que el contacto de la cultura arábica 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 arábigos (...). 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»<sup>[255]</sup>.

Desde que Millás Vallicrosa advirtiera acerca del error de considerar a la Escuela de traductores de Toledo como el núcleo pionero en la introducción de la ciencia griega y árabe en el marco del pensamiento latino-medieval, las investigaciones que se han ido sucediendo no han hecho más que descalificar la abusiva interpretación que venía haciendo de las traducciones toledanas el origen de un proceso que habría llevado a situar la cultura europea en disposición de acceder a los conocimientos científicos más avanzados de su tiempo y todo ello en una especie de salto cualitativo por el que Europa, gracias a la Escuela toledana, habría pasado casi sin solución de continuidad de una casi total oscuridad intelectual a la luz de un esplendoroso florecimiento científico. Con este tipo de interpretaciones se venía dando pábulo a una simplista visión del acontecer histórico, despreciando injustamente la tarea llevada a cabo (antes de que hubiera nacido el movimiento de traducciones toledanas) por traductores cuyos nombres nos resultan hoy día tan significativos como puedan ser, entre otros, los de Constantino el Africano, los maestros de Ripoll, Adelardo de Bath, Pedro Alfonso o los traductores que, en el Noreste de España, estaban dando a conocer obras árabes matemático-astronómicas y astrológicas (vistas, estas últimas, en aquel tiempo como «astronomía aplicada») antes de que los primeros traductores inauguraran las aportaciones científicas de la Escuela toledana<sup>[256]</sup>.

Si, en aras de la realidad histórica, no deben seguir perviviendo aquellos dos mitos o leyendas historiográficos que buscaban hacer de las traducciones toledanas del árabe al latín el puente primero de transmisión a la cultura occidental tanto de la filosofía griega (y, más concretamente, de la filosofía aristotélica) como de la ciencia griega y árabe, algo análogo hemos de decir en relación con un tercer mito, también

ampliamente extendido, relacionado con la Escuela de traductores de Toledo y que, en cierta manera, viene a resumir a los dos anteriores. Se trata de aquella peculiar caracterización que, arrancando de A. Jourdain, encontró en G. Théry su más entusiasta reformulación: «En Toledo, hemos encontrado el *primer contacto* de la cultura musulmana y cristiana; más aún, con las obras de Gundisalvi, hemos datado la *primera penetración* en la filosofía occidental de un conjunto de ideas sacadas de las especulaciones árabes, orientadas al avicenismo y que se van a convertir en centros de discusión en el siglo XIII; con Juan de Toledo, es la *primera reacción*, todavía no razonada sino cuasi-instintiva, de la conciencia cristiana, frente a determinadas doctrinas de Avicena. Avicena, con ello, no pierde nada; no se le contradice; se le perfecciona coronándole de un espíritu agustiniano. De todas estas conclusiones debe tomar, en lo sucesivo, buena cuenta la historia de la filosofía medieval. Toledo es el punto de llegada de toda la corriente de pensamiento aristotélico-árabe, partida de Bagdad en el siglo X (...). El gran pensamiento helénico, que ha modelado nuestros espíritus europeos, ha llegado a Occidente siguiendo la costa africana del Mediterráneo. De modo general y fuertemente acentuado, este circuito, partiendo de Bagdad para llegar a Toledo, es esencialmente mediterráneo. Más concretamente, es africano, por haber seguido la línea de las conquistas del Islam. Africano, pero no marítimo. Recalando en Alejandría, Túnez, Fez, la filosofía de Aristóteles ha llegado al Occidente latino (...). Toledo, situado ahora en los confines de dos mundos, árabe y cristiano, se convierte en la puerta de comunicación entre el Islam y Europa (...). Toledo recoge el Islam y lo transmite a los latinos y a los cristianos. El catálogo de obras árabes traducidas en Toledo en el siglo XII es comparable al catálogo de la más grande de las editoriales actuales. Obras científicas: medicina, geometría, astronomía, matemáticas, geomancia; obras filosóficas, comentarios de Aristóteles y de sus comentadores. Todo se traduce»<sup>[257]</sup>.

El historiador que opte por seguir acogiendo a este tipo de interpretaciones de la labor desarrollada por los traductores toledanos medievales ha de ser bien consciente (como lo fue, por lo demás, el propio Théry) de que, con ello, se está dando a las traducciones toledanas un protagonismo *exclusivo* en el encuentro de la cultura árabe y cristiana en la Edad Media, descartando las aportaciones que, en este sentido, pudieran haber hecho los centros traductores italianos (si acaso con la excepción de la Escuela de Salerno) o los del Sur de Francia, los de Inglaterra y los del valle del Ebro, en España, así como la posible influencia que, para aquel encuentro de culturas, hubieran tenido las Cruzadas. Los traductores no toledanos, en efecto, no habrían realizado más que trabajos individuales y sin relación entre sí, ajenos a cualquier estructura o sistematización acorde con un plan general de actuación. Las traducciones toledanas, por el contrario y siempre según Théry, dieron «a Toledo el aspecto de la ciudad más intelectual del siglo XII y aquellas traducciones encarnan un ideal querido y consciente, un plan, acaso el más complicado que la Iglesia haya nunca concebido: salvar el pensamiento filosófico del Islam para ponerle al servicio

del edificio intelectual de la cristiandad. *Hay una escuela en Toledo; ha habido un ideal toledano*»<sup>[258]</sup>.

Tal como ha sido gestado este mito, que compendia las otras leyendas creadas a tenor de las traducciones y traductores toledanos medievales, vuelve a enlazar, en definitiva, con el marco de lo que antes habíamos venido apuntando acerca de la Escuela de Toledo: *porque* se dio un plan organizador de los trabajos de los traductores toledanos (mito-A/1), *debió existir* una «escuela» (en sentido estricto) toledana de traductores (mito-A/2) y, *partiendo de aquí*, aquella «escuela» tiene una preeminencia absoluta y cronológica sobre cualquier otro círculo de traductores medievales (mito-B/2), cuya importancia es, por ello, insignificante, comparada con la que encierra la Escuela de Toledo (mito-B/2).

A nuestro juicio, por el contrario y como hemos intentado mostrar, aquella pretendida «escuela» (en una acepción estricta) no fue una realidad histórica y hay que tener, además, en cuenta que no hay testimonio alguno que apoye explícitamente la tesis de que las variadas traducciones de la Escuela toledana fueran la respuesta concreta a un plan general de trabajo cultural, previamente trazado, sino que, por el contrario, los textos árabes traducidos en Toledo fueron resultado de los intereses culturales de los diferentes traductores, individualmente considerados, sin olvidar que los manuscritos a traducir eran seleccionados por ellos dependiendo, fundamentalmente, de la buena fortuna que pudieran tener para encontrarlos en los depósitos («armaria») y biblioteca~ toledanos. De todo ello habrá que concluir que planteamientos como el de Théry carecen de un sustento historiográfico adecuado, por lo que la importancia —innegable— que pueda haber tenido la realidad histórica de la Escuela de traductores de Toledo ha de ser compatible con todas aquellas perspectivas que han valorado —de modo positivo, también— el trabajo de los traductores medievales no encuadrados en la Escuela de Toledo. Así lo viene certificando, por lo demás, el avance de las investigaciones que se han hecho, y se siguen haciendo, en torno a estas cuestiones. Pretender seguir pensando en los traductores de la Escuela de Toledo como puente único de transmisión de la cultura científica y filosófica de griegos y árabes al Occidente medieval lleva, pues, a desconocer que no hubo un único canal de encuentro entre el pensamiento grecoárabe y la cultura latino-medieval y que, por tanto, no anduvo descaminada la *Société Internationale por l'étude de la philosophie médiévale* al proponer al Congreso Internacional de Cassino (junio de 1989) que se hablara de «encuentros» (en plural) de culturas en el pensamiento medieval, teniendo en cuenta la pluralidad (y significatividad) de las traducciones y traductores que se dieron en el campo de la cultura latinomedieval.

A la vista de lo dicho, el historiador del pensamiento no ha de omitir en modo alguno la significatividad que, cara al encuentro entre la cultura del Occidente medieval y las aportaciones científico-filosóficas de griegos y árabes, encierran las traducciones italianas del árabe al latín o las llevadas a cabo, también del árabe al

latín, por traductores ingleses en su propia tierra<sup>[259]</sup>. En lo concerniente a las traducciones realizadas en España, con anterioridad a la aparición de los trabajos de la Escuela toledana, las investigaciones más actuales tienden a acentuar que la función más característica de los traductores que desarrollaban su labor en el valle del Ebro fue precisamente la de buscar ser «puente entre la cultura islámica y la latina»<sup>[260]</sup>, antes de que se ocupara de aquella misma función la Escuela de traductores de Toledo, con lo que, igualmente desde este flanco, se pone en evidencia el «mito» de la prioridad absoluta, cualitativa y cronológica, de esta Escuela en lo concerniente a ser el destino único (y, por ello, el sentido mismo) de la transmisión del pensamiento árabe al espacio cultural del Occidente medieval.

Una vez que han sido puestos de manifiesto los mitos más llamativos en relación con las traducciones y los traductores toledanos medievales, hay que examinar ahora lo que de realidad histórica pueda esconderse tras aquellos mitos y leyendas. Para ello y atendiendo al orden que venimos siguiendo, habremos de indicar en primer lugar que, aunque las traducciones del griego al latín de obras científicas y filosóficas de la Antigüedad (especialmente, de Aristóteles) hayan precedido en el tiempo a las traducciones que, en este terreno, se hicieron del árabe a la lengua latina en el siglo XII, la realidad histórica exige poner el acento en el hecho de que fueron precisamente estas últimas traducciones las que dieron, por lo general, origen a aquella gran empresa que constituyó el renacimiento cultural europeo de los siglos XII y XIII. Establecido este punto, el historiador ha de avanzar un paso más para hacer caer en la cuenta de que, en el marco de aquel renacimiento científico y filosófico del pensamiento latino medieval, fueron justamente los traductores del árabe al latín que desarrollaban sus tareas en la España de los siglos XII y XIII los que tuvieron un protagonismo incontestable, independientemente de que las traducciones del árabe al latín realizadas en Italia, Inglaterra y el Languedoc pudieran haber tenido, en casos concretos y singulares, una precedencia cronológica. Dentro de este marco de las traducciones hispano-medievales, algo semejante hemos de decir, en tercer lugar, en 10 relativo al papel que los traductores de la Escuela de Toledo tuvieron como puente y lugar de encuentro de las culturas árabe y latina. Por más que, en efecto, determinados traductores del Noreste español se hubieran anticipado en alguna medida a los trabajos de la Escuela toledana, esta referencia historiográfica exige ser completada con las pertinentes consideraciones que pongan de relieve que fueron precisamente las traducciones toledanas las que, cuantitativa y cualitativamente, alcanzaron, en el ámbito cultural europeo, la difusión y la recepción oportunas para que pudiera darse efectivamente un auténtico «encuentro» de culturas en la Edad Media latina.

Señalar lo que para el historiador del pensamiento pueda haber de insostenible en los mitos más difundidos acerca de los traductores toledanos no significa, en última instancia, más que aceptar que, en más ocasiones de lo que comúnmente se piensa, los trabajos de aquellos traductores toledanos no fueron los primeros en servir de

puente entre la ciencia y la filosofía de griegos y árabes, de un lado, y la cultura del Occidente medieval, por otro. Pero sería incorrecto querer concluir, a partir de aquí, que las traducciones y los traductores toledanos de los siglos XII y XIII no fueron los artífices por excelencia, aunque no los únicos, de la admirable renovación cultural y científica de la Europa de aquellos tiempos, operada a través de la transmisión de la ciencia de griegos y árabes. Así, ya Haskins advertía de la necesidad de no confundir aquí los términos, poniendo sobre aviso en lo relativo a una de las obras que más impacto tuvo en aquel auténtico renacimiento de la vida cultural europea de los siglos XII y XIII, el *Almagesto* ptolemaico. No fue, en efecto, la traducción directa del griego al latín, llevada a cabo en Sicilia, la que tuvo la incidencia más significativa en el desarrollo del pensamiento del Occidente medieval, sino que ello correspondió a la traducción (probablemente, en sí misma, menos fiable) que Gerardo de Cremona realizó en Toledo en 1175 (quince años después de la efectuada en Sicilia) del árabe al latín, a partir del compendio de al-Fargani. Dicho ahora de modo más general y compartiendo, aquí también, la postura del propio Haskins, el historiador del pensamiento ha de tener en cuenta que, en el mundo de las traducciones medievales, ni la prioridad cronológica y ni tan siquiera la perfección de una traducción determinada sirvieron de criterio para decidir la circulación de aquella traducción entre los latinos. El sentido y la significatividad históricos de aquellas traducciones han de medirse fundamentalmente a partir de la difusión que tuvieron en el espacio concreto del marco histórico de la Europa medieval. Para una correcta valoración historiográfica, pues, de las traducciones toledanas medievales, éstas no han de verse como algo autónomo y cerrado en sí mismo, sino que ha de hacerse de su recepción y de su difusión elementos integrantes de lo perteneciente al espacio propio de aquellas traducciones.

En función de lo que venimos diciendo, el historiador del pensamiento ha de tener presente que, si bien Minio-Paluello puede tener razón al avisar de la prioridad cronológica que, sobre las toledanas, tienen las traducciones directas del griego al latín de la filosofía de Aristóteles, esta última llegó a Occidente y se incorporó a la cultura latina medieval a través de las traducciones del árabe al latín llevadas a cabo en Toledo, tanto en lo concerniente a las traducciones de la propia filosofía del estagirita como, sobre todo, en lo referido a las traducciones toledanas de filósofos y comentaristas árabes de aquella filosofía aristotélica<sup>[261]</sup>. Ello explicará el hecho de que la consolidación del nuevo espíritu filosófico de la Europa medieval (consolidación que se opera en la Universidad de París) se gesta precisamente, en su mayor parte, a través de la asimilación de la filosofía de Aristóteles transmitida por los comentaristas árabes traducidos en la Escuela de Toledo<sup>[262]</sup>.

Los traductores toledanos eran bien conscientes, por ello, de que, con sus traducciones de los filósofos árabes, el saber latinomedieval tenía la oportunidad de renovar sus estructuras, despojándose de la cultura latino-eclesiástica de corte romano e isidoriano para adentrarse en los más avanzados caminos de la ciencia y de la

filosofía griegas, que el Occidente desconocía a pesar de que se hubieran ya hecho no pocas traducciones de Aristóteles directamente del griego al latín. Así lo hizo constar explícitamente Avendauth, en el prólogo a la traducción del *De anima* de Avicena que habían llevado a cabo Gundisalvo y el propio Avendauth, buscando, en la cuestión del alma humana, «hacer cierto a los latinos lo que hasta ahora era desconocido para ellos» («ut Latinis fieret certum, quod hactenus exstitit incognitum»). Para llegar a una doctrina del alma «comprobada con razonamientos incontrovertibles» («rationibus verissimis comprobatum»<sup>[263]</sup>) había que acudir a Aristóteles y ello se conseguía a través del conocimiento del *De anima* aviceniano, justamente en la medida en que, en esta obra, estaba recogido todo lo que el propio Aristóteles había dicho acerca de esta cuestión: «in qua, quicquid Aristoteles dixit in libro suo de anima, et de sensu et sensato, et de intellectu et intellecto, ab auctore libri sciatis esse collectum». En la traducción toledana de la obra de Avicena, no era la doctrina de éste lo que se quería transmitir sin más, sino aquella doctrina vista como exposición y comentario de la filosofía aristotélica acerca del alma. No es de extrañar, por ello, que la traducción toledana del *De anima* aviceniano comenzara conociéndose entre los latinos como traducción de la obra homónima del propio Aristóteles<sup>[264]</sup>. Lo que se dice de la traducción toledana del *De anima*, ha de aplicarse al resto de las traducciones del *Shifa'* de Avicena realizadas en la Escuela de Toledo, que tuvieron, igualmente, una amplia difusión en la cultura del Occidente medieval. En uno y otro caso, el resultado a que se llegó fue a que el avicenismo traducido en Toledo se convirtiera en la primera recepción del aristotelismo en el Occidente medieval<sup>[265]</sup>. La filosofía de Avicena, vista como el más fiable espejo del pensamiento aristotélico, llega a la cultura occidental a partir de las traducciones latinas de la Escuela de Toledo, las cuales encontraron en París su mejor foco de resonancia. Desde los primeros años del siglo XIII, en efecto, y hasta 1230, aproximadamente, el avicenismo parisino (constituido, en gran medida, por las aportaciones de los traductores toledanos) se convierte en la bandera del pensamiento occidental más avanzado y ello quedará así confirmado en las prontas condenas de 1210 y 1215<sup>[266]</sup>.

La recepción de la filosofía aristotélica a través de las traducciones toledanas de Avicena se vería luego definitivamente consolidada a partir de la difusión en la Universidad de París de los comentarios de Averroes a la filosofía de Aristóteles, en cuya traducción del árabe al latín tuvo un protagonismo destacado Miguel Scoto, como queda reflejado en el conocido juicio de Roger Bacon: «et licet aliqua logicalia et quaedam alia translata fuerint per Boetium de Graeco, tamen a tempore Michaelis Scoti qui annis Domini 1230 peractis apparuit deferens librorum Aristotelis partes aliquas de Naturalibus et Metaphysicis cum expositionibus authenticis, magnificata est pphilosophia Aristotelis apud Latinos»<sup>[267]</sup>.

En el marco de las traducciones medievales de la obra de Aristóteles y la de Averroes, hay que tener en cuenta que fue en Toledo donde Scoto tradujo el *De*

*animalibus* aristotélico<sup>[268]</sup> hacia 1219, poco tiempo antes de que se dirigiera a Bolonia y pasara luego al servicio directo del Pontífice romano, antes de asentarse (acaso tras una estancia de uno o dos años en París, dedicado a la enseñanza) en la corte siciliana de Federico II (hacia 1228 o 1229), donde —como se viene repitiendo a partir de R. de Vaux— Scoto dio cuerpo «a la primera empresa importante de las traducciones de Averroes», poniendo en latín, por sí solo o ayudado por desconocidos colaboradores, los comentarios de Averroes a dos importantes obras de Aristóteles, *De caelo et mundo* y *De anima*, trabajos que convirtieron a Scoto en el primer traductor latino de Averroes. Si, según se suele decir, Scoto llevó a cabo estas traducciones en Sicilia y la estancia siciliana de Scoto no pudo dar comienzo antes del 1228/1229, ello no parece concordar con el hecho de que Averroes es citado ya por Guillermo d’Auvergne, contemporáneo de Felipe el Canciller, cuya *Summa de Bono* cita también dos veces a Averroes y que fue escrita en 1230 (probablemente), aunque no falte quien la haya datado en 1228. En cualquiera de los casos, Scoto no habría tenido tiempo de traducir en Sicilia aquellas dos obras de Averroes, a no ser que estas traducciones hubieran sido preparadas durante la estancia de Scoto en Toledo<sup>[269]</sup> (ni en Bolonia ni en Roma, donde Scoto habría estado antes de establecerse en Sicilia, existían manuscritos de las obras de Averroes).

Las investigaciones más recientes se inclinan a confirmar el origen toledano de las traducciones de Scoto del *Comentario Magno* de Averroes al *De caelo* aristotélico y del *Comentario Magno* averroísta al *De anima* de Aristóteles. En contra de ello y durante más de medio siglo, se ha venido repitiendo acriticamente el juicio de R. de Vaux de que las obras de Averroes se impusieron en la Universidad de París tan sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIII, desplazando la influencia que, hasta entonces, habían venido teniendo los textos de Avicena, traducidos en Toledo, como transmisores de la filosofía aristotélica, conclusión a la que llegó el mencionado Roger de Vaux a partir del supuesto de que las primeras citas de Averroes en el marco de la historia del pensamiento occidental son llevadas a cabo por Guillermo de Auvergne y por Felipe el Canciller en 1230. Oponiéndose a esta tesis, Gauthier ha sostenido fehacientemente que las traducciones de Scoto de los *Comentarios* de Averroes al *De caelo* y al *De anima* aristotélicos fueron conocidos en París antes del año 1230, como también fueron conocidas en la Universidad parisina antes de esa fecha la traducción de Scoto del *Comentario Magno* averroísta a la *Metaphysica* aristotélica y la del *Comentario Magno* de Averroes a la *Physica* de Aristóteles<sup>[270]</sup>.

Demostrando que aquellas traducciones de Averroes fueron conocidas por los latinos antes de lo que había supuesto de Vaux, Gauthier ha puesto las bases para llegar a la convincente conclusión de que las traducciones en cuestión debieron estar acabadas entre 1220 y 1224. En este caso y teniendo en cuenta que Scoto abandonó Toledo en 1220 y que, en los años siguientes, estuvo en Bolonia y en Roma, ciudades en las que no había manuscritos de Averroes ni donde presumiblemente Scoto habría dispuesto de tiempo suficiente para compaginar sus ocupaciones diplomático-

eclesiásticas con el intenso trabajo que requerían aquellas traducciones, la única explicación satisfactoria a todo ello tiene que ser del tipo de la que han apuntado Manselli y Cruz Hernández, para los que Scoto realizó, o cuando menos preparó en borrador, aquellas traducciones de los textos averroístas que primero hicieron su introducción en París<sup>[271]</sup> mientras Scoto estaba todavía en Toledo<sup>[272]</sup> dedicado a sus tareas traductoras, en relación con las cuales Scoto podía servirse de los manuscritos de las obras de Averroes, manuscritos que circularon por Toledo a poco de la muerte (1198) del filósofo cordobés.

La introducción de la filosofía aristotélica a partir de las traducciones de Averroes está, así, ligada, en sus primeros pasos, a los trabajos realizados por Scoto en el marco de la Escuela de Toledo, donde igualmente, pocos años después<sup>[273]</sup>, Hermann el Alemán traduciría al latín los comentarios de Averroes a la *Ética*, la *Retórica* y la *Poética* aristotélicas, contribuyendo al asentamiento del aristotelismo occidental a través de Averroes. Antes de que ello sucediera, sin embargo, ya la temprana condena de 1210, del Concilio Provincial parisino, prohibía, bajo pena de excomunión, la enseñanza, «tanto en público como en secreto», de la filosofía natural de Aristóteles y de los comentarios acerca de ella, testimoniando hasta qué punto el aristotelismo había llegado a París a través de la Escuela de Toledo puesto que las obras de Aristóteles a que se refiere aquella condena eran las traducidas en Toledo por Gerardo de Cremona, mientras que, en lo relativo a los comentarios condenados en el mismo decreto de 1210, se trataba de los que había escrito Avicena y que habían sido igualmente traducidos en la Escuela toledana<sup>[274]</sup>, la cual fue, en definitiva, el origen de la recepción de la filosofía aristotélica en el mundo de la cultura del Occidente medieval.

En la historia del pensamiento, en definitiva, el significado de las traducciones toledanas de las obras de Avicena y (parcialmente) de las de Averroes estriba en la amplia difusión alcanzada por aquellas traducciones, lo que hizo que éstas pudieran convertirse en cauce de uno de los más importantes y decisivos episodios del acontecer del pensamiento y de la cultura occidentales, a través de la recepción que los escolásticos hicieron de los comentarios avicenianos y averroístas de la obra de Aristóteles, así como de aquellas obras filosóficas de Avicena y de Averroes que la Escuela de Toledo dio a conocer al Occidente medieval<sup>[275]</sup>. La significativa incidencia que tuvieron las traducciones toledanas medievales en la constitución de la cultura filosófica del Occidente medieval no quedó, sin embargo, limitada al ámbito de las obras aristotélicas ni al de los comentarios árabes de la filosofía de Aristóteles. La rapidez con que, por lo general, se difundían las traducciones toledanas favoreció también que otras traducciones de obras filosóficas y científicas árabes no directamente entroncadas con el pensamiento filosófico y científico de Aristóteles tuvieran, igualmente, una fuerte repercusión en los centros escolásticos, haciendo de la Escuela de Toledo uno de los goznes básicos de la apertura del Occidente medieval al pensamiento y a la ciencia de raíz árabe<sup>[276]</sup>.

Dejando ya, por ello, aparte lo concerniente a la influencia ejercida por las traducciones toledanas de Aristóteles, de Avicena y de Averroes, hemos de señalar ahora, siquiera sea brevemente, el alto Índice de aceptación que las traducciones toledanas de otros autores árabes alcanzaron desde un primer momento, algo que resulta fácil de admitir si se tiene en cuenta que *De differentia inter animam et spiritum*, la primera de las traducciones relacionadas directamente con la Escuela de Toledo, obtuvo una notable resonancia en los ambientes universitarios parisinos e ingleses<sup>[277]</sup>, mientras que, en lo relacionado con la filosofía de al-Kindi, está comúnmente reconocida la influencia ejercida por las obras de este pensador, traducidas en Toledo por Gundisalvo y por Gerardo de Cremona, en el campo de la cultura medieval latina, a través, especialmente, de la recepción del pensamiento de al-Kindi en determinados aspectos de la obra de San Alberto Magno<sup>[278]</sup>. Mayor alcance aún tuvo en la constitución de la cultura escolástica la filosofía de al-Farabi, la cual se mantuvo durante largos años como cita obligada de los filósofos más sobresalientes de la Edad Media latina, especialmente en lo referido al *Risala fi-al-`Aql*, la obra de al-Farabi traducida al latín por Gundisalvo (*De intellectu*<sup>[279]</sup>), traducción ampliamente manejada por los escolásticos<sup>[280]</sup>, como también lo fue la traducción del *Catalogus scientiarum*, igualmente de al-Farabi<sup>[281]</sup>, llevada a cabo en Toledo tanto por Gerardo de Cremona como por Gundisalvo. Todo ello viene a confirmar que, sin las traducciones toledanas de las principales obras de al-Farabi, la cultura occidental no hubiera tenido ocasión de poder asimilar las valiosas contribuciones del pensamiento de aquel autor árabe y algo parecido ha de decirse en lo concerniente a la traducción, debida a Gundisalvo en colaboración con el maestro Juan, de los *Maqasid* de al-Gazzali, acaso el pensador árabe más conocido entre los escolásticos, tras Avicena y Averroes<sup>[282]</sup>. Es bien cierto que la influencia de al-Gazzali entre los latinos se vio favorecida por el hecho de que aquella traducción de Gundisalvo-maestro Juan fuera erróneamente vista como una exposición de la filosofía de Avicena (cuando, en realidad, los *Maqasid* quieren ser una crítica de la filosofía aviceniana<sup>[283]</sup>, pero ello no basta a invalidar lo que venimos diciendo acerca de la amplia recepción de la filosofía de al-Gazzali (aun cuando fuera producto, en gran medida, de aquella errónea interpretación) en el marco de la escolástica y, dentro de este marco, en autores tan significativos como San Alberto Magno, San Buenaventura, Ockham, el Maestro Eckhard o Raimon Llull, sin contar con las sorprendentes analogías que han sido detectadas entre determinadas doctrinas lógico-metafísicas de los *Maqasid* y algunos aspectos concretos de la filosofía de Descartes y de Pascal<sup>[284]</sup>.

En el caso de Gerardo de Cremona, hay que reseñar aquí la influencia ejercida por su traducción del *Liber de causis*, la traducción toledana que ha sido quizás la más comentada y analizada a lo largo de los años y que, todavía en nuestros días, es objeto de continuados estudios<sup>[285]</sup>. La vinculación del *Liber de causis* con la Escuela

de Toledo a través de la traducción que el cremonense hizo de aquella obra<sup>[286]</sup>, traducción que resultó ser decisiva para convertir al *Liber de causis* en una de las fuentes principales de la evolución del pensamiento metafísico latino, en el que el *Liber de causis* incrustó la influencia de la orientación neoplatónica, de corte árabe, cuyas huellas eran todavía visibles en el pensamiento europeo de los siglos XVI y XVII<sup>[287]</sup>. Fue, sin embargo, durante la época medieval cuando el *Liber de causis* alcanzó su más plena difusión entre los pensadores latinos. Comentado por los más cualificados representantes de la filosofía escolástica<sup>[288]</sup>, el *Liber de causis* hace notar también su presencia en la obra de autores tan significativos para la historia del pensamiento medieval como pueden ser Roger Bacon, San Alberto Magno o el propio Santo Tomás de Aquino, lo que ha generado una abundante bibliografía sobre la incidencia del *Liber de causis* en la constitución y evolución de la filosofía latinomedieval<sup>[289]</sup>.

# CAPÍTULO V

## LA ESCUELA DE TOLEDO Y LA RECEPCIÓN LATINO-MEDIEVAL DE LA CIENCIA GRIEGA Y ÁRABE

Si en el capítulo anterior nos hemos venido fijando en la amplia incidencia que tuvo la Escuela de Toledo en la recepción de la filosofía griega y árabe en la cultura occidental, debemos prestar ahora atención al puesto que ha de otorgarse a los traductores toledanos medievales en lo relativo a la difusión y recepción de la ciencia griega y árabe en la cultura latino-medieval, recordando que esta difusión-recepción es parte inseparable del entramado característico del significado que ha de darse al conjunto de las traducciones de la Escuela de Toledo. Por otra parte, conviene tener presente en este punto que, a los ojos del pensamiento medieval, el campo de la «filosofía» y el de la «ciencia» no constituían dos discursos separados entre sí, sino que, por el contrario, aparecían por entonces mutuamente entroncados, de tal manera que, sea cual fuere el puesto que haya de concederse a la Escuela de Toledo en la historia del pensamiento occidental, la valoración que se haga de los traductores toledanos medievales en su relación con aquella historia del pensamiento ha de estar siempre supeditada a la particular conexión que la cultura antigua y medieval establecieron entre la filosofía y la ciencia, por lo que si resultaba en aquellos tiempos inconcebible una *filosofía* que estuviera desligada de su composición *científica*, no menos impensable era, en los tiempos a que nos referimos, abordar el marco de lo *científico* desde una perspectiva ajena a los dictados más rigurosamente *filosóficos*.

Desde esta precisión general de partida, hay que tomar en consideración que la peculiar conexión vivida en la Europa medieval entre medicina y filosofía hunde sus raíces, por lo general<sup>[290]</sup>, en las traducciones latinas a partir del árabe de la medicina griega, conocida fundamentalmente a través de las enseñanzas y comentarios sobre Hipócrates y Galeno escritos en la Escuela de Alejandría en plena época helenística<sup>[291]</sup> y no resulta, por ello, casual que, ya a comienzos del siglo VII, se tradujeran al árabe los comentarios de las dieciséis obras galénicas que dieron cuerpo a la celebrada *Summa Alexandrinorum*<sup>[292]</sup>, que alcanzaría, tras su traducción al latín, una amplia difusión en el mundo de la cultura del Occidente medieval. En este orden de cosas, serían dos obras árabes traducidas al latín (la *Isagoge Iohannitii* y el *Pantegni*, de al-Magusi) las que iban a propiciar de manera decisiva que los médicos de la Escuela de Salerno se interesaran definitivamente por la filosofía natural de Aristóteles<sup>[293]</sup> y por los médicos-filósofos griegos de la Antigüedad, con vistas a empezar a crear un cuerpo teórico de medicina en el marco del pensamiento latino-medieval<sup>[294]</sup>.

En la constitución teórica de la medicina medieval jugó un papel decisivo, además del círculo de Salemo, la difusión alcanzada por las traducciones del árabe al latín realizadas por Constantino el Africano y sus discípulos, traducciones que, por lo demás, tuvieron una notable vinculación con los maestros salernitanos<sup>[295]</sup>. Mejor elaboradas que estas traducciones y más amplias en número fueron las traducciones médicas llevadas a cabo en Toledo por Gerardo de Cremona, las cuales, sin embargo, tuvieron una tardía recepción en las Universidades del Occidente medieval<sup>[296]</sup>, de tal manera que sólo a partir del siglo XIV las traducciones médico-toledanas de Gerardo de Cremona alcanzaron la difusión necesaria para convertir aquellas traducciones en fundamento básico de la consolidación (no de la constitución) de la medicina bajomedieval y renacentista<sup>[297]</sup>. Sin las traducciones toledanas de medicina, realizadas por Gerardo de Cremona (el primero de los traductores toledanos en ocuparse de estas cuestiones y el traductor de la Escuela de Toledo que más ampliamente se dedicó a los temas relacionados con la medicina), no podría entenderse el proceso seguido por la historia del pensamiento científico occidental en el terreno de la medicina, sobre todo en lo que concierne al amplio influjo ejercido en aquel terreno, a partir del siglo XIV, por la traducción que el cremonense llevó a cabo del *Tegni* galénico y, sobre todo, por la traducción del *Canon* aviceniano<sup>[298]</sup>, traducciones ambas en las que se fundamentó en gran medida la profunda arabización que iba a sufrir el vocabulario médico del Occidente latino<sup>[299]</sup>.

En relación con la medicina de Galeno, a la que acabamos de hacer alusión, recuérdese la satisfacción con que Marcos de Toledo refería haber sido él el primero en dar a conocer al mundo latino el *De tactu pulsus* y el *De motibus* galénicos, tratados ambos que alcanzaron una amplia difusión, especialmente el *De motibus*, el cual aparecerá siempre en las colecciones galénicas que fueron sucesivamente editadas en el Renacimiento<sup>[300]</sup>. De hecho, los tratados galénicos traducidos por Marcos de Toledo pasaron a formar parte de los textos galénicos usados en las Escuelas de Medicina y en las Facultades de Artes, textos que constituyen una especie de *Corpus galenicum* medieval, así como de los textos de medicina de la Universidad de París, como lo refleja el ms. 125 de esta Universidad<sup>[301]</sup>.

Por otra parte, fue otro miembro de la Escuela de Toledo, Domingo Gundisalvo, el que, por vez primera en la historia del pensamiento occidental, cataloga a la medicina como saber *científico*, logrando dar cuerpo a lo que el *Didascalion* de Hugo de San Víctor había anticipado, por más que esta obra a lo más que llegó fue a hacer de la medicina un *ars mechanica*, dotada con algunas de las características del conocimiento científico. Gundisalvo, en la línea de al-Farabi y de la medicina árabe, encontró el camino adecuado para dar a los nuevos esquemas médicos (galénicos, hipocráticos y árabes) un lugar dentro de la clasificación de las ciencias. Con ello, Gundisalvo dio paso a un movimiento, cuya importancia supo captar George Sarton en su *Introduction to the History of Science*, tendente a destacar cómo la historia de la

filosofía medieval debía tomar buena nota del acontecer histórico seguido por la medicina de la Edad Media latina y cómo, a su vez, la historia de la medicina medieval no podía ser bien comprendida si no era puesta en relación con el desarrollo histórico de la filosofía escolástica<sup>[302]</sup>. Es significativo, en relación con ello, que el *De divisione philosophiae*<sup>[303]</sup> de Gundisalvo incorporara al campo de la filosofía la definición que el *Tegni* de Galeno hace de la medicina, con lo que, en este punto, Gundisalvo se acogió a la tradición árabe incorporada por al-Farabi y por Ali ibn Ridwan y que culminaría en el Canon de Avicena y en el *Colliget* de Averroes.

Tras Gundisalvo y Gerardo de Cremona, la historia de la medicina occidental, como saber científico, entra en un nuevo camino<sup>[304]</sup>, en consonancia con lo que iba igualmente a darse en el campo de la historia de la filosofía en el Occidente medieval. La introducción de la medicina en el marco de la clasificación medieval de las ciencias contribuyó decisivamente, en efecto, a que los intelectuales de aquel tiempo llegaran a la conclusión de que la filosofía resultaba ser un instrumento que requería no pocas modificaciones si quería seguir siendo una herramienta adecuada para lo que exigía el desarrollo del conocimiento científico más avanzado. A través del *De divisione philosophiae*<sup>[305]</sup> de Gundisalvo y de las traducciones médicas (en especial, del *Canon* aviceniano) de Gerardo de Cremona<sup>[306]</sup>, la filosofía medieval aprendió a destacar la importancia del proceso inductivo, cuya eficacia quedaba harto disminuida en los planteamientos aristotélicos de la metafísica y de la filosofía natural<sup>[307]</sup>. De modo análogo, el *Colliget* de Averroes<sup>[308]</sup> iba a proporcionar al Occidente medieval el convencimiento de la existencia de una compleja red de relaciones entre la filosofía y la medicina medievales<sup>[309]</sup>, relaciones que, en contra de lo que se suele repetir<sup>[310]</sup>, no impidieron el desarrollo de la ciencia médica, sino que, por el contrario, llevarían a un importante florecimiento de esta ciencia, antes de que lograra encontrar, con el tiempo y ya separada de la filosofía, su propio camino seguro.

La difusión de las traducciones toledanas del árabe al latín, vista esta difusión como elemento integrante del significado histórico de aquellas traducciones, cobra también un especial significado en lo concerniente a la asimilación por el pensamiento latinomedieval de otras novedosas y ricas aportaciones científicas, que vinieron a revolucionar los contenidos del *quadrivium* tradicional latino-eclesiástico<sup>[311]</sup>, poniendo en evidencia las claras deficiencias de la orientación del saber romano-isidoriano, concebido durante largos siglos como base de la educación y de la cultura del Occidente cristiano. Así, oponiéndose a este tipo de cultura, la difusión alcanzada por las traducciones de la Escuela de Toledo contribuyó de modo decisivo a hacer efectiva la presencia de la matemática greco-árabe en la tradición cultural latina, dando cumplido acomodo a lo que, en este punto, había sido previamente iniciado por otros traductores, caso de Adelardo de Bath, Roberto de Chester, Hermann de Carinthia o Platón de Tivoli<sup>[312]</sup>, los cuales, ya en el primer

cuarto del siglo XII, tradujeron del árabe al latín aquellas obras de Euclides y de al-Khwarizmi que, sin embargo, sólo más tarde tendrían una presencia efectiva en el pensamiento occidental, tras la recepción de las traducciones que de estas obras volvería a hacer la Escuela de Toledo por medio de Geranio de Cremona, cuyas traducciones de los *Elementos* de Euclides y del *De iebra el almucabala* de al-Khwarizmi<sup>[313]</sup> sobresalen de entre las numerosas traducciones matemáticas realizadas en Toledo por el cremonense, las cuales iban a convertirse en el catalizador definitivo de aquella línea de investigación que, iniciada en la Escuela de Chartres y proseguida más tarde en la Escuela de Oxford<sup>[314]</sup>, hizo del camino trazado por el lenguaje matemático la revelación del significado teológico y filosófico del conocimiento de la esencia de la realidad<sup>[315]</sup>, anticipando las aportaciones que, a partir de Descartes, iban a dar al pensamiento occidental su fisonomía racionalista más característica.

En relación con la astronomía matemática medieval, la difusión de las traducciones toledanas iba a proporcionar a estas traducciones un protagonismo indiscutible, por encima de las aportaciones que, en este campo, llevaron a cabo otros traductores, incluso con anterioridad<sup>[316]</sup> a las versiones del árabe al latín realizadas en la Escuela de Toledo. Una vez más, el nombre a tener en cuenta es el de Gerardo de Cremona, cuyas traducciones de la astronomía griega y árabe no tardaron en convertirse en centro de cita obligada entre los científicos y astrónomos latinos, en contraste con el poco aprecio con que fueron tratadas las traducciones astronómicas, anteriores a las del cremonense, de autores como Herman de Carinthia o Juan Hispalense<sup>[317]</sup>. Como ya hemos señalado, el caso más destacable es el que tiene con ver con las traducciones de los textos ptolemaicos y, especialmente, con las del *Almagesto*<sup>[318]</sup>, del cual la traducción del griego al latín<sup>[319]</sup>, previa a la traducción a partir del árabe que llevó a cabo en Toledo Gerardo de Cremona, apenas tuvo aceptación entre los científicos del Occidente medieval, siendo, por el contrario, la traducción del cremonense la que, durante siglos, tuvo una amplia recepción en la historia del pensamiento occidental, al igual que ocurrió con la traducción que Gerardo de Cremona hizo de las *Tablas Toledanas* o de Azarquiel, las cuales encontrarían un no menos célebre complemento en las *Tablas Alfonsíes*<sup>[320]</sup>, acabadas en Toledo el año 1272 y cuya versión latina se vería ampliamente difundida en la Baja Edad Media y en los primeros tiempos del Renacimiento<sup>[321]</sup>, contribuyendo decisivamente a impulsar la difusión de los trabajos de la Escuela de Toledo en el campo de la astronomía medieval, tanto en su vertiente teórica como en la de observación<sup>[322]</sup>.

La conexión establecida en la Antigüedad y en la Edad Media entre la astronomía y los conocimientos astrológicos (considerados en su más amplia extensión y atendiendo, también, a las profundas relaciones que, en tiempos pasados, estos conocimientos tuvieron con los saberes ocultistas de la más variada índole) obliga a

tomar en consideración el papel que pudieran, en este campo, haber tenido tanto las traducciones de la Escuela de Toledo como la recepción que de estas traducciones hizo el pensamiento latino-medieval. En estas cuestión y aun teniendo en cuenta que no puede delimitarse con certeza su relación con la Escuela de Toledo, hay que citar, en primer lugar, a Juan Hispalense, ampliamente involucrado en las traducciones de cuestiones astrológicas y cuya actividad traductora coincide en el tiempo con la de otros traductores, igualmente preocupados por la astrología, que desarrollaban su actividad en diferentes puntos de la España de la primera mitad del siglo XI.

De estos traductores y en función de lo que estamos ahora considerando, el más significativo fue Hugo de Santalla<sup>[323]</sup>, cuya traducción del *Liber Apolonii de secretis naturae et occultis rerum causis*<sup>[324]</sup> sigue hoy día despertando un vivo interés entre los historiadores del pensamiento, algunos de los cuales no ha dejado, al propio tiempo, de destacar las traducciones de Hugo de Santalla en el campo de los saberes divinatórios y las relacionadas con contenidos espatulománticos, en relación con los cuales Hugo de Santalla tradujo al latín textos de al-Kindi y del hispano Ibn al-Mutanna<sup>[325]</sup>. En otro orden cosas, está hoy día ampliamente aceptado que Hugo de Santalla no dejó de tener amplios contactos con otros traductores del Noreste español, especialmente con Roberto de Chester y con Hermann de Carinthia<sup>[326]</sup>, autor este último del que ya hemos hecho notar su traducción astronómico-astrológica del *Introductorium maius in astronomiam* y que también tradujo al latín el *De occultis* y el *Liber ymbrium*, dos tratados en los que se compendia una parte sustancial de la astrología árabe y cuya traducción por Hermann de Carinthia relaciona a éste con las traducciones astrológicas del árabe al latín que llevó a cabo, en la zona catalana y también en la primera mitad del siglo XII, Platón de Tivoli<sup>[327]</sup>.

Como ya dijimos en su momento, Platón de Tivoli dedicó algunas de sus traducciones a Juan Hispalense<sup>[328]</sup>, el traductor que suele ser considerado como el primer (cronológicamente hablando) exponente de la Escuela de Toledo y cuyos intereses fundamentales estuvieron dirigidos a las cuestiones astrológicas y ocultistas. Así, aparte de la traducción, ya citada, del *Introductorium maius* de Abu Ma`shar, Juan Hispalense pudo también traducir el *Flores astrologiae*, igualmente de Abu Mas`har<sup>[329]</sup>, así como tratados astrológicos de Mashalah, de al-Farghani, de al-Kindi, de al-Battani, de Ibn Qurra, de Sahl ben Bishr, de al-Kabisi y de `Umar al-Tabari<sup>[330]</sup>. Sin salir del campo de la astrología, se cita como obra propia de Juan Hispalense el *Epitome totius astrologiae*, del que dan cuenta, entre otros, los mss. de Madrid, B. N. 3/44148; Venecia, San Marcos XI-102; Viena 2436; Roma, Vat., lat. 4080, 7338; Londres, British Mus., Royal 12, manuscritos que conservan también otra obra astrológica de Juan Hispalense, el *De iudiciis astrologicis*, a la que pueden añadirse las *Prognosticationes de variis tempestatibus*, conservada en el ms. de París, B. N., lat. 7316.

Las traducciones astrológicas y las obras propias sobre estos temas de Juan

Hispalense marcan la línea que enlaza la obra traductora desarrollada en el valle del Ebro con el nacimiento de la Escuela de traductores de Toledo, en la medida en que Juan Hispalense haya de ser relacionado con esta Escuela. Como Juan Hispalense, en efecto, aquellos traductores del Noreste español estuvieron interesados, ante todo, por cuestiones astronómico-astrológicas y por temas afines a ellas, como los relacionados con las ciencias ocultas. Las traducciones de estos temas, llevadas a cabo por Juan Hispalense y por los traductores del Valle del Ebro, pasaron rápidamente a Italia para propagarse, desde aquí, a Francia y a Inglaterra<sup>[331]</sup>, iniciándose de este modo la recepción europea de los trabajos de la Escuela toledana, cuya consolidación traductora iba a producirse poco tiempo después. Tras Juan Hispalense, los más importantes de los traductores toledanos no hicieron, sin embargo, de las preocupaciones astrológico-ocultistas un foco significativo de su actividad y, sólo bien adentrado el siglo XIII, la Escuela toledana volvería sobre sus pasos para traducir al latón textos árabes y judíos relacionados con la astrología y las ciencias ocultas, especialmente con la geomancia. Antes de que esto sucediera, no puede decirse que fueran especialmente abundantes las traducciones que los más celebrados maestros de la traducción toledana llevaron a cabo en el terreno de las cuestiones que aquí nos están ocupando, con la excepción, en todo caso, de Gerardo de Cremona, del que, a pesar de todo, D'Alverny ha hecho notar con razón que «aunque era un adepto de la astrología, no añadió gran cosa a la amplia colección (astrológica) hecha por sus predecesores», algo que podría decirse, igualmente, de las escasas traducciones hechas por el cremonense en Toledo en el terreno de los saberes divinatorios y geománticos<sup>[332]</sup>.

A pesar del escaso número de traducciones astrológicas y ocultistas que los principales traductores toledanos llevaron a cabo en la segunda mitad del siglo XII y en la primera parte del siglo XIII, lo que resulta más significativo en esta cuestión es que, a partir del último tercio del siglo XII, el entorno toledano se convirtió en el más llamativo centro astrológico y nigromántico del Occidente medieval. En el Toledo de aquel tiempo, en efecto, podía encontrarse la más abundante muestra de obras de la tradición grecoárabe relacionada con la astrología, la magia y el ocultismo, de tal manera que desde toda Europa acudían a Toledo científicos y expertos en estas cuestiones para ampliar sus conocimientos sobre estos temas y hacerse con textos árabes relacionados con ellos, así como de las traducciones latinas de aquellos textos, las cuales tuvieron, de este modo, una rápida y amplia difusión en la historia del pensamiento medieval latino. Se ha podido decir, por ello, que «la reputación que gozó Toledo como centro de estudios nigrománticos estaba plenamente justificada» y que de España, y especialmente de Toledo, salló la mayoría de traducciones astrológicas, mágicas y ocultistas que iban a alcanzar una floreciente recepción en la Francia del siglo XIII y, a partir de aquí, un poco más tarde en Inglaterra<sup>[333]</sup>.

No tiene, por ello, nada de extraño de que se hayan conservado noticias de que a

aquel Toledo del siglo XIII acudieran traductores como Salio, el canónigo paduano que, según los mss. de París, BN lat. 10270 y de Venecia, San Marcos VI. 108, dio fin en Toledo, en 1218, a su traducción astrológico-geomántica de un tratado hebreo de «Salcharie Albassarith» y que también tradujo, en diciembre de ese mismo año, el *De nativitatibus* de Abu Bakr al-Hasan, así como, probablemente poco después, tradujo otro tratado astrológico, el *Liber Hermetis de stellis fixis que dicuntur beybenie*<sup>[334]</sup>. Como Salio, otros estudiosos de la astrología y del ocultismo siguieron acudiendo a Toledo durante el siglo XIII, época en la que el protagonismo del Toledo astrológico se vio potenciado en toda Europa a través de las traducciones astrológico-ocultistas de los traductores alfonsíes de la Escuela toledana, entre las cuales sobresale la traducción castellana del *Lapidario*, realizada por Yehudá ben Moshes (ben Mosca) y Garci Pérez, entre 1243 y 1250<sup>[335]</sup>, cuyas fuentes fueron el pseudoaristotélico *De lapidibus* y el *Ghuyat al-hakim*, el celebrado *Picatrix* latino, traducido también, al parecer, del árabe al latín y al castellano en la Escuela toledano-alfonsí, en 1256<sup>[336]</sup>. Todo ello indica claramente que, en el marco de la Escuela de traductores toledanos del siglo XIII, se tenía la ocasión de familiarizarse con los más famosos textos de la astrología y del ocultismo greco-árabes, cosa que no ocurría en el resto de los países latinos, los cuales tuvieron que seguir mirando a Toledo para acceder al conocimiento de aquellos saberes, así como al de los conocimientos alquímicos<sup>[337]</sup>.

En relación con la alquimia, las traducciones de Gerardo de Cremona (fundamentalmente, el *Liber divinitatis*, de Jabir ibn Haiyan; el *De aluminibus et salibus*, de ar-Razi y el *Liber luminis luminum*) contribuyeron, gracias a su amplia recepción en la historia del pensamiento occidental, a fraguar el primer vocabulario latino de lo que luego serían las ciencias químicas y a dotar al pensamiento científico occidental, en general, de una orientación experimental, muy ajena al predominio exclusivo de la *auctoritas* que se había instalado en el corazón mismo del saber medieval. Así lo ha hecho notar, con toda razón, Paola Carusi: «la contribución fundamental de la alquimia árabo-islámica reside en el nuevo espíritu que la vitalidad islámica supo infundir a Occidente (...). Con la alquimia, Occidente descubre la conexión entre ciencia y manualidad; la ciencia no sólo se puede perfeccionar: puede hacerse también con las propias manos. Una sensación de admiración y de entusiasmo recorre a Roger Bacon cuando hace notar, hablando de la alquimia, que en esta ciencia están comprendidas muchas cosas que no se encuentran en los libros de Aristóteles, En consecuencia, el «Philosophus» no ha dicho todo. Bajo los golpes inferidos por los nuevos textos, el firme e indestructible principio de la «auctoritas» vacila, acaso por vez primera, peligrosamente»<sup>[338]</sup>.

