

Alexander Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, EUNSA, Pamplona, 2009, 276 pp.

El proceso de transmisión de la filosofía aristotélica a la tradición árabe-islámica y posteriormente al mundo latino-cristiano es un capítulo fascinante en la historia de la filosofía. En él hay etapas prácticamente desatendidas: por ejemplo, son escasísimos los estudios dedicados a las primeras traducciones siríacas de Aristóteles; una minoría se ha ocupado en revisar con cuidado las traducciones del siríaco al árabe o las que se hicieron ya en Bagdad del griego al árabe; son también raros los estudios que, como el de Alexander Fidora, se ocupan de traductores latinos injustamente marginados como Domingo Gundisalvo. Por siglos, los historiadores se han conformado con mencionar que el papel de los árabes fue indispensable para que la ciencia griega se conociera en Occidente. No obstante, pocas veces se detallan los problemas filológicos y las dificultades interpretativas que enfrentaron los traductores de la Escuela de Toledo. Mucho menos se destacan sus propias aportaciones filosóficas. Como se sabe, a partir del siglo XII y bajo el mecenazgo de Juan de Toledo, se tradujeron numerosos tratados científicos del árabe, entre éstos, el *Corpus aristotelicum arabum*. Domingo Gundisalvo (Dominicus Gundissalinus) es, sin duda alguna, el traductor más destacado de Toledo, no sólo por su talento filológico sino también por sus contribuciones filosóficas.

La traducción al castellano —a cargo de Lorenzo Langbehn— de este libro titulado originalmente *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus* (Akademie Verlag, 2003), viene a cubrir uno de esos vacíos a los que acabo de aludir. En palabras del propio Alexander Fidora, “tanto las traducciones cuanto las obras propias generadas en el medio toledano permiten apreciar el complejo tránsito de la teoría de la ciencia platónica a la aristotélica, el cual procede a través de la confrontación con los debates cristiano-árabes contemporáneos y de la recepción de las fuentes árabes” (p. 24). Gundisalvo, conocido por sus traducciones, pero también por sus obras filosóficas (*De anima*, *De immortalitate animae*, *De unitate*, *De processione mundi*, *De divisione philosophiae*), comenzó su labor en el círculo de traductores alrededor del año 1140. Su equipo de colaboradores traducía del árabe al castellano y, posteriormente, el propio Gundisalvo lo hacía del castellano al latín. Tradujo, entre muchos otros tratados, el *De Intellectu* de al-Kindī, el *De scientiis* de al-Fārābī, el *Fons Vitae* de Ibn Gabirol, y la *Summa theoricarum philosophiarum* de al-Gazālī. Pero quizá sus trabajos más famosos son las traducciones de dos importantes tratados de Avicena: el *Liber de anima seu sextus de naturalibus* y el *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. Ambos escritos fueron un referente central en la obra de pensadores como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Scoto y muchos otros.

El estudio de Alexander Fidora está dividido en cuatro partes. La primera, la más breve, es introductoria; no obstante, no por ello es menos relevante. La primera dificultad se centra en definir con la suficiente precisión quién fue Domingo Gundisalvo. Y al parecer, hubo dos Gundisalvos: Dominicus Gundisalvi y Dominicus Gundisalvus. Esta bipartición ha conducido a estudiosos, como

A. Rucquoi, a la conclusión de que posiblemente el traductor era Gundisalvi, mientras que las obras filosóficas habrían sido escritas por Gundisalvus. Tras una disquisición histórico-filológica, Fidora opta por reconocer un solo Gundisalvo. La prueba más contundente a este respecto, argumenta Fidora, son los paralelismos textuales y de contenido entre las traducciones y las obras filosóficas.

