Estudio crítico

Domingo Gundisalvo

Nicola Polloni

FUNDACIÓN IGNACIO LARRAMENDI

Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi de Polígrafos

© Del texto: el autor.

© De la edición: Fundación Ignacio Larramendi.

Madrid, 2013.

Es una edición electrónica de DIGIBÍS.

DOMINGO GUNDISALVO, FILÓSOFO DE FRONTERA

NICOLA POLLONI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA

FUNDACIÓN IGNACIO LARRAMENDI
2013

DOMINGO GUNDISALVO, TRADUCTOR Y FILÓSOFO

A partir de la segunda mitad del siglo XI empieza a manifestarse, tímidamente en un primer momento y luego cada vez con mayor vigor, un proceso encaminado al conocimiento de textos en griego y árabe, de carácter científico, médico y astronómico, que hasta entonces habían estado ausentes en la tradición y en la especulación latina. Este proceso se manifiesta plenamente en el siglo XII, concretamente en Sicilia y en la Península Ibérica. En la primera mitad del siglo desarrollan su actividad en Italia traductores como Jacobo de Venecia y Henricus Aristippus y en la actual España[1] figuras como Hugo de Santalla, Hermann de Carintia, Roberto de Chester y Platón de Tívoli. A esta primera generación de traductores, que trabajaba principalmente con textos de carácter científico, le siguió una segunda generación que manifestaba su interés por la traducción de textos de carácter filosófico principalmente.

Varios factores históricos[2] contribuyen a que en la segunda mitad del siglo XII Toledo se convierta en la sede más eminente del movimiento de traducción de la lengua árabe. En ella destaca la actividad de traducción y enseñanza de Gerardo de Cremona y Domingo Gundisalvo. Algunos estudios ya indican la existencia por entonces de una escuela de traductores en Toledo:

> Era el Colegio de Traductores la Escuela por antonomasia del saber español medieval. Abrió en Toledo sus aulas luego de reconquistada aquella ciudad por Alfonso VI. En su seno cobraron vida los desparramados miembros de la cultura mozárabe y hebrea. Y gracias a los trabajos de este Colegio, que presidía el inmortal arzobispo D. Raimundo, se divulgaron por

[1] Véanse: Ch. Burnett, *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context*, Farnham 2009; Ch. Burnett , *The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: A Reassessment of the «School of Toledo»*, en O.Weijers (ed.), *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance. Proceedings of the Colloquium London, Warburg Institute, 11-12 March 1994*, Turnhout,1995, pp. 214-235; Ch. Burnett, *Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages: Theory, Practice, and Criticism*, en S. G. Lofts – P. W. Rosemann (eds.), *Éditer, traduire, interpréter: essais de méthodologie philosophique*, Louvain-la-Neuve 1997, pp. 55–78; y Ch. Burnett, *Arabic into Latin: the Reception of Arabic Philosophy into Western Europe*, en P. Adamson – R. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, pp. 370-404.

[2] Véase: Ch. Burnett, *The Coherence of the Arabic-Latin Program in Toledo in the Twelfth-Century*, op. cit.

> Europa los conocimientos de los mejores pensadores semíticos que por aquel entonces florecían[3].

Así lo escribía García Fayos en 1932 refiriéndose a esta supuesta Escuela de traductores. Sin embargo, la introducción de este asunto en el debate académico se debe al trabajo fundamental de Amable Jourdain[4], que se remonta a 1843. En él Jourdain señala la existencia de un «*collège de traducteurs*» en Toledo, aunque lo concebía como un grupo de trabajo y no como una escuela estructurada («*il n'en reste pas moins certain que Raymond est le créateur d'un collège de traducteurs*[5]»).

El descubrimiento de Jourdain tuvo inmediata acogida en un estudio de Renan, quien escribe:

> En général, les premiers ouvrages traduits de l'arabe ne furent pas des ouvrages philosophiques. La médecine, les mathématiques, l'astronomie, avaient tenté la curiosité de Constantin l'Africain, de Gerbert, d'Adélard de Bath, de Platon de Tivoli, avant que l'on songeât à demander des enseignements philosophiques à des mécréants comme Alfarabi et Avicenne. L'honneur de cette tentative nouvelle, qui devait avoir une influence si décisive sur les destinées de l'Europe, appartient à Raymond, archevêque de Tolède et grand chancelier de Castille de 1130 à 1150. Raymond forma autour de lui un collège de traducteurs, à la tête duquel on trouve l'archidiacre Dominique Gondisalvi (fils de Gonsalve). Des juifs, dont le plus connu est Jean Avendéath ou Jean de Séville, travaillaient sous ses ordres. Ce premier essai porta principalement sur Avicenne. Gérard de Crémone et Alfred Morlay y ajoutèrent, quelques années plus tard, différents traités d'Alkindi et d'Alfarabi. Ainsi dès la première moitié du XIIe siècle, des ouvrages fort importants de philosophie arabe étaient connus des Latins[6].

Renan, retomando las posturas de Jourdain, sostenía la existencia de un «*collège de traducteurs*» formado explícitamente por el arzobispo de Toledo, Raimundo de Sauvetât, y guiado por Domingo Gundisalvo. Este último habría dirigido un grupo de traductores, que

[3] J. García Fayos, *El colegio de traductores de Toledo y Domingo Gundisalvo*, «Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo» 34 (1932), pp. 110-111.
[4] A. Jourdain, *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris 1843, pp. 107-8 y 119.
[5] A. Jourdain, *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, op. cit., p. 119
[6] E. Renan, *Averroes et l'averroisme*, Paris 1861, p. 201

trabajaba principalmente en Avicena, del cual formaba parte Avendauth y al que se sumarían Gerardo de Cremona y Daniel de Morley en un segundo momento.

Marcelino Menéndez Pelayo en la *Historia de los heterodoxos españoles* hace referencia a la tesis de Jourdain y la comenta. En esta conocida obra, el autor reconstruye la historia española mediante el análisis de aquellas herejías y heterodoxias que comprometieron el ideal de la *Hispania* católica. Se trata, por ello, de una obra *sui generis* que afronta ampliamente[7] la cuestión relativa a la escuela de Toledo y que influirá en los sucesivos debates sobre dicho argumento.

Menéndez Pelayo amplía la tesis de Jourdain al interpretar el fenómeno del «*colegio de traducciones de Toledo*» como trámite necesario para la difusión del «*virus panteísta*» en el París del siglo XIII mediante unos textos judíos, en particular el *Fons vitae*. *S*egún esta perspectiva, tanto Gundisalvo como Avendauth son definidos «*heterodoxos inconscientes*». Así pues, Menéndez Pelayo acepta la teoría de Jourdain y la desarrolla. Llega a exponer una presunta «*translatio studiorum*» de las escuelas de Córdoba y Lucena a Toledo[8], aunque la atención del pensador español se centra en el papel de transmisión filosófica y en la clasificación de las obras presuntamente heterodoxas.

De hecho, como ha subrayado Jacquart[9], la transferencia del significado de *collège* como grupo de trabajo a *Schule* como escuela, se debe a Valentin Rose en su estudio *Ptolemaeus und die Schule von Toledo*[10]. En este, Rose analiza el prólogo de la *Philosophia* de Daniel de Morley, alumno de Gerardo de Cremona y presente en Toledo en la segunda mitad del siglo XII. Escribe Daniel al obispo de Norwich, sobre la ciudad castellana:

> Sed quoniam doctrina arabum, que in quadruvio fere tota existit, maxime his diebus apud Toletum celebratur, illuc ut sapientiores mundi philosophos audirem festinanter properavi. […] Cum vera predicta mystagogis et aphiris auditoribus suis affirmaret Girardus Tholetanus, qui Galippo mixtarabe interpretante almagesti latinavit, obstupui ceterisque qui lectionibus

[7] Menéndez Pelayo dedica a este asunto los primeros tres capítulos del tercer libro de su *Historia.*

[8] M. Menéndez Pelayo, *La historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1880-2, p. 427 : «El influjo semítico debió de comenzar a poco de la conquista de Toledo y llegó a su colmo en el reinado de Alfonso VII el Emperador (muerto en 1157), que dio franca acogida y generosa protección a los más ilustres rabinos arrojados de Andalucía por el edicto de Abdelmumen, última expresión del fanatismo almohade. Desde entonces tuvieron asiento en Toledo las antiguas escuelas y academias de Córdoba y Lucena».

[9] D. Jacquart, *L'école des traducteurs*, en L. Cardaillac (ed.), *Tolède, XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, París 1991, pp. 68-74.

[10] V. Rose, *Ptolemaeus und die Schule von Toledo*, «Hermes» 8/3 (1874), pp. 327-349.

> eius assidebant molestius tuli, eique velud indignatus omeliam beati Gregorii in qua contra mathematicos disputat, obieci[11].

De acuerdo con las afirmaciones de Daniel, según Rose tendríamos que admitir que en Toledo, paralelamente a una actividad de traducción había también una *Schultätigkeit*[12], esto es, una real actividad didáctica y formativa. Esta escuela, ubicada en el interior de la catedral toledana, habría sido guiada por Gerardo y en ella se habrían impartido clases regularmente. La hipótesis de Valentin Rose presupone, por consiguiente, una notable ampliación de la tesis original de Jourdain, quien subrayaba tan solo el trabajo en equipo de los traductores toledanos. El estudio de Rose suscitó un inmediato consenso entre los eruditos de finales del siglo XIX. En las primeras décadas del siglo XX la existencia de una escuela en Toledo fue comúnmente aceptada por la comunidad científica[13].

Aun así, en 1924 el monumental trabajo de Charles Homer Haskins[14] puso en entredicho la existencia de tal escuela. Tras un detallado análisis de las fuentes, Haskins concluyó que no había suficientes testimonios históricos para determinar la existencia de una escuela de traductores en Toledo en el siglo XII. Este primer contraste con la hipótesis de Jourdain-Rose atrajo de nuevo la atención sobre las traducciones toledanas, que se materializó en ulteriores estudios. Los esfuerzos de Marie-Thérèse D'Alverny[15] y Charles Burnett[16]

---

[11] Daniel de Morley, *Philosophia magistri danielis de merlai ad iohannem Norwicensem episcopum*, en Valentin Rose, *Ptolemaeus und die Schule von Toledo*, op. cit., pp. 347-8.

[12] V. Rose, *Ptolemaeus und die Schule von Toledo*, op. cit., p. 327: «Hier gab es arabische Bücher in Fülle und auf einer ererbten Stätte wissenschaftlicher Schulthätigkeit eine Menge zweisprachiger Menschen. Mit Hülfe derselben, früherer Arabochristen (Mozaraber) und altangesessener Juden entwickelte sich hier eine förmliche Schule arabisch-lateinischer Buch- und Wissenschaftsübertragung, welche die Wissensdurstigen aller Völker herbeizog Arabisch zu lernen und sich an dem Werke der Vermittelung zu betheiligen. Zahlreiche Übersetzungen der berühmtesten Schriften arabischer Litteratur sind ausdrücklich als in Toledo entstanden durch Unterschrift bezeugt».

[13] Véase: Ch. Burnett, *The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: a Reassessment of the "School of Toledo"*, op. cit.

[14] C. H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge 1924, pp. 12-13.

[15] M.-Th. D'Alverny, *Translations and Translators*, en R. L. Benson – G. Constable, *Reinassance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge 1982, pp. 444-445: «One chapter in the traditional account of twelfth-century translations in Spain needs to be emended: the legend of the Toledo school of translators supposedly initiated under the patronage of archbishop Raymond (1125-52). It began when John of Seville, a translator active in the second quarter of the twelfth century, was misidentified with a supposed "Iohannes Avendauth". The latter was presented as the collaborator of an archdeacon Dominicus in translating Avicenna's De Anima, dedicated to Raymond and offered as a compendium of Aristotelian teaching: "in quo quicquid Aristoteles dixit in libro suo de anima et de sensu et sensato et de intellectu et intellecto, ab auctore libri scias esse collectum". As a consequence, a collection of philosophical translations – of Avicenna, Algazel, and Ibn Gabirol (Avicebron) – was ascribed to the collaboration of "Iohannes Avendauth" with Dominicus Gundisalvi; these texts, and a collection of astrological translations in which appeared the name

ayudaron a aclarar que era imposible sostener la existencia de una escuela de traducción en Toledo y se logró identificar el malentendido que había dado origen a tal suposición.

En las últimas décadas, la hipótesis de una escuela toledana ha sido rechazada por la comunidad de eruditos, si bien quedan algunos puntos por aclarar. Según las distintas fuentes, la oscuridad que se cierne sobre dichos aspectos es causada principalmente por la compleja relación entre las figuras de Gundisalvo, Avendauth, Raimundo de Sauvetât, Iohannes Hispalensis y Iohannes Hispanus, relación en la que se basa la suposición de una actividad escolástica toledana mencionada precedentemente. La correcta aclaración de la vida y obra de uno de los personajes principales de aquel movimiento, como lo es Domingo Gundisalvo, quizá contribuya a aclarar lo que efectivamente aconteció en Toledo en la segunda mitad del siglo XII.

Carecemos de noticias precisas sobre la vida de Domingo Gundisalvo. En los manuscritos encontramos numerosas variantes de su nombre, aunque la mayoría de los testimonios concuerda en atribuirle el papel de arcediano de Toledo. Entre estos testimonios, el más detallado es la traducción de los *Maqasid* de al-Ghazali o *Liber philosophiae Algazel*, donde encontramos:

> Incipit liber philosophie Algazer translatus a magistro Dominico archidiacono Segobiensi apud Toletum ex arabico in latinum[17].

Además de este testimonio, son numerosos los manuscritos que, en el íncipit o el éxplicit, identifican al arcediano toledano Domingo Gundisalvo como traductor. Por ejemplo, el *Liber de philosophia prima* de Avicena nos indica en el éxplicit:

> Completus est liber. –Laudetur Deus super omnia quemadmodum oportet– quem transtulit Dominicus Gundisalvi archidiaconus Tholeti de arabico in latinum[18].

---

of "Iohannes Hispalensis" or "Hispanus" or "Hispaniensis" were situated in Toledo during Raymond's episcopate, in the second quarter of the century. Then, Daniel of Morley's enthusiastic description, in his De naturis superiorum et inferiorum, of his studies in Toledo under master Gerard of Cremona, who had just translated Ptolemy's Almagest from Arabic, was projected back onto the earlier period to justify viewing Toledo as the main center of translations during the twelfth century».

[16] Véanse, entre otros estudios, las recientes publicaciones de Ch. Burnett, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Programme in Toledo in the Twelfth Century*, «Science in Context» 14 (2001), pp. 249-288; y Ch. Burnett, *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context*, Farnham 2009.

[17] Lección: MS París, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6552.

Las fuentes documentales de la catedral de Toledo esclarecen otro aspecto significativo: Gundisalvo no era arcediano de Toledo sino del distrito archidiaconal de Cuéllar. Como apunta Rivera[19], el hecho de que Gundisalvo sea nombrado como archidiácono *segobiensis* es justificable a partir de la constatación de que Cuéllar era un distrito de Segovia. Sin embargo, Gundisalvo no se encontraba en Cuéllar sino *apud Toletum,* ya que desarrolla su actividad de traducción del árabe al latín en Toledo.

La indicación del periodo en que Gundisalvo vivió resulta bastante compleja. Desde el siglo XIX y durante toda la primera mitad del siglo XX, la figura de Gundisalvo resulta irremediablemente ligada a la del arzobispo toledano Raimundo de Sauvetât, de acuerdo con las afirmaciones de Jourdain antes expuestas. Esta relación implica la presencia de Gundisalvo en Toledo ya en la primera mitad del siglo XII, durante los años del arzobispado de Raimundo, que murió en 1152.

El análisis documental contradice la hipótesis tradicional de Jourdain según una doble perspectiva. En primer lugar, la conexión entre Raimundo y Gundisalvo pierde su lógica tras una atenta lectura de las fuentes manuscritas, que revela la errónea comprensión del texto por parte de Jourdain. Es el caso de la famosa dedicatoria del *De anima* aviceniano, donde encontramos:

> Reverendissimo Toletane sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati Iohannes Avendeuth israelita, philosophus, gratum debitae servitudinis obsequium[20].