De todo lo que hemos venido diciendo hasta ahora podemos, en definitiva, concluir que el significado que, para la historia del pensamiento, encierran las traducciones de la Escuela de Toledo no descansa solamente en el hecho mismo de

aquellas traducciones sino, también, en el proceso de su difusión y recepción en el entramado cultural del Occidente medieval. A partir de aquí, en lo concerniente a la transmisión de las aportaciones griegas y árabes relacionadas con la filosofía, con la ciencia y con los saberes ocultos, hemos de poner en cuarentena el mito de la prioridad cronológica de los trabajos elaborados en la Escuela de traductores toledanos para pasar a destacar la realidad del innegable protagonismo ejercido por la Escuela de traductores de Toledo en la difusión y consolidación de aquella variada gama de conocimientos y saberes que revolucionaron el marco de la cultura de la Europa medieval. poniéndolo en contacto con lo más avanzado que podía por entonces encontrarse en ciencia y filosofía, de un lado, y en lo relativo, por otro lado, a los saberes astrológicos, ocultistas y alquímicos.

Lo que se acaba aquí de señalar encontró un vivo refrendo en las condenas parisinas de 1210 y 1215, las cuales prohibieron la enseñanza, en la Universidad de París, de un incipiente aristotelismo: «nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec commenta legantur Parisius, publice vel secreto» (Sínodo provincial de Sens; condena de 1210); «non legantur libri aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia, nec summae de iisdem» (Estatutos de la Universidad de París: condena de 1215). Como ya hemos apuntado en otro lugar, ambas condenas de la filosofía de Aristóteles, así como de los comentarios y compendios de la misma, se producen en un tiempo en el que las obras del estagirita (y, de modo especial, su *Metaphysica*) son prácticamente desconocidas en París. De ahí que las condenas en cuestión sólo pueden encontrar una explicación historiográficamente aceptable si se relaciona aquel celo condenatorio de las autoridades eclesiásticas de París con la recepción y aceptación, por parte de la Universidad parisina, de la metafísica y de la ciencia aristotélicas, vistas a través del prisma de los comentarios y compendios avicenianos traducidos en la Escuela de Toledo y de las traducciones aristotélicas llevadas a cabo, también en Toledo, por Gerardo de Cremona, traducciones todas ellas que, en el primer tercio del siglo XIII, estaban ya ampliamente difundidas entre los maestros y escolares de París.

En íntima conexión con lo anterior, se ha de tener presente que la «filosofía natural» aristotélica que se vio condenada en París englobaba no sólo las obras científicas, como tales, de Aristóteles, sino, también, el conocimiento astrológico-ocultista árabe, el cual había venido haciendo siempre de Aristóteles su más cualificado precedente y mentor. Las condenas citadas, en definitiva, al poner en entredicho la metafísica y la filosofía natural aristotélicas, lo que estaban prohibiendo era la enseñanza de los comentarios y compendios de la doctrina aristotélica de la traducción toledana del *Shifa'* aviceniano, así como las traducciones aristotélicas de Gerardo de Cremona e, igualmente, los textos de la astrología y del ocultismo árabes (especialmente los de Abu Mas`har, en la traducción de Juan Hispalense) y las traducciones que en Toledo había realizado Gerardo de Cremona, relacionadas con estos temas<sup>[339]</sup>.

La amplia y fecunda recepción europea de las traducciones toledanas medievales y el impacto que estas traducciones causaron en la renovación del saber y de la educación del Occidente medieval convirtieron a la Escuela de Toledo en el eje y catalizador por excelencia (aunque no el único ni el exclusivo) de aquella *translatio studii* que, viniendo de Grecia y pasando por Bagdad<sup>[340]</sup>, iba a recalar en las Universidades de París y de Oxford, para, a partir de aquí, proporcionar a la Europa medieval las bases de una renovación cultural y científica que, por su amplitud y profundidad, se convirtió en uno de los hitos más importantes de la historia del pensamiento occidental<sup>[341]</sup>. Aquel protagonismo toledano no pudo, sin embargo, darse más que venciendo las penosas dificultades inherentes a una empresa traductora que buscaba hacer del latín<sup>[342]</sup> una lengua capaz de acoger y de informar lingüísticamente unos contenidos filosóficos y científicos que eran totalmente ajenos a las construcciones de la lengua latina de los siglos XII y XIII<sup>[343]</sup>, cuya pobreza terminológica y semántica<sup>[344]</sup> hacía, en aquel tiempo, harto difícil la tarea que los traductores medievales del árabe al latín (y, sobresaliendo entre ellos, los traductores de la Escuela de Toledo) lograron llevar a un más que aceptable resultado de transmitir a Occidente, de modo fiable<sup>[345]</sup>, los más avanzados resultados y productos de la ciencia y de la filosofía, enseñando al mundo medieval a hablar el latín científico-filosófico<sup>[346]</sup> dentro de unas pautas que, con el paso del tiempo, consolidaron la cultura occidental en una dirección de cuyos resultados somos todavía, en gran medida y a la vez, deudores y herederos.

# BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, M., *Temas filosóficos medievales* (Santander, 1959)
- ALTMANN, A., *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Oxford, 1967)
- BÉDORET, H., «Les premières versions tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Avicenne», en *Revue néoscholastique de philosophie*, 41, 1938, pp. 347-400
- BENSON, R. L.-CONSTABLE, G., eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Cambridge, 1982)
- BERTHELOT, M., *Histoire des sciences. La chimie au moyen Âge* (Amsterdam, 1967: reimp. de la ed. de 1893)
- BLOCH, H., *Monte Cassino in the Middle Ages* (Roma, 1896)
- BURNETT, CH., ed., *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval* (London, 1994)
- BURNS, J. H., ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought: c.350-c.1450* (Cambridge, 1988)
- BUSARD, H. L. L., *The Translation of the Elements of Euclid from the Arabic into Latin by Hermann de Carinthia (?)* (Leiden, 1968 - Amsterdam, 1977)
- BUTTERWORTH, CH. E.-KESSEL, B. A., eds., *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe* (Leiden-New York-Köln, 1994)
- CARMODY, F. J., *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation. A Critical Bibliography* (Berkeley-Los Angeles, 1956)
- CARDILLAC, L., dir., *Tolède, XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance* (Paris, 1991)
- CLAGETT, M., *Archimedes in the Middle Ages* (Madison, Wisc., 1964) 3 vols.
- CLARK, S. R. L., *From Athens to Jerusalem: The Love of Wisdom and the Love of God* (Oxford, 1984)
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (Madrid, 1981) 2 vols.
- CURTZE, M., *Urkunde zur Geschichte der Mathematik im Mittelalter und der Renaissance* (New York, 1968: reimp. de la ed. de 1902) 2 vols.
- D'ALVERNY, M.-TH., «Translations and Translators», en *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, pp. 421-462
- D'AMONTE COSTA, S., *Recherches sur le Liber de causis* (Paris, 1995)
- DAVIDSON, R. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (New York-Oxford, 1992)
- DRONKE, P., ed., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (Cambridge, 1988)
- DUHEM, P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (Paris, 1913-1959) 7 vols.
- FRANCHESCHINI, E., *Scritti di filologia latina medievale* (Padova, 1976) 2 vols.
- GARCÍA FONT, J., *Historia de la alquimia en España* (Madrid, 1976)

- GIL, J. S., *La Escuela de Traductores de Toledo y sus colaboradores judíos* (Toledo, 1985)
- GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes hasta el final del siglo XIV* (Madrid, 1985: ed. orig., 1952)
- GOLDSTEIN, R., *Theory and Observation in Ancient and Medieval Astronomy* (London, 1985)
- GONZÁLEZ PALENCIA, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII* (Madrid, 1926-1930) 4 vols.
- GONZÁLVEZ RUIZ, R., *Hombres y libros de Toledo* (Madrid, 1996)
- GRANT, E., *A Source Book in Medieval Science* (Cambridge, Mass., 1974)
- HAMESSE, J.-FATTORI, M., eds., *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle* (Louvain-la-Neuve - Cassino, 1990)
- HAREN, M., *Medieval Thought. The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century* (Hampshire-London, 1985)
- HAYOUN, M. R., *La philosophie médiévale juive* (Paris, 1991)
- HASKINS, CH. M., *The Renaissance of Twelfth Century* (Cambridge, Mass., 1927: 2.<sup>a</sup> ed.)
- HECK, PH., *Uebersetzungsprobleme in frühen Mittelalter* (Tübingen, 1913)
- HERNÁNDEZ, F. J., *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental* (Madrid, 1996: 2.<sup>a</sup> ed.)
- IJSEWIJN, J.-PAQUET, J., eds., *The Universities in the Late Middle Ages* (Leuven, 1980)
- JACQUART, D.-MICHEAU, E., *La médecine arabe et l'occident médiéval* (Paris, 1990)
- JOLIVET, J.-RASHED, R., eds., *Etudes sur Avicenne* (Paris, 1984)
- JOURDAIN, A., *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, 1843: 2.<sup>a</sup> ed.; reimp. 1960)
- KELLY, T., *The True Interpreter* (Oxford, 1979)
- KINOSHITA, N., *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo* (Salamanca, 1988)
- KUNITZSCH, P., *Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolomaeus in arabischer-lateinischer Ueberlieferung* (Wiesbaden, 1974)
- KNUUTTILA, S.-TYORINOJA, R.-EBBESEN, S., eds., *Knowledge and the Sciences in the Mediaeval Philosophy* (Helsinki, 1990)
- KRISTELLER, P. O.-CRANZ, F. E., *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Translations and Commentaries* (Washington, D. C., 1969-1980) 5 vols.
- KRAYE, J.-RYAN, W. E.-SCHMITT, CH. B., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts* (London, 1986)

LACOMBE, G. et alli, *Aristoteles latinus. Codices I* (Romae, 1939); *Pars Posterior* (Cantabrigiae, 1955); *Supplementa altera* (Bruges, 1961) (reimp. de los 3 vols.: Leiden, 1979)

LECLERQ, L., *Histoire de la médecine arabe* (Paris, 1876: reimp.: New York, 1961)

LINDBERG, D. C., ed., *Science in the Middle Ages* (Chicago-London, 1978)

MÁRQUeZ VILLANUEVA, P. *El concepto cultural alfonsí* (Madrid, 1994)

MARTÍNEZ, R., ed., *Unitá e autonomia del sapere* (Roma, 1994)

MILLÁS VALLICROSA, J. M., *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo* (Madrid, 1942)

MINIO-PALUELLO, L., *Opuscula. The Latin Aristotle* (Amsterdam, 1972)

MUNK, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859)

NARS, S. H.-LEAMAN, O., eds., *History of Islamic Philosophy* (London-New York, 1996) 2 vols.

OTTE, J. K., *Alfred of Sareshel's Commentary on the Metheora of Aristotle* (Leiden, 1988)

OTTOSS'ON P. G., *Scholastic Medicine and Philosophy. A Study of Commentaries on Galen's Tegni (ca./300-1450)* (Napoli, 1984)

PETERS, P. E., *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus* (Leiden, 1968)

PROCTER, E., *Alfonso X of Castile* (Oxford, 1951)

RICO SINOBAS, M., *Libro del saber de astronomía* (Madrid, 1863-1867) 5 vols.

RIVERA RECIO, J. P., *La Iglesia de Toledo en el siglo XII* (Roma, 1966-1967) 2 vols.

ROMANO, D., *La ciencia hispano judía* (Madrid, 1992)

SARTON, G., *Introduction to the History of Science* (Malabar, Fl., 1975: reimp. de laed. orig. de 1927-1948) 3 vols.

SCHIPPERGES, H., *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter* (Wiesbaden, 1964)

SEZGIN, P., *Geschichte der arabischen Schriftum. VII: Astrologie. Meteorologie und Verwandtes bis ca. 430* (Leiden, 1979)

SIMON, H.-SIMON, M., *Geschichte der jüdischen Philosophie* (München, 1984)

SPICKER, S. F., ed., *Organism, Medicine, and Metaphysics* (Dordrecht, 1978)

STIEFELD, T., *The Intellectual Revolution in Twelfth-Century Europe* (London, 1985)

TEMKIN, O., *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy* (London, 1973)

THÉRY, G., *Toledo, grande ville de la renaissance médiévale. Point de jonction entre les cultures musulmane et chrétienne* (Oran, 1944)

THORNDIKE, L., *A History of Magic and Experimental Science* (New York, 1923-1958) 2 vols.

THORNDIKE, L.-KIBRE, P., *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Writings in Latin* (Cambridge, Mas.-London, 1963: 2a ed.)

VAN RIET, S., *Avicenna latinus. Liber de anima seu sextus de naturalibus* (Louvain-

Leiden, 1968-1972) 2 vols.

VEGAS GONZÁLEZ, S., *Historia del pensamiento castellano-manchego* (Toledo, 1988)

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

VESCOVINI, G. F., *Studi sulla prospettiva medievale* (Torino, 1987).

WALZER, R., *Greek into Arabic* (Cambridge, Mass., 1962)

WATT, W. M., *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburg, 1982: 2.<sup>a</sup> ed.)

WEINN, CH., ED., *L'homme et son univers au moyen âge* (Louvain-la-Neuve, 1986)  
2 vols.

WILCOX, J., *The Transmission and Influence of Qusta Ibn Luqa's «On the Difference Between Spirit and Soul»* (New York, 1985)

ZIMMERMANN, A., ed., *Orientalischer Kultur und europaisches Mittelalter* (Berlin-New York, 1985).

# Notas

[1] *Vid*, acerca de ello, Vegas González, S., *Toledo en la historia del pensamiento español renacentista* (Toledo, 1985) pp. 11-16. <<

[2] En su conocida obra sobre la Escuela de traductores de Toledo. *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale. Point de jonction entre les cultures musulmane et chrétienne. Le circuit de la civilisation méditerranéenne* (Oran, 1944). <<

[3] Todavía en 1953, Manuel Alonso animaba a los estudiosos a «lograr finalidad tan *patriótica*» (*subr. nuestro*) como la de editar las traducciones de Juan Hispalense: cfr. «Juan Sevillano. Sus propias obras y traducciones», en *Al-Andalus*, 18, 1953, pág. 49.

<<

[4] En su *Historia de los heterodoxos españoles* (vol. VII de la *Edición Nacional de las Obras Completas de Menéndez Pelayo*, Santander. 1947, pág. 173), escribía el polígrafo montañés: «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». De hecho, fue en 1819 cuando apareció en París la célebre obra de A. Jourdain. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par des docteurs scolastiques*. Una segunda edición, con revisiones y ampliaciones notables, de esta obra fue luego publicada en París, en 1843, corriendo su edición a cargo de Ch. Jourdain, al que Menéndez Pelayo confunde con Amable Jourdain. <<

[5] Ello hace tanto más destacable el interés con que siguen siendo examinadas en nuestro tiempo las aportaciones que en su día ofrecieron historiadores y filósofos medievalistas tan apreciados universalmente como pueden ser el Padre Alonso o Millás Vallicrosa. Lo triste del caso es que, probablemente, no se trata más que de la excepción que confirma la regla a la que estamos aquí aludiendo. Baste pensar, en efecto, que un estudio relativamente reciente sobre los traductores toledanos medievales (el de José S. Gil *La Escuela de Traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*, Toledo. IPIET, 1985), aparte de haber sido gestado en Universidades norteamericanas, sigue estando enfrascado en interpretaciones que desde hace tiempo los autores foráneos han dejado de lado. Puede también recordarse aquí que la tesis doctoral que el P. Rivera de Ventosa dirigió en torno a la obra de Gundisalvo (publicada por la Universidad Pontificia de Salamanca, en 1988, bajo el título de *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*) fue obra no de un español, sino, ni más ni menos, que de un ¡japonés!, el Profesor Noboru Kinoshita.

<<

[6] Cfr: Minio-Paluello, L., *Opuscula. The Latin Aristotle* (Amsterdam, Adolf M. Hakkert, Publ., 1972) pp. 503 ss. Nuestros más recientes manuales, en efecto, de historia de la filosofía y de la ciencia siguen siendo, por lo general, una muestra evidente de cómo nuestros historiadores y filósofos no parecen tener grandes reparos en continuar repitiendo afirmaciones referidas a la Escuela de traductores de Toledo que desde hace años han venido siendo desmentidas por el avance de las investigaciones que se han venido gestando más allá de nuestras fronteras. Una muestra de aquellos injustificables tópicos, especialmente en lo concerniente a la historiografía científica y filosófica, puede verse en la aportación de José S. Gil al Coloquio internacional de Cassino (15-17 de Junio de 1989): *vid. The Translators of the Period of D. Raymundo: Their Personalities and Translations (1125-1187)*, en Hamesse, J. Fattori, M., eds., *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe. siècle* (Louvain-la-Neuve-Cassino, 1990) pp. 109-119. <<

[7] Atendiendo al planteamiento de Ch. M. Haskins, en su *The Renaissance of Twelfth Century* (Cambridge, Mass., 1924); 2.<sup>a</sup> ed., 1927, reprod. en 1960 y en 1968. Vid., sobre esta caracterización del renacimiento cultural del siglo XII, Benson, R. L.-Constable, G. eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Cambridge, Harvard University Press, 1982); Luseombe, D. E.-Evans, G. R., «The Twelfth Century Renaissance», en Burns, J. H., ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought (c. 350-c. 1450)* (Cambridge, 1988) pp. 306-338. Un interesante examen de esta cuestión puede encontrarse en Van Moos, P., «Das 12. Jahrhundert. Einer «Renaissance» oder ein «Aufklärungszeitalter»?», en *Mittellateinisches Jahrbuch*, 23, 1988, pp. 1-10. <<

[8] *Cfr.* Stifel, T., *The Intellectual Revolution in Twelfth-Century Europe* (London, Croom Helm, 1985). <<

[9] *Cfr.* Vegas González, S., *Historia del pensamiento castellano-manchego* (Toledo, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988), pág. 32. <<

[10] La equivocidad a la que aludimos puede rastrearse remontándonos al trabajo presentado por A. Jourdain al concurso convocado, en 1815, por la Académie des Inscriptios et Belles Lettres sobre el tema de las traducciones medievales de la filosofía y de la ciencia griegas y su influencia en la constitución del pensamiento occidental medieval. El estudio presentado por A. Jourdain para tal ocasión (y que aparecería publicado en 1819) superó las expectativas creadas, dejando en un muy segundo plano la lista de las traducciones medievales que, a partir de las investigaciones de Renaudot, había establecido la *Bibliotheca Graeca*. de Fabricius (ed. de 1793) y haciendo que la Escuela de Toledo y su labor traductora pasara a ocupar un puesto central en el marco de la historia de la filosofía medieval. Para ello. A. Jourdain consagró la calificación de «escuela» (*collège*) en lo referente a la producción traductora del Toledo medieval, mezclando indiscriminadamente la acepción amplia y la restringida de aquel término. El éxito alcanzado por aquel trabajo de A. Jourdain (las *Recherches historiques...*, o. c.) impuso de inmediato la aplicación de «escuela», en su doble acepción, a los diferentes movimientos traductores de la Europa medieval. <<

[11] *Cfr.* su «Ptolomaeus und die Schule von Toledo», en *Hernws.* 8, 1874, pp. 327-349. <<

[12] «Dixit translator: et ego complevi eius translationem ex arabico in latinum tertio die iouis mensis iunii anno ab incarnatione MCCXL. Apud urbem toletanam in capella Sanctae Trinitatis, unde sil domini nomen benedictum». Es de notar que esta precisión geográfica no aparece en otros manuscritos, como puede el caso del ms. 94-14 de la Catedral de Toledo, en la referencia de Millás Vallicrosa: «Dixit translator. Et ego complevi eius translationem ex arabico in latinum tertio die iouis mensis iunii anno ab incarnatione domini MCCXL». Acerca de este manuscrito, *vid.* Millás Vallicrosa, J. M., *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo* (Madrid, CSIC, 1942) pp. 67-69. Por otro lado, téngase en cuenta la precisión de R. González de que la capilla aludida no es la de la Catedral, sino la del antiguo monasterio toledano de la Trinidad. <<

[13] Como se ha apuntado en nota anterior. la referencia la capilla de la Trinidad es un apunte aislado que. en todo caso. estaría referido a una traducción determinada de un erudito concreto (Hermann el Alemán). Rose hace un uso indebido de esta apreciación singular, aplicándola no sólo a todas las tareas traductoras científico-filosóficas del Toledo de los siglos XII y XIII sino, también, a las funciones docentes filosóficas y científicas que, según Rose, debieron desarrollarse en aquel tiempo en los mismos lugares de Toledo que constituyeron el sustrato físico de una Escuela de Toledo, entendida por Rose aquí como «escuelan en una acepción estricta. De la debilidad documental de afirmaciones tales baste pensar que Rose no ha tenido especial inconveniente en remitirse a la *Virgilio Cordubensis Philosophia*, (cod. Arundel. 323, manuscrito del s. XIV; edic. de G. Heine en *Bibliotheca Anecdota*, P. I. Leipzig, 1843, pp. 211-244), obra de autor anónimo (acaso, un clérigo toledano; en contra de lo que suele afirmar, no es probable que se trate de una obra escrita en árabe y traducida en Toledo al latín, en 1290), cuyas fantasías y supercherías la invalidan como documento historiográfico fiable, como demostró Bonilla y San Martín (*cfr.* su *Historia de la filosofía española* (Madrid, 1908) 1, pp. 310 ss.). En el apócrifo citado se habla de unos supuestos «*loca scholarum*» y un «*studium philosophiae*» «*extra civitatem (Toletanam) posita*», referencia que, a tenor del contenido del libro, no pasa de ser una fábula que invalida la argumentación que, a partir de aquí, Rose pone en juego. <<

[14] *Cfr.*, por ejemplo, Vernet, J.: «En esa época trabajaron en España numerosos eruditos, buena parte de los cuales se acogieron a la protección del arzobispo Dom Raimundo (1125-1152) y éste pasa por ser el creador de la llamada escuela de traductores de Toledo. En rigor no debiera llamarse escuela, desde el momento en que falta la continuidad y organización del magisterio y que el único vínculo, si lo hay, entre los distintos traductores o grupo de traductores es puramente geográfico y *de mecenazgo*»: *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente* (Barcelona, Ariel, 1978) pág. 114 (*subray. nuestro*). <<

[15] Tales intereses no han sido, por lo general, explicitados por los historiadores, salvo cuando se trataba de exaltar el papel de catalizador cultural y científico que habría de atribuirse a la Iglesia en el siglo XII, como han hecho Bédoret o M. De Wulf. Ha sido, sin embargo, G. Théry el que más entusiásticamente se ha referido a esta cuestión, afirmando paladinamente que, al promediar el siglo XII, «se da paso a una inmensa revolución, la revolución de la inteligencia cristiana», una vez que los más destacados obispos de Francia, de Inglaterra y de España renuncian a seguir siendo grandes señores al servicio del poder civil y pasan a convertirse en decididos protectores de la cultura, a la que ven como el medio más eficaz de dar consistencia al espíritu cristiano: «construir lugares de culto, está bien; pero ello no es nada si no se consigue la conquista del espíritu a través de la fundación de *establecimientos de educación y de enseñanza* sólidamente asentados; a través de la formación de cuerpos docentes de acuerdo con los *métodos científicos* más autorizados, en vez de tener «professeurs de raccroc»; a través de la constitución de bibliotecas puestas al día, que dieran cabida a las obras técnicas, cuya presencia asegurara por sí misma una formación intelectual sólida» (*subray. de Théry*). Ahora bien, continúa el mismo autor, entre todos aquellos grandes mecenas eclesiásticos de la cultura y de la ciencia (los obispos Maurice de Sully, los de Chartres, de Laon, de Tournai; el Obispo de Norwich (1175-1200) o de Miguel, Obispo (1119-1151) de Tarazona), «ninguno me parece tan grande ni tan osado como Raimundo, el Arzobispo de Toledo. Había que tener valor, una esperanza fundamentada en la vitalidad del pensamiento cristiano, para proporcionar a las reflexiones del mundo latino, en la época a la que nos referimos, las especulaciones árabes. Raimundo y los otros obispos de España, con los que nos hemos topado, pertenecen a la clase de hombres que han contribuido con sus iniciativas, e incluso con frecuencia con sus aportaciones personales, a cambiar la fisonomía intelectual del Occidente y de la Iglesia»: *Tolède, grande ville...*, o. c., pp. 38-39. <<

[16] El prólogo del manuscrito citado dice así. «Verba Auendeuch Israhelite. Studiosam animam nostram ad appetitum translacionis libri Auicenne, quem Asschife id est Sufficientiam nuncupuit, inuitare cupiens, quedam capitula intencionum uniuersalium, que logico negocio preposuit in principio istius libri, dominacioni vestre curauit in latinum eloquium ex arabico transmutare». El prólogo al que nos referimos es conocido desde que fuera publicado, en 1933-1934, como fruto de las investigaciones que separadamente llevaron a cabo F. Pelster y A. Birkemmajer. <<

[17] *Cfr.* el ms. Mazar. 780, ff. 2-3: «cumque uenerabilis R(odericus), Domino inspirante, sedem archipresulatus Toletane metropoleos et insulam suscepisset, eamque ab inimicis crucis infestari cognouisset, prouinciamque suam ab infelicibus cletentam doluisseL ealamitates suas et persecutiones lugendas es se merito prouidit (...). In hae quoque sollicitudine zelo succensus, Christiane fidei non extitit Reuerendus Mauricius, archidiaconus eiusdem (EccIesie Toletane) (...) sed pari toto, parique affectu laborauit, ut liber iste in latinum transferretur sermonem (...). Uterque igitur, tam dominus meus Toletane sedis archiepiscopus, y spaniamm primas, quam prefatus eiusdem archileuita, salubri me pulsarunt amonitione, omni modo persuadentes ut huius translationis subite laborem non recusarem». Para un estudio de este texto, *vid.* D'Alverny, M.-Th., «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age», en Burnelt, Ch., ed., *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval* (London, Variorum, 1994). <<

[18] Fundamentalmente, en los mss. de París, BN lat. 16490; Nápoles VIII. E. 24 (ms. 1478 del *Aristoteles latinus*); Venecia, San Marcos VI. 33 (ms. 1595 del *Arist. latinus*); Cava Tirr. 31 (ms. 1313 en *Arist. latinus*); Brit. Mus., Sloane 2454. Cfr. C. S. Barach, *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis*, II, pp. 120-139: «Costa Ben Luca, De differentia animae et spiritus liber quem filius Lucae medici, nomine Costa-Ben-Luca, cuidam amico suo scriptori cuiusdam regis edidit, Johannes Hispalensis ex arabico in latinum Raimundo Toletano Archiepiscopo transtulit». Sobre esta dedicatoria de Juan Hispalense a Don Raimundo, cfr. Thorndike, L., «John of Seville», en *Speculum*, 34, 1959, pp. 28-29. <<

[19] De modo análogo a lo que ocurrió con traducciones efectuadas fuera del ámbito del Toledo medieval, acogerse al patrocinio del obispo correspondiente no implica necesariamente que aquel obispo estuviera inmerso en las preocupaciones intelectuales que llevaron al traductor a poner en práctica su tarea. Así, Hugo de Santalla (que dedica sus traducciones científicas del árabe a Miguel, Obispo de Tarazona) se acoge al patrocinio del titular de la sede de Tarazona, algo que no quiere decir que haya de hacerse al Obispo Miguel partidario e inspirador de las posturas astrológicas que defiende Hugo de Santalla. Más significativa podría resultar, en este punto, la información que da el ms. De Roma, Vat. Urbin. lat. 186, según la cual Juan Gonsalvo habría traducido la aviceniana *Sufficientia physicorum* «ad preceptum Reverendissimi Patris ac Domni. Domni Gonsalvi episcopi Burgensis que es civitas in Hispania». Tendríamos, entonces, un testimonio concreto de cómo una obra de la filosofía árabe habría sido traducida, en el siglo XII, al latín por mandato de un obispo (de Burgos, en este caso). La información suministrada por el manuscrito vaticano no se encuentra ni en la edición veneciana de 1508 ni en el resto de manuscritos que contienen esta traducción latina. Por otro lado, se trata de una información inaceptable para el historiador de la filosofía habida cuenta de que en ella se confunde a Juan Gonsalvo con Domingo Gundisalvo (o Gonsalvo), el traductor que trabajaba en Toledo, mientras que, por otra parte, habría que remontarse a finales a finales del siglo XIII para encontrar un Obispo de Burgos que responda al nombre de Gonsalvo (o Gundisalvo), concretamente, Gundisalvo Garcia de Gudiel, que ocupó la sede episcopal de Burgos de 1270 a 1280, mientras que el ms. vaticano 186 está centrado en una traducción llevada a cabo en el siglo XII. Este manuscrito, por último, es de fecha tardía (siglo XV), realizado en una época, por consiguiente, en la que se había ya extendido la opinión de que los rectores de la Iglesia (de la española, por lo que a nosotros aquí concierne) habían sido los auténticos inspiradores de la renovación filosófica y científica del pensamiento cristiano, un aspecto que explicaría las contradicciones a las que hemos aludido y que hacen poco digna de crédito la información suministrada por el ms. al que nos venimos refiriendo. Algo semejante pudiera hacerse también notar en relación con el ms. 47-15 de la Catedral de Toledo (analizado por Millás Vallicrosa: *cfr.* su *Las traducciones orientales, o. c.*, pp. 55 ss.), probablemente del siglo XIV, que contiene la traducción arábigo-latina del *Comentario Medio* de Averroes a la *Retórica* de Aristóteles, llevada a cabo por Hermann el Alemán y cuyo *incipit* reza así: «Incipit rethorica Aristotilis. Inquid (sic) Hermannus Alemannus. Opus precentis (sic) translationis rethorice Aristotilis, et eius poetrie ex arabico eloquio in latinum, iamdudum intuitu uenerabilis patris Iohannis Bergensis episcopi et regis Castellae cancellarii inceperam; sed propter occillTenlí impedimenta, usque nunc non potui consumare» (*subray. nuestros*). <<

[20] Si se busca una confirmación mayor de lo dicho, hay que tener en cuenta que, en lo concerniente a la dedicatoria de Juan Hispalense al Arzobispo Raimundo, lo que los diferentes manuscritos dicen es que el traductor «envió» (*transmisit*) su texto al Arzobispo toledano; es decir, «buscó la protección» de aquel obispo, como buscó la protección de una reina T. (Tarasia o Theophana), al «enviarle» su traducción del *De obseruatione dietarum Aristotolis epistola*: «Epistola Aristotilis regi magno Alexandro de conservatione humani corporis directa quam Johannes hyspalensis inuentam et Yspanorum regine transmisit, domine T. Dei gratia Hyspanorum regine lhannes Hyspanus, salutem». En relación con ello, ya Minio Paluello se negaba a aceptar que el Arzobispo Raimundo fuera asociado con la actividad filosófica de Juan Hispalense en función de la «dedicatoria» que éste hace al Arzobispo toledano de la *De differentia inter animam et spiritum*: «es verdad que en algunos manuscritos se lee que el traductor «transmisit» esta obra al arzobispo. Este «transmisit» se convierte después en «dedicó a Raimundo», «lo hice por Raimundo», «lo hice por mandato de Raimundo»: pero los manuscritos dicen únicamente «transmisit» «: *cfr. Opuscula, o. c.*, pág. 505. De hecho, disponemos de algún testimonio en el que Juan Hispalense no cita aquel «transmisit», sino que, por el contrario, deja expresa constancia de que ha realizado una traducción determinada (concretamente, la que los historiadores tienden a identificar con el *Numerus mensium Arabum*, de al-Fargani) a instancias y con la ayuda económica de unos concretos patrocinadores (dos nobles ingleses): «in libro quem ego Iahannes Yspalensis interpres existens rogatu et ope duorum Anglilenarum, Gauconis scilicet et Willelmi, de arabico in latinum transtuli»: *cfr. Haskins, Ch. M., Studies in the History of Mediaeval Science* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1927) 2.<sup>a</sup> ed., pág. 13; Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science* (New York, 1923-1958) II, pp. 73-78. <<

[21] *Cfr.* Minio-Paluello, L., *Opuscula, o. c.*, pág. 461. La estrategia apuntada, tendente a magnificar el peso de la Iglesia toledana en la campo de las traducciones y de las obras escritas en el Toledo medieval, no es un caso aislado ni se circunscribe a un momento determinado de la historia del pensamiento. Así, por poner algún ejemplo que no se salga del campo de las traducciones medievales, la magnífica labor traductora llevada a cabo por Guillermo de Merbeke ha solido ser presentada como trabajo debido a las consignas e indicaciones de Santo Tomás de Aquino, el cual, a su vez, no habría hecho aquí más que seguir las instrucciones y sugerencias del Papa Urbano IV. <<

[22] Así, Danielle Jacquart ha escrito (*cfr.* «L'école des traducteurs», en Cardillac, L., dir., *Tolède, XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolerance*: Paris, Autrement, 1991 (hay trad. cast.), pág. 186) que «al enciclopedismo (de Gerardo de Cremona), que abordó decididamente todas las disciplinas, puede contraponerse el exclusivo interés por la filosofía de Domingo Gonzálvez, su colega en el capítulo (catedralicio). El medio toledano del siglo XII dejaba manifestarse las individualidades personales». Aun coincidiendo en lo sustancial con Jacquart (la relevancia de los traductores toledanos, individualmente considerados), creemos, sin embargo, que ello no fue producto de un hipotético «medio toledano del siglo XII» ni que tampoco fuera debido (como otros bienintencionados historiadores han sugerido) a un supuesto clima de amplias libertades intelectuales en el Toledo de aquel tiempo. La explicación, en nuestra opinión, ha de ser menos rimbombante: se impuso la expresión de las personalidades individuales de los traductores toledanos (como, por lo demás, las de los otros traductores del resto de España) porque la cultura del Toledo cristiano de aquel tiempo (y la de la España cristiana de por entonces) carecía de perfiles consistentes filosóficos y científicos para dictar directrices precisas. Fueron justamente aquellos traductores los que, por el contrario, dieron los primeros pasos en orden a constituir un primer marco del pensamiento hispano-medieval cristiano. <<

[23] Cfr. Jacquait, D., *L'école des traducteurs. a. c.*, pág. 182: «la pertenencia a un capítulo catedralicio fue, durante toda la Edad Media, un privilegiado medio de remuneración para los intelectuales, ya fueran sacerdotes o hubieran recibido tan sólo las órdenes menores. La presencia de estos traductores en el seno del capítulo de Toledo en los años 1150-1180 constituye sin duda la prueba más evidente del apoyo prodigado por los arzobispos. Podría también suponerse que la pertenencia a una misma institución daría a los traductores un cierto espíritu comunitario, pero nada indica que hayan trabajado conjuntamente bajo la dirección del arzobispo. La naturaleza de las obras producidas invita más bien a destacar, en esta época, las iniciativas individuales». Los nombramientos eclesiásticos, entendidos como instrumento de remuneración, fueron práctica constante en lo referente a aquellos traductores que trabajaban fuera de Toledo. Así, Hugo de San talla fue nombrado miembro del capítulo catedralicio de Tarazona (*vid.*, Lacarra, J. M.<sup>a</sup>, «Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro», en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 5, 1952, pp. 511-668) y al inglés Roberto de Chester (Robertus Ketenensis, Robertus Cestrensis) se le hizo archidiacono de Valdonsella («magister Rodebertus, ecclesie Pampilonensis archidiaconus») y, más tarde, canónigo de Tudela: *cfr.* D'Alverny, M-Th., «Translations and Translators», en Benson, R. L.-Constable, G., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, o. c.*, pág, 449. <<

[24] Como, tras González Palencia y Rivera Recio, ha vuelto a recordar Francisco José Hernández, en su *Los cartularios de Toledo, Catálogo documental* (Madrid, Fundación Ramón Areces, 1985; 23 ed., 1996), Estos investigadores han documentado la existencia de referencias a Domingo Gundisalvo, traductor de la Escuela de Toledo. como «Colarensis archidiaconus» (arcediano de Cuéllar); a Gerardo de Cremona («Girardus dictus magister») como perteneciente al capítulo catedralicio toledano; a otro de los traductores relacionados con aquella Escuela, el maestrescuela Juan como «Toletanae ecclesiae magister scholarum», «magister scholarum Toletanae ecclesiae». «canónigo don J(ohan) maestrescuela». Sobre lo que estamos aquí tratando había ya llamado la atención Rivera Recio, F., *La Iglesia de Toledo en el siglo XII* (Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica. 1966-1977), aunque haciendo de A. González Palencia (*Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, 1926-1930) punto de referencia inexcusable. En esta última obra se transcribe abundante documentación relativa a «Marcus diaconus canonicus», es decir, el canónigo Marcos de Toledo, importante traductor toledano († 1216), que ha sido ampliamente estudiado por Marie-Thérèse d'Alverny (*vid.* sus trabajos sobre «Marcos de Toledo», reunidos en *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval, o. c.*). Por su parte. fue el propio Hermann el Alemán el que dejó constancia, como ya dijimos, de hasta qué punto estaba relacionado con la Iglesia de Toledo (antes de ser nombrado Obispo de Astorga). De Scoto, en fin, poco sabemos de su vida, pero sí lo suficiente como para conocer que pudo llevar a cabo su labor traductora en Toledo gracias a su relación institucional con la sede toledana, muestra de la cual es que, en 1215, fuera designado miembro del séquito que acompañó al Arzobispo toledano al Concilio de Letrán. <<

[25] De hecho, Marie-Thérèse D'Alverny, acogiéndose al famoso prólogo de la traducción toledana del *De anima* aviceniano (*ut vestro munere et nostro labore Latinis fieret certum quod hactenus exstitit incognitum*), no ha dudado en referirse al autor del prólogo como «el filósofo israelita remunerado por el obispo» toledano: *cfr.* «Les traductions a deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin», en *Rencontres de cultures...*, o. c., pág. 195. <<

[26] Por ello, según Rose, los más cualificados traductores toledanos del siglo XII (y, de modo especial, Gerardo de Cremona) han de ser considerados no sólo como meros traductores sino, también, como auténticos maestros y profesores de lo que fue la Escuela de Toledo de aquel tiempo, a saber, un centro de enseñanza, tomado este término en su sentido estricto. Así, Gerardo de Cremona habría sido «un verdadero maestro, miembro de una verdadera escuela, una especie de incipiente universidad del saber profano y que, heredera inmediata de la época árabe, fue el precedente y, probablemente también, la causa (...) de la fundación de la primera Universidad teológica auténtica. El mismo rey Alfonso VIII, que dio vida a aquel estudio toledano, fue el fundador de la primera Universidad española en Palencia»: *cfr. Ptolemaeus und die Schule von Toledo, a. c.*, pág. 340. Por su parte, M. Alonso da por descontado que, si Ibn Da'ud escribió un *De anima* y un tratado de metafísica y otro de física, lo hizo «para la enseñanza, que suponemos ejerció en Toledo», afirmación que el P. Alonso hace sin ofrecer justificación alguna para ello: *cfr. Temas filosóficos medievales* (Santander, Universidad Pontificia de Comillas, 1959) pág. 59. <<

[27] La familiaridad alcanzada en el conocimiento de la ciencia árabe habría llevado al centro toledano de enseñanza a convertirse también en el más reputado punto de referencia de la astrología y de la magia medievales, con lo que, dice Rose (*a. c.*, pág. 343), «Toledo y nigromancia vinieron a identificarse». En la *Philosophia* de Virgilio Cordubense se encuentra, incluso, una relación de las disciplinas nigrománticas impartidas en el Toledo medieval, al que acudían todos los estudiosos de la nigromancia en aquel tiempo. Por lo demás, desde Jourdain se viene citando a Cesario de Heisterbach y su *Dialogus miraculorum* I, 33 y V, 4: «duo iuvenes(...) apud Toletum studebant in nigromantia»; «cum plures ex diversis regionibus in eadem civitate studerent in arte nigromantica», así como las referencias que nos quedado de la exhortación de Helinando (*Bibl. Cisterc.*, VII, 257): «ecce quaerunt clerici Parisius artes liberales, Aurelianos auctores, Bononiae codices, Salerni pyxides, *Toleti daemones*, et nusquam mores» (*subr. nuestro*). En relación con todo ello, Rose ha rescatado (*cfr. Petri abbatis chron.*, t. v., Praga, 1784) un pequeño escrito, «datum in Tolletto a. d. MCCCXXII» (o, con más precisión, una «epistola de astronomica scientia») en el que «magister Ioannes Davidis Toletanus et omnes magistri eiusdem loci (...); nos cum magistratibus et sodalibus et peritis et *astrologis Toletanis*» profetizaron los terremotos que tuvieron luego lugar en Bohemia y Baviera, en el 1239, a partir de los estudios astrológicos realizados en Toledo («noveritis quod a. d. 1239 mense Septembri sole existente in libra convenient omnes planete insimul, et sol erit in cauda draconis, et fiet signatio rerum ammirabilium el horrendarum...»): *cfr. Ptolemaeus und die Schule von Toledo, a. c.*, pág. 343. Rose supone, sin más, que aquel Ioannes Davidis Toletanus he de identificarse con el Iohannes Hispalensis que estuvo relacionado con la Escuela de traductores de Toledo, suposición que carece de fundamento. De hecho, en el siglo XII se difundieron una serie de profecías de futuros hechos calamitosos, que culminarían en los sucesos de 1186, las cuales fueron, por lo general, atribuidas a nigromantes toledanos y continuaron siéndolo más tarde a un magister Iohannes Toletanus, inglés que vivió en el siglo XIII y que fue afamado astrólogo, nigromante y profeta. Grauert ha analizado aquellas profecías (recogidas en gran parte en el ms. de París. RN lat. 5132, manuscrito que, según todos los datos, parece haber llegado de Ripoll), sin poder identificar al magister Iohannes Davidis Toletanus con Iohannes Toletanus (o Hispalensis): *cfr. «Meister Johan von Toledo»*, en *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu Munchen*, Heft II, 1901, pág. 191). De todas formas, hay que tener aquí en cuenta la opinión del P. Alonso, para el que hay que prescindir de las amenazadoras profecías de Juan Hispano (véase Grauert. antes citado), porque «tengo por cierto que aunque se atribuyen a nuestro Juan Hispalense, tienen por autores a franceses e ingleses (...).

Aunque tales profecías escatológicas, recogidas y cuidadosamente estudiadas por el doctor Grauert, se atribuyan a gentes de la España reconquistada, son gentes de otras naciones quienes se las atribuyen; en la España cristiana del siglo XII no fueron conocidos tales pronósticos»: *cfr. Temas filosóficos medievales, o. c.*, pp. 37, 46. <<

[28] El propio Rose reconoce que no tiene consistencia histórica la referencia de la *Virgilio Cordubensis Philosophia*, cuyo anónimo autor dice ser una traducción del árabe, hecha «in civitate Toletana a. d. 1290». La obra en cuestión fue editada por Gotth. Heine (*Bibliotheca anecdotarum*, Lips., 1848, pp. 211-244) y comienza diciendo: «cum apud civitatem Toletanam essent studia instructa omnium artium per magnum tempus et loca scholarum extra civitatem essent posita et signanter *studium philosophiae* esset ibi *generale*, ad quod studium veniebant omnes *philosophi Toletani*, qui numero erant duodecim, et omnes philosophi Cartaginenses et Cordubenses et Hyspalenses et Marochilani et Cantabrienses et multi alii qui erant ibi studentes de aliis partibus, cum cotidie in scholis suis disputarent philosophice de omni re, sic disputatione paulatim devenerunt ad quaestiones difficiles» (*los subray. son de Rose*). <<

[29] Según se atiende al epígrafe (*Philosophia magistri danielis de mlai / ad iohannem Nonvicensem episcopum*) o al *explicit* (*Explicit liber de naturis inferiorum et superiorum*) del codex Arund. 377, del British Museum, el manuscrito del que ya tuvieron conocimiento Leland, Pits, Tanner o Jourdain, pero cuya primera traducción (fragmentaria) fue llevada a cabo por Rose (*cfr. Ptolomaeus und die Schule von Toledo, a. c.*, pp. 347-349. Años después aparecería la traducción del texto íntegro y se descubriría un nuevo manuscrito de la obra de Morley: *vid. Sudhoff, K.*, «*Philosophia magistri Danielis de Merlai ad lohannem Norwicensem episcopum*», en *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 8, 1917, pp. 6-40; Birkenmajer, A., «*Eine neue Handschrift des «Liber de naturis inferiorum et superiorum» des Daniel von Merlai*», en *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 9, 1920, pp. 45-51. Para una nueva edición de la traducción de la obra a la que nos estamos refiriendo, *vid. Maurach, G.*, «*Daniel von Morley, «Philosophia»»*, en *Mittellateinisches Jahrbuch*, 14, 1979, pp. 204-255.

<<

[30] En el mismo texto, Daniel de Morley explica más adelante cómo hubo de dar cuenta, a instancias de su «señor, padre espiritual y amigo» (Juan, Obispo de Norwich, en el condado de Norfolk, a quien precisamente Daniel de Morley dedicará su «Philosophia»), «de las maravillas y de las disciplinas científicas toledanas». Al final del tratado, Daniel de Morley deja constancia de que Gerardo de Cremona impartía a sus oyentes toledanos doctrinas astrológicas, lo cual llenaría de indignación a nuestro autor, el cual, delante de «los que frecuentaban las lecciones» del traductor toledano, le llevó a oponerse a tales enseñanzas de Gerardo de Cremona, apoyándose para ello Daniel de Morley en la homilía de San Gregorio contra los «matemáticos». Cfr. Silverstein. T., «Daniel of Morley, English Cosmogonist and Student of Arabic Science», en *Medieval Studies*, 10, 1948, pp. 189ss. <<

[31] También en su «Philosophia», Daniel de Morley se queja de que Ticio y Seio siguieran ocupando el lugar que habría de concederse a Aristóteles y a Platón. Digamos aquí, aunque sea de pasada, que Daniel de Morley pudo servirse de los traductores toledanos para conocer la importancia de la filosofía de Aristóteles, pero no así la de Platón, autor que resultó ser ajeno a las preocupaciones e intereses de los traductores medievales toledanos. <<

[32] Con toda razón, pues, Marie-Thérèse D'Alverny ha señalado (apoyándose en Paré, Brunet, Tremblay, *La Renaissance du XIIIe siècle. Les Ecoles et l'enseignement*, pp. 22 ss.) que «ha sido destacado que no hay traza, en Toledo, de organización universitaria en la época en la que comenzaban Bolonia, París y Montpellier: *cfr.* D'Alverny, M-Th., «Marc de Toledé, traducteur d'Ibn Tumart», en *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, o. c., pág. 107 (n. 2). <<

[33] Así, Domingo Gundisalvo sabe conciliar sin dificultad, en su *De divisione philosophiae*, algunas de las doctrinas más destacadas de al-Farabi con planteamientos harto característicos de la Escuela de Chartres y de la de San Víctor: vid. Hugonnard-Roche, H., «La classification des sciences des Gundissalinus et l'influence d'Avicenne», en Jolivet, J.-Rashed, R., eds., *Etudes sur Avicenne* (Paris, 1984) pp. 41-75. Señalemos aquí también que ya Menéndez Pelayo destacó la elegancia del latín de Gundisalvo, opinión a la que se adhiere el P. Alonso, aunque ni uno ni otro crítico acertaran a ver que aquella elegancia era probablemente el resultado de que Gundisalvo conociera la normativa estilística y sintáctica latina establecida por la Escuela de Chartres (a través de Bernardo de Chartres), lo que confiere al latín de Gundisalvo un indudable matiz de modernidad, que justificaría el juicio del propio Menéndez Pelayo acerca de que nuestro traductor habría sido «bajo todos los conceptos, el escritor español más notable del siglo XII». En cualquier caso, las relaciones de Toledo con las Escuelas de Chartres y de San Víctor no se acabarían aquí ya que, antes de llegar el siglo XII a su segunda mitad, la biblioteca de Chartres ya tenía copias de las traducciones de Juan Hispalense, traducciones que no dejaron de tener influencia en la obra de Guillermo de Conches y de Thierry de Chartres, contribuyendo, con ello, a la difusión de las traducciones de Juan Hispalense, especialmente las relacionadas con la obra de Abu Ma`shar, de tal modo que el *Anticlaudianus*, escrito por Alain de Lille hacia 1180, veía en este pensador árabe la primera autoridad en cuestiones astrológicas, mientras que Ptolomeo sería la autoridad por excelencia en temas astronómicos. De todo lo cual, Richard Lemay ha podido concluir que «las traducciones de Abu Ma`shar realizadas por Juan Hispalense eran ampliamente conocidas por los escolares parisinos del final del siglo XII»: *cfr.* «De la scolastique a l'histoire par le truchement de la philologie. Itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam», en *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo Europeo* (Roma, 1987) pág. 485. <<

[34] Domingo Gundisalvo, el traductor-intelectual toledano cristiano más versado en cuestiones filosóficas, muestra, en sus obras de creación, una innegable influencia de la filosofía chartriana (vid. Haring, N. M., «Thierry de Chartres and Dominicus Gundissalinus», en *Mediaeval Studies*, 26, 1964, pp. 271-286), lo que puede hacer sospechar que este tipo de filosofía neoplatonizante pudiera haber estado vigente de algún modo en los medios intelectuales (eclesiásticos, sobre todo) del Toledo cristiano del siglo XII y que pucia seguir estándolo durante, al menos, el primer tercio del siglo XIII. Esto último vendría a quedar confirmado por el hecho de que el Archidiácono toledano Don Mauricio, protector de parte de la obra traductora de Marcos de Toledo, cuando fue elegido (1213) obispo de Burgos, promulgó (1230) unas constituciones del capítulo catedralicio burgalés, en cuyo prólogo Don Mauricio se mostraba seguidor ferviente de las doctrinas del Pseudo Dionisia (tan influyentes en la constitución del pensamiento de las Escuelas de Chartres y de San Víctor), doctrinas que el obispo Don Mauricio debió haber aprendido en Toledo, como debió ocurrir igualmente con el canónigo-traductor Marcos de Toledo. No es, por ello, ninguna casualidad que la *Fons vitae* (*Yanbu al-Hayya*, en árabe), el diálogo escrito por el judío Ibn Gabirol desde la perspectiva del emanacionismo neoplatonizante, fuera uno de los primeros textos traducidos al latín en la Escuela de Toledo y que las huellas de los planteamientos de Ibn Gabirol sean harto evidentes en el *De processione mundi*, de Gundisalvo. En todo caso, sin embargo, la influencia de las escuelas filosófico-teológicas francesas se habría manifestado en determinados traductores de la Escuela toledana o en intelectuales toledanos concretos, sin que ello nos lleve a hacer pensar (en contra de lo pensaba D'Alverny) que aquella influencia habría dado lugar a una específica configuración intelectual del medio toledano. <<

[35] D'Alverny, dando por supuesto que Marcos de Toledo recibió su formación inicial en Toledo, ha escrito (*cfr. Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart, a. c.*, pág. 107) que «antes de abordar el *trivium* y de ir a completar lejos sus estudios en un *Studium* de medicina, Marcos debió oír comentar, como los demás jóvenes clérigos de su tiempo, a Prisciliano, Boecio y la *Rhetorica ad Herennium* en la escuela de su catedral». La existencia de la escuela catedralicia toledana vendría atestiguada, por lo demás, en los cartularios de Toledo editados por F. J. Hernández, en los que se da cuenta de un «Iohannes magister scholarum Toletanae ecclesiae». Es bien cierto que no faltan referencias a un «magister Girardus» (n.º 119 de la edición de F. J. Hernández), que sería, probablemente, Gerardo de Cremona, al que el documento en cuestión cita entre los canónigos del Cabildo toledano. Este «magister», sin embargo, es una mera adscripción honorífica, diferente de la reglada e institucionalizada «magister scholarum», que se daba a los maestros de la *schola* catedralicia, a la que Gerardo de Cremona no perteneció. De hecho, cuando se trata de dar fe de algún acto (como los de marzo de 1174 y de marzo de 1176: n.º 165 y n.º 174, respectivamente, de la edic. de Hernández) en los que figuran juntos el maestrescuela Juan y Gerardo de Cremona, a aquél se le sigue dando su título de «magister scholarum», mientras que al último se le designa, en ambas ocasiones, simplemente como «Gerardus dictus magister», dando bien a entender que Gerardo de Cremona no estuvo adscrito a ninguna institución académica docente institucionalizada, a pesar de que no se le regateara su fama de hombre docto («magister»). <<

[36] Es la misma pregunta que ha planteado Piero Morpurgo en relación con la Escuela de Salerno (anterior a la Escuela de Toledo). intentando rastrear las huellas que pudieran haber justificado que los salernitanos medievales participaban de una *communis opinio* tal que les hubiera llevado a constituirse como una verdadera *schola*: *vid.* «Le traduzioni di Michele Scoto e la circolazione di manoscritti scientifici in Italia meridionale», en *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, o. c., pág. 180; «The Salernitan School Between Hippocrates, Aristotle and Magic», en *Quaderni Catanensi*, 6. 1981, pp. 197-218; «L'ingresso dell' Aristotele latino a Salerno», en *Recontres de cultures...*, o. c., pp. 273 ss. <<

[37] Con relación a lo aquí apuntado, ha venido siendo decisiva la reconocida autoridad de Millás Vallicrosa, el cual destacó, ya en 1933, el papel jugado por la orientación literalista de las traducciones de la segunda etapa de la Escuela de Toledo: *vid.* «El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio», en *Al-Andalus*, 1, 1933, pp. 155-187. A partir de aquí y a medida que se fue profundizando en el conocimiento de las prácticas traductoras de los intelectuales de la Escuela de Toledo, se venía apostillando que tales prácticas habían de encuadrarse en un literalismo característico de aquella Escuela, estrategia que contó con el respaldo de historiadores tan reputados como Marie-Thérèse d' Alverny, la cual, por poner un ejemplo, tras haber analizado el marcado carácter literalista de las traducciones de Marcos de Toledo, no dudó en añadir, sin más precisiones, que lo que ella había descubierto en relación con el literalismo del canónigo-traductor toledano se podía aplicar «a todos los traductores toledanos»: *cfr. Marc de Toledé, traducteur d'Ibn Tumart, a. c.*, pág. 107 (*subry. nuestro*). <<

[38] Y ya a partir de las tempranas traducciones que tuvieron relación con la Escuela toledana, debidas a Juan Hispalense, el cual hace gala de un fuerte literalismo en sus traducciones del árabe al latín («traducciones esclavas», han sido llamadas). El propio Juan Hispalense ha explicado que, aun no siendo especialmente partidario de la modalidad traductora literalista, debía acogerse a ella para no correr el riesgo de apartarse de la verdad del texto, como dice nuestro traductor en un fragmento de la dedicatoria de su traducción del *Secretum secretorum* a la reina T. Aunque el fragmento mencionado no se encuentra en todos los manuscritos, parece suficientemente atestiguado por ocho mss. del British Museum, el ms. de París, BN lat. 16170 y el texto del *Secretum secretorum* publicado por Achillini, en 1501, todos los cuales han sido analizados por Hermann Suchier: *cf.* sobre ello, Torhndike, L., *John of Seville, a. c.*, pp. 26-27. En el fragmento en cuestión, Juan Hispalense dice acerca de su literalismo: «non ex toto litteraturam sequens quod a nullo interprete posse perfici arbitror sed iuxta posse meum in quibusdam senssum, in quibusdam et litteraturam equaliter secutus sum. Nec mirum si impericia mea hoc egit cum fere omnes sapientes qui fuere interpretes ita egisse noscuntur nam diversitas traslacionum indicat quod nullus valet semper sequi litteraturam. Ego attamen magis in omnibus litteraturam secutus sum ne longius a veritatis tramite discederem. Nemo enim me in aliquis deliquisse miretur aut culpet dum coram omnibus confiteor me totius sapientie pati inopiam». <<

[39] Por más que sea de pasada, permítasenos señalar aquí que una de las últimas apologías del literalismo de los traductores toledanos-alfonsíes ha corrido a cargo de Norman Roth, apoyándose (¡cómo no!) en el trabajo de Millás Vallicrosa citado en nota 33: *cfr.* «Jewish Translators at the Court of Alfonso X», en *Thought*, 60, 1985, pág. 450. También merece la pena tomar en consideración la difusión alcanzada por el estudio de José Muñoz Sendino (introdutorio a su edición de *La escala de Mahoma*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1949) en el que se intentaba demostrar cómo en esta traducción del *al-Miraj* (debidamente al judío Abraham Ibn Waqar, médico de Alfonso X y de Sancho IV) queda confirmada la tesis de Millás Vallicrosa acerca del literalismo de los traductores toledanos de la Escuela de Alfonso el Sabio. Sobre ello, *vid.*, igualmente, Harvey, L. P., «The Alphonsine School of Translators. Translations from Arabic into Castilian Produced under the Patronage of Alfonso the Wise of Castile (1221-1252-1284)», en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1977-1978, pp. 109-117; Romano, D., «Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli ebrei», en *Atti di Convegno «Oriente e Occidente nel Medio Evo. Filosofia e scienze»* (Roma, Academia Nazionale dei Lincei, 1971) pp. 677-711. <<

[40] El «verbum de verbo» («e verbo, pro verbo»), característica definitoria del literalismo de las traducciones medievales, venía a oponerse al «sensus de sensu» de la traducción más libre, opción defendida por San Jerónimo, apoyándose en *Libellus de optimo genere oratorum*, de Cicerón. Roger Bacon, a su vez, se acogió a la autoridad de San Jerónimo en su rotunda oposición a la rigidez literalista de las traducciones medievales. <<

[41] Aunque el literalismo de los diferentes traductores de la Escuela de Toledo ha venido siendo destacado desde hace tiempo, siempre se ha hecho la advertencia de que seguimos necesitados de estudios filológicos que aborden con mayor profundidad esta cuestión. Así, en relación con el literalismo de Gundisalvo, *vid.* Alonso, M., «El latín de Gundisalvo», en *Temas filosóficos medievales, o. c.*, pp. 245 ss. Del literalismo de las traducciones toledanas de Scoto se ocupó, igualmente, Francis Carmody, en el estudio introductorio a su edición (de 1952) de la traducción que Scoto hizo del *De motibus celorum*, de al-Bitruji y sobre ello ha insistido Thorndike: *cfr.* Michael Scot (London, Nelson, 1965) pág. 30. Marie-Thérèse d'Alverny se ha encargado, por su parte, de destacar ejemplos concluyentes del literalismo de las traducciones de Marcos de Toledo: *cfr.* *Deux traductions latines du Coran au Moyen Age, a. c.*, pp. 114-115; «Marc de Toledé, traducteur d'Ibn Tumart», en *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval, o. c.*, pp. 107-108. Para el literalismo de las traducciones llevadas a cabo en Toledo por Hermann el Alemán, *cfr.*, por poner un ejemplo reciente, Cruz Hernández, M., *Averroes. Vida, obra, pensamiento, influencia* (Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1986) pág. 256. Si tenemos, por último, en cuenta que Gerardo de Cremona ha venido siendo el traductor de la Escuela de Toledo que más ha sido estudiado por los historiadores del pensamiento, no debe extrañar que haya venido siendo destacado de modo especial el literalismo de las traducciones del cremonense, desde que O. Bardenhewer se ocupara, en 1882, de esta cuestión. A partir de entonces, las referencias a la «sklavische Wörtlichkeit» de las traducciones de Gerardo de Cremona se ha convertido en un lugar común de los estudios sobre el literalismo de Gerardo de Cremona, de entre los cuales nos permitimos destacar: Minio Paluello, L., *Opuscula, o. c.*, pp. 133 ss.: Opelt, I., «Zur Uebersetzungstechnik des Gerhard von Cremona», en *Glotta*, 38, 1959, pp. 135-170; Jacquart, D., «Remarques préliminaires a una étude comparée des traductions médicales de Gérard de Crémone», en *Traduction et traducteurs au Moyen Age* (Paris, CNRS, 1989) pp. 109-118. <<

[42] Por lo general, los estudiosos que se han ocupado del literalismo de las traducciones toledanas del árabe al latín han dado igualmente cuenta de los neologismos existentes en aquellas traducciones (*vid.*, por ejemplo, Théry, G... *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale, o. c.*, pp. 93-94), aunque sin destacar suficientemente, a nuestro juicio, la relación interna existente entre aquel literalismo y la aparición de los neologismos a los que nos referimos. Por lo demás, dejemos aquí señalado que de estos neologismos de las traducciones toledanas hubo de tomar buena cuenta Roger Bacon, si hemos de fiarnos de su confesión (*Opus maius*, I, pág. 67): «al encontrar en mis lecciones (el término) *belenum* y no sabiendo interpretarlo adecuadamente, se me burlaron mis discípulos españoles, de los cuales aprendí luego que no se trata de un término árabe, como creen todos los doctores, sino hispano, ya que es la semilla del beleño. Así me lo dijo Hermann (el Alemán) y lo mismo acontece con otros innumerables (términos)». A las traducciones toledanas (que le son harto familiares y de las que continuamente pide noticias a Hermann el Alemán) parece igualmente referirse Roger Bacon al rechazar, con su estilo característico, el recurso a los neologismos en la labor traductora, ya que, dice (en su *Compendium studii philosophiae*, cap. VIII, pp. 467-468), «se trata de algo vil» y los traductores que hacen uso de un recurso tal «a causa de su ignorancia de la lengua latina, ponen, casi sin límite, la lengua española y sus otras lenguas maternas en lugar del latín». Independientemente de lo que se acaba de apuntar, dejemos constancia aquí de que sería conveniente seguir una línea de investigación apuntada por Marie-Thérèse d'Alverny acerca de si y hasta qué punto los neologismos de un traductor toledano encuentran acomodo en otros traductores de la Escuela de Toledo. Así, la propia d'Alverny ha puesto de manifiesto que *anitas* (neologismo para traducir el difícil término árabe *'anniyya*) se encuentra en traducciones de Gundisalvo y de su contemporáneo Gerardo de Cremona, lo que, según d'Alverny, «demuestra que los maestros toledanos tenían algunos puntos de contacto» (*cfr.* «Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne», en *ADHDLMA*, 19, 1952, pág. 346). Una conclusión de este tipo es, cuando menos, apresurada y necesita de ulteriores precisiones y justificaciones que, hasta el momento, no se han producido. <<

[43] *Vid.*, acerca de ello, Heck, Ph., *Uebersetzungsprobleme in frühen Mittelalter* (Tübingen, 1931); Schwarz, W., «The Meaning of *fidus interpres* in Medieval Translations», en *Journal of Theological Studies*, 45, 1944, pp. 73-78. De hecho, la cuestión de la fidelidad literal, como continuación de la doctrina medieval del *fidus interpres*, sigue estando presente en las discusiones acerca de la naturaleza de la traducción en nuestros días, como ha destacado Kelly, en su *The True Interpreter* (Oxford, Blackwell, 1979). <<

[44] El modelo literal de las traducciones medievales buscaba conjugar, de este modo, el impacto causado por la divulgación del *De interpretatione* aristotélico (para el que hay una estricta correlación entre términos-significados-cosas) y la idea de que cada palabra de los textos sagrados era signo valioso en sí mismo por ser cosa divina, que había de reproducirse con toda fidelidad: *cfr.* Minio Paluello, L.. *Opuscula, o. c.*, pág. 462. A partir de aquí, el propio Minio Paluello ha destacado el literalismo de los más grandes traductores medievales, ajenos a la Escuela de Toledo. Así, mientras el literalismo de Boecio dejaba todavía ocasión a determinadas manifestaciones de interpretación individual, Jacobo Véneto aplica ya «con casi absoluta rigidez, el principio de la traducción literal». como lo harán igualmente Enrique Aristippo o Roberto Grosseteste en una línea que se continuará hasta el más notable de los traductores medievales, Guillermo de Merbeke, que fue también «el mejor maestro de la traducción literal!». Si todos estos intelectuales traducen directamente del griego al latín, Minio Paluello no olvidará indicar que también «la literalidad, acompañada de inteligencia y de un serio conocimiento del árabe, se hace evidente en los grandes traductores de aquella lengua» (*ibid.*, pp. 462-463). <<

[45] Siguiendo las huellas de Jourdain, la conexión de la Escuela de Toledo con este particular método de traducción fue popularizada por el *Averroès et l'averroïsme*, de Renan: «casi siempre un judío, a menudo un musulmán convertido, desbastaba la obra y aplicaba la palabra latina o la palabra vulgar sobre la palabra árabe. Un clérigo presidía el trabajo, se encargaba del latín y daba su nombre a la obra. Algunas veces, sin embargo, llevaba también el nombre del secretario judío, de donde proviene el que una misma traducción sea frecuentemente atribuida a personajes diferentes» (citando por la trad. de H. Pacheco, Madrid, Hiperión, 1992, pp. 146-147). La influencia de Renan ha determinado, según Théry (*cfr. Tolède, grande ville de la renaissance médiévale, o. c.*, pág. 46) que «los historiadores no hayan, por lo general, comprendido la colaboración» entre el traductor cristiano y el arabófono, interpretándola como si se tratara de un equipo. con un director (el traductor cristiano) y unos ayudantes. Para el P. Théry. por el contrario, se trató de una auténtica colaboración. «en la que cada asociado tenía su papel bien definido» y, de hecho. el mérito principal habría correspondido al intérprete arabófono, al menos en lo que concierne a la colaboración entre Gundisalvo e Ibn Da'ud. G. Théry ha insistido en ello, en su «Notes indicatrices pour s'orienter dans l'étude des traductions médiévales», en *Mélanges Joseph Maréchal* (Louvain, 1950) II, pp. 279-315. <<

[46] Por ello, para Théry, aunque Miguel Scoto, «haya escrito en Toledo o en Italia», es «esencialmente un toledano» por haberse acogido al método de traducción con dos intérpretes, que define la actividad de la «escuela» de Toledo: *cfr. Tolède, grande ville de la renaissance médiévale, o. c.*, pág. 63. Esta misma opinión es suscrita, entre nosotros, por Brasa Díez, M., «Alfonso X el Sabio y los traductores españoles», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 410, 1984, pág. 27. Siguiendo esta línea, el P. Théry atribuye, en su lectura del ms. Vat. Urbin. lat. 186, la traducción de las cinco primeras partes de la segunda sección del *Shifa'* a unos traductores que, aunque trabajando en Burgos, habrían sido propiamente «toledanos» por haber empleado la metodología traductora de los dos intérpretes a cuatro manos. <<

[47] Se conservan cincuenta manuscritos (dos de ellos, en España: Escorial F II 6 y Salamanca, Bibl. Univ. 2237; ninguno en Toledo) de esta traducción, de los cuales el más antiguo (principios del siglo XIII) es el de París, BN lat. 8802. Gracias, sobre todo, al espectacular trabajo de D'Alverny sobre el *Avicenna latinus* (cuyos resultados fueron publicados, entre 1961 y 1970, en los *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, tt. XXVIII al XXXVII), todos aquellos manuscritos están hoy día datados y descritos, así como también han sido estudiadas las circunstancias de su aparición y difusión: *cfr.* D'Alverny, M. Th., «Les traductions d'Avicenne. Quelques resultats d'une enquete», en *Actes du Ve Congrès international d'arabisants et d'islamists* (Bruxelles, 1970) pp. 151-158. La abundancia de manuscritos que contienen la traducción toledana del *De anima* aviceniano hace que sean no pocas las variaciones que pueden apreciarse sobre la base de un texto común que se mantiene como tal en casi las nueve décimas partes del conjunto de las traducciones, pero que no deja de verse substancialmente afectado en la décima parte restante por la aparición de las «lecturas dobles», las cuales van más allá de la mera intervención de los diferentes copistas. Todo ello hace más estimable la excelente edición crítica que S. Van Riel ha llevado a cabo del *Avicenna latinus. Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, publicada en dos volúmenes (Louvain, E. Peeters/Leiden, E. J. Brill, 1968 y 1972). <<

[48] De los cincuenta manuscritos que contienen la traducción toledana del *De anima*, seis de ellos no reproducen el *Prólogo* al que nos referimos, aunque no falte algún manuscrito (como el Vat. lat. 2419) que reproduce el *Prólogo* en dos copias que, aunque de la misma mano, presentan variantes notables. Para mayor noticia sobre ello, *vid.* Van Riet, S., *Avicenna latinus...* (1972), *o. c.*, pp. 90\*ss., donde también, y con todo acierto, se nos dice que aquel *Prólogo* «constituye un documento capital para la historia de la filosofía y la historia de las ciencias: leído y releído, comentado de manera diversa, traducido, reproducido en las notas de numerosas obras científicas, no ha revelado, sin embargo, todos sus secretos: intentar interpretarlo sigue siendo una empresa azarosa, cuyo riesgo, sin embargo, hay que asumir». *Vid.* sobre lo que venimos diciendo, D'Alverny, M. Th., «Avendauth?», en *Homenaje a Millás Vallicrosa* (Barcelona, 1954) 1, pp. 19-43; «Les traductions d'Avicenne (Moyen Age et Renaissance)», en *Avicenna nella storia della cultura medioevale* (Roma, Academia Nazionale dei Lincei, 1957) pp. 71-87. Entre nosotros, ha sido M. Alonso el que más intensamente se ha dedicado al estudio del prólogo de la traducción que la Escuela de Toledo hizo del *De anima* de Avicena: *vid.*, especialmente, *Temas filosóficos medievales, o. c.*, pp. 17-60; «El autor y prologuista del *Sextus Naturalium*», en *Al-Andalus*, 26, 1961, pp. 1-35. <<

[49] La referencia tiene su importancia para situar la fecha en que fue realizada la traducción toledana del *De anima* aviceniano, así como el prólogo-dedicatoria de aquella traducción, la cual debió ser llevada a cabo entre 1152 y 1166, años en que Don Juan pasó de ocupar la sede de Segovia (que detentaba desde 1149) a hacerse cargo del Arzobispado toledano, sucediendo a Don Raimundo, titular de la sede primada desde 1125 a 1152 y del que A. Jourdain supuso erróneamente (en su edición del prólogo a la traducción toledana medieval del *De anima*: *cfr. Recherches...*, o. c., pp. 107 ss.) que había sido el auténtico destinatario de la dedicatoria del prólogo que nos ocupa. D'Alverny ha explicado repetidamente (*cfr.*, por ejemplo, *Translations and Translators*, a. c., pág. 444; *Avendauth?*, a. c., pág. 34; «Avicenna latinus I». en *AHDLMA*, 28, 1961, pág. 299) el origen de este error de A. Jourdain. el cual siguió precipitadamente la lectura de la rúbrica del ms. de París. BN lat. 8802 («liber Auuicene de anima translatus de arabico in latinum a Dominico archidiacono. Prologus eiusdem ad archiepiscopum Toletanum Reimundum»), sin advertir que tal rúbrica era obra de un copista distinto del que había hecho la copia del prólogo-dedicatoria y en la cual figura expresamente el nombre del Arzobispo Juan, en contradicción con 10 que luego escribiría el autor de la rúbrica. el cual, por lo demás, cita también distraídamente a Gundisalvo como único autor de la traducción del *De anima*. Jourdain mezcló la rúbrica del ms. parisino 8802 con el texto del ms. de París, BN lat. 6443 (que es, en realidad, una copia abreviada de la traducción del *De anima*). que ofrece esta lectura: «Reverendissimo Toletanae seelis archiepiscopo et Hispaniarum primati lo. Avendehut israelita philosophus gratum debitae servitutis obsequium». La abreviatura «lo.» (que casi todos los demás manuscritos sustituyen por «Iohanni») fue interpretada incorrectamente por Jourdain al suponer que debía leerse como «Iohannes» para no contradecir la lectura de la rúbrica del antes citado ms. de París, BN lat. 8802 que hacía de Don Raimundo el destinatario del prólogo-dedicatoria del *De anima*. Durante más de un siglo, historiadores y filósofos se limitaron a repetir esta opinión de A. Jourdain (que se vio, por lo demás, reforzada por la aceptación acrítica que de ella hicieron autores de la valía de M. Steinschneider, A. Birkenmajer o, entre nosotros, M. Alonso), hasta que, en 1938, H. Bédoret («Les premières traductions tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Avicenne», en *Revue néoscholastique de philosophie*, 41, 1938, pp. 374-400) puso sobre aviso a los historiadores del pensamiento, indicando que, a medida que se habían ido descubriendo nuevos manuscritos, parecía confirmarse que el prólogo-dedicatoria al que nos venimos refiriendo iba dirigido a «Iohanni», el Arzobispo Juan, opinión que se ha visto plenamente confirmada al analizar, como lo ha hecho Van Riet en nuestros días, los más de cuarenta manuscritos que contienen aquel prólogo-dedicatoria (para un estudio de los cuales, *vid.* Van Riet, *S. Avicenna latinus*, I-II-III, o. c., pp. 90\* ss.).

Carecen de fundamento, por ello, aquellas posturas intermedias (como la de Théry, *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*, o. c., pp. 19-20; 143) que sostienen que el *De anima* fue comenzado a traducir en Toledo bajo el pontificado de Don Raimundo, aunque esta traducción fuera acabada en tiempos del Arzobispo Don Juan, el cual en ningún caso sería el «Iohannes Avendehut», autor del prólogo-dedicatoria que habría participado en la traducción de *De anima* para el arzobispo Don Raimundo, antes de ser nombrado obispo de Segovia y, luego, Arzobispo de Toledo (según la tesis de M. Alonso: *cfr. Temas filosóficos medievales*, o. c., pp. 17 ss). Lo único admisible es, por el contrario, que fue a partir de 1152, fecha en que Don Juan accedió a la sede toledana, cuando se inició el amplio movimiento traductor de la Escuela de Toledo. <<

[50] Es la lectura hoy día más repetida y que reproduce la del ms. de París, BN lat. 8802. Esta lectura ha venido a sustituir a la que, por lo general, se ha venido haciendo hasta mediados de nuestro siglo, siguiendo la transcripción de A. Jourdain, Lewenthal, Bonilla y San Martín o M. Alonso, autores que se sirven del prólogo-dedicatoria para subrayar que estaba dirigido al Arzobispo Don Raimundo: «hunc igitur librum vobis praecipientibus, et me singula verba vulgariter proferente, et Dominico archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum». Por su parte, la edición crítica que Van Riet ha realizado del prólogo-dedicatoria a partir de un cuidadoso estudio de la totalidad de manuscritos hoy día conocidos que contienen aquel *Prólogo*, da la siguiente lectura del fragmento que estamos analizando (*cfr. Avicenna latinus* (1972), o. c., pp. 104\*;4): «habetis ergo librum, nobis praecipiente et singula verba vulgariter proferente, et Dominico archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum». <<

[51] O haciendo en ello especial hincapié, como es el caso, entre nosotros, de M. Brasa, que se ha ocupado de este lema, siguiendo las huellas, no muy fiables ciertamente, de G. Théry: *vid.* «Traducciones y traductores toledanos», en *Estudios filosóficos*, 23, 1974, pp. 129-137; «Las traducciones toledanas como encuentro de culturas», en *Atti di L Congresso Internazionale* (Roma-Napoli, 1974) pp. 589-596: «Métodos y cuestiones filosóficas en la Escuela de Traductores de Toledo» (1993, inédito: agradecemos al Pfr. Brasa que nos haya permitido examinar este trabajo suyo). N. Kinoshita (*El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo, o. c.*, pp. 41 ss.) ha hecho suyas, recientemente, las tesis de M. Brasa. <<

[52] Según Daniel de Morley, en efecto, Gerardo de Cremona «Galippo mixtarabe interpretante almagesti latinavib». Con este único dato (no acogiéndose siquiera a otra referencia de la *Philosophia*, según la cual Daniel de Morley habría escrito esta obra limitándose a repetir en latín lo que Galippo le había enseñado «lingua tholetana»), Rose estableció que «*naturalmente*, el mozárabe traducía al español y, a partir de aquí, Gerardo lo hacía al latín, en dictado oral» (cfr. *Ptolemaeus und die Schule von Toledo*, o. c., pág. 335: *subr. nuestro*). Esta caracterización que Rose hizo de Gerardo de Cremona ha venido siendo repetida indiscriminadamente hasta llegar a convertirse en un lugar común y, en nuestros días, ha recibido el espaldarazo de la autoridad de D'Alverny (cfr. *Les traductiolls a deux interpretes*, o. c., pp. 197-19R): «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». Como más adelante diremos. opiniones de este tipo presentan algunos flancos que son, cuando menos discutibles. Dejemos, por el momento, aquí apuntado que el estudio estilístico que P. Kunitzsch ha llevado a cabo de la traducción que el cremonense hizo del *Almagesto* (vid. *Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolomeus in arabischer-lateinischer Ueberlieferung*, Wiesbaden, 1974) no sanciona necesariamente la postura defendida por D'Alverny, a pesar de que Kunitzsch quiere observar en aquella traducción de Gerardo de Cremona huellas evidentes del castellano hablado («lingua toletana») de Galippo. <<

[53] Con D'Alverny, M.-Th., *Traductions a deux interprètes, o. c.*, pág. 199. El prefacio mencionado ha sido reeditado en Lacombe, G., *Aristoteles latinus. Codices*, I (Roma, 1939) pág. 211. En este escrito, Hermann el Alemán se queja de que, a finales del siglo XII, apenas podía ya encontrarse en Toledo árabes que fueran capaces y estuvieran dispuestos a colaborar en la traducción de las obras de Aristóteles, a partir de los manuscritos árabes: «usque hodie etiam apud arabes hi duo libri (la *Retórica* y la *Poética* aristotélicas) quasi neglecti sunt et vix unum invenire potui qui mecum studendo in ipsis vellet diligentius laborare». De hecho, las traducciones a las que aquí se refiere Hermann el Alemán son las de la *Retórica* de Aristóteles, pero con glosas de Avicena, al-Farabi y Averroes, y la del *Comentario Medio* de Averroes a la *Retórica* aristotélica. Sobre las traducciones de Hermann el Alemán, *vid.*, D'Alverny, M. Th., «Remarques sur la traduction manuscrite de la *Summa Alexandrinorum*», en *ADHDLMA*, 49, 1982, pp. 265-272. <<

[54] De Alfredo de Sareshel pocos datos ciertos podemos disponer y sobre su vida y escritos no se han producido avances considerables desde lo aportado por C. H. Haskins, en sus *Studies in the History of Mediaeval Science*, o. c., pp. 120ss. A pesar de todo, no deben olvidarse las aportaciones que James K. Orte ha venido haciendo en nuestros días acerca de este punto: *vid.* «The Life and Writings of Alfredus Anglicus», en *Viator*, 3, 1972, pp. 275-291. Para dar cuenta de la aportación de Alfred de Sareshel en relación con el marco de la Escuela de Toledo y de la contribución de las escuelas británicas a la difusión de la ciencia y filosofía griegas a partir del árabe, *vid.* los estudios de, respectivamente, Josep Puig y de Charles Burnett, en Butterworth, Ch. Kessel, B. A., eds., *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe* (Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1994) pp. 7-30; 40-57.

<<

[55] F. J. Carmody (*Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation*, Berkeley-Los Angeles, 1956, pp. 55; 136) ha dado noticia cumplida de las dos traducciones del árabe al latín que Salio realizó en Toledo, así como de las ediciones que se han hecho de ellas, referencias que vuelven a encontrarse en Thorndike, L.-Kibre, P., *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Writings in Latin*, 2.<sup>a</sup> ed. (London-Cambridge, Mass., 1963) pp. 152; 486; 665; 1111). En ambas obras se echa en falta, sin embargo, la mención al ms. Oxford, Corpus Christi Coll. 101, que ya aparecía en Henry O. Coxe y Steinschneider. La traducción de Salio del «Liber Hermetis» ha presentado no pocas dificultades para los historiadores del pensamiento: *vid.*, acerca de ello, dos interesantes trabajos de Paul Kunitzsch: «Zum «Liber hermetis de stellis beibeniis»», en *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 118, 1968, pp. 62-74; «Neues zum *Liber hermetis de stellis beibeniis*», en *ibíd.*, 120, 1970, pp. 126-130. *Vid.*, también, Thomdike, L., «A Third Translation by Salio», en *Speculum*, 32, 1957, pp. 116-117. <<

[56] *Cfr. Compendium studii*, ed. Brewer, pág. 472; *Opus tertium*, ed. Brewer, pág. 91. Juicio tan radical sobre la impericia traductora de Scoto no debe, por lo demás, extrañar a los que conozcan la obra de Roger Bacon, el cual no tuvo inconveniente especial en desautorizar a todos los traductores de su tiempo (con la excepción, si acaso, de Roberto Grosseteste) porque «no conocían ni las ciencias ni las lenguas, ni siquiera el latín». <<

[57] Poco, en efecto, se ha avanzado en el conocimiento de la vida y de la obra de Scoto desde que Haskins se preocupara de esta cuestión: *vid. Studies in the History of Mediaeval Science, o. c.*, pp. 272 ss.; «Michel Scot in Spain», en *Estudios eruditos in memoriam de Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926)* (Madrid, 1927-1930) II, pp. 129-134. Sobre este particular, en nuestros días hemos de remitirnos L. Thorndike (*Michael Scot*, London, Nelson, 1965), obra después de la cual muy poco nuevo se ha dicho acerca de nuestro traductor. <<

[58] *Cfr.*, por ejemplo, el ms. de Madrid, BN 10053: «perfectus est liber Avenalpetraug a magistro Michaelae Scotto Toleti in decimo octavo die veneris augusti hora tertia cum Abuteo levite anno incarnationis Iesu Christi 1217». <<

[59] En sus *Studies in the History of Mediaeval Science*, o. c., Haskins se refiere (pág. 18) a «a certain Andrew or Abuteus» como si fueran el mismo traductor judío. A pesar de ello, el propio Haskins ha lanzado también la hipótesis de que Abuteo acaso fuera el «maestro Andrés», un canónigo palentino, reputado por su conocimiento del árabe y del hebreo. En otro orden de cosas, citemos aquí que Francis J. Carmody hizo notar expresamente (en el estudio que antecede su edición crítica del *De motibus celorum*, Berkeley-Los Angeles, 1952, pp. 17 ss.) que la colaboración de Scoto con Abuteo se había producido según el método toledano, traduciendo el colaborador judío del árabe al castellano toledano para que, a continuación, Scoto hiciera la traducción al latín de aquella obra de al-Bitruji. Esta afirmación de Carmody se basa tan sólo en la pertenencia de Scoto a la «escuela» de traductores toledanos, pertenencia que, a su vez, vendría dada, en la opinión de Carmody, por el uso que supuestamente habría hecho Scoto del método toledano de la traducción «con dos intérpretes». También, y como ya hicimos notar, Théry no ha tenido especial inconveniente en escribir que «ya sea que haya escrito en Toledo o en Italia, Miguel Scoto es esencialmente toledano por su actividad, sus preocupaciones y, lo que es más interesante, por su método (de traducción)»: cfr. *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*, a. c., pág. 63 (subray. nuestros). <<

[60] Cfr. *Traductions a deux interpretes, a. c.*, pp. 199-201. D'Alverny pretende haber encontrado justificación a su propuesta en los estudios de Millás Vallicrosa (*El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio, o. c.*) y de Gonzalo Menéndez Pidal («Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes», en *Nueva Revista de filología hispánica*, 5, 1951, pp. 363-380). Tanto el estudio de Millás Vallicrosa como el de G. Menéndez Pidal discurren por caminos muy ajenos a lo que de ellos quiere obtener D'Alverny, la cual, sin embargo, ha encontrado un aliado en Romano, D., *Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli hebrei, a. c.*, trabajo que analiza el método de traducción «a cuatro manos» en la Escuela de Alfonso X como parangonable con el método de traducción que habría dado cuerpo a las primeras manifestaciones de la Escuela de traductores de Toledo. <<

[61] En la Escuela de Alfonso X, en efecto, la mayoría de colaboradores fueron judíos, por más que no faltaran —como ha precisado la propia M.-Th. d’Alverny— algunos colaboradores mozárabes (caso de «Bernardo el Aravigo» o de «Fernando de Toledo») e, incluso, árabes, como ha puesto de manifiesto Samsó, J., «Dos colaboradores científicos musulmanes de Alfonso X», en *Llull*, 4, 1981, pp. 171-179.

<<

[62] Cfr. *Traductions a deux interpretes, a. c.*, pág. 201. En cualquier caso, la hipótesis de la continuidad de una misma «escuela» toledana de traductores, caracterizada por su utilización de un mismo método específico de traducción, sigue siendo algo a lo que no están dispuestos a renunciar fácilmente los historiadores del pensamiento de nuestros días, aunque para ello hayan de dar vida a no pocos tópicos tradicionales. Así, por poner algún ejemplo, se ha escrito que, si bien en un principio, en la escuela alfonsí «las traducciones al «idioma materno» las haría muchas veces una sola persona», «(...) el rey Sabio algunos años después *recurre a los tradicionales equipos de dos que se usaban en Toledo*»: cfr. Brasa, M., *Alfonso X el Sabio y los traductores españoles, o. c.*, pág. 31 (*subray. nuestros*). Este mismo supuesto de que la definición de la Escuela de Traductores de Toledo pasa necesariamente por la adscripción a un mismo método de traducción, sigue vivo también, aunque sea *sensu contrario*, en aquellos historiadores que, convencidos de que el método de traducción operante en la escuela de Alfonso X no es homologable con el método puesto en práctica por los primeros traductores de la Escuela de Toledo, llegan a la conclusión de que los traductores alfonsíes no deben entrar en el marco historiográfico referido a la Escuela de Traductores de Toledo: cfr. Jacquart, D., *L'école des traducteurs, a. c.*, pág. 187: «la empresa de Alfonso X encierra sus características propias y, aunque colaboraron en ella intelectuales toledanos, éstos no son incluidos por lo general entre los que la historiografía llama «traductores de Toledo»; nosotros los dejaremos, pues, aparte». De no haberse dado la tradicional, pero infundada, preocupación por ligar la suerte de la Escuela (y la «escuela») de traductores toledanos medievales a un específico método de traducción, no se continuaría hoy hablando de estas dos posturas enfrentadas, ambas insostenibles. <<

[63] Cfr. Thorndike, L., *John of Seville, a. c.*, pág. 20. <<

[64] Cfr. Van Riet, S., *Avicenna latinus. Liber de anima seu Sextus de Naturalibus*, I-II-III, o. c., pág. 104\*. <<

[65] Ha sido la propia Van Riet la que ha patrocinado esta nueva interpretación, derivada del hecho de que el me (que designaría el colaborador arabófono) no aparece en los manuscritos más fiables, como demuestra el estudio que de ellos ha hecho aquella insigne estudiosa. En este caso, el referente de la expresión «nobis praecipiente et singula verba vulgariter proferente» sería único, el filósofo judío Avendauth, desapareciendo la referencia al personaje del Arzobispo. Puestas así las cosas, «praecipiente» no significaría ya «ordenar, mandar», sino «preceder» (al *vulgariter proferente* del traductor judío), significado que está en consonancia con el que el propio texto de la traducción del *De anima* (IV, 2) volverá a dar a *praecipere*. Vid. sobre ello, Van Riet, S., *Avicenna latinus...*, o. c., pp. 96\*-97\*. <<

[66] Claro está que podríamos encontrar algún recalcitrante opositor que sostuviera que Avendauth no escribió por sí mismo aquel prólogo-dedicatoria, sino que se lo habría encargado a algún latinista (así lo ha dicho L. Thorndike, *John of Seville, a. c.*, pág. 21). Se trata, sin embargo, de un supuesto gratuito, para el que Thorndike no dado justificación alguna, que desconoce lo que a continuación diremos acerca de las traducciones latinas que Avendauth llevó a cabo, sin que haya constancia, en función de los manuscritos existentes, de que para ello tuviera que acudir a un intérprete conocedor del latín. <<

[67] Se ha llegado incluso a decir que las traducciones del árabe al latín que Avendauth realizó en Toledo no se limitaron a las obras de Avicena, sino que se extendieron también a otros filósofos árabes: *vid.*, aunque con las reservas y precisiones que haya vigilantemente que hacer, Alonso, M., «Traducciones del árabe al latín por Juan Hispano (Ibn Dawüd)», en *Al-Andalus*, 17, 1952, pp. 139 ss. También, según el mismo Alonso, Avendauth habría sido el autor del *Líber de causis primis et secundis* (*vid. Temas filosóficos medievales, o. c.*, pp. 63 ss; 155 ss; «Gundisalvo y el «Liber de causis primis et secundis», en *Estudios eclesiásticos*, 21, 1947, pp. 367-380; «El autor del «Liber de causis primis et secundis», en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 1, 1953, pp. 36-57), con lo que Avendauth habría tenido, cuando menos, un conocimiento suficiente de la lengua latina como para escribir directamente en esa lengua, por más que el propio Alonso advertía que «los arabismos son continuos (...) Los indicios de un autor familiarizado con el árabe, son claros (...). El autor piensa una lengua con pleno dominio, y escribe en otra que no le es tan familiar»: *cfr.* «Juan Sevillano. Sus obras propias y sus traducciones», en *Al-Andalus*, 18, 1953, pp. 22-23. En relación con estas opiniones del P. Alonso, advertamos una vez más acerca de la necesidad de limitarnos a los datos que estén suficientemente atestiguados en los oportunos manuscritos y documentos, cosa que Alonso no parece tener en cuenta aquí. <<

[68] Cfr. Alonso, M., *Temas filosóficos medievales, o. c.*, pp. 324-329 (subray. nuestros). Los análisis que, desde una perspectiva lingüística, el P. Alonso ha llevado a cabo de los textos (tanto de las traducciones como de las obras de creación) de Domingo Gundisalvo ponen de manifiesto que el arcediano de Cuéllar conocía el árabe cuando se llevó a cabo la traducción del *De anima* aviceniano y resultan, para nuestro caso, especialmente significativos si se tiene en cuenta que el P. Alonso ha sido uno de los más destacados defensores de la tradicional versión del «método con dos intérpretes» como característico de la Escuela de Toledo. Aquellos análisis, por lo demás, no han hecho más que confirmar lo que hace tiempo destacara S. Munk, en sus *Mélanges de philosophie juive et arabe* (París, 1859), a saber, el conocimiento del árabe por parte de Gundisalvo. A pesar de que la tesis del Gundisalvo arabófono resulta innegable, ello no arredró especialmente a los inveterados defensores de la opinión tradicional acerca del método «toledano» de traducción (en el que intervendría un cristiano-latinista, desconocedor del árabe), los cuales dieron pábulo a la idea de que, en el tiempo en que fue traducido el *De anima*, Gundisalvo desconocía el árabe, aunque, «con el tiempo y por razón de sus estudios», acabaría aprendiéndolo, con lo que había de mantenerse la visión tradicional del método de traducción descrito en el prólogo-dedicatoria del *De anima*. Esta opinión adolecía, sin embargo, de un defecto básico, el de dar por sentado que el *De anima* había sido traducido en tiempos del Arzobispo Don Raimundo y que, a partir de entonces, Gundisalvo habría tenido tiempo de llegar a aprender el árabe. La realidad, como hoy sabemos, es que aquella traducción fue posterior al pontificado de Don Raimundo y que, cuando se vertió al latín aquel texto de Avicena, Gundisalvo conocía ya el árabe. Las opiniones tradicionalmente consagradas son, a pesar de todo, difíciles de cambiar. Así, D'Alverny, aun aceptando que el *De anima* fue traducido para el Arzobispo Don Juan, ha seguido sosteniendo que Gundisalvo «para aprender a leer él mismo los textos árabes, y especialmente unos textos difíciles, necesitó un cierto tiempo y no debía estar capacitado para ello cuando fue traducido el *De anima* y sin duda tuvo necesidad de ayuda en sus traducciones posteriores» (cfr. *Traductions a deux interpretes, o. c.*, pág. 197; «Avicenna Latinus», en *AHLDMA*, 28, 1961, pág. 285). D'Alverny, sin embargo, no da otras razones más que la muy endeble de que la confusión entre causa y res traiciona la existencia de un intermediario en romance vulgar (en el que cosa abarcaría aquellos dos términos). Como esta confusión vuelve a darse en la traducción del *Liber de philosophia prima* (la Metafísica de Avicena), D'Alverny da, simplemente por ello, por descontado que en esta traducción, posterior a la del *De anima*, Gundisalvo debió seguir utilizando «un intermediario en lengua romance». D'Alverny, con ello, se niega a tomar en consideración lo que hoy día se tiene como indudable, que la traducción de la *Metafísica* aviceniana fue obra

exclusiva de Gundisalvo, sin ayuda de colaborador alguno. La confusión, por lo demás, a la que alude D'Alverny se explica suficientemente por la pobreza del latín medieval, todavía no constituido como lengua científica en tiempo de Gundisalvo, para dar cuenta de la distinción que el árabe, lengua mucho más trabajada filosóficamente por aquel entonces, introduce entre *illa* («causa») y *shay* («cosa», pero entendida en función de las causas que le dan origen). <<

[69] De hecho, el doc. n.º 141 publicado por González Palencia (*Los mozárabes de Toledo...*, o. c., 1) remite a un acto en árabe, en el que Gundisalvo actúa de vendedor de una casa, venta que nuestro traductor debía tener previamente hablada y pactada con los compradores arabófonos antes de proceder a la firma del documento, igualmente redactado en árabe, como ha demostrado González Palencia <<

[70] Las buenas razones que Avendauth tuvo para aprender latín (cfr., por el contrario, D'Alverny: «no tuvo ningún motivo para aprender latín»: *Traductions a deux interpretes, a. c.*, pág. 196) están relacionadas, fundamentalmente, con la condición de intelectual de Avendauth, el cual no fue un mero traductor, sino, también, un auténtico intérprete, profundamente versado en los contenidos filosóficos de los textos que tradujo. Como intelectual que quiere dar a conocer al Occidente latino los tesoros de la filosofía greco-árabe contenida en los manuscritos toledanos, Avendauth percibió claramente que, en su tiempo, ello sólo iba a poder hacerse a través de la lengua latina, toda vez que esta lengua comenzaba a imponerse en Toledo como la lengua por excelencia de los intelectuales. Por otro lado, la estereotipada imagen de que los toledanos judíos, árabes y mozárabes sólo hablaban sus respectivas lenguas y el romance vulgar, pero no el latín vulgar, carece de justificación lógica y olvida hasta qué punto el latín vulgar (*al-lathini- alamni*) estaba extendido entre los ciudadanos toledanos de procedencia arabófona, como puso de manifiesto F. J. Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes* (Madrid, 1888). <<

[71] A esta misma conclusión llega, por otros caminos, Van Riet (*Avicenna latinus...*, a. c., pág. 98\*): «esta expresión (*vulgariter proferente*) que describe el método de traducción no permite, por sí misma, establecer si el traductor arabófono ignoraba o no el latín y si el traductor latinista ignoraba o no el árabe. En un medio como el de Toledo, y teniendo en cuenta lo que los documentos que datan de la segunda mitad del siglo XII revelan acerca de la coexistencia de los diferentes grupos étnicos y los contactos lingüísticos que se producen a partir de ello, las afirmaciones demasiado categóricas suscitan sin duda alguna serias reservas». <<

[72] Editado por J. Bakos, *Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'apres son oeuvre As-Sifa* (Prague, 1956): I, texte arabe; II, traduction et notes, y por F. Rahman, *Avicenna's De Anima. Arabic Text* (Oxford, 1959). Para la comparación entre la traducción toledana y el texto árabe original, *vid.* Van Riet, S., *Avicenna latinus. Liber de anima seu Sextus de Naturalibus*, IV-V, a. c., pp. IIO\*ss. <<

[73] *Vid.*, acerca de ello, Van Riet, S., *Avicenna latinus...*, o. c., pp. 129; 124; 126 ss.