En la segunda parte se perfilan algunos de los problemas filosóficos abordados por Gundisalvo. Fidora revisa las fuentes latino-cristianas de su obra filosófica. La fuente por excelencia, como es lógico, son las Sagradas Escrituras. Sin embargo, también es notable la presencia de Boecio y de Isidoro de Sevilla. Lo más destacable, en todo caso, es la lectura aviceniana que hace Gundisalvo de dichas fuentes sugiriendo constantemente una posible armonía entre textos árabes y textos cristianos. A este último respecto, Gundisalvo aborda uno de los problemas más discutidos en el siglo XIII, a saber, la armonía entre *scientia* y *doctrina christiana*. La noción árabe de *scientia* es, en principio, incompatible con la doctrina cristiana. Por ello, a lo largo de sus obras y especialmente en *De divisione philosophiae*, Gundisalvo opta por distinguir entre aquellos problemas que son propiamente filosóficos de los que son propiamente teológicos. Como apunta Fidora, Gundisalvo reconoce el estatuto autónomo de la filosofía. Piensa que las Sagradas Escrituras tienen un valor argumental en la teología, mas no en la filosofía. De utilizarse en filosofía, su valor sería sólo ilustrativo. Las Sagradas Escrituras no son nunca objeto de la argumentación filosófica. No obstante, ello no significa que exista una disociación absoluta entre ambas esferas, la teológica y la filosófica. Si bien las conclusiones filosóficas han de concordar, explica Fidora, con una lectura teológica cabal de las Escrituras, éstas no pueden ser la condición de verdad de las proposiciones filosóficas. Es clara, a mi juicio, la influencia árabe en Gundisalvo. Y es que, en efecto, una conclusión de este tipo puede encontrarse en al-Fārābī, Avicena y Averroes.

Las Sagradas Escrituras, la revelación en otras palabras, no suponen obstáculo alguno para la filosofía. Para usar los términos de Alexander Fidora: hay “distinción y concordancia” (p. 53) entre la teología y la filosofía. Eso sí, la conclusión de Gundisalvo está enunciada en términos mucho más controvertidos: hay armonía entre las Sagradas Escrituras y la *falsafa* árabe.

La filosofía de Boecio es otra influencia notable en Gundisalvo. Su interpretación del filósofo romano es, también en este caso, aristotelizada a través de los árabes. Gundisalvo sigue la división de las ciencias que aparece en el *De Trinitate*. Siguiendo a Aristóteles, Boecio elabora en ese tratado una división tripartita de la filosofía teórica en filosofía natural, matemáticas y teología, a la luz de los criterios de abstracción y movimiento que se da en cada una. Como explica Fidora, mientras que, según Boecio, la filosofía natural o física se caracteriza por la inabstracción y el movimiento de sus objetos, y la matemática por la inabstracción e inmovilidad de sus objetos, la teología o ciencia divina se caracteriza por la abstracción e inmovilidad de los suyos (cfr. p. 55). Fidora dedica varios párrafos a analizar cuidadosamente el sentido que tiene el tér-

mino “inabstracción” en el caso de la matemática y también se hace cargo del concepto de abstracción y su connotación óptica. Para ello, revisa las distintas interpretaciones que se hicieron sobre esos términos a lo largo del siglo XII. Fue Gundisalvo, observa Fidora, quien decidió soslayar la dificultad del texto afirmando que *mathematica abstracta et cum motu*. ¿Se trata de una corrección arbitraria al texto de Boecio? Según explica Fidora, esta corrección que aparece en el *De divisione philosophiae*, viene acompañada de una paráfrasis basada en un pasaje de Avicena comentando la *Isagogé* de Porfirio (cfr. p. 60). Ahí, las ciencias especulativas se dividen en tres: a) aquellas cuyo objeto no está separado ni según el ser ni el conocer; b) aquellas cuyo objeto no está separado según el ser, pero sí según el conocer; c) aquellas cuyos objetos están separados según el ser y el conocer. Estas tres ciencias resultan ser, en efecto, la física, la matemática y la teología.

Fidora muestra con bastante contundencia que, aunque Gundisalvo está interpretando a Boecio, en realidad tanto su división y ordenación de las ciencias, como su noción de *abstractio* y su axiomática de las ciencias (*communes animi conceptiones*) están profundamente marcadas por la filosofía árabe, especialmente por Avicena. La influencia de Isidoro de Sevilla es igualmente representativa. En el prólogo de *De divisione philosophiae* declara el propio Gundisalvo su dependencia de Isidoro y la tradición isidoriana. También en este caso hay resonancias árabes en sus concepciones de la astronomía y la astrología, y en la medicina.