Jourdain interpreta «*Iohannes*» (en nominativo) aquello que la mayoría de los manuscritos atestigua como «*Iohanni*» (en dativo) y luego lo une al «*Avendeuth israelita philosophus*» suponiendo que es el nombre del colaborador de Gundisalvo. En realidad, como hace notar Bédoret[21] entre otros, la mayoría de los manuscritos presenta la lección en dativo, donde «*Iohanni*» se refiere al arzobispo Iohannes II, sucesor de Raimundo en la guía del arzobispado de Toledo de 1152 a 1166. En fin, D'Alverny aclara como tan solo tres

[18] Lección: MS París, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6443.
[19] J. F. Rivera, *Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano,* «al-Andalus» 31 (1966), pp. 267-280.
[20] Lección París, MS Bibliothèque Nationale de France, lat. 6443.
[21] Véase: H. Bédoret, *Les premières versions tolédanes de philosophie. Œuvres d'Avicenne,* «Revue Néoscolastique», 41 (1938), pp. 380-98.

manuscritos refieren *Iohannes* en lugar de *Iohanni* en la dedicatoria del sexto tratado natural de Avicena[22]. Y también Van Riet, en su edición del *De anima* acepta la lección «*Iohanni*»: «*Iohanni reverendissimo toletanae sedis archiepiscopo et hispaniarum primati, Avendeuth Israelita, Philosophus, gratum debitae servitutis obsequium*[23]».

Según lo expuesto, si admitimos que la dedicatoria iba dirigida a Iohannes II, observamos que no queda ningún otro indicio sobre la relación entre Gundisalvo y Raimundo, es más, contamos con una prueba de la permanencia de Gundisalvo en Toledo entre 1152 y 1166, a partir del arzobispado de Iohannes.

Las fuentes capitulares toledanas[24] dirimen la cuestión de la permanencia toledana de Gundisalvo. Los atestados de las presencias en el seno del Capítulo de Toledo ilustran que el archidiácono Dominicus se encontraba en Toledo a partir de 1162, cuanto menos, y hasta 1178[25]. Además, los estudios de Manuel Alonso Alonso[26] nos permiten colocar a Gundisalvo en Toledo por lo menos hasta el año 1181.

Desafortunadamente, con el estado actual de la investigación paleográfica no es plausible definir con seguridad ulteriores fechas en la vida de Domingo Gundisalvo. Sin embargo, es posible colmar parcialmente este vacío mediante la definición de las figuras de Avendauth y Iohannes Hispanus. En numerosos manuscritos de textos traducidos del árabe al latín en Toledo, durante la segunda mitad del siglo XII, el nombre de Domingo Gundisalvo va ligado a los de Avendauth y Iohannes Hispanus. Con ellos colaboró en su actividad de traducción de numerosos tratados, como por ejemplo el *De anima* aviceniano, realizado con el primero, y el *Fons vitae* gabiroliano, ultimado con el segundo.

---

[22] M.-Th. D'Alverny, *Avendauth*?, en *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, Barcelona 1954, vol. I, p. 28.

[23] S. Van Riet, *Avicenna Latinus. Liber de Anima seu sextus de naturalibus*, Louvain 1972, p. 3.

[24] Véase: M.-Th. D'Alverny, *Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin*, en G. Contamine (ed.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986, CNRS, París 1991, p. 196, nota 4, extraídas de J. Hernández, *Los Cartularios de Toledo. Catálogo Documental*, Madrid 1985.

[25] N. 134 (11 de marzo de 1162), arcivescovo Iohannes, Dominicus Colarensis archidiaconus. N. 144 (diciembre de 1164) arcivescovo Iohannes, Dominicus Colarensis archidiaconus. N. 155 (enero de 1170) arcivescovo Cerebrunus, "Dominicus, archidiaconus Colarensis". N. 165 (marzo de 1174) arcivescovo Cerebrunus, "Iohannes magister scholarum, Dominicus Colarensis archidiaconus, Girardus dictus magister". N. 167 (mayo de 1174) arcivescovo Cerebruno, Dominicus Colarensis archidiaconus. N. 174 (1 de marzo de 1176) arcivescovo Cerebruno, "Dominicus Colarensis archidiaconus, Iohannes magister scolarum, Girardus dictus magister". N. 178 (1176) arcivescovo Cerebruno, "Dominicus Colarensis archidiaconus, Iohannes magister scolarum". N. 183 (20 de diciembre de 1177) arcivescovo Cerebrunus, Dominicus archidiaconus Colarensis. N. 185 (1 de diciembre de 1178) arcivescovo Cerebrunus, Dominicus archidiacono C<olarensis>.

[26] M. Alonso, *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, «al-Andalus», 8 (1943), pp. 155-188.

La traducción del árabe no era directa sino mediada por el vulgar mozárabe[27]: el primer traductor volvía el texto árabe al vulgar y el segundo traducía el vernáculo al latín. Así pues, el resultado de esta doble actividad estaba vinculado al dominio de la lengua latina por parte del segundo traductor y al conocimiento que el primero tenía del árabe. En el contexto toledano y, en particular, gundisalviano, todo ello se refleja en una cierta literalidad de la traducción que, aun así, no prescinde de un latín bastante elegante y preciso en la restitución del discurso filosófico[28]. En relación con la actividad de Avendauth y Gundisalvo sobre el *De anima* de Avicena, D'Alverny escribe:

> Le «philosophe israélite » rémunéré par l'évêque dirige l'opération, en lisant le texte arabe et en traduisant oralement mot à mot, en langue vulgaire. L'archidiacre Dominique transpose simultanément les termes en latin.
>
> L'archidiacre notait-il lui-même sur des tablettes ou sur des fragments de parchemin (voire de papier) son interprétation? Dictait-il à un secrétaire? Il est du reste vraisemblable que le premier jet ainsi obtenu était soumis à une ou plusieurs révisions, et que les deux collaborateurs discutaient entre eux pour rendre la signification de l'exposé d'Avicenne. Mais l'ordre des mots et la cadence de la phrase suivent fidèlement l'arabe. Cette dernière constatation est valable pour les traductions à deux interprètes. La règle de la traduction: *de verbo ad verbum* est traditionnelle depuis Boèce, mais elle s'applique particulièrement à ce cas, puisque les collaborateurs, s'ils sont honnêtes, ne peuvent pas s'écarter de la lettre […][29].

Sobre la identidad de estos dos colaboradores gundisalvianos, la oscuridad documental es aún mayor con respecto a la figura del mismo Gundisalvo; a ella se ha sumado una controversia historiográfica que solo en las últimas décadas parece haberse resuelto.

En el origen de la controversia volvemos a encontrar la obra de Amable Jourdain. Como hemos visto, Jourdain cita la dedicatoria del *De anima* como si hubiera sido dirigida al arzobispo Raimundo, al aceptar la lección «*Reverentissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Iohannes Avendehut israelita, philosophus, gratum debitae*

[27] Relativamente a las teorías y a las prácticas de traducción del árabe, véase: el iluminador estudio de Ch. Burnett, *Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages: Theory, Practice and Criticism*, op.cit.

[28] Véase: M. Alonso, *Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo*, «al-Andalus» 20 (1955), pp. 129-52 y 345-79.

[29] M.-Th. D'Alverny, *Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin*, op. cit., p. 195.

servitudinis obsequium[30]», lección minoritaria en el *stemma codicum*. Sin embargo, la interpretación de Jourdain implicaba el aspecto de que «*Iohannes*» fuese el nombre de Avendauth, hecho del que Jourdain dedujo que el mismo Avendauth era un «*juif converti au christianisme*[31]».

Nace así el mito de la conversión al cristianismo de Avendauth. Según esta perspectiva, Iohannes Hispanus sería el mismo Iohannes Avendauth convertido al cristianismo, y por consiguiente, la totalidad de las traducciones gundisalvianas habrían sido realizadas en colaboración con el mismo traductor. El meticuloso trabajo de Marie-Thérèse D'Alverny desveló la misteriosa figura de Avendauth, rechazando la presunta coincidencia de identidad con Iohannes Hispanus. Mediante el análisis de las fuentes manuscritas y la comparación entre las dedicatorias del *De anima* y del *Prologus* a la *Šifa* de Avicena, D'Alverny supuso que Avendauth *israelita philosophus* era Abraham ibn Dawud, filósofo judío en activo durante la segunda mitad del siglo XII en Toledo:

> Que dit en effet Avendauth? Il exalte la noblesse de la raison qui fait la dignité de l'âme humaine, et affirme le devoir de rechercher, par les démarches de l'intelligence, les vérités qui sont, pour la plupart des hommes, un objet de croyance. Or, il y avait à ce moment à Tolède un philosophe juif qui professait cette même doctrine, et qui l'a exposée dans une Risala célèbre destinée à ses coreligionnaires. Il s'appelait Abraham ibn Daud[32].

Abraham Ibn Daud, que probablemente había llegado a Toledo durante la toma de poder de los almohades en Al-Andalus, fue un prolífico filósofo aviceniano del que quedan dos obras: el *Sefer ha-Kabbalah* y el *ha-Emunah ha-Ramah*, compuestas entre 1160 y 1161. La primera es una crónica universal de la historia hebrea, mientras que el *ha-Emunah ha-Ramah* es un tratado cosmológico-metafísico aristotélico de perspectiva aviceniana.

La naturaleza de estos textos hizo problemática la aceptación de la hipótesis presentada por D'Alverny. Entre sus críticos se encuentra Alonso Alonso[33], quien acepta que el nombre árabe de Avendauth sea Ibn Dawud (o sea, hijo de David) pero rechaza la identificación con Abraham, que en su *Sefer ha-Kabbalah* escribe numerosos pasajes anticristianos con un

[30] A. Jourdain, *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, op. cit., pp. 113-115.
[31] A. Jourdain, *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, op. cit., p. 115.
[32] M.-Th. D'Alverny, *Avendauth*?, op. cit.
[33] M. Alonso, *El traductor y prologuista del "Sextus Naturalium"*, «al-Andalus» 26 (1961), pp. 1-35.

sentimiento de hostilidad que excluiría cualquier tipo de colaboración con el arcediano Gundisalvo, hasta morir como mártir anticristiano en 1180. A pesar de estas críticas, hoy en día la hipótesis de D'Alverny es comúnmente aceptada por la comunidad científica. La proximidad estilística y de contenido entre las traducciones latinas resultado de la colaboración de Avendauth y las obras de Ibn Dawud, su presencia simultánea en Toledo y otros factores no secundarios acaban con la teoría de un desdoblamiento de ambos personajes.

En relación con Iohannes Hispanus, dos obras importantes prueban su colaboración: el *Liber philosophiae Algazel*, y el *Fons vitae* de Ibn Gabirol.

Como hemos visto sumariamente, durante décadas la figura de Iohannes Hispanus fue ligada a la de Avendauth según una hipótesis sin fundamento. Al mismo tiempo, hay que subrayar que en los atestados del Capítulo de Toledo comparece un «*magister Iohannes*» junto a los nombres de Gundisalvo y Gerardo de Cremona. Gracias a estas fuentes documentales, Juan Francisco Rivera[34] pudo formular una esclarecedora hipótesis sobre la identidad de este colaborador gundisalviano.

En su investigación, con ayuda de las fuentes documentales del Capítulo toledano, Rivera presenta una carta del 17 de mayo de 1199 descubierta por Mansilla[35], donde encontramos:

> Hispano archidiacono de Colera (…) archidiaconatum de Colera, quem in segobiensi ecclesia dilectus filius G<regorius>, sancti Angeli diaconus cardinalis, dum in partibus Hispanie legationis fungeretur officio, cum omni iure ac pertinentiis suis tue tibi contulit intuitu probitatis, sicut illum iuste possides et quiete et in eiusdem cardinalis autentico continetur[36].

Gregorio fue legado pontificio en la Península Ibérica en 1192 y en 1194 y, por lo tanto, la carta se refiere a una de estas dos fechas. Según Rivera, el apelativo «*Hispano*» – confirmado por otra carta que Mansilla[37] encontró – no es sino un apodo. Según Rivera, si

[34] J. F. Rivera, *Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano*, «al-Andalus» 31 (1966), pp. 267-80.
[35] D. Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, Roma 1955. Véase también: D. Mansilla, *La documentación pontificia del Archivo de la Catedral de Burgos*, «Hispania Sacra» 1 (1948), pp. 141-163, donde Mansilla presenta otra carta que nombra a Gundisalvo vivo en 1190.
[36] D. Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, op. cit., 207, n. 191.
[37] Ibidem, n. 133.

se suma todo ello a otro documento, que prueba la venta de un terreno en Azaña en 1197[38] donde se lee «*Ego J<ohannes>, toletane ecclesie decanus, colarensis archidiaconus*», es obvio suponer que el arcediano de Cuéllar, por lo menos desde 1194, fue Iohannes Hispanus, el mismo colaborador de Gundisalvo, que lo habría sucedido directa o indirectamente como arcediano en la villa castellana. El tal Iohannes luego sería nombrado obispo de Alarracín-Segorbe y moriría en diciembre de 1215.

Los estudios de Charles Burnett recientemente han confirmado la hipótesis de Rivera. Tras subrayar la coexistencia de dos Iohannes, tío y sobrino[39], testimoniada por las fuentes, el autor concluye aceptando la hipótesis según la cual Iohannes Hispanus no es solo el colaborador de Gundisalvo sino también su sucesor en Cuéllar:

> Chronologically, the uncle, Iohannes Hispanus, dean of Toledo, archdeacon of Cuellar, and subsequently bishop of Segorbe, would seem to suit the context best. Since he died in 1215 he would have been a younger contemporary to Dominicus Gundisalvi and Gerard of Cremona and bridge the gap between these translators and the translators working in Toledo in the thirteenth century, Mark of Toledo, Salio of Padua, Michael Scot and Hermann the German[40].

Una vez identificados los dos colaboradores de Gundisalvo y su ubicación histórica e historiográfica, pasamos a presentar brevemente las traducciones que este grupo de trabajo produjo. Si bien hoy en día falta un trabajo completo que permita una escrupulosa definición de las traducciones realizadas por Gundisalvo, solo o en grupo, la mayoría de la comunidad de eruditos reconoce la lista de trabajos elaborada por Alonso Alonso y que Fidora[41] presenta de forma sistemática. De este modo, se puede afirmar que Gundisalvo trabajó en los siguientes textos:

- Alejandro de Afrodisias, *De intellectu et intellecto*
- al-Farabi, *De intellectu et intellecto*
- al-Kindi, *De intellectu*
- Avicena, *De anima seu sextus naturalium*

[38] Véase: A. González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid 1926-1930, 4 vols., doc. n. 274.
[39] Véase: Ch. Burnett, *Magister Iohannes Hispanus: Towards the Identity of a Toledan Translator*, en G. Comet (ed.), *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Age*, Genève 1994, pp. 425-36.
[40] Ch. Burnett, *Magister Iohannes Hispanus: towards the identity of a toledan Translator*, op. cit., p. 436.
[41] A. Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, Pamplona 2009, pp. 246-7.

- Avicena, *De convenientia et differentia subiectorum*
- al-Farabi, *Exposición del V libro de los Elementos de Euclides*
- pseudo al-Kindi, *Liber introductorius in artem logicae*
- pseudo al-Farabi, *De ortu scientiarum*
- Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*
- Avicena, *Logica*
- Avicena, *De universalibus*
- al-Ghazali, *Logica*
- Avicena, *Liber de philosophia prima*
- Avicena, *Liber primus naturalium, tractatus primus*
- Avicena, *Liber primus naturalium, tractatus secundus*
- al-Ghazali, *Metaphysica*
- Ibn Gabirol, *Fons vitae*
- pseudo-Avicena, *Liber caeli et mundi*
- al-Farabi, *Liber exercitationis ad viam felicitatis*
- al-Farabi, *Fontes quaestionum*
- Avicena, *Prologus discipuli et capitula*
- Avicena, *De viribus cordis*

Entre estas traducciones, Fidora señala la colaboración en grupo de Gundisalvo por lo que respecta a: el *Prologus discipuli et capitula*, la *Logica*, el *De universalibus*, los primeros dos tratados del *Liber primus naturalium*, el *De anima*, y el *De viribus cordis* de Avicena, la traducción de los *Maqasid* ghazalianos, el *Fons vitae* de Avicebrón y el *Liber caeli et mundi* pseudo-aviceniano. Las demás obras podrían haber sido traducidas directamente por el mismo Gundisalvo sin ningún colaborador.

Un rasgo característico de Gundisalvo es el vínculo entre su actividad de traducción y su elaboración especulativa personal. A diferencia de Gerardo de Cremona, Gundisalvo es tanto traductor como autor de tratados filosóficos, donde se manifiesta su recepción de los textos arábigo-judíos que constituyen sus fuentes principales, entre ellos los de Avicena y Avicebrón. A estas fuentes se suma todo el corpus de traducciones que produjo en el tiempo y, además, aquellas fuentes latinas que constituían tanto el bagaje cultural del siglo XII

como las principales temáticas del debate filosófico en aquellos tiempos. Los tratados tradicionalmente atribuidos a Gundisalvo son cinco, sin contar con *De immortalitate animae*, cuya atribución a Gundisalvo, como veremos, es muy problemática:

- *De anima*
- *De divisione philosophiae*
- *De scientiis*
- *De processione mundi*
- *De unitate et uno*

Entre estos, se pueden distinguir tres núcleos temáticos distintos: el psicológico (*De anima*), el epistemológico-gnoseológico (*De divisione philosophiae* y *De scientiis*), y el metafísico-ontológico (*De processione mundi* y *De unitate et uno*). Comparando este elenco con la lista de las traducciones gundisalvianas, entre estas y la elaboración filosófica de Gundisalvo se percibe cierta continuidad por lo que se refiere a los argumentos de interés para el autor.

Las principales fuentes del pensamiento del filósofo toledano son los autores del neoplatonismo y del aristotelismo árabe. Sin embargo, la especulación gundisalviana no se lleva a cabo ni como simple *collatio* de fuentes árabes, ni como mera y estéril recepción de estas fuentes, sino que se desarrolla en una continua comparación con los resultados de la reflexión latina, desde Boecio hasta los autores de Chartres[42].

Desde este punto de vista, la cuestión de la elaboración filosófica de Gundisalvo es fruto de su precedente formación. En sus obras, Gundisalvo demuestra un óptimo conocimiento tanto de la tradición latina como del debate contemporáneo. Todo esto llevó a D'Alverny, entre otros[43], a suponer que Gundisalvo probablemente había tenido una formación francesa:

> D'après ses œuvres connues, en particulier le *De processione mundi* et le *De divisione philosophiae,* il connaît des ouvrages écrits en France par des contemporains, soit qu'il ait étudié en France, soit que des clercs français aient apporté les livres à Tolède; d'après son vocabulaire il a une bonne culture philosophique; ce n'est pas un latiniste indifférent qu'a

[42] Véase: A. Fidora, *Le débat sur la création: Guillaume de Conches maître de Dominique Gundisalvi?*, en B. Obrist – I. Caiazzo (eds.), *Guillaume de Conches: philosophie et science au XII siècle*, Firenze 2011, pp. 271-288.

[43] Véase: Ch. Burnett , *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Programme in Toledo in the Twelfth Century*, op. cit., pp. 249-88.

> désigné l'archevêque pour traduire un grand philosophe arabe. Même si, ayant étudié d'abord en France, il n'avait pas su l'arabe, il aurait été rapidement initié en arrivant à Tolède, vivant parmi des mozarabes dans une cité bilingue[44].

Cabe añadir que las fuentes historiográficas de la diócesis toledana muestran, además, un fuerte vínculo entre Toledo y la Iglesia francesa, en lo relativo a la romanización del culto mozárabe, que contó con la llegada a Toledo de numerosos miembros del clero francés[45]. Todo eso confirmaría las palabras de D'Alverny, ya que «*tant les versions que les œuvres philosophiques qui lui sont attribuées montrent qu'il avait dû faire de bonnes études et qu'il était sans doute en relations avec les grands Studia de son temps*[46]» y a eso se suman los resultados del valioso estudio de Fidora, que ha demostrado el profundo conocimiento gundisalviano de Boecio[47].

[44] M.-Th. D'Alverny, *Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin*, op. cit., p.197.
[45] Véase: Ch. Burnett, *The Coherence of the Arabic-Latin Program in Toledo in the Twelfth-Century*,op. cit.
[46] M.-Th. D'Alverny, *Avendauth*?, op. cit.
[47] Véase: A. Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, op. cit.

LAS OBRAS FILOSÓFICAS DE DOMINGO GUNDISALVO

LOS TRATADOS PSICOLÓGICOS

Tradicionalmente se atribuye la paternidad gundisalviana a dos tratados de psicología, el *De anima* y el *De immortalitate animae*, si bien la autoría de este último ha sido puesta en entredicho y rechazada paulatinamente en las últimas décadas. En ambas obras la fuente principal es Avicena, aunque en su recepción las doctrinas avicenianas se incluyen en un sistema de referencias muy vasto, como las de obras latinas, árabes y hebreas, ligándolas a ellas según la elaboración textual típica de Gundisalvo. Por consiguiente, parece oportuno presentar brevemente la psicología de Avicena, fundamento de la psicología gundisalviana.

El *Kitab al-nafs*, conocido en el mundo latino como *Liber de anima seu sextum de naturalibus*, es parte del grandioso proyecto expositivo de la *Šifa* de Avicena[48], concretamente la sexta de las ocho secciones en las cuales el filósofo de Bukhara habla de física[49]. La obra está compuesta por cinco libros donde se analizan detalladamente las facultades del alma y sus interacciones.

Tres son las tipologías de alma: el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma racional. Estas están colocadas en orden jerárquico y el alma más noble subsume las facultades de la inferior; de este modo en cada ser viviente hay solamente un alma que contiene las funciones propias de las demás.

El punto de partida aviceniano es la compleja definición del estatuto ontológico del alma, que constituye también una marcada evolución respecto a la concepción aristotélica del alma como forma del cuerpo. Como subraya Lizzini[50], la concepción aviceniana del alma parte de dos perspectivas analíticas complementarias, relativas a la definición substancial del alma y a su consideración operacional. De hecho, según Avicena, el alma como alma

[48] Véanse: A. Bertolacci, *Il pensiero filosofico di Avicenna*, en C. D'Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Turín 2005, pp. 522-626; y O. Lizzini, *Avicenna*, Carocci, Roma 2012.

[49] Véase: Avicena, *The Physics of The Healing*, vols. I-II, (ed.) J. McGinnis, Brigham Young University Press, Provo 2009. De las ocho secciones de la *Física*, fueron traducidas al latín, entre los siglos XII y XIII, parcialmente la primera, de la tercera a la sexta, y la octava. Gundisalvo tradujo la sexta sección, como hemos visto, y muy probablemente los primeros dos tratados de la primera sección. Estas traducciones han sido editadas en el conjunto del Avicenna Latinus. Véanse: Avicenna Latinus, *Liber tertius naturalium de generatione et corruptione*, (ed.) S. Van Riet, Peeters, Leuven 1987; Avicenna Latinus, *Liber quartus naturalium de actionibus et passionibus qualitatum primarum*, (ed.) S. Van Riet, Peeters, Leuven 1989; Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium de causis et prinicpiis naturalium*, (ed.) S. Van Riet, Peeters, Leuven 1992; Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium. Tractatus secundus. De motu et de consimilibus*, (eds.) S. Van Riet, J. Janssens, A. Allard, Peeters, Leuven 2006.

[50] Véase: O. Lizzini, *Avicenna*, op. cit., pp. 233-38.

vegetativa y sensitiva, es una forma propia de las plantas y de los animales. Sin embargo el alma racional es una sustancia separada, independiente del cuerpo y, por ello, el alma de los hombres y de las criaturas celestes es inmortal, a diferencia de las almas vegetativa y sensitiva. Al mismo tiempo, en un nivel operacional, el alma es el principio de una actividad que no puede sino depender del cuerpo y, como tal, el alma es su perfección primaria[51].

Avicena reconoce varias facultades psicológicas y las atribuye a cada tipo de alma. Por un lado, son propias del alma vegetativa las facultades nutritiva, aumentativa y generativa, por otro lado, al alma sensitiva le corresponden dos series de sentidos: los externos (tacto, gusto, olfato, oído y vista) e internos (sentido común, imaginación, imaginativa/cogitativa, estimativa y memoria)[52]. Por último, en lo relativo al alma racional, Avicena propone su famosa teoría del intelecto, desarrollada a partir del *Peri psyches* aristotélico[53] y de la tradición de sus interpretaciones.

El nivel básico y originario en que se encuentra el intelecto es una absoluta potencialidad: se trata del intelecto material, caracterizado por la capacidad de recibir la intelección. A partir de este, empieza una dinámica intelectiva que gradualmente lleva a la completa intelección: el segundo nivel corresponde al intelecto posible o *intellectus in habitu*, que tiene la intelección de los primeros inteligibles, es decir, de las verdades lógicas que subyacen tras cualquier conocimiento sucesivo. Le sigue un tercer estadio intelectivo, que es la potencia perfectiva del intelecto en acto, la condición en que el intelecto llega a tener la posibilidad de conocer a los inteligibles segundos, sin conocerlos aún. El último nivel es el intelecto adquirido, o propiamente *intellectus in habitu*, el intelecto que actualmente conoce los inteligibles segundos y que constituye la completa actualización del alma racional mediante la conjunción con el intelecto agente, único y separado, tradicionalmente identificado con el *dator formarum*[54].

[51] O. Lizzini, *Avicenna*, op. cit., pp. 236-7: «In tal senso, e cioè secondo i due distinti piani della definizione e della ricerca, l'anima è, da una parte, una forma (laddove essa non si separa dal corpo, come nel caso delle piante e degli animali), o invece una sostanza separata che ha (o può avere) rispetto al corpo una vita del tutto indipendente (come nel caso dell'angelo e dell'uomo) e, dall'altra, il principio di un'attività che dipende dal corpo o che è comunque ad esso legata (l'anima è allora "perfezione primaria" dell'organo o strumento corporeo)».

[52] Véase: O. Lizzini, *Avicenna*, op. cit., pp. 238-54.

[53] Aristóteles, *Peri psyches* III, 5, 430a 10-25.

[54] Véase: A. Bertolacci, *Il pensiero filosofico di Avicenna*, op. cit., pp. 555-6; y O. Lizzini, *Avicenna*, op. cit., pp. 258-61.

Como subraya Bertolacci[55], son tres los temas donde la originalidad de Avicena marca una sensible diferencia en relación con su fuente aristotélica: el estatuto ontológico del alma, la teoría de los sentidos interiores y la doctrina del intelecto. Cada uno de ellos encuentra una pronta recepción en el tratado gundisalviano, primer texto que inaugura la profunda y extensa difusión de la obra aviceniana en tierra latina, donde encontrará una amplia recepción, discusión y también negación de los varios aspectos doctrinales presentados por Avicena en autores como John Blund, Guillermo de Auvernia, Juan de la Rochelle y Alberto Magno, de entre los más destacados[56].

EL *TRACTATUS DE ANIMA*

El *De anima* se divide tradicionalmente en diez capítulos aunque, como pone de manifiesto Hasse[57], su estructura está fundada en cuatro distintas secciones, relativas a (I.) la existencia del alma, (II.) qué es el alma, (III.) cuál es su origen y (IV.) su inmortalidad tras la muerte del cuerpo. La subdivisión del tratado en tales cuestiones es típica de los *accessus* a las obras psicológicas de la alta Edad Media, muy cercano al *De anima* de Casiodoro, al *De animae ratione* de Alcuino y al *Liber de Spiritu et Anima* de Pseudo-Agustín, y parece conjeturable que Gundisalvo haya deducido de Casiodoro el modelo de apertura de su *Liber De anima*[58].

Por lo que respecta a la paternidad gundisalviana del tratado, su atribución deriva de varios factores relevantes. Ante todo, de los seis testigos manuscritos del *De anima* disponibles, hasta ahora dos de ellos relacionan la obra con Gundisalvo de manera explícita[59]. Lo confirma el testimonio de Alberto Magno que, en el *De homine*[60], llama «*Toletanus*» al

[55] A. Bertolacci, *Il pensiero filosofico di Avicenna*, op. cit., pp. 553-5.
[56] Véase: D. N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London 2000; y D. N. Hasse – A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlín 2011.
[57] D. N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West*, op. cit., p. 15.
[58] Véase: D. N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West*, op. cit., p. 14.
[59] Véase: D. N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West*, op. cit., p. 13.
[60] Alberto Magno, *De homine*, pp. 12a, 15a, 24a, 28b, 64a, 71b, 76b, 78a, 82b, 83a, 102b, 463b, 467b. Véase: D. A. Callus, *Gundissalinus'* De Anima *and the Problem of Substantial Form*, «The New Scholasticism» 13/4(1939), pp. 338-355; y A. Fidora, *Arabic into Latin into Hebrew: Aristotelian Psychology and its Contribution to the Rationalisation of Theological Traditions*, en L. X. López-Farjeat – J. A. Tellkamp (eds.), *Philosophical Psychology in Medieval Arabic and Latin Aristotelianism*, Paris 2013, pp. 17-39.

autor del *De anima*, refiriéndose con toda probabilidad a Gundisalvo, reconocido como seguidor de Avicena junto a al-Ghazali[61].

A estas primeras consideraciones se suman las relativas al contenido doctrinal del tratado, donde se encuentran dos ulteriores aspectos que valoran la atribución de la obra a Gundisalvo: la coherencia doctrinal con su obra cosmogónica, el *De processione mundi*, y la amalgama teorética entre Avicena y Avicebrón que encontramos en el *De anima* y que es característica de la perspectiva especulativa del filósofo de Toledo[62].

Además de estos aspectos, Soto Bruna ha subrayado la coherencia entre los aspectos no avicenianos de *De anima* y del *De processione mundi*, también en lo relativo a la metafísica de la luz[63]. Por ello, a diferencia del *De immortalitate animae* –como tendremos ocasión de descubrir– los investigadores concuerdan en reconocer que el autor del *De anima* es Domingo Gundisalvo.

En cuanto a las fuentes del tratado, el *De anima* se basa fundamentalmente en la recepción del homónimo tratado aviceniano, recepción desarrollada por las doctrinas del *Fons vitae* de Ibn Gabirol, y del *De differentia spiritus et animae* de Qusta Ibn Luqa. Después, encontramos algunos pasajes aparentemente heterogéneos, de los cuales Gundisalvo parecería ser el autor directo, que proponen referencias bíblicas a menudo dirigidas a una justificación de la coherencia doctrinal entre la especulación latina y árabe, como frecuentemente ocurre en las obras de Gundisalvo[64]. Por último, la parte conclusiva del tratado reserva una larga digresión sobre la metafísica de la luz, donde la fuente principal parece ser San Agustín, aunque se puede reconocer la influencia de otros autores, latinos y árabes.

Otras fuentes relevantes para el *De anima* gundisalviano son los textos típicos de la reflexión latina del siglo XII: Boecio, Macrobio, Calcidio, el *De officiis* de Cicerón, y San Agustín (*Soliloquia*, *De inmortalitate animae*, *De quantitate animae*). Se añaden a estos

[61] Véase: D. N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West*, op. cit., p. 18.

[62] Véase: N. Polloni, *Il* De processione mundi *di Gundissalinus: prospettive per un'analisi genetico-dottrinale* (en prensa).

[63] Véase: C. Alonso del Real – M. J. Soto Bruna, *El* Tractatvs de anima *atribuido a Dominicvs Gvndi[s]salinvs*, Pamplona 2009, pp. 22-3.

[64] Véanse: A. Fidora, *La recepción de San Isidoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo (ca. 1110-1181): Astronomía, Astrología y Medicina en la Edad Media*, «Estudios eclesiásticos», 75 (2000), pp. 663-677; A. Fidora, *La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 7 (2000), pp. 127-136; y N. Polloni, *Il* De processione mundi *di Gundissalinus: prospettive per un'analisi genetico-dottrinale* (en prensa).

varias obras que derivan del mismo movimiento de traducción, como el *Liber de deffinitionibus* de Isaac Israeli, y también textos casi contemporáneos a Gundisalvo, como el *De sex dierum operibus* de Teodorico de Chartres. Al mismo tiempo, aunque se encuentran citados por nombre tanto Platón como Aristóteles, definidos como «*principes philosophorum*[65]», la presencia de las doctrinas de estos filósofos en el seno del tratado parece ser indirecta y mediada por las fuentes arábigo-latinas del texto.

Con respecto al contenido, como mencionábamos antes, el *De anima* se desarrolla en diez capítulos de distinta extensión. Más de la mitad del tratado está compuesta por los últimos dos capítulos relativos a las facultades del alma y cada capítulo aborda una determinada cuestión, a veces con largas digresiones.

El capítulo primero[66] examina si el alma existe («*an sit anima*»). Para Gundisalvo existen varias pruebas que confirman la existencia del alma. Estas demostraciones, relativas a la relación entre alma y cuerpo, abarcan desde el movimiento del cuerpo a la unión entre sus partes. La exposición sigue analizando el modo en que el alma mueve al cuerpo[67]: de las cuatro clases de movimiento identificadas por Aristóteles ninguna es adecuada para definir el movimiento del alma con respecto al cuerpo. De hecho, el alma mueve al cuerpo quedándose firme e imprime de cinco maneras movimiento al cuerpo que domina[68].

Siguiendo el mismo esquema, el capítulo segundo[69] estudia qué es el alma («*quid sit anima*»), contrastando la validez de sus definiciones tradicionales, la de Platón (el alma es una sustancia incorpórea que mueve al cuerpo) y la de Aristóteles (el alma es perfección de un cuerpo físico, orgánico y potencialmente viviente). Procediendo en paralelo con la exposición aviceniana (*De anima*, V), Gundisalvo demuestra que el alma es sustancia sin ser cuerpo, no algo corpóreo (justificación de la definición de Platón). Más adelante, aun siguiendo Avicena (*De anima*, I) y Qusta Ibn Luqa, se demuestra la verdad de la aserción de Aristóteles en todas sus partes. El capítulo concluye con la afirmación del hilemorfismo psicológico: el alma es espíritu racional y en cuanto tal, como sustancia, está compuesta de materia y forma[70].

[65] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 84,8.
[66] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), pp. 68,1 – 82,22
[67] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), pp. 68,1 – 82,14.
[68] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 82,14-22.
[69] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 84,1 – 105,4
[70] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), pp. 102,18 – 104,3: «Restat igitur ut sit substantia quae est spiritus rationalis. De quo si quod sit compositus ex materia et forma, tunc non erunt nisi

El tercer capítulo[71] es muy breve, y aborda la cuestión de la creación del alma («*an anima sit creata vel increata*»). Si se considera que el alma no es ni el Creador ni una propiedad del Creador, esta tiene que ser creada. Se puede llegar a la misma conclusión –según Gundisalvo– a partir de la observación del proceso de perfeccionamiento del alma en el tiempo. Para que esto sea posible, el alma tiene que ser imperfecta en su origen, y luego perfeccionarse. Por eso, el alma debe haber empezado a ser en el tiempo, y no puede ser increada.

El capítulo siguiente[72] examina si las almas creadas son una o varias («*an sit creata una vel multae*»). Los filósofos rechazan de varios modos la teoría por la cual el ánima es única para todos los seres animados. De hecho, no todos los seres vivos tienen las mismas facultades cognitivas y, además, hay tres tipologías existentes de alma: la vegetativa, la sensitiva y la racional. Estas no pueden ser consideradas –desde un punto de vista lógico– como si fueran un alma única, porque en cada ser vivo existe una sola alma y el tipo de alma más noble contiene las facultades también de las almas inferiores. Esta tesis neoplatónica, reelaborada por Avicena, es ampliada por Gundisalvo mediante la referencia a la doctrina gabiroliana de la causalidad del superior sobre el inferior en lo relativo a las relaciones entre almas[73].

En el quinto capítulo[74] («*an fuerint animae creatae ab initio mundi*») Gundisalvo se pregunta si las almas fueron creadas desde el inicio del mundo o si son creadas cotidianamente, y con ello retoma una cuestión muy controvertida. De acuerdo con Avicena, el primer aspecto de la alternativa expuesta es rechazado: sin sus cuerpos, las almas serían indistinguibles e inútiles[75]. Según esto, es imposible que fueran creadas todas ellas al principio del cosmos y, por tanto, hay que aceptar que las almas son creadas cotidianamente.

Así pues, todo esto implica que las almas son creadas en el tiempo: el alma es sustancia simple, y por esto es creada en el instante, fuera de la sucesión temporal: «*quod enim*

---

tres substantiae, scilicet materia et forma et compositum ex utroque, ut substantiae talis recte fiat divisio. Substantia, alia est simplex, alia composita; simplex, alia materia, alia forma; sed composita, alia est corpus, alia est spiritus. Cui enim advenit forma corporeitatis et fit substantia corporea, eidem procul dubio advenit forma spiritualitatis et rationalitatis et fit substantia rationalis spiritualis».

[71] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 106,1-18.

[72] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), pp. 108,1 – 122,4

[73] Véase: D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 118,18-21.

[74] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), pp. 124,1 – 136,14.

[75] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 126,4-10.

quantitate caret, quantitatem quae tempus est occupare non potest, nec potest extendi creatio eius per prius et posterius, in quo nihil est prius vel posterius[76]».

Si proseguimos con la exposición[77] de Gundisalvo, vemos que presenta uno de los aspectos más interesantes de su recepción de las doctrinas arábigo-hebraicas: la teoría de la creación mediada de las almas, según la cual las almas no son creadas directamente por Dios sino por mediación de los ángeles. Las numerosas pruebas del tercer libro del *Fons vitae*[78] así confirman esta cuestión, que deriva de Ibn Gabirol. Las almas son creadas por criaturas angélicas que, como inteligencias, son más dignas de llegar a ser sin mediación alguna:

> Idem ad recipiendum aliquid ab aliquo, nihil est dignius eo quod illud recipit nullo mediante. Si igitur anima recipit esse a primo factore nullo mediante, tunc nihil est dignius ea ad recipiendum illud ab illo; sed substantia intelligentiae dignior est ad hoc; ergo anima non recipit esse a primo factore nullo mediante[79].

Aun así, en la creación de las almas, los ángeles no actúan espontáneamente sino que siguen el precepto divino, desempeñan el papel de causa secundaria, como ilustra Gundisalvo en *De processione mundi*[80].

Los capítulos seis[81] y siete[82] constituyen una temática única, lo que nos lleva a creer que en su origen eran un mismo capítulo. De hecho, la cuestión planteada en el sexto capítulo («*si anima creetur de nihilo vel de aliquo*») se desarrolla en el siguiente, que es su continuación lógica. En la primera parte se rechaza la hipótesis de la *tradux peccati* mediante la analogía con la vela[83] presentada en el *Fons vitae*[84].

En la segunda parte de esta sección, es decir, en el capítulo siete, Gundisalvo presenta uno de los rasgos más importantes de su pensamiento: la doctrina del hilemorfismo universal, válida también a nivel psicológico. El hilemorfismo universal es el aspecto doctrinal

[76] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 128,13-15.
[77] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), pp. 128,17 – 136,14.
[78] Avicebron, *Fons vitae* (ed. Benedetto) III, 4-7.
[79] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 132,14-18.
[80] D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 51, 24-5.
[81] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), pp. 138,1 – 140,7.
[82] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), pp. 142,1 – 164,22.
[83] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), pp. 139-41.
[84] Avicebron, *Fons vitae* (ed. Benedetto) III, p. 200,2-11.

gabiroliano[85] más acogido por Gundisalvo y, a la vez, el principal punto de divergencia con Avicena, tanto en psicología como en metafísica y ontología.

En estas páginas encontramos todos los elementos típicos de la ontología gundisalviana: el principio de diversidad formal[86] y la presencia de las formas en la mente divina[87], la composición hilemórfica de la sustancia[88], la unidad y la sustancialidad[89] como primeras formas universales, la diversidad numérica como algo extrínseco a la diferencia ontológica entre criatura y Creador[90], y la demostración de la reciprocidad de materia y forma mediante la analogía con la derivación del número dos del uno[91].

[85] Véanse: M. Benedetto, *La dimensione fondante della realtà: la materia in Ibn Gabirol e Shem Tov ben Yosef ibn Falaquera*, «Quaestio» 7 (2007), pp. 229-244; F. Brunner, *Sur l'hylémorphisme d'Ibn Gabirol*, «Les études pilosophiques», nouvelle série, 8/1 (1953), pp. 28-38; y F. Brunner, *La doctrine de la matière chez Avicébron*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 6 (1956), pp. 261-79.

[86] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 142,8-12: «Omnis autem diversitas ex forma est, non ex materia; materia enim omnibus eadem est, sed partes eius formae advenientes distribuunt, ac per hoc in materia non est differentia sed in forma; unde corporea et incorporea substantia constare videntur ex materia et forma».

[87] D. Gundisalvo, *De anima*, (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 146,5-10: «Est etiam alius modus praeter hos quo forma dicitur, cum scilicet est in voluntate divina, sicut est illud: formae rerum fuerunt in mente divina ante quam prodirent in corpora, sed appellatione tantum dicitur. Ibi enim forma est non secundum veritatem, quoniam non sustinetur in aliquo, et quia eius essentia est praeter essentiam formae existentis in materia».

[88] D. Gundisalvo, *De anima*, (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 142,1-8: «Quamvis enim anima sit simplex, videtur tamen constare ex materia et forma. Cui enim advenit forma corporeitatis ut fiat corporea substantia, eidem prorsus advenit forma spiritualitatis ut fiat incorporea substantia. Unde corporea et incorporea substantia in substantia quidem nullatenus differunt, sed potius substantialiter conveniunt. Immo in substantia unum sunt cum nomen et ratio substantiae aeque omnibus conveniat».

[89] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), pp. 146,24 – 148,1: «Sicut ergo est materia universalis, scilicet prima, quae est materia omnium creatorum, sic est et forma universalis omnium creatorum, scilicet unitas et substantialitas».

[90] D. Gundisalvo, *De anima*, (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 156,4-11: «Item factura a factore penitus diversa est; sed factor est unus tantum simpliciter; nulla igitur factura est per se una tantum simpliciter; anima igitur vel intelligentia nec est una tantum materia nec una tantum forma, sed composita ex utraque. Si quis autem dicat quod materia est una tantum per se et forma una tantum per se, non est verum. Neque enim materia neque forma habet esse per se unum vel multa nisi cum sibi ad invicem coniunguntur. Materia enim non habet esse per se nisi per formam, nec forma habet esse nisi in materia. Véase: N. Polloni, "Natura vero assimilatur quaternario": *numerologia e neoplatonismo nel De processione mundi di Dominicus Gundissalinus*, en *De Natura. Actas del VI Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval*, Salamanca, 3-5/12/2012 (en prensa).

[91] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), pp. 156,22 – 158,4: «Sed materia tantum esse non potest quia res non haberent esse cum formae non essent, nec forma tantum quia forma non existit per se. Si autem nec forma nec materia, tunc vel factor primus vel aliud. Sed factor primus esse non potest; omne enim quod ex se ipso est nec creatum nec factum est nec est aliud quam ipse est. Aliud autem quam ipse est nihil est nisi vel materia vel forma vel compositum ex utraque». Véase también: D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 158,17-9: «Item duo necessario sequuntur post unum; sed primus factor in se vere unus est; duo igitur necessario sequuntur post eum, quae sunt materia et forma ex quibus omnia constituuntur et ad quae omnia resolvuntur»; y N. Polloni, "Natura vero assimilatur quaternario": *numerologia e neoplatonismo nel De processione mundi di Dominicus Gundissalinus*, op. cit.

Las sustancias simples, como las almas humanas y las criaturas celestes, están formadas por materia y forma del mismo modo que las sustancias compuestas y corpóreas. El hecho de que se las llame «simples» no comporta que prescindan de la composición hilemórfica propia de toda criatura. Por este motivo llevan consigo una cierta duplicidad, que es implícita en cualquier ser excepto en Dios, absoluta Unidad y Ser[92]. En efecto:

> Non sunt ergo simplices substantiae immunes ab omni compositione; ac per hoc non dicuntur simplices esse quod omni compositione careant, sed quia respectu inferiorum de compositione minus habent, quoniam adhaerentes aeternitati et affixae desiderio uni et eidem creatoris voluntati incommutabili, nulli permutationi subiacent, affectionem non variant, in eodem statu semper permanent[93].

El octavo capítulo[94] aborda sintéticamente la cuestión relativa a la inmortalidad del alma («*an anima sit mortalis vel immortalis*»), a través del *De anima* aviceniano (libro V) principalmente. En numerosos aspectos la exposición es muy cercana al *De immortalitate animae*, debido al uso de la misma fuente aviceniana. El alma es inmortal porque no tiene ninguna dependencia del cuerpo ni es una causa solamente accidental, de manera que no puede ser destruida con la destrucción del cuerpo. Al ser simple, el alma no puede separarse en materia y forma, y además es inmortal porque no se puede corromper de ninguna manera.

Los dos últimos capítulos del tratado abarcan casi la mitad de la obra. En ellos Gundisalvo analiza las facultades del alma vegetativa y sensitiva (capítulo nueve) y las del alma racional (capítulo diez), en los que presenta con bastante fidelidad la exposición aviceniana de las mismas facultades. Gundisalvo utiliza las fuentes según su característico *modus operandi*, esto es, combina extractos no consecutivos de los textos originales y modifica en algunos

[92] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 164,11-22: «In solo autem deo est vera et absoluta simplicitas ubi non est hoc et hoc, qui id ipsum est quod habet ac per hoc non sic habet formam ut aliud illi sit scientia quam scit et aliud essentia qua est, sed utrumque unum, quamvis non utrumque dicendum est quod verissime simplex et unum est. Cum enim de deo aliquid vere dixerit, nihil aliud restat quod de eo vere dicere possis. Quaecumque enim de deo secundum substantiam dicuntur multivoca sunt. Unde cum dicis deum iustum, hoc dicis esse quod est; cum vero bonum, vel fortem, vel sapientem eum dicis, non aliud eum esse quam prius dicis, sed hoc idem aliis nominibus repetis; non enim est ipse aliud et aliud. Solus ergo deus absolute simplex est, et nulla creatura absolute simplex sed alterius comparatione dicitur».
[93] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), pp. 162,20 – 164,1.
[94] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), pp. 166,1 – 176,4.

lugares textuales la letra del escrito, incluso omitiendo algunos elementos[95]. En este sentido, como subraya Hasse[96], respecto a la doctrina de los cuatro intelectos, Gundisalvo combina varios pasajes del *De anima* I,5 y V,5 siguiendo su particular hermenéutica de la teoría aviceniana y omitiendo los pasajes donde los cuatro intelectos son descritos como *comparationes* a las formas intelectuales, pero presenta varias referencias a los diferentes grados de actualización del intelecto práctico.

Una atención particular merece la parte conclusiva del *De anima*, donde Gundisalvo cumple una especie de digresión con respecto a la exposición meramente psicológica. Al final de la exposición de las facultades racionales del alma humana, y tras haber propuesto un breve resumen del sistema global de las facultades psicológicas, Gundisalvo pasa a abordar la última cuestión de su tratado: cuál es el conocimiento del alma tras su separación del cuerpo. En este contexto, Gundisalvo vuelve a la cuestión epistemológica y propone una distinción fundamental sobre la modalidad del conocimiento respecto al objeto conocido:

> Sed quia ipsa in se intelligibilis est, non sensibilis; ideo intelligibilia per se apprehendit sine medio, sensibilia vero non apprehendit per se nisi mediante aliquo. Nihil enim apprehenditur nisi per suum simile, sed anima rationalis nullo modo est similis istis sensibilibus. Igitur anima rationalis non apprehendit sensibilia per se. Apprehensio enim animae non fit nisi coniunctione suae formae cum forma intellecta et unitione eius cum ea[97].

Esta distinción epistemológica implica una especie de dualismo a nivel cognoscitivo, una separación entre el verdadero conocimiento y el conocimiento doxástico. Tan solo el primero es adquirido sin mediación, y solo este –identificado con la sabiduría– permanece cuando el alma se separa del cuerpo, porque el intelecto contemplativo acompaña al alma constantemente[98].

Tras esta distinción gnoseológica subyace una distinción ontológica precisa entre los seres que realmente son, y los seres que están sujetos a mutación: el verdadero conocimiento es propio solo de los seres superiores, de los cuales «*primum Deus est et deinde rationalis*

[95] N. Polloni, *The Textual Reception of Avicenna's* Ilahiyyat *by Dominicus Gundissalinus: Some Remarks and Problems* (en prensa).
[96] D. N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, op. cit., p. 191.
[97] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), pp. 296,17 – 298,2.
[98] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), pp. 300-2.

substantia intelligibilis et ad ultimum omnia quorum veritas incommutabiliter permanet[99]». En este sentido, de acuerdo con Boecio[100], Gundisalvo distingue entre el intelecto, que llega a la ciencia, y la inteligencia[101], que adquiere la sabiduría[102]: para que el alma «*se et eum a quo est intelligat, necesse est ut cuncta sensibilia et eorum formas, ipsum etiam intellectum et omnem scientiam et rerum memoriam transcendat*[103]».

La necesidad de una transcendencia de lo mundano de las cosas hacia una vuelta a la Causa primera de todo lo existente está ligada a la metafísica de la luz:

> [...] quanto amplius ab omni alia cogitatione detersa fuerit, tanto verius in ea divinae lucis imago resultabit. Ex qua intelligentia sic irradiata ec luce irradiante, illa mentis illuminatio divinitatis cognitio, veritatisque perceptio nascitur, quae est vera sapientia[104].

Al relacionarlo con la metafísica de la luz y caracterizarlo propiamente como *reditus* donde «*cum enim rationalis anima sed beata ab hac mortalitate transit, intellectus ab intelligentia, scientia a sapientia, temporalitas ab aeternitate absorbetur et in illa claritate aeterni luminis Deus et in Deo quicquid non est Deus simpliciter videtur*[105]», Gundisalvo parece situar el final de su tratado en la perspectiva del neoplatonismo alejandrino del pseudo-Dionisio Areopagita y de Escoto Eriúgena. Una ver concluida la digresión sobre la metafísica de la luz, el tratado finaliza con una profesión de ignorancia respecto al estatuto del conocimiento y de las facultades propias del alma tras la resurrección de los cuerpos.

En lo referente a la historia de los efectos del tratado[106], solo Alberto Magno y el anónimo *De anima et de potentiis eius* citan explícitamente el *Liber de anima* de Gundisalvo, que probablemente era conocido también por John Blund[107]. Como hemos visto, en el *De*

[99] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 300,16-18.
[100] Boecio, *De consolatione philosophiae* (ed. Moreschini) V, prosa 4.
[101] Véase: J. Jolivet, *Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des XIIe et XIIIe siècles* en J. Jolivet, *Philosophié médiévale arabe et latine. Recueil d'articles*, Paris 1995, pp. 169-80.
[102] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 303.
[103] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 302,8-10.
[104] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 304,6-10.
[105] D. Gundisalvo, *De anima* (ed. Soto Bruna – Alonso del Real), p. 308,1-4.
[106] Véase: D. N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, op. cit., pp. 17-18.
[107] D. N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, op. cit., p. 23: «It is difficult to answer the question of whether John Blund knew Gundissalinus's work at all; there are some passages which seem to point in this direction, but Blund may also be drawing on a different source. The influence of Gundissalinus's Liber de anima certainly is very limited».

homine Alberto cita a Gundisalvo en varios momentos[108], y lo define como seguidor de Avicena junto a al-Ghazali: «*In hac etiam sententia expresse est Avicennna in .vi. de naturalibus et duo sequentes vestigia eius, scilicet Algazel et Toletanus*[109]».

Como subraya Hasse[110], la situación es muy diferente en la tradición hebraica porque un anónimo había traducido al hebreo la obra de Gundisalvo entre el año 1160 y el final del siglo XIII[111], cuando el enciclopedista Gershon ben Solomon de Arles incluyó una larga sección del *De anima* en su *Sa'ar ha-samayim*[112]. También Hillel ben Samuel de Verona cita varias secciones del *De anima* de Gundisalvo en su *Sefer tagmulé ha-nefesh*[113] traduciéndolas directamente del original al latín. Por este motivo, la influencia del escrito gundisalviano probablemente fue mayor en la tradición hebrea que en la latina.

EL *DE IMMORTALITATE ANIMAE*

El análisis del otro tratado psicológico tradicionalmente atribuido a Gundisalvo, el *De immortalitate animae*, resulta más complejo, no tanto por el contenido de la obra como por su controvertida atribución. Por este motivo, es oportuno exponer primeramente una visión de conjunto del *status quaestionis* relativo a la paternidad del tratado[114], que resultará esencial para un primer acercamiento crítico a la obra.

La controversia tiene un origen paleográfico; disponemos de dos versiones ligeramente diferentes del texto en cuestión, de manera que una de ellas parece ser la actualización de la otra. Además, en lo que se refiere a la paternidad del escrito, la tradición manuscrita oscila entre Domingo Gundisalvo y Guillermo d'Alvernia: la primera versión parecería ser gundisalviana, mientras que la segunda sería obra del obispo de París. El primer erudito en darnos noticia de la existencia del tratado sobre la inmortalidad del alma es Amable

[108] Véase: Albertus Magnus, *De Homine*, pp. 12a, 15a, 24a, 28b, 64a, 71b, 76b, 78a, 82b, 83a, 83b, 102b, 463b, 467b.
[109] *De Homine*, 55.3, p. 463. Véase: Hasse, op. cit, pp. 60-66.
[110] D. N. Hasse, *Avicenna's* De Anima *in the Latin West*, op. cit., p. 18.
[111] D. Gundisalvo, *Sefer ha-nefeš (Tractatus de anima)*, edición crítica por Y. Schwartz, en A. Fidora – H. J. Hames – Y. Schwartz (eds.), *Latin-Into-Hebrew: Studies and Texts, volume 2: Texts in Contexts*, Leiden 2013, pp. 225-279.
[112] Gershon Ben Shlomoh d'Arles, *The Gate of Heaven (Shaar ha-Shamayim)*, F.S. Bodenheimer (ed.), Jerusalem 1953.
[113] Hillel ben Shemu'el, *Sefer Tagmulé ha-Nefesh*, G. Sermoneta (ed.), Jerusalem 1981.
[114] Véase: A. Ingarao, *Lo status quaestionis sulla paternità del «De immortalitate animae» attribuito a Domingo Gundisalvi (Toledo 1170 ca.-Parigi 1228 ca.)*, en M. Barbanti – G. Giardina – P. Manganaro (eds.), *Enosis kai filia. Unione e amicizia*, Catania 2002, pp. 557-68.

Jourdain en sus famosas *Recherches*[115] y, más tarde, Menéndez Pelayo[116], pero ninguno de ellos percibe la profunda semejanza entre los dos tratados atribuidos a Gundisalvo y a Guillermo. El primero que notó este aspecto fue Loewenthal[117] en 1891.

En 1897 Georg Bülow –primer editor del *De processione mundi*– publicó su edición crítica del *De immortalitate animae*[118] y manifestó que la segunda versión, atribuida a Guillermo de Alvernia, era una reformulación de la primera, es decir, del original redactado por Gundisalvo. Según Bülow[119], el análisis filológico demostraría en primer lugar que el tratado es único aunque haya dos versiones,. En segundo lugar, si bien unas cuantas fuentes atestan la existencia de un tratado sobre la inmortalidad del alma entre las obras de Guillermo de Alvernia, el análisis de los elementos implícitos en el escrito y el examen paleográfico de la historia del texto demostrarían que la paternidad del tratado debe asignarse a Gundisalvo. En este sentido, el tratado atribuido a Guillermo sería la versión revisada del original gundisalviano, reajustado por el futuro obispo de París y a él atribuido consciente o inconscientemente. Sin embargo, sostenía Bülow, esta dependencia entre las dos versiones no implicaría ninguna acusación de plagio hacia Guillermo.

Los fundamentos de la hermenéutica filológica de Bülow son dos precisas consideraciones. La primera se refiere a la supuesta ausencia en la mentalidad medieval de la idea de propiedad literaria: Guillermo no habría deseado en modo alguno apropiarse de la paternidad del escrito, y si así lo hubiese querido, habría podido modificar la parte inicial del tratado que, sin embargo, coincide en las dos versiones.

La segunda consideración, como expone Ingarao[120], se refiere a la historia del texto transmitido. El único manuscrito del *stemma* que ofrece el nombre de Gundisalvo –el manuscrito París, Bibliothèque Nationale de France 16613– puede situarse en el primer tercio del siglo XIII y, subraya Ingarao, «*faceva parte dei testi posseduti da Gerard de Abbatis, maestro di teologia alla Sorbona, l'università dove Guglielmo, come è noto, aveva*

[115] A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, op. cit.
[116] M. Menéndez Pelayo, *La historia de los heterodoxos españoles*, op. cit.
[117] A. Loewenthal, *Pseudo-Aristoteles über die Seele*, Berlín 1981, p. 59. Véase: A. Ingarao, *Lo status quaestionis sulla paternità del «De immortalitate animae» attribuito a Domingo Gundisalvi (Toledo 1170 ca.-Parigi 1228 ca.)*, op. cit., p. 563.
[118] G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift* Von der *Unsterblichkeit der Seele*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» II 3, Münster 1897.
[119] Ibidem.
[120] Véase: A. Ingarao, *Lo status quaestionis sulla paternità del «De immortalitate animae» attribuito a Domingo Gundisalvi (Toledo 1170 ca.-Parigi 1228 ca.)*, op. cit., pp. 557-68.

ricoperto la cattedra di teologia. Anche se ammettessimo l'errore di un copista distratto o illetterato, sarebbe stato comunque inverosimile […] *che un testo di un filosofo e teologo famoso quale Guglielmo potesse essere attribuito, proprio da parte di un maestro della Sorbona, ad un autore diverso da Guglielmo*[121]».

Ingarao relaciona este hecho con los estudios de D'Alverny[122] relativos a la historia de la transmisión del manuscrito. El libro fue donado a Gerard de Abbatis por Richard de Fournival, quien hacia el año 1230 adquirió una colección de manuscritos que comprendía tanto las obras de especulación árabe traducidas en Toledo como algunos tratados de Gundisalvo. Entre los manuscritos presentes en esta colección, figuraba también el manuscrito que refleja la atribución gundisalviana del *De immortalitate animae*[123], además del *De anima* del mismo autor[124]. Por eso, sostiene Ingarao, «*è plausibile pensare che il* De immortalitate animae *potrebbe essere stato incluso tra quei libri giunti a Parigi da Toledo per essere letti, meditati e discussi nelle aule della Sorbona da quella generazione di studiosi di cui faceva parte Guglielmo d'Alvernia*[125]».

Además de estos aspectos relevantes de la historia del texto, Ingarao recuerda también otros dos posibles indicios de la paternidad gundisalviana del *De immortalitate animae*: las referencias más o menos explícitas a esta obra en los escritos de Jean de la Rochelle y Roberto de Melun[126] . No las comentaremos en este trabajo pero es digno de mención el hecho de que aunque parecen acreditar solo indirectamente la paternidad gundisalviana del escrito, al mismo tiempo rechazan la paternidad de Guillermo.

A los pocos años de la edición del texto crítico por Bülow, numerosos estudios trataron de rebatir su teoría, apuntando a la atribución del escrito a Guillermo. Las conclusiones de Bülow fueron poderosamente rechazadas en 1945 por Masnovo[127], quien hace hincapié en la presencia de unos puntos obscuros en el *stemma codicum* de Bülow y en su hermenéutica de

[121] A. Ingarao, *Lo status quaestionis sulla paternità del «De immortalitate animae» attribuito a Domingo Gundisalvi (Toledo 1170 ca.-París 1228 ca.)*, p. 564.
[122] M.-Th. D'Alverny, *L'introduction d'Avicenne en Occident*, «Revue du Caire» 14/141 (1951), pp. 130-9.
[123] R. H. Rouse, *Manuscripts Belonging to Richard de Fournival*, «Revue d'histoire des textes» 3 (1973), pp. 253-69.
[124] Véase: A. Ingarao, *Lo status quaestionis sulla paternità del «De immortalitate animae» attribuito a Domingo Gundisalvi (Toledo 1170 ca.-Parigi 1228 ca.)*, op. cit., pp. 564-5.
[125] A. Ingarao, *Lo status quaestionis sulla paternità del «De immortalitate animae» attribuito a Domingo Gundisalvi (Toledo 1170 ca.-París 1228 ca.)*, op. cit., p. 565.
[126] Véase: R. M. Martin, *L'immortalité de l'âme d'après Robert de Melun*, «Revue néo-scolastique de philosophie» 41 (1934), pp. 128-45.
[127] A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a san Tommaso d'Aquino*, Milano 1945-6, pp. 119-23.

la historia del texto; en las numerosas concordancias lingüísticas y doctrinales entre el *De immortalitate animae* y el *De anima* de Guillermo, donde el mismo autor se atribuye un tratado sobre la inmortalidad del alma; en el hecho de que ningún autor halle un tratado sobre la inmortalidad del alma entre las obras de Gundisalvo.

La observación de Masnovo que tuvo mayor impacto fue de carácter doctrinal y, en concreto, relacionada con el hilemorfismo universal. Esta doctrina, propia de Ibn Gabirol, fue aceptada por Gundisalvo en tres de sus obras –*De anima*, *De processione mundi* y *De unitate et uno*– mientras que fue rechazada en el *De immortalitate animae*, así como por Guillermo de Alvernia. Precisamente por este motivo, Bülow se vio forzado a afirmar que Gundisalvo en un primer momento había aceptado la doctrina hilemórfica de Ibn Gabirol para después abandonarla, suposición que carece de fundamento textual.

Así pues, varios motivos hacen que Masnovo dude de que Gundisalvo sea el autor del *De immortalitate animae*. Esta posición historiográfica fue luego apoyada por los estudios de Allard[128], quien descubrió seis nuevos manuscritos del tratado, uno de ellos anónimo y los restantes cinco atribuidos a Guillermo y presentó el mismo íncipit que Bülow atribuye a la versión gundisalviana. Por eso Allard, al afirmar la necesidad de un nuevo *stemma codicum* que atribuye a Guillermo el escrito en sus dos versiones[129], sugiere que se abandone la hipótesis de que Gundisalvo es el principal autor del texto.

Finalmente Teske, sumándose a las posiciones de Masnovo y Allard, publicó hace unos años una traducción del tratado[130] atribuyendo ambas versiones a Guillermo: «*If William is taken as its author, then it seems plausible to date one version as relatively early in William's career, probably before 1228, and the second version somewhat later either before or after the* De anima *which was most likely written around 1235*[131]».

Hoy en día la controversia sobre la paternidad del *De immortalitate animae* parece haberse aplacado, con una silenciosa aceptación de la hipótesis de Masnovo y Allard. Todo ello no nos dispensa de tratar –por lo menos sumariamente– esta obra que durante mucho tiempo

[128] B. Allard, *Nouvelles additions et corrections au* Répertoire *de Glorieux: à propos de Guillaume d'Auvergne*, «Bulletin de philosophie médiévale» 10-12 (1968-70), pp. 79-80.
[129] B. Allard, *Note sur le* De immortalitate animae *de Guillaume d'Auvergne*, «Bulletin de philosophie médiévale» 18 (1976), pp. 68-72.
[130] William of Auvergne, *The Immortality of the Soul*, tradución, introducción y notas por R. Teske, Milwaukee 1991.
[131] William of Auvergne, *The Immortality of the Soul*, op. cit., p. 4.

fue atribuida a Gundisalvo porque la cuestión de su autoría espera todavía una resolución definitiva.

Respecto al contenido, el exordio del tratado nos advierte del peligro de algunas creencias erróneas, que pueden conllevar varias consecuencias de orden moral y escatológico. Un caso ejemplar es quien cree que el alma es mortal. La corrección de estos errores se realiza con métodos diferentes: a través de la sensación («*sensu per experientiam*»), del castigo («*poena per legem*»), de la filosofía («*philosophia per probationem*») y de la autoridad divina («*divinitus per prophetiam et revelationem*»)[132]. El *De immortalitate animae* se concentra exclusivamente en la resolución de un error concreto –la creencia en la mortalidad del alma– posible gracias a la filosofía: «*Qualiter autem huic errori philosophia probationibus occurrat, docere in praesenti temptabimus*[133]».

Con estas premisas, el autor presenta diversos argumentos («*radices*») para demostrar la inmortalidad del alma. Estos se pueden dividir principalmente en dos clases[134]: los argumentos basados en la naturaleza de Dios[135], y las demostraciones deducidas de la naturaleza y de la actividad del alma («*ex propriis immortalitatem eius*»)[136].

La primera serie de argumentos[137] está compuesta por cuatro *radices*, muy parecidas entre sí, que demuestran la inmortalidad del alma en relación con la existencia de Dios, planteada pero nunca demostrada. En este sentido, el autor del tratado afirma que si el alma fuese mortal deberíamos deducir que Dios carece de bondad o de conocimiento, ya que entonces sería inadmisible que no premiara en esta vida a aquellos que le sirven actuando rectamente. Al mismo tiempo, se puede deducir la inmortalidad del alma a partir de la altísima justicia de Dios, que requiere que el bien y el mal que se haya hecho durante la vida mortal sean considerados tras la muerte del cuerpo. Por consiguiente, el juicio divino sobre la vida mortal, como debe ser perfecto por su origen divino, no puede darse en esta vida imperfecta y corruptible. Por último, una vez probado que los bienes transeúntes son desdeñados por Dios, si admitiésemos que no existe una vida tras la vida mortal que estamos viviendo y si no existiese otro tiempo en el que recibir los justos premios y castigos, deberíamos admitir que Dios desvió a la humanidad.

[132] D. Gundisalvo, *De immortalitate animae* (ed. Bülow), pp. 1,1 – 2,19.
[133] D. Gundisalvo, *De immortalitate animae* (ed. Bülow), p. 2,18-19.
[134] Véase: William of Auvergne, *The Immortality of the Soul*, op. cit., pp. 8-13.
[135] D. Gundisalvo, *De immortalitate animae* (ed. Bülow), pp. 3,3 – 4,24.
[136] D. Gundisalvo, *De immortalitate animae* (ed. Bülow), pp. 4,25 – 38,13.
[137] D. Gundisalvo, *De immortalitate animae* (ed. Bülow), pp. 3,16 – 4,24.

Los cuatro argumentos que derivan de la naturaleza de Dios tienen características muy similares y parecen relacionados entre sí. Todos ellos se basan en la necesidad de una justicia divina, que implica la inmortalidad del alma como condición necesaria para la misma escatología cristiana.

Pero el verdadero foco del tratado está constituido por las siguientes demostraciones de la inmortalidad del alma en relación con su estatuto ontológico y sus facultades. En este caso es posible distinguir con suficiente precisión dos tipos de argumentación. El primero demuestra la inmortalidad del alma por ser diferente y estar separada del cuerpo, mientras que el segundo llega a probar la inmortalidad del alma a partir del análisis de su composición ontológica y, como consecuencia, en relación con la imposibilidad de que el alma pueda ser destruida.

La primera clase de este segundo tipo[138] se basa en la separación entre alma y cuerpo, que muestra que el alma sigue existiendo tras la muerte del cuerpo que la hospeda. El autor lo demuestra cuando pone de manifiesto que la actividad del intelecto no depende del cuerpo porque, mientras que este se deteriora con el pasar del tiempo, el alma se refuerza y, cuando el intelecto se separa del cuerpo, la potencia intelectual parece más intensa, como sucede en el éxtasis y en el raptus.

Además, hay otros factores que confirman que la potencia intelectiva no depende del cuerpo, como el refuerzo del intelecto en la intelección de objetos poderosos o el hecho de que el intelecto no tenga un órgano corpóreo. Por último, la diferencia entre sentido y potencia intelectiva demuestra que el alma es inmortal, puesto que el intelecto no cambia en relación a los objetos que conoce, ni tiene un fin en su actividad.

Del mismo modo, el autor del *De immortalitate animae* sostiene que cualquier deseo natural tiende hacia algo viable por naturaleza: lo que es naturalmente deseado implica la posibilidad de ser adquirido. Y dado que el alma posee un deseo natural hacia la verdad y la completa felicidad, hay que admitir la existencia de una felicidad absoluta que se realiza de forma plena solo después de que el alma haya abandonado el cuerpo y que prescinde de la felicidad transeúnte, típica de la vida corpórea.

Las pruebas del segundo tipo[139] postulan la inmortalidad del alma en relación con su composición ontológica. En primer lugar, el autor afirma que toda sustancia cuya forma es

[138] Véase: D. Gundisalvo, *De immortalitate animae* (ed. Bülow), pp. 5,1 – 26,19.
[139] Véase: D. Gundisalvo, *De immortalitate animae* (ed. Bülow), pp. 26,20 – 39,13.

incorruptible, en sí misma también lo es. Por eso, las sustancias inteligentes –entre las que se encuentra el alma– son incorruptibles al carecer de forma material. Al mismo tiempo, todo lo corruptible puede ser destruido según cuatro modalidades: mediante la división de la forma por la materia, mediante la de sus partes integrales, por la destrucción de lo que sostiene la cosa misma o mediante la sustracción de su causa eficiente. Sin embargo, el alma no puede ser destruida siguiendo estas modalidades, de manera que resulta indestructible.

Es importante evidenciar que, en esta demostración ontológica de la inmortalidad del alma, el autor no acepta la teoría del hilemorfismo universal, como indicábamos antes. En efecto, escribe el autor, sin dar lugar a duda: «*Et de primo quidem modo manifestum est, quoniam ipsa est pura forma et substantia immateriata et incomposita in se huiusmodi compositione, quae est materia et forma*[140]». Y el autor añade que si alguien objetara que el alma está compuesta por materia y forma, seguiría siendo posible demostrar su incorruptibilidad ontológica puesto que su forma es incorruptible, al no tener contrario[141].

En lo relativo a las fuentes del *De immortalitate animae*, el principal ámbito de referencia es sin duda el aristotelismo árabe, concretamente el *De anima* de Avicena, pero también Avicebrón, al-Ghazali y Agustín de Hipona, como confirma Teske[142]. Hay que tener en cuenta que –dejando aparte a Agustín, muy difundido entre los siglos XII y XIII– los tres autores árabes que constituyen las principales fuentes del tratado son, a la vez, las fuentes principales de Gundisalvo, quien las estudió y utilizó además de traducirlas. A pesar de que no sea posible en este momento arrojar más luz sobre la áspera cuestión relativa a la paternidad del tratado, nos parece oportuno señalar que los indicios intratextuales e intertextuales imponen una nueva y completa toma de conciencia del problema.

[140] *De immortalitate animae* (ed. Bülow), p. 28,14-16.
[141] *De immortalitate animae* (ed. Bülow), pp. 28,17 – 29,10.
[142] William of Auvergne, *The Immortality of the Soul*, op. cit., pp. 16-18.

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE GUNDISALVO

EL *DE SCIENTIIS*

El *De scientiis*[143] es una de las obras más conocidas de Gundisalvo. El tratado se basa sustancialmente en una traducción del *Kitab ihsa al-ulum*[144] de al-Farabi, tratado del que tenemos una traducción completa de Gerardo de Cremona[145], posterior a la de Gundisalvo[146]. Sin embargo, como muestra Alonso, la versión de Gundisalvo aporta numerosas e importantes modificaciones al original farabiano: «*la versión de Gundisalvo omite muchas frases y muchos pasajes y altera otros con nuevo sesgo gramatical y aun añade párrafos enteros y hace expresa referencia a textos de otros autores distintos de al-Farabi*[147]». Por ello se aprecia una diferente estructuración formal entre la versión de Gundisalvo y la de Gerardo[148], heredera de las diferentes perspectivas de los dos traductores toledanos: «*Gundissalinus' translation is more philosophical and for this reason, is more important in the Middle Ages, although the text of Gerard is a slave translation of word by word without the general meaning of the content of the text translated. Gerard is not a scholar of philosophy; whereas Gundissalinus is a philosopher and translator with intention and purpose of Arab philosophical texts he translated*[149]».

«*Nunc autem, mundo senescente, non dico sapiens, sed, quod minus est, philosophus nemo dici meretur; quia, qui sapientie studere velit, iam vix invenitur aliquis*[150]». Este es el inicio del prólogo del *De scientiis* de Gundisalvo, que nos presenta una reprochable situación, marco en el que se encuadra la finalidad de su obra: facilitar un nuevo catálogo de las ciencias que ofrezca implícitamente una justificación a la recepción de las «nuevas»

---

[143] D. Gundisalvo, *De scientiis*, edición crítica e introducción de M. Alonso Alonso, Madrid – Granada 1954; D. Gundisalvo, *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi*, edición de J. Schneider, Freiburg im Breisgau 2006.

[144] Al-Farabi, *Ihsa' al-'Ulum li-al-Farabi*, edición crítica por 'Uthman Amin, El Cairo 1949.

[145] Al-Farabi, *Über die Wissenschaften / De scientiis: Nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona*, F. Schupp (ed.), Hamburg 2005.

[146] Véase: M. Alonso Alonso, *De scientiis*, op. cit., pp. 13-32.

[147] M. Alonso Alonso, *De scientiis*, op. cit., p. 17.

[148] Véanse: A. Galonnier, *Dominicus Gundissalinus et Gérard de Crémone, deux possibles stratégies de traduction: le cas de l'encyclopédie farabienne du «De scientiis»*, en G. de Callataÿ – B. Van den Abeele (eds.), *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Age. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 19-21 mai 2005*, Turnhout – Louvain-la-Neuve 2008, pp. 103-17; O.Weijers, *L'appellation des disciplines dans la classification des sciences aux XIIe et XIIIe siècles*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi» 46-47 (1986-1987), pp. 39-64.

[149] J. Schneider, *Philosophy and Theology in the Islamic Culture: Al-Farabi's De scientiis*, «Philosophy Study» 1 (2011), p. 42.

[150] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 55,5 – 56,1.

ciencias sistematizadas y desarrolladas en el mundo árabe, una operación que culminará con el *De divisione philosophiae*.

El *De scientiis* se subdivide en cinco capítulos temáticos bien estructurados además del prólogo[151]: el primero trata de la ciencia de la lengua[152], es decir, de la gramática, el segundo se ocupa de la lógica[153], sigue un largo capítulo sobre las ciencias doctrinales[154] o disciplinas del *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía) a las que se añaden unas cuantas ciencias que no formaban parte del tradicional currículum latino, como la *scientia de aspectibus*, la *scientia de ponderibus*, y la *scientia de ingeniis*. A continuación encontramos el capítulo sobre la ciencia natural y la ciencia divina[155] o la física y la metafísica y el tratado concluye con la exposición de la ciencia civil y jurídica[156]. La gramática, punto de partida de la obra, se subdivide en siete partes principales[157] en las que se desarrolla el estudio del idioma. Esta disciplina es sustancialmente diferente de la lógica[158]: la gramática siempre es la de un idioma en concreto pero la lógica no se refiere a una lengua hablada sino al lenguaje en su universalidad. Por lo tanto, la lógica tiene un carácter universal que se explicita según tres intenciones, de acuerdo con las tres modalidades en que se da la *ratio*: «*exterior cum voce*», «*fixa in anima*» y como «*virtus creata in homine*[159]».

A diferencia del *De divisione philosophiae*, tratado donde se nota una mayor presencia de la especulación y de la función de la lógica aviceniana, en el *De scientiis* la lógica tiene un carácter primariamente instrumental. Su función es la de averiguar la corrección de la *ratio* en cinco artes, que son la *Demonstrativa* (o *Certificativa*), la *Topica* (o *Putativa*), la *Sophistica* (o *Errativa*), la *Rhetorica* (o *Sufficiens*), y la *Poetica* (o *Imaginativa*)[160]. Gundisalvo las define como «*species syllogismorum et artium syllogisticarum et species*

[151] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 55-58.
[152] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 59-65.
[153] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 67-83.
[154] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 85-112.
[155] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 113-131.
[156] D D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 133-140.
[157] Estas son: *Scientia dictionum simplicium*, *Scientia orationum*, *Scientia regularum de dictionibus simplicibus*, *Scientia regularum de dictionibus quando componuntur*, *Scientia regularum ad recte scribendum*, *Scientia regularum ad recte legendum*, *Scientia regularum ad versificandum.*
[158] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 69,3 – 70,7.
[159] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 70,8 – 71,9.
[160] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 72,9 – 76,9.

loquutionum[161]», válidas tanto para los silogismos del alma como para los expresados oralmente. En sí misma, la lógica está compuesta por ocho partes, referidas cada una a una obra de Aristóteles: *Categoriae*, *Perihermeneias*, *Analytica Priora*, *Analytica Posteriora*, *Topica*, *Sophistica*, *Rhetorica* y *Poetica*[162].

Entre estas, ilustra Gundisalvo[163], la lógica en sentido estricto se corresponde con la cuarta parte (los *Analytica Posteriora*) mientras que las otras partes son una referencia a aquella: las primeras tres como introducción, las siguientes como instrumento y para «creer o imaginar» cuando no es posible dar una demostración verdadera y cierta.

La *scientia doctrinalis*, o matemáticas, está subdividida en siete partes, que son las cuatro disciplinas correspondientes al quadrivium más otras tres ciencias. La primera (1.) es la aritmética[164], subdividida en aritmética práctica[165] y aritmética teórica[166] según se considere el número en sí o la materia. Del mismo modo, la (2.) geometría[167] está subdividida en geometría activa y especulativa; la primera es aplicada mientras que la segunda es puramente teórica.

Ciencia «nueva» es la (3.) *scientia de aspectibus*[168] u óptica, cuyo estudio iba surgiendo en el mundo latino gracias a los nuevos textos científicos árabes y judíos. La óptica es muy parecida a la geometría pero, en realidad, es diferente, por eso Gundisalvo introduce brevemente algunas propiedades de la reflexión especular, con finalidad eminentemente práctica. Se prosigue con (4.) la ciencia de las estrellas, también bipartida en astronomía o ciencia del significado de las estrellas[169] y *scientia doctrinalis de stellis*, que investiga los cuerpos celestes y la tierra en tres direcciones, «*de numeris et figuris eorum*», «*de motibus celestium corporum*» y «*de terra, et de eo quod in ipsa inhabitatur*».

---

[161] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), p. 76,3-4.
[162] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 77,14 – 80,3.
[163] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), p. 80,6-8.
[164] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 85,7 – 86,1.
[165] La aritmética práctica es la ciencia «que inquirit de numeris, in quantum aliquid numeratur eis, quomodo utuntur in commerciis et in negotiis civilibus». Véase: D. Gundissalinus, *De scientiis* (ed. Alonso), p. 86,1-3.
[166]La aritmética teórica es aquella ciencia «que inquirit de numero, secundum quod denudatus est ab omni sensato et insensato, hoc est, secundum quod mens percipit eum absolute sine omni materia, et sine omni motu, et abstractum ab omni quod potest per eum numerari. Et in se considerat ea que accidunt eius essentie inter se propter hoc quod comparantur ad invicem». Véase: D. Gundissalinus, *De scientiis* (ed. Alonso), p. 86, 4-10.
[167] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 88,10 – 93,8.
[168] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 93,9 – 99,4.
[169] La astronomía es la «scientia de stellarum significatione, quid scilicet stelle significent de eo quod futurum est, et de pluribus eorum que in presenti sunt, et de pluribus eorum que preterita sunt», D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), p. 99,7-11.

Para terminar encontramos la (5.) música[170], diferenciada en música activa y especulativa; la (6.) ciencia de los pesos[171] y la (7.) *scientia de ingeniis*[172], estas dos últimas típicas del contexto científico árabe.

La ciencia natural, por el contrario, contempla los cuerpos naturales y los accidentes que no tienen el ser sino mediante estos cuerpos[173]. Los cuerpos pueden ser naturales o artificiales y se ven afectados por diferentes dinámicas, entre las que destaca la dinámica ontológica entre materia y forma[174]. La ciencia natural, dividida en ocho partes principales[175], estudia los cuerpos naturales mediante un dúplice modo, es decir, «*vel secundum quod ex eis est sensibile, vel probando quod ex eis est intelligibile*[176]».

En la última parte del cuarto capítulo sobre la ciencia natural, Gundisalvo ofrece una breve discusión sobre la ciencia divina, compuesta por tres partes cuyo objeto de estudio son:

1. Las esencias y las cosas que las conciernen en cuanto esencias («*de essentiis et de rebus que accidunt eis, secundum hoc quod sunt essentie*»).
2. Los principios de la demostración en las ciencias especulativas particulares («*de principiis demonstrationum in scientiis speculativis particularibus*»).

[170] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 103,10 – 107,14. Véase también: H. G. Farmer, *The Influence of Al-Farabi's "Ihsa' al-'ulum" ("De scientiis") on the Writers on Music in Western Europe*, «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland» 3 (1932), pp. 561-592.

[171] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), p. 108,1-8.

[172] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 108,9 – 112,6. La *scientia de ingeniis* es definida por Gundisalvo como la «scientia cogitandi, qualiter quis faciat convenire illa omnia, quorum modi declarantur et demonstrantur in doctrinis, convenire, inquam, in corporibus naturalium, in acceptione et situ eorum in actu». Véase: D. Gundissalinus, *De scientiis* (ed. Alonso), p. 108,9 – 109,2.

[173] «Naturalis autem scientia contemplatur corpora naturalia et accidentia que non habent esse nisi per ista corpora, et per quas existunt ista corpora». Véase: D. Gundissalinus, *De scientiis* (ed. Alonso), p. 113, 3-6.

[174] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 116,1 – 117,3.

[175] Estas son: 1) «inquisitio eius in quo communicant omnia corpora naturalia, sive simplicia, sive composita, scilicet in principiis et accidentibus et consequentibus illa principia»; 2) «inquisitio de corporibus simplicibus, an sint; et si sint, que corpora sint, et quantus est eorum numerus»; 3) «inquisitio de permixtione et corruptione corporum naturalium communiter, et de hiis ex quibus componuntur»; 4) «inquisitio de principiis accidentium et passionum, que propria sunt elementis tantum et compositis ab eis»; 5) «consideratio de corporibus compositis ab elementis et de hiis que sunt similium vel dissimilium partium, et quod ex eis que sunt similium partium, sunt ea que sunt partes, ex quibus componuntur ea que sunt diversarum»; 6) «consideratio de eo in quo communicant corpora composita similium partium, que non sunt partes compositi diversarum partium, et de eo quod est proprium unicuique speciei eorum»; 7) «consideratio de eo, in quo communicant species vegetabilium, et de eo quod est proprium cuiusque eorum»; y 8) «consideratio de eo in quo communicant species animalium, et de eo quod est proprium unicuique eorum», donde cada parte corresponde a un texto aristotélico de referencia. Véase: D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 120,6 – 126,12.

[176] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), p. 119,4-13.

3. Las esencias que no son cuerpos ni están en los cuerpos («*de essentiis, que nec sunt corpora, nec in corporibus*»)[177].

En el tratado se profundiza sobre todo este último aspecto, metafísico y teológico, dándonos una gradual argumentación de la existencia de Dios y de la definición de sus atributos[178].

El último capítulo analiza la ciencia civil y la jurídica. La primera se basa por completo en la *Política* aristotélica; la segunda se ocupa de las leyes y está dividida en una *scientia legum in sententiis* y una *scientia legum in operationibus*[179].

En relación a las fuentes del tratado, por la naturaleza misma de la obra parece claro que la fuente principal es el *Kitab ihsa al-ulum* de al-Farabi. Además, podemos encontrar unas cuantas referencias a otros autores[180]como Hugo de San Víctor, Nicómaco y el mismo Aristóteles (*Meteorologica* y *Parva naturalia*), referencias que no están presentes en el original árabe de al-Farabi[181]. El tratado tuvo amplia difusión en la Edad Media y su recepción va ligada a otra obra epistemológica y gnoseológica gundisalviana, el *De divisione philosophiae,* que representa una especie de coronación del camino emprendido por Gundisalvo con su propia versión del *De scientiis*.

EL *LIBER DE DIVISIONE PHILOSOPHIAE*

Sin duda, el *De divisione philosophiae* es la obra más conocida de Gundisalvo, tanto por su impacto en la división de las disciplinas filosóficas y científicas en la Edad Media, como por su gran difusión[182]. Como nos hace notar H. Hugonnard-Roche, «*avec le* De divisione philosophie*, Gundissalinus élargit considérablement le champ de ses emprunts, en combinant des éléments issus des traditions alexandrine, latine, arabe et juive. Mais surtout il construit une classification systématique susceptible d'englober les nouvelles disciplines*

[177] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 127,7 – 128,13.
[178] D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 128,7 – 131,15.
[179] Véase: D. Gundisalvo, *De scientiis* (ed. Alonso), pp. 139,7 – 140,6.
[180] Véase: M. Alonso Alonso, *De scientiis*, op. cit., pp. 7-51; y J. Jolivet, *The Arabic Inheritance*, en P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 111-48.
[181] Véase: M. Alonso Alonso, op. cit.
[182] Véanse: A. H. Chroust, *The Definitions of Philosophy in the De Divisione Philosophiae of Dominicus Gundissalinus*, «The New Scholasticism» 25 (1951), pp. 253-81; Dominicus Gundissalinus, *Über die Einteilung der Philosophie*, A. Fidora – D. Werner (eds.), Freiburg – Basel – Wien 2007, pp. 40-9; M. Grignaschi, *Le De divisione philosophiae de Dominicus Gundissalinus et les Questiones II-V in Sextum Metaphysicorum de Jean de Jandun*, en S. Knuuttila *et al.*(eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, Helsinki 1990, pp. 53-61; J. Hackett, *Roger Bacon on the Classification of the Sciences*, en J. Hackett (ed.), *Roger Bacon and the Sciences*, Leiden – New York – Köln 1997, pp. 49-65; Ch. Burnett, *Innovations in the Classification of the Sciences in the Twelfth Century*, op. cit.

scientifiques, révélées par la redécouverte des œuvres de logique et de philosophie naturelle d'Aristote et par les apports propres des sciences arabes[183]». La obra fue editada por primera vez por Baur en 1903[184]. La nueva edición de 2007 a cargo de A. Fidora y D. Werner[185] ha contribuido a una nueva y poderosa toma de conciencia del tratado no solo en la comunidad académica.

Como en el *De scientiis*, también en el *De divisione* la atención de Gundisalvo está concentrada en el análisis de la teoría del conocimiento y principalmente en la definición de un sistema para-enciclopédico que permita una coherente articulación de los saberes, al fundir las disciplinas tradicionales con los conocimientos procedentes del mundo árabe. A diferencia del *De scientiis*, el *De divisione* subsume diferentes perspectivas y resultados teóricos, sin limitarse a la autoridad de al-Farabi –que sigue siendo una de las fuentes principales del tratado– y recupera a Avicena, al-Ghazali, Isaac Israeli así como a Boecio[186] y, especialmente, a Isidoro de Sevilla[187] junto a otros más, como veremos a continuación.

Como subraya Baeumker[188], el tratado puede ser fácilmente dividido en dos partes bien definidas. En la primera parte[189], que desempeña el papel de prólogo, Gundisalvo trata concretamente la subdivisión del conocimiento y de la filosofía, mientras que en la segunda parte[190] analiza las diferentes disciplinas de las artes liberales y de las nuevas ciencias con largas referencias a las obras y a los tratados que fungen de *auctoritates* al respecto.

En el prólogo de su tratado, Gundisalvo se propone examinar dos cuestiones preliminares, origen de la sucesiva exposición: qué es la sabiduría y cuántas son sus partes[191]. En este contexto, Gundisalvo establece una primera distinción fundamental entre ciencia divina y ciencias humanas:

[183] H. Hugonnard-Roche, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, en J. Jolivet – R. Rashed (eds.), *Études sur Avicenne*, París 1984, p. 41.
[184] D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, edición crítica por L. Baur, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» IV, 2 (1903), pp. 3-142.
[185] D. Gundissalinus, *Über die Einteilung der Philosophie*, op. cit.
[186] Véase: A. Fidora, *La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 7 (2000), pp. 127-136. Véase también: G. D'Onofrio, *La scala ricamata. La Philosophiae divisio di Severino Boezio tra essere e conoscere*, en G. D'Onofrio (ed.), *La divisione della filosofia e le sue ragioni*, Cava de' Tirreni 2001, pp. 11-63.
[187] Véase: A. Fidora, *La recepción de San Isidoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo: Astronomía, astrología y medicina*, «Estudios Eclesiásticos» 75 (2000), pp. 663-677.
[188] C. Baeumker, *Les écrits philosophiques de Dominicus Gundissalinus*, «Revue Thomiste» 5 (1897), pp. 723-45.
[189] D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), pp. 52-74.
[190] D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), pp. 74-266.
[191] D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), p. 52.

> Honesta autem scientia alia est divina, alia humana. Divina scientia dicitur, quae Deo auctore hominibus tradita esse cognoscitur, ut Vetus testamentum et Novum. […] Humana vero scientia appellatur, quae humanis rationibus adinventa esse probatur, ut omnes artes, quae liberales dicuntur[192].

La ciencia divina es el conocimiento de la Revelación, por este motivo es sustancialmente diferente de la ciencia humana, ligada a los saberes de los hombres. Por lo que concierne a la misma finalidad del tratado gundisalviano, la ciencia de Dios tendrá que dejarse a un lado, dando espacio al examen de la ciencia humana. Esta última está constituida por las ciencias de la elocuencia y la sabiduría:

> Quarum aliae ad eloquentiam, aliae ad sapientiam pertinere noscuntur. Ad eloquentiam enim pertinent omnes, quae recte vel ornate loqui docent, ut grammatica, poetica, rhetorica et leges humanae. Ad sapientiam vero pertinent omnes, quae animam hominis vel illuminant ad cognitionem veritatis vel accendunt ad amorem bonitatis. Et hae omnes sunt philosophiae scientiae[193].

Esta distinción delimita el ámbito de la filosofía, pues las ciencias filosóficas o partes de la filosofía son aquellas disciplinas o conocimientos que iluminan a todo hombre con la cognición de la verdad o que le permiten acceder al amor propio de la bondad. Las restantes ciencias humanas –gramática, poética, retórica y ciencia de las leyes– no comparecen en esta delimitación y por eso no forman parte de la filosofía[194].

Delimitando el ámbito de la filosofía de esta manera, Gundisalvo proporciona varias definiciones, conforme al método de los *didaskalika* neoplatónicos, en concreto el de Boecio, como muestra Fidora en su estudio sobre la gnoseología gundisalviana[195]. Este

[192] D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), p. 54.
[193] D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), p. 54.
[194] Véase: H. Hugonnard-Roche, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, en J. Jolivet – R. Rashed (eds.), *Etudes sur Avicenne*, Paris 1984, pp. 41-3.
[195] Véase: A. Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, Pamplona 2009, pp. 90-103.

análisis nos ofrece seis definiciones[196] de filosofía, obtenidas de las conspicuas fuentes árabes y latinas de Gundisalvo:

- *Philosophia est assimilatio hominis operibus creatoris secundum virtutem humanitatis*
- *Philosophia est taedium et cura et studium et sollicitudo mortis*
- *Philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi*
- *Philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum*
- *Philosophia est integra cognitio hominis de se ipso*
- *Philosophia est amor sapientiae*

Se proporcionan definiciones de filosofía según la perspectiva adoptada, pero además se la puede dividir ulteriormente en filosofía práctica y teorética, según una distinción aristotélica:

> Sed quia nulla scientia est, quae non habeat subiectum, de quo tractat, nihil autem est, quod non sit de uno istorum duorum generum, ideo philosophia primo loco dividitur in duo; quorum unum est, quo cognoscimus dispositiones nostrorum operum; alterum est, quo cognoscimus omnia alia, quae sunt. Una enim est pars philosophiae, quae facit cognoscere, quid debeat agi, et haec dicitur practica; et altera est, quae facit cognoscere, quid debeat intelligi, et haec est theorica. Una est ergo in intellectu, altera in effectu; una consistit in sola cognitione mentis, altera in executione operis[197].

Esta división se basa en la distinción entre lo que está vinculado a la acción humana y lo que está desvinculado de ella[198]. Por ello, la filosofía práctica se distingue de la teorética porque aquella se refiere a la acción que se ha de cumplir y se realiza en la ejecución de la obra, mientras que la filosofía propiamente especulativa se manifiesta en un plano eminentemente intelectual y se resuelve en la cognición mental.

Además, tal división está sufragada por otra consideración: si la filosofía supone el perfeccionamiento del alma, necesariamente tendrá que seguir las dos modalidades con las

[196] Véase: D. Gundissalinus, *Über die Einteilung der Philosophie*, op. cit., p. 44.
[197] D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), pp. 62-4.
[198] Véase: H. Hugonnard-Roche, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, op. cit., pp. 43-4.

que el alma se perfecciona. Estas son la ciencia y la obra, de manera que debe distinguirse entre filosofía teorética, encaminada al conocimiento, y filosofía práctica, que completa este conocimiento mediante la acción[199].

Tras haber propuesto la distinción aristotélica entre filosofía práctica y especulativa, Gundisalvo procede con el análisis específico de ambas, empezando por la teorética. El examen de las disciplinas teoréticas tiene como resultado una implícita disposición jerárquica[200], que nunca se manifiesta explícitamente, de las partes de la filosofía. De hecho Gundisalvo prosigue con la división de las disciplinas de Avicena, al-Ghazali y parcialmente de Boecio[201], identificando la ciencia a través de su objeto propio, que en la perspectiva aviceniana por su *status* ontológico confiere a la ciencia un mayor o menor nivel en la jerarquía global del conocimiento[202].

Siguiendo este criterio, Gundisalvo nos propone dos clasificaciones de las ciencias teoréticas, como indica Hugonnard-Roche[203], que derivan respectivamente de Avicena y de al-Ghazali y que son complementarias con respecto a los resultados a los que llegan. Los objetos de las ciencias se repartidos según su movimiento[204] : objetos que (1) no tienen movimiento y son conocidos sin movimiento; (2) que están en movimiento y son conocidos sin movimiento y, por último, (3) que tienen movimiento y son conocidos en movimiento. De esta manera, la filosofía teorética se divide en tres principales ciencias, que son: la *scientia physica*, la *scientia mathematica* y la *scientia metaphysica*, una tripartición sufragada por numerosas referencias al *De trinitate* boeciano[205] y a Aristóteles. Como señala Fidora[206], con Gundisalvo se hace referencia por primera vez a la primera filosofía con el término «*metaphysica*», relativo a la disciplina y no al texto de Aristóteles.

---

[199] D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), p. 64.

[200] Véase: H. Hugonnard-Roche, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, op. cit., p. 45; e C. Baeumker, *Les écrits philosophiques de Dominicus Gundissalinus*, op. cit., pp. 723-45.

[201] Véase: A. Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, op. cit., pp. 54-90.

[202] Véase: O. Lizzini, *Avicenna*, op. cit., pp. 60-4; y H. Hugonnard-Roche, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, op. cit., pp. 41-75.

[203] H. Hugonnard-Roche, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, op. cit., pp. 44-7.

[204] D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), pp. 64-6.

[205] D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), p. 68: «Et ob hoc dicit Boethius, quod physica est inabstracta et cum motu, mathematica abstracta et cum motu, theologia vero abstracta et sine motu». Fidora, en su analisis del *De divisione philosophiae*, demuestra como Gundisalvo tuvo que modificar la tradicional tripartición boeciana del *De Trinitate*. Véase: A. Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, op. cit., pp. 54-67.

[206] A. Fidora, *Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West*, «The Review of Metaphysics» 66 (2013), pp. 691-712.

De esta manera, al relacionar los objetos de las ciencias con las tipologías del conocimiento humano, resultan propios de la física aquellos objetos que no están separados de la materia ni en el ser ni en el intelecto, así como son propios de las matemáticas aquellos objetos que están separados de la materia en el intelecto pero no en el ser y pertenecen a la metafísica los objetos separados de la materia tanto en el intelecto como en el ser[207].

A la tripartición de las ciencias teoréticas sigue la de la filosofía práctica, que se subdivide en: (1) *scientia disponendi conversationem*, que comprende las disciplinas de la elocuencia (gramática, poética y retórica) así como la ciencia de las leyes y la política; (2) la *scientia disponendi domum et familiam propriam* o economía en sentido aristotélico y (3) la *scientia ethica sive moralis*, que es la ética propiamente dicha[208]. Queda fuera de esta dúplice tripartición la lógica, que como para Avicena –su principal fuente–, tiene un estatuto intermedio. La lógica es una parte de la filosofía y como tal es una ciencia que desde lo que es noto procede hacia lo ignoto y tiene su objeto propio, pero al mismo tiempo es «*instrumentum*» de la filosofía, por la utilidad que procura a todas las demás ciencias[209].

Así dispuesta en sus ramificaciones, la filosofía manifiesta plenamente su propio fin y utilidad:

> Cuius utilitas est acquisitio perfectionis humanae animae ad consequendam futuram felicitatem. Perfici autem anima humana non potest, nisi per cognitionem veri et dilectionem boni. Nam communis finis scientiarum speculativarum est cognitio veritatis; et communis finis scientiarum practicarum est amor bonitatis[210].

La segunda parte del tratado, que se considera el verdadero cuerpo de la obra al ser la primera parte el prólogo, examina las diferentes disciplinas que componen cada una de las ciencias ya presentadas, con algunas ligeras pero importantes diferencias entre esta obra y el precedente *De scientiis*, debidas con toda probabilidad a la preponderancia de las fuentes

[207] D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), p. 68: «Secundum has igitur omnes divisiones necessario partes philosophiae theoricae tres sunt: scilicet aut speculatio de his, quae non sunt separata a suis materiis nec in esse nec in intellectu; aut est speculatio de his, quae sunt separata a materia in intellectu, non in esse; aut speculatio de his, quae sunt separata a materia in esse et in intellectu».
[208] D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), p. 70.
[209] D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), pp. 72-4.
[210] D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), p. 72.

avicenianas sobre las farabianas en el *De divisione philosophiae*[211]. El análisis de cada disciplina empieza con las tres ciencias teoréticas[212] –física, matemáticas y metafísica–, pasa a las ciencias de la elocuencia[213] (gramática, poética y retórica) y luego a la lógica[214].

Sigue el examen de las ciencias naturales particulares, que se resuelve en el análisis de la medicina[215] por las grandes innovaciones en la materia que tuvieron lugar en el mundo árabe. Luego encontramos el examen de las especies de las matemáticas[216], donde, como ya en el *De scientiis*, encontramos sumadas a las disciplinas del quadrivium la óptica (*scientia de aspectibus*), la astrología (*astronomia*), la ciencia de los pesos (*scientia de ponderibus*) y la ciencia de los procesos técnicos (*scientia de ingeniis*).

El tratado se concluye presentándonos como síntesis la *Summa Avicenne de convenientia et differentia scientiarum*[217], seguida por un breve análisis de la filosofía práctica[218]. Las varias disciplinas están relacionadas entre sí dentro de cada ciencia a modo de *species* y *partes*[219], refiriéndose así a la precedente distinción entre disciplinas prácticas y contemplativas, que se puede encontrar también en cada ciencia principal. Gundisalvo parece recoger a su modo la clasificación jerárquica de las ciencias propuesta por Avicena, que subdivide y relaciona entre sí las ciencias en raíces y ramificaciones[220].

Según Jolivet[221], el *De divisione philosophiae* presenta dos importantes innovaciones: en primer lugar introduce nuevos tramos de conocimiento que hasta entonces no eran conocidos o tenían un estatuto epistemológico incierto, y luego proporciona una nueva visión del status y de la recíproca inter-estructuración de las ciencias, subdivididas según sus métodos y sus objetos, distribuidas en *partes* y *species.* Para terminar consigue integrar la lógica en la filosofía como parte estructural suya. Por eso, con el tratado gundisalviano «*a whole new epistemology is here introduced into Western Christian thought under the*

[211] Véase: H. Hugonnard-Roche, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, op. cit., p. 45-6. Véase también: J. Jolivet, *The Arabic Inheritance*, en P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 135-7.
[212] Véase: D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), pp. 74-108.
[213] Véase: D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), pp. 108-48.
[214] Véase: D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), pp. 148-68.
[215] Véase: D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), pp. 168-80.
[216] Véase: D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), pp. 180-234.
[217] Véase: D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), pp. 236-52.
[218] Véase: D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae* (ed. Fidora), pp. 252-66.
[219] Véase: H. Hugonnard-Roche, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, op. cit., p. 43-4.
[220] Véase: O. Lizzini, *Avicenna*, op. cit, pp. 60-4.
[221] J. Jolivet, *The Arabic Inheritance*, op. cit., p. 137.

influence of Arabic philosophers[222]». Esta nueva epistemología será fundamental para los siglos siguientes. Como destaca Pereira, «*la partizione proposta da Gundisalvi sarebbe divenuta, talora con variazioni, il modello della strutturazione scolastica del sapere*[223]».

Un tratamiento aparte merece la cuestión de las fuentes de esta importante obra de Gundisalvo. En ella encontramos una preponderancia de las fuentes árabes, como normalmente pasa en los escritos gundisalvianos. Por una parte observamos una fuerte recepción de Avicena (*Liber de Philosophia prima* y *Logica*), al-Farabi (*De ortu scientiarum*), al-Ghazali (*Metaphysica*), Isaac Israeli (*Liber de deffinitionibus*), y también al-Kindi (*Liber de quinque essentiis*) y el anónimo *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis*[224]. Por otra parte, encontramos varias fuentes latinas, a menudo con una función de interconexión entre la tradición latina y la árabe: Cicerón (*De inventione*), Beda (*Ars metrica*) y sobre todo Isidoro (*Etymologiae*) y Boecio (*De trinitate*, *De hebdomadibus*, *De institutione arithmetica*, *De topicis differentiis*, *Commentaria in Topica Ciceronis*).

Ha sido fundamental el estudio de Alexander Fidora, quien ha llamado la atención sobre la presencia y la función tanto de Isidoro[225] como de Boecio[226] en la obra epistemológica de Gundisalvo.

Por lo que se refiere al primero, Fidora muestra que las citas gundisalvianas de las *Etymologiae* son un caso ejemplar del modo de recepción de las obras latinas y árabes. Esto se manifiesta con particular evidencia en el tratamiento que el *De divisione philosophiae* reserva a la astronomía y a la medicina, donde Fidora subraya que las citas isidorianas desempeñan una función justificativa precisa[227]. Esta función, en el caso de la astrología, está dirigida a la incorporación de nuevos elementos árabes en la tradición astronómica latina; mientras que en el caso de la medicina, la referencia a las *Etymologiae* es utilizada para resolver el difícil problema de la posición de la ciencia médica en el seno de la división global de las ciencias. Por eso, las *Etymologiae* pueden ser consideradas como la «*condición*

[222] J. Jolivet, *The Arabic Inheritance*, op. cit., p. 137.
[223] M. Pereira, *La filosofia nel Medioevo*, Roma 2008, p. 162.
[224] Véase: H. G. Farmer, *Who Was the Author of the Liber introductorius in artem logicae demonstrationis?*, «Journal of the Royal Asiatic Society» 3 (1934), pp. 553-6; C. Baffioni, *Il* Liber introductorius in artem logicae demonstrationis*: Problemi storici e filologici*, «Studi filosofici» 17 (1994), pp. 69-90.
[225] A. Fidora, *La recepción de San Isidoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo: Astronomía, astrología y medicina*, «Estudios Eclesiásticos» 75 (2000) , pp. 663-677.
[226] Véase: A. Fidora, *La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo*, op. cit., pp. 127-136; y A. Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, op. cit.
[227] A. Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, op. cit., pp. 103-25.

hermenéutica que permite a los filósofos occidentales asimilar el discurso médico de los árabes[228]».

Una explicación parecida vale también para Boecio, y con mayor fuerza porque este autor es el punto de partida, la *auctoritas* latina principal para Gundisalvo tanto en el *De divisione philosophiae* como en otros tratados. A causa del papel primordial que la filosofía boeciana desempeña en el sistema filosófico gundisalviano, Fidora propuso acertadamente definir la filosofía de Gundisalvo como «boecianismo avicenizante[229]», abandonando el agustinismo avicenizante propuesto por Gilson[230], categoría que mal se adapta al contexto especulativo gundisalviano.

Un último aspecto digno de mención en relación con las fuentes del *De divisione* concierne de nuevo a los estudios de Alexander Fidora: se trata de varias referencias a obras griegas, Euclídes[231] y, sobre todo, Aristóteles. Estas presencias textuales han llevado a Fidora a suponer un acceso directo de Gundisalvo a los textos aristotélicos disponibles en Toledo, hipótesis apoyada por cinco referencias directas en el *De divisione philosophiae* que Fidora ha presentado a la atención de los eruditos, a saber: la determinación de los objetos de la ciencia en acuerdo con la *Physica* aristotélica; la determinación aristotélica de la ciencia como *hexis* de acuerdo con la *Etica nicomachea*; la axiomática ampliada en concordancia con las consideraciones de los *Analiticos Segundos*; la subordinación y la diferenciación interna de las ciencias, y en particular de la filosofía natural, que sigue los *Meteorologica*; y finalmente la tripartición de la filosofía práctica según cuanto Aristóteles escribió en la *Etica nicomachea*[232].

No es posible profundizar debidamente la cuestión en este trabajo, el descubrimiento de Fidora no solo revoluciona la concepción común del *De divisione philosophiae*, sino que permite explicar también ulteriores pasajes oscuros de los textos gundisalvianos. Este hecho

[228] A. Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, op. cit., p. 112.
[229] A. Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, op. cit., pp 116-25.
[230] Véase: E. Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 1 (1926-1927), pp. 5-129; R. De Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII siècles*, Paris 1934; E. Bertola, *E' esistito un avicennismo latino nel Medioevo?***,** «Sophia» 35 (1967) pp. 318-34 y «Sophia»39 (1971), pp. 278-320.
[231] Véase: Ch. Burnett, *Scientific Speculations*, en P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 151–76; y Ch. Burnett, *The Latin and Arabic Influences on the Vocabulary Concerning Demonstrative Argument in the Versions of Euclid's Elements Associated with Adelard of Bath*, en J. Hamesse (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la latinitas, actes du colloque international (Rome, 23-25 mai 1996), Fédération internationale des instituts d'études médiévales*, Louvain-la-Neuve 1997, pp. 175–201.
[232] A. Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, op. cit., pp 116-25.

arroja nueva luz sobre los intercambios profesionales entre traductores y abre la cuestión a nuevas perspectivas sobre el contexto en que se materializó el movimiento de traducción toledano, perspectivas aún sin analizar.

LA METAFÍSICA Y LA ONTOLOGÍA

EL *LIBER DE UNITATE ET UNO*

El *Liber de unitate et uno*[233] es, junto al *De divisione philosophiae*, la obra gundisalviana con la más rica recepción latina. Tratado muy breve[234], el *De unitate* afronta la cuestión del Uno y de la unidad en sentido metafísico y ontológico[235], siguiendo la corriente inaugurada por Plotín y que, a partir de la especulación griega tardo-antigua, se desarrolló paralelamente y con diferentes resultados, tanto en el mundo latino como en el mundo árabe[236].

«*Unitas est, qua unaquaeque res dicitur esse una*[237]»: que sea simple o compuesta, espiritual o corpórea, cada cosa es una en virtud de la unidad, y en el momento en que deja de ser una, deja también de ser lo que es, ya que «*quidquid est, ideo est, quia unum est*[238]».

Una vez planteado este estructural vínculo ontológico entre el ser (determinado) y la unidad, Gundisalvo une este nexo a la composición hilemórfica del ser creado: el ser deriva de la conjunción de la forma con la materia[239]. De acuerdo con Avicebrón, el filósofo toledano sostiene en sus obras que el ser actual es propio de materia y forma solo tras la recíproca unión de los dos constituyentes ontológicos en el compuesto hilemórfico, que así se ha actualizado. En este sentido, escribe Gundisalvo, «*in qua constitutione illud unum non permanet, nisi quamdiu unitas formam cum materia tenet. Igitur destructio rei non est aliud quam separatio formae a materia*[240]». La unidad aparece entonces como aquel principio que

[233] El texto del *De unitate et uno* de Gundisalvo ha sido editado por primera vez por Paul Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», I, 1 (1891), pp. 3-11. Sigue la edición de Manuel Alonso Alonso, *El 'Liber de unitate et uno'*, «Pensamiento» 12 (1956), pp. 65-78. María Jesús Soto Bruna y Concepción Alonso del Real están completando una nueva y definitiva edición crítica que estará disponibile en breve.

[234] La edición de Correns cuenta tan solo con unas ocho páginas.

[235] Véase: M. J. Soto Bruna, *'Vox naturae, vox legis, vox Dei'. Armonía y unidad de la naturaleza en Dominicus Gundissalinus (s. XII)*, Congreso Internacional organizado en la Universidad de Navarra, 27 y 28 de noviembre de 2012, *pro manuscripto*; M. J. Soto Bruna – C. Alonso del Real, *Causalidad y naturaleza en D. Gundissalinus. Doctrina y manuscritos*, en *De Natura. Actas del VI Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval", Salamanca, 3-5 / 12/ 2012* (en prensa).

[236] Véase: R. Ramón Guerrero, *Sobre el uno y la unidad en la filosofía árabe: apunte historiográfico*, en M. J. Soto Bruna (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona 2005, pp. 69-80.

[237] D. Gundisalvo, *De unitate* (ed. Correns), p. 3,1.

[238] D. Gundisalvo, *De unitate* (ed. Correns), p. 3,8-9.

[239] Véase: D. Gundisalvo, *De unitate* (ed. Correns), pp. 3,10 – 4,11.

[240] D. Gundisalvo, *De unitate* (ed. Correns), p. 4,1-3.

permite que materia y forma se unan en el compuesto, siguiendo una perspectiva típica de Gundisalvo, donde los niveles lógico y ontológico parecen implicarse recíprocamente[241].

De hecho, ya que la unidad es el principio lógico que permite la unión de cualquier cosa, la unión de materia y forma en el conjunto hilemórfico implica que se dé primero la unidad, que así, en sentido lógico, precede a la unión.

Esta dinámica se manifiesta también a nivel ontológico, donde el principio de unidad resulta, por un lado, hipostatizado (el Uno) y, por otro, ontologizado como forma que llega al ser creado y le confiere la posibilidad de convertirse en uno, y así ser. La materia puede adquirir la forma solo mediante la unidad y esto le permite adquirir el ser. La materia, sostiene Gundisalvo de acuerdo con Avicebrón, tiende de por sí a dispersarse y a dividirse en la multiplicidad, por eso le es necesaria la unidad con el fin de no perderse y recibir el ser que procede de la forma[242].

Como parece claro, este salto ontológico tiene unas consecuencias y comporta algunos puntos de incertidumbre en el tratamiento gundisalviano del *De unitate*: la unidad parece ser anterior a la conjunción hilemórfica, haciéndola posible. El *De processione mundi* menciona una solución, por lo menos en parte, al definir la unidad derivada como 'primera forma' –junto a la *substantialitas*– que se une a la materia, originando la sustancia[243].

Resulta más clara la relación que se da entre la Unidad creadora y la unidad participada o impresa en las criaturas por su Creador. Dios, que verdaderamente es Uno, dio a las criaturas la unidad, identificándolas como entes particulares. Esta atribución de unidad tiene los caracteres de una donación en relación al deseo de ser, común a todas las cosas. Ese ser implica la unidad, como hemos visto: por eso todas las cosas, deseando ser, desean ser uno, y tienden a la unidad.

A nivel cosmogónico, del Uno se obtiene por creación y sin mediación otra unidad que, sin embargo, no puede sino ser diferente de su origen. Se trata de la Inteligencia, a la que le sigue el Alma, hipóstasis característica del neoplatonismo y que Gundisalvo recibe de Avicebrón. La unidad que procede del Uno se difunde en varios niveles de realidad, creados en una sucesión donde la unidad progresivamente se debilita y la materia paralelamente

[241] Véase: N. Polloni, *Il* De processione mundi *di Gundissalinus: prospettive per un'analisi genetico-dottrinale* (en prensa).
[242] D. Gundisalvo, *De unitate* (ed. Correns), p. 5,1-14.
[243] Véase: D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 38,22 – 45,6.

deviene más gruesa[244], hasta llegar al mundo de los cuerpos generados, donde la materia es apenas unida por la forma que recibe.

Las numerosas metáforas que Gundisalvo propone sobre este progresivo debilitamiento de la unidad al difundirse son: el agua que fluye clara de su manantial y se enturbia en las ciénagas[245], un paño blanco cuyo color parece tener menor intensidad cuando lo lleva una persona de tez oscura[246] y la metáfora de la luz, tan densa de implicaciones y consecuencias que es la que proporciona con mayor precisión el sentido del propagarse de la unidad. Escribe Gundisalvo:

> Forma enim est quasi lumen, eo quod sicut per lumen res videtur, sic per formam cognitio et scientia rei habetur, non per materiam; sed hoc lumen in quibusdam est clarius, in quibusdam vero obscurius, prout materia, cui infunditur, fuerit clarior vel obscurior. Quo enim materia fuerit sublimior, fit subtilior et penetratur tota a lumine; et ideo substantia ipsa fit sapientior et perfectior, sicut intelligentia et rationalis anima. Et e contrario, quo materia fuerit inferior, fit spissior et obscurior et non ita tota penetