

Translatio Studiorum: Traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media

F. LEÓN FLORIDO

Departamento de Filosofía III
Universidad Complutense de Madrid
leofloes@yahoo.es

RESUMEN

El propósito de este breve ensayo es trazar un esbozo del viaje cultural y filosófico, del traslado de los libros y del conocimiento, que cubrió muchas áreas y muchas historias en la edad media, que se conoce como *translatio studiorum*. Este viaje recorrió largas distancias, invirtió tiempo en diferentes lugares y estableció una compleja trama de relaciones entre pueblos, culturas y civilizaciones a lo largo de las orillas del *Mare Nostrum*. La historia de las ideas intenta reestablecer el conocimiento del legado olvidado de las tradiciones árabe, bizantina y judía para la cultura occidental.

Palabras clave: *translatio studiorum*, cultura medieval, diálogo de civilizaciones, tradición árabe, recepción de la filosofía griega, neoplatonismo.

Translatio Studiorum: Transfer of the books and Dialogue of the civilizations in the Middle Ages

ABSTRACT

The purpose of this paper is to sketch the cultural and philosophical travel, the translation of the books and the knowledge, that covered many areas and many histories in the Middle Ages, that is called *translatio studiorum*. This travel covered long distances, spent time in different places and established a complex network of relations between peoples, cultures and civilizations all along the shores of the *Mare Nostrum*. The history of ideas claims to re-establish the acknowledge of the forgotten legacy from Arabian, Byzantin and Jewis traditions for the modern Western culture.

Key Words: *translatio studiorum*, medieval culture, dialogue of civilizations, Arab tradition, reception of the greek philosophy, neoplatonism.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Translatio en Oriente: Conquista y Traslado de los libros. 3. La Translatio en Occidente: Traducción y recepción del saber. 4. Una doctrina común: La *Symphonia* neoplatónica. 5. El final de la Translatio: La crisis de la racionalidad grecocristiana. 6. El traslado del saber y el camino de la modernidad.

1. INTRODUCCIÓN

Probablemente no ha habido una época como el medievo en que, no ya el progreso sino la supervivencia misma de la civilización, hayan dependido más del

libro, de su producción, de su transporte y de su utilización académica. Tampoco es fácil encontrar una realización más efectiva del encuentro entre las culturas que el proceso de traslado del saber donde, a lo largo de las rutas militares o comerciales, se establecieron itinerarios de intercambio de conocimientos entre los pueblos y civilizaciones del medio oriente y del mundo latino occidental. La historia del pensamiento designa este vasto movimiento intelectual que se extendió a lo largo de casi un milenio, con la expresión *translatio studiorum*, y lo vincula con los extremadamente complejos procesos a través de los cuales el saber científico, literario, religioso y, especialmente, filosófico, procedentes de Grecia, Bizancio, Egipto o Arabia llegaron a influir decisivamente en la recuperación de la cultura occidental. El círculo que traza la *translatio* viene a simbolizar, también, el ciclo doctrinal a través del cual se registra el auge y decadencia del pensamiento greco-cristiano, que había preservado la continuidad y la unidad del saber en el mundo occidental, bajo la forma de una doctrina filosófica común: el neoplatonismo cristiano. Este artículo trata de reflejar, de un modo que ha de ser necesariamente sucinto, las características de este viaje del conocimiento, sus principales etapas, su relación con los procesos de traslado y traducción de los libros y el modo en que, al final del recorrido, la recepción del saber griego había perdido su energía y se preparaba un nuevo envite doctrinal que abriría la puerta al pensamiento moderno.

Aunque la historia del pensamiento medieval se ha escrito generalmente desde el la perspectiva del cristianismo occidental, definiendo un espacio de continuidad espacial y doctrinal, que nunca se pone en cuestión, pese a la investigación de las disonancias, de las tensiones y rupturas, lo cierto es que ha ido aumentando el interés de los investigadores en los movimientos culturales que constituyeron la ‘historia de la recepción’ y del ‘encuentro de culturas’, como fenómenos característicamente medievales. Estos autores se oponen a los viejos modelos estructurales de los manuales al uso, incidiendo en la necesidad de captar las modulaciones y las diferencias, los progresos y las derivaciones de los elementos históricos, teóricos y bibliográficos del pensamiento medieval, superando con ello la vieja idea de los compartimentos estancos mediante un cierto modelo de la ‘geopolítica cultural’¹.

Uno de los estudiosos más sobresalientes en esta corriente de interpretación, Alain de Libera llega, incluso, a afirmar que ‘lo primero que debe aprender un estudiante que aborda la edad media es que la edad media no existe’, de lo que se deduciría que tampoco tiene sentido hablar de la sucesión de doctrinas y grandes corrientes que supuestamente componen la historia de la filosofía medieval. En realidad cuando uno se refiere al medievo está hablando de una multitud de continuidades temporales: la latina, la griega, la árabo-musulmana, la judía. No hay más que pensar en la propia periodización histórica, en la que el mundo árabe se rige por la Hégira, que para el mundo latino no es el principio cronológico, sino que se corresponde con el siglo VII cristiano. El Bagdag de Harûn-al-Rashid y el Aix-en-Chapelle carolingio son contemporáneos pero pertenecen a dos mundos completamente

¹ F. ROMANO, C. MARTELLO, *Istituzioni di filosofia medievale. Storia teoria bibliografia*, Catania, Cooperativa universitaria editrice catanese di magistero, 2002, p. 6.

diferentes No hay, pues, una sola dirección en el desarrollo del pensamiento medieval que pueda seguirse a través de una de las líneas que la componen, y habría que investigar los avances paralelos, los desfases, los encuentros, las influencias, pero también los rechazos mutuos entre estas comunidades culturales. El historiador del pensamiento debe hacerse cargo necesariamente de esa pluralidad de culturas, de religiones, de lenguas, de centros de estudios y de producción de saberes. En este sentido, hay que realizar una doble tarea, pues se debe seguir cada una de las líneas de desarrollo que son simultáneas unas a otras, pero que no están en el mismo mundo ni en la misma historia, y, al mismo tiempo, debe hacer coincidir en una única historia estas líneas separadas. Se trataría de poner en un mismo plano el siglo III de la Hégira y el IX de la era cristiana, o el 1135 en que nació Maimónides con el 4896 de la historia judía, o de entender por qué el neoplatónico Simplicio y el cristiano monofisita Juan Filopón, que son estrictamente contemporáneos, se incluyen el uno en el pensamiento antiguo y el otro en el medieval. Posiblemente el único telón de fondo común para la historia de la filosofía medieval haya que localizarlo en el espacio geográfico del Mediterráneo, donde se desarrollan tanto la sabiduría pagana como las culturas de las tres grandes religiones monoteístas. Desde estos presupuestos De Libera propone la elaboración de una 'historia laica' que tenga en cuenta la pluralidad de las racionalidades religiosas y filosóficas sin privilegiar ninguna, lo que niega la existencia de una forma ideal de la filosofía, o de un estado ideal de la sociedad medieval, o siquiera que la propia edad media sea un periodo de la historia con una identidad específica.

Hay que añadir, además, otras dificultades que son características de una época fuertemente determinada por su carácter religioso, lo que ha inducido a autores como Gilson a celebrar los éxitos de la 'filosofía cristiana', situándose en una perspectiva que Libera califica de 'etnocéntrica', porque contribuye a reducir el significado del término 'filosofía' a un tipo de pensamiento que, nacido en Grecia, sólo ha sido continuado en occidente². Esto que ha provocado un conflicto con el espíritu de las Luces, que representa la visión humanista que ha contribuido a desprestigiar al propio pensamiento medieval³. Cuando De Libera denuncia el 'etnocentrismo cultural latino' que trasluce a través de las interpretaciones dominantes, anuncia ya un modo de abordar la investigación que la orienta hacia posiciones acordes con el contexto actual de la 'interculturalidad', de la que el periodo medieval sería un ejemplo privilegiado. Se establece así una dialéctica entre la consideración del pensamiento medieval como un movimiento de ideas definitivamente periclitado o, por el contrario, como un espejo en que debe mirarse la cultura contemporánea para hallar el modo de abordar los nuevos problemas derivados de las transmigraciones culturales del presente. Concluye este autor que, entre la rigidez de las estructuras escolásticas que concluyeron en el establecimiento de un modelo filosófico basado

² A. DE LIBERA, «Philosophie médiévale et échanges entre les deux rives de la Méditerranée». *Les civilisations dans le regard de l'autre. Actes du colloque international. Paris, 13 et 14 décembre 2001*, UNESCO, EPHE, pp. 29-41.

³ A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. xiii-xvi, y pp. 1-8.

en el logicismo estéril de las escuelas y la flexibilidad del entrecruzamiento de las religiones, de los pueblos y las culturas, debería haber una forma de exponer las grandes líneas de continuidad y ruptura que dan sentido unitario al pensamiento medieval, sin renunciar, por ello, a destacar su pluralidad esencial.

LA *TRANSLATIO* EN ORIENTE: CONQUISTA Y TRASLADO DE LOS LIBROS

La expresión *translatio studiorum* hace referencia a la noción de un viaje, de una marcha que dibuja un círculo iniciado en la Grecia del siglo VI de nuestra era y que concluye con la fundación de las universidades de la Europa central que prelude el retorno de los humanistas a Grecia y Bizancio a la búsqueda de los escritos griegos originales, nueve siglos después. Se trata de un recorrido que tiene su marco geográfico en el Mediterráneo, y que se va desarrollando a un ritmo tan lento que puede decirse que en él el tiempo y el espacio casi llegan a confundirse. El traslado afectó a tres civilizaciones: comenzó en el Bizancio brillante de Justiniano, continuó en el naciente imperio islámico bajo el impulso de las vertiginosas conquistas árabes y concluyó en el occidente latino cristiano. Intervinieron las grandes religiones monoteístas: el cristianismo helenizado de los bizantinos, el islamismo entusiasta de los fundadores de la nación árabe, el tradicionalismo judío fuertemente apegado a sus creencias ancestrales y, finalmente, el cristianismo latino occidental que luchaba por constituirse en poder universal capaz de dominar sobre los territorios y las conciencias del antiguo imperio romano. Eso sin contar con las innumerables sectas, corrientes heréticas o creencias locales que constituyeron el abigarrado panorama de los movimientos religiosos en los siglos medievales.