La segunda parte culmina con un balance parcial y un alegato a favor del “boecianismo avicenizante” de Gundisalvo. Con su detallada y erudita reconstrucción de fuentes, Fidora ha preparado el terreno para discutir en la tercera parte lo que él denomina el “aristotelismo implícito” (p. 127) de la epistemología de Gundisalvo. Se discute, primeramente, si se trata en efecto de un aristotelismo implícito o más bien se trata de un aristotelismo explícito que hace de Gundisalvo, como afirma Anton-Hermann Chroust, el primer receptor de Aristóteles en el medioevo latino (p. 127). Y es que, en efecto, como observa Fidora, Gundisalvo se refiere explícitamente a Aristóteles y se declara su partidario por encima de Platón; ello, claro, obliga a preguntarnos cuáles son las fuentes de las que extrajo su conocimiento de “el Filósofo”. ¿Recurría acaso al *Aristoteles arabus* o al *Aristoteles graeco-latinus*? Es difícil dar una respuesta. ¿Era Gundisalvo capaz de leer las versiones árabes de Aristóteles o dependía en absoluto de sus colaboradores arabistas? Lo cierto, apunta Fidora, es que

Gundisalvo no es un receptor pasivo de los textos aristotélicos, sino que acoge los pasajes correspondientes, algunos de ellos muy complejos, justamente sobre el trasfondo que hemos delineado, arribando a interesantes interpretaciones que reflejan la interpretación del “boecianismo avicenizante” con las nuevas fuentes de Aristóteles. De esta manera, el “boecianismo avicenizante” se revela como condición no sólo de un aristotelismo implícito, sino también de la recepción explícita de Aristóteles. (p. 131)

Esta última afirmación tiene su importancia histórica. Por lo general, se piensa que los primeros receptores de Aristóteles son Alejandro de Hales y Guillermo de Auvernia. No obstante, Fidora se da a la tarea de recopilar una serie de ejemplos para respaldar la tesis de que, en realidad, es Gundisalvo el primer receptor y que las presentaciones históricas de la recepción de Aristóteles han sido injustas al relegarlo y olvidarlo. Así, tras una labor exegética verdaderamente notable, Fidora muestra cómo la clasificación aristotélica de las ciencias, tal como la entiende Boecio, es confrontada y corregida por Gundisalvo. Aunque, como se menciona a lo largo del libro, es cierto que las interpretaciones gundisalvianas están mediadas por Avicena, su dependencia de este filósofo no es absoluta. Y por ello es posible concluir que, en realidad, Gundisalvo es más aristotélico que Boecio al percatarse de que el objetivo de Aristóteles en *Física* II, 7, 198a29–31, no se reduce a darnos una mera enumeración de las ciencias, sino a describir sus objetos ontológicamente concebibles (*cf.* p. 142).

Este último es tan sólo un ejemplo entre muchos otros. Fidora revisa la comprensión gundisalviana de la noción aristotélica de *habitus* y la determinación de las ciencias como facultades del alma, su interpretación de la axiomática aristotélica de las ciencias, el modo como asimila la subordinación y diferenciación aristotélica de las ciencias y la tripartición aristotélica de la filosofía práctica. Es difícil detallar en poco espacio la cantidad de pasajes analizados por Alexander Fidora, tanto textos del propio Aristóteles como de sus traducciones y comentarios árabes y latinos. No obstante, el lector interesado en el desarrollo del pensamiento aristotélico encontrará fascinante la exposición de Alexander Fidora y, todavía más, la cuarta y última parte, su conclusión: con Gundisalvo se da un segundo comienzo de la filosofía aristotélica. Este segundo comienzo no puede, según Fidora, interpretarse simplemente como un “aristotelismo ecléctico y desordenado”, sino que se trata de una lectura sistemática y erudita que cristaliza en la filosofía original de Domingo Gundisalvo.

LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT
Facultad de Filosofía
Universidad Panamericana
llopez@up.edu.mx

M.V. Dougherty (comp.), *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 226 pp.

En los últimos años, como señala Dougherty en su introducción a esta notable colección compuesta por ocho ensayos, los estudios sobre el pensamiento de Pico della Mirandola se han intensificado. Dicha intensificación ha puesto de manifiesto algunos de los problemas en la evaluación del pensamiento filosófico de Pico. Encuentro que tales problemas podrían agruparse en tres grandes rubros: la cuestión de la proliferación de interpretaciones que caracterizan el