<<

[74] Alguien podría extrañarse de que Avendauth, conociendo el latín (como así lo prueba el que tradujera, sin ayuda, otras obras del árabe a aquella lengua) utilizara previamente el instrumento del latín vulgar en la traducción del *De anima*. Como ya hemos dejado apuntado, Avendauth era mejor arabista que latinista y así lo demuestra el análisis lingüístico de sus propias traducciones. De ahí que quisiera contar con la ayuda de un acreditado latinista como Gundisalvo, al que dejaría la responsabilidad de la traducción (*convertente*, según el prólogo-dedicatoria) al latín científico-literario y con el que, en un primer paso, Avendauth se comunicaría en latín vulgar. Llegados a este punto, hagamos notar que el recurso al latín vulgar como preparación al conocimiento de los contenidos científicos no fue exclusivo de la colaboración entre Avendauth y Gundisalvo. Así, el prefacio de Scoto a su *Liber particularis* dice expresamente que el *Liber introductorius*, destinado a los que se iniciaban en los conocimientos astronómicos y astrológicos, fue escrito por él «en latín vulgar» (*iuxta vulgarem in gramatica compillavi*, teniendo presente que el referente de gramática es aquí la lengua y la literatura latinas): *cfr.* Thorndike, L., *Michael Scot, o. c.*, pág. 15. La lengua y literaturas latinas o latín literario-científico, que Scoto denomina *gramatica*, aparece, en el prólogo-dedicatoria de Avendauth, en la expresión *latinum* («Dominico in latinum convertente»), mientras que la forma vulgar del latín es llamada del mismo modo por Scoto y por Avendauth («*iuxta vulgarem*», según Scoto; «*vulgariter proferente*», de acuerdo con el testimonio de Avendauth). <<

[75] Citado en Jacquart, D.-Micheau, F., *La médecine arabe et l'Occident médiéval* (Paris, 1990) pp. 38-39. <<

[76] Ya Rose (*Ptolemaeus und die Schule von Toledo, a. c.*, pág. 335) señaló que, en el Astrolabio de Rodolfo Brugense, el prologuista dejó escrito que había llevado a cabo esta traducción a través de lo que el judío Abraham iba diciéndole en voz alta: «ut ait philosophorum contemporaneorum Habraham magister noster egregius, quo dicfante et hanc dispositionem astrolabii conscripsimus» (*subr. nuestro*). Es lógico que este «qua dictante» sea tratado en analogía al «vulgariter proferente» que aparece en el prólogo-dedicatoria de Avendauth. Hay que tener en cuenta, por lo demás, que aquel «magister Habraham» es Abraham ibn Ezra de Tudela, autor de un tratado de astrolabio (*vid.* Millás Vallicrosa, J. M., «Un nuevo tratado de astrolabio, de R. Abraham ibn Ezra», en *Al-Andalus*, 5, 1940, pp. 1-29), escrito en hebreo por aquel judío español en Inglaterra hacia 1160 y cuya traducción latina, llevada a cabo en colaboración con un intelectual latinista, contiene, en el prólogo, la referencia con que hemos abierto esta nota. Por su parte, Thorndike ha argumentado («Date of the translation by Ermengaud Blasius of the works on the quadrant by Profatius Judeus», en *Isis*, 26, 1936, pp. 306-309) que, en 1290, un profesor de Montpellier, Ermengaud Blaise, tradujo al latín la obra que había escrito en hebreo el judío Dom Profeit Tibbon siguiendo las indicaciones orales («iuxta vocem eiusdem») del propio autor por intermedio del romance, toda vez que Dom Profeit desconocía el latín. <<

[77] Ha sido D'Alverny la que se ha preocupado por rescatar estos ejemplos de traducción en colaboración (vid. *Les traductions a deux interpretes...*, a. c., pp. 201 ss.), aunque haciendo injustificada y abusivamente de aquellos ejemplos una continuación del método «toledano» de traducción. Los casos compilados por D'Alverny son: 1) la traducción de la *Saphea* de Azarquiel, realizada, en 1263, en Montpellier «Profacio gentis hebreorum uulgarizante et lohanne Brixienti in latinum reducente amen» (aquí «uulgarizante» está referido a la lengua vernácula puesto que, como ya dijimos en nota anterior, el judío Profacio (Profeit ibn Tibbon) desconocía el latín: vid. Millás Vallicrosa, J. M., *Dom Profeit Tibbon. Tractat de l'assafea d'Azarquiel*, Barcelona, 1933); 2) las dos traducciones al latín que Grumero de Placentia y Jacobo Albense, cada uno por su parte, hicieron del prefacio, escrito en árabe por Hunayn ibn Ishaq, al apócrifo galénico *De plantis et medicinis occultis*, siguiendo las explicaciones orales («y hechas, sin duda alguna, en provenzal», añadirá D'Alverny) de Abraham Ben Schem Tob, judío de Tortosa, aunque residente en Montpellier: vid. Thorndike, L., «The pseudo-Galen «De Plantis»», en *Ambix*, 11, 1963, pp. 87-94; 3) la traducción latina del *Corán*, llevada a cabo en 1455, por Juan de Segovia en Italia a partir de la traducción del árabe al castellano realizada por un mufti al que Juan de Segovia había convencido para que se trasladara desde España para hacer esta traducción castellana y que «erat autem scriba velox, tam arabicarum quam vulgarium Yspanie literarum»: vid. Cabanelas, D., *Juan de Segovia* (Madrid, 1952); Hernández Montes, B., *Obras de Juan de Segovia* (Salamanca, 1977) y *Biblioteca de Juan de Segovia. Edición y comentario de su escritura de donación* (Madrid, 1984); 4) la traducción del apócrifo *Teología de Aristóteles*, realizada por Moshe Arobas, hacia 1516: «transtulit in sermonem qualemcumque italicum communem (...) verbis singulis periter redditus»; 5) la traducción al dialecto veneciano, y de aquí al latín, de una biografía en árabe de Avicena, llevada a cabo por intermedio de Marco Fandella de Damasco. D'Alverny podría haber citado igualmente el caso del médico italiano Simon de Gênes, que, en los años finales del siglo XIII, compuso el diccionario médico latino-griego-árabe más famoso de la Edad Media, con la ayuda del judío Abraham Sem Tob, colaborando ambos a través de la lengua romance: vid. Paravicini, A., «La scienza araba nella Roma del duecento: prospettive di ricerca», en *La diffusione delle scienze islamiche...*, o. c., pp. 116-130; Jacquart, D., «La coexistence du grec et de l'arabe dans le vocabulaire médical du latin médiéval. L'effort linguistique de Simon de Genes», en Louis, P. Roger, J., dirs., *Transfert de vocabulaire dans les sciences* (Paris, 1988) pp. 277-290. <<

[78] La colaboración entre los dos estudiosos ha sido analizada por Millás Vallicrosa en los trabajos que aquel ha dedicado a examinar la obra de Bar Hiyya y, de modo especial, en *Estudios sobre historia de la ciencia española* (Barcelona, 1949) pp. 258-262. <<

[79] Sobre la estancia de Pedro el Venerable en España y su labor impulsora de las traducciones, de carácter apologético, del árabe al latín, *vid.* D'Alverny, M. Th., «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age», en *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, o. c., pp. 69 ss.; Kritzeek, J., *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, 1964) pp. 3 ss.; Braga, O., «Le prefazioni alle traduzioni dall'arabo nella Spagna del XII secolo: la Valle dell'Ebro», en *La diffusione delle scienze islamiche...*, a. c., pp. 323 ss. <<

[80] La importancia de estos traductores, que en no pocas ocasiones trabajaron conjuntamente, ha sido puesta de manifiesto por Haskins, en sus *Studies in the History of Mediaeval Science*, o. c., pp. 120-123 y pp. 43-66, respectivamente. Vid., también, en relación con Roberto de Chester y el tema aquí tratado, Martín Duque, A. J., «El inglés Roberto, traductor del *Corán*. Estancia y actividades en España a mediados del siglo XII», en *Hispania*, 22, 1962, pp. 483-506. Sobre Hermann de Carinthia, vid. Burnett, C. S. F., «Arabic into Latin in Twelfth Century Spain. The Works of Hermann of Carinthia», en *Mitleallateinisches Jahrbuch*, 13, 1978, pp. 100-134; Lemay, R., *De la scolastique el l'histoire par le truchement de la philologie...*, a. c., pp. 426 ss. <<

[81] Vid. Millás Vallierosa, J. M., «El magisterio astronómico de Abraham ibn `Ezra en la Europa latina», en *Estudios sobre historia de la ciencia española* (Barcelona, 1949), pp. 289-347. A ello se ha referido igualmente Steinschneider, en su estudio sobre los judíos españoles, recogido en sus *Gesammelte Schriften*, editados por Mlater, H. y Marx, A. y publicados en Berlín, 1925. De entre las obras científicas de Ibn Ezra, Millás Vallicrosa destacó la importancia de los *Fundamenta tabularum* (el original hebreo se ha perdido): vid. *El libro de los Fundamentos de las tablas astronómicas de R. Abraham ibn Ezru* (Madrid, 1947). <<

[82] A pesar de la interpretación que los defensores tradicionales de un método «toledano» de traducción han venido haciendo de la afirmación de Daniel de Morley acerca de que sus conversaciones con Oalippo se hacían en castellano de Toledo («*lingua tholetana*»), esta observación de Daniel de Morley nada tiene que ver, por sí misma, para aclarar de qué manera se produjo la colaboración entre Galippo y el maestro Gerardo de Cremona. La cita del filósofo inglés únicamente confirma lo que, por lo demás, es bien sabido, que en el Toledo medieval el bilingüismo era un hecho frecuente no sólo entre los mozárabes, sino también entre los judíos y los cristianos toledanos de aquel tiempo. En otro orden de cosas, la sugerencia de P. Kunitzsch (*Der Almagest...*, o. c., pp. 104 ss.) de que la traducción del *Almagesto* de Gerardo de Cremona revela influencias del lenguaje de Galippo no está propiamente referida a la «*lingua toletana*» del colaborador mozárabe del cremonense. <<

[83] Se trata, como decimos, de un supuesto fiable, pero que no puede orientarnos acerca de hasta dónde hay que extender aquellas colaboraciones y sin que tampoco nos diga nada acerca de si estas colaboraciones han de ser vistas como participación en un método «toledano» de traducción. Las pistas apuntarían, en todo caso, en otra dirección: se trataría de colaboradores diferentes en cada caso, que habrían trabajado con Gerardo de Cremona en determinadas traducciones, mientras que otras habrían sido obra exclusiva del cremonense. En este punto, sigue teniendo vigencia el juicio de Sarton, G., *Introduction to the History of Science* (Malabar, Fl., Robert E. Krieger Pub. Co., 1975: reimp. de la ed. original de 1927-1948) II, pág. 338: «Gerardo, por sí mismo y sin ayuda, posiblemente no pudo hacer todas las traducciones que se le atribuyen. Es probable que él fuera tremendamente activo y que, de hecho, llevara a cabo muchas traducciones por sí solo y que otras muchas fueran hechas bajo su dirección y corregidas por él; pero es probable que otras, aunque bajo su inspiración, fueran casi independientes de él». Expresado de manera tan general, se hace difícil no suscribir este juicio de Sarton, pero no soluciona la cuestión que aquí nos interesa. De cualquier modo, dejemos aquí señalado que el *Eulogium* redactado por los discípulos (*socii*, como aparece en el texto, pero no con el significado de «colaboradores») no nos dice nada acerca de los posibles colaboradores que Gerardo de Cremona hubo de tener (es lógico suponerlo así) en Toledo. <<

[84] Lo que dificulta extraordinariamente los trabajos lexicográficos que se han emprendido en relación con las traducciones de Gerardo de Cremona, muestra de los cuales puede ser el estudio de Serra, G., «Il lessico delle traduzioni filosofiche di Gerardo da Cremona», en *Medioevo*, 20, 1994, pp. 281-309. <<

[85] Es también de esta opinión Danielle Jacquart, la cual, limitándose al estudio de las traducciones toledanas de Gerardo de Cremona en el campo de la medicina, ha demostrado que las traducciones del cremonense de obras como el *Canon* de Avicena, de la *Practica* de Sérapion o *De gradibus* de al-Kindi siguen las pautas traductoras que aparecen en otras traducciones de Gerardo de Cremona ajenas a la medicina y sin que en ellas parezca detectarse huellas de colaboración de un intérprete arabófono. Por el contrario, la comparación que Jacquart ha llevado a cabo entre la traducción que hizo Gerardo de Cremona del *Canon* (examinada por Jacquart según la edición Bülaq y el ms. de París. BN lat. 6915) y la que el cremonense realizó de otro importante tratado médico, el *Liber ad Almansorem*, de Rhazès. (texto árabe en los mms. 819 y 820 del Escorial; texto latino, en mms. de París. BN lat. 6906 Y 7046; Roma, Vat. lat. 24(1) revela que existen diferencias lingüísticas y de expresión importantes entre ambas traducciones. De ello, sin embargo. ha dicho D. Jacquart, no podemos decidir si tales diferencias son producto de la evolución experimentada por el propio Gerardo de Cremona (la traducción del *Liber ad Almansorem* es bastante más tardía que la del *Canon*) o de si, por el contrario. hay que atribuir las a que Gerardo de Cremona hubiera tenido un colaborador para su traducción del *Liber ad Almansorem*, colaborador del que no dispuso cuando tradujo el *Canon* aviceniano. Tampoco podemos pronunciarnos, por ahora. acerca de si las otras obras médicas de Rhazès traducidas por el cremonense en Toledo (*De doloribus iuncturarum*; *Practica puerorum*; *Divisiones*; *Antidotarium*; vid. Thorndike, L., «Latin Manuscripts of Works by Rasis at the Bibliotheque Nationale, Paris». en *Bulletin of the History of Medicine*, 32, 1958. pp. 49 ss.) presentan las mismas peculiaridades estilísticas que la traducción del *Liber ad Almansorem*: vid., Jacquart. D... «Remarques préliminaires a une étude comparée des traductions médicales de Gérard de Crémone», en *Traductions et traducteurs au Moyen Age*, o. c., pp. 109-118. <<

[86] *Cfr.* Thorndike, L., *Michel Scoto. o. c.*, pág. 30. Recientemente. Aafe M. I. van Oppenraay, en su análisis de la traducción que Scoto hizo en Toledo, hacia 1220, del *De animalibus* aristotélico (editada por Brugman, J.-Drossaart Lulofs. H. J., *Aristotle. Generation of Animals. The Arabic Translation commonly ascribed to Yohya ibn al-Bitriq*, Leiden, 1971) ha podido concluir que «numerosas traducciones demuestran que Scoto conocía bien el árabe y su extraordinaria capacidad de pensar de modo lógico le ha ayudado en muchos casos a la «reconstrucción» del texto griego allí donde el traductor árabe propone un texto que no es el correcto». Con ello, Van Oppenraay ha reafirmado el protagonismo de Scoto sobre sus colaboradores arabófonos en el marco de las traducciones toledanas de aquél y, más en concreto, de la traducción del *De animalibus*. En relación con ello, Van Oppenraay ha podido sostener, igualmente, que «es razonable pensar que, a causa de la gran diversidad de textos, Scoto se vio obligado a consultar a expertos en caso de problemas difíciles y que se hacía ayudar cuando se topaba con ciertas dificultades. A pesar de ello, sería exagerado imaginar que hubiera en torno a Scoto un «círculo de traductores», en el que cada uno de sus miembros hubiera aportado su contribución a la traducción entera. En efecto, la evidente unidad de estilo desde el principio hasta el final del texto, así como la terminología consecuente empleada, se oponen a esta hipótesis»: *cfr.* «Quelques particularités de la méthode de traduction de Michel Scot», en *Rencontres de cultures...*, o. c., pp. 121-129. <<

[87] Desde planteamientos ajenos a los nuestros, Minio-Paluello ha llegado a una conclusión análoga, aunque no la ha justificado suficientemente: «el caso extremo de traducciones llevadas sistemáticamente, paso a paso, a través de una lengua intermedia vulgar es de sospechar que sea la excepción, no la regla. No hay razones para dividir en dos la personalidad de todo traductor o para crear colegios de dos nacionalidades y tres lenguas, organizados, o casi, por los arzobispos. A falta de testimonios externos fiables o de resultados precisos de análisis lingüísticos de las diferentes traducciones, habrá que contentarse con atribuir todo trabajo singular a una persona única, atribuyéndole a ella la iniciativa de su trabajo»: *cfr. Opuscula, o. c.*, pág. 507. <<

[88] Que Jourdain viera a los traductores toledanos medievales como formando parte de una «escuela» (en sentido institucionalizado) no tiene, por lo demás, nada de raro, habida cuenta de las tendencias historiográficas del siglo XIX, muy dadas a agrupar los movimientos intelectuales, más o menos difusos, en grupos específicos y diferenciados («escuelas», en su acepción restringida). Los dividendos de esta operación no han sido siempre lo sustanciosos que se esperaba, sobre todo a partir de que se fuera haciendo cada vez más evidente que mantener aquellas típicas adscripciones decimonónicas a una «escuela» determinada llevaba aparejado, por lo regular, un coste, demasiado alto: el de verse obligado el historiador a tener que distorsionar con demasiada frecuencia los testimonios disponibles, buscando convertir estos testimonios en apoyo de interpretaciones que se iban haciendo cada vez más insostenibles, como hemos visto que ha sucedido en lo relativo a la cuestión del método «toledano» de traducción, entendido, a la manera tradicional, como modelo específico seguido por la Escuela de Toledo. De ahí que la historia del pensamiento tienda hoy día a una dirección contraria, la de desmontar la existencia de tantas pretendidas «escuelas» como se ha venido dando por supuesto que existieron en la Edad Media. Así, Piero Marpurgo, estudioso de la renombrada Escuela de Salema, ha podido decir paladinamente que «mi hipótesis es que en Salerno, en el siglo XII, no existió una Schola, sino que en esta ciudad (...) hubo un activo intercambio literario y, acaso, un *scriptorium*»: *cfr.* «L'ingresso dell' Aristotele latino a Salerno», en *Rencontres de cultures... o. c.*, pág. 273. A partir de esta afirmación hay que reexaminar la abundante bibliografía producida a lo largo del tiempo en torno a la «escuela» de Salerno, una muestra de la cual puede verse en Kristeller, P. O., «La scuola di Salerno», en *Studi sulla Scuola medica salernitana* (Napoli, 1986) pp. 13-18; Baader, G., «Die Schule von Salerno», en *MHJ*, 13, 1978, pp. 124-126. <<

[89] A ello se ha referido una tan buen conocedora de la historia de la Escuela de Toledo como lo es Danielle Jacquart: «»Apoyándose, por lo general, únicamente en las fuentes de los títulos y colofones, deformados a lo largo del tiempo por los sucesivos escribanos, los historiadores experimentan dificultades en delimitar las personalidades de los traductores y se ven llevados a emitir opiniones divergentes, por no decir irreconciliables»: cfr. «L'école des traducteurs», en Cardillac, L., dir., *Toledo, XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance* (Paris, Autrement, 1991) pág. 184 (hay trad. cast.). <<

[90] *Vid.*, por ejemplo, mss. de París, BN lat. 1313, 1478, 1595 y 6296; Nápoles, VIII E 24; Venecia, San Marcos VI 33. La lectura más repetida, pero no la única, en estos y algunos otros manuscritos, es: «In dei nomine et eius auxilio incipit dilTerentia inter animam et spiritum quem Contebulus luce cuidam amico scriptori cuiusdam regis edidit et lohannes Hispalensis ex arabico in latinum *Raimundo Toletano* archiespico transtulit» (*subr. nuestros*). En otros manuscritos, las variantes son más significativas, como es el caso del ms. del British Muscum, Sloane 2.454: «In nomine dei et eius auxilio Incipit liber differentie inter animam et spiritum quem Constantinus Luce amico suo scriptori regis edidit et Iohnnes Hispaniensis ex arabico in latinum *Gumundo Toletano* archiespico transtulit» (*subr. nuestros*). No faltan manuscritos que, manteniendo lo esencial de las lecturas precedentes (salvo el evidente error del copista al escribir «Gumundo», por «Raimundo», en el caso del último de los manuscritos citados), han atribuido esta traducción a Constantino el Africano, a Agustín e incluso a otros autores que nada pudieron tener que ver con el Juan Hispalense histórico: *cfr.* Thorndike, L., «John of Seville», en *Speculum*, 34, 1959, pág. 29. En otros manuscritos, en fin, no aparece el nombre del traductor, como es el caso, entre otros, del ms. Basel. F IV 23 y del ms. de la Catedral de Toledo 47-15, descrito por Millás Vallicrosa, en su *Las traducciones orientales...*, o. c., pág. 62. En otro orden de cosas y para una puesta al día de la bibliografía concerniente al contenido y al significado de la *Differentia inter animam et spiritum* en el marco de la constitución de la medicina árabe, *vid.* Jacquart, D.-Micheau, F., *La médecine arabe el l'Occident médiéval* (París, Editions Maisonneuve et Larose, 1990) pp. 45 ss. <<

[91] La edición de la traducción latina de Juan Hispalense fue realizada por Barach, C. S., *Costa-ben-Lucae: De differentia animae et spiritus liber* (Innsbruck, Bibliotheca philosophorum Mediae Aetatis, 1878). Se trata de una edición que no ha gozado, por lo general, de buena aceptación, aun teniendo en cuenta la dificultad de la tarea de Barach, toda vez que hay que dar por perdido el texto árabe original. <<

[92] El *Introductorium maius* fue editado en Augsburgo (1489 y 1506). Los principales manuscritos que contienen esta traducción de Juan Hispalense son: Paris, BN lat. 7314, 7315, 7317 y 16203; Oxford, Merton Coll. 281; Corpus Christi C. 95 y 248; Viena 2436, 5463 y 5478; Erfurt, Amplon. Q. 376; Munich, 122. La traducción en cuestión gozó de gran influencia en la historia del pensamiento occidental y fue muy pronto conocida en las Escuelas de Chartres y de San Víctor. La edición de Ferrara (de 1493) del *Liber Alfragani* llevaba el título de *Brevis et perutilis compilatio*, que no aparece, sin embargo, en las ediciones de Nuremberg (1537) y de París (1546). Los manuscritos atribuyen, por lo general, esta traducción a «Iohannes Hispalensis atque lunensis» (Paris, BN lat. 6506), «Iohannes Yspalensis atque lunensis» (París, B. N. lat. 7195, 7316, 7513, entre otros); «Iohannes Hispaniensis atque lunensis» (Erfurt, Amplon. F. 378); «Iohannes Hispaniensis atque Iimensis» (Oxford, Bodl. Digby 40; Corpus Christi Coll. 224), «Iohannes Ispalensis Ilimia atque Limensis» (Erfurt, Amplon. Q. 351). En algún manuscrito (Paris, BN lat. 14704) aparece que la traducción o «interpretación» (*interpretatus*) fue hecha «in Limia», mientras que varios manuscritos indican, con variantes, explícitamente la fecha de la traducción, tanto en su versión árabe («die xxiii die v mensis lunaris anni arabum DXXLX»), como en la correspondiente a la era de España («die mensis marcii era MCLXXIU»), correspondiendo ambas dataciones al año 1135, tenido por fecha exacta de esta traducción: cfr. Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science*, o. c., II, pp. 74-75; *ibid.*, *John of Seville*, a. c., pp. 27-28; Duhem, P., *Le systeme du monde...*, o. c., III, pág. 178. Del *Epítome totius astrologiae* dan cuenta no pocos manuscritos, descritos en Alonso, M., *Juan Sevillano*, a. c., pág. 31. Juan Montano y Ulrico Neuber editaron esta obra de Juan Sevillano en Nuremberg (1548): «*Epítome totius astrologiae conscripta a Iohanne Hispano astrologo celeberrimo ante annos quadringentos ac nunc primum in luce edita. Cum praefatione Ioachim Helli Leucopetraei contra astrologiae adversarios*». Tras el *Epítome*, la edición de Nuremberg pone el *De iudiciis astrologicis* (fragmento en ms. de Madrid, B. N. 10063): «*finiunt Isagogae. Sequuntur libri quator de iudiciis astrologicis Ioannis Hispalensis*». El *explicit* de esta obra, que forma un todo con el *Epítome*, menciona la fecha de la composición: *hac tempore 1142 annorum Christi*, fecha que es tenida por válida por la mayoría de los estudiosos de la obra y de la personalidad de Juan Hispalense. <<

[93] El ms. londinense citado da la fecha de 1152. Por su parte, el ms. de Cambridge, Clare Coll. 15, reitera el año de 1153 como fecha de la traducción, aunque no menciona al traductor (el «maestro Juan Toledano»), al igual que oculte en otros manuscritos que se conservan de esta traducción. Conviene hacer notar aquí que esta traducción del *Liber albohali de nativitatibus* había sido ya realizada, en 1136, por Platón de Tivoli, con el que Juan Hispalense mantenía contactos y, de hecho, aquel dedicó algunas de sus traducciones a Juan Hispalense. <<

[94] «Yspanus» e «Hyspanus» son, en efecto, diferentes grafías de «Hispanus», mientras que «Hispaniensus» es deformación del mismo «Hispanus». «Limiensus» no aparece en ningún manuscrito como denominación separada de «Hispalensus». Puestas así las cosas, hay que tener en cuenta lo que ha advertido el P. Alonso (*Juan Sevillano, a. c.*, pág. 18): «el nombre *Hispanus* y el nombre *Hispalensis* (han) sido históricamente identificados, y de consiguiente también las personas. No solamente es fácil el paso de *hispanus* a *hispaniensus* y el de *hispaniensus* a *hispalensis*, sino que, además, era muy común la abreviatura *hys.*, *ysp.*, etc., que los copistas posteriores desarrollaron como mejor les pareció; y medievalistas modernos hay que siguen también distintos caminos. Aunque lamentablemente, no podemos menos de admitir el hecho como una realidad histórica. Lo mismo se puede dar el proceso inverso y se dio en Pedro Hispano. De *hispanus* se pasó a *hispaniensus*, y de *hispaniensus* a *hispalensis*, y no hay duda de que se trata de una misma persona». Por nuestra parte, ya hemos dicho que consideramos, siguiendo a Jourdain y a Duhem, *hispaniensus* como deformación o barbarismo de *hispanus*. Ha sido, sin embargo, Thorndike el que, en su *John of Seville*, ha estudiado con más detenimiento todas estas denominaciones, llegando a la conclusión de que están aplicadas a una misma persona, con la excepción de «Iohannes Toletanus». En este punto, Thorndike no parece andar demasiado acertado puesto que su negativa a aceptar que «Toletanus» esté referido a Juan Hispalense se basa tan sólo en que «Iohannes Toletanus» aparece como traductor del *De nativitatibus* de Abu `Ali, obra traducida en 1153, mientras que Thorndike da por supuesto que Juan Hispalense habría abandonado su labor traductora en 1142. Ningún documento o testimonio apoya este supuesto de Thorndike, el cual, por lo demás, no ha prestado suficiente atención al hecho de que los dos manuscritos que hacen de Iohannes Toletanus» el traductor de aquel *De nativitatibus* son manuscritos de época tardía, cuyos copistas es fácil que hubieran relacionado, sin más, a Juan Hispalense con la Escuela de Toledo y de ahí que no tuvieran especial inconveniente en denominarle «Toletanus», sin que ello, por lo demás, deba considerarse como prueba seria de la efectiva relación de Juan Hispalense con la Escuela toledana, sino únicamente de que, en los siglos xv y xvi, ya era costumbre, como lo sigue siendo ahora, adscribir a aquel traductor a los trabajos del círculo medieval toledano. Por otro lado, hay que tener en cuenta la sincronía existente entre varias de las traducciones astrológicas de Juan Hispalense con las traducciones astrológicas y ocultistas llevadas a cabo en el Noreste español por traductores con los que Juan Hispalense mantenía contactos, lo que habría llevado a Juan Hispalense (o «Iohannes Toletanus») a traducir el *De nativitatibus* en cuestión, siguiendo las huellas de la traducción que de esta misma obra había hecho, años antes, Platón de Tivoli, en Cataluña. <<

[95] Cfr. Steinschneider, M., *Die hebraeischen Uebersetzungen...*, o. c., pp. 981 ss. De la persistencia de la teoría de Jourdain, Thorndike cita como muestra representativa a Robert Steel que, en la introducción a su *Opera hactenus in edita Rogeri Baconi*, de 1920, hace alusión a Johannes Hispalensis o Hispaniensis, «llamado también Avendath», que era un traductor judío en Toledo. <<

[96] Proceso que, en un primer momento, tendió a no pronunciarse acerca de la cuestión, poniendo ya con ello en entredicho la seguridad ofrecida por la tesis de Jourdain. Así, por ejemplo, Nicolás Antonio (*Bibliotheca Hispana vetus*, II, pág. 267) o Vallentinelli, que suscribe el juicio de aquél: «plures nomine Iohannis Hispalensis fuere ex quibus qui fuit interpres incertum est». En un segundo paso, se apuntó ya la posibilidad de que había que contar con un referente plural: «por presentarse algo vacilante su gentilicio: hispanus, hispaniensis, hispalensis, lunensis, de Tholeto, se ha supuesto si bajo su nombre se comprendería más de un autor» (Millás Vallicrosa, J. M., *Las traducciones orientales...*, o. c., pág. 9). Se pasó luego a afirmar explícitamente que había que diferenciar, como traductores diferentes, a Juan Hispalense y a Juan Hispano (González Palencia, A., *El Arzobispo don Raimundo de Toledo*, Barcelona, Labor, 1942, pág. 42). El último paso, en fin, de este proceso habría sido el de identificar a Juan Hispano con Avendauth, el prologuista del *De anima* aviceniano, pero no a Juan Hispalense: Bülow, G.: *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 24, 1935, pág. xi. <<

[97] Cfr. Alonso, M., «Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano», en *Al-Andalus*, 8, 1943, pp. 155-188; *ibíd. Juan Sevillano...*, a. c., pp. 17 ss. Según el P. Alonso, Juan Hispano Avendauth habría estado relacionado con la Escuela de Toledo, por lo que los copistas de los mms. de Oxford, Laude Misc. 594 y de Londres, British Mus. Royal 12 habrían atribuido con toda razón la traducción del *Liber albohali de nativitatibus* a «Iohannes Toletanus» (es decir, Juan Hispano/Avendauth) y Avendauth («israelita philosophus», según el prólogo del *De anima* de Avicena) habría sido, en este caso, un judío converso, que incluso llegaría luego a ser el Arzobispo de Toledo Don Juan. Salvo en este último punto, G. Théry (*Tolède, grande ville...*, o. c., pp. 127 ss.) se sumó entusiásticamente a la tesis de Alonso, tesis que el propio Manuel Alonso ha resumido de la siguiente manera: «hay, pues, un Juan Sevillano distinto de Juan Hispano. Ambos son contemporáneos. Uno viene al catolicismo dejando el judaísmo; otro aparece como católico, sin que haya prueba de conversión alguna. El Hispano llegó, según nos parece haber demostrado, a ser obispo de Segovia y luego primado de Toledo; el otro no parece haber pertenecido a la jerarquía eclesiástica. El Hispano parece haber muerto en 1166; el Sevillano, en 1157»: *Juan Sevillano*, a. c., pág. 49. Con el desparpajo que le caracteriza, Lemay ha criticado duramente esta postura: «los razonamientos de Alonso son pueriles, además de estar basados, por lo general, en una mala lectura de los manuscritos, y se ven reforzados en Alonso por suposiciones gratuitas que no resisten la menor crítica seria. Lo malo es que Alonso ha sido ampliamente seguido en sus descarríos por toda una generación de medievalistas que (...) no se han prestado a rehacer el camino de Alonso con un ojo suficientemente crítico para detectar sus innumerables errores y fantasías»: (cfr. *De la scolastisque a l'histoire...*, a. c., pág. 415. <<

[98] 98Juan Hispalense no aparece nunca denominado como «iinensis», sin más, sino que este gentilicio las pocas veces que aparece atribuido a nuestro traductor está, en los diferentes manuscritos, unido por lo general a «Hispalensis», formando la expresión molecular Iohannes Hispalensis atque lunensis». En alguna ocasión aislada, aparecen variantes: ms. Erfurt, Amplon., F. 378 («Iohannes Hispanienis atque lunensis»); ms. de Oxford, Corpus Christi Coll. 224 (Iohannes Hispaniensis atque limensis»); Erfurt, Amplon., Q. 35 I («Ioh. Ispalensis atque Limensis». Estas variantes no hacen, sin embargo, más que confirmar la equivalencia entre «Hispalensis» e «Hispaniensis» como gentilicios aplicables a una misma persona, el traductor Juan Hispalense, en nuestro caso. La relación entre «lunensis» y «limiensis» presenta otros problemas, que abordamos seguidamente en el texto. <<

[99] No pocos manuscritos, en efecto, sitúan cuatro traducciones de Juan Hispalense como realizadas en Luna o en Limia. Así, la del *De rebus eclipsium* (mss. de París, BN lato 7307, 7316, 7324, 7329, 7432: «translatus a Iohanne Yspalensi in Limia»; París, BN lat. 16.204: «translatus a Iohanne Hispalensi in Limia»; edición de Venecia 1493: «translatus a Iohanne Hispalensi in Limia»). Traducción del *Secretum secretorum*: ms. de Florencia, B. Laurent. Plut. 30, codo 29: «translatus a Iohanni hispaniensi atque luniensi in lunia». Traducción del *Kitab fi harakat...* de al-Fargani (*Liber Alphragani in scientia astrorum...*): ms. De París, BN lat. 14074 («interpretatus in Limia a Iohanne Yspalensi»); Erfurt, Amplon. Q. 351 («interpretatus a Iohanne Ilimia (¿in Limia?) atque Limensi»); París, BN lat. 7377B («interpretatus in luna a Iohanne Hispanensi»); Florencia, BN J. II. 10 («interpretatus in luna a Iohanne hypsalensi atque lunensi»); Berna 404 («interpretatus in Lunia a Iohanne Hispalensi»). Traducción del *De imaginibus astronomicis* de Abü-l-Hasan Tabit: los mss. Oxford Bodl. Digby 194, Erfurt Amplon. F. 380, Florencia, Laur. Plut. 30, cod. 29, Londres, Royal 12, París, BN lat. 16204 y Venecia, San Marcos, Fondo ant. 343 dan todos la misma lectura: «translatus a Iohanne Hispalensi atque Luniensi in Lunia». <<

[100] Dejando aparte afirmaciones tan sin fundamento como la de Duhem (*Le système du monde...*, a. c., III, pág. 178), según la cual «Juan no sería originario de Sevilla, sino de Luna». Por otro lado y volviendo a Lemay, éste expuso su particular visión de la personalidad de Juan Hispalense en su trabajo, de 1987, *De la scholastique a l'histoire...*, a. c. Con anterioridad, el propio Lemay había sostenido que Juan Hispelense fue un Arzobispo de Sevilla que habría abandonado aquella sede episcopal para venir a instalarse, hacia el 1145, en suelo toledano, concretamente en Talavera: «Dans l'Espagne du XIIe siècle. Les traductions de l'arabe au latin», en *Annales E. S.C.*, 18, 1963, pp. 639-665. Esta opinión suscitó el rotundo de rechazo de Claudio Sánchez Albornoz, en «Observaciones a unas páginas de Lemay sobre los traductores toledanos», en *Cuadernos de historia de España*, 41-42, 1965, pp. 313-324. En relación con ello, hay que advertir que un manuscrito, el ErfU11, Amplon. Q. 365, dice que el *De nativitatibus* de `Umar ibn Farrujaan alTabari lo tradujo «magister Iohannes Hyspalensis atque lunensis episcopus» (*subr. nuestro*). Esta única referencia es claramente un error del copista, toda vez que Luna no era sede episcopal. <<

[101] Como ha demostrado fehacientemente Thorndike, en su *John of Seville, a. c.*, pp. 21 ss. Puestos a confundir a Juan Hispalense con otros personajes, el primero fue también identificado, injustificadamente, con el astrólogo español Gebero, al que algunos manuscritos nombran como «Geberum Hispalensem». Tampoco hay prueba alguna que avale el supuesto de M. Alonso de que Juan Hispalense fuera «sencillamente un mozárabe bien instruido»: *cfr. Juan Sevillano..., a. c.*, pág. 27. <<

[102] A pesar de ello, o precisamente a causa de ello, resulta impresionante la bibliografía existente sobre este autor, una muestra de la cual puede verse en Alonso, M., *Juan Sevillano...*, o. c., pág. 29. Además de los estudios aquí citados, punto de referencia tradicional cuando se trata de abordar el análisis de la personalidad y de la obra de Juan Hispalense. tras la publicación del estudio de P. Alonso, y como era de esperar, siguieron apareciendo nuevas aportaciones sobre Juan Hispalense, de las más importantes de las cuales hemos venido dando cuenta a lo largo de nuestro trabajo. Ninguna de ellas ha podido, sin embargo, aportar conclusiones definitivas, por lo que lo concerniente a la personalidad y a la obra de Juan Hispalense sigue siendo un tema abierto (Jukka Kiviharju ha anunciado un nuevo estudio sobre nuestro traductor) que, por ello y como hemos dicho, ha ejercido una particular atracción sobre los historiadores del pensamiento, uno de los cuales, el renombrado M. Steinschneider, confesó haber pasado más de veinte años recogiendo información y estudiando el caso de Juan Hispalense, sin haber podido, sin embargo, aportar un estudio definitivo sobre él. Digamos también aquí que casi todos los historiadores fechan la muerte de Juan Hispalense en 1157, siguiendo la autoridad de Thorndike (*A History or Magic...*, o. c., II, pág. 75), el cual, sin embargo, no ha aportado prueba alguna, limitándose a señalar que «se suele decir que Juan Hispano habría muerto en 1157». <<

[103] A lo más que podemos llegar, en algunos casos, es a establecer dataciones que pueden presentar visos de mayor o menor fiabilidad. Así, la traducción del pequeño tratado de medicina, extraído del pseudoaristotélico *Secretum secretorum* (traducción editada por Suchier, en 1883) puede ser tenida como una de las primeras traducciones (si es que no la primera) llevadas a cabo por Juan Hispalense. Los manuscritos (con muy pocas excepciones, como la del ms. de Florencia. B. Laur. Plut. 89, codo 76) acompañan esta traducción con una carta-dedicatoria de «Iohannes Hispaniensis» a «domine T. gracia dei Hispanorum regine». De esta enigmática «T.» se ha supuesto que haría referencia a «Theophina» (pero no hubo ninguna reina española con este nombre) o, más probablemente, a «Tarasia», nombre de una hija natural de Alfonso VI, que casó con el conde de Portugal Enrique de Burgundio, con el que tuvo un hijo, el que luego sería el primer rey de Portugal. La reina Tarasia murió en 1130 y, si en realidad aquella traducción de Juan Hispalense del fragmento del *Secretum secretorum* fue dedicada a Tarasia, es lógico suponer que la traducción en cuestión debió ser hecha antes del fallecimiento de la reina en 1130. Por otro lado, hay manuscritos que datan de manera dispar la traducción que Juan Hispalense (aunque Steinschneider se la atribuye a Platón de Tivoli) hizo del *Commentarium in Centiloquium*, obra al parecer de Abu Ya`far ibn Yusuf Ibrahim ibn Daya. A pesar de aquella disparidad de fechas, la traducción en cuestión puede decirse que debió hacerse entre 1130 y 1136, pero sin poder aportar una fecha segura. <<

[104] Las obras de creación de Juan Hispalense fueron, todas ellas, de contenido astrológico-ocultista y lo mismo ha de decirse de sus traducciones, con excepción de la del *Secretum secretorum*, de carácter médico, en relación con la cual Juan Hispalense hace notar a la «reina T.» que la medicina no es su campo de actuación: «et a me ac si essem medicus vestra nobilitas quereret...». También está relacionada con la medicina el «De differentia inter animam et spiritum», cuya traducción latina Juan Hispalense dice haber hecho para el Arzobispo don Raimundo, aunque este tratado de Qusta ibn Luqa no deja tener claras resonancias astrológicas y ocultistas.

<<

[105] Téngase en cuenta, a mayor abundamiento, que aquellas pocas traducciones de las que los manuscritos dan cuenta como realizadas en algún lugar expresamente determinado, son traducciones —dicen esos manuscritos, a los que con anterioridad hemos citado— hechas en Luna o Limia. Por lo demás y como ya hicimos notar, ha sido Lemay el que, en nuestros días, ha intentado justificar una estrecha relación entre el inicio de la Escuela de Toledo y Juan Hispalense, aunque, como también dijimos, Lemay ha preferido seguir aquí el río de la leyenda en vez del rudo camino de la fiabilidad historiográfica. Situados en este camino, a lo más que podemos llegar es a algo parecido a lo dicho, sin más precisiones, por Torndike («resulta tentador pensar que algo o mucho de la obra (de Juan Hispalense) fue realizado en Toledo»: *John of Seville, a. c.*, pág. 23) o por D'Alverny: «(Juan Hispalense) pudo haber pasado parte de su vida en Toledo»: *Translations and Translators, a. c.*, pág. 446. <<

[106] Para la relación y descripción de los más importantes manuscritos que dan cuenta de estas traducciones, así como de las obras propias de Juan Hispalense a las que luego nos referiremos, *vid.* Alonso, M., *Juan Sevillano...*, a. c., pp. 30 ss.; Steinschneider, M., «Die europäischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17 Jahrhunderts», en *Sitzungsberichte der kaiserl. Akad. der Wiss., Philos. Hist. Klasse*, Viena, 149, 1905, pp. 40 ss.; Thorndike, L., *Traditional Medieval Tracts Concerning Engraved Astrological Images* (Louvain, 1947) pp. 2178s.; *ibid.* «Notes on Some Astronomical, Astrological and Mathematical Manuscript of the Bibliotheque Nationale, Paris», en *Journal of the Warburg Institue*, 1958, pp. 112 ss.; Carmody, F. J., *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation: A Critical Bibliography* (Berkeley-Los Angeles, 1956) pp. 33ss. <<

[107] Este apócrifo aristotélico fue traducido completo en el siglo XIII y estamos todavía necesitados de una edición crítica comparativa de la traducción latina con el texto árabe, editado por Badawi, A., *Fontes graecae doctrinarum politicarum islamicae. II: Secretum secretorum* (El Cairo, 1954). Vid. Ryan, W. F.-Schmitt, Ch. E., eds., *Pseudo-Aristotle. The Secrets of Secrets. Sources and Influences* (Warburg Institute Surveys, 1982), Kraye, W. F. R.-Schmitt, C. B., eds., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts* (Londres, 1986). <<

[108] Sobre estas obras de Masha`llah y las traducciones que de ellas hizo Juan Hispalense, *vid.* la interpretación de R. Lemay, en *De la scholaslique a l'histoire...*, a. c. pp. 416-418. <<

[109] El original árabe llevaba por título *Risalah fi al-farq bayn al-Ruh wa al-Nafs* y su traducción latina fue dada a conocer por vez primera por Barach, C., *Bibliotheca philosophorum media e aetatis* (Innsbruck, 1878). Es probable que, después de haberlo hecho Juan Hispalense, el *De differentia* hubiera sido también traducido al latín por Hermann de Carinthia, mientras que, a finales del siglo XIII, fue traducido al hebreo: *vid.*, acerca de estas dos traducciones, Wilcox, J., *The Transmission and Influence of Qusta Ibn Luqa's «On the Difference Between Spirit and Soul»* (New York, City University of New York, 1985). Señalemos, por último, que en la traducción de Juan Hispalense se deslizaron algunos errores, que han sido analizados por D'Alverny, M.-Th., «Les traductions d'Aristote et de ses commentateurs», en *Revue de Synthèse*, 89, 1968, pp. 142-14 <<

[110] En relación con esta traducción y la que aparece en nuestra relación con el número 23, *vid.* Kiviharju, J., «Notice of a New Manuscript of John of Seville's Latin Translations of Sahl Ben Bistr's Liber de electionibus et Liber temporum», en *Arctos*, 29, 1995, pp. 93-101. <<

[111] Todavía seguimos sin poder decidir si este texto (editado por Boncompagni, *Trattati d'aritmética, II: Joannis Hispalensis liber algorismi de practica arismetrice*, Roma, 1857) es obra propia de Juan Hispalense o traducción de éste de un texto perdido de al-Khwarizmi, como ha sostenido Steinschencider. Nos inclinamos, sin embargo, por la primera opción a la vista del *incipit* del ms. de París, BN lat. 7359: «incipit prologus in libro alghoarismi de practica arismetrice qui *edditus* (no *translatus* o *interpretatus*) est a magistro lohanne yspalensi» (*subr. y comento nuestros*): *cfr.* Thorndike, L., *John of Seville, a. c.*, pp. 35-36. <<

[112] «Diferentes hipótesis «seductoras han sido elaboradas para identificar a Avendeuth y reconocer en él a uno u otro de los intelectuales residentes en Toledo después del 1150; aquellas hipótesis no han engendrado certeza alguna y, en lo concerniente a la personalidad de Avendeuth, sigue permaneciendo el misterio»: *cfr.* Van Riet, S., *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, I-II-III, a. c., pág. \*101. <<

[113] El P. Alonso hizo público su juicio sobre Avendauth en diferentes escritos, aparecidos en la década de los años cuarenta: *vid.* «Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano», en *Al-Andalus*, 8, 1943, pp. 155-188; «El ‘Liber de causis’», en *ibid.*, 9, 1944, pp. 43-69; «Las fuentes literarias del ‘Liber de causis’», en *ibid.*, 10, 1945, pp. 345-382; «El ‘Liber de causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas’», en *ibid.*, pp. 419-440; «Gundisalvo y el ‘Liber de causis primis et secundis’», en *Estudios eclesiásticos*, 21, 1947, pp. 367-380; «Gundisalvo y el ‘Tractatus de anima’», en *Pensamiento*, 13, 1948, pp. 71-77; «El autor del ‘Liber de causis primis et secundis’», en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 1, 1953, pp. 36-57. *Vid.*, también, *Temas filosóficos medievales...*, o. c., pp. 103 ss. <<

[114] De modo análogo, tampoco se puede decir que sean consistentes las razones del P. Alonso para sostener que el *Liber de causis* fue obra de Avendauth-Juan Hispano. En este punto, Alonso se ha dejado guiar por el error del copista del ms. de Oxford, Bodl. Selden 24, cuyo *explicit* confunde *Liber de causis* con *Methaphysica* Avendauth. A partir de aquí y apoyándose en la referencia de San Alberto Magno a un «David Iudeus», el P. Alonso construyó su peculiar teoría acerca de la personalidad y de las obras y traducciones de Avendauth, teoría que resulta no poco fantasmagórica a la vista del estado actual de las investigaciones existentes, acerca de las cuales *vid.* Paret, R., «Notes bibliographiques sur quelques travaux recentes consacrés aux premieres traductions arabes d'oeuvres grecques», en *Byzantion* (Bruselas, 1960) pp. 440-446. <<

[115] Vid. D'Alverny, M.-Th, «¿Avendauth», en *Homenaje a Millás Vallicrosa, o. c.*, pp. 19-43. D'Alverny había lanzado ya esta hipótesis en su «Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne», en *ADHDLMA*, 19, 1952, pp. 342-343. La identificación propuesta por D'Alverny ha sido recogida, con ciertas reticencias, en Sirat, C., *La philosophie juive au Moyen Age selon les textes manuscrites et imprimés* (París, 1983) pág. 165, mientras que P. León Tello da la impresión de suscribirla plenamente, en su *Judíos de Toledo* (Madrid, 1979) 1, pp. 54-55. Por el contrario, Alonso, M. reaccionó vivamente contra aquella opinión de D'Alverny: vid. «El traductor y prologuista del 'Sextus Naturalium'», en *Al-Andalus*, 26,1961, pp. 1-35. <<

[116] Sobre ello, el prólogo dice: «... unde homines sensibus dediti, aut animam nihil esse credunt, aut si forte ex motu corporis eam esse se coniciunt, quid vel qualis sit plerique fide tenent, sed pauci ratione convincunt (...) Latinis fieret certum, quod hactenus exstitit incognitum, scilicet an sit anima, et quid et qualis sit secundum essentiam et effectum, rationibus verissimis comprobatum. (...) Habetis ergo librum (...) in quo, quicquid Aristoteles dixit in libro suo de anima, et de sensu et sensato, et de intellectu et intellecto, ab auctore libri sciatis esse collectum». <<

[117] Abraham ibn Daud escribió su «La fe sublime» en árabe, bajo el título de *Al-`aqida al-rafi`a*. Perdido el texto árabe, sólo nos ha quedado una traducción en hebrero, que responde al título de Eumunah Ramah, cuyo texto fue editado por S. Weil, en 1852. Por otro lado, el fundamento aristotélico de la filosofía de Abraham ibn Daud, en lo relativo al tema tratado por el «*De anima*» aviceniano, ha sido destacado por historiadores como Horovitz, S., «Die Psychologie der Aristotelikers Ibn Daud», en *Jahresberichle des jüdisch-theologischen Seminar Breslau*, 1912, pp. 212-286; Guttman, J., *Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud* (Gottingen, 1879); Sirat, C., *La philosophie juive...*, o. c., pp. 164 ss., Vajda, G., *Introduction a l'histoire de la pensée juive du Moyen Age* (París, 1947) pp. 125 ss.; Bodenheimer, S., «The Biology of Abraham ben David Halevi of Toledo», en *Archives intern. d'histoire des sciences*, 4, 1951, pp. 39 ss. M. G. D. Cohen, en la Introducción a su *A Critical Edition with a Translation and Notes of The Book of Tradition (Sefer Ha-Qabbalah) by Abraham ibn Daud* (Philadelphia, 1.967), ha destacado que Abraham ibn Daud aprendió la filosofía griega a partir de las traducciones árabes, familiarizándose especialmente con el pensamiento de Aristóteles a través de la filosofía de Avicena. Cohen, que se muestra extremadamente atraído por la tesis de D'Alverny, da por supuesto que Avendauth no conocía el latín y de ahí que Cohen niegue que en la obra de Abraham ibn Daud se puedan apreciar huellas de autores latinos como Paulo Orosio o San Isidoro de Sevilla. A nuestro juicio, sin embargo, tales huellas son ampliamente evidentes en la obra de Abraham ibn Daud, pero también hay que tener en cuenta que Avendauth conocía la lengua latina hasta el punto de traducir, sin ayuda, a esta lengua algunas partes del *Shifa'* aviceniano. <<

[118] Como ya hicimos notar en su momento, el prólogo-dedicatoria en cuestión está suficientemente atestiguado ya que, de los casi cincuenta manuscritos que hoy conocemos que conservan la traducción latina del *De anima*, casi todos ellos dan igualmente cuenta de aquel prólogo, con la excepción tan sólo de los mss. de París, BN lat. 6932, Roma, Vat. lat. 2420, Roma, Val. Reg. lat. 1958, Venecia, San Marcos 1960, El Escorial, EIl 6, Salamanca, Bibl. Univ., 2237. Otros seis manuscritos contienen la dedicatoria a la que nos referimos, pero añaden a continuación, contradiciendo la aparición del nombre de Avendeuth en el prólogo-dedicatoria, que la traducción del *De anima* se debe a Gerardo de Cremona, en claro error de los copistas: *cfr.* Van Riet, S., *Avicenna latinus...*, o. c., pág. 102\*; D'Alverny, M.-Th., «Les traductions d'Avicenne (Moyen Age et Renaissance)», en *Avicenna nella storia della cultura medioevale* (Roma, Academia Nazionale dei Lincei, 1957) pág. 76. En otro orden de cosas y en relación a que Avendauth se autodenomine «israelita», ello responde a la costumbre de los judíos de poner tras su nombre su condición de *israili*, algo que, en lo relativo a los judíos toledanos, está suficientemente documentado en los documentos editados por González Palencia, F. J. Hernández y P. León Tello. En lo que concierne al otro calificativo con el que se autodenomina Avendauth («philosophus»), D'Alverny ha sugerido («Survivance et renaissance d'Avicenne a Venise et a Padoue», en Pertusi, A., ed., *Venezia e l'Oriente fra tardo medioevo e rinascimento* (Venecia, 1966) pág. 80) que acaso no se trate más que de la equivalencia latina del *al-shaykh al-ra`is* («personaje de importancia» o «maestro») con que se conocen algunos autores árabes y, entre ellos, Avicena. Una opinión tal no pasa de ser, a nuestro juicio, una injustificada interpretación de lo que el filósofo Avendauth dice de sí mismo. <<

[119] Citamos por la edición de Birkenmajer, A., «Avicenna et Roger Bacon», en *Revue néoscolastique*, 36, 1934, pp. 308-320. <<

[120] Estas traducciones se encuentran publicadas en la edición de Venecia, 1508. Sobre aquellas traducciones, *vid.* Caramè, N., *Avicennae Metaphysices Compendium* (Romae, 1926); Gilson, E., «Les sources gréco-arabes de l'agustinisme avicennisant», en *ADHDLMA*, 4, 1930, pp. 5-149; Saliba, D., *Etudes sur la Métaphysique d'Avicenne* (París, 1926); Bédoret, H., , en *Les premières versions tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Avicenne, a. c.*; Anawati, G. C., «Essai de bibliographie avicennienne», en *Revue thomiste*, 2, 1951, pp. 407-440; D'Alverny, M.-Th., *Avicenna latinus, aa. cc.* <<

[121] Se trata del prólogo redactado por al Jawzajani, el discípulo preferido de Avicena. El texto árabe ha sido editado en El Cairo, 1952, mientras que de la traducción latina dan cuenta los mss. de París, BN lat. 6443, Oxford, Merton Coll. 282, Rome, Vat. lat. 2186 y 4428, Bruges, Stadsbibl. 510, siendo estos dos últimos manuscritos los únicos en transcribir el prólogo-dedicatoria de Avendauth, en el que éste da cuenta al Arzobispo de Toledo de su intención de traducir al latín todo el *Shifa'* aviceniano. Sobre esta traducción, *cfr.* el *De praedicabilibus*, tr. 9, cap. 1, de San Alberto Magno: «tamen adhuc sunt quaedam que utile est scire de his quae ex doctrinis Arabum in latinum transtulit Avendar, Israelita philosophus, et maxime de Logica Avicennae». <<

[122] De hecho, esta traducción de Avendauth se difundió como texto aislado con el título de *De universalibus*, tema de amplio interés en toda la filosofía medieval. De ahí que Avendauth tuviera la afortunada idea de entresacar este texto del conjunto de la *Lógica* aviceniana, de la que los manuscritos no citan el nombre de traductor, salvo el capítulo que aquí nos ocupa, el cual, sin embargo, no aparece en todos los manuscritos. Otros manuscritos ponen esta traducción al final de la *Lógica*, por lo que la lectura más fiable es el ms. de Roma, Val. lat. 2286, que coloca el capítulo en el lugar apropiado dentro del tratado de lógica de Avicena. <<

[123] De los mss. que conservan esta traducción (París, BN lat. 6443 y 16604; Oxford, Balliol Coll. 284; Oxford, Bodl. Digby 217, Roma, Val. Urb. lat. 186; Oxford, Merton Coll. 282; París, Maz. 3473; Laon, 412) ninguno da el nombre del traductor. Guiándose por las analogías con relación a la traducción del *De anima*, los historiadores del pensamiento han apuntado la posibilidad de que Avendaut y Gundisalvo hubieran realizado también esta traducción. <<

[124] Opúsculo de amplia difusión en la historia del pensamiento occidental y cuya autoría fue comúnmente atribuida a Avicena, siendo publicado en la edición de Venecia (1508) formando parte de las traducciones medievales avicenianas. De hecho, se trata de una compilación de extractos del Comentario de Temistio al aristotélico *De coelo et mundo*, compilación que sería debida a Hunayn ibn Ishaq, el célebre traductor de Bagdad: *cfr.* Alonso, M., «Hunayn traducido al latín», en *Al-Andalus*, 16, 1951, pp. 44 ss. <<

[125] «Dominicus Gundisalvi» parece ser el nombre preferible al de otros cuyo referente sería nuestro traductor: «Dominicus Gundissalini», «Dominicus Gundisalvus», «Gondisalbus» o «Domingo Gonzalbo», nombres que son meras transcripciones o simples deformaciones de «Dominicus Gundisalvi». Su cargo de arcediano está suficientemente atestiguado en documentos fidedignos, cartularios y manuscritos (se repite insistentemente la denominación «Dominicus archidiaconus»), aunque existen variaciones con relación al lugar del arcedaniato de Gundisalvo, al que unas veces se le eñice «Colarensis archidiaconus» (cartularios); otras, «D. Colar.» (cartularios), «archidiaconus Tholeti/Toleti» (por ejemplo, el ms. de París, BN lat. 6443) y otras, en fin, «archidaconus toletanus» (ms. de Roma, Vat. lat. 2186). Es significativo el incípit del ms. de París, BN lat. 6552, que contiene la traducción de los *Maqasid* de al-Ghazali: «Incipit liber Philosophiae Algazel translatus a magistro Dominico archidiacono segobiensi apud Toletum ex arabico in latinum». Las investigaciones de M. Alonso (*Temas filosóficos medievales, o. c.*, pp. 17-60) y de J. F. Rivera Recio («Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano», en *Al-Andalus*, 31, 1966, pp. 267-280) tienden a destacar que Gundisalvo fue arcediano del distrito arcedianal de Cuéñlar (provincia de Segovia) y que residió en Toledo, dedicado a sus labores traductoras. La publicación, en 1985, de los cartularios toledanos por F. J. Hernández ha confirmado estos datos y diez documentos (los números 119, 134, 144, 155, 165, 167, 174, 178, 182, 185) hacen de «Dominicus Colarensis archidiaconus» («Domingo, arcediano de Cuéñlar) signatario de actos del Cabildo toledano, junto a otros miembros del capítulo catedralicio de Toledo, por lo que nuestro traductor debió acumular los cargos de arcediano (de Cuéñlar) y de canónigo (de Toledo). La vinculación de Gundisalvo con Toledo es más fuerte que lo que podría hacer suponer su cargo de arcediano de Cuéñlar y no debemos, por ello, caer en el error de aquellos autores que afirman (caso de Théry, *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale... o. c.*, pág. 130): «está confirmado que Gundisalvi era arcediano y que, siendo arcediano de Segovia recibió prebenda de la catedral de Toledo, como otros muchos dignatarios ajenos a esta ciudad. Podemos, por ello, concluir que Gundisalvi residía habitualmente en Segovia, apareciendo, de tiempo en tiempo, en Toledo». No solamente no está atestiguada esta residencia de Gundisalvo en Segovia, sino que, por el contrario y como ha señalado explícitamente el P. Alonso, «con recorrer brevemente los documentos toledanos de los siglos XII y XIII se cae en la cuenta de que en el claustro catedralicio de la ciudad primada prevalecían los llamados arcedianos: de Madrid, de Guadalajara, de Talavera, de Segovia, etc., sin que los que llevan tales títulos tuviesen nada que ver con las iglesias de esos nombres, a no ser el despachar, bajo la vigilancia del primado, ciertos negocios ordinarios de los fieles de estos territorios. Eran curiales de Toledo, a

quienes se distribuían los estudios y tramitaciones de los negocios. Ni siquiera el origen se tenía en cuenta. *Sin haber salido nunca del recinto de Toledo*, estaban capacitados para tales nombramientos»: *Temas filosóficos medievales*, o. c., pág. 22 (subr. nuestro). <<

[126] El error de esta datación es consecuencia de la mala lectura que hizo A. Jourdain de los mss. de París, BN lat. 6443 y 8802, atribuyendo la dedicatoria de la traducción del *De anima* aviceniano al Arzobispo don Raimundo († 1152), en vez de a su sucesor, don Juan (1152-1167). La autoridad de Jourdain hizo que los estudiosos del tema dieran por supuesto que Gundisalvo trabajó en Toledo durante el pontificado de don Raimundo, algo que quedaría sancionado, en los años treinta, por expertos de la talla de Gilson y de R. de Vaux, el cual suscribiría el juicio de aquél: «la actividad literaria de Gundissalinus se coloca probablemente entre 1126 y 1150, fechas del episcopado de Raimundo»: *cfr.* Gilson, E., «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant», en *AHDLMA*, 4, 1929, pág. 96; De Vaux, R., *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles* (Paris, Vrin, 1934) pág. 67. <<

[127] Cfr. Rivera Recio, J. E, *Nuevos datos sobre Gundisalvo...*, a. c., pág. 275. De A. González Palencia, cfr. *Los Mozárabes de Toledo...*, o. c., I, documentos 141 y 154, donde aparece expresamente nominado Gundisalvo interviniendo en actos celebrados en 1178 y 1181, respectivamente (*vid.* acerca de ello y del propio González Palencia, *El arzobispo don Raimundo de Toledo*, Barcelona, Labor, 1942, pp. 138 ss.). De los cartularios editados por F. J. Hernández, a los que nos hemos referido anteriormente, el documento n.º 185 muestra la suscripción que hace Gundisalvo, como miembro del capítulo catedralicio toledano, de un acto presidido por el Arzobispo don Cerebruno el 1 de diciembre de 1178, mientras que los otros documentos citados en la nota anterior hacen referencia a actos de fechas anteriores. D'Alverny, por su parte, ha argumentado convincentemente que Gundisalvo habría vivido, cuando menos, hasta 1190: cfr. *Les traductions d'Avicenne...*, a. c., pág. 74. También Rivera Recio (*a. c.* en esta misma nota. pp. 2765S.) hizo notar que, desde 1194, lo más tarde, un «Iohannes Hispanus» acumulaba los cargos de toletane ecclesie decanus (siendo el primero en ser llamado «deán») y colarensis archidiaconus, aunque, prudentemente. Rivera Recio no se atreve a pronunciarse sobre si fue o no el sucesor de Gundisalvo en aquel arcedaniato de Cuéllar. Este Juan Hispano. por lo demás, fue nombrado en 1212 Obispo de Albarracín-Segorbe y falleció en 1215. <<

[128] Vid., acerca de ello, Kinoshita, N., *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo, a. c.*, pp. 91 ss.; Haring, N. M., «Thierry de Chartres and Dominicus Gundissalinus», en *Mediaeval Studies*, 26, 1964, pp. 271-286; Gómez Nogales, S., *La filosofía musulmana y su punto de influjo determinante en el pensamiento medieval de Occidente (Estado actual de la polémica)* (Madrid, 1968). <<

[129] El texto fue editado y estudiado por Baur, en su «Dominicus Gundissalinus De Divisione Philosophiae», en *Beiträge*, 4, 1903, pp. 124-308. *Cfr.* sobre esta traducción, Anawati, G. C., *Essai de bibliographie avicennienne*, o. c., pág. 37; D'Alverny, M. Th., *Notes sar les traductions médiévales d'Avicenne*, a. c., pp. 350-351. <<

[130] De los más de doce manuscritos que ofrecen la traducción latina de esta obra de Avicena, el *explicit* de los mss. de París, BN lat. 6443, de Roma, Vat. lat. 4428 y de Oxford, Bold. Digby 217 («completus est liber laudetur deus super omnia quemadmodum oportet. Toleti translatus est») cita expresamente a «Dominico archidiacono» como autor de la traducción, sin ayuda de ningún colaborador. Si así fuera, Gundisalvo conocía ya el árabe, aunque no fuera de modo perfecto (como sostiene Alonso, M., «Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo», en *Al-Andalus*, 12, 1947, pp. 295-338). D'Alverny, por su parte, apoyándose en determinadas analogías estructurales entre esta traducción y las traducciones de los *Maqasid* y del *Fons vitae*, ha supuesto que la traducción de la *Metaphysica* aviceniana habría sido obra de Gundisalvo, pero auxiliado por aquel «magister Iohannes» que habría también ayudado al arcediano toledano en las otras dos traducciones citadas. La tesis de D'Alverny, careciendo de apoyo documental suficiente, no tiene, a nuestro juicio, justificación adecuada. Señalemos, por último, que la amplia difusión alcanzada por esta traducción. de Gundisalvo llevó a que la traducción en cuestión fuera incluida, además de en las grandes ediciones venecianas, en una edición especial, realizada por Bernardus Venetus en 1495, también en Venecia. <<

[131] *Vid.* lo que hemos dicho acerca de esta obra cuando la hemos citado entre las probables traducciones de Avendauth. Añadamos ahora aquí que el *De coelo et mundo* aviceniano (Libro II de los *Libri naturales del Shifa'*) fue traducido, junto con el *De sufficientia physicorum*, del árabe al latín por «Iohannes Gunsalvi» y Salomon, según el *explicit* del ms. de Roma, Vat. Urb. lat. 186: «explicit liber sufficientiae phisicolum Avicenne Translatus a mgio. Iohanne Gunsalvi de Burgis et Salomone de Arabico in Latinum. Ad preceptum Reverendissimi ac Patris ac Domni, Domni Gunsalvi episcopi Burgensis que est civitas in hispania. Sequitur ac incipit Eiusdem Avicenne liber de celo et mundo. Ab eodem magistro Iohanne Gunsalvi de Brugis translatus et dicitur secundus naturalium». La explícita referencia a estos desconocidos traductores es el único documento fidedigno que se conserva. Esta confianza historiográfica no puede, sin embargo, otorgarse al catálogo de la Bib. Real de Copenhague que describe el ms. Thott, 164 como: «De celo et mundo Auicenne interprete Iohanne Hispalensi». Algo análogo hemos de decir del catálogo de la Bib. Nacional de París, en relación con el ms. lat. 6443, de dicha Biblioteca: «Eiusdem Avincennae liber de coelo et mundo: interprete Gondisalvo». En ambos casos, en efecto, no se trata de datos de los dos manuscritos citados, sino de aportaciones del autor del catálogo, que ha confundido a Juan Gundisalvo-Salomón con Domingo Gundisalvo-Avendauth (o Juan Hispano). *Vid.* Bédoret, H., *Les premières versions tolédanes de philosophie...*, a. c., pp. 384ss. <<

[132] La traducción atribuida a Gundisalvo se encuentra en los mss. Oxford, Merton College 230; Erfurt, Amplon.; Viena, BN 2473; Londres, British Mus. Coot. Vesp. B-X. Es, sin embargo, la copia de la edición de Camerarius la que ha sido más conocida y estudiada: *vid. Opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt, ex antiquissimis Manuscriptis eruta, studio et opera Guilielmi Camerarii* (Parisiis, 1638). En ninguno de estos manuscritos y copias aparece expresamente consignado Gundisalvo como autor de esta traducción, pero el hecho de que el *De divisione philosophiae* de Gundisalvo contenga amplias citas del *Catalogus scientiarum* coincidentes con la traducción contenida en la edición de Camerarius lleva a la conclusión de que Gundisalvo fue el autor de esta traducción, que ha sido editada por Wiedemann, E., «Ueber Alfârâbis Aufzählung der Wissenschaften (de Scientiis)», en *Beiträge*, 11, 1907, pp. 74-101 y por Alonso, M., Domingo Gundisalvo. *De scientiis* (Madrid-Granada, 1954). Por su parte, González Palencia (*Alfarabi. Catálogo de las ciencias* (Madrid, Universidad de Madrid, 1932; 2.<sup>a</sup> ed., Madrid-Granada, CSIC, 1953) ha editado conjuntamente las traducciones del *Catalogus scientiarum* de Gerardo de Cremona y de Gundisalvo, así como su original árabe, texto este último del que las investigaciones de `Utman Ami (El Cairo, 1968) han permitido establecer la redacción definitiva. Acerca de esta traducción de Gundisalvo, *vid.* Bouyges, M., «Notes sur les philosophes arabes connus des latins au moyen âge», en *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, IX/2, 1923, pp. 56 ss.; Salman, D., «The Mediaeval Latin Translations of Alfarbi's Works», en *New Scholasticism*, 13. 1939, pp. 245-261; Bédoret, H., «Les premières traductions tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Alfarabi», en *Revue néoscholastique de philosophie*, 41, 1938, pp. 85-88. Para hacerse idea de la importancia de esta obra de al-Farabi, *vid.* Langhade, J., *Du Coran a la philosophie. La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi* (París, A. Maisonneuve, 1994). <<

[133] Aunque el texto árabe original se ha perdido, numerosos manuscritos confirman que ha de tenerse a al-Farabi por autor de este opúsculo, ampliamente citado por Gundisalvo, en su *De divisione philosophiae*, como ha hecho notar L. Baur, el editor de esta obra de Gundisalvo. Baur ha llamado también la atención sobre el hecho de que, en no pocos manuscritos, aparecen juntos el *De divisione philosophiae* y la traducción del *De ortu scientiarum*. Todo ello constituye un buen argumento para poner la traducción latina del *De ortu scientiarum* en el haber de Gundisalvo, a pesar de que ninguno de los manuscritos que contienen esta traducción dice nada acerca del traductor. Menéndez Pelayo hacía autor de esta traducción al equipo Avendauth-Gundisalvo, aunque no ofrecía razón alguna para ello; probablemente, Menéndez Pelayo no hacía aquí más que seguir la vieja (y falsa) opinión de que Gundisalvo trabajó siempre en colaboración con Avendauth, mientras que hoy día sabemos bien que esta colaboración sólo se dio en muy contadas ocasiones. Por su parte, Bédoret ha lanzado la hipótesis de que, aun siendo Gundisalvo el probable traductor del *De ortu scientiarum*, «no es imposible» que lo hubiera sido, en realidad, Gerardo de Cremona. A pesar de la autoridad de Bédoret, hay que confesar que, en este caso, no aporta argumento alguno de peso en favor de la autoría de Gerardo de Cremona en lo concerniente a la traducción latina del *De ortu scientiarum*, cuya edición ha corrido a cargo de Baeumker, C., «Alfarabi. Ueber den Ursprung der Wissenschaften (de Ortu scientiarum)», en *Beiträge*, 3, 1916. Vid. acerca de todo ello, Bédoret, H., *Les premières traductions tolèdanes de philosophie...*, a. c., pp. 88ss. <<

[134] Durante no poco tiempo, esta obra fue considerada como de Avicena y, en cuanto tal, aparece en las ediciones venecianas de 1495, 1500 y 1508 de las obras avicenianas. La autoría de al-Fiir1ibi parece hoy fuera de duda y está suficientemente atestiguada por numerosos manuscritos y por la edición de *Camerarius* (París, 1638), a la que ya nos hemos referido anteriormente. Sobre la autoría de la traducción, la opinión más común la atribuye a Gundisalvo, de lo cual nos hacemos eco. En cuanto al texto árabe, fue editado por M. Bouyges (Beirut, 1938), corriendo a cargo de Gilson la edición crítica de la traducción latina, tomando como texto base el ms. de París, BN lat. 8802: «Le texte latin médiéval du De intellectu d'Alfarabi», en *AHDLMA*, 4, 1930, pp. 108-141, mientras que L. Massignon se encargó comentar esta edición y de añadirle un vocabulario arábigo-latino, a partir del texto árabe: «Notes sur le texte original arabe du «de Intellectu» d'Alfarabi», en *ibid.*, pp. 151-158. Vid. Alonso, M., *Traducciones del Arcediano Domingo Gundisalvo, a. c.*, pp. 318-320; Bédoret, H., *Les premières traductions tolédanes...*, a. c., pp. 93-94; Luchetta, F., *Epistola sull' intelletto* (Padova, 1974); Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (New York-Oxford, Oxford University Press, 1992). <<

[135] *Vid.* los datos relativos a esta traducción en la excelente edición bilingüe de M. Cruz Hernández, en *AHDLMA*, 25/26, 1950-1951, pp. 303-323, con el título de «El *Fontes Qaraestiorum* de Abu Nasr al-Farabi». <<

[136] La traducción latina de este opúsculo se encuentra en los mss. de París, BN lat. 6443; Roma, Vat. lato 2186 y Oxford, Bodl. Digby 217, habiendo realizado A. Nagy la edición crítica de aquella traducción: «Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq Al-Kindi», en *Beiträge*, II, 5, 1897, pp. 41-64. Sigue discutiéndose el autor de esta pequeña obra, que parece ser un capítulo del *Kitab Ikhwan al-Safa'*, la Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza: vid. De Boer, T. J., «Zu Kindi und seiner Schule», en *Archiv zur Geschichte der Philosophie*, 13, 1900, pp. 153-178; Diwald, S., *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitab Ihwan as-Safa* (Wiesbaden, 1975); Farmer, G. H., «Who Was the Author of the Liber introductorius in artem logicae demonstrationis», en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1934, pp. 553 ss. En cuanto al autor de la traducción latina, Nagy se ha inclinado por el equipo Avendauth-Gundisalvo, aunque sin ofrecer pruebas concluyentes de ello ya que las referencias estilísticas que aporta son justamente más propias de Gundisalvo (sin colaborador), por lo que parece ser éste el autor de aquella traducción, acerca de la cual, *cfr.* Puig, J. «The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (Until 1200)», en Butterworth, E. Kessel, B. A., eds., *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe* (Leiden-New York, E. J. Brill, 1994) pág. 15; Alonso, M., *Traducciones de Arcediano Domingo Gundisalvo, a. c.*, pp. 329-331. <<

[137] D. Salman fue el primero en dar a conocer, en 1939, esta traducción (*cfr. The Mediaeval Latin Translations...*, a. c., pp. 248-250), que el propio Salman editaría al año siguiente, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 12, 1940, pp. 33-48. El texto árabe corresponde a un opúsculo, que el P. Alonso ha identificado con el *Kitab al-Tanbih `ala sabil as-sa`ada*, de al-Farabi, que ha vuelto a ser recientemente editado por Ga'far Al Yasin (Beirut, 1985). *Vid. Alonso, M., Traducciones del Arcediano Domingo Gundisalvo*, a. c., pp. 2955S. <<

[138] A. Nagy ha editado conjuntamente ambas traducciones, en su *Die philosophischen Abhandlungen...*, a. c., pp. 1-11. Del texto árabe se han hecho varias ediciones, siendo la última conocida la de J. Jolivet, *L'intellect selon Kindi* (Leiden, E. J. Brill, 1971). Para un estudio de esta obra de al-Kindi, vid. Ramón, R.-Torner, E., *Obras filosóficas de al-Kindi* (Madrid, 1986) pp. 150 ss.; Klein-Franke, F, «Al Kindi», en Nars, S. H.-Leaman, O., eds., *History of Islamic Philosophy* (London-New York, Routledge, 1996) I, pp. 165-177. <<

[139] Acerca de las traducciones 13 y 14, *vid.* lo que luego diremos a propósito del traductor conocido como Maestro Juan. <<

[140] La lista de manuscritos que contienen esta obra puede verse en Bédoret, H., *Les premières traductions tolédanes de philosophie, a. c.*, pág. 87. El *De divisione* fue editado por L. Baur, «Gundissalinus. De divisione philosophiae», en *Beiträge*, 4, 1903, donde conviene también destacar el estudio introductorio en el que Baur hace hincapié en que Gundisalvo se sirve en esta obra de las doctrinas de sobre la naturaleza y clasificación de las ciencias desarrolladas por al-Farabi en su *De ortu scientiarum* y, sobre todo, en el *Catalogus scientiarum* o *De scientiis*. Ello no siempre fue advertido, dando origen a errores que se vienen repitiendo desde Jourdain, según el cual el ms. de París, BN lat. 9335 atribuía la traducción del *De ortu scientiarum* a Gerardo de Cremona, mientras que otros mms., citados igualmente por Jourdain, harían a Gundisalvo traductor de aquella obra de al-Farabi. En realidad, el ms. 9335 corresponde a la traducción que Gerardo de Cremona hizo del *Catalogus scientiarum* y los otros manuscritos a los que alude Jourdain (*Recherches critiques...*, o. c., pág. 124) lo que contienen es el *De divisione philosophiae* de Gundisalvo. El error de Jourdain se ha venido repitiendo hasta nuestros días y es buena muestra de la coincidencia temática existente entre aquella obra de Gundisalvo y las doctrinas lógicas de al-Farabi. No conviene, sin embargo, olvidar la influencia que el *De divisione philosophiae* muestra de Avicena, como ha puesto de manifiesto Hugonnard-Roche, «La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne», en Jolivet, J.-Rashed, R., eds., *Etudes sur Avicenne* (París, 1984). Por otro lado, señalemos aquí que el *De divisione* de Gundisalvo es el precedente inmediato del que sirve Robert Kilwardby para escribir su *De ortu scientiarum*. <<

[141] Las relaciones entre los *De anima* de Avicena y de Gundisalvo han sido ampliamente analizadas por E. Gilson, en su estudio introductorio a la edición que J. T. Muckle hizo del *De anima* de Gundisalvo: «The Treatise *De anima* of Dominicus Gundissalinus», en *Mediaeval Studies*, 2, 1940, pp. 23-103. Con anterioridad, A. Loewenthal había llevado a cabo una edición fragmentaria de aquella obra, en *Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium* (Berlín, 1890) y *Pseudo-Aristoteles ueber die Seele. Eine psychologische Schrift der XII Jahrhunderts und Ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol* (Berlín, 1891), ediciones que han visto perder parte de su valor tras la aparición de la edición completa de Muckle, a la que, sin embargo, le ha sido reprochado por S. van Riet el no haber tenido en cuenta uno de los más antiguos manuscritos conocidos del *De anima* de Gundisalvo, el ms. de Zwettl, Bibl. Monast. 89, descrito por D'Alverny en su *Avicenna Iminus VI, o. c.*, pp. 320-322. En otro orden de cosas, hay que señalar el empeño mostrado por el P. Alonso («Gundisalvo y el 'Tractatus de anima'», en *Pensamiento*, 13, 1948, pp. 71-77; *Temas filosóficos medievales, a. c.*, pp. 40ss.) en sostener que, a causa del avicenismo del *De anima* que venimos comentando, esta obra no pudo tener por autor a Gundisalvo, sino a Juan Hispano o al Arzobispo don Juan, mientras que Gundisalvo habría, a lo sumo, ayudado de alguna manera a su redacción. Por lo general, los estudiosos del tema han destacado la debilidad de los argumentos, en este punto, de M. Alonso, por lo que la autoría de Gundisalvo con relación al *De anima* no parece ofrecer hoy muchas dudas. Sobre el tema del avicenismo de esta obra, al que aludía Alonso, *vid.* Teicher, J., «Gundisalino e le agostinismo avicenzante», en *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, 26, 1934, pp. 252-258; Callus, D. A., «Gundissalinus *De anima* and the Problem of Substantial Form», en *The New Scholasticism*, 13, 1939, pp. 338-355. Señalemos, por último, que el *De anima* de Gundisalvo tiene un prólogo que reproduce literalmente gran parte del prólogo-dedicatoria de la traducción del *De anima* aviceniano. Ello, sin embargo y como ha hecho notar acertadamente Van Riet, no aporta ningún elemento decisivo ni para la interpretación de la obra de Gundisalvo ni para la traducción del tratado de Avicena, realizada por Avendauth-Gundisalvo. <<

[142] Edición de G. Bülow, en *Beiträge*, 4, 1897, pp. 1-39, con estudio del propio Bülow sobre esta obra de Gundisalvo, en *ibid.*, pp. 39-143. <<

[143] Ediciones de P. Correns (en *Beiträge*, I, 1891), Bonilla y San Martín (*Historia de la filosofía...*, o. c.) y M. Alonso (en *Pensamiento*, 12-13, 1956-1957). Acerca de la influencia del pensamiento de Avicena y de Ibn Gabirol en el contenido de esta obra, vid. Puig, *cfr. The Transmission and Reception...*, a. c., pp. 26-27. Por lo demás, esta obra de Gundisalvo guarda una estrecha relación con el opúsculo *De unitate*, de Alejandro de Afrodisia, traducido por Gerardo de Cremona y Moritz Steinschneider ha llegado incluso a identificar la traducción del cremonense con el *De unitate et uno* de Gundisalvo: *cfr. Die arabischen Uebersetzungen...*, o. c., pág. 1960. Alonso ha refutado convincentemente esta identificación: *cfr. «El ‘Liber de unitate et uno’», en Pensamiento*, 12, 1956, pp. 56 ss.; 13, 1957, pp. 159-201. <<

[144] Editado por G. Bülow, en *Beiträge*, 24, 1927 y por Menéndez Pelayo (*Historia de los heterodoxos...*, o. c., pp. 691-711). También en esta obra se hace evidente la influencia de Avicena y de Ibn Gabirol: *vid.* Alonso, M., «Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo. El 'De processione mundi' de Gundisalvo y el 'K. al-'aqida al-rafi'a' de Ibraahim ibn Dawud», en *Al-Andalus*, 11, 1946, pp. 156-173. <<

[145] Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la publicación de los cartularios de Toledo que, en 1985, llevó a cabo Fr. J. Hernández ha dejado constancia de que entre los miembros del Capítulo de la Catedral de Toledo en la etapa del Arzobispo don Cerebruno, entre los que se contaba Gundisalvo, se daba cuenta de un «Iohannes magister scholarum» (doc. n.º 174, referido all de Marzo de 1176; doc. n.º 178, también referido a ese mismo año; doc. n.º 185, para el Ide Diciembre de 1178). Rivera Recio, por su parte (*Nuevos datos sobre Gundisalvo y Juan Hispano, a. c.*, pp. 271-272) publicó el documento A. 4.E. 1.1, del Archivo de la Catedral de Toledo, en el que un «magister Iohannes» aparece suscribiendo una concesión del Arzobispo don Juan, el 11 de marzo de 1162. El hecho de que Gundisalvo y maestro Juan pertenecieran al mismo cabildo puede llevarnos a la conclusión de que probablemente el «Iohannes magister» que colaboró con Gundisalvo en alguna traducción fuera aquel dignatario eclesiástico toledano, miembro del cuerpo docente de la escuela catedralicia de Toledo y concededor del árabe y del hebreo, cuya ayuda habría, por ello, requerido ocasionalmente Gundisalvo. <<

[146] El ms. de Roma, Vat. Ottob. lat. 2186 (descrito en D'Alverny, *Avicenna latinus*, III, a. c., pp. 249-250) es bien explícito: «incipit liber Algazelis de Summa theorice phylosophye translatus a magistro Iohanne et Dominico archidiacono in Toletum de arabico in latinum». Asimismo, el ms. de Asís, Comm. 663: «Liber Algazelis de summa theorice philophie translatus a magistro Iohanne et Dominico archidiacono in Toletum de arabico in latinum». Otros manuscritos, sin embargo, así como la edición de Venecia de 1506, sólo dan el nombre de Gundisalvo: «liber Philosophie Algazelis translatus a magistro Dominico archidiacono Secobiensi apud Toletum ex arabico in latinum» (ms. de París, BN lat. 6552). La colaboración entre ambos traductores parece, en todo caso, asegurada a la vista de que el apoyo terminológico y lingüístico de esta traducción difiere de las traducciones realizadas, sin colaboración alguna, por Gundisalvo. Del mismo modo, hay que señalar que el vocabulario de la traducción de Gundisalvo-maestro Juan se aparta del que predomina en la traducción del *De anima* aviceniano, realizada por Avendauth-Gundisalvo: *cfr.* Van Riet, R., *Avicenna latinus...*, a. c., pp. 99\*. Por otro lado, citemos aquí a S. Dunya, editor (El Cairo, 1961) del texto árabe de los *Maqasid* (*Loghica et philosophia Algazelis arabis*, según la edición de Venecia de 1506) traducidos por Gundisalvo-maestro Juan, traducción editada, a su vez, por Muckle, J. T., *Algazel's Metaphysics (and Physics). A Medieval Translation* (Toronto, 1933); Lohr, Ch., «Logica Algazelis. Introduction and Critical Text», en *Traditio*, 21, 1965, pp. 223-290. Lohr ha hecho también notar de modo explícito que la edición de Muckel no había tenido en cuenta algunos importantes manuscritos: *vid.* «Algazel Latinus. Further Manuscripts», en *Traditio*, 22, 1966, pp. 444-445. M. Alonso ha traducido al castellano la traducción latina a la que nos venimos refiriendo: *Algazel. Las intenciones de los filósofos* (Barcelona, 1963). Interesantes estudios sobre los temas aquí tratados pueden ser: Salman, D. H., «Algazel et les latines», en *AHDLMA*, 10, 1936, pp. 103-128; Van Riet, S., «La traduction latine du «De Anima» d'Avicenne», en *Revue philosophique de Louvain*, 61, 1963, pp. 603 ss.; Alonso, M., «Influencia de Algazel en el mundo latino», en *Al-Andalus*, 23, 1958, pp. 371-380; «Los Maqasid de Algazel», en *ibid.*, 25, 1958, pp. 445-454; D'Alverny, M. Th., «Algazel dans l'Occident latin», en *Un trait d'union entre l'orient et l'occident: Al-Ghazzali el Ibn Maimon* (Rabat, Acad. du Royaume du Maroc, 1986) pp. 127-128. <<

[147] Un único ms., el 3472 de la Bibl. Mazar., nos ha dejado el testimonio de la colaboración tenida por Gundisalvo y maestro Juan en la traducción de esta obra:

«Libro finito, sit laus el gloria Christo

Per quem finitur quod ad eius nomen initur

Transtulit Hispanis interpres lingua lohannis

Hunc ex arabico, non absque iuvante Domingo»

Ibn Gabirol (el Avicebron o Avencebrollatino) escribió en árabe la obra traducida por Gundisalvo-maestro Juan, cuyo original árabe se ha perdido y sólo queda la traducción latina, que fue editada por Baeumker, C.: «Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Primum edidit Clemens Baeumker», en *Beiträge*, 1/2-4, 1892-1895. Para esta edición, Baeumker se sirvió de cuatro manuscritos, de los cuales tan sólo el antes citado de la Bibl. Mazar. señala la intervención de maestro Juan, al que Baeumker confunde con Juan Hispano. Tampoco dice nada sobre los traductores del *Fons vitae* el ms. 95-21 de la Catedral de Toledo, descrito por Millás Vallicrosa, en *Las traducciones orientales...*, o. c., pp. 79s5. Se conserva también un resumen en hebreo de aquella obra de Ibn Gabirol, en traducción debida a Sem Tob ibn Falaquera (siglo XIII) y editada por Munk, S., en sus *Mélanges de philosophie juive el arabe*, o. c. La primera traducción al castellano del *Fons vitae* fue obra de F. de Castro: *La fuente de la vida. Traducida en el siglo XII por Juan Hispano y Domingo González del árabe al latín y ahora por primera vez al castellano* (Madrid, 1901-1903) 2 vols. Como ya hemos hecho notar con anterioridad, esta obra de Ibn Gabirol influye claramente en la filosofía de Gundisalvo, a través de la cual, el neoplatonismo judío alcanzaría, con el tiempo, a amplios sectores de la vida universitaria parisina y de la filosofía franciscana, a través de Duns Scoto. <<

[148] Cfr. D'Alverny, M. Th., *Translations and Translators. a. c.*, pág. 453. Las traducciones toledanas de Gerardo de Cremona no dejaron área alguna de la filosofía y de las ciencias sin tocar, lo que eleva hasta un alto número las traducciones del cremonense, el cual —es lógico suponerlo, aunque no tengamos constancia de ello, salvo en algún caso aislado— debió servirse de colaboradores para dar cima a su impresionante labor traductora. A pesar de ello y como ya dijimos en su momento, nada autoriza a pensar que estos probables colaboradores de Gerardo de Cremona dieran origen a una «escuela» (en sentido estricto) ni, tampoco, puede llevarnos a suponer gratuitamente que Gerardo de Cremona y sus probables colaboradores hubieran necesariamente de seguir el método de traducción «con dos intérpretes» a través del castellano hablado en Toledo. Por otro lado, no conviene olvidar que, salvo excepción, los manuscritos nada dicen de aquellos supuestos colaboradores, aunque tampoco hay que desentenderse del hecho de que las pocas veces que ha sido realizado un análisis comparativo terminológico y estilístico de algunas traducciones de Gerardo de Cremona, parece deducirse que hay diferencias entre traducciones pertenecientes a un mismo campo (como ocurre con las traducciones del *Canon aviceniano* y del *Liber ad Almansorem*, analizadas por Jacquart, D., *Remarques préliminaires...*, a. c., pp. 110-118), lo que, en principio, parecería apoyar la hipótesis de la existencia de colaboradores y ayudantes en los trabajos de traducción de Gerardo de Cremona, aunque habría que contar con más pruebas de este tipo antes de poder dictar un juicio más solvente. <<

[149] El *Eulogium* añade que Gerardo de Cremona murió en 1187, contando setenta y tres años de edad. Nuestro traductor habría nacido, entonces, en 1114 y es lógico suponer que este nacimiento se habría producido en Cremona (Lombardía) y no menos lógico resulta el que se trasladara a Toledo cuando era aún joven, ciudad que ya no abandonó y donde murió (no tiene fundamento la afirmación de la Crónica de Franyois Pipini de que nuestro traductor murió en Cremona, error en el que también cae R. de Vaux, «La première entrée d'Averroes chez les latins», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 22, 1933, pág. 194). En Toledo, pues, pasó Gerardo de Cremona la mayor de su vida, dedicado a una enciclopédica labor traductora: «al enciclopedismo de este maestro italiano, que no dudó en abordar todas las disciplinas, puede oponerse el exclusivo interés por la filosofía de Domingo González, su colega en el seno del capítulo. El medio toledano del siglo XII dejaba expresarse a las personalidades individuales»: *cfr.* Jacquart, D., *L'école des traducteurs, a. c.*, 12 pág. 186. Señalemos aquí que el *Eulogium* al que nos estamos refiriendo está contenido en no pocos manuscritos, en función de los cuales ha sido aquél repetidamente publicado: *vid.* Boncompagni, B., «Della vita e delle opere di Gherardo Cremonense, traduttore del seco lo duodecimo e di Gherardo Sabbionetta astronomo del secolo decimoterzo», en *Atti dell' Accademia Pontificia de Nuovi Lincei*, 4, 1851, pp. 387-493; Wüstenfeld, F., *Die Uebersetzungen arabischer Werke...*, o. c., pp. 58-77; Sudhoff, K., «Die kurze Vita und das Verzeichnis der Arbeiten Gerhards von Cremona von seinem Schülern und Studiengenossen kurz nach 1187 verfasst», en *Archiv für Geschichte der Medizin*, 8, 1914, pp. 73-82; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe* (New York, 1961; reimp. de la ed. original de 1876) II, 403-406; Lemay, R., «Gerard of Cremona», en *Dictionary of Scientific Biography* (New York, 1978) vol. xv, suppl. 1, pp. 173-192. <<

[150] Las últimas presentaciones de la lista de las traducciones de Gerardo de Cremona corresponden a Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, o. c., II, pp. 339-344; Lemay, R., *Gerard of Cremona*, a. c., pp. 173-192; Grant, E., *A Source Book in Medieval Science* (Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1974) pp. 35-39. M. Alonso, pretendiendo apoyarse en Sarton, ha sugerido que la lista de las traducciones del cremonense citadas en el *Eulogium* no citan, en realidad, tales traducciones de Gerardo de Cremona sino, únicamente, la relación de libros que Gerardo de Cremona poseía al morir: *cfr. Temas filosóficos medievales...*, o. c., pág. 41. Se trata de una opinión sin fundamento alguno y que no se corresponde ni con lo que dice el *Eulogium* ni con lo que dice Sarton y que, sobre todo, desconoce que la autoría de Gerardo de Cremona está suficientemente atestiguada y documentada con relación a las traducciones que llevó a cabo en Toledo, traducciones cuyo número se ha ido ampliando justamente en la medida en que el descubrimientos de nuevos manuscritos aportaba evidencia suficiente en pro de la atribución de huevas traducciones a Gerardo de Cremona. <<

[151] A destacar, de entre estas traducciones, las que Gerardo de Cremona realiza, a partir del árabe, de diferentes obras de Aristóteles, a través de las cuales la Escuela de Toledo entra en relación, por vez primera, con textos aristotélicos o que fueron atribuidos a Aristóteles durante la Edad Media, en función del *Aristoteles arabus*, que debe ser puesto en conexión con el *Aristoteles latinus*, acerca del cual sigue siendo fundamental el estudio de Birkenmajer, A., *Classement des oeuvres authentiques d'Aristote traduits en latin et des oeuvres apocryphes qui ont circulé sous son patronage* (Cracovia, 1932), así como los tres volúmenes de *Codices* (Roma, 1939; Cambridge, 1955; Bruges-Paris, 1961), editados, respectivamente, por Birkenmajer, Franchescini y Dulong. Todo este material ha tenido una amplia incidencia en la elaboración de los volúmenes publicados del *Aristoteles latinus*, la gran empresa de la Union académique internationale (*vid.* Minio-Paluello, L., *Opuscula...*, o. c., pp. 459 ss.), empresa cuyo comentario excede con mucho los límites de nuestro trabajo. Contentémonos, simplemente, con dejar constancia de otros dos grandes proyectos, relacionados con el primero: 1) el *Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum*, del que ya han aparecido varios volúmenes, y (2) el *Averroes latinus*, que trata de estudiar la recepción de la filosofía de Aristóteles en las obras de la tradición árabe traducidas al latín. *Vid.*, acerca de todo ello, D'Alverny, M. Th., «Les traductions d'Aristote et de ses commentateurs», en *Revue de Synthèse*, 89,1968, pp. 125-144. <<

[152] Es la primera de las traducciones citadas en el *Eulogium* y ha sido editada por Minio-Paluello (*Aristoteles latinus*, IV, 3, 1954). Se ha venido repitiendo que, para esta traducción, Gerardo de Cremona se sirvió del texto árabe del ms. de París, BN árab. 2346, compuesto por Abu Bishr Matta a partir de la traducción de aquella obra aristotélica realizada, del griego al siríaco, por Hunayn ibn Ishaq y su hijo Ishaq ibn Hunayn. Minio-Paluello (*Opuscula*, o. c., pp. 132 ss.) ha demostrado convincentemente que Gerardo de Cremona utilizó una traducción árabe anónima, que era, en realidad, una paráfrasis de los *Analytica Posteriora*, la misma traducción, por lo demás, de la que se sirvió Averroes para su *Comentario Magno* del Libro I de esta obra aristotélica, por más que el propio Averroes conocía la versión de Abu Bishr Matta, que es la que, sin embargo, utilizó para su redacción del *Comentario Magno* al Libro II de los *Analytica Posteriora*. <<

[153] Gerardo de Cremona tradujo los ocho libros de la *Physica* aristotélica sirviéndose de un texto árabe (conservado en el ms. de Leyde 583 Warner), redactado a partir de la traducción de Ishaq ibn Hunayn: *vid.* Stern, S. M., «Ibn al-Samh», en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1956, pp. 31-44. Además de la traducción de Gerardo de Cremona, la Edad Media contó con las traducciones latinas de Jacobo Véneto, de la conocida como «traducción Vaticana» (anónima, y que sólo contiene la traducción del libro I y parte del II) y la de atribuida a Scoto, además del *Comentario Magno* de Averroes. El ms. de París, BN lat. 16141 contiene las traducciones de Jacobo Véneto, la de Gerardo de Cremona y la del *Comentario* de Averroes, mientras que el ms. de Erfurt, Amplon. F. 31 da cuenta de las traducciones arábigo-latinas de Gerardo de Cremona de *Physica* y de *De generatione et corruptione*, puestas al margen de las traducciones greco-latinas de estas mismas obras aristotélicas. *Vid.* Lettinck, P., *Aristotle's «Physics» and its Reception in the Arabic World. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bajja's «Commentary on the Physics»* (Leiden, E. J. Brill, 1994). Por último y con vistas a otras traducciones de Gerardo de Cremona relacionadas con la Física aristotélica, hagamos notar aquí que los intelectuales medievales usaron también la referencia *De naturali auditu* como título alternativo al de la obra de Aristóteles cuya traducción estamos comentando. <<

[154] El *Eulogium* no menciona ninguna traducción que Gerardo de Cremona hubiera hecho de la *Metaphysica* aristotélica. No obstante, de la docena de mss. que contienen la conocida como «translatio media» (o «Metaphysica media»), el ms. de Oxford, Selden supra 24 da cuenta de que se trata de «Liber metaphysice Aristotelis Nove secundum translationem Canoniensis», donde el nombre del traductor es probablemente una corrupción de «Cremonensis». Así la llamó, en efecto, Nicolás Trivet («translatio Cremonensis») y también Ricardo de Fournival atribuía, en 1250, esta traducción a «Gerardus Cremonensis». A pesar de ello, es improbable que Gerardo de Cremona hubiera llevado a cabo esta traducción, no sólo porque se trata de una traducción del griego al latín (aunque nuestro traductor podría haber aprendido el griego, cosa que ha defendido ardorosamente G. Théry), sino, sobre todo, porque el vocabulario y la composición estilístico-terminológica de esta traducción resultan ser muy ajenos a la práctica traductora de Gerardo de Cremona. Si a esto unimos la fecha probable en que debió realizarse (hacia 1200-1210) la traducción en cuestión, las posibilidades de atribuir su autoría a Gerardo de Cremona se reducen al mínimo, habida cuenta de la fecha (1187) de su muerte: *vid.* Minio-Paluello, L., *Opuscula...*, o. c., pp. 103 ss. La importancia de esta (improbable) traducción de Gerardo de Cremona puede medirse por la influencia ejercida por aquella obra de Aristóteles en el marco de la cultura árabe, tema analizado por Gómez Nogales, S., «La proyección histórica de la Metafísica de Aristóteles, especialmente en el mundo árabe», en *Pensamiento*, 35, 1979, pp. 347-378. <<

[155] Gerardo de Cremona fue el primero en dar a conocer al Occidente medieval la traducción latina de los cuatro libros del *De coelo* aristotélico, sin que hasta la fecha se haya podido establecer con seguridad de qué texto árabe se sirvió para ello nuestro traductor. La versión árabe más conocida es la de Yahya ibn al-Bitriq (vid. Dunlop, D. M., «The translations of al-Bitriq and Yahya b. al-Bitriq», en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1959, pp. 140-150), pero, aparte de ella, existieron otras dos traducciones del siríaco al árabe, la de Ibn Zur`ca (2.ª mitad del siglo x) y la de Abu'l Fara (1.ª mitad del siglo XI): vid. Türker, M., «Les critiques d'Ibn al-Salah sur le *De coelo* d'Aristote et ses commentaires», en *Arastirma*, 2, 1964, pp. 19-79. Gerardo de Cremona pudo servirse de cualquiera de las versiones árabes citadas, algo que también ha de decirse en lo concerniente a Averroes y a su *Comentario Magno* al *De coelo* aristotélico. Cfr. D'Alverny, M. Th., *Les traductions d'Aristote...*, a. c., pp. 137-138. Para un estudio de esta traducción de Gerardo de Cremona, vid. Opelt, I., *Zur Uebersetzungstechnik des Gerhard van Cremona*, a. c., pp. 135 ss.; Kingsley, P., «The Christian Aristotle. Theological Interpretation and Interpolation in Medieval Versions of 'On the Heavens'», en *Muséon*, 107, 1994, pp. 195-205. <<

[156] Se desconoce el texto árabe del que pudo servirse Gerardo de Cremona para esta traducción, de la que G. Serra está preparando una edición para el *Centro per la tradizione arislotelia nel Veneto*, que ha de llenar el vacío existente hasta ahora acerca de la historia concerniente a la traducción que nos ocupa. El ms. de París, BN lat. 2318 recoge las traducciones de Gerardo de Cremona de la *Physica*, del *De coelo* y del *De generatione et corruptione* junto con la traducción grecolatina de Jacobo Véneto de la primera de estas obras de Aristóteles. <<

[157] Gerardo de Cremona llevó a cabo en Toledo la traducción de los tres primeros libros y, probablemente, también la del capítulo 10 del Libro IV de los *Meteorologica*, a partir de la versión árabe de Yahya al-Bitriq, de la cual la edición de C. Petraitis (*The Arabic Version of Aristotle's Metereology*, Beirut, 1967) completa y precisa una primera edición, realizada por A. Badawi (El Cairo, 1961). Una excelente, pero fragmentaria, edición es, por otra parte, la de Schoonheim, P., *Aristoteles' Meteorologie in arabiseher und lateinischer Uebersetzung. Textkritische Ausgabe der ersten Buch* (Leiden, E. J. Brill, 1978). Hay que hacer notar aquí que una traducción latinomedieval completa de los *Meteorologica* no fue realizada hasta 1267, por Guillermo de Merbeke, traducción conservada en el ms. de Toledo, Bibl. Capit. 47.11. <<

[158] La traducción de Gerardo de Cremona de este opúsculo ha sido editada por O'Donnell, J. R., «Themistius's Paraphrasis of the Posterior Analytics in Gerard's of Cremona Translation», en *Mediaeval Studies*, 20, 1958, pp. 239-315. <<

[159] Esta traducción ha sido editada por Théry, G., *Autour du décret du 1210. II. Alexandre d'Aphrodisie* (Kain, 1926), mientras que el texto árabe fue dado a conocer por H.-J. Ruland, en 1978. A veces se ha confundido la traducción toledana de este comentario de Alejandro de Afrodisia a un pasaje del *De anima* aristotélico con una supuesta traducción que habría hecho el propio Gerardo de Cremona de la paráfrasis de Averroes al *De sensu et sensato* aristotélico, pero, como ya advirtió R. de Vaux (*La première entrée d'Averroes...*, a. c., pp. 194-196), Gerardo de Cremona no debe ser contado entre los traductores de Averroes. <<

[160] Editado por Théry, *Autour du décret...*, o. c., pp. 92-97. A. Badawi editó el texto árabe (Beirut, 1971). <<

[161] Edición de la traducción de Gerardo de Cremona, en Théry, G., *Autour du décret...*, a. c., pp. 92-97. Aquella traducción fue hecha a partir del texto árabe de Abu `Utman Sa'id al-Dimishqi, texto editado por A. Badawi (1971) y por H.-J. Ruland (1981). <<

[162] Al igual que los anteriores, se trata de un comentario de Alejandro de Afrodisia a la doctrinas aristotélicas. Steinschneider, malinterpretando el ms. de París, BN lat. 6443, confundió esta traducción de Gerardo de Cremona con el *De unitate et uno*, la obra original de Gundisalvo. <<

[163] Traducción a partir de la versión árabe de Hunayn ibn Ishaq y de la que se suele hacer autor a Gerardo de Cremona. El ms. de París, BN lat. 9335 aporta una inquietante indicación: «transl. a G. de greco in latinum», lo que, en principio, habría de considerarse un error del copista, habida cuenta de que no hay constancia suficiente de que Gerardo de Cremona hubiera hecho traducciones del griego al latín. G. Théry, sin embargo, ha mantenido la fiabilidad del manuscrito en cuestión, aduciendo que Gerardo de Cremona habría trabajado sobre dos textos: el árabe de Hunayn ibn Ishaq y un texto griego, del que se habría servido para corregir los defectos de la traducción árabe. La tesis de Théry de que Gerardo de Cremona conocía el griego no ha encontrado, sin embargo, hasta el momento justificación documentada convincente. <<

[164] Como ya dijimos en su momento, esta obra fue también traducida al latín por Gundisalvo y nos remitimos aquí a lo que entonces hicimos notar acerca de la edición de ambas traducciones por González Palencia. En cuanto a la traducción de Gerardo de Cremona (que, aun siendo una traducción completa del *Kitab Ihsa al-`Ullum*, de al-Farabi, mientras que la de Gundisalvo es una traducción abreviada de esta obra, muestra claramente influencias de esta última), su autoría está confirmada por los dos mss. que han recogido la traducción del cremonense, el de París, BN lat. 9335 y el Brujas, Bibl. Pub. 486: *vid.* Bédoret, H., *Les premières traductions tolédanes...*, a. c., pp. 84-85. <<

[165] Sobre nuestras dudas acerca de la autoría de Gerardo de Cremona en relación con esta traducción, *vid.* lo que hemos dicho a propósito de la traducción que Gundisalvo llevó, casi con toda probabilidad, a cabo del *De ortu scientiarum*. <<

[166] Traducción de un resumen de los libros v-viii de la *Physica* aristotélica (conocida también en la Edad Media bajo el título de *De naturali auditu*), resumen que no ha de ser confundido con el comentario a la *Physica* del estagirita, del que se conserva la traducción latina, pero cuyo original árabe se ha perdido. La traducción de Gerardo de Cremona ha sido editada por Birkenmajer, A., «Eine wiedergefundene Uebersetzung Gerhards von Cremona», en *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, III, 1 (Münster, 1935) pp. 472-481; *Etudes d'histoire des sciences et de la philosophie du moyen âge* (Wroclaw, 1970) pp. 2255. <<

[167] Como ya dijimos, esta obra fue también traducida al latín por Gundisalvo, con el título de *De intellectu*. Gerardo de Cremona, por su parte, usó, para su traducción, el título de *De ratione*, traducción conservada en los mss. de Roma, Angel. 242, de Oxford, Bodl. Digby 217 Y de París, BN lat. 6443, que atribuye expresamente esta traducción a Gerardo de Cremona, el cual hizo referencias a la traducción de Gundisalvo. Por lo demás, digamos que la traducción de Gerardo de Cremona ha sido editada por A. Nagy, «Die philosophischen Abhandlungen des Ja`qub ben Isha al-Kindi», en *Beiträge*, 2/3, 1897, pp. 1-11. Para el contenido de la obra de al-Kindi objeto de esta traducción de Gerardo de Cremona, *vid.* Jolivet, J., *L'intellect selon Kindi* (Leiden, E. J. Brill, 1971); «Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des 12e et 13e siècles», en Hossein Nasr, S., *Mélanges offerts a Henry Corbin* (Teheran, 1977) pp. 681-702. <<

[168] Editado por Nagy, A., *Die philosophischen Abhandlungen...*, a. c., pp. 12-27. <<

[169] *Vid.* la edición de esta traducción, en Nagy, A., *Die philosophischen Abhandlungen...*, a. c., pp. 28-40. <<

[170] Traducción incluida en las *Omnia Opera Ysaac* (Lyon, 1515). Esta traducción suele ser incluida entre las traducciones de medicina del cremonense. <<

[171] El texto original árabe de esta traducción (también incluida en las *Omnia Opera Ysaac* y a la que se viene clasificando entre las traducciones de medicina llevadas a cabo por Gerardo de Cremona) no se ha conservado más que fragmentariamente. <<

[172] Probablemente, la traducción arábigo-latina de Gerardo de Cremona que más ha atraído la atención de los críticos y estudiosos, a la vista de la amplia recepción que el *Liber de causis* tuvo en la historia del pensamiento occidental, desde que, a partir de la segunda mitad de siglo XIII, fue tenido como texto universitario, considerado como complemento de la *Metafísica* aristotélica y siendo incluido, hasta el siglo XVI, en ediciones de las obras de Aristóteles. El fondo neoplatónico del *Liber de causis*, adaptación de la *Elementatio theologica* de Proclo, moduló decisivamente, por ello, la enseñanza medieval de la filosofía de Aristóteles. No es de extrañar, por ello, la impresionante bibliografía generada por esta traducción de Gerardo de Cremona. Una selección de esta bibliografía puede verse en Daiber, H., *Lateinische Uebersetzungen arabischer texte...*, a. c., pp. 209-212. Vid., también, Taylor, R. C., «Remarks on the Latin Text and the Translator of the Kalam fi Mahd Al-Khair/*Liber de causis*», en *BPhM*, 31, 1989, pp. 75-102; Saffrey, H. D., «Der gegenwärtige Stand der Forschung zum «Liber de causis» als einer Quelle der Metaphysic des Mittelalters», en Beierwaltes, W., *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* (Darmstadt, 1969) pp. 462-483; D'Ancona, C., *Recherches sur le Liber de causis* (París, Vrin, 1995); Rickling, Th., *Die «Physica» und der «Liber de causis» im 12. Jahrhundert. Zweie Studien* (Schweiz, Universitätsverlag Freiburg, 1995). La traducción de Gerardo de Cremona se encuentra recogida en una amplia lista de manuscritos, acerca de los cuales, vid. Taylor, R. C., «The Liber de causis. A Preliminary List of Extant Manuscripts», en *BPhM*, 25, 1983, pp. 63-80. El texto árabe original ha sido editado, entre otros, por Bardenhewer, O., *Die pseudo-aristolelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis* (Freiburg, I. Br., 1882); Taylor, R. C., *The Liber de causis: A Study of Medieval Platonism* (Toronto, 1981). <<

[173] Cfr. la lista de las traducciones de estos temas en Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, o. c., II/2, pp. 340-342, donde se subdividen, de un lado, las traducciones de Gerardo de Cremona relativas a las matemáticas y astronomía griegas y, de otro lado, las traducciones de matemáticas y astronomía árabes. Los mss. de París, BN lat. 9335 y 7377 A ofrecen una interesante relación de las traducciones matemáticas de Gerardo de Cremona. De la amplia bibliografía existente sobre las traducciones de Gerardo de Cremona, pertenecientes a este apartado, destaquemos: Wüstenfeld, F., *Die Uebersetzungen arabischer Werke...*, o. c., pp. 51 ss.; Steinschneider, M., *Die europäischen Uebersetzungen...*, o. c., pp. 16 ss.; Haskins, Ch. M., *Studies in the History of Mediaeval Science*, o. c., pp. 103 ss.; Heiberg, J. L., «Liber Archimedis de comparatione figurarum circularium ad rectilineas», en *Zeitschrift für Mathematik, hist. Abt.*, 35, 1890, pp. 41-48; Suter, H., «Ueber einige noch nicht sicher gestellte Autorennamen in den Ueberstezungen des Gerhard von Cremona», en *Bibliotheca mathematica*, 6, 1905, pp. 239-348; Duhem, P., *Le système du monde...*, o. c., pp. 216-223; Björnbo, A., «Thabits Werk über den Transversalensatz», en *Abhdl. zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften* (Leipzig, 1924); *ibid.*, «Ueber zwei mathematische Handschriften aus dem Vierzehenten Jahrhundert», en *Bibliotheca mathematica*, 3, 1902, pp. 63-75; *ibid.*, «Die Mittelalterliche Uebersetzungen aus dem Griechischen auf dem Gebiete der mathematischen Wissenschaften», en *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 1, 1909, pp. 385-394; Busard, H. L. L., «Die Vermessungstraktate Liber Saydi Abuothmi und Liber Aderameti», en *Janus*, 56, 1969, pp. 161-174; *ibid.*, ed., *The Latin Translation of Arabic Version of Euclid's Elements commoly ascribed to Gerad of Cremona* (Leiden, E. J. Brill, 1980); *ibid.* «L'algebre au moyen age: Le 'Liber mensurationum' d'Abû Bekr», en *Journal des savants*, 1968, pp. 65-124; Opelt, I., «Sprache und Stil einiger philosophischer und matematischer Uebersetzungstext des Gerhard von Cremona», en *Mittellateinische Jahrbuch*, 21, 1986, pp. 172-185; Lindberg, D. C., «The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West», en Lindberg, D. C., ed., *Science in the Middle Ages* (Chicago-London, 1978) pp. 52-90; Kunitzsch, P., *Der Almagest...*, o. c., pp. 83-112; *ibid.*, *Arabische Sternnamen in Europa* (Wiesbaden, 1959); Suter, H., «Ueber die im 'Liber augmenti et diminutionis' vorkommenden Autoren», en *Bibliotheca mathematica*, 3, 1.902, pp. 350 ss.; Sabra, A. L., «The Authorship of the *Liber de crepusculis*, an Eleventh-Century Work on Atmospheric Refraction», en *Isis*, 58, 1967, pp. 77-85; Hermelink, H., «Tabulae Jahen», en *Archiv for History and Exact Sciences*, 2, 1964, pp. 108-112. Vid. las reflexiones que presentaremos más adelante acerca de las importantes traducciones de este apartado, al hablar de la difusión y recepción de las traducciones toledanas. <<

[174] Las traducciones de este apartado se encuentran relacionadas, entre otros, en los mss. de París, BN lat. 9335 y 7377 A, así como en el ms. de Milán, Ambros. T. 100 supo En relación con las traducciones que relacionaremos en primero, segundo y quinto lugar, *vid.* Björnbo, A. A. Vogl, S., «Alkindi, Tideus und pseudo-Eucklid. Drei optische Werke», en *Abhdl. zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften*, 26/3, 1912, pp. 3ss. *Vid.*, también, Rashed, R., «Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics», en *History of Science*, 27, 1989, pp. 199-209; Lindberg, D. C., *A Catalogue of Medieval and Renaissance Optical Manuscripts* (Toronto, 1975). <<

[175] Sobre las traducciones de este apartado, *vid.* lo que más adelante diremos acerca de la recepción y difusión de las traducciones médicas de Gerardo de Cremona en la cultura y en la enseñanza del Occidente medieval y renacentista. Para las traducciones médicas de Gerardo de Cremona, *cfr.* los siguientes estudios de Heinrich Schipperges: «Zur Reception und Assimilation arabischer Medizin im frühen Toledo», en *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften*, 39, 1955, pp. 261-283; «Die frühen Ueberstezer arabischer Medizin in chronologischer Sicht», en *ibid.*, 39, 1955, pp. 53-93; «Die Assimilation der arabischer Medizin durch das lateinische Mittelalter», en *ibid.*, 3, 1964, pp. 85 ss. Un estudio actualizado sobre las traducciones de Gerardo de Cremona de medicina árabe puede verse en Jacquart, D. Micheau, F., *La médecine arabe et l'Occident médiéval* (París, Edil. Maisonneuve et Larose, 1990) pp. 147 ss. Danielle Jacquart ha analizado también las traducciones de la medicina galénica de Gerardo de Cremona, en *Rencontres de cultures...*, o. c., pp. 261 ss. *Vid.*, igualmente, Ottos'on Per-Gunnar, *Scholastic Medicine and Philosophy. A Study of Commentaries on Galen's Tegni (ca. 1300-1450)* (Napoli, Bibliópolis, 1984) pp. 2lss. <<

[176] Las obras relacionadas del puesto 2 al 11 (con la excepción de la señalada en el puesto 5) son de Galeno y fueron traducidas al árabe por Hunayn ibn Ishaq (la señalada en el puesto 8, pudo haber sido traducida por Yahya ibn Batriq), traducciones a partir de las cuales llevó a cabo Gerardo de Cremona su versión latina de la medicina galénica. <<

[177] *De medicinis cordialibus* es la traducción del *Al-adwiya al-qalbiyya*, un pequeño tratado médico de Avicena. Esta traducción le es atribuida a Gerardo de Cremona por la edición de Bâle 1556, que contiene también las traducciones del *Canon* y de los *Cantica* avicenianos: «Avicennae medicorum Arabum principis, Liber Canonis, De Medicinis Cordialibus et Cantica, iam olim a Gerardo Cremonensi ex Arabico Sermone in Latinum conversa». Varios capítulos del *De medicinis cordialibus* aparecen traducidos al latín en todos los manuscritos que recogen la traducción del *De anima* de Avendauth-Gundisalvo, por lo que es correcto suponer que estos últimos habrían traducido aquellos capítulos, colocándolos al final del Libro IV del *De anima*. La traducción latino-medieval del *De medicinis cordialibus* que más difusión alcanzó en la historia del pensamiento occidental fue la de Arnaldo de Vilanova, realizada en 1306. <<

[178] A partir del ms. de Florencia, BN, Conv. Soppr. S. Marco I, descubierto por Piero Morpurgo, este investigador tiene por cierta la autoría de Gerardo de Cremona de esta obra, comentario a una traducción del árabe al latín realizada por Constantino el Africano. El ms. de Florencia mencionado (que concuerda con la lectura del ms. de Oxford, Bodl. 786) enuncia explícitamente: *Constantini Afri, Monachi Cassinensis, Viaticum Libris VII, cum commentario Gerardi Cremonensis.* <<

[179] *Vid.*, acerca de esta traducción, Kunitzsch, P., «Zum 'Liber Alfadhol', eine Nachlese», en *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 118, 1968, pp. 279-314. <<

[180] Escrito pseudo-aristotélico, de amplia difusión durante la Edad Media, que mostró una especial predilección por este lapidario árabe, el *Kitab al-ahjar*, durante largo tiempo erróneamente atribuido a Aristóteles. El texto árabe del que se sirvió Gerardo de Cremona fue editado, a partir del ms. de París, BN arab. 2772, por Ruska, J., *Das Steinbuch des Aristoteles* (Heidelberg, 1912). *Vid.*, acerca de esta obra, Ullmann, M., *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam* (Leiden, F. J. Brill, 1972) pp. 103-110; Rose, V., «Aristoteles *De lapidibus* und Arnoldus Saxo», en *Zeitschrift für Deutsches Altertum*, 18, 1875, pp. 321-455; Pingree, D., «The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe», en *La diffusione delle scienze islamische...*, o. c., pp. 66-67. A esta traducción volveremos a referirnos en el capítulo dedicado a la difusión y recepción de las traducciones toledanas. <<

[181] Está suficientemente atestiguada la presencia de no pocos estudiosos ingleses en aquellos centros traductores italianos y españoles de los siglos XII y XIII en los que podía encontrarse lo más avanzado de la filosofía y de la ciencia greco-árabes que los visitantes ingleses querían aprender para darlas luego a conocer en su país. Limitándonos al caso de Toledo, Daniel de Morley nos ha dejado expresamente consignado, en su *Philosophia*, que llegó a Toledo para oír a los «sapientores mundi philosophos» y que, cuando fue requerido por sus amigos para dejara la ciudad toledana, volvió a Inglaterra no sin antes hacerse con un amplio acopio de libros que pudo encontrar en Toledo («cum pretiosa multitudine librorum in Angliam veni»). En este orden de cosas, recordemos aquí que Juan Hispano compuso su pequeño tratado sobre el curso de los planetas, a ruegos y a expensas de dos ingleses, Gauco y Guillermo, según expresa constancia del ms. de Oxford, Saint John's Coll. 188, en un tiempo en que otro inglés, Guillermo Stafford, había conseguido ser miembro del cabildo toledano, alcanzando el arcedianato de Madrid. De los estudiosos ingleses venidos para ponerse en contacto con la ciencia y la filosofía más notables de sus tiempo, algunos, como Alfredo de Sareshel, pudieron encontrar maestros y colaboradores que les iniciaron en la labor traductora del árabe al latín. Por las dedicatorias de sus traducciones del *De plantis* y del *De motu cordis*, puede datarse la estancia en Toledo de Alfredo de Sareshel entre finales del siglo XII y comienzos del siglo XIII. <<

[182] La procedencia toledana de este intelectual judío vendría atestiguada por los castellanismos característicos de la «lingua tholetana» que afloran en las traducciones de Alfredo de Sareshel, confirmándose, con ello, la presencia de este estudioso inglés en Toledo. Vid. Otte, J. K., *The Life and Writings of Alfredus Anglicus, a. c.*, pp. 1463 ss. Hay que tener, en fin, en cuenta que Roger Bacon (*Opus maius*, ed. Briges, I, 67) confirma la estancia de Alfredo de Sareshel en España. <<

[183] Traducción de los tres primeros capítulos de la Parte 1 de esta obra de Avicena, traducción que fue añadida a la *vetus translatio* de los *Meteorologica* de Aristóteles, que comprende la traducción de Gerardo de Cremona (libros I-II-III) y de Enrique Aristippo (libro IV). a partir de lo que recoge el más antiguo de los manuscritos (Oxford, Bodl. Selden supra 24) que contiene esta traducción de Alfredo de Sareshel y de lo cual dan también cuenta otros manuscritos: «completus est Iiber Metheororum Aristotolis cuius tres libros transtulit magister Giraldus Lumbardus sum(m)us philosophus de arabico in latinum: quartulll transtulit Henricus Aristippus de greco in latinum; tria ultima capitula transtulit Aurelius Anglicus Sarulensis de arabico in latinum». En algunas ediciones, esta traducción de Alfredo de Sareshel aparece también como un añadido de la *translatio nova* de aquella obra aristotélica y, en algunos manuscritos, aparece de modo aislado bajo el título de *De mineralibus* o de *Liber de congelalis*. E. J. Homyard y D. C. Mandeville se responsabilizaron conjuntamente de la edición del texto árabe y de la traducción latina de Alfredo de Sareshel (París, 1927), poniendo de manifiesto algunos de los errores cometidos por el traductor inglés. <<

[184] Escrito por Alfredo de Sareshel a partir de la traducción de Gerardo de Cremona de los *Meteorologica* de Aristóteles. El comentario en cuestión ha sido editado recientemente por Otte, J. K., *Alfred of Sareshel's Commentary of the Metheora of Aristotle* (Leiden, E. J. Brill, 1988); *vid.*, también, del propio Otte, «The Role of Alfred de Sareshel (Alfredus Anglicus) and His Commentary on the *Metheora* in the Reacquisition of Aristotle», en *Viator*, 7, 1976, pp. 197-209, estudio que completa el de Lacombe, G., «Alfredus Anglicus in Metheont», en *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (Münster, 1935) I, pp. 463-471. <<

[185] Atribuida a Aristóteles, esta obra es, sin embargo, de Nicolás Damasceno. Fue traducida al árabe en la versión de Ishaq ibn Hunayn, revisada por Tabit ibn Qurra y editada por A. Arberry (1933-34) y por A. Badawi (1954). Arberry acompañó su edición de un estudio en el que comparaba la traducción de Alfredo de Sareshel con el texto árabe del *De plantis* conservado en el ms. de Estambul. Hoy día, disponemos de la edición de H. J. Drossaart y E. L. Poortman, que pone de manifiesto que las cosas son algo más complicadas de lo que creía Arberry: *vid.* Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five translations* (Amsterdam-Oxford-New York, 1989). Alfredo de Sareshel dedicó esta traducción a Roger de Hereford, lo que autoriza a concluir que esta traducción debió ser realizada a finales del siglo XII o comienzos del siglo XIII. En relación con ello, Haskins cita el ms. 7-2-6 de la Univ. de Barcelona: »incipit liber de plantis quem Alveredus de arabico transtulit in latinum mittens ipsum magistro Rogero de Herfodia». <<

[186] Editado por Baeumker, en 1923. *Vid.*, de este mismo historiador, «Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift *De motu cordis* in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts», en *Munich Sitzungsberichte*, 9, 1913, pp. 33 ss. Alfredo de Sareshel dedicó esta traducción a Alejandro Neckham († 1217), lo que confirma lo anteriormente señalado con relación al *De plantis*, es decir, que se trata de traducciones que probablemente fueron llevadas a cabo a finales del XII o principios del siglo XIII. <<

[187] Comentando este prefacio, D'Alverny ha señalado (*La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, o. c., pág. 105) que «como lo había hecho Pedro el Venerable setenta años antes, (Ximénez de Rada) comprendió que no bastaba combatir a los moros por las armas, sino que se hacía necesario conocer bien a sus adversarios. El aspecto espiritual y moral de la cruzada le pareció más importante que la ampliación material de los reinos cristianos. Su elevación a la sede primada se corresponde con la iniciativa de Alfonso de Castilla de volver a poner en práctica la lucha contra los conquistadores almohades. El propio Don Rodrigo tiene su papel en la preparación diplomática del último acto de la campaña, iniciado en 1209». La explicación de Marcos de Toledo es bastante más simplista: «cumque uenerabilis R(odericus), Domino inspirante, sedem archipresulatus Toletanae metropoleos et insulam suscepisset, eamque ab inimicis crucis infestari cognouisset, prouinciamque suam ab infelicibus detentam doluisset, calamitates suas et persecutiones lugendas esse merito prouidit». <<

[188] En su traducción del *Corán*, Roberto de Ketena se muestra, en efecto, más preocupado por ofrecer un trabajo que fuera siempre inteligible para el lector latino que por la fidelidad literal de su traducción. *Cfr.* en D'Alverny (*La connaissance de l'Islam...*, o. c., pp. 115 ss.) una confrontación, columna a columna, de las traducciones que de la primera sura (*Fatiha*) hacen Roberto de Ketena y Marcos de Toledo. Con apresurada insistencia se ha venido repitiendo la afirmación de L. Leclerc (*Histoire de la médecine arabe*, París, 1876, II, pp. 435-436), según la cual tanto la traducción, hartamente libre, de Roberto de Ketena como la traducción literal de Marcos de Toledo del *Corán* ofrecen escaso valor. Lo que sí hay que significar es que el riguroso literalismo de esta traducción toledana del *Corán* la hace ser de difícil lectura y ello acaso tuvo no poco que ver con la escasa recepción que alcanzó. De hecho, sólo tres manuscritos (los de París, Bibl. Mazar. 780, BN lat. 3394 y BN lat. 14503) nos han dejado constancia de ella, lo que contrasta con la abundancia de copias de la traducción de Roberto de Ketena. <<

[189] *Cfr.* el *explicit* del ms. 780 de la Bibl. Mazar.: «transtulit Marcus Tholetanae ecclesiae canonicus librum Alchorani ad petitionem Roderici uenerabilis archiepiscopi Tholetani salubrem et persuasionem magistri Mauricii Tholetanae sedis arehiadiaconi, meritis et sanctitate commendabilium uirorum». *Vid.* D'Alverny, *La connaissance de l'Islam...*, a. c., pp. 117 ss. <<

[190] Gracias a esta traducción, Marcos de Toledo da a conocer por vez primera al mundo latino textos auténticos de la teología medieval musulmana. De esta traducción de Marcos de Toledo, por otro lado, sólo queda constancia en el ms. de París, Bibl. Mazar. 780, el cual, además de la traducción de la *'Aqida*, recoge la traducción de Marcos de Toledo de las dos profesiones de fe y de las *Laudes*, obras, según todos los indicios, también de Ibn Tumart. El texto árabe de la *'Aqida* fue editado por I. Goldziher, *Le livre du Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des almohades* (Alger, 1903). Vid., D'Alverny, M.-Th., «Marc de Toledé, traducteur d'Ibn Tumart», en *La connaissance de l'Islam...*, o. c., pp. 99ss. <<

[191] Atendiendo a la indicación del ms. de París, BN lat. 3394, la cual nos ha dejado una atinada reflexión sobre el literalismo de las traducciones de Marcos de Toledo: «superiora sunt ex Marci canonici uersione, plerisque tamen a nobis inmutatis, ut legentium captui omnia accommodaremus, Arabizantium autem gratia arabismos puriores reliquimus, ut si unquam in Septentrionalium manus ms. codex ueniret, cum hac uersione conferri posset». Tal como se desprende de este *explicit*, el ms. aludido no contiene la traducción precisa de Marcos, sino una traducción modificada por un intérprete anónimo que buscaba una más fácil comprensión del texto. <<

[192] El título quiere ser la traducción literal del vocablo árabe que da nombre al tratado, según explica el propio traductor: «Elfolica, siue Alpholica, hoc est Alchorani ac Mahometanae legis ab ipsis Orientalibus confutatio, seu Perfectorum in lege praecepta». El título elegido responde bien, por lo demás, a las características de la obra, descritas en la introducción de la traducción: «Patefaciens, siue Denudationis et Ostensionis libellus, in quo Patefacta aduersos contrariantes fidei christianae, eorum infidelitas el duciatio a recto tramite, telis contra illos ab ipso Alcorano depromptis, hoc est: Contrarietas Alpholica, seu perfectorum in lege Mahometi contrariantes inter se opiniones detectae et impugnatae». *Alpholica* es la deformación de *al-fuqaha*, el término árabe que designaba a los peritos y juristas de la corte almorávide. <<

[193] Que debió ser la Facultad de medicina de un centro universitario de Francia o de Italia, como ya señalamos más arriba. <<

[194] La *Isagoge* médica de Hunayn ibn Ishaq está, en efecto, redactada siguiendo las pautas metodológicas de la *Isagoge* o *Introducción* lógica de Porfirio, tal como explicó el propio Hunayn, al comienzo de su tratado. <<

[195] O, al menos, por alguien muy directamente relacionado con este traductor. De esta traducción se conservan dos manuscritos de finales del siglo XI, provenientes, respectivamente, de Monte Casino y de la abadía de Fleury. Con independencia de ello, la versión latina de la *Isagoge* de Hunayn ibn Ishaq se encuentra en numerosos manuscritos de fecha posterior, incluida, por lo general, en las traducciones que se hicieron de la *Articella*. Cfr. la edición de Maurach, G., «Joannicius, Isagoge and Techne Galieni», en *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Wissenschaften*, 62/2, 1978, pp. 148-174. <<

[196] D'Alverny (*La connaissance de l'Islam...*, o. c., pág. 32) ha creído poder identificar el texto árabe original de que se sirvió Marcos de Toledo para su traducción latina de la *Isagoge* del gran médico y traductor de Bagdad. Aquel texto no habría sido el que manejó Constantino el Africano, sino una modificación de la *Isagoge* de Hunayn ibn Ishaq, hecha por su sobrino y discípulo Hubaish en forma dialogada. En cualquier caso, todo esto debe ser tomado con cautela, teniendo en cuenta que la traducción de Marcos de Toledo se ha perdido y que resulta harto aventurado seguir a D'Alverny en su apreciación de que el manuscrito descubierto por R. Durling (el 1098 del fondo palatino de la Bibl. Vaticana) es una copia incompleta de la traducción que hizo Marcos de Toledo de la *Isagoge* de Hunayn. Vid., Jacquart, D., «A l'aube de la Renaissance médicale des XIe.-XIIe siècles: l'Isagoge Iohannitii et son traducteur», en *Bibliothèque de l'Ecole de Chartres*, 144, 1986, pp. 209-240. <<

[197] El *De pulsu* galénico tiene cuatro tratados y los cuatro fueron traducidos por Burgundio de Pisa. Limitándonos al primero de esos tratados, objeto de la traducción de Marcos de Toledo a la que ahora nos estamos refiriendo, consignemos aquí que D'Alverny (*La connaissance de l'Islam...*, o. c., pp. 40-41) ha publicado extractos comparativos de ambas traducciones, sirviéndose, para la de Burgundio de Pisa, del ms. de París, BN lat. 11860 y del ms. de París, Acad. Med. 1005. Para examinar la traducción de Marcos de Toledo, D'Alverny utilizó el ms. de París, Bibl. Univ. 125.

<<

[198] En el *incipit* de su traducción del *De utilitate pulsus*, Marcos dice que opera sobre una versión árabe, hecha por los «antes citados» (Hunayn ibn Ishaq o Iohannitius), de modo análogo a lo que Marcos señala en su prólogo a la traducción del *De pulsu* (*De tactu pulsus*), prólogo que comienza: «Proemium Marci Toletani in librum Galeni de tactu pulsus quem transtulit de arabico in latinum et hunc antea transtulit Iohannicius filius Ysaac de greco in arabicum». Evidentemente, nuestro traductor desconocía los enrevesados caminos seguidos por las traducciones árabes, caminos que, no pocas veces (como en este caso), pasaban antes por las sendas del siríaco. Téngase en cuenta, por otro lado, que el único manuscrito que contiene el texto de la traducción árabe (el ms. de Biblioteca de Estambul, estudiado en 1934 por Ritter y Walzer) atribuye esta traducción no a Hubaish, sino a Istafan. <<

[199] *Cfr.* las precisiones de Hunayn ibn Ishaq (según Segzin) y de Marcos de Toledo (según el *explicit* del ms. de París, Bibl. Univ. 125). Hunayn dice, en efecto, que el *De motibus* «ha sido traducido (al árabe) por Ayyub. En lo que a mí concierne, no lo había traducido anteriormente, aunque guardé conmigo una copia del libro; más tarde, lo traduje al siríaco y al árabe lo tradujo Muhammad ibn Musa». Por su pm1e, Marcos de Toledo afirma: «completus est tractatus G(alieni) de motibus difficilibus translatus a Iohannitio de greco in arabum et a Marco Toletano de arabico in latinum». <<

[200] Para un planteamiento general concerniente a la transmisión de la obra hipocrática a la cultura latinomedieval, *cfr.* los artículos que componen la edición de P. Kibre, *Hippocrates Latinus. A Repertorium of Hippocratic Writings in the Latin Middle Ages* (New York, 1985). <<

[201] La fecha está suficientemente documentada en varios de los mss. que conservan la traducción a la que vamos a aludir y, entre tales manuscritos, ha de contarse el de Madrid, BN 10053. Aquella fecha, por lo demás, es el primer dato conocido con certeza de la vida de Scoto, de cuya vida y obras poco se ha llegado a conocer, a pesar de los esfuerzos investigadores que se ha hecho en este sentido, siguiendo las pautas de lo marcado por Haskins y por Thorndike, que acertadamente han destacado la importancia de este traductor. <<

[202] Acerca de esta traducción toledana de Scoto, *vid.* Thorndike. L., *Michael Scot*, o. c., pp. 22-24. No se conoce, por lo demás, cuánto tiempo pasó en Toledo Scoto antes de dar por acabada esta traducción, en 1218. *Vid.* la edición de Francis J. Carmody, *Al-Bitrûgi, De motibus celorum* (Berkeley-Los Angeles, 1952), la única edición crítica, por lo demás, que ha sido hecha de las traducciones de Scoto, traducciones cuyo número ha sido objeto de frecuentes exageraciones, como ha señalado Morpurgo, P., «Le traduzioni de Michele Scoto e la circolazione di manoscrit scientifici in Italia meridionale: la dipendenza della Scuola medica Salernitana da quella Pargina di Petit Pont», en *La diffusione delle scienze islamiche...*, o. c., pág. 172. En este artículo, Morpurgo propone revisar a la baja las traducciones de Scoto, acerca de las cuales puede encontrarse amplia bibliografía en Lohr, Ch., *Medieval Latin Aristotle Commentaries*», en *Traditio*, 27, 1971, pp. 347-349. <<

[203] Que esta traducción fue hecha en Toledo viene confirmado por los mss. Merton Coll, 278; Cues. 182; Laurentian, Plut. XIII, sin., 9; Cracow 653. Hay que advertir, por otra parte, que la traducción de Scoto del *De animalibus* comprendía tan sólo los tres únicos tratados zoológicos de Aristóteles que conocían los árabes, la *Historia animalium*, el *De partibus animalium* y el *De generatione animalium*. La traducción de Scoto, en efecto, fue hecha a partir de la versión árabe de Yahya ibn al-Bitriq (editada por J. N. Mattock), que se componía de 19 libros: diez, para la *Historia animalium*; cinco, para el *De partibus animalium* y cuatro, para el *De generatione animalium*. Del texto árabe de este último disponemos de la edición de Brugman, J.-Drossaart, H. J. (*Aristotle, Generation of Animals. The Arabic Translation Commonly Ascribed to Yahya ibn al-Bitriq*, Leiden, E. J. Brill, 1971), así como del estudio de Van Oppenraay, A. M. I., «Quelques particularités de la méthode de traduction de Michel Scot», en *Rencontres de cultures...*, a. c., pp. 121-129. El texto árabe del *De partibus animalium* ha sido editado por R. Kruk (*The Arabic Version of Aristotle's Parts of Animals*, Amsterdam-Oxford, 1979) y por A. M. I. van Oppenraay (Amsterdam, 1988). La traducción de Scoto fue, por lo demás, ampliamente utilizada por San Alberto Magno, el cual, a pesar de sus descalificaciones a nuestro traductor, copió los errores contenidos en la traducción de Scoto, sin que San Alberto se percatara de tales errores, tema que ha sido estudiado por H. Stadler, en su *Albertus Magnus. De animalibus libri 24 nach der Kölner Handschrift. Beiträge zur Geschichte der Philosophie Mittelalters* (Münster, 1916, 1921). Por otra parte, téngase en cuenta que, ya en Italia, Scoto tradujo al latín el *De animalibus* de Avicena, obra igualmente dividida en 19 libros, traducción que tuvo una amplia difusión en la historia del pensamiento medieval, al ser considerada como un excelente resumen del *De animalibus* aristotélico, por más que Avicena no dejó pasar la ocasión de dejar aquí plasmadas sus propias opiniones sobre cuestiones zoológicas. <<

[204] El principal representante de esta postura ha venido siendo R. de Vaux («La premiere entrée d'Averroës chez les latins», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 22, 1933, pp. 193-345), para el que la fecha de 1230 es tenida como «criterio infalible» de la recepción primera de los Comentarios de Averroes, en traducción de Scoto, al *De coelo el mundo* y al *De anima* aristotélicos, recepción que habría tenido lugar en las obras de Guillermo de Auvergne y de Felipe el Canciller. De los Comentarios mencionados hay abundancia de manuscritos, sobresaliendo por su perfección los de París, BN lat. 15453, 14385 Y 16110, descritos por De Vaux, *ibid.*, pp. 223ss. <<

[205] R. Manselli y Cruz Hernández han destacado que, mientras estuvo al servicio de la corte pontificia, ni en Bolonia ni en Roma pudo encontrar Scoto manuscritos de las obras de Averroes, por lo que habiendo llegado a la corte de Federico II bien avanzado el año 1228, le habría sido imposible a Scoto realizar la traducción del *Comentario Magno* de Averroes al *De coelo et mundo* y la del *Comentario Magno* averroísta al *De anima* (vid. Gómez Nogales, S., *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem. Averrois Opera. Epitome de Anima*, Madrid, CSIC, 1985) con el tiempo suficiente como para que tales traducciones pudieran haber sido conocidas en Francia en 1230. De todo ello, tanto Manselli como Cruz Hernández concluyen que fue en Toledo donde Scoto llevó a cabo el borrador, cuando menos, de aquellas traducciones, algo que se hace más evidente si se tienen en cuenta las investigaciones de R. Gauthier, el cual ha demostrado convincentemente el error de R. de Vaux al hacer de 1230 la fecha de entrada de las traducciones de Averroes en París, ya que fue hacia 1225 cuando se produce la recepción primera de Averroes en los círculos intelectuales parisinos, lo que lleva a establecer el origen toledano de las primeras traducciones que Scoto hizo de las obras de Averroes. De estas traducciones, Scoto tradujo el *Comentario Magno* al *De coelo et mundo*, no con vistas a suplantar la traducción que Gerardo de Cremona había hecho con anterioridad del *De coelo* aristotélico, sino para aprovechar las opiniones de Averroes sobre esta obra aristotélica, opiniones que Averroes acababa de dar a luz y que, por ello, no pudieron ser conocidas por Gerardo de Cremona. Se trata de una acción que tendrá su correspondencia en la traducción latina que Grosseteste lleva a cabo hacia 1240, a partir del *Comentario* de Simplicio, obra que acababa de ser descubierta por entonces. En cuanto a la traducción que Scoto hace del *Comentario Magno* de Averroes al *De anima* de Aristóteles, fue una traducción que llamó inmediatamente la atención del mundo del pensamiento latino medieval y en el código Ottoboniano se comparan las versiones de los libros segundo y tercero de las traducciones realizadas por Jacobo Véneto y por Scoto, mientras que el ms. de París, BN lat. 16 I 41 transcribe las tres versiones de la *Física* aristotélica más características de aquella época: la traducción grecolatina de Jacobo Véneto, la arábigo-latina de Gerardo de Cremona y la traducción de Scoto del *Comentario Magno* de Averroes a aquella obra de Aristóteles. <<

[206] »Sus conocimientos (del árabe) debieron ser muy reducidos, ya que las traducciones son bárbaras, totalmente pegadas a la letra de la sintaxis árabe y con transcripciones exactas de los nombres propios que conservan las desinencias de la declinación (...). (Si) Hermann residió diez y seis años en Toledo, no le fue de gran provecho, pues la traducción de la *Poética* demuestra un pésimo conocimiento del árabe y una absoluta incapacidad para corregir la lectura árabe de los nombres propios, y también un manifiesto desconocimiento de la terminología filosófica latina, lo que no sucedía casi cien años antes con Gundisalvo, Gerardo de Cremona y demás traductores *toledanos*»: *cfr.* Cruz Hernández, M., *Averroes...*, a. c., pág. 256.

<<

[207] Lo que contrasta con las pocas noticias que nos han sido transmitidas de la vida de Hermann el Alemán, el cual acabó siendo nombrado Obispo de Astorga (1266) y murió en 1272. En cuanto el origen toledano de sus traducciones, hay que tener en cuenta que fue el propio Hermann el que lo dejó expresamente consignado en varias de sus traducciones. Así, el *explicit* de la primera de sus traducciones dice el traductor («dixit translator») que fue realizada «apud urbem Toletanam in capella Sanctae Trinitatis», dando la fecha exacta: «tercio die iouis mensis iunii anno ab incarnatione domini MCCXL». Hermann dejó también consignada la fecha de su última traducción (la de la *Poética* aristotélica a través del comentario de Averroes): siete de marzo de 1256: «explicit Deo gratias anno domini millesimo ducentesimo quinquagesimo sexto septimo die martii apud Toletum urbem nobilissimam». Para un estudio biográfico de Hermann el Alemán hay que tener en cuenta los trabajos de Ferreiro Alemparte, Pérez González y, sobre todo, González Ruiz. <<

[208] Vid. Jourdain, A., *Recherches critiques...*, o. c., pp. 135 ss.; Luquet, G. H., «Hermann el Alemán», en *Revue de l'histoire des religions*, 44, 1901, pp. 407-422; Wüstenfeld, F., *Die Uebersetzungen arabischer Werke...*, o. c., pp. 91-96; Bogges, W. F., «Hermannus Alemannus' Rethorical Translations», en *Viator*, 2,1971, pp. 227-250; Millás Vallicrosa, J. M., *Las traducciones orientales...*, a. c., pp. 67 ss; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe...*, a. c., II, pp. 460 ss. <<

[209] Como se verá a continuación, entre la primera y la última de las traducciones filosóficas toledanas de Hermann el Alemán transcurren dieciséis años, período de tiempo que a Cruz Hernández le parece excesivo para la estancia continuada de Hermann en Toledo, por lo que propone que las traducciones de éste tuvieron que ser realizadas entre 1231 y 1242 o, en todo caso, admitir dos estancias de Hermann el Alemán en Toledo: una, que iría del 1210 al 1244 y la otra, de 1250 al 1256: *cfr. Averroes...*, o. c., pág. 256. Los argumentos de Cruz Hernández no parecen ser, sin embargo, demasiado convincentes. <<

[210] *Vid.* la descripción que hace Millás Vallicrosa (*Las traducciones orientales...*, o. c., pp. 66 ss.) del ms. de Toledo, Bil. Cal. 47-20. que contiene esta traducción, así como los datos que acerca de este trabajo de Hermann proporciona el mismo Millás Vallicrosa. <<

[211] *Vid.* D'Alverny, M.-Th., «Remarques sur la tradition manuscrite de la Summa Alexandrinorum», en *AHDLMA*, 49, 1982, pp. 265-274. Acerca del texto de esta traducción de Hermann el Alemán, *vid.* Marchesi, C., *L'ethica Nichomachea nella tradizione latine medievale* (Messina, 1904); Badawi, A.-Fowler, G. B., «Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250-1331)», en *AHDLMA*, 49, 1982, pp. 195-252. En lo concerniente al texto árabe, *vid.* la edición hecha por A. Badawi (Kuweit, 1979), así como el estudio de Dunlop, D. M., «The Arabic Tradition of the Summa Alexandrinorum», en *AHDLMA*, 49, 1982, pp. 265-274. <<

[212] Traducción iniciada por Helmann bajo los auspicios del Obispo de Burgos, Juan (1240-1246) Y contenida en varios manuscritos, de los que podemos destacar el de París, BN laL 16673 y el de Toledo, Bibl. Cal. 47-15. Las dificultades del texto árabe movieron a Hermann a tratar de aclarar el contenido de la doctrina aristotélica, añadiendo fragmentos de comentarios sobre la *Retórica* debidos a al-Farabi, a Avicena (dos fragmentos de la *Lógica del Shifa's*) y a Averroes (fragmentos del *Comentario Medio* a aquella obra aristotélica). No disponemos todavía de una edición crítica de esta traducción, acerca de la cual pueden verse: Bottin, L., *Contributti della tradizione greco-latina al testo della Retorica di Aristotele* (Padova, 1977); Lyons, ed., *Aristotle's Ars Rethorica* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982) pp. xvi ss.; D'Alverny, M.-Th., *Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne, a. c.*, pp. 347, 351; Anawati, G. C., *Bibliographie...*, o. c., pp. 41-42. <<

[213] Traducción que alcanzó una rápida difusión. A pesar de que en 1278 se tradujo directamente del griego el texto íntegro de la *Poética* aristotélica, fue la traducción toledana de Hermann el Alemán la que continuó sirviendo de texto universitario para la explicación de aquella obra de Aristóteles, situación que todavía continuaba en los tiempos en que fue publicada (1498) la traducción de Giorgio Valla de la *Poética* de Aristóteles. En relación con la traducción de Hermann, *vid.* la edición de Averroes' *Middle Commentary on Aristotel's Poetics* (Princeton, Princeton University, 1986).

<<

[214] »Usque hodie etiam apud arabes hi duo libri (la *Retórica* y la *Poética* aristotélicas) quasi neglecti sunt; et vix unum invenire potui qui mecum studendo in ipsis vellet dilligentius laborare». No existiendo edición de esta traducción de Hermann el Alemán, el prefacio mencionado puede verse en el ms. de París, BN lat. 16673 y en el ms. de Toledo, Bibl. Cat. 47-15. El prefacio en cuestión ha sido publicado en Lacombe, G. *et alii*, *Aristoteles Latinus...*, o. c., I, pág. 211. <<

[215] Ello ha sido puesto de manifiesto en estudios como los de Procter, E., «The Scientific Works of the Court of the Alfonso X of Castile», en *MLR*, 40, 1945, pp. 12-29; Romano, D., «Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli hebrei», en *Atti del Convegno «Oriente e Occidente nel Medio Evo: Filosofia e Scienze (9-15 aprile 1969)* (Roma, 1.971) pp. 677-711; Harvey, L. P., «The Alphonsine School of Translators: Translations from Arabic onto Castilian Produced under the Patronage of Alfonso the Wise of Castile (1221-1252-1284)», en *Journal of Royal Asiatic Society*, 1977-1978, pp. 109-117; Gil, J., *La Escuela de Traductores de Toledo y sus colaboradores judíos, o. c.*, pp. 58 ss.; Roth, N., «Jewish Translators at the Court of Alfonso X», en *Thought*, 60, 1985, pp. 439-455. De modo especial, han insistido en esta cuestión J. Vernet y sus discípulos: vid. Vernet, J., ed., *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII* (Barcelona, 1.981); *ibid.*, *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X* (Barcelona, 1983); *ibid.* «Las traducciones del árabe a las lenguas romances setecientos años después de la muerte de Alfonso X el Sabio (1284)», en *La diffusione delle scienze islamiche...*, o. c., pp. 379-397; Samsó, J., *Alfonso X y la astronomía* (Madrid, 1982); *ibid.*, *Estudios sobre historia de la ciencia árabe* (Barcelona, 1980) pp. 81 ss.; *ibid.*, «Dos colaboradores científicos musulmanes de Alfonso X», en *Llull*, 4, 1981, pp. 171-179. <<

[216] Cfr. Vegas González, S., *Historia del pensamiento castellano-manchego...*, o. c., pág. 162: «la historia del pensamiento ha de dejar aquí constancia de que, gracias a la labor de traducción científica realizada en la Escuela de Alfonso X, ésta hizo posible la aparición de la prosa científica castellana, dotada, por lo demás, de una admirable consistencia autónoma. A Alfonso X, a través de los trabajos de aquella Escuela, se debe, pues, el tránsito del castellano—lengua coloquial al castellano—lengua literaria y científica, vehículo de expresión de los más altos componentes culturales, hasta aquel momento reservados en exclusiva a la expresión latina. Esta consagración literaria y científica del castellano se hizo a partir de una concreta modalidad de la lengua castellana. *la hablada en Toledo*. El castellano de Toledo fue, así, el germen en el cual se fraguó el nacimiento de la prosa científica castellana en general y, a partir de aquí, el cauce expresivo por antonomasia de las producciones de la ciencia, de la filosofía y de la literatura españolas que van a surgir hasta mediados del siglo XVI, época en la cual el castellano de Toledo iba a ser sustituido por el castellano de Castilla La Vieja como vehículo por excelencia de la historia de la literatura y del pensamiento españoles». Vid., acerca de ello, Gil, J., *La Escuela de Traductores...*, o. c., pp. 89 ss.; Niederehe, H. J., *Alfonso el Sabio y, la lingüística de su tiempo* (Madrid, 1987); Fuentes, A., *Influencias sintácticas y estilísticas del árabe en la prosa medieval castellana* (Madrid, 1956). Por otra parte. Márquez Villanueva ha destacado las raíces políticas de la planificada potenciación del castellano por Alfonso X. <<

[217] En los manuscritos aparece también con los nombres de «Yhuda Mosca el Menor», «Yahuda ha-Qaton el Menor» o «Yehuda Mosca», lo que ha llevado a algún intérprete a ver, bajo estos nombres. diferentes personas, lo que se trata de un juicio incorrecto: vid. Hilty. G... «Yehuda ben Mosé ha-Kohén», en *Al-Andalus*, 20. 1957, pp. 13 ss: Gil. J., *La Escuela de Traductores...*, o. c., pp. 60-61; Roth. N., *Jewish Translators...*, a. c., pp. 441 ss. El nombre completo castellanizado de nuestro traductor aparece en *Libro de las cruces*: Hyuhda fy de Mosse Alchoen Mosca y, abreviado, nos es transmitido por diferentes manuscritos de sus otras traducciones: Yhuda fi de Mosse Alcohen: Yhuda fi de Mosse Mosca; Yhuda fy de Mosse; Yhuda el Cohen; Yhuda Mosca; Yuda. <<

[218] A Yehudá ben Moses le han sido atribuidas dos traducciones, de cuya autoría no hay, hasta el momento, constancia adecuadamente justificada. Una es la traducción del *Tetrabiblon* de Ptolomeo, traducción que Saron y Millás Vallicrosa atribuyeron a Yehudá a partir de datos cuya poca consistencia ha puesto, sin embargo, de relieve Gerold Hilty. De esta traducción se ha perdido el original y sólo contamos con el compendio de Gil de Zamora, *Liber Quadripartiti Ptolomei* (Venecia, 1493). También parecen perdidas las traducciones latinas del *Tetrabiblon*, hechas en Toledo por Aegidius de Thebaldis (1257) y, años más tarde, por Álvaro de Oviedo. La otra traducción a la que aquí nos referimos es la del célebre *Liber Picatrix* (vid., acerca de ella, Solalinde, A. G., «Alfonso X, astrólogo», en *Revista de filología española*, 13, 1926, pp. 350-356), traducción que cuenta con más probabilidades que la anterior para ser atribuida a Yehudá ben Moses, que la habría llevado a cabo en 1256: cfr. Pingree, D., «The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe», en *La diffusione delle scienze islamiche...*, o. c., pp. 89 ss. David Romano es igualmente de esta opinión. <<

[219] *Vid.*, acerca de esta traducción, Millás Vallicrosa, J. M., *Las traducciones orientales...*, o. c., pp. 181 ss.; *ibid.*, *Estudios sobre Azarquel* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943) pp. 445 ss. En el prólogo, el traductor judío es llamado «Iuda filus Mosse Alchoen, professione t. (palabra perdida), ex merito science astronomus dictus» (ms. de Madrid, BN 10053). <<

[220] Editado por Fernández Montaña, J., *Alfonso X el Sabio. Lapidario* (Madrid, Imp. de la Iberia, José Blasco, 1891) y por Brey Mariño, M., *Alfonso X el Sabio, Rey de Castilla. Lapidario* (Madrid, 1968). El prólogo de la traducción es harto expresivo: «en syendo Infante (don Alfonso) en uida de su padre en el anno que gano el regno de Murcia, que fue en la Era de... E ouo.l en Toledo de un iudio que.l tenie ascondido, que non se queria aprouechar d'el nin que a otro touiesse pro. El desque este libro touo en su poder, fizo-fo leer a otro su judio que era su físico, e dizien-le Yuda Mosca el menor, que era mucho entendido en la arte de astronomía e sabie e entendie bien el arauigo e el latino E (...) mando.gelo trasladar de arauigo en lenguaie castellano (...). Et ayudo·] en este trasladamiento Garci Perez, un su clerigo, que era otrossi mucho entendudo en este saber de astronomía» (ms. de El Escorial, h-I-15). Acerca de esta traducción, *vid.*, Evans, J., «The Lapidary of Alfonso the Learned», en *Modern Language Review*, 10, 1919, pp. 424 ss. Cardoso, J., *O Lapidario del Rey Don Alfonso el Sabio* (Lisboa, 1929). Hay que advertir que los manuscritos conservados no contienen la traducción original, sino una revisión de aquélla, llevada a cabo entre, probablemente, 1276-1279: *cfr.* Hilty, G., «El libro conplido en los iudizios de las estrellas», en *Al-Andalus*, 20, 1955, pág. 19, estudio que contiene, por lo demás, amplias referencias sobre esta traducción (pp. 18 ss.). <<

[221] Traducción del Kitab al-bari fi ahkam al-mujum, el tratado astrológico de Abu-l-Hasan `Ali ibn al-Rijal. La traducción en cuestión fue editada por Geld Hlity (Madrid, Real Academia Española, 1954), acompañada de un amplio estudio introductorio, completado en su *El libro conplido...*, a. c., pp. 1-74, escrito a raíz de la publicación del estudio de Nykl, A. R., «Libro Conplido en los Juizios de las Estrellas», en *Speculum*, 29, 1954, pp. 84-89. Vid., también, Muñoz Sendino, J., *La escala de Mahoma. Traducción del árabe al castellano, latín y francés ordenada por Alfonso X el Sabio* (Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1949) pp. 85 ss. A partir de la traducción castellana de Yehudá, los italianos Aegidius de Thebaldis Parmense y Pietro Reggio hicieron, en 1256-1257, la traducción latina del *Libro conplido*, editada por Ratdolt, E., *Praeclarissimus liber completus iudiciis astrorum, quem edidit Albohacen Haly filius Aben Ragel* (Venecia, 1485), edición que dio pie a las de Venecia, 1525; Basilea, 1551 y Basilea, 1571. <<

[222] Según tales notas, Yehudá ben Moses ha Kohén habría trabajado en unión de otros «trasladores», todos los cuales examinaban conjuntamente la mejor redacción castellana de determinados términos de difícil comprensión o que podían afectar al sentido de lo traducido. Los «trasladores» llevaban a cabo su trabajo bajo la supervisión de un «emendador», encargado de la redacción final de la traducción: *cfr.* D'Alverny, M.-Th., *Les traductions a deux interpretes...*, a. c., pág. 200. <<

[223] La traducción lo es de una obra astrológica de Abū-l-Husayn `Abd al-Rahman b. `Umar al-Sufi. Aparte del título citado, el título completo de aquella traducción es el de *Las XLVIII figuras de la VIII espera* y algunos autores, caso de Hilty, se han referido a esta traducción como *Libro de las estrellas fixas*. La fecha de la traducción aparece expresamente consignada: «et traslado· lo por su mandado (del Rey don Alfonso) Yhuda el Cohen, so alhaquim, e Guillen Arremon Daspa, so clerigo. Et fue fecho en el quarto anno que regno este Rey sobredicho. que andaua la era de Cesar en mil e dozientos e nouaenta e quatro annos», correspondiente a los meses de enero a mayo de 1256. Vid. Hilty. G., *El libro conplido...*, a. c., pp. 38ss. <<

[224] *Vid.*, acerca de esta traducción, Soriano Viguera, J., *Contribución al conocimiento de los trabajos astronómicos desarrollados en la escuela de Alfonso X el Sabio* (Madrid, A. Fontana, 1926) pp. 41-50; Hilty, G., *El libro conplido...*, a. c., pp. 38 ss. Objeto de polémica ha sido el anunciado proyecto a que hace referencia el final de esta traducción (ms. Complut. 2-24, f.º 37 d): «et porque fuesse esta obra de la espera mas conplida, mandamos nos, rey don Alfonso el sobredicho, annader hy este capitulo pora fazer armillas en la espera pora saber ell ataçir e egualar las casas segund la oppinion de Herrnes. Et mandamos a don Mosse nuestro alfaquim que lo fiziesse». No hay acuerdo sobre quién fuese aquel «don Mosse», el traductor del capítulo «como se deuen fazer las arnillas del atacyr en la alcora» ni sobre la fecha en que se llevó a cabo esta adición al *Libro del alcora*, que pudo ser o bien en 1259, cuando el libro fue «trasladado» o en 1277, cuando el libro fue «endereçado», revisión en la que, al parecer, intervino también Yehudá ben Moses. Sobre las cuestiones suscitadas en este punto, *cfr.* Norman, R., *Jewish Translators...*, a. c., pág. 444. <<

[225] Vid. D'Alverny, M.-Th., *Les traductions a deux interpretes...*, a. c., pág. 200; Hilty, G., *El libro conplido...*, a. c., pp. 40-41; Roth, N., *Jewish Translators...*, a. c., pág. 445. <<

[226] Cfr. Sarton, G., *Introduction to the History of Science...*, o. c., I, pág. 370; II, pág. 442; Millás Vallicrosa, J. M., «Sobre el autor del Libro de las Cruces», en *Al-Andalus*, 5, 1940; Sánchez Pérez, J. A., «Nota Preliminar» a su edición de esta traducción de Yehudá ben Moses, en *Isis*, 14, 1930, pp. 77-132. Nueva edición, a cargo de Kasten, L. A. Kiddle, B. (Madrid-Madison, 1961). <<

[227] La importancia de esta obra ha sido destacada por Sarton. G., *Introduction to the History of Science...*, o. c., 11, pp. 837 ss.; Duhem, P., *Le système du monde...*, o. c., III, pp. 480 ss.; Millás Vallicrosa, J. M., *Las traducciones orientales...*, o. c., pp. 22788.; *ibid.*, *Estudios sobre Azarquiel*, o. c., pp. 40788.; Keller, J. E., *Alfonso X el Sabio* (New York, 1967) pp. 137 ss. El documento más fidedigno para llegar al texto original de las *Tablas* sigue siendo el ms. de Madrid, BN 3306. <<

[228] Carecemos de datos acerca de la biografía de este notable astrónomo y astrólogo toledano, del que los documentos conservados ofrecen diferentes grafías («Rabiçag», «don Çag el de don Manuel», «Rabbi Çag», «Rabbi Çag de Toledo»). Abraham Zacut, en su *Yuhasin*, se ha referido a él como «Rabbi Isaac ibn Sid, *hazzan* Toledo», que, en tiempos del rey Alfonso, «preparó tablas de gran número de cielos con gran precisión, siguiendo el mandato del Rey, precisión superior a las de otras tables y libros de astronomía, ya que Rabbi Isaac Israeli y Rabbi Levi ben Gerson (Gersonides) y todos los que vinieron detrás de él no encontraron en ellas defecto alguno (...) y fueron llamadas *zij* (Tablas) Alfonso y desde el Este al Oeste, Alemania, Francia, Inglaterra, toda Italia y España, ocuparon el lugar de las antiguas tablas y así se han mantenido hasta nuestros días» (citamos por la traducción inglesa, a partir del hebreo, de Roth, N., *Jewish Translators...*, a. c., pág. 447). Isaac Israeli, el astrónomo a que se acaba de hacer alusión, discípulo de Rabbi Asher ben Yehiel de Toledo, cita también, en su tratado de astronomía, el *Yesod `olam* (editado por Goldberg-Rosenkrank, Berlín, 1948), los cálculos de tres eclipses realizados en Toledo por Rabbi Isaac ha-hazzan ben Sid. En el diván de Todros ibn Yehudá Haleví Abulafia (editado por Yellin, D., Jerusalem, 1932-1936, 3 vols.) vuelve a hacerse referencia al sabio toledano: *vid.* Chapira, B., «Essai d'identification des personnages mentionés dans le divan», en *Revue des Etudes Juives*, 6, 1945, pp. 9-16. Sobre las hipótesis relacionadas la personalidad de Rabiçag, *cfr.* Gil, J, *La Escuela de Traductores...*, o. c., pp. 69-70; Tello, P., *Judíos de Toledo...*, o. c., pp. 68-69. <<

[229] Manuel Rico y Sinobas usó indebidamente «astronomía» por «astrología», en su celebrada edición de los *Libros del saber de astronomía* (Madrid, E. Aguado, 1863-1867) 5 vols. Una edición más reciente es la tesis doctoral (Madison, Wisc., University of Wisconsin, 1974) de Antonio Cárdenas, *A Study and Edition of the Royal Scriptorium of El libro del saber de astrología by Alfonso X el Sabio*, 4 vols.

<<

[230] Edit. por Rico, M., *Libro del saber, o. c.*, II, pp. 117-222. Vid. acerca de este importante tratado, Soriano Viguera, J., *Contribución al conocimiento de los trabajos astronómicos...*, a. c., pp. 52-74. <<

[231] Editado por Cárdenas, A., o. c., II, pp. 177-222 e incluido por J. Rodríguez de Castro en su Biblioteca española (Madrid, 1781) pp. 129-134. En este tratado, Rabiçag utiliza las letras «a, b, g, d» para situar puntos en un círculo, siguiendo el orden hebreo. <<

[232] Editado por Rico, M., o. c., III, pp. 219-316. Siguiendo su costumbre, Rabiçag divide el tratado en dos partes, de las cuales la primera trata de la construcción del cuadrante, mientras que la segunda aborda el uso que ha de hacerse de aquel instrumento de astronomía. Esta obra de Rabiçag es la única que aparece datada, habiendo sido escrita en 1277 y no debe ser confundida con otro tratado escrito por Rabiçag, *Libro que es de saber como puede omne rectificar el quadrante sennero*, descubierto por Millás Vallicrosa, J. M., «Una nueva obra astronómica alfonsí: el Tratado del cuadrante sennero», en *Al-Andalus*, 21, 1956, pp. 59-92. <<

[233] Edit. en Rico, M., *o. c.*, II, pp. 3-78, contiene la descripción y uso que ha de hacerse de las «armellas» o «armillas», el instrumento ptolemaico de astronomía al que los árabes llamaron *dat al-halaq*. Este tratado de Rabiçag alcanzó una amplia difusión hasta bien entrada la época renacentista: *cfr.* Vera, F., *Los judíos españoles y su contribución a las ciencias exactas* (Buenos Aires, El Ateneo, 1948). <<

[234] Editado, igualmente, por Manuel Rico, en su *Libro del saber*, II, pp. 298-309. Sarton confundió este tratado de Rabiçag con el de *Fabrica y usos del instrumento dellevamento que en Arabigo se llama atazin*, del que un manuscrito Vaticano conserva su traducción italiana. La adscripción del *Libro dell ataçir* a Rabiçag no presenta mayores problemas, a pesar de haberse perdido los primeros folios de la traducción. <<

[235] *Vid.* la edición de estos cuatro últimos tratados sobre relojes en Rico, M., o. c., IV, pp. 5-23; 28-64; 67-75; 96-107, respectivamente. Hay dudas fundadas sobre la autoría de Rabiçag con relación al *Relogio de la piedra*, mientras que, de los tratados citados, el *Palacio de las horas* ha sido generalmente tenido como el más interesante.

<<

[236] La primera sección de esta obra, relacionada con la teoría astronómica, es probablemente una redacción del propio Rabiçag, que, en este caso, sólo habría traducido la segunda sección del libro, un tratado de práctica astronómica cuyo autor pudo haber sido Ibn Yalaf, con preferencia sobre Azarquiel: *cfr.* Millás Vallicrosa, J. M., *Estudios sobre Azarquiel, a. c.*, pág. 139. *El Libro de lamina* fue ditado por Rico, M., *Libro del saber...*, o. c., III, pp. 5-132. <<

[237] Estas dos traducciones se encuentran en el mismo manuscrito que recoge la obra de Rabiçag, *Libro que es de saber como puede omne rectificar el cuadrante sennero*. De ambas traducciones da cuenta Millás Vallicrosa, J. M., *Una nueva obra astronómica...*, a. c., pp. 61-63. David Romano ha negado, sin embargo, que estas traducciones sean de Rabiçag. <<

[238] Steinschneider (*Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1893 (reimp. Graz, 1956) pp. 657, 737, 740, 972) confunde a este intelectual toledano con Isaac de Tortosa. Para la personalidad de Abraham de Toledo, *vid.*, Procter, E. S., *The Scientific Works of the Court of Alfonso X...*, a. c., pp. 21 ss.; Gil, J., *La Escuela de Traductores...*, o. c., pág. 76-77; Roth, N., *Jewish Translators...*, a. c., pp. 449-450. <<

[239] Enrico Cerulli editó la traducción latina y la francesa, en *Il «Libro della Scala»*. *La questione delle font arabo-espagnole della Divina Commedia* (Cittá del Vaticano, 1949). Ese mismo año, Muñoz Sendino, J., editó las tres traducciones: *vid. La Escala de Mahoma...*, o. c. La traducción latina de Buenaventura de Siena está documentada en el prólogo del ms. de París, BN lat. 6064: «sic ego Bonaventura de Senis, prefati domini regis notarius atque scriba, de mandato eiusdem domini librum ipsum (...) de hispano conuerti eloquio per singula in latinum». La traducción francesa, hecha a partir de aquella latina, está recogida en un único ms. (Oxford, Bodl. Laud. Misc. 534), cuyo prólogo da cuenta de que se trata de un trabajo llevado a cabo también por Buenaventura de Siena. Por otra parte, digamos aquí que, en el estudio que acompaña a su edición, Muñoz Sendino (o. c., pág. 22) examina el manuscrito de un *Astrolabio*, debido a un «Habraham magister», el cual no habría sido, en contra de lo que da a entender Muñoz Sendino, el traductor toledano, sino, probablemente, el astrónomo Abraham Ibn Ezra, estudiado por Millás Vallicrosa. <<

[240] *Vid.* Steinschneider, M., «Notice sur un ouvrage astronomique inédit d'Ibn Haitham», en *Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche*, 14, 1881, pp. 721-741. <<

[241] Traducción llevada a cabo en colaboración con el mozárabe Bernardo («Bernardo el arabigo»), con objeto de mejorar la traducción al castellano que había hecho previamente Fernando de Toledo (la traducción de éste, y no la de Abraham de Toledo, es la que aparece en el *Libro del saber*): «et este libro sobredicho traladolo del arauigo en romançe maestre Fernando de Toledo por mandado del muy noble rey don Alphonso (...) et despues mandolo traducir otra vez en Burgis meior et mas complidamente a maestre Bernardo el arauigo et a don Abrahen su alphaqui». Millás Vallicrosa alaba la traducción de Abraham considerándola más ajustada al original árabe que la traducción al hebreo de Ibn Tibbon y que la latina de Guillermo el Inglés: *cfr. Estudios sobre Azarquel, o. c., pp. 462 ss. Vid., también, del mismo Millás, Estudios sobre la historia de la ciencia española, o. c., pp. 138 ss.; Sarton, G., Introduction to the History of Science..., o. c., II, pág. 836; Steinschneider, M., Die hebraeischen Uebersetzullgen..., o. c., pp. 590 ss. <<*

[242] Editado por Rico, M., *o. c.*, IV, pp. 77-93. Acerca de los problemas surgidos en torno a la personalidad de Samuel ha-Levi, *cfr.* Roth, N., *Jewish Translators...*, *a. c.*, pág. 449; Gil, J., *La escuela de Traductores...*, *o. c.*, pág. 81. <<

[243] *Vid.* Millás Vallicrosa, J. M., *Las traducciones orientales...*, o. c., pp. 35 ss. A Millás Vallicrosa hay que apuntar el descubrimiento de estos estudios de Álvaro de Oviedo, de los cuales sólo se ha conservado el último de los citados, muestra bastante —se ha dicho— para poder juzgar su baja calidad filosófica, en contraste con lo que en este terreno había dado a luz el círculo de los traductores toledanos: *cfr.* Vegas González, S., *Historia del pensamiento castellano-manchego...*, o. c., pág. 161. <<

[244] «Uno de los «ídolos» tiene su fundamento en el romántico amor a tierras lejanas, a lo exótico, a lo misterioso, que se revelan más eficaces que lo obvio y lo accesible: Aristóteles es griego y pasó a hacerse latino; las relaciones entre mundo griego y mundo latino nunca dejaron de existir, a pesar de todos los altibajos de la política, del comercio, de la religión; siempre existieron, más o menos florecientes, marcos bilingües geográficos, diplomáticos, eclesiásticos o comerciales. Sería entonces lógico, pensar en una continuidad, en renovaciones aristotélicas greco-latinas directas. Descubrir una vía diferente, que estuvo casi oculta durante mucho tiempo, a través de la cual se habría alimentado el aristotelismo latino, no podía, no pudo, más que suscitar el entusiasta interés de muchos, por no decir de todos. Partiendo de aquí, era fácil pasar a exageraciones, a conclusiones dogmáticas. Todavía se sigue repitiendo, a pesar de más de un siglo de investigaciones, que las obras de Aristóteles llegaron al mundo latino *primeramente* a través del árabe, *después* directamente del griego»: *cfr.* Minio-Paluello, L., *Opuscula, o. c.*, pp. 503-504. <<

[245] Tales fuentes se cifraban, según Boecio, en la doctrina aristotélica, por más que el Aristóteles que le fue dado conocer a Boecio se basaba en una interpretación, más o menos deformada, de Proclo, tema analizado por Shiel, J., «Boethius' Commentaries on Aristotle», en *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4, 1958, pp. 216-227. <<

[246] Un estudio crítico de estas traducciones y de la difusión que alcanzaron en el Occidente medieval puede verse en Minio-Paluello, L, «Les traductions et les commentaires aristotéliens de Boece», en *Studia Patristica*, II. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 64, 1957, pp. 358-365. Por lo demás, fue también Minio Paluello el que editó, entre 1961-1965, las traducciones boecianas de *Categoriae*, *De interpretatione* y de *Analytica Priora*. <<

[247] Del que hoy día tenemos un conocimiento fiable gracias a las aportaciones de tan destacados especialistas como pueden ser Lacombe, Birkenmajer, Dulong, Franceschini y Minio-Paluello, cuya colaboración en la recopilación y análisis de los manuscritos de las traducciones latinas del griego de las obras aristotélica ha podido hacer posible los ejemplares estudios de *Aristoteles latinus. Codices. Pars Prior* (Romae, 1931); *Pars Posterior* (Cantabrigiae, 1955); *Supplementa Altera* (Bruges, 1961). No menos recomendables resultan ser los dos vols. de la compilación realizada por P. O. Kristeller, *Catalogus translationum et commentariorum* (I, Washington, 1969; II, Washington, 1971). <<

[248] Resultan, a nuestro juicio, carentes de precisión las opiniones de aquellos medievalistas que, como ha sido el caso de Minio-Paluello, no han dudado en afirmar que «lo que hay de filosófico en la escuela carolingia, de filosófico organizado por la escuela, es producto en gran medida de las pocas obras de Aristóteles que maestros como Alcuino introducían como textos elementales de estudio». Por más que la *Dialectica* de Alcuino fuera, en efecto, deudora de la línea aristotélica de la *Isagoge* porfiriana, de las *Categorías* (en versión pseudo-agustiniana) y de la traducción boeciana del *De interpretatione* aristotélico, no debe olvidarse que la escuela carolingia fue más allá de esta asimilación —simplista, por lo demás— de la doctrina lógica aristotélica (o de la tenida por tal), atendiendo a las deudas contraídas por la escuela carolingia con la teología cristiana (animadora de la «filosofía» de aquel tiempo) y con los autores de inspiración platónica. <<

[249] Se trata de la generación que, en aquel tiempo, está preparando la eclosión de la dialéctica medieval en la Escuela de Chartres y en Abelardo, maestros de una época que se remitía ya continuamente a Aristóteles como autoridad indiscutible pero que, a pesar de todo, tenía un pobre conocimiento de las obras (lógicas) del estagirita y desconocía prácticamente la doctrina física, metafísica y ética de Aristóteles. <<

[250] La tradición aristotélica de la cultura bizantina está unida a nombres tan ilustres como Esteban de Alejandría (siglo VII), expositor de la filosofía de Aristóteles; al catálogo y recepción de obras aristotélicas que hace llevar a cabo el califa al-Mamün de Bagdad (siglo IX) y a las traducciones, en este mismo siglo, de Hunayn ibn Is}aq, que tan gran influencia iba a tener más tarde en el campo de las traducciones del árabe al latín realizadas en la Escuela de Toledo, así como a la fundación de la primera Universidad, plena de resonancias aristotélicas, que, bajo la inspiración de Focio, se produce en el 860. En el marco de la Universidad de Constantinopla, Areta se hace transcribir las obras lógicas de Aristóteles y, cuando la Universidad es refundada en 1045 por Constantino Monomaco, será Miguel Psello el que se encargue entonces de revitalizar la filosofía aristotélica, tarea que continuará su sucesor, Juan el Italiano, al que hay que añadir los nombres de comentaristas de Aristóteles tan notables como Eustrasio y Miguel de Efcso, junto con Miguel el Italiano, el gran maestro aristotélico del siglo XII: *cfr.* Minio-Paluello, L., *Opuscula*, o. c., pp. 574-575; Benakis, L., «Commentaries and Commentators on the Works of Aristotle (except the Logical ones) in Byzantium», en Mojsisch, B.-Pluta, O., eds., *Historia philosophiae medii aevi* (Amsterdam-Philadelphia, B. R. Grüner, 1991) pp. 45-54. <<

[251] Acerca de las dos traducciones aquí citadas, *vid.* Minio-Paluello, «Note sull' Aristotele Latino Medievale, XIII. Traduzioni «perdute» dei Primi Analitici e dei Topici», en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 52, 1960, pp. 29-45. El propio Minio-Paluello se ha encargado de editar la traducción citada de los Analítica Priora, en *Aristoteles Latinus* III, 1-3 (1952). <<

[252] Que conviene contrastar con el cuadro de las traducciones medievales de las obras aristotélicas y de los comentarios griegos y árabes de aquellas obras que aparece en Kretzman, N.-Kenny, A.-Pinborg, J., eds., *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982) pp. 74-79. <<

[253] De estas obras, fue la *Política* la que alcanzó una más amplia resonancia, cuestión a la que se sigue prestando una atención especial: *vid.*, Flueler, C, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen «Politica» im spaeteren Mittelalter* (Amsterdam, G. Grüner, 1992); Fioravanti, G., «La Política aristotelica nel medioevo: linee di una recezione», en *Rivista di storia della filosofia*, I, 1997, pp. 17-29. <<

[254] *Cfr.* Minio-Paluello, L., *Opuscula, o. c.*, pp. 572-573. De este modo, afirma este autor, se pone de manifiesto que, de entre las «leyendas» concernientes a la historia del aristotelismo latino, «la leyenda que más distorsiona la verdad y confunde la perspectiva histórica, es aquella según la cual el renacimiento aristotélico occidental —o, mejor, el nacimiento aristotélico occidental— de los siglos doce y trece habría sido debido a la importación de las obras mismas del filósofo a través de la lengua árabe y de las escuelas árabes, primero desde Oriente y luego desde España», concretamente desde Toledo, cuya Escuela fue el único círculo traductor hispano que se ocupó intensamente de la filosofía. <<

[255] Cfr. Millás Vallicrosa, J. M., *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, o. c., pp. 6-7. Vid., Haskins, CH., *Studies...*, o. c., pp. 3 ss., donde ya quedan anticipadas aquellas afirmaciones de Millás Vallicrosa y donde también se hace referencia a la conexión entre Ripoll y la ciencia árabe, a través del ms. de los Archivos de la Corona de Aragón, Ripoll 225, que contiene varios tratados, traducidos del árabe al latín, relativos al uso del astrolabio y del cuadrante. La parte más significativa de estos tratados se encuentra también en otros manuscritos, descritos por N. B. Bubnov, en su edición de las *Gerberti opera mathematica* (972-1003) (Berlín, 1899). De esta cuestión se ocupó igualmente, por los años treinta, André Van der Vyver: vid. sus «Les premières traductions latines (Xe-XIe siècles) de traités arabes sur l'astrolabe», en *Premier Congrès international de géographie historique* (Brussels, 1931-1935) II, pp. 266 ss.; «Les plus anciennes traductions latines médiévales (Xe-XIe siècles) des traités d'astronomie et d'astrologie», en *Osiris* I, 1936, pág. 665. Han sido, sin embargo, Millás Vallicrosa y sus discípulos los que más extensamente y con mayor profundidad han estudiado estas primeras aportaciones científicas, traducidas en España al latín desde el árabe: vid. Millás Vallicrosa, J. M., *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española* (Barcelona, 1961), pp. 61 ss.; Vernet, J., «Les traductions scientifiques dans l'Espagne du Xe siècle», en *Cahiers de Tunisie*, 18, 1970, pp. 47-59. Para bibliografía sobre esta cuestión, cfr. D'Alverny, M.-Th., *Translations and Translators*, a. c., pp. 439-440. Las referencias a Poblet pueden conducirnos, por lo demás, a un oscuro traductor, «Lupius Barchinonensis», que, a finales del siglo x, ya traducía, al parecer, textos astrológicos del árabe al latín: vid. Felú i Monfort, G., *Sunifred, anomenat Llobet, ardiaca de Barcelona* (finals del segle x) (Poblet, 1972). <<

[256] Sobre Constantino el Africano, *vid.* el trabajo, con bibliografía actualizada, de Montero Cartelle, E., «Encuentro de culturas en Salerno: Constantino el Africano, traductor», en *Rencontres des cultures...*, o. c., pp. 65-88. Desde una perspectiva opuesta a la anterior, *vid.*, Jacquart, D., «A l'aube de la renaissance médicale des XIe.-XIIe siècles: »Isagoge Johannitii» et son traducteur», en *Bibliothèque de l'École de Chartres*, 144, 1986, pp. 209-240. Acerca de los que hemos llamado «maestros de Ripoll» (que, probablemente, fueron mozárabes acogidos en aquel monasterio), *vid.* la bibliografía citada en nota anterior. En lo que concierne a Adelardo de Bath, Haskins (*Studies in the History of Mediaeval Science*, o. c., pp. 20-42) trató de destacar su importancia traductora del árabe al latín, hasta caer en una caracterización tan exagerada como la que supone decir que fue «el primero en asimilar la ciencia árabe en el renacimiento del siglo doce», mientras que D'Alverny ha puesto en tela de juicio los conocimientos que Adelardo de Bath pudiera haber tenido de la lengua y de la cultura árabes (*vid.* «Abélard et l'astrologie», en Louis, R. *et alii*, eds., *Pierre Abélard - Pierre le Vénérable* (Paris, CNRS, 1975) pp. 637 ss.). La polémica sobre el particular ha continuado en Burnett, C., ed., *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century* (London, Warburg Institute, 1987); Burnett, C., «Adelard of Bath and the Arabs», en *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale*, o. c., pp. 89 ss. En cuanto a Pedro Alfonso, *vid.* una interesante selección bibliográfica en D'Alverny, M.-Th., *Translations and Translators*, a. c., pp. 441-442. En lo referente, en fin, a los traductores del Valle del Ebro, lo que aquí nos interesa destacar es la relación que mantuvieron con los iniciadores de las traducciones científicas de la Escuela de Toledo. como lo prueba el hecho de que Platón de Tivoli y Rudolfo de Brujas dedicaran sus traducciones a Juan Hispalense, relación que viene también confirmada por el hecho de que una traducción del *Centiloquium*, tradicionalmente atribuida a Platón de Tivoli, probablemente haya que adscribirla a Juan Hispalense, prueba de la concordancia de intereses temáticos entre ambos traductores. De esta concordancia participaría igualmente Hugo de Santalla, autor de otra traducción del *Centiloquium*, atestiguada por el ms. de Nápoles, B. N., D. viii. 4 y por el de Madrid, B. N., 10009. <<

[257] Cfr. Théry, G., *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*, o. c., pp. 114-125. La Escuela de traductores toledanos habría sido, pues, el centro del significado y del sentido de todo el «circuito mediterráneo» cultural, donde se hizo presente todo el saber científico y filosófico de la Antigüedad griega: «Atenas, Edesa, Nisibis, Bagdad, Córdoba, Toledo son las capitales por excelencia del espíritu, que se dan cita, en el siglo XIII, en la Universidad de París». Se trataría de un largo itinerario cultural que recalca en Toledo a través del Norte de África, aunque bien entendido que «en la historia de la amplia corriente intelectual que va de Atenas a Edesa y a Nisibis, de Persia a Bagdad, de Bagdad a Marrakech, África del Norte había sido una vía de tránsito, la ruta imperial de la inteligencia; pero no fue, a fin de cuentas, más que una ruta y un tránsito». De ahí que «Toledo, bajo la dirección de un francés, el Arzobispo Raimundo, se convierte en la consumación del circuito intelectual mediterráneo y por Toledo van a expandirse en Europa las oleadas de la sabiduría antigua, recogida y salvada, una vez más, por la Iglesia» (*ibid.*, pág. 125). <<

[258] *Cfr.* Théry, G., *Tolède...*, o. c., pág. 116 (*subray. nuestro*). Justamente por carecer de una planificación organizada, las traducciones italianas medievales no representan, para Théry, ningún obstáculo para aquella línea (el «circuito intelectual mediterráneo») que lleva directamente, pasando por la cultura norteafricana almorávide y almohade, a hacer recalar el pensamiento científico-filosófico griego y árabe en Toledo: «Hemos querido demostrar que la actividad siciliana, posterior a la actividad toledana y que nunca tuvo la amplitud de ésta, desarrollándose sin plan intelectual y sin finalidad apostólica, no rompe en modo alguno la línea geográfica del circuito cultural (...). Esta conclusión, que descarta a Italia como punto de tránsito de la civilización, que reduce considerablemente el papel de la flota mediterránea y que devuelve a las rutas de África su importancia cultural, se opone a una doctrina que se encuentra todavía ampliamente extendida. En mi opinión, los cruzados no tuvieron más que una influencia harto lejana en el enriquecimiento de la cultura intelectual europea (...). Para ellos no tenía sentido alguno ni ningún interés traer un manuscrito árabe. De hecho, no hay constancia alguna de que los cruzados hayan traído algún libro árabe a Occidente. El circuito intelectual no ha seguido en modo alguno la ruta de las Cruzadas»: o. c., pp. 117-118. Tras esta rotunda descalificación, Théry no se ha sentido obligado ni tan siquiera a citar las traducciones realizadas en los otros círculos de la Europa medieval que no fueran la Escuela de Toledo. <<

[259] En lo relacionado con Italia como puente de transmisión de la ciencia árabe al mundo latino-medieval, el papel protagonista correspondió a las traducciones de Cassino y a las de la conocida como Escuela de Salerno: *vid.*, acerca de ello, Montero Crutelle, E., *Encuentro de culturas en Salerno: Constantino el Africano, traductor, a. c.*; Bloch, H., *Monte Cassino in the Middle Ages* (Roma, 1986). Sobre las traducciones salernitanas como punto de encuentro de la cultura grecoárabe y la latino-medieval, puede consultarse la bibliografía que aparece en el estudio, (de 1986), de Kristeller, P. O., *La scuola di Salerno. a. c.*, pp. 13 ss. *Vid.*, también, Morpurgo, P., *Filosofia della natura nella Schola Salernitana del secolo XII* (Bologna, 1990); *ibid.*, «L'ingresso dell' Aristotele latino a Salerno», en *Rencontres de cultures...*, o. c., pp. 273-300. En lo concerniente al marco de las traducciones llevadas a cabo en la Inglaterra medieval y el papel por ellas jugado en la transmisión de la ciencia árabe a la cultura medieval-cristiana, las investigaciones no han hecho más que confirmar la importancia que, en este punto, tiene la obra de Adelardo de Bath. Así lo atestiguan los trabajos, editados en 1987 por Charles Burnett, en *Adelard de Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century. o. c.* <<

[260] Así lo señaló ya J. Vernet, en su «El valle del Ebro como nexo entre Oriente y Occidente», en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 23, 1950, pp. 249-286. Sobre ello ha vuelto, Lemay, R. («Dans l'Espagne du XIIe siècle. Les traductions de l'arabe au latin», en *Annales*, 18, 1963, pp. 639-665) y, con él, apoyándose en amplia documentación, Gabriella Braga, en su estudio, ya citado con anterioridad, *Le prefazioni alle traduzioni dall' arabo nella Spagna del XII secolo: la valle dell' Ebro*, donde se destaca que «sobre todo en la primera mitad del siglo XII y a través de las traducciones del árabe al latín, esta región reviste una importancia fundamental que, sólo lenta y fatigosamente, se está poniendo de relieve». Al subrayar la importancia de los traductores medievales de esta zona española, las investigaciones de nuestros días se han visto conducidas a poner de relieve la obra y las traducciones del árabe al latín de Hermann de Carinthia (que, por lo demás, debió, casi con toda probabilidad, visitar a los primeros traductores toledanos), acerca del cual puede encontrarse abundante bibliografía en Burnett, C. S. F., «Arabic into Latin in Twelfth Century Spain: The Works of Hermann of Carinthia», en *Mittellateinisches Jahrbuch*, 13, 1978, pp. 100-134. Desde otro punto de vista, la importancia de Hermann de Carinthia ha sido también recientemente destacada por Lemay, R., *De la scolastique a l'histoire...*, a. c., pp. 426 ss. Para Lemay, en efecto, «el personaje más interesante, y acaso el más sutilmente influyente en el curso de esta segunda fase de las traducciones del árabe al latín en la España del siglo doce, es el eslavo Hermann de Carinthia». No hay que olvidar, por otro lado, en este punto a los traductores del árabe al latín relacionados con Tarazona y con la zona catalana, ni que, en función de estos últimos, a través de sus conexiones con Poblet, Gerberto de Aurillac fue un temprano hilo conductor de la transmisión del pensamiento científico árabe al Occidente medieval: *vid.* Millás Vallicrosa, J. M., «La corriente de las traducciones científicas de origen oriental hasta fines del siglo XIII», en *Cahiers d'histoire mondial*, 2, 1954-1955, pp. 407ss. <<

[261] En relación con la recepción de la filosofía y de la ciencia aristotélicas en la cultura de Occidente a través de las traducciones al latín (y, de entre éstas, fundamentalmente de las realizadas en Toledo) de los comentaristas árabes de Aristóteles, disponemos de una abundante bibliografía, de la que da cuenta H. Daiber, «Lateinische Uebersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und Ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters», en *Rencontres de cultures...*, o. c., pp. 205 ss. <<

[262] Nadie duda, en efecto, de que la Universidad de París fuera el foco principal de la renovación de la cultura y del pensamiento medievales. Para llevar a cabo esta empresa, la Universidad parisina se sirvió de la filosofía de Aristóteles, que aquella Universidad conoció, en un primer paso, desde las traducciones y comentarios de los filósofos árabes, singularmente de Avicena, de al-Farabi y de al-Kindi, autores todos ellos que llegaron a París de la mano de las traducciones latinas realizadas por la Escuela de Toledo. En un segundo paso, fue —sobre todo— la obra de Averroes la que moduló el acceso a la filosofía aristotélica por parte de la Universidad de París y, también en este caso, se hace inevitable la referencia a la Escuela de traductores toledanos. *Vid.*, acerca de ello, Koyré, A., *Etudes d'histoire de la pensée scientifique* (Paris, 1973) pp. 24-49 (hay trad. cast.); D'Alverny, M.-Th., «Les nouveaux apports dans le domaine de la science et de la pensée du temps de Philippe Auguste», en Gauthier, R. A., ed., *La France de Philippe Auguste. Les temps des mutations* (Paris, 1982) pp. 867 ss.; Elamri-Jamal, A., «La réception de la philosophie arabe a l'Université de Paris au XIIIe siècle», en *The Introduction of Arabic Philosophy...*, o. c., pp. 31-39. <<

[263] La apelación a la demostración para conocer racionalmente lo «que hasta ahora sólo se sabía por la fe» va a ser la característica básica de la actitud filosófica que los traductores toledanos aportan a la cultura occidental, a partir de las enseñanzas de comentaristas árabes de las obras de Aristóteles. Ello queda subrayado en el prólogo-dedicatoria de Avendauth al *De anima* aviceniano, difundiendo lo que, con anterioridad, había hecho notar Adelardo de Bath en el prefacio de sus *Quaestiones naturales*, a saber, que «había aprendido de los maestros árabes a usar la razón como guía»: *cfr.* Gibson, M., «Adelard of Bath», en Burnett, Ch., *Adelard of Bath...*, o. c., pp. 16-17. <<

[264] Como lo ha recordado D'Alverny: «cuando «Avendauth» y su colaborador Dominicus Gundisalvi emprendieron la traducción del Kitab al-Shifa', la enciclopedia filosófica de Avicena, buscaron proporcionar a los escolares occidentales un comentario de las obras de Aristóteles. De hecho, parece que aquellas traducciones, especialmente el *De anima*, comenzaron a circular bajo el nombre de Aristóteles»: *cfr. Translations and Translators, a. c.*, pág. 451. *Vid.* Hunt, R. W., «The Preface to the «speculum Ecclesiae» of Giraldus Cambrensis». en *Viator*, 8, 1977, pp. 198-213. <<

[265] *Cfr.* Cruz Hernández, M., *Averroes...*, o. c., pág. 252. Cuando Avendauth y Gundisalvo hacen del avicenismo el canal de transmisión del pensamiento aristotélico a la cultural occidental, están poniendo en práctica lo que también pensaban. en este punto. los más avanzados intelectuales de su tiempo. Así, Ibn Tufayl, el celebrado filósofo musulmán contemporáneo de aquellos dos traductores toledanos. escribía, al mismo tiempo que el *Shifa'* de Avicena estaba siendo traducido en Toledo: «En lo que se refiere a los escritos de Aristóteles. el maestro Abu `Ali (Avicena) se ha encargado de explicarnos su contenido y sigue el método de su filosofía en el *Kitab al-Shifa'*. El que se tome la molestia de leer el *Kitab al-Shifa'* y las obras de Aristóteles. podrá ver con evidencia que ambas coinciden en la mayor parte de los asuntos. aunque haya en el *Kitab al-Shifa'* algunas doctrinas que no han llegado a nosotros a través de Aristóteles»: citado en Cruz Hernández, M., «Los problemas del pensamiento islámico andalusí en el siglo XI». *Actas de las Jornadas de cultura árabe e islámica* (Madrid. IHAC, 1981) pág. 317. Por su parte, R. de Vaux puso de manifiesto hace ya tiempo que, en relación con el Avicena dado a conocer por las traducciones toledanas, el mundo de la cultura occidental daba por descontado, en la primera mitad del siglo XIII, que «si se estaba a favor o en contra de Aristóteles, se estaba entonces a favor o en contra de Avicena, considerado como su discípulo más fiel», *cfr.* «La première entrée d'Averroes chez les latins», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 22, 1933, pág. 243. <<

[266] En la introducción de Avicena como correa de transmisión de la filosofía aristotélica en la Universidad de París tuvo un indudable protagonismo el inglés John Blund, del que su apologista Henry of Avranches destaca que fue famoso, «tanto en Oxford como en París», por haber sido el primero en estudiar y enseñar la filosofía de los libros de Aristóteles «que los árabes recientemente enviaron a los latinos», es decir, a través de las traducciones del árabe al latín llevadas a cabo en Toledo: *cfr.* Callus, D., «The Introduction of Aristotelian Learning in Oxford», en *Proceedings of the British Academy*, 29, 1943, pp. 241-243; Jolivet, J., «The Arabic Inheritance», en Dronke, P., *A History of Twelfth-Century Philosophy*, o. c., pág. 146. El interés de John Blund por las traducciones toledanas de Avicena pudo probablemente haber influido en la recepción de la filosofía de Avicena en Oxford. Charles Burnett, tan preocupado siempre por destacar el protagonismo británico en la historia de la cultura, ha subrayado que las traducciones toledanas de Avicena tuvieron una temprana recepción en Oxford, *cfr.* *The Introduction of Arabic Learning...*, a. c., pp. 52-53), por más que parezca olvidar que esta recepción oxoniense de Avicena, por muy pronto que aconteciera, no alcanzó la consistencia del avicenismo parisino: *vid.* Callus, D., *The Introduction of Aristotelian Learning in Oxford*, a. c., pp. 229-281. Por lo demás, hagamos aquí referencia al interés que Burnett ha tenido en destacar que las dos primeras copias de traducciones avicenianas de la Escuela de Toledo (las conservadas en los mss. de París, BN lat. 8802 y de Worcester, Bibl. Cap. Q 81) «fueron escritas por manos inglesas». <<

[267] *Cfr. Opus majus*, ed. Bridges (Oxford, 1900) I1I, pág. 66. Por más que, como hemos repetido varias veces, Roger Bacon no sea una fuente historiográfica demasiado fiable, el juicio de Bacon aquí recogido está en consonancia con lo que está comúnmente admitido, a saber, el importante papel jugado por la recepción de los comentarios de Averroes en la constitución del aristotelismo parisino. A lo largo del siglo XIII, en efecto, Avicena y Averroes fueron, pues, los cauces de la difusión de la ciencia y de la filosofía aristotélicas en las Universidades europeas, encabezadas por la de París, dato que queda también reflejado en lo que el propio Roger Bacon ha dejado escrito acerca de algunas de las condenas eclesiásticas a que se vio sometida la enseñanza de las obras aristotélicas en la Universidad parisina: «scimus enim quod temporibus nostris, diu fuit contradictum naturali philosophiae et metaphysicae Aristotelis per Avicennam et Averroem expositis et ob densam ignoratiam fuerunt libri eorum excommunicati et utentes eis per tempora satis longa» (*Opus majus, edic. citada*, III, pág. 21: *subr. nuestros*). <<

[268] Como ya hicimos notar, Scoto tradujo también, pero estando ya en Italia, el *De animalibus* de Avicena, obra que fue tenida en el siglo XIII como exposición de la teoría zoológica de Aristóteles. Las dos traducciones de Scoto del *De animalibus* alcanzaron una amplia difusión durante toda la Edad Media, hecho que se vio favorecido por el estímulo prestado al estudio de la zoología por el *De animalibus* de San Alberto Magno, el cual escribió esta obra a partir de las traducciones de Scoto, como ha sido destacado por Stadler, H., *Albertus Magnus. De animalibus...*, o. c. *Vid.*, también, Opelt, L, «Latente Arabica bei Albertus Magnus», en *Archivium latinitatis M. A.*, 24, 1954, pp. 271 ss. <<

[269] Es la hipótesis que, hoy día, se ha convertido en la más fiable: *vid.* Manselli, R., «La corte di Federico II e Michael Scot», en *L'averroismo in Italia* (Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979) pp. 63-80. Entre nosotros, Cruz Hernández (*Averroes...*, o. c., pág. 251) sostiene que Scotto debió llevar a Sicilia las traducciones en borrador de aquellas dos obras de Averroes, traducciones que Scotto llevó a cabo en Toledo. Por su parte, Thorndike (*Michael Scot*, o. c., pág. 27) ha defendido que Scotto preparó sus traducciones de Averroes «en Toledo o en alguna otra parte», mientras que el propio R. de Vaux ya apuntó (*La premiere entrée...*, a. c., pág. 242) como probable que Scotto hubiera dado comienzo a sus traducciones de Averroes antes de su llegada a la corte de Federico II. Ya sin relación con Toledo que pueda contar con una adecuada justificación, Scotto habría traducido otros comentarios de Averroes a las obras de Aristóteles, como puede deducirse con cierta probabilidad del análisis de los principales manuscritos (especialmente, de los de París, B. N., lat. 15453, 14385, 16159, 16110) que contienen traducciones anónimas de otras obras de Averroes. A pesar de este anonimato, los críticos han podido establecer que, probablemente, haya que atribuir a Scotto las traducciones de los comentarios de Averroes a las siguientes obras de Aristóteles: *De generatione; Meteorologica*, libro IV (no aristotélico); *Parva naturalia; De substantia orbis; Physica; Methaphysica; De sensu et sensato*: para una presentación crítica de estas traducciones, *vid.* Thorndike, L., *Michael Scot*, o. c., pp. 24ss. <<

[270] Vid. de Vaux, R, *La première entrée d'Averroes chez les Latins, a. c.*; Gauthier, R., «Notes sur les debuts (1225-1240) du première averroïsme», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66, 1982, pp. 321-375; «Notes sur Siger de Brabant, I. Siger en 1265», en *ibid.*, 67, 1983, pp. 201-233; «Le traité *De anima et de potentiis eius* d'un maître ès-arts (vers 1225)», en *ibid.*, 66, 1982, pp. 3-56; *Lectura in Librum de anima, a quodam discipulo reportata* (Roma, 1985). En los estudios citados, Gauthier ha establecido la necesidad de abandonar aquel «criterio infalible», establecido por de Vaux, de que fue el año 1230 la fecha de la entrada de Averroes en la historia del pensamiento latino. Gauthier ha sido, en este punto, tajante: «hay que renunciar a este criterio y revisar todas las conclusiones que con él han sido establecidas». De hecho, el autor anónimo de un *De anima et de potentiis eius* ya citaba, hacia 1225, el *Comentario Magno* de Averroes al *De anima* aristotélico e, igualmente antes de 1230, Roberto Grosseteste demostraba conocer, a partir de las traducciones de Scoto, los *Comentarios* de Averroes al *De coelo*, *De anima* y *Physica* aristotélicos, mientras que el *De potentia et actu* y el *De motu supercelestium*, obras ambas de Grosseteste, ya resumían el Libro IX y el XI, respectivamente, del *Comentario Magno* de Averroes a la *Metaphysica* de Aristóteles. <<

[271] Hay que hablar de dos oleadas averroístas en la Universidad de París, en la que, de 1225 a 1265, se introduce la filosofía de Aristóteles-Averroes, siendo enseñada sin ningún problema especial. Sólo cuando, a partir de 1265, aparece el «segundo averroísmo» («averroísmo latino») de Siger de Brabant, las autoridades eclesiásticas ven en la filosofía aristotélica, tratada bajo el prisma averroísta, un problema, que acabará suscitando la crisis de 1270 y la condena de 1277, por la que se prohibía, a fin de cuentas, la enseñanza de una parte substancial de la filosofía y de la ciencia a cuya traducción se había venido dedicando la Escuela de Toledo. *Vid.* Bianchi, L., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parignina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico* (Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1990); Grant, E., «The Reaction of the Universities and Theological Authorities to Aristotelian Science and Natural Philosophy», en Grant, E., ed., *A Source Book in Medieval Science*, o. c., pp. 42-50.

<<

[272] La opinión contraria a lo aquí expuesto se ha venido tradicionalmente sustentado, además de en el trabajo antes citado de R. de Vaux, en lo dicho acerca de Scoto por los *Studies* de Haskins. *Vid.*, también de este último, su «Michel Scot in Spain», en *Estudios eruditos in memoriam Adolfo Bonilla y San Martín* (Madrid, 1930) II, pp. 129-134. <<

[273] Aunque dos traducciones que Hermann el Alemán hizo en Toledo de comentarios de Averroes aparecen datadas en 1240 (traducción del comentario a la *Ética a Nicómaco*) y en 1256 (traducción del comentario a la *Poética*), Cruz Hernández (*Averroes, o. c.*, pp. 256-257) cree historiográficamente más correcto centrar ambas traducciones entre 1232-1242, tiempo en que Hermann el Alemán habría estado en Toledo, dedicado a la labor traductora. <<

[274] La Crónica de Rigord sobre el reinado de Felipe II dice que, por aquel tiempo, «algunas obras de Aristóteles que enseñaban metafísica comenzaron a ser leídas en París, traídas recientemente de Constantinopla y traducidas del griego al latín» (*cfr.* Torhdike, L., *Michael Scot, o. c.*, pág. 26). La *Crónica* mencionada confunde, sin embargo, las traducciones del griego con las hechas a partir del árabe ya que las primeras tardaron más tiempo en tener una cierta difusión, y siempre limitada, entre los universitarios parisinos. <<

[275] De todo ello da cumplida noticia la abundante bibliografía de que hoy día podemos disponer acerca del papel jugado por las traducciones de la Escuela de Toledo en la recepción medieval del pensamiento de Aristóteles. En este punto, resulta recomendable Daiber, H., *Lateinische Uebersetzungen...*, a. c., pp. 223-332, para lo concerniente a la difusión del pensamiento de Avicena, y pp. 238-245, en lo relativo a la cuestión de la recepción occidental de Averroes. *Vid.*, igualmente, la colección de trabajos publicados, entre 1967-1973, por Ch. Lohr, bajo el título de *Medieval Latin Aristotle Commentaries*. <<

[276] Acerca de este tema, los planteamientos clásicos corresponden a I. Wüstenfeld (*Die Uebersetzungen arabischer Werke ins Lateinische*: Göttingen, 1877) y a M. Steinschneider (*Die europäischen Uebersetzungen aus den Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*: Graz, 1956. Vid., también, Kristeller, P. O.-Cranz, FE., *Catalogus translationum et eommentariorum. Mediaeval and Renaissance Translations and Commentaries* (Washington, 1960-1986). Estudios y monografías de interés acerca de lo aquí planteado por nosotros resultan ser las de Forget, J., «De l'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scholastique», en *Revue néoscholastique*, I, 1894, pp. 384-410; Marenbon, J., *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction* (London-New York, 1987) pp. 50 ss.; Watt, W. M., *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburg, 1982) 2.<sup>a</sup> ed.; Haren, M., *Medieval Thought. The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century* (Hampshire-London, 1985) pp. 132 ss.; Schacht, J., ed., *The Legacy of Islam* (Oxford, 1979) 2.<sup>a</sup> ed. Para una bibliografía más amplia, cfr. Watt, W., *The Influence of Islam...*, o. c., pp. 68-71; Daiber, H., *Lateinische Uebersetzungen...*, o. c., pp. 203-205. <<

[277] Como ha vuelto a poner de relieve Wilcox. J., *The Transmission and Influence of Qusta Ibn Luqa's «On the Difference Between Spirit and Soul»* (New York, City University of New York, 1985). <<

[278] Vid. Rescher, N., *Al-Kindi. An Annotated Bibliography* (Pittsburg, 1964); Cortabarría, A., *Las obras y la filosofía de Alfarabi y Alkindi en los escritos de San Alberto Magno* (Santander, 1953); Zambelli, P, «L'immaginazione e il suo potere. Da al-Kindi, al-Farabi e Avicenna al Medioevo latino e il Rinascimento», en Zimmermann, A., ed., *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (Berlin-New York, 1985) pp. 188-206; Vescovini, G. F, *Studi sulla prospettiva medievale* (Torino, 1987) pp. 355. <<

[279] Traducción ampliamente estudiada por F. Luchetta. *Epistola sull'intelleto*, o. c., aportando, en pág. 17, una interesante bibliografía sobre esta cuestión; «Osservazioni sulla traduzione latina medievale del 'De intellectu' di Farabi», en *Actas del V Congreso internacional de filosofía medieval* (Madrid, 1979) I, pp. 937 ss. Vid., también, Bach, J., *Das Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden* (Wien, 1881) pp. 85 ss.; Théry, G., *Autour du décret de 1210*, o. c., II, pp. 37ss. <<

[280] *Vid.*, acerca de ello, los estudios de Cortabarría y de Zambelli citados en la nota 278. <<

[281] Interesantes referencias bibliográficas sobre la influencia ejercida por esta obra en el pensamiento medieval latino se encuentran en Rescher, N., *Al-Kindi...*, o. c., pág. 51; Daiber, H., *Lateinische Uebersetzungen...*, a. c., pág. 218. <<

[282] Vid. Alonso, M., *Influencia de Algazel en el mundo latino*, a. c., pp. 371 ss.; Salman, D., *Algazel et les Latins*, a. c., pp. 126 ss.; Lohr, Ch., *Logical Algazelis. Introduction and Critical Text*, a. c., pp. 229 ss.; D'Alverny, M.-Th., *Algazel dans l'occident latin*, a. c., pp. 125-146. No le falta, por ello, razón a G. G. Hana cuando escribe que la difusión de la traducción toledana de los Maqasid constituye, por sí misma, todo un capítulo de la historia de la filosofía: *Cfr.*, «Die Hochscholastik nun eine Autorität ärmer», en *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag* (Gottingen, 1972) II, pág. 885. <<

[283] Esta errónea interpretación, ampliamente extendida durante toda la Edad Media latina, llegó a producirse debido al hecho de que los filósofos escolásticos no tuvieron ocasión, por lo general, de conocer el prólogo de los *Maqasid*, donde al-Ghazzali expone sus propósitos de poner de manifiesto las deficiencias de la filosofía de Avicena: *cfr.*, Hanna, G. G., *Die Hochscholastik...*, a. c., pp. 133-141. <<

[284] Vid. Teicher, J., «Spunti cartesiani nella filosofia arabo-giudaica», en *Giornale critico della filosofia italiana*, 16, 1935, pp. 101-130; 235-249; Najm, S. M., «The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and al-Ghazali», en *Philosophy East and West*, 16, 1966, pp. 133-141; Asín Palacios, M., «Los precedentes musulmanes del Pari de Pascal», en *Huellas del Islam* (Madrid, 1941) pp. 161-233. <<

[285] *Vid.* una muestra de la amplia bibliografía generada en torno al *Liber de causis* en D'Ancona Costa, S., *Recherches sur le Liber de causis*, o. c., pp. 259-286. <<

[286] Esta vinculación con la Escuela de Toledo se hace más expresa todavía en la tesis, apasionadamente defendida por M. Alonso, de que el *Liber de causis* había sido escrito por Juan Hispano (identificado por Alonso con Avendauth). La autoridad del P. Alonso dio pie a que esta tesis perviviera durante un tiempo y a que incluso fuera revivida en los estudios que Adriaan Pattin dedicó a esta cuestión y que fueron publicados en el *Tijdschrift voor filosofie*, en 1961 y en 1976. Parece ya fuera de dudas que la autoría del *Liber de causis* nada tiene que ver con Avendauth, por más que hasta el momento no se haya podido descubrir a quién hay que atribuir a ciencia cierta aquella obra: vid. D'Ancona, S., *Recherches sur le Liber de causis. o. c.*, pp. 155-194. <<

[287] Tema estudiado por Kraye, J., «The Pseudo-Aristotelian Theology in Sixteenth and Seventeenth Century Europe», en Kraye, J. Ryan, W. F.-Schmitt, Ch. B., eds., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts* (London, 1986) pp. 265-286. <<

[288] Entre estos comentaristas sobresalen de modo especial Egidio Romano y, sobre todo, Santo Tomás de Aquino, cuyos análisis del *Liber de causis* han suscitado, como era de esperar, numerosos estudios, de los que aquí nos vamos a limitar a destacar el de D'Ancona, S., *Santo Tommaso d'Aquino. Commento al Libro delle cause* (Milano, 1986). Acerca del comentario de Egidio Romano, *vid.* Trape, G., «Il neoplatonismo di Egidio Romano nel commento al 'Liber de causis'», en *Aquinas*, 9, 1966, pp. 49-86. <<

[289] De esta bibliografía puede verse un amplio y elaborado resumen en Daiber, H., *Lateinische Uebersetzungen...*, a. c., pp. 209-212. <<

[290] Hay, efectivamente, excepciones tan notables como la traducción del griego al latín que, en el siglo XI, realizó Alfano (en sus años de monacato en Cassino, antes de ser nombrado Arzobispo de Salerno) del tratado escrito por Nemesio de Emesa (*Premnon physicon*) acerca de la naturaleza del hombre, combinando doctrinas galénicas con la doctrina cristiana. La traducción de Alfano fue editada por C. Burkhard en 1917 y, acerca de ella de ella y de su autor, *vid.* Acocella, N., «La figura e l'opera di Alfano I di Salerno (sec. XI)», en *Rassegna storica salernitana*, 19,1958, pp. 1-74; 20, 1959, pp. 17-90. El texto griego de Nemesio de Emesa ha sido editado por Morani, M., *Nemesii Emeseni De natura hominis* (Leipzig, 1987) y un estudio recomendable de esta obra puede verse en Verbeke, G.-Moncho, R., *Nemesius d'Emese. De natura hominis* (Leyde, 1975), donde se apunta cómo Nemesio de Emesa intentó poner de manifiesto una particular complicación entre la medicina y la filosofía. <<

[291] «Es evidente que, en los siglos sexto y séptimo, quedó fijado en Alejandría un canon de textos tanto médicos como filosóficos. Durante este período surgieron también todos los elementos asociados con la medicina escolástica, la estrecha conexión entre medicina y filosofía, comentarios sistemáticos y estudios de una selección de textos»: *cfr.* Ottosson, Per-Gunnar, *Scholastic Medicine and Philosophy...*, *o. c.*, pág. 21. *Vid.*, acerca de esta cuestión, Westerink, L. G., «Philosophy and Medicine in Late Antiquity», en *Janus*, 51, 1964, pp. 169-177; Kudlien, F., «Dialektik und Medizin in der Antike», en *Medizinhistorisches Journal*, 9, 1974, pp. 196-200. Desde otra perspectiva, *vid.* Temkin, O., *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy* (London, 1973). En relación con lo que aquí estamos diciendo, no se olvide que ya la Etimologías de San Isidoro veían en la medicina una «secunda philosophia». <<

[292] *Vid.* estudio y bibliografía sobre la difusión de esta obra en el pensamiento musulmán en Iskander, A. Z., «An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum», en *Medical History*, 20, 1976, pp. 235-258. <<

[293] Sigue siendo objeto de polémica decidir hasta qué punto este interés por la filosofía aristotélica pudo influir en la recepción de pensamiento aristotélico por parte de la cultura latino-medieval. Resultan no poco discutibles las optimistas conclusiones a que, en este punto, llegó Birkenmajer en su artículo de 1930 (Il rôle jouée par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XIe et XIIe siècle), reimpresso en Birkenmajer, A., *Etudes d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Age* (Wroclaw-Varsovia-Cracocia, 1970) pp. 73-87. Una interesante presentación de las cuestiones a discutir en este terreno puede verse en el estudio de Danielle Jacquart «Aristotelian Thought in Salerno», en Dronke, P., ed., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, o. c., pp. 407-428. Vid., también, Kristeller, P. O., *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Roma, 1956) pp. 495-551. <<

[294] Mientras que en lo concerniente a la práctica médica (en el campo de la farmacopea, especialmente) puede decirse que existió una apreciable continuidad entre las aportaciones de la Antigüedad griega y las de la cultura del Occidente medieval, no ocurrió lo mismo en lo relativo a la medicina teórica, donde existió una casi total carencia de obras latinas hasta la llegada a Occidente de las traducciones médicas del árabe al latín. Tiene, por ello, razón D. Jacquart al oponerse a la opinión defendida por Opsomer y Halleux, contraria a lo que aquí se acaba de señalar: *cfr.* Jacquart, D., «Principales étapes dans la transmission des textes de médecine (XIe-XIVe siècle)», en *Rencontres de cultures...*, o. c., pp. 252-253. <<

[295] La Escuela de Salerno tuvo igualmente su parte de influencia en el trabajo llevado a cabo, en la segunda mitad del siglo XII, por Burgundio de Pisa, traduciendo directamente del griego al latín una docena de tratados médicos de Galeno. El *explicit* del ms. de Viena, B. N., codo Vind. Pal. 2504, que contiene la traducción de Burgundio de Pisa del Tegni galénico, dice expresamente que esta traducción fue llevada a cabo «rogatu magistri Bertolei», es decir, del salernitano Bartolomé. La relación de Burgundio de Pisa con Salerno fue, sin embargo, más allá de esta referencia concreta, como ha puesto de manifiesto Krisleller, P. O., *Studi sulla Scuola medica salernitana* (Nápoles, 1986) pp. III ss. *Vid.*, igualmente, Classen, P., *Burgundio van Pisa, Richter, Gesandter, Uebersetzer* (Heidelberg, 1974). También en la Escuela de Padua se hicieron, al parecer, traducciones directamente del griego al latín en el campo de la medicina medieval: *vid.* Thorndike, L., «Translations of Works of Galen from the Greek by Peter Abano», en *Isis*, 33, 1942, pp. 649-653; Siraisi, N. G., *Arts and Science at Padua. The Studium of Padua Before 1350* (Toronto, 1973). Las traducciones médicas hechas en la Edad Media a partir del griego no alcanzaron, sin embargo, la difusión de las traducciones medievales del árabe al latín en el campo de la medicina. <<

[296] Una muestra de ello puede ser el ms. de Venecia, Bibl. Marciana 2023 que contiene la «lectura magistri Ursi Laudensis super microtegni Galieni», en la que este médico italiano demuestra conocer, ya en 1198. la «translationem novam magistri Girardi» del *Tegni* galénico, traducción que Urso Laudense considera perfecta, advirtiendo, sin embargo, que «nos non exposuimus hanc translationem novam. sed veterem et consuetam» (*subr. nuestro*). Esta referencia a Urso Laudense (también conocido como Urso Salernitano) es un dato más a añadir a otros que dan cuenta de las relaciones que existieron, de hecho. entre la Escuela salernitana de medicina y los traductores toledanos, tema al que se ha referido Morpurgo, P., *Le traduzioni di Michele Scoto...*, o. c., pp. 179 ss. Por otro lado y en lo relativo al lugar que ha de otorgarse en la historia del pensamiento a la recepción de las traducciones médicas de Gerardo de Cremona, *vid.*, Jacquart, D., *Principales étapes dans la transmission des textes de médecine...*, o. c., pp. 252-271. <<

[297] Sobre la constitución de la medicina del Occidente medieval a través de la asimilación de un corpus teórico formado a través de la traducciones del árabe al latín llevadas a cabo fuera de la Escuela de Toledo, *vid.* el estudio, ya clásico, de Schipperges. H., *Die Assimilation der arabischen Medizin durch lateinische Mittelaller, a. c.* Igualmente, *vid.* Jacquart, D.-Micheau, F., *La médecine arabe et l'Occident médiéval, o. c.*, pp. 89 ss.; Schipperges, H., *Die frühen Uebersetzer der arabischen Medizin in chronologischer Sicht, a. c.* Hay que hacer notar que, a pesar de todo, algunas traducciones médicas de Gerardo de Cremona, como la del hipocrático *Régimen de las enfermedades agudas*, tuvieron una pronta y rápida difusión entre los especialistas de la medicina y de las enseñanzas médicas medievales de Occidente. <<

[298] El *Tegni* de Galeno, que tuvo un lugar central en los estudios helenísticos de medicina de la Escuela de Alejandría, fue traducido varias veces al árabe: *vid.* Wilkie, J. S.-Lloyd, G. E. R., «The Arabic Version of Galen's *Ars Parva*», en *Journal of Hellenic Studies*, 10 1, 1981, pp. 145-148. En el mundo occidental, se dio una *Translatio antiqua*, también conocida como *Translatio graeca*, anterior a la traducción toledana, de Gerardo de Cremona, del árabe al latín (la *Translatio arabica*, que incluía el comentario de Ali ibn Ridwan a esta obra galénica y que fue ampliamente difundido y celebrado bajo su título latino de *Commentum Haly*). Fue esta traducción de Gerardo de Cremona la que contribuyó en gran medida a consolidar la medicina galénica en las universidades occidentales, en las que la traducción del cremonense seguía estando en plena vigencia todavía durante el siglo XVI (*cfr.* Ottosson, Per-Gunnar, *Scholastic Medicine and Philosophy*, o. c., pp. 23ss.), una vez que esta traducción de Gerardo de Cremona aportara en gran medida las pautas del «nuevo Galeno», de amplia difusión en las reformas de la enseñanza universitaria de medicina, gestadas a partir de finales del siglo XIII (la expresión «nuevo Galeno» ha sido consagrada por D. Jacquart a partir del artículo de García Ballester, L., «Arnau de Vilanova y la reforma de los estudios médicos en Montpellier: el Hipócrates latino y la introducción del nuevo Galeno», en *Dynamis*, 2, 1982, pp. 97-158). Fue, sin embargo, la traducción de Gerardo de Cremona del *Canon* de Avicena, la obra que, en el campo de la historia del pensamiento científico-médico, más contribuyó a destacar la importancia de aquel traductor toledano, habida cuenta de que, a pesar que tuvo una tardía recepción en Occidente, su influencia en la enseñanza de la medicina llegaría luego hasta bien entrado el siglo XVIII y no es de extrañar, por ello, la gran cantidad de manuscritos medievales que copiaron esta traducción de Gerardo de Cremona ni el impresionante número de ediciones y nuevas traducciones que se hicieron del *Canon* aviceniano: *vid.* acerca de ello, Siraisi, N. G., *Avicenna in Renaissance Italy* (Princeton, 1987); Jacquart, D.-Micheau, F., *La médecine arabe...*, o. c., pp. 153 ss. En otro orden de cosas, hay que señalar que, a pesar de que la traducción toledana del *Canon* de Avicena no alcanzó inmediatamente una amplia recepción, ya en la primera mitad del siglo XIII algunos destacados filósofos medievales (como Tomás de Cantimpré, Bartolomé el Inglés, Vicente de Beauvois, Guillermo d'Auvergne o Roberto Grosseteste) no dejaron de advertir la importancia que esta traducción de Gerardo de Cremona tenía para la historia del pensamiento occidental. Así lo ha destacado Danielle Jacquart en *La médecine arabe...*, o. c., pág. 157 y en «La réception du Canon d'Avicenne: comparaison entre Montpellier et Paris aux XIIIe et XIVe siècles», en *Histoire de l'Ecole médicale de Montpellier. Actes du 110e Congrès national des sociétés savantes* (París, 1985) pp. 69-77. <<

[299] *Cfr.* Jacquart, D.-Micheau, F., *La médecine arabe...*, o. c., pp. 160 ss. *Vid.* también en esta obra (pp. 150-153) la influencia ejercida por otras traducciones médicas de Gerardo de Cremona en la historia de la medicina occidental, aunque esta influencia no pueda compararse a la alcanzada por las traducciones antes citadas del propio Gerardo de Cremona. <<

[300] Pueden consultarse, en este punto, la edición de Venecia, de 1490; la de las *Opera Galeni*, impresa en Pavía (1515) o la de las *Opera Galeni* (Venecia, 1528). <<

[301] De los tratados galénicos traducidos por Marcos de Toledo dan también cuenta el ms. de Oxford, 231; el 166 de la Universidad de Edimburgo y el ms. de París, Acad. Medic. 1005. Todos estos manuscritos han sido descritos y comentados por D'Alverny. <<

[302] Un ejemplo localizado a destacar, en este marco, es el estudio de Paul O. Kristeller, «Philosophy and Medicine in Medieval and Renaissance Italy», en Spicker, S. F., ed., *Organism, Medicine and Metaphysics* (Dordrecht, 1978) pp. 29-40. Sobre las vicisitudes seguidas en las relaciones entre la historia de la filosofía medieval y la historia de la medicina en la Edad Media, *vid.* Ottosson, Per-Gunnar, *Scholastic Medicine and Philosophy, o. c.*, pp. 13 ss. <<

[303] Editado por L. Baur, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters*, I, 1903 y por Hugonnard-Roche, H., «La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne», en Jolivet, J. Rashed, R., eds., *Etudes sur Avicenne* (Paris, 1984) pp. 41-75. El alto predicamento alcanzado por esta obra de Gundisalvo entre los intelectuales occidentales de los siglos XII y XIII se debió fundamentalmente a que la obra a la que nos estamos refiriendo fue vista como el modelo de síntesis que podía por entonces llevarse a cabo entre los materiales de la tradición latina (de Boecio a San Isidoro y a Therry de Chartres) y las exigencias de nuevos contenidos científicos que Gundisalvo propone, siguiendo las renovadas concepciones de la clasificación de saberes de al-Kindi, al-Farabi, An-Naizini y al-Ghazzali. *Vid.*, acerca de ello, Weijers, O., «L'appellation des disciplines dans la classification des sciences au XIIe et XIIIe siècles», en *Archivum Latinitatis Medii Aevii*, 46, 1987; Chroust, A. H., «The Definitions of Philosophy in the *De divisione philosophiae* of Dominicus Gundissalinus», en *New Scholasticism*, 25, 1951, pp. 253-281; Kinoshita, N., *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo, o. c.*, pp. 55 ss. Para una visión general del tema aquí apuntado, *vid.* las contribuciones relacionadas con ello, reunidas en Knuuttila, S.-Työrinoja, R.-Ebbesen, S., eds., *Knowledge and the Sciences in the Mediaeval Philosophy* (Helsinki, Publications of Luther-Agricola Society, 1990). <<

[304] Cfr. Fumagalli, M.-Parodi, M., *Storia della filosofia medievale* (Bari, Laterza, 1989) pág. 335. <<

[305] Sobre el papel jugado por este tratado en el conjunto de las ciencias medievales, *vid.* Grignaschi, M., «Le ‘De divisione philosophiae’ de Dominicus Gundissalinus et les *Quaestiones II-V in Sextum Metaphysicorum* de Jean de Jandun», en Knuuttila, S. *et alii*, eds., *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, o. c., I, pp. 53-61.

<<

[306] Para una descripción, con breve estudio, de las traducciones médicas de Gerardo de Cremona, *vid.* Schipperges, H., *Die Assimilation des arabisches Medizin durch das lateinische Mittelalter, o. c.*, pp. 85 ss. <<

[307] Sobre ello ha insistido recientemente F. Micheau, desarrollando lo que, a mediados de este siglo, había sido ya destacado por A.-M. Goichon. Con toda razón, Micheau ha subrayado que la novedad y el interés del *Canon* residieron en hacer que la medicina fuera pensada como una «ciencia racional», capaz de aplicar sistemáticamente las estructuras metodológicas y de contenido que la filosofía había elaborado y capaz, al propio tiempo, de hacer que aquellas estructuras tuvieran un alcance mayor que el que habían previsto sus patronos más importantes, singularmente Aristóteles: *cfr. La médecine arabe...*, o. c, pág. 81. <<

[308] Acerca de esta obra de Averroes, *vid.* el estudio y la edición crítica llevados a cabo por Forneas Besteiro, J. M.-Álvarez de Morales, e. (Madrid, CSIC, 1987) 2 vols.; Peña, C., *Índice de sustancias medicinales en el «Kitán al-Kulliyyât» de Averroes* (Granada, Universidad de Granada, 1980) (texto bilingüe). <<

[309] Acerca de ello, *vid.* Maieru, A., «La concezione della scienza tra i secoli XII e XIII», en Martínez, R., ed., *Unitá e autonomia del sapere* (Roma, Armando Editore, 1994) pp. 23-39. <<

[310] Al socaire de consideraciones poco afortunadas, pero de amplio impacto, como las que en su día hizo Pagel, en su estudio de la historia de la medicina medieval, incluido en Neuburger, M.-Pagel, J. *Handbuch der Geschichte der Medizin* (Jena, 1902) pp. 622-752. En esta misma línea, *vid.*, también, Neuburger, M., *Geschichte der Medizin* (Stuttgart, 1911) I, pp. 401 ss.; Siedler, E., «Die Splitscholastik im Urteil der Medizingeschichte», en *Sudhoffs Archiv*, 48, 1964, pp. 299-322. <<

[311] *Vid.* Beaujouan, G., «The Transformation of the Quadrivium», en Benson, R. L.-Constable, G., eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, o. c., pp. 463-487. La renovación de las disciplinas científicas a partir del último cuarto del siglo XII dio un giro radical a los intentos de cambiar la cultura académica medieval, llevados a cabo, de manera poco sistematizada, en los dos siglos anteriores, fenómeno analizado en detalle por W. Bergmann, en su *Innovationen in Quadrivium des 10. und 11. Jahrhunderts* (Stuttgart, 1985). <<

[312] Es de destacar aquí la traducción (aunque, probablemente, fuera más de una) de los *Elementos* de Euclides que llevó a cabo Adelardo de Bath, que ha sido justamente destacada por los estudiosos de la historia del pensamiento: *vid.* Haskins, Ch. H., *Studies in the History of Mediaeval Science*, o. c., pp. 35 ss.; Clagett, M., «The Medieval Latin Translations from the Arabic of the Elements of Euclid, with Special Emphasis on the Versions of Adelard of Bath», en *Isis*, 44, 1953, pp. 16-42; Murdoch, J. E., «The Medieval Euclid: Salient Aspects of the Translations of the *Elements* by Adelard of Bath and Campanus of Novara», en *Revue de Synthèse*, 89, 1968, pp. 67-94; *ibid.*, «Euclid: Transmission of the *Elements*», en *DSB*, 4, 1971, pp. 437-447; Folkerts, M., «Adelard's Versions of Euclid's Elements», en Burnett, Ch., ed., *Adelard of Bath...*, o. c., pp. 60 ss. A Adelardo de Bath se le atribuye también el *De numero Indorum*, versión latina del *Algoritmo* (el *Alchorismus* latino) de al-Khwarizmi, de la que sólo se conserva la copia del ms. de Cambridge, Univ., n. 6.5, el cual, sin embargo, nada dice acerca del autor de la traducción: *vid.* la edic. de Vogel, K., *Algorismus, das früheste Lehrbuch zum Rechnen mit indischen Ziffern* (Aalen, 1963) y la de Juschkevitch, A. P., «Ueber ein Werk des Abu 'Abdallah Muh ibn Musa al-Huwarizmi al Magusi zur Arithmetik der Inder», en *Beiheft zur Schriftenreihe für Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin. Herausgegeben zum 60. Geburtstag van Gerhard Harigs* (Leipzig, 1964) pp. 21-63. Por su parte, Roberto de Chester menciona, en el prólogo a su traducción de los *ludida* de al-Kindi, una traducción suya de los *Elementos* de Euclides, traducción de la que no se ha conservado ningún manuscrito. Está atestiguada, sin embargo, la traducción que Roberto de Chester llevó a cabo del *Algebra* de al-Khwarizmi y que fue editada, hace ya tiempo, por Karpinski, L. C., *Robert of Chester's Latin Translation of the Algebra of al-Khowarizmi* (New York, 1915). A Hermann de Carinthia le ha sido atribuida la traducción de los doce primeros libros de los *Elementos* de Euclides, aunque esta autoría no deja de ofrecer dudas. De la traducción mencionada, *vid.* la edición de H. L. L. Busard, *The Translation of the Elements of Euclid from the Arabic into Latin by Hermann de Carinthia (?)* (Leiden, 1968 y Amsterdam, 1977). En lo relativo, en fin, a Platón de Tivoli, M. Clagett le ha hecho autor, con ciertas reservas, de la traducción latina, a partir del árabe, del *De mensura circuli* de Arquímedes: *cfr.* *Archimedes in the Middle Ages, 1: The Arabo-Latin Tradition* (Madison, Wisc., 1964) pp. 16 ss. <<

[313] La traducción de Gerardo de Cremona de la aritmética de alKwarizmi se convirtió, de hecho, en el origen de toda la tradición algorítmica de la Edad Media occidental, a pesar de que, como hemos dicho, la traducción del cremonense fue cronológicamente posterior a la traducción inglesa del árabe al latín y de la que llevara a cabo Juan Hispalense bajo el título de *Algosrimi de practica Arismetrice*. La importancia de las traducciones de la matemática árabe de Gerardo de Cremona ha sido ampliamente destacada en Youschketivh, A. P., *Les mathématiques arabes: VIII-XV siècles* (París, 1976). Para las traducciones de Gerardo de Cremona de la matemática griega, vid. Clagett, M., *The Medieval Translations from the Arabic of the Elements of Euclid...*, a. c.; Linberg, D. C., *The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West*, a. c., pp. 55 ss. <<

[314] Vid. Steele, R., *The Earliest Arithmetics in English* (London, 1922); Thomson, R. M., «England and the Twelfth-Century Renaissance», en *Past and Present*, 101, 1983, pp. 3-21; Southern, R. W., *Robert Grosseteste. The Growth of an English Mind in Medieval Europe* (Oxford, 1986); *ibid.*, «The Place of England in the Twelfth-Century», en su *Medieval Humanism and Other Studies* (Oxford, 1970). Todos los estudios citados son deudores, en alguna medida, de Hunt, R. W., «English Learning in the Late Twelfth Century», en *Transactions of the Royal Historical Society*, 19, 1936, pp. 19-42. Desde una perspectiva más amplia, en la que también aparecen estudiadas las traducciones matemáticas de Gerardo de Cremona, vid. Curtze, M., *Urkunden zur Geschichte der Mathematik im Mittelalter und der Renaissance*, 2 vols. (New York, 1968: reimp. de la ed. original de Leipzig, 1902). La traducción de Gerardo de Cremona de la aritmética de al-Khwarizmi hace recordar, por la relación que pueda tener con la Escuela de Toledo, al *Liber algorismi de pratica arismetrice*, casi con toda seguridad una traducción de un tratado (no el *Algebra*) de al-Khwarizmi, realizada por Juan Hispalense, aunque Thorndike (*John of Seville, o. c.*, pp. 35-36) deja abierta la posibilidad de que se trate de una obra original del propio Juan Hispalense. <<

[315] Para lo cual y con posterioridad a las traducciones matemáticas de Gerardo de Cremona, hay que contar con los trabajos que, en el siglo XIII, se llevarían a cabo en relación más o menos estrecha con la Escuela de Sicilia, en la que Scoto anima traducciones y obras tan significativas en este campo como las del *Liber abbaci* (Leonardo Fibonacci) o el *De sphaera* (Sacrobosco). <<

[316] Así, Charles Burnett ha destacado que las traducciones que hizo Adelardo de Bath de los *Elementos* de Euclides y de las *Tablas* de al-Khwarizmi fueron los primeros textos latinos completos en el terreno de las cuestiones matemático-astronómicas: *cfr. The Introduction of Arabic Learning into British Schools, a. c.*, pág. 43. <<

[317] Cfr. Lemay, R., *De la scholastique a l'histoire...*, a. c., pp. 428-429. Es de destacar la traducción que, en 1140, hizo Hermann de Carinthia del *Introductorium maius in astronomiam*, la famosa obra de Abu Ma`shar (desconocemos si Richard Lemay ha publicado la edición crítica que tenía preparada de esta traducción) y es también probable que Hermann de Carinthia interviniera en la traducción del pseudoptolemaico *Centiloquium*, obra en realidad de al-Battani, la cual acaso fue también traducida, en 1136, por Juan Hispalense, si es que hemos de seguir la opinión del editor Nallino, que se sirvió, para ello, del ms. de París, BN, lat. 7316. Juan Hispalense había también traducido, por lo demás, el *Introductorium maius*, antes (probablemente, en 1133) de que lo hiciera Hermann de Carinthia. De la amplia nómina de tratados astronómicos traducidos del árabe al latín por Juan Hispalense puede hacerse idea comparando la lista de traducciones que, en este campo de la astronomía, atribuyen a Juan Hispalense historiadores tan destacados como Sarton (*Introduction to the History of Science*, o. c., II, pp. 170-171), Alonso (*Juan Sevillano...*, a. c., pp. 30-49) o Thomdike (*John of Seville*, a. c., pp. 25 ss.). En relación con ello, se espera la próxima aparición de una edición del *Liber astronomiae* de Juan de Sevilla, que estará a cargo de Jukka Kiviharju, tal como éste mismo ha anunciado recientemente: vid. «Notice of a New Manuscript of John of Seville's Latin Translations of Sahl ben Bisr's *Liber de electionibus and Liber temporum*», en *Arctos. Acta Philologica Fennica*, 29, 1995, pp. 93-101. En cuanto a las traducciones astronómicas de Hermann de Carinthia, vid. Burnett, Ch. S. E «Arabic into Latin in Twelfth Century Spain: the Works of Hermann of Carinthia», en *Mitteallateinisches Jahrbuch*, 13. 1978, pp. 100-134. Sobre lo que hemos venido aquí apuntando, puede consultarse una amplia bibliografía en Carmody, F. J., *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation. A Critical Bibliography* (Berkeley-Los Angeles, 1956); Sezgin, F., *Geschichte der arabischen Schriftums. VII: Astrologie-Metereologie und Verwandtes bis ca. 430 H* (Leiden, J. Brill, 1979).

<<

[318] Acerca de estas cuestiones, siguen siendo obligadas las citas de Haskins, tanto en lo concerniente a las traducciones medievales de Ptolomeo (*vid. Studies in the History of Mediaeval Science, o. c.*, pp. 103 ss.) como en lo relativo a la primera de las traducciones del griego al latín del *Almagesto* (en *ibid.*, pp. 157 ss.; 191 ss.). Sobre la importancia de la obra ptolemaica, en general, para la historia del pensamiento y del *Almagesto*, en particular, pueden verse las interesantes indicaciones y las referencias bibliográficas que se encuentran en Mínguez, C., «El Prefacio del *Almagesto* de Ptolomeo», en *Thémata*, 14, 1995, pp. 17-35. <<

[319] Siguiendo la opinión de Haskins (*Studies in the History of Mediaeval Science*, o. c., pp. 157 ss.), es comúnmente admitido que se trata de una traducción anónima, realizada en Sicilia hacia el 1160. Recientemente, Richard Lemay (*De la scholastique à l'histoire*, a. c., pp. 428 ss.) ha discutido aquella adscripción, sosteniendo que aquella primera traducción, a partir del griego, del *Almagesto* ha de ser atribuida a Hermann de Carinthia, el cual la habría realizado hacia el 1150. La desconfianza que los intelectuales latinos mostraron siempre hacia las traducciones de Hermann de Carinthia explicaría, según Lemay, la escasa recepción alcanzada por esta traducción del *Almagesto* en el seno de la ciencia medieval occidental. <<

[320] La primera traducción latina de las *Tablas Toledanas* fue, al parecer, obra de Juan Hispalense, aunque los mss. de París, BN, lat. 7281, 16202, 18504, el de Oxford, Merton 259 y Londres, British Museum, Harley 13 (manuscritos que contienen aquella traducción) nada nos dicen acerca del autor. Juan Hispalense, sin embargo, habla de esta traducción como suya: *vid.* Millás Vallicrosa, J. M., *Estudios sobre Azarquiel* (Madrid, 1950) pp. 365-373. Esta primera traducción de las *Tablas Toledanas* tuvo una cierta difusión durante la primera mitad del siglo XII, hasta que apareció la traducción de Gerardo de Cremona (mss. de Londres, British Museum, Harley 13 y 3647), que fue la que contribuyó decisivamente a consolidar la influencia de las *Tablas Toledanas* entre los científicos y astrónomos medievales, aunque también hay que hacer notar que, previamente a la traducción del cremonense, Roberto de Chester había revisado, sirviéndose de las *Tablas Toledanas*, la traducción latina que Adelardo de Bath hizo de las Tablas del Khwarizmi-Maslama. Digamos también que la influencia de las *Tablas Toledanas* en los trabajos de astronomía medieval siguió manteniéndose aun después de la aparición de las *Tablas Alfonsíes*. A pesar de todo, conviene tener presentes juicios como el de Miguel Scoto, el cual, en su *Liber introductorius*, no duda en repetir que las Tablas Toledanas eran las mejores que podían encontrarse en su tiempo. Sin embargo, el *Liber particularis*, del propio Scoto, hace también una oscura alusión a «otras tablas mejores» (que las de Toledo). Fueran o no más apropiadas, la recepción de aquellas otras tablas europeas no tuvo apenas peso, comparada con la que alcanzaron las *Tablas Toledanas*, a pesar de que la crítica actual está descubriendo la correcta construcción de otras tablas, como las de Marsella, realizadas en 1141, por Raimundo de Marsella, que las recoge en su *Liber cursum planetarum* (que tenía previsto editar D'Alverny), y de las cuales ya se ocuparon P. Duhem, en su *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, o. c.*, IJI, pp. 201-226 y Haskins, Ch. H., *Studies in the History of Science, o. c.*, pp. 96-98. Algo parecido hemos de decir en relación con la recepción de la versión que Maslama ibn Ahmed al-Madjriti hizo de las tablas astronómicas de al-Khwarizmi, aplicándolas al meridiano de Córdoba, versión que fue traducida al latín por Adelardo de Bath, probablemente hacia el 1126 y, en todo caso, con posterioridad a la competente redacción que Pedro Alfonso llevó a cabo, en el 1116, de aquellas tablas de al-Khwarizmi: *vid.* Neugebauer, O., ed., *The Astronomical Tables of Al-Khwarizmi* (Copenhague, 1962); Millás Vallicrosa, J. M., «La aportación astronómica de Pedro Alfonso», en *Sefarad*, 3, 1943, pp. 65-105; D'Alverny, M.-Th., *Translations and Translators, a. c.*, pp. 440 ss. <<

[321] En el siglo XIV, Ibn al-Wakkar compuso unas nuevas Tablas astronómicas para Toledo, las cuales tuvieron, sin embargo, una muy escasa difusión, oscurecidas por la amplia recepción que seguían teniendo las *Tablas Alfonsíes*. En relación con estas últimas, Bernard R. Goldstein ha advertido que la edición de 1483 ofrece discrepancias con la edición de Venecia (1518) en lo concerniente a las velocidades solar y lunar, velocidades que la edición de Venecia de 1518, pero no la de 1483, presenta como idénticas a las velocidades ofrecidas por las *Tablas Toledanas*: *cfr. Theory and Observation in Ancient and Medieval Astronomy* (London, Variorum Reprint, 1985) pp. 134-140. <<

[322] Al fin y a la postre, y si atendemos a lo que dice, en el siglo XIV, el *Yesod Olam* del astrónomo Isaac Israeli de Toledo, las *Tablas Alfonsíes* fueron calculadas a partir de los datos obtenidos por Isaac ben Sid de los cuatro eclipses (tres solares y uno lunar) que pudieron observarse en Toledo, entre 1263 y 1266. Aquellos datos llevaron a los astrónomos del rey Alfonso al convencimiento de que había que había llegado el momento de sustituir las *Tablas Toledanas*. Sobre ello, *cfr.* Goldstein, B. R., *Theory and Observation in Ancient and Mediaeval Astronomy*, o. c., pp. 102-103; 35-36. Para un planteamiento general en relación con esta cuestión, dentro del marco de las aportaciones científicas del judaísmo español, *vid.* Vera, F., *Los judíos españoles y su contribución a las ciencias exactas*, o. c. <<

[323] *Vid.* acerca de las traducciones astrológicas y divinotorias de Hugo de Santalla, el estudio que dedica Haskins a este traductor en sus *Studies in the History of Mediaeval Science*, o. c., pp. 67 ss. *Vid.*, también, Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science*, o. c., II, pp. 85-87; Burnett, Ch. S. F., «Literal Translation and Intelligent Adaption Amongst the Arabic-Latin Translators of the First Half of the Twelfth Century», en *La diffusione delle scienze islamiche...*, o. c., pp. 9 ss., *ibid.*, «A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12 Century», en *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1977, pp. 62 ss. Para precisiones acerca de la labor desarrollada por Hugo de Santalla en el valle del Ebro, *vid.* Lacarra, J. M<sup>a</sup>, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro*, a. c., nos. 357 y 358; Lemay, R., *Dans l'Espagne du XIIe siècle les traductions de l'arabe au latin*, a. c., pp. 639 ss; Braga, G., *Le prefazioni alle traduzioni dall'arabo...*, a. c., pp. 323ss. <<

[324] Traducción de la que únicamente se conserva el ms. de París, B. N., lat. 13951, del siglo XII y del que D'Alverny preparaba una edición. En la actualidad, sólo disponemos de la edición que F. Nau hizo, en 1907, de algunos fragmentos de esta traducción de Hugo de Santalla, cuyo texto árabe ha sido estudiado y editado por U. Weisser, en 1979: *cfr.* D'Alverny, M. Th., *Translations and Translators*, a. c., pág. 448. <<

[325] La traducción de los tratados de al-Kindi está en el ms. de París, B. N., lat. 4161, que ya fue conocido y estudiado por Haskins: aunque sin poder establecer el autor del texto árabe. Fue D'Alverny la que pudo demostrar la autoría de al-Kindi: *vid.* «Trois opuscules inédites d'alKindi», en Franke, H., ed., *Akten des vierundzwanzigsten internationalen Orientalisten-Kongress* (Wiesbaden, 1950) pp. 301-302. Acerca de la segunda de las traducciones mencionadas en el texto, *vid.* Millás Vendrell, E., ed., *El comentario de Ibn Mutanna a las tablas astronómicas de al-Jwarizmi. Estudio y edición crítica del texto latino, en la versión de Hugo Sanctallensis* (Madrid, 1963). Otras producciones astrológicas y ocultistas de Hugo de Santalla dignas de ser tenidas en cuenta fueron el *Tractatus de geomantie*, la primera de las obras latinas sobre estas cuestiones; el *Commentarium* de la astronomía de al-Farghani y las traducciones del pseudoaristotélico *Liber Aristotelis*, del *De nativitatibus* y la del *Liber ymbrium*. <<

[326] Así lo ha destacado Ch. S. F. Burnett, en los estudios que hemos citado en la nota 136 y en *Arabic into Latin in Twelfth Century...*, a. c., pp. 112 ss. Siguiendo a Burnett, D'Alverny (*Translations and Translators*, a. c., pp. 449-450) ha subrayado las analogías existentes en los contenidos de determinadas traducciones de Hugo de Santalla y de Hermann de Carinthia, así como el uso que ambos traductores hacen de un mismo vocabulario científico. <<

[327] Del que hemos de destacar aquí su traducción del *De horaru/1l electionibus*, de `Alí ben Ahmad al-`Ahmad al-`Imrani, traducción de la que se ha ocupado Millás Vallicrosa, en su *Las traducciones orientales...*, o. c., pp. 328ss. <<

[328] A causa de la relación existente entre Platón de Tivoli y de Juan Hispalense, los historiadores del pensamiento han venido atribuyendo a uno u otro traductor, indistintamente, la traducción astrológica del *De rebus eclipsium et de coniunctionibus planetarum*, del judío Mashallah. Aquella relación aparece igualmente en el hecho de que un tratado astrológico tan importante como el *De nativitatibus* fuera traducido al latín tanto por Platón de Tivoli (en 1136) como por Juan Hispalense (en 1153), mostrando ambas traducciones notables afinidades. <<

[329] Acerca del cual, *vid.* Lemay, R., *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the 12th Century* (Beirut, 1962). <<

[330] Vid. acerca de estas traducciones, Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, II, pp. 168-169; Alonso, M. *Juan Sevillano...*, a. c., pp. 17-49; Thorndike, L., *John of Seville*, a. c., pp. 20S5. Sobre las obras de filosofía natural, de raíz aristotélica, de al-Kindi y la influencia ejercida por aquellas obras en la cultura medieval de Occidente, vid. Rescher, N., *Al-Kindi...*, o. c., pp. 51 ss.; D'Alverny, M.-Th., «Kindiana», en *AHDLMA*, 54, 1980, pp. 277-287; D'Alverny, M. Th.-Huelry, F., eds., «Al-Kindi. De radiis», en *AHDLMA*, 49, 1975, pp. 139-269. <<

[331] Esta línea de difusión tuvo, sin embargo, sus excepciones. Así, Ch. Burnett (*The Introduction of Arabic Learning...*, a. c., pág. 46) ha hecho notar que un doctor del norte de Inglaterra, de nombre Hubert, estuvo directamente relacionado con Juan Hispalense y se hizo con el primer manuscrito de las traducciones de Juan Hispalense del *Secretum secretorum* y del *De differentia inter spiritum et animam*. Ello, según Burnett, prueba «cuán rápidamente los textos árabes llegaron a Inglaterra desde España», aunque, a nuestro juicio, casos como éste no pasan de ser excepciones, todo lo notable que se quieran, que no invalidan la tesis de la propagación de las traducciones astrológicas toledanas siguiendo la línea Italia-Francia-Inglaterra. <<

[332] Para comprobar el poco peso de las traducciones astrológicas y geománticas de Gerarelo de Cremona dentro de la amplia nómina de las traducciones toledanas de éste, *vid.* la relación general que hemos hecho anteriormente de las traducciones del cremonense, entre las cuales hemos incluido una traducción del *De lapidibus*, un tratado árabe (el *Kitab al-ahjar*) que presumiblemente habría traducido Gerardo de Cremona en Toledo: *cfr.* Pingree, D., «The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe», en *La diffusione delle scienze islamiche...*, o. c., pág. 67. De este tratado árabe hay que decir que fue considerado, en la Edad Media y en el Renacimiento, como obra de Aristóteles, lo que favoreció la difusión de esta traducción de Gerardo de Cremona, si es que éste fue efectivamente su traductor. *Vid.* acerca de ello, Ruska, J., *Das Steinbuch des Aristoteles* (Heidelberg, 1912), edición del texto árabe, según el ms. de París, B. N., ár. 2772; Rose, V., «Aristoteles *De lapidibus* und Arnoldus Saxo», en *Zeitschrift für Deutsches Altertum*, 18, 1875, pp. 321-455; Klein-Franke, E., «The Knowledge of Aristotle's Lapidary During the Latin Middle Ages», en *Ambix*, 17, 1970, pp. 137-142; Haq, Syld N., *Names, Nature and Things. The Alchemist Jabir ibn Hayyan and his Kitab al-Aljar (Book of Stones)* (Dordrecht, Kluwer Acad. Pub., 1994). <<

[333] Cfr. Pringree, D., «The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe», en *La diffusione delle scienze islamiche...*, o. c., pág. 79. De la proliferación de traducciones y textos astrológicos y mágicos, probablemente provenientes en su mayor parte de Toledo, existentes en Francia durante el siglo XIII dan fe las varias colecciones de obras mágicas que, en aquel tiempo, se dieron en París y en sus alrededores, de las cuales la más completa fue la de Richard de Fournival, estudiada por Birkenmajer, A., «La bibliotheque de Richard de Fournival», en *Etudes d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Age* (Wroclaw, 1970) pp. 117 ss.; Rouse, R. H., «Manuscripts Belonging to Richard de Fournival», en *Revue d'histoire des textes*, 3, 1973, pp. 235-269; Zambelli, P., «Da Aristotele a Abu Mas 'har, da Richard de Fournival a Guglielmo da Pastrengo», en *Physis*, 15, 1973, pp. 375-399. Santo Tomás de Aquino conoció bien la amplia aceptación que la Universidad de París y sus maestros otorgaron a los textos astrológicos y mágicos y de ahí los ataques que el propio Aquinatense se sintió obligado a hacer a los estudios relacionados con estos saberes, vistos, por aquel entonces y por lo general, como muestra de la más avanzada filosofía de la naturaleza: vid. D'Alverny, M.-Th., «Astrologues et théologiens au XIIe siècle», en *Mélanges offerts a M.-D. Chenu* (Paris, 1967) pp. 31-50. <<

[334] *Cfr.* Carmody, F. J., *Arabic Astronomical and Astrological Sciences...*, o. c., pp. 55, 136; Thorndike, L., *A Third Translation by Salio*, a. c., pp. 116 ss.; Kunitzsch, P., *Neues zum «Liber hermetis de stellis beibeniis*, a. c., pp. 126 ss. <<

[335] Vid. Domínguez Rodríguez, A., *El primer Lapidario de Alfonso X el Sabio* (Madrid, 1982); Hilty, G., «Libro cumplido en los iudizios de las estrellas», en *Al-Andalus*, 20, 1955, pp. 185s.; Nunemaker, J. H., «In Pursuit of the Sources of the Alfonsine Lapidaries», en *Speculum*, 14, 1939, pp. 483-489; Kahane, H. y R.-Pietrangeli, A., «Picatrix and the Talismans», en *Romance Philology*, 19, 1966, pp. 574-593, Pingree, D., «Between the Ghaya and Picatrix I: the Spanish Version», en *JWC1*, 44, 1981, pp. 27-56; *ibid.*, *The Diffusion of Arabic Magical Texts...*, a. c., pp. 89 ss. <<

[336] *Cfr.* lo que ya dijimos en la nota 218 acerca de la probable autoría de Yehudá ben Moses de la traducción de esta obra, de la que se conservan dos traducciones latinas (ms. Sloane 1035 y ms. Magiab. XX 20) Y en ambas se hace notar que el rey Alfonso «praecepit (...) de arabico in latinum transferri». Una traducción castellana del *Picatrix* se conserva en el ms. de Roma, Vat. Reg. lat. 1283. De todo ello puede concluirse la relación existente entre la traducción del *Picatrix* y el círculo de traductores alfonsíes, por más que no nos sea dado asegurar con precisión y seguridad la autoría de esta traducción. <<

[337] El origen de la alquimia occidental se suele situar en la traducción latina del *Liber de compositione alchemiae quem edidit Morienus Romanus* (el renombrado texto, que suele ser citado simplemente como *Morienus*), traducción que se ha venido atribuyendo a Roberto de Chester, aunque sólo dos manuscritos se hacen eco de esta autoría. De hecho, hoy día se tiende a no hacer de Roberto de Chester el traductor del *Morienus*, vistas las conclusiones aportadas sobre ello por Lee Stavenhagen, que ha editado aquel famoso texto: *A Testament of Alchemy: Being the Revelations of Morienus, Ancient Adept and Hermit of Jerusalem, to Khalid ibn Yazid ibn Mu'awiyya, King of the Arabs, of the Divine Secrets of the Magisterium and Accomplishment of the Alchemical Art* (Hannover, 1974). Vid., también, Kaplan, B. B., «Review of the A Testament of Alchemy», en *Isis*, 67, 1976, pp. 119 ss. Además del *Morienus*, el otro punto de referencia del nacimiento de la alquimia occidental fue la última parte del *Liber Apolonii de secretis naturae*, la cual se difundió por separado, con el título de *Tabla smaragdina*, traducción en relación con la cual sigue siendo valioso el estudio de Ruska, J. F., *Tabla smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur* (Heidelberg, 1926). <<

[338] *Cfr.* Carusi, P., «Teoría e sperimentazione nell'alchimia medioevale nel passaggio da Oriente a Occidente», en *La diffusione delle scienze islamiche...*, o. c., pág. 376. Carusi cita, en este punto y a partir de Le Goff, las *Quaestiones naturales* de Adelardo de Bath: «ego enim aliud a magistris arabicis, ratione duce, didici, tu vero aliud, auctoritatis pictura captus, capistrum sequeris». *Vid.*, en torno a este tema, en el marco de la Escuela de Toledo, Schipperges, H., «Die Schule von Toledo in ihrer Bedeutung für die abendländische Wissenschaft», en *Sitzungsberichte der Gesellschaft zur Beforderung der gesamten Wissenschaften zu Marburg*, 82, 1960, pp. 3-18. <<

[339] Richard Lemay ha venido sosteniendo una opinión parecida, en *De la scholastique à l'histoire...*, a. c., pp. 485-488, donde este historiador hace también notar que sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIII (de hecho, San Alberto Magno escribe su *Speculum Astronomiae* en 1250), es decir, cuando comienzan a conocerse mejor las obras de Aristóteles y cuando se ha producido la penetración aveorroísta en París, se inicia la separación entre la «filosofía natural» de Aristóteles (la ciencia aristotélica) y la «ciencia árabe» (astrología, ocultismo y alquimia árabes).

<<

[340] Acogiendo aquí la presentación del tema en la línea de M. Meyerhof «Non Alexandrien nach Bagdad», en *Sit. d. Press. Akad. Phil. Hist. Kl.*, 23, 1930) y de F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam* (Zürich-Stuttgart, 1965). Hay que hacer notar en este punto que la importancia de esta *translatio* ha de medirse también en función de las dificultades a las que tuvo que hacer frente, comenzando por el hecho de que las traducciones árabes fueron realizadas, por lo general, a partir de traducciones siríacas, sin que aquellos traductores al árabe tuvieran, en la mayoría de los casos, la oportunidad de conocer el texto original griego. Ello ha sido ampliamente analizado por R. Walzer, «The History of Greek-arabic Text Translations», en *Revue philosophique de Louvain*, 57, 1959, pp. 638 ss.; *Greek into Arabic* (Cambridge, Mass., 1962) pp. 60-113. <<

[341] Como lo ha vuelto recientemente a destacar A. Nader, poniendo un énfasis especial en el papel jugado, en este punto, por las traducciones latino-medievales: *cfr.* «Rôle des traductions dans l'évolution de ars et scientia au haut moyen age et a la fin du moyen age», en Craemer-Ruegenberg, I.-Speer, A., eds., *Scientia und ars im Hoch und Spätmittelalter* (Berlin-New York, Walter der Gruyter, 1994) pp. 739-754. <<

[342] Claro está que, en este orden de cosas, habría que comenzar haciendo mención de las dificultades que tuvieron que afrontar las traducciones científicas y filosóficas del griego al siríaco y, de aquí, al árabe (sobre todo en lo concerniente a las traducciones del *Organon* aristotélico y las relacionadas con la medicina galénica), así como las traducciones que se llevaron a cabo, especialmente en el campo de la matemática y de la astronomía, directamente del griego al árabe. En este punto y como ha destacado Hugonnard-Roche, conviene tener en cuenta que «las traducciones científicas parece que alcanzaron su apogeo en la misma época que las traducciones de obras filosóficas: los más grandes traductores de textos científicos, tales como Qusta ibn Luqa o Tabit ibn Qurra, son, en efecto, los contemporáneos exactos de Ishaq ibn Hunayn»: *cfr.* Hugonnard-Roche, H., «Les traductions du grec au syriaque et du syriaque a l'arabe. (A propos de l'*Organon* d'Aristote)», en *Rencontres des cultures...*, o. c., pág. 147. En este artículo, Hugonnard Roche ha realizado un atinado análisis de las primeras traducciones árabes de la lógica aristotélica, aportando nuevos datos y algunas correcciones a su «Sur la tradition syro-arabe de la logique péripatéticienne», en *Traduction et traducteurs au Moyen Age*, o. c., pp. 3-14. Para una visión de conjunto de las traducciones árabes de la filosofía (no sólo de la lógica) aristotélica, *vid.* Peters, F. E., *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus* (Leiden, 1968). Sobre las traducciones de la medicina griega al árabe, *vid.* Jacquart, D.-Micheu, F., *La médecine arabe et l'Occident médiéval*. o. c., pp. 32-45. Acerca de las traducciones matemáticas del griego al árabe, *vid.* Rashed, R., *Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic...*, a. c., pp. 201 ss. En general y relacionado con las traducciones y traductores del Círculo de Bagdad, visto este último como suministrador de gran número de textos árabes que fueron luego traducidos, a su vez, al latín, *vid.* Bergstrasse, G., *Hunain ibn Ishaq und seine Schule* (Leyden, 1913); Eche, Y, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Age* (Damas, Institut français de Damas, 1967); Rosenthal, F., «The Technique and Approach of Muslim Scholarship», en *Analecta Orientalia*, 24,1947. <<

[343] En este tiempo, las dificultades de las traducciones del árabe al latín se centraban, sobre todo, en la adopción de la orientación literalista, característica de las traducciones latino-medievales, y de la que puede decirse que tenía que afrontar los mismos problemas que el poeta as-Safadi, del siglo XIV, seguía viendo con relación a las traducciones del griego al árabe, es decir, la transliteración (a causa de la carencia de equivalentes precisos para cada expresión); las incorrecciones gramaticales, debidas a la falta de concordancia entre las construcciones sintácticas de las dos lenguas puestas en juego; la incapacidad de dar cobijo en la lengua receptora a las expresiones metafóricas de la lengua original. (Tomamos la cita de as-Safadi, de D. Jacquart: *Remarques préliminaires a una etude comparée des traductios médicales de Gérard de Crémone*, a. c., pág. 110). <<

[344] En la cual puso el acento Roger Bacon, que, en su *Compendium studii philosophiae*, VIII, pág. 467, hacía notar, no sin cierta exageración, que «translatores non invenerunt in lingua latina vocabula sufficientia linguis extraneis, nec potuerunt nova vocabula latina adinvenire». Además de la pobreza lingüística científico-filosófica de la lengua latina medieval, no hay que olvidar aquí la dificultad inherente a cualquier traducción a partir del árabe, una lengua cuya riqueza de vocabulario corre parejas con una notable ambigüedad terminológica, que se hace presente en manifestaciones tales como la carencia de vocalización, lo cual dificultaba enormemente la tarea de los traductores medievales del árabe al latín, especialmente cuando se veían frente a términos que, por su novedad científica y filosófica, les resultaban desconocidos o cuando tenían que habérselas con términos de lugares y nombres propios, ajenos a los oídos latinos. Añadamos a esto el que, en árabe, la existencia o no de un mero punto diacrítico puede dar significados harto diferentes entre sí y que, para complicar todavía más las cosas, los copistas de los antiguos manuscritos árabes no era raro que omitieran o desplazaran los puntos diacríticos que distinguen las consonantes. Si se tienen todas estas dificultades en cuenta, resultarán disculpables en no pequeña medida los errores cometidos por los traductores latinos medievales, errores que se han ido poniendo de manifiesto a medida que se iban descubriendo manuscritos originales árabes, a partir de los cuales se hicieron traducciones medievales al latín: *cfr.* D'Alverny, M.-Th., *Les traductions d'Aristote...*, a. c., pp. 133-135; 140ss. <<

[345] Con toda razón ha hecho notar D'Alverny, al analizar algunos de los errores de las traducciones de Gerardo de Cremona, que «no hay que extrañarse de estos errores, ni de las contradicciones o falsos significados que puedan constatarse, sino, por el contrario, admirarse de que no hayan sido más numerosos»: *cfr. Les traductions d'Aristote...*, a. c., pág. 143. *Vid.*, en relación con esta cuestión, Burnett, Ch., «Some Comments on the Translating of Works from Arabic into Latin in the Mid-Twelfth Century», en Zimmermann, A., ed., *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1985) pp. 161-171. <<

[346] Tema del que se ha ocupado L. Massignon, en su «Les sources arabes utilisées par les scholastiques latins», estudio incluido en *Opera minora* (Paris, 1969) II, pp. 487-495. *Vid.*, también, Latham, J. D., «Arabic in Medieval Latin», en *Journal of Semitic Studies*, 17, 1972, pp. 30-67. <<