La propia edad media fue ya consciente del tema del traslado de los estudios, como se comprueba en el *Compendiloquium* de Juan de Galles, donde se encuentra expresamente la expresión *translatio studii* —expresión análoga a la de *translatio imperii*— con la que se pretendía dar una interpretación global del suceder de reinos y movimientos culturales, en la idea de que la Francia carolingia habría de ser una Nueva Atenas francesa (*Athenae nova in Francia perfici*), en que los siete dones del espíritu Santo se unirían al estudio de las siete artes liberales, idea de la restauración del saber antiguo que continuaría en Roma, culminando en el studium de la universidad de París. La edad media pretende ser heredera de una antigua cultura moral e intelectual que se cree en riesgo de corromperse, como se dice a mediados del siglo IX en la *Crónica de San Gallo* del monje Notkero Balbulo, donde se alaba la llegada a Francia de Alcuino que traía el legado romano y ateniense. En el prólogo al *Chronicon* de Otón de Frisinga se une la perspectiva histórico-política con la socio-cultural, la *potentia* con la *sapientia*, al hacer que el suceder de los imperios refleje el movimiento y el progreso de la cultura, del que París sería último beneficiario. En el *Capitulum historiale* de Galle se recuerdan los felices tiempos antiguos cuando los supremos gobernantes como Alejandro, César o Tolomeo se dedicaban al *studium sapientiae* y las victorias militares se acompañaban a los estudios filosóficos. La historia de la *translatio* se remontaría a los tiempos de Abrahám,

que llevó el cuadrivium a Egipto de donde la aprendieron Platón o Pitágoras, y más tarde, los estudios florecieron en Roma con Cicerón, Virgilio o Agustín. En esta obra aparece ya el tema: *De translatione studii ad urbem Parisiensem*, que se debe a la acción de Carlomagno, y el libro acaba con una exhortación moral a usar por amor a la gloria de Dios el saber que los filósofos gentiles habían producido para satisfacer la vanidad humana⁴. En 1406, Juan Gerson predicando ante Carlos VI inscribe la *translatio* en una narración de la historia entera de la humanidad: el primer hombre transmitió la ciencia a los hebreos, éstos a los egipcios, que lo hicieron con Atenas, que la transmitió a Roma y ésta a París. Si los medievales tendieron a utilizar el tema de la *translatio* para encontrar la filiación cristiana de la nueva civilización urbana, en cambio para los ilustrados su valoración es negativa, en la medida de su desprecio por la influencia intelectual árabe. El pensamiento medieval se considera un artículo de importación traído de las cruzadas y del descubrimiento del aristotelismo árabe para corromper el gusto francés. La aculturación árabe de occidente se entendía ligada a las cruzadas, a través de la conquista de Bizancio y luego por la fuga de los sabios griegos huyendo de los turcos que habían tomado Constantinopla. La escolástica sería entonces una deformación árabe de la ciencia filosófica, una forma complicada de ornamentación del pensamiento basada en la lógica y la metafísica, que presenta un corpus gigantesco e inútil.

Al margen de su valoración, en la historia del traslado del saber pueden distinguirse varias fases, que se encuadran en dos grandes periodos, coincidentes con el dominio cultural del oriente bizantino-islámico y del occidente cristiano. Mientras el aliento de la *translatio* sopló desde oriente, predominó el viaje militar, el transporte de los libros y el encuentro entre los grandes centros de civilización. Cuando el mundo islámico perdió su impulso, en occidente, judíos, cristianos y musulmanes fueron capaces de facilitar la recepción del saber en la cultura latina por medio de las traducciones del vasto *corpus* de escritos greco-árabes, elaboradas, no por casualidad, en los territorios fronterizos. La protohistoria de la *translatio* nos remite al 322 a.C. cuando la muerte de Aristóteles supuso el inicio de la era escolar, en que la enseñanza filosófica sustituye al diálogo vivo con el maestro, haciendo posible un primer traslado de la filosofía, bajo esta forma escolar, hacia los territorios orientales helenizados y luego hacia el occidente romano. Sin embargo, este primer movimiento no dejaría huella, de modo que el retorno de la sabiduría griega a occidente habría de volver a comenzar a partir del 529 de nuestra era, cuando en el Bizancio greco-cristiano, Justiniano ordena el cierre de la Academia ateniense, último vestigio de la antigua enseñanza de los grandes maestros griegos. A partir de este momento el mundo filosófico perderá su centro, y ya no será patrimonio de un solo pueblo o de una sola cultura. Si observamos el mapa comparativo de la distribución geográfica y temporal de los centros del saber medievales, por el número de hombres de ciencia que se agrupan en ellos, comprobamos que en los siglos VIII y IX, el espacio situado al occidente de Bagdad es prácticamente un desierto cultural,

⁴ G. PIAIA, *Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica*, Rimini, Maggioli Editore, 1983, pp. 135-142.

y es en la capital abbasida donde se concentra el saber de la época. Pero, ya en los siglos X y XI, al ritmo de las conquistas árabes, el conocimiento racional se ha extendido hacia oriente y occidente, desde Bukhara y Nishapur a Sevilla y Córdoba, a través de Damasco, El Cairo y Kairouan⁵. El saber seguirá a los libros, a los traductores y a los maestros, en un traslado incesante a través de las *Casas del saber* árabes, de los centros de traducción, de los *studia monachales* del cristianismo patrístico, de los *studia episcopales* urbanos y de los *studia generales* universitarios.

Las primeras relaciones intelectuales entre el cristianismo occidental y el bizantino tuvieron un carácter conflictivo, debido a las polémicas dogmáticas cristológicas. En 325 tuvo lugar el primer concilio ecuménico de Nicea en el que se derrotaron las tesis arrianas y se afirmó la consustancialidad del Padre y del Hijo, pero en 381 Teodosio I debió convocar el concilio de Constantinopla que impuso el dominio del patriarca de Constantinopla sobre los de Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Poco después, Nestorio de Antioquía afirmaba la existencia de dos naturalezas y dos hipóstasis en la Persona única del Hijo de Dios, lo que se leyó como ‘dos naturalezas y dos personas’, de manera que se consideraba a la Virgen como madre de Cristo-hombre (*Christotokos*), pero no madre de Dios (*Theotokos*), por lo que Cirilo de Alejandría puso todo su empeño hasta conseguir que Teodosio II convocara el concilio de Éfeso donde se condenó el nestorianismo, aunque la reacción antinestoriana acabaría por dar lugar a otra doctrina herética, el monofisismo, suscitado por Eutiques, que sólo reconocía en Cristo la naturaleza divina. El concilio de Éfeso en 449 tuvo poca influencia y en 451 se reunió un nuevo concilio en Calcedonia que promulgó la fórmula cristológica definitiva: ‘El Verbo divino, Hijo único de dios, nacido de la Virgen María en cuanto a su humanidad está en dos naturalezas que permanecen sin confusión, sin cambio, sin división ni separación’. Esta solución no significó, sin embargo, el final de los enfrentamientos dogmáticos, y así surgieron nuevas doctrinas heréticas, entre las que destaca el monotelismo, promovido por el emperador Heraclio para oponerse a la persistencia en la defensa del dualismo de las naturalezas en Cristo (*una natura duplex, natura ex duabus composita*). Desde luego, todas estas doctrinas dogmáticas fueron en parte la manifestación de movimientos políticos que buscaban la primacía y la independencia de las distintas partes del imperio.

La irrupción de los pueblos árabes, impulsados por su nueva fe islámica, abre una nueva fase en la *translatio*. Los primeros califas *rashidun* (los que guían en la vía recta), Abubeker, Omar, y Osmán iniciaron las invasiones inmediatamente tras la muerte del profeta Mahoma en 632, conquistando el imperio sasánida y una parte importante del bizantino. Antes del 640 los árabes habían conquistado Siria, Persia y Egipto. Los conquistadores se encontraron con dos imperios, el bizantino y el persa, exhaustos después de una larga guerra en que el emperador de Bizancio Heraclio había debido enfrentarse a Cosroes II, que conquistó Antioquía, Egipto y

⁵ P. BENOIT y F. MICHEAUX, “¿El intermediario árabe?”, en *Historia de las ciencias*, (Michel Serres ed.), Madrid, Cátedra 1991, pp. 182-3.

Palestina, aunque se vio obligado a restituir estos territorios cuando la suerte favoreció de nuevo a Heraclio. Los invasores árabes aprovecharon las querellas teológicas en Siria y Egipto entre los calcedonios y los monofisitas, como las los sabelianos de la tierra de Harrân —que afirmaban que sólo el Padre es persona, mientras que el Hijo y el Espíritu son sólo emanaciones— y las de otros cristianos heréticos como los nestorianos —que negaban el misterio de la Encarnación— o los jacobitas —en Cristo hay una sola naturaleza, humana y divina a la vez, frente a la tesis ortodoxa nicena: una persona y dos naturalezas. Tampoco el Islám oriental se vio libre de las disputas, pues muy pronto comenzaron las disensiones entre los sunníes, los shííes, partidarios de Alí, y los kharijíes, los que salieron, después de no aceptar el arbitraje sobre el responsable del asesinato de Osmán, uno de cuyos adeptos asesinaría a Alí.

Bajo el califato de los omeyas se inicia la conquista de occidente hasta Tunicia y con Walid I una vanguardia bereber comandada por Tarik vence a los visigodos en Guadalete en 711. Desde ese momento se inicia la historia de los dos territorios islámicos, oriental (Bagdag) y occidental (Córdoba) y la *translatio* adopta más la forma del intercambio comercial y cultural que de la simple conquista militar. El primer eslabón de la cadena que llevará los libros y la cultura de un extremo a otro del Mediterráneo se sitúa en Harrân donde confluyen los paganos procedentes de la diáspora de los académicos con los cristianos disidentes del dogma de Calcedonia, a los que hemos mencionado, quienes se encuentran también en otras ciudades como Damas, Nisibe, Antioquía y Edesa, entre los que destaca Juan de Damas condenado por los iconoclastas. Al-Mahsudi distingue entre los harraníes de baja estofa sabeos y los sabios de alto rango que se trasladaron a Bagdag. Harrân fue el último rescoldo del pensamiento griego, tolerado por los primeros árabes, que los consideraron como incluidos entre ‘las gentes del Libro’ (cristianos, judíos y zoroastrianos). En 850 los harraníes se conocen bajo el nombre de ‘sabeos’, ligándose a Ssabi, al que los musulmanes consideraban hijo de Hermes, asumiendo la creencia general en que los planetas son los intermediarios divinos, y mezclando esta creencia con la influencia peripatética. Los sabeos harraníes son astrólatras y erigen templos a los astros, que consideran seres divinos, al igual que pensaban que habían hecho Platón o Aristóteles, y al mismo tiempo son monoteístas, pues creen en la eternidad del mundo y la creación en una coeternidad del efecto y la causa lo que da origen a una teología negativa⁶. Esta ciudad va a ser un centro fundamental en la tarea de la traducción de los textos griegos al siríaco y al árabe, destacando la figura del sabeo ibn Qurra (826-901), que en su obra original ofrece una extraña mezcla de hermetismo y aristotelismo, como en su escrito sobre la ciencia de los talismanes (imágenes), que considera la parte más noble de la astronomía que trata sobre el elemento que proporciona la iluminación al alma, lo que la hace superior a la geometría o la filosofía.

⁶ La teología harraní todavía será influyente en el siglo XIII, bajo la forma de un neoplatonismo necesitarista, en el que Dios es origen de la emanación de la Inteligencia de la que se derivan después las cosas múltiples. La idea de la unidad y la simplicidad divinas podía proceder de Alejandro de Afrodisia y la distinción entre la procesión *per modum naturae* y *per modum voluntatis* paralela a la que aceptaba en el mundo cristiano.

Entre 750 y 1055 se extiende el dominio del califato abbasida y el centro de la vida cultural se desplaza a Bagdag en la ruta de Samarkanda. De 750 a 861 se suceden diez califas, entre los que destaca Harun al-Rashid (786-809), en un periodo en que se desarrollan el sunnismo y la teología mutazalí y se crea la célebre *Casa de la Sabiduría*. En occidente, tras la muerte del último omeya, Abderramán crea el emirato de Córdoba. Entre 861 y 945 se suceden doce califas, mientras que en Córdoba el emir toma el nombre de califa. Es el momento de una gran expansión shií y de una contraofensiva bizantina. Entre 945 y 1050 tiene lugar la destrucción del poder califal y los shíes imponen un nuevo califato, en el que el califa adopta el título de ‘emir de los emires’. Los centros filosóficos se esparcen a lo largo del imperio, desde Bagdag, donde enseñan Mantiqí y Miskawayh, al Cairo de Avicena, donde se crea una ‘universidad’ en la mezquita de Al-Ahzar. Los shíes se escinden en nuevas sectas como la de los darazitas, que reclaman la santidad del califa fatimí Hakim, o los alauitas, que reclaman la divinidad de Ali. A partir de 1040 aparece un nuevo poder, el de los turcos sunníes seléucidas, enemigos encarnizados de los fatimíes. Con los sultanes, el nuevo poder crea un imperio que se extiende desde Irán al Asia menor, en el que, en el plano cultural, destaca la creación de las escuelas o madrasas para equilibrar la fuerza de la ‘universidad’ shií de al-Azhar. Este poder emergente, no obstante, sufrirá las primeras derrotas contra los caballeros cruzados. En este periodo la mística del sufismo recupera terreno gracias a la labor de Algacel y la teología sunnita se rehace con la obra de Avicena. En el mundo fatimí surge la secta de los nizarís o ‘asesinos’ que son dirigidos por un poder que será denominado por los cruzados el ‘Viejo de la montaña’, que dominará con su terror oculto en Siria, Líbano y Persia. Después de la muerte del último califa fatimí en 1171, Saladino se adueña del poder y logra vencer a los cruzados en Hattin en 1187, aunque muere sin haber logrado la unidad del mundo musulmán, que, de hecho, inicia un lento movimiento de descomposición. En esta segunda mitad del siglo XII destaca la figura filosófica de al-Razi, y Bagdag recupera la primacía tras la desaparición de los fatimíes en oriente y de los almohades en occidente. El siglo XIII conoce la invasión de los mongoles que pone fin al califato abasida en 1258, aunque se retirarán ante los mamelucos egipcios. La invasión de los mongoles pone fin a la filosofía en el Islám oriental con los últimos testimonios de la *falsafa*, como son Tusi, Ibn Taymiyya o Iji. La filosofía ya no se recuperará ni con los mamelucos, ni con Tamerlán o con la conquista otomana. El mundo oriental se decanta hacia la guerra, el comercio y el arte.

La muerte de Avicena en oriente en 1037 y Abenhazam de Córdoba en 1064, simbolizan la sustitución de Bagdad por Córdoba como centro de la cultura. En efecto, en la primera mitad del siglo XI, con la desaparición de Avicena, se extingue lo más brillante del pensamiento árabe oriental, pero, en la misma época Abenhazam inaugura una fase de esplendor andalusí que culminará con la figura de Averroes. Sería, sin duda, una simplificación entender la historia de la filosofía árabe como un largo camino para el advenimiento de Averroes, que se habría iniciado en Bagdag y concluiría en Córdoba, pero no cabe duda de que en esta época se produce un traslado hacia occidente del centro de gravedad del saber, que es paralela a la lenta decadencia oriental.

El investigador marroquí Mohamed Ábed Yabri afirma que, a partir de la crítica de Algazel a los filósofos, ya no puede hablarse de filosofía en el oriente islámico. Los representantes de este movimiento antifilosófico

...convirtieron a Avicena en el representante oficial de la filosofía en el mundo islámico, condenaron la filosofía en su persona y lo acusaron de atacar unas ideas de las que en realidad era partidario, aunque en su tiempo y con los métodos de sus adversarios (los teólogos) mal pudiera defenderlas. Y tras su muerte fueron precisamente los teólogos quienes tomaron el relevo en esa defensa, quienes expusieron las *intenciones de los filósofos*, mostraron el camino para *destruirlos* y les salieron al *combate*. Desde luego fue lo que mejor supieron hacer.

Efectivamente, después de Algazel, la filosofía no volvió a dar señales de vida en el oriente árabe. En Persia, por el contrario, la tradición aviceniana se ha mantenido viva hasta hoy, modelando una cierta forma de identidad nacional vehiculada en su propia lengua, sustrayendo el avicenismo del círculo de la filosofía árabo-islámica y acomodándolo en el del iluminismo persa⁷.

Esta tesis corrobora la enunciada hace algunas décadas por Manuel Cruz Hernández⁸, para quien, con el análisis del averroísmo se da por concluida no sólo la historia del pensamiento filosófico del Islám español, sino, en general, de toda la filosofía árabe, puesto que el impulso racionalizador de la filosofía griega pierde su fuerza en el Islám al final de la edad media occidental. Ciertamente se sigue haciendo filosofía en oriente, pero ya prácticamente sólo en una dirección iluminista mística muy radical, que rechaza absolutamente la convivencia con el racionalismo aristotélico-averroísta. Continúa, en efecto, habiendo pensamiento árabe, pero ahora limitado a la *falsafa*, el *kâlam* y el sufismo, de modo que en oriente ya no se buscará la inspiración griega o andalusí de Alejandría y Córdoba. Esta incomunicación se haría aún más aguda a partir de la crisis antiaverroísta, que se veía como una perjudicial influencia occidental.

El viaje, la *translatio* cultural, escolar y filosófica ya no hará más el camino de del mundo islámico oriental al occidental, pero el extraordinario empuje de las traducciones y comentarios en que el árabe es la lengua de transmisión, resultará decisivo para la racionalidad latina. Y, en occidente, la *translatio* culmina su recorrido substituyendo el transporte de los libros y el encuentro de las culturas religiosas por la recepción del saber greco-árabe mediante un extraordinario esfuerzo de traducción y asimilación a través del que se irá formando un sistema filosófico greco-cristiano.

3. LA *TRANSLATIO* EN OCCIDENTE: TRADUCCIÓN Y RECEPCIÓN DEL SABER

Aunque la extraordinaria labor de traducción es la seña de identidad del periodo occidental de la *translatio*, este esfuerzo sorprendente se había iniciado ya en oriente,

⁷ M. ÁBED YABRI, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, pp. 55-56 (los subrayados son del autor).

⁸ Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La filosofía árabe*, Revista de occidente, Madrid, 1963.

primero con la fundación de la escuela de Edesa en 363, que puso en circulación traducciones de textos científicos griegos, y, más tarde, cuando los conquistadores árabes planificaron la integración de los pueblos y las culturas vencidas, haciendo del árabe la lengua universal del saber, y transformándola, por tanto, en vehículo de transmisión para la comunicación entre las diversas culturas. La expansión del Islám superó la distancia geográfica que separaba la península arábiga de la península ibérica, cuando a los ejércitos les siguieron los comerciantes y los libros, y cuando las ciudades conquistadas o reconquistadas se transformaron en centros de intercambio de la cultura. La pluralidad de las lenguas constituía una imponente dificultad para el encuentro, pero en este momento el árabe se convertiría en vehículo de transmisión, gracias al que fue posible la ejecución de un vasto plan de traducciones, del griego al siríaco o al hebreo, de estas lenguas al árabe, y del árabe al latín, la gran lengua de recepción. Se puede decir que a finales del IX el árabe es la lengua filosófica de cristianos y árabes. Ya en época del segundo califa de la era abbasida, al-Mansur nació en Bagdag *Madinat al-Salam*, la “Ciudad de la paz”, que, gracias a su fuerte espíritu integrador, se convertiría en el centro político y cultural del mundo oriental.

En un principio, los cristianos que vivían en las zonas conquistadas no sólo no fueron perseguidos sino que llegaron a ser animados a participar en la tarea de la transmisión cultural que implicaba la traducción de los textos del griego al siríaco y luego al árabe. Pertenecen a este periodo la traducción al siríaco de *Refutaciones sofisticas* realizada por Teófilo (†785) y de los *Tópicos* por el patriarca Timoteo I (†823). Aunque se hicieron bastantes traducciones al siríaco después de la correspondiente traducción al árabe, lo más corriente era lo contrario, como sucede en el caso de Hunayn, que representó el diálogo entre tres tradiciones: greco-pagana, siríaco-cristiana y árabe-musulmana. Tradujo una centena de textos de Galeno al siríaco y de ellos la mitad posteriormente al árabe. Su método de traducción es característico. Traducía del griego al siríaco, y practicaba la *collatio* o comparación de diversos manuscritos sobre los que preparaba una edición definitiva antes de iniciar su trabajo. Anteriormente se traducía simplemente palabra a palabra, pero Hunayn parte del sentido global de la frase, llevando a cabo el proceso desde lo que los escolásticos denominarán traducción *ad verbum* a la traducción *ad sensum*.

Gracias a al-Mamun (813-833) el fenómeno de las traducciones se extiende de los textos de medicina a los de filosofía. Según la leyenda, Aristóteles se apareció en sueños al califa para exhortarle a reunir en Bagdag los manuscritos de sus obras. Hacia el 830 funciona en Bagdag la *Bayt al-Hikmah*, la “Casa de la sabiduría” que se convierte en un gran centro de traducciones. Ya no sólo se lee el Aristóteles lógico, sino otros textos aristotélicos, entre los que destaca la traducción por Eustah de la *Metafísica* por encargo del filósofo Alkindi. También se traducen apócrifos que se ponen en circulación como originales de Aristóteles, entre los que destacan el *Liber de causis*, la *Teología* o la *Epístola de Aristóteles a Alejandro sobre la política*, que tendrán una gran influencia en la formación del neoplatonismo cristiano, como veremos. Se traduce a peripatéticos como Alejandro de Afrodisia, y a neoplatónicos como Plotino, Porfirio y Proclo. En cambio la obra auténtica de Platón ha sido menos traducida, aunque ya se mencionan *Sofista*, *Timeo*, *República* y *Leyes*.

Contrastando con esta extraordinaria riqueza en tierra del Islám, los únicos textos de cierta entidad de los filósofos griegos que se manejan en las escuelas latinas en época tan tardía como los comienzos del XII, son una parte del *Timeo* platónico y a penas *Categorías* y *De interpretatione* de Aristóteles. Sin embargo, el interés por los textos escritos en griego en occidente era muy antiguo y en los siglos anteriores no era raro que circularan, mientras que en el mundo bizantino se desconocían absolutamente los textos latinos, un signo de la decadencia de la unidad del pensamiento greco-medieval, que se había iniciado ya al final de la antigüedad⁹. La recepción documentada más antigua de una obra filosófica griega en occidente es la del Pseudo-Dionisio Areopagita, en la Europa Carolingia, a partir de un manuscrito enviado por Pablo I a Pipino. La labor traductora de Escoto Eriúgena del *corpus* dionisiano no sólo representa un eslabón determinante en la historia del pensamiento medieval latino, sino que muestra el interés por la cultura griega en estos siglos oscuros, que se extiende a través de un eje que va desde el sur de la Galia a Irlanda, con Gregorio Magno, Alcuino de York y Beda el Venerable. El Eriúgena traduce sobre un manuscrito en *scriptio continua* y *verbum ad verbum*, no preocupándose por el sentido. Así pues, pese a la relativa impermeabilidad que impide una relación directa entre los mundos latino y griego, en occidente se manifiesta en la alta edad media una gran admiración por la sabiduría griega, lo que no evita la existencia de una aversión mutua innegable entre las dos culturas, que habría de concluir en la controversia iconoclasta. El papel de la teología es paradójico, pues, origen de las disputas más encarnizadas entre griegos y latinos, no por ello deja de ser el medio a través del cual se realiza una comunicación que, en cambio, imposible en otros órdenes intelectuales.

Entre los siglos IX y X, el avance de los árabes hace que el sur de Italia se convierta en zona de cruce de las culturas latina, bizantina y árabe, al menos hasta que la invasión normanda hizo retroceder la influencia greco-árabe. El monasterio benedictino de Montecassino se transformó a partir del XI en un centro traductor latino sobre temas científicos¹⁰. En el mismo siglo inicia su labor la escuela de Salerno, en una época en que comenzaba a formarse el *corpus* del Aristóteles latino en el norte de Francia. Los estudios médicos a los que se consagraba la ciudad fueron terreno abonado para el “giro naturalista” aristotélico, de lo que es claro ejemplo Bartolomeo Salernitano, quien alude a la necesidad de la *contemplatio rerum naturalium*¹¹. El siglo XII supone el comienzo de una nueva fase en la *translatio* occidental, en que la traducción a la lengua latina se transformaría en una empresa orga-

⁹ G. CAVALLO, “La circolazione dei testi greci nell’Europa dell’alto medioevo”, en *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l’antiquité tardive au XIV^e siècle*. Actes du Colloque International de Cassino, 15-17 juin 1989, organisé par la Société Internationale pour l’étude de la philosophie médiévale et l’Università degli Studi di Cassino. Edités par Jacqueline Hamesse et Marta Fattori. Publications de l’Institut d’Études Médiévales, Louvain-la Neuve-Cassino, Université Catholique de Louvain, Università degli Studi di Cassino, 1990, pp. 47-64.

¹⁰ E. MONTERO CARTELLE, “Encuentro de culturas en Salerno: Constantino el Africano, traductor”. *Rencontres...*, pp. 65-68.

¹¹ P. MORPURGO, “L’ingresso dell’Aristotele latino a Salerno. Opere utilizzate, lessico greco-latini consensi e contrasti tra i maestri di Salerno e i traduttori”. *Rencontres...*, pp. 273-300.

nizada y con una gran repercusión. Los mecanismos de la traducción fueron a menudo muy complejos, en correspondencia con los fenómenos de intercambio cultural de la época, como es el caso del procedimiento de colaboración entre Adelardo de Barth, el primer “amigo de los árabes” en la cultura monástica, y el judío converso conocido como Pedro Alfonsí.

Pero, sin duda, el centro de traducción más importante del mundo cristiano es Toledo. A partir del 1126 la ciudad se transforma en el foco de la cultura occidental, gracias a la fundación de la escuela de traductores por el obispo Raymundo de Sauvetat, que aprovechó el rico material bibliográfico de las bibliotecas de al-Andalus. Este singular proceso de encuentro cultural entre los cristianos mozárabes y los cristianos del norte hará posible la recepción en las escuelas y universidades latinas de una parte importante del *corpus* filosófico greco-árabe. Dejemos constancia de los nombres y el trabajo de algunos de los traductores más importantes de la escuela toledana. Gerardo de Cremona llegó a Toledo en 1167 y dejó 71 traducciones en las que utilizó los servicios de judíos y mozárabes, destacando los *Elementos* de Euclides, la *Física* de Aristóteles, el *De senso e sensato* de Alejandro de Afrodisia y obras de Alkindi y Alfarabi. Juan Ben David o Juan de España, fue un judío convertido que trabajó con Gundisalvo, y junto con Moisés Sefardí y Rabí bar Hiyya de Barcelona es uno de los judíos españoles que transmitirá a los cristianos la cultura arabófona. Tradujo a Alkindi, Avicena y Algacel. Pero, el traductor más importante fue Domingo Gundisalvo o Gundissalinus, que tradujo, entre otras obras, el *Liber scientiis* de Alfarabi, el *De intellectu* de Alkindi o la *Metafísica* de Avicena. Será con llegada de Miguel Escoto a Toledo, hacia 1217, cuando se inicien las traducciones de las obras aristotélicas y sus comentarios árabes.

Los procedimientos utilizados en las traducciones de la escuela de Toledo ponen de relieve que el sincretismo cultural y doctrinal fue una constante que determinó la continuidad entre la cultura helenística y la medieval. La ósmosis lingüística del árabe al latín permitió que occidente conociera los beneficios de la *translatio* textual, y es precisamente en los complejos mecanismos utilizados en las traducciones donde puede encontrarse un signo de la peculiar idiosincrasia de la cultura filosófica de la época. En las primeras traducciones del *corpus dyonisianum* del griego al latín intervenían un lector oral del texto griego, un oyente que actuaba como traductor oral al latín y, finalmente, un copista latino. Por tanto, a las complicaciones que ya tenían de por sí los manuscritos en *scriptura* continua había que añadir las intermediaciones entre los tres miembros del equipo de traducción. Estas dificultades, lejos de suavizarse, tendieron a hacerse más agudas aún en el periodo toledano. Al acentuarse el intercambio cultural, los problemas se hicieron más complejos, aunque también se sofisticaron los instrumentos para resolverlos. Para entonces los textos filosóficos estaban casi en su totalidad vertidos al árabe, lengua desconocida por los monjes cultos, como el propio Gundisalvo. Por ello, se requiere un mediador, que será habitualmente un judío que habría permanecido en el mismo territorio, primero bajo dominio árabe y luego cristiano. En el caso de Gundisalvo es Juan Ben David, quien puede leer directamente el texto árabe y proferir oralmente su traducción pero no al latín, lengua culta que desconoce, sino a la lengua vulgar que utiliza entre los cristianos con los que convive (*me singula verba vulgariter proferente*). Por

fin, Gundisalvo puede efectuar una segunda conversión desde la lengua romance vulgar que escucha, al latín que transcribe en el texto manuscrito (*et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente*). La lengua romance, por tanto, servía únicamente como vehículo de transmisión oral, y no quedaba fijada por escrito. La llegada de Gerardo de Cremona a Toledo inicia una nueva fase, pues las traducciones se hacen directamente, sin intermediarios. Gerardo era arabista y helenista, y puede traducir directamente los textos árabes, que eran, a su vez, a menudo, traducciones sobre textos siríacos que traducían los textos griegos originales. No estando las obras originales griegas a disposición del traductor, Gerardo utiliza sus conocimientos del griego para hacer una versión crítica del texto árabe antes de verterlo al latín. La diversidad de personajes y de lenguas necesarias para la traducción se reducen ahora a un solo traductor que ejecuta mentalmente todas las operaciones de la *translatio*, pero persistirá, no obstante, como práctica común también en la enseñanza la presencia del copista que conecta la cultura oral con la práctica de la escritura¹².

En oriente, en reciprocidad, bizantinos y judíos tradujeron en los últimos siglos medievales textos que provenían del occidente latino. La controversia provocada por las doctrinas hesychastas o “quietistas”, provocaron un interés por las obras teológicas latinas y la aparición de corrientes tomistas y antitomistas, destacando en este periodo la traducción al griego de la *Suma contra gentiles* por Demetrios Kydonis. También los judíos que trabajaban en los centros occidentales revirtieron el sentido de las traducciones, como es el caso de Moses Ben Daniel que tradujo el *De ente et essentia* tomista al hebreo, o de un tal Ben Samuel de Verona que utilizó su traducción del *De unitate intellectus* en su aportación a la polémica antiaverroísta. Sin embargo, por los datos disponibles, no se puede decir que en ningún momento el Islám oriental hayan sido una cultura de recepción de los escritos latinos. Bernard Lewis certificaba que en el transcurso de la edad media sólo hay documentada la existencia de un único libro latino traducido al árabe (*As far as we know only one Western book was actually translated into Arabic in medieval times*), se trata de una crónica latina de Orosio que trata de la historia de Roma, que fue traducida en al-Andalus, llegando a ser utilizada por Abenjaldún¹³. Este, según Lewis, sería el síntoma de una incomunicación las dos culturas medievales:

Uno podría haber esperado que algún conocimiento de los asuntos del occidente europeo se filtrara en el mundo musulmán a través de las relaciones directas, ya que, después de todo, las dos civilizaciones estaban inmediatamente en contacto a lo largo de todo el mundo mediterráneo, desde España, a través de Italia hasta el Levante.

¹² M. BRASA DÍEZ, “Las traducciones toledanas como encuentro de culturas”. *Actas del 5º Congreso Internacional de Filosofía Medieval, Asociación Española de Filosofía medieval*, Madrid, Editora nacional, 1979, pp. 589-596. J. S. GIL, “The translators of the period of D.Raymundo: Their personalities and translations (1125-1187)”. *Actas...*, pp. 109-119.

¹³ L. BERNARD, “The muslim discovery of Europe”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 20, n. 1/3. *Studies in honor of Sir Ralph Turner, Director of the School of Oriental and African Studies 1937-57, 1957*, p. 411. Cfr. *The Muslim Discovery of Europe*, Nueva York & Londres: W. W. Norton, 1982, pp. 76, 141.

Pero, de hecho, el telón de acero medieval —si se puede utilizar esta expresión— entre el Islám y la Cristiandad parece haber reducido los intercambios culturales al mínimo, y haber restringido fuertemente incluso el intercambio comercial y diplomático. El mundo musulmán, orgulloso y confiado en su superioridad, y poseyendo sus propias líneas internas de comunicación, por tierra y mar, podía permitirse despreciar al bárbaro y empobrecido infiel de las frías y miserables tierras del norte¹⁴.

La existencia de algún otro vestigio, limitado siempre al occidente islámico¹⁵, sólo sirve para confirmar el carácter excepcional de la recepción árabe de la cultura cristiana, frente a la ingente masa de traducciones de la cultura greco-árabe que configura la recepción cristiana. Independientemente de estos datos, lo cierto es que el final de la edad media coincide con el final de las traducciones, incluso griegas, al árabe. Como se ha dicho¹⁶ si no ha habido renacimiento árabe se debe a que han dejado de traducir a los antiguos y ya no han podido tener sus modernos.

4. UNA DOCTRINA COMÚN: LA *SYMPHONIA* NEOPLATÓNICA

La comunidad básica de las tres religiones del Libro, fundadas sobre la base del judaísmo, que compartían el monoteísmo y una parte de sus creencias, facilitó la tolerancia entre los creyentes, al menos en el nivel suficiente como para hacer posible un cierto nivel de colaboración y evitar una incomunicación paralizante como la que, de todos modos, acabaría produciéndose en la transición del medievo al renacimiento. No obstante, pese a la utilización de estos mecanismos para generar comunidad, en la época de la *translatio* persistía aún un amplio campo de disensión que afectaba sobre todo a las diferencias en las doctrinas religiosas y filosóficas. Si tomamos como referencia el siglo VII, cuando ya se había producido la diáspora de los filósofos griegos y ha comenzado la expansión islámica, nos encontramos con que, en el marco geográfico en que tuvo lugar el traslado del saber, conviven el esplendor de Bizancio, donde que está teniendo lugar la lucha por integrar las doctrinas de los filósofos con las de los teólogos doctrinarios cristianos, con una Arabia que sólo dispone del Libro como referencia común para lograr la unidad de la fe de las tribus nómadas que la habitan, mientras que en el occidente latino, se ha iniciado la larga noche de los siglos de hierro a penas iluminada culturalmente por esa sorprendente enciclopedia mitad filosófica, mitad mitológica, que son las *Etimologías* de San Isidoro. Sólo la filosofía griega disponía de una amplia tradición sistemática que se había formado no sólo en Atenas sino también en Alejandría, Bizancio y en menor medida en la Italia de Boecio. El cristianismo estaba realizan-

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Sabemos que algunas de las cartas escritas en oro y grabadas, enviadas como regalo por Constantino VIII en el siglo X a al-Andalus fueron traducidas del latín al árabe por Haday Ibn-Véase también, S. P. ROISSE, “Los Evangelios traducidos del latín al árabe por Ishaq b. Balašk al-Qurtubi, en 946 d.C.”, en *Estudios árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena en el XXV aniversario de su muerte*, Granada, Al-Mudun (Universidad de Granada), 1999, pp.147-164.

¹⁶ A. DE LIBERA, *op. cit.*, p. 185.

do un gran esfuerzo por integrar las doctrinas filosóficas en su fe, utilizándolas o repudiándolas, siguiendo, a menudo, los vaivenes de la situación política, como lo demuestran las discusiones de los concilios. Sólo la aislada figura de San Agustín se constituye como referencia común para el pensamiento de la cristiandad, y lo seguirá siendo durante toda la edad media, aunque generalmente tan sólo como objeto de una adhesión superficial. Por su parte, los judíos, en consonancia con el sentido exclusivista de su identidad, rechazaban casi absolutamente la racionalización y se limitaban a las interpretaciones más o menos literales del Libro recogidas en el *Talmud*.

En estas circunstancias, le correspondió al naciente pueblo árabe un papel singular, pues ni rechazaba el contacto con los no creyentes, ni contaba en absoluto con una tradición racional propia, por lo que, al iniciar su movimiento expansivo de conquista, no tuvo reparo en asimilar la tradición cultural y doctrinal de los pueblos conquistados. Una vez más, también en el aspecto doctrinal, fueron los árabes los que actuaron como vehículo de transmisión, en este caso del único sistema de pensamiento estructurado, pese a su infinita variedad, que compartía el mundo mediterráneo: el neoplatonismo. La historia del pensamiento ligado a la *translatio* coincide, por tanto, con la génesis del neoplatonismo en sus versiones griega, judía, árabe y cristiana. La historia de este movimiento doctrinal es tan vasta como lo es la del propio pensamiento filosófico y teológico medieval, pero dos de sus características responden singularmente a la naturaleza de la *translatio*: el modo en que se llega a una *symphonia* o concordancia de las formas culturales, religiosas y filosóficas que se van agregando a medida que se construye la corriente neoplatónica y la peculiar naturaleza de los textos a través de los que esta doctrina llegó a occidente.

Pierre Hadot ha destacado el carácter sincrético que es inherente al neoplatonismo, que se caracterizaría por ser

...un gigantesco esfuerzo de síntesis entre los elementos más inconexos de la tradición filosófica y religiosa de toda la Antigüedad. Conforme a una larga tradición en él se identifica al platonismo con el pitagorismo; por otro lado, el aristotelismo se encuentra reconciliado con el platonismo, en la medida en que los escritos de Aristóteles, además interpretados en un sentido platónico, representan una primera etapa en el curso general de la enseñanza platónica [...] Pero la armonización no se detiene ahí. [...] Se trata pues de sistematizar todo lo revelado, el orfismo, el pitagorismo, el caldaísmo, con la tradición filosófica, pitagórica y platónica¹⁷.

Gran parte del trabajo de los filósofos medievales consistió precisamente en separar las adherencias religiosas, místicas u ocultistas, para despejarle el camino a los elementos puramente filosóficos. En el momento culminante del periodo más racionalista del medievo, en los siglos XII y XIII, ya está claramente constituido un neoplatonismo puramente filosófico, y en adelante el esfuerzo se centrará en separar una línea aristotélica, deslindada claramente del conglomerado neoplatónico.

¹⁷ P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Madrid, F.C.E, 1998, pp. 186-7.

La posibilidad de llegar a una *symphonia* o concordancia entre aristotelismo y platonismo es una consecuencia concomitante del origen escolar del neoplatonismo, que nace en la pugna temprana entre académicos y peripatéticos cuando los dos grupos de discípulos, en primera instancia, tendieron a acentuar la distancia que separaba a quienes habían sido sus maestros, sobre todo en lo que respecta al papel de las entidades matemáticas y la realidad de las entidades cosmológicas separadas¹⁸. Las cuestiones de escuela adoptaron pronto la forma de un sistema orgánico de comentarios a los textos originales de Platón y Aristóteles, y esta vez los comentaristas trataron de aproximar sus doctrinas, haciendo que cada una de ellas supliera las carencias de la otra. El platonismo pudo completarse con la investigación aristotélica sobre la naturaleza adoptando las características de un sistema del saber universal. A su vez, el aristotelismo encontraba en el idealismo platónico el modo de cerrar los problemas abiertos por la suposición de substancias separadas, implícitas en doctrinas como las del primer motor, el intelecto agente, la vida divina del sabio o la existencia de una ciencia del ser en cuanto ser. Esta complementariedad tuvo una notable aplicación en las polémicas teológicas en torno al dogma que llenan el periodo medieval, en el oriente cristiano. Las tendencias heréticas “platonizantes” a acentuar la unidad divina y a negar el carácter humano de Cristo fueron corregidas por la ortodoxia apelando al hilemorfismo aristotélico. Por el contrario, en el occidente latino, fue la excesiva humanización de las manifestaciones religiosas lo que requirió, a menudo, la intervención de los partidarios del espiritualismo místico de tendencia platónica. El neoplatonismo se transformó, entonces, en la “sabiduría común humana”, que podía considerarse como explicación racional de las “sabidurías del Libro”.

Esta tendencia de los comentaristas a la concordia se mantuvo durante toda la edad media, y así, por ejemplo, Alberto Magno aún pensaba que el neoplatónico *Liber de causis* no era otra cosa que la “coronación” de la *Metafísica* aristotélica¹⁹. Buenaventura es un ejemplo de este “aristotelismo ecléctico” con tendencias neoplatónicas, puesto al servicio de una teología agustiniana, al servirse de una estructura filosófica aristotélica convenientemente corregida, de la que se habían eliminado todas aquellas doctrinas que considera incompatibles con la fe y que había sido

¹⁸ La *Metafísica* de Teofrasto puede considerarse como el comienzo de una polémica secular, no sólo contra el platonismo, sino sobre el sentido del lugar que ha de otorgarse a la teología aristotélica en la organización del sistema. J. A. AERTSTEN, *Thomas Aquinas. Aristotelianism versus platonism?*, pp. 147-162. A partir de ese momento aristotelismo y platonismo suelen presentarse como dos arquetipos filosóficos (H. G. SENER, “Aristotelismus versus Platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetipen der Philosophie im Spätmittelalter”, en *Aristotelesches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, Miscellanea Mediaevalia, 18, ed. by A. Zimmermann, Berlin, 1986, pp. 53-80). La filosofía de Tomás de Aquino es representativa de los avatares de la concurrencia de los dos arquetipos al final de la edad media. El tomismo ha sido considerado habitualmente como aristotélico desde la *Philosophia Aristotelico-Thomista* de Gredt, mientras que Gilson ha puesto de relieve el carácter contradictorio de la expresión “platonismo cristiano”. Sin embargo, la importancia que se le ha dado a la noción de “participación” en el tomismo, como hacen Fabro y Kremer, ha hecho que los intérpretes hayan girado hacia el neoplatonismo como la fuente esencial de la metafísica teológica tomista.

¹⁹ A. DE LIBERA, «Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du 'Liber de causis'», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, París, 74, 1990, pp. 347-378.

completada con doctrinas platónicas. Es ilustrativo observar que sólo en el siglo XIV comienza a considerarse que Platón y Aristóteles hayan sido los fundadores de dos filosofías contrarias²⁰.

Esta mixtura doctrinal que es el neoplatonismo fue el vehículo ideal para lograr que a lo largo de la *translatio*, los autores encontraran un tejido sistemático y conceptual común sobre el que comunicarse y en el que las diferencias previas religiosas y culturales o la pertenencia a una u otra escuela, no implicaran la imposibilidad de establecer un diálogo filosófico. Este hecho positivo se verá, no obstante empañado por la creciente dificultad de realizar un trabajo crítico sobre las fuentes textuales.

Sabemos que los pensadores medievales latinos no tuvieron un acceso directo a las fuentes de la filosofía antigua. El Platón auténtico a penas ha sido traducido al árabe, aunque se sabe que hacia el siglo VII, en Bizancio, León el Matemático poseía una copia de las obras platónicas, que sólo muy tardíamente llegó a occidente. Durante mucho tiempo, en el mundo latino, de Platón sólo se conoció la traducción de Calcidio del *Timeo*, y de Aristóteles, salvo en lo relativo a las obras de lógica, la recepción a penas comenzó a mediados del XII²¹. El periodo posterior a la muerte de Aristóteles sólo era conocido a través de algunos compendios eclécticos, como las *Disputas tusculanas* de Cicerón, las *Epístolas* de Séneca, donde comienza a hablar de la existencia de las ideas en la mente de Dios, el *De dogmate Platonis* de Apuleyo, o el propio Calcidio, que vivió probablemente a caballo entre el IV y el V de nuestra era, y que fue influido particularmente en su doctrina de la materia eterna por Numenio de Apamea. Las obras en las que se define ya un modelo filosófico neoplatónico se deben a Plotino y su discípulo Porfirio. Esta filosofía se extendió hacia occidente por tres caminos: a través de los libros seculares, por los escritores greco-cristianos y por los escritores latinos, particularmente Boecio y Agustín. Los escritos seculares más influyentes fueron la mencionada traducción del *Timeo* de Calcidio, el *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella y el comentario a la obra de Cicerón *Somnium Scipionis* de Macrobio. Se trata de la última parte del *De republica*, en la que Cicerón narra un sueño en que se mezclan la virtud y el patriotismo, mostrando la influencia de la división plotiniana de las virtudes, y donde ya se habla de las hipóstasis Uno-Mens-Alma, y se hace una exposición de la descripción matemática y geométrica del Alma del mundo²². En el 642

²⁰ BERTOLDO DE MOOSBURG, «Expositio super elementationem theologicam Procli» (*Corpus Philosopharum Teutonicorum Medii Aevi*, VI), Hamburg, ed. M. R. Pagnoni-Sturlesse, 1984

²¹ Ciertamente, el pensamiento de Platón se relaciona fácilmente con la religión, como es el caso singular del *Timeo*, que fue el más popular de los diálogos platónicos en la antigüedad tardía, en el que se ofrece una narración religiosa del origen del universo, donde el demiurgo del mundo lo ha producido de acuerdo con un modelo inmutable (27d-29a), es un ser vivo inteligente (29d-30c) y ha sido hecho sobre la base de las ideas, fundamentalmente las de existencia, semejanza y diferencia (35a). La traducción de Calcidio acababa en 53c, lo que privó a los lectores medievales del conocimiento de los elementos físicos y geométricos. Aristóteles negó la trascendencia de las ideas, pero mantuvo la inmortalidad del *nous*, lo que llevó a los comentaristas a identificar al principio inmutable del universo con el Intelecto.

²² Cfr. J. MARENBOON, *Early medieval philosophy (480-1150). An introduction*, Londres, Routledge, 1988.

los omeyas toman Alejandría, y se inicia la absorción de la lectura neoplatónica de Platón y Aristóteles, que se había desarrollado a partir de las enseñanzas de Amonio Sacas y su discípulo Plotino. A partir de este momento comienzan a resultar indistinguibles las doctrinas platónica y aristotélica, y ya en el siglo IX prácticamente se puede decir que no se las conoce de primera mano, sino sólo a través de los comentarios de Juan Filopón y Alejandro de Afrodisia.

Todo este complejo entramado de textos y doctrinas confluirá en el periodo escolástico latino concretado en un *corpus* de supuestas traducciones de obras griegas, de entre las que destacan el *Liber de causis*, la *Theología aristotélica* y el *De chaelestis hierarchia*. Se trata de falsificaciones llamadas a tener una gran influencia en el desarrollo del pensamiento medieval latino, hecho que por sí solo pone de manifiesto que nos encontramos en un contexto ante el que necesariamente tenemos que adaptar nuestros instrumentos de análisis. Bajo el nombre de la *Teología* de Aristóteles circulaba en tierras árabes un escrito que no era otra cosa que era una buena parte de las *Enéadas* de Plotino en forma de paráfrasis probablemente debida a un monofisita del siglo VI. El *Liber de causis* es el texto más característico de la filosofía bagdadí, siendo esencialmente una reescritura de los *Elementa theologiae* de Proclo, aunque también afloran a veces en sus páginas fragmentos plotinianos, y, quizá del Pseudo-Dionisio. Tomás de Aquino, en su comentario, reconoció ya su origen proclusiano frente a la común atribución aristotélica. Sobre el modo en que la obra llegó a occidente hay diversas hipótesis, pero hoy parece que su origen está en una traducción de Gerardo de Cremona de un original del siglo IX de Bagdag. De estos apócrifos, el escrito más antiguo y también el más influyente es el *De chaelestis hierarchia*, atribuido a un tal Dionisio, que se hacía pasar por el primer filósofo cristianizado por la predicación de San Pablo en el Areópago. Se ha especulado sobre la identidad y la intención del creador del *corpus* dionisiano, sobre si fue un neoplatónico resistente a los avances del cristianismo, o un filósofo convertido. Probablemente, el *corpus dyonisianum* fue compuesto en pleno conflicto cristológico y se insertó en la polémica de los ortodoxos de la fe de Calcedonia con los monofisitas, en el tránsito del siglo V al VI²³. Suele situarse a este Dionisio en el bando monofisita, que temía la pérdida de la divinidad del Hijo de Dios²⁴. Su transmisión a occidente se vio favorecida por la influencia de la abadía de Saint-Denis en el mundo carolingio. Sin duda, la posibilidad de encontrar una vinculación directa entre su santo epónimo y Pablo de Tarso influyó en la rápida aceptación de una obra de procedencia dudosa, como ya claramente denunciara Pedro Abelardo durante su estancia en la abadía. Después de una laguna de dos siglos²⁵, Hugo de san Víc-

²³ Cfr. J. M. RIST, "Pseudo-Dionysus, neoplatonism an the weakness of soul", en *From Athens to Chartres. Neoplatonism and medieval thought. Studies in honour of Edouard Jeuneau*. Edited by Haijo Jan Westra., Leiden, Brill, 1992, pp. 135-161, especialmente, pp. 137-139, nota.

²⁴ De hecho el misticismo platonizante del *corpus* ha podido llevar a un juicio tan duro como el de Lutero (*La cautividad de Babilonia*, Weimar: Krit. Ausg. 6, 562) que lo considera la obra de un platónico sólo nominalmente cristiano.

²⁵ E. Jeuneau no ve trazas de la influencia dionisiana después del siglo X hasta finales del XII (op. cit.15), pero la lectura directa no es el único signo de una influencia inequívoca, sino la pertenencia a un mismo campo conceptual que constituye la atmósfera intelectual de los últimos siglos altomedievales.

tor, el abad Suger y Juan de Salisbury son importantes eslabones en el renacer de las lecturas directas a finales del XII. En el siglo siguiente, en plena cultura universitaria el *corpus* ya sólo se conocerá integrado en un conjunto inextricable de glosas y comentarios, en el que las referencias nominales no suponen que ejerciera una influencia real en una época que es fundamentalmente aristotélica²⁶.

5. EL FINAL DE LA *TRANSLATIO*: LA CRISIS DE LA RACIONALIDAD GRECO-CRISTIANA

En los dos siglos finales de la edad media, la *translatio* va a conocer su momento de madurez, en el que se concentran todos los logros que se habían ido acumulando durante los siglos del viaje del saber, pero también donde tiene lugar una crisis que resultará definitiva, cuando las energías que habían mantenido vivo el encuentro cultural y filosófico se agotan, y la compleja e inestable unidad, que con tanta dificultad se había logrado, da paso a la fragmentación y la incomunicación, de las que, paradójicamente, se alimentará el impulso modernizador occidental. En efecto, cuando, en el renacimiento, Leonardo Bruni y Marsilio Ficino realizan las traducciones de Platón y de Plotino, nos encontramos ya en otro universo cultural en el que traducir y comentar no significan apropiarse de una tradición forjada en el diálogo de las civilizaciones, sino recrear la tradición greco-romana adaptándola a las necesidades de la naciente cultura ciudadana europea. Pero, esta situación no es más que la consecuencia de un proceso de crisis que se había iniciado y a finales del XIII, y que abrió un abismo entre los dos mundos, que, en adelante, habrían de estar definitivamente separados.

En el Islám oriental, el enfrentamiento siempre larvado y, a menudo, manifiestamente virulento, entre la cultura teológica y el impulso de racionalización, se decantó finalmente del lado de los teólogos, que impusieron sus puntos de vista a raíz del desafío que supuso el averroísmo y su doctrina de la doble verdad, que relegaba a la clase de los teólogos al papel de meros expositores de la letra del Libro, dejando a los filósofos la tarea de interpretar racionalmente el sentido de las doctrinas coránicas. La energía racionalizadora de la filosofía griega pierde su fuerza en el Islám al final de la edad media, y, aunque se sigue haciendo filosofía en oriente, ya prácticamente sólo se sigue la dirección iluminista y mística avicenciana en su interpretación más radical, que rechaza absolutamente la convivencia con el racionalismo aristotélico-averroísta. Si hubiera que situar cronológicamente el momento en que se inicia la crisis, habría que remontarse al 1055, cuando comienza la era de los turcos selyúkidas que ejercen el califato en nombre del sultán, favoreciendo el surgimiento de las madrasas y los conventos sufíes en los que prevalece la teología sunnita. Las madrasas son colegios donde se enseñaba derecho y otras ciencias útiles para la religión, y tenían una importante función política pues a los nuevos dominadores les eran útiles para equilibrar el *cursus* shiita de la mezquita del Cairo.

²⁶ El Areopagita es citado 1200 veces por Alberto Magno y 1702 veces por Tomás de Aquino.

Pero, el golpe de gracia para la razón filosófica árabe oriental se produjo tras la desgracia de Averroes, pues sus discípulos no pudieron prácticamente continuar su labor, quedando relegados al olvido. Sólo se puede considerar importante a Ibn Tumlus (1164-1223), autor de algunas paráfrasis de obras aristotélicas, y naturalmente al gran místico sufí Abenarabí de Murcia (1165-1240), quien concibió sus mejores obras fuera de al-Andalus, como el *Libro de las teofanías* donde expone le tema de la unidad de la existencia, que es una especie de suma de todas las filosofías orientales del hinduismo al budismo y el confucianismo. El último filósofo hispano-norteafricano es Abensabín (1218-1270), que fue el encargado de responder a las cuestiones filosóficas del emperador Federico II, pero después sufrió las consecuencias de la nueva situación y tuvo que continuar su camino errante en dirección contraria a la seguida por la *translatio*, lo que le llevó de la España musulmana a El Cairo, antes de darse muerte en La Meca. Por fin, las invasiones de los otomanos y de los mamelucos significan la implantación de una ortodoxia sunnita de rito hanafita aún más rigurosa en las madrasas. Se considera a Abenjaldún (1332-1406) el último pensador de influencia griega en tierra islámica. La búsqueda errante a través del oriente islámico de un espacio seguro en el que continuar su obra, tal como nos narra en su biografía, es la metáfora de las dificultades que, en adelante, iba a encontrar la razón filosófica en oriente. En conclusión, el fin de la edad media coincide con el final de la filosofía en tierra del Islám, que ya no se considerará más heredera de Grecia y no se ocupará de traducir los libros de los filósofos.

Si la reacción antiaverroísta fue el detonante de la crisis de la *translatio* en el Islám oriental, no menos habría de serlo en occidente. Sin embargo, en el mundo latino se dieron unas circunstancias que permitieron la continuación del esfuerzo de racionalización, e incluso puede decirse que este esfuerzo se vio alentado por la ofensiva antiaverroísta que se trasladó a la polémica abierta entre los teólogos y los filósofos. En occidente permaneció siempre abierto un cierto cauce de comunicación entre las culturas religiosas, que continuaron su intercambio a través de la frontera de la reconquista cristiana. Si el trabajo de traducción de la escuela toledana fue posible y si pudo ejercer tan notable influencia sobre el resto de Europa, se debió a que los poderes árabes y cristianos que se sucedieron en la península ibérica, al menos hasta finales del XIII, no permitieron que la lucha religiosa tuviera como consecuencia el aumento de la intransigencia dogmática. Pero, sobre todo, lo que permitió que continuara la recepción de la versión averroísta del pensamiento griego en el mundo latino fue la estructura universitaria escolástica que se había consolidado en París y Oxford. En el mundo islámico el enfrentamiento entre el poder teológico y la filosofía se produjo sin mediaciones, pues allí no tenía sentido hablar de la diferencia entre el poder religioso y el poder político, dado que ni siquiera han existido los pares de palabras par distinguir, por ejemplo, lo eclesiástico y lo laico o lo temporal y lo espiritual, hasta la época moderna por influencia externa²⁷. En cambio en occidente, la lucha de los teólogos contra los philosophi averroístas tuvo lugar en el medio universitario, en el que se producía un deslizamiento de las fuer-

²⁷ B LEWIS, *Los árabes en la historia*, p. 27, Edhasa, Barcelona, 1996.

zas y las presiones, entre los diversos estamentos que intervenían en los conflictos abiertos (la cancillería, el papado, el obispo de la ciudad, los artistas y los teólogos, religiosos y regulares, las órdenes mendicantes, etc.) y en que, además, la polémica se ritualizó según las normas de las disputas escolásticas. En este sentido, no hay que olvidar que la lengua académica en el mundo cristiano es el latín, que no es la lengua de la revelación, como lo es el árabe para los musulmanes, lo que liberaba a los gramáticos a la hora de darle al lenguaje un valor puramente epistemológico, facilitando que los dialécticos pudieran efectuar una síntesis entre gramática y lógica. En el mundo cristiano, el lenguaje lógico puede también penetrar en el ámbito de la investigación de la ciencia sagrada lo que hizo posible que, en la medida en que en la universidad aumentó el interés por la ciencia aristotélica, se trabajara en la conciliación entre el peripatetismo arabizante y la tecnificación lógica y dialéctica. El mundo universitario encontrará el modo de mantener la unidad que se había roto en oriente, transformando el enfrentamiento entre la mentalidad simbólica y la mentalidad científica en un debate universitario entre las vías de los *antiqui* y los *moderni*, que adoptará formas muy diversas: místicos y dialécticos en el XII, agustinianos y aristotélicos en el XIII, realistas teológicos y los formalistas y nominalistas en el XIV, en los escritos médicos salernitanos la distinción entre los textos antiguos y los recetarios y manuales prácticos, y, finalmente, ya en el renacimiento el conflicto entre *verba* y *res*²⁸. La reacción antifilosófica cristiana adoptó la forma de una condena universitaria de las tesis sostenidas por los averroístas, cuyo efecto más significativo fue el inicio de un gran debate filosófico-teológico que habría de concluir, finalmente, en el triunfo de una razón teológica, cuya influencia, tras el paréntesis renacentista, habría de reaparecer en el pensamiento moderno.

El mismo desafío que se planteó en el mundo árabe, con dramáticas consecuencias para la filosofía, se produjo en el occidente latino durante el proceso de recepción del aristotelismo averroísta en la universidad. Las vicisitudes que se atravesaron en este agitado periodo son conocidas. Para el objeto de este trabajo, nos interesa especialmente destacar dos aspectos del problema. Por una parte, la serie de condenas antiaristotélicas o antiaverroístas, muestran que la influencia de las traducciones que se habían ido realizando durante la *translatio* era ya muy considerable en este momento. A París y Oxford llegaron casi simultáneamente las traducciones de las obras de Aristóteles y sus comentarios árabes, lo que, añadido al equívoco papel de obras como el *Liber de causis* o el *corpus dyonisianum* y a las características peculiares de la enseñanza en esta época, hace muy difícil determinar exactamente la naturaleza de las posiciones enfrentadas. En segundo lugar, hay que subrayar que la forma del conflicto a través de la serie de prohibiciones que se suceden entre 1210 y 1277 fue muy cambiante. Sobre todo al principio, nos encontramos con una resistencia de la jerarquía eclesiástica ante la peligrosa influencia de

²⁸ Cfr. A. DE LIBERA, «Analyse du vocabulaire et histoire des *corpus*», en *L'elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*. Actes du colloque international de Louvain-la neuve et Leuven. 12-14 septembre 1998. Organisé par la Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale. Édité par Jacqueline Hamesse et Carlos Steel., Turnhout, Brepols, 2000, pp. 11-34.

las doctrinas arabizantes para el dogma cristiano, en una situación similar a la que había provocado la fuerte reacción de los teólogos islámicos contra el averroísmo. Se entiende que doctrinas peripatéticas como la eternidad del mundo o el movimiento autónomo de las esferas celestes, no son más que manifestaciones del fatalismo musulmán, y se ve a los filósofos —de hecho, por *philosophi* se conoce casi exclusivamente a los pensadores musulmanes— que sostienen tales doctrinas no como valedores del pensamiento griego, sino como *sequaces* de los árabes.

Estos prejuicios se mantendrán durante mucho tiempo, pero sus consecuencias más radicales se diluirán cuando nuevos enfrentamientos fueron añadiéndose al que oponía a los dogmáticos cristianos con quienes sostenían doctrinas que pretendidamente se asociaban con la religión islámica. Las luchas entre maestros regulares y los pertenecientes a las órdenes mendicantes, y dentro de este grupo las disputas entre dominicos y franciscanos, la oposición entre la facultad de artes y la de teología o entre tomistas y agustinianos, fueron generando un tejido de intereses cruzados que hicieron muy difícil la consolidación de una persecución eficaz contra la influencia aristotélico-averroísta en las universidades cristianas. También hay que destacar que, a diferencia de lo que había sucedido entre los musulmanes, los teólogos cristianos no se situaron unánimemente en contra de las nuevas ideas. El hecho de que figuras de la talla de Alberto Magno y, sobre todo, Tomás de Aquino, trataran de integrar la revelación cristiana en un tejido conceptual aristotélico, habla claramente de la presencia de una línea teológica bien definida que defendía la compatibilidad de las verdades filosófica y revelada. La suma de estos factores puede explicar que el poder político no contara con un respaldo claro para actuar contra los *philosophi*, y, de hecho, los efectos prácticos de las condenas se limitaron a medidas internas de la universidad o de la Iglesia, que estaban sujetas a las modificaciones en la correlación de fuerzas de ambas instituciones, como se ve claramente en los cambios de fortuna de las obras de Tomás, que, tras ser cuidadosamente examinadas por ser altamente sospechosas de sostener tesis heréticas, llegaron a estar prohibidas completamente en Oxford, para, finalmente, ser reconocidas como la doctrina común de la Iglesia católica.

A finales del XIII, en el ámbito geográfico de la *translatio* nos encontramos con un panorama intelectual que podemos esbozar brevemente. En el Islám oriental la filosofía ha sido expulsada de las instituciones de enseñanza por la ofensiva antiaverroísta de los teólogos, lo que, en conjunción con los intereses políticos de los sucesivos conquistadores del imperio árabe, significará el final del pensamiento racional árabe, el cierre de los caminos a través de los que se había llevado a cabo el traslado del saber y el consiguiente aislamiento respecto de un occidente cada vez más secularizado y racionalista. En el Islám occidental se ha producido una reacción antifilosófica similar, pero con la diferencia de que el averroísmo no es un producto cultural de importación como en el caso oriental, de modo que su influencia permanece en el ambiente pese a la progresiva radicalización antifilosófica de las fuerzas teológicas. Será paradójicamente la cultura cristiana la que sabrá sacar mayor provecho de la orientación averroísta de la filosofía, justamente gracias a la porosidad de las fronteras entre las culturas en al-Andalus. Durante este periodo, si no el diálogo, sí al menos el encuentro entre civilizaciones se mantuvo gracias a la

absorción por parte del mundo intelectual cristiano de los resultados que había producido la *translatio* en su largo recorrido desde oriente. Fue, como ya hemos subrayado, en las universidades escolásticas donde las traducciones de las obras aristotélicas y de sus comentarios árabes sirvieron como material para la construcción de una nueva enciclopedia greco-cristiana del saber. La crisis de las condenas universitarias puso de manifiesto que las mismas fuerzas que se habían enfrentado en oriente lucharían ahora en occidente. ¿La victoria se decantó del lado de los teólogos conservadores, abriendo un paréntesis en la razón occidental que no se cerraría hasta el renacimiento? ¿Continuó otra forma de *translatio studiorum*, mística, antiuniversitaria, antieclesial, hasta la creación de los *studia humanitatis* renacentistas, que retornarían a Bizancio a la búsqueda de manuscritos griegos? Estas son, al menos, las dos hipótesis hoy dominantes. Según esta visión, a partir de la derrota de los *philosophi* ante los *theologi* a finales del XIII, en la cultura cristiana, dominaría sin oposición la teología enemiga de la razón, hasta que el renacimiento diera un impulso a la racionalidad recurriendo a los modelos clásicos desde la libertad de pensamiento que no se pliega a la servidumbre del dogma, abriendo con ello el camino a la aparición del intelectual crítico moderno.

6. EL TRASLADO DEL SABER Y EL CAMINO A LA MODERNIDAD

Queda, pues, abierta la cuestión de determinar qué tipo la relación se da entre el proceso de traslado del saber y la apertura del pensamiento hacia la modernidad. Aquí las opiniones son muy encontradas. A la tesis de Eugenio Garin²⁹, quien sostiene que no se puede hablar de filósofos en la edad media, ya que, para él, no puede considerarse auténtico filósofo al *magister* universitario, sino sólo a alguien “no vinculado a ortodoxias de toda laya, que no tolera cualquier pretensión hegemónica, crítico por vocación, y por tanto rebelde...”, ha opuesto Kristeller³⁰ su minusvaloración del valor filosófico de las construcciones teóricas de los renacentistas. Al fin y al cabo, el renacimiento es la época que sustituye como guía espiritual a Aristóteles y Averroes por Cicerón. A la asimilación del papel del maestro en artes medieval con la moderna función del intelectual, sostenida por Le Goff entre otros, ha opuesto Libera la creencia en que la transición a la modernidad se recorre a través de la mística centroeuropea. Y, por fin, por limitarnos sólo a algunos ejemplos notorios, se observa hoy, en general, una posición compartida por la línea de investigación dominante, de rechazo de las tesis tradicionales de Gilson o Vignaux que

²⁹ “El filósofo y el mago”, en E. GARIN et alia, *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza ed., 1990, p. 165. Consecuentemente, la auténtica filosofía “no es cualquier cosa que se encuentra en un libro para comentar *ex cathedra*, del que, después se comentará sucesivamente el comentario... Ni la búsqueda de la verdad está condicionada a la relación con una ‘revelación’, sin importar si es hebrea, cristiana o musulmana. La verdad es una experiencia a encontrar en la experiencia de las cosas y en la historia de los hombres...”, p. 176. El camino del pensamiento medieval concluiría, entonces, con un gran crisis en que se rompieron las ataduras del saber y las tradicionales distinciones, de modo que “el artista se había hecho científico, el filósofo teólogo, el historiador moralista, el físico filósofo”, p. 194.

³⁰ E. O. KRISTELLER, *La filosofía renacentista y sus fuentes*, Madrid, F.C.E., 1993.

atribuían a la escolástica crítica la elaboración de las doctrinas metafísicas que habrían de abrir el paso a la filosofía moderna.

En relación con nuestro asunto, e independientemente de si estas tesis son sostenidas literalmente por tal o cual autor, y de si, de hecho, se han ocupado de investigar la *translatio* o no, podemos preguntarnos por las consecuencias de las posiciones más significativas respecto a la influencia del traslado del saber en la transición hacia la modernidad filosófica. Quienes defienden la escisión radical entre el pensamiento medieval y el moderno, sencillamente no pueden concederle ningún valor a la *translatio*, que se consideraría sin más un episodio medieval, y atribuyen al renacimiento el mérito de haber saltado sobre las tinieblas medievales para buscar la inspiración en la claridad y la elegancia clásicas. Tampoco para quienes sostienen la tesis de la continuidad absoluta entre medievo y modernidad, desde el punto de vista del desarrollo de la *philosophia perennis*, sería particularmente decisivo el traslado del saber que hemos descrito, ante el predominio de las cuestiones meramente doctrinales que siguen un desarrollo independiente de las circunstancias histórico-culturales. Por supuesto, entre estas dos posiciones radicales, hay que contar con multitud de interpretaciones intermedias, pero nos limitaremos a dos que podrían englobar bastante adecuadamente a las que hoy son preponderantes.

Por un lado, están quienes³¹ admitirían que se da una cierta continuidad entre el pensamiento moderno y el medieval, forjada justamente en la recepción del saber árabe, aunque los eslabones que unen las dos épocas se limitan a unos pocos pensadores independientes y opuestos a la jerarquía teológica imperante, que fueron perseguidos y marginados por ello, siendo su ejemplo más que su obra lo que llegó a ser realmente influyente. Es así como habría que entender la conexión que se establece entre los maestros en artes parisinos y los averroístas de la escuela de Padua, que encontrarían continuidad en la física renacentista galileana. Otros³² afirman una suerte de continuidad contradictoria entre la escolástica y el racionalismo moderno, por cuanto lo cierto es que las doctrinas que aseguran tal enlace serían las sostenidas por aquellas corrientes críticas escolásticas que, en a penas un siglo, socavaron los cimientos del edificio teológico construido durante más de mil años. A mi juicio, se puede elaborar una hipótesis teniendo en cuenta argumentos procedentes de todas estas interpretaciones con tal que se establezca claramente el punto de vista desde el que se habla. De hecho —creemos— el conocimiento del que hoy disponemos sobre el proceso de la *translatio* del saber nos permite reorganizar los hechos y sopesar el valor relativo de las doctrinas medievales y su influencia en la construcción del edificio del pensamiento moderno.

La crisis del XIII significa, indudablemente, el triunfo de la teología cristiana frente a la filosofía, si entendemos por tal la corriente aristotélico-averroísta, y, desde ese momento, las universidades cristianas se cerrarán al averroísmo, que sólo reaparecerá en las facultades de medicina del norte de Italia. Además, parece cierto que el misticismo antieclesial tendrá un papel cada vez más importante en la génesis

³¹ David Piché, Lucca Bianchi, entre otros.

³² Los ya mencionados Étienne Gilson y Paul Vignaux, junto a André de Muralt.

de los movimientos religiosos centroeuropeos que habrían de concluir en la reforma luterana, que romperá bruscamente el sueño del imperio universal de los teólogos católicos. Sin embargo, la consecuencia práctica de las condenas parisinas no pudo haber sido la puesta entre paréntesis de la racionalidad aristotélico-averroísta. Quizá sí de sus aspectos más llamativos referidos a las costumbres, e incluso al margen de movimiento de algunos de sus protagonistas. Sin embargo, desde el punto de vista doctrinal, era mucho más lo que unía que lo que separaba a *theologi* y *philosophi*, que compartían un tejido de conceptos y doctrinas que se habían ido constituyendo en el proceso de la *translatio* y que en conjunto hemos denominado “neoplatonismo cristiano”, entendiéndolo que, en lo esencial, es indistinguible del neoplatonismo judío o árabe. En realidad, el aristotelismo averroísta de los *philosophi* no es una corriente alternativa al pensamiento de los teólogos, sino una interpretación de un pensamiento común, en la que, además cabían casi tantos matices como autores, indiferentemente en el ámbito filosófico o teológico. El racionalismo filosófico no fue expulsado de las universidades cristianas, por la sencilla razón de que toda la estructura universitaria, incluida —cabría decir, sobre todo— la de las facultades de teología, tenía el objetivo de someter a un examen racional los textos filosóficos o religiosos. Pero tampoco fue excluido el averroísmo, precisamente gracias a la obra de un teólogo, Tomás de Aquino, que elaboró un complejo sistema escolástico en el que las doctrinas aristotélico-averroístas eran asimiladas hasta el límite de lo posible dentro de una tradición teológica que era esencialmente agustiniana. A lo largo del siglo XIV el tomismo ya es *communis veritas, communis claritas, communis illuminatio, communis ordo et doctrina*, referencia obligada respecto a la que todos los maestros universitarios han de pronunciarse.

La *translatio* se detiene justo en el momento en que tiene lugar el paso hacia el pensamiento moderno. Las dos líneas a través de las que se efectúa ese tránsito renuncian, en efecto, a la experiencia adquirida durante los siglos de traslado del saber. Los académicos renacentistas del norte de Italia pretenden rehacer el camino que había recorrido la sabiduría griega prescindiendo del intermediario árabe, y para ello cierran el círculo retornando a las bibliotecas bizantinas en busca de los originales griegos que traducirán a un latín elegante muy distinto del que había sido la lengua de recepción durante la edad media. Los reformadores centroeuropeos son los herederos del triunfo de la corriente mística tras las condenas universitarias, y rechazan la doctrina que había sintetizado en la era universitaria toda la laboriosa construcción de un pensamiento común a griegos, árabes, judíos y latinos: el neoplatonismo cristiano aristotelizante. Cada cual a su modo, renacentistas y reformadores coinciden en su rechazo de todo lo que había representado la *translatio*. Se niega el papel del árabe como lengua de transmisión, pues se pretende retornar directamente a las fuentes griegas para encontrar a los autores originales, libres de la manipulación de los comentarios árabes y escolásticos. Se critica vehementemente la lengua de recepción, el latín tecnificado de las facultades universitarias, por “bárbaro” y falto de elegancia. Se renuncia al inmenso trabajo de traducción que se había llevado a cabo durante el medievo, que resulta inútil cuando no perjudicial, pues la “verdad” hay que buscarla en los textos originales escritos en griego o en la subjetividad del yo que interpreta liberado de la autoridad de las escuelas, lo que

haría preciso, en todo caso, una nueva traducción directa a la lengua vulgar. Se rechaza, en fin, la orientación aristotélico-averroísta que la escolástica del XIII le había dado al neoplatonismo, una orientación que se entiende o bien anticristiana, en el caso de un Lutero que reivindica la espiritualidad agustiniana, o bien demasiado cristiana, para quienes, como Marsilio Ficino, buscan el retorno al paganismo clásico reinterpretando el neoplatonismo platónicamente.

En consecuencia, puesto que ya en los primeros movimientos renacentistas y reformadores observamos una reacción contra todo lo que representó, debemos concluir que la *translatio* ha concluido en algún momento del siglo XIV. Es evidente que ningún fenómeno cultural aparece o cesa en un único momento que pueda precisarse exactamente. No obstante, podemos identificar un acontecimiento que simboliza el instante crítico en que todo lo que significó el traslado medieval del saber está a punto de derrumbarse, porque ya se está levantando un nuevo edificio sobre las ruinas del anterior. Ese acontecimiento lo localizaremos en 1308, fecha de la muerte de Duns Escoto, cuya tumba se encuentra en la catedral de Colonia, y en cuya lápida figura la leyenda: *Scotia me genuit, Anglia me suscepit, Gallia me docuit, Colonia me tenet*. En esta inscripción se describe la última etapa del camino que se inició casi ocho siglos antes en la Atenas bizantina, a lo largo del cual se había ido construyendo con materiales muy diversos y a través de arduas vicisitudes un sistema de pensamiento que había integrado elementos procedentes de todas las culturas, libros de todas las bibliotecas, orientaciones doctrinales, corrientes y autores de todo tipo.

La modernidad filosófica es el resultado de una ruptura con todo lo que significó la *translatio studiorum*, pues el nuevo filósofo será crítico, librepensador, antiperipatético, agnóstico, matemático. Pero Descartes, el primer filósofo moderno, no es el descendiente del filósofo humanista del renacimiento entregado a “divagaciones místicas en medio de las almas de las estrellas y a fórmulas matemáticas capaces de traducir los movimientos que, finalmente, ya no eran circulares”³³. Y tampoco es un reformador religioso o el creador de una nueva moral, siendo precisamente quien recomienda seguir “con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño”³⁴. Pues, en Descartes, el conocimiento matematizado, el libre examen crítico, la exaltación de la subjetividad o las condiciones del método científico no son sino el resultado de una aplicación original de los fundamentos metafísicos de la última gran síntesis escolástica. Sus *Meditaciones metafísicas* representan el nexo de unión del nuevo pensamiento con la filosofía de las escuelas ejemplificada en la obra de Francisco Suárez, que Descartes había estudiado en el colegio jesuita en el que se había formado. Si la escolástica del XIII había propugnado la síntesis de Aristóteles, Averroes y San Agustín, en el XVI, Suárez intentaba sintetizar a Tomás de Aquino, Escoto y Ockham, en una estructura formalista heredera de la gran ruptura escotista. El racionalismo moderno, por tanto, nada tiene que ver con la *translatio*, que concluyó en el XIV cuando ya no había

³³ E. GARIN, *op. cit.*, p. 194.

³⁴ *Discurso del método*, III.

ningún lugar hacia el que continuar el viaje. Los ideales del encuentro de las culturas filosóficas habían sido derrotados, primero en el oriente islámico, luego en al-Andalus, finalmente en las universidades cristianas. Escoto elabora el primer sistema metafísico de la nueva era. Un sistema que ya sólo es teológico y cristiano, que ha separado —contra el neoplatonismo aristotelizante— la forma de la materia, el espíritu de la carne. Pero sigue siendo un sistema escolástico, por tanto, universitario, construido según la lógica aristotélica, escrito en el latín académico en el que se comunican y debaten los filósofos medievales. Un latín en el que también Descartes escribiría la primera versión de sus *Meditationes de prima philosophia*.

El viaje vital e intelectual de Escoto en su breve existencia simboliza las causas y las consecuencias del final de la *translatio studiorum*. Su muerte en Colonia anuncia que el centro de gravedad de la cultura y la política europeas se está trasladando a centroeuropa, con la creación de las nuevas universidades de Praga (1347), Cracovia (1364), Viena (1365) o Heidelberg (1385). Los príncipes alemanes acogerán primero a Guillermo de Ockham y dos siglos más tarde a Lutero, encontrando en ellos la justificación ideológica para la creación de un nuevo espacio de poder autónomo respecto del *imperium* cristiano. Ya no hay nuevos libros filosóficos que encontrar en las bibliotecas o que traducir, de manera que se trata de interpretar los mismos escritos de otra manera. La marcha de los cancilleres renacentistas a tierras bizantinas para hacerse con textos originales griegos será poco más que un gran gesto teatral, pues no habrá en las academias filósofos con categoría suficiente para cambiar el rumbo del pensamiento. Escoto, educado en la concepción universitaria escolástica del saber, sí contaba con los medios conceptuales y doctrinales para reinterpretar los textos, y el resultado fue la quiebra de la concepción dominante sobre la doctrina común de la *translatio*. El neoplatonismo, en que se hallaban fundidos aristotelismo y platonismo de un modo inextricable ya no será más aristotélico-averroizante, sino que se hará agustinizante. Escoto le da la victoria al espíritu frente a la materia, a la perfección sobrenatural frente a la corrupción de la naturaleza. Pero, a diferencia de lo que sucedió en tierra islámica, donde la reacción teológica llevó a la práctica desaparición del impulso de racionalización, el espiritua-lismo escotista se incardina en una estructura racional escolar, forjada en las disputas universitarias. Con Escoto la teología se hace razón. Razón teológica. Es esta nueva concepción de la racionalidad la que sentará las bases de la revolución racionalista moderna por obra del último de los escolásticos, un jesuita granadino llamado Francisco Suárez³⁵.

³⁵ Cfr. A. DE MURALT, «Bref tableau de la pensée philosophique et théologique de l'Espagne du 16e et du 17e siècle», *Studia philosophica*, Bâle, 1973, pp. 172-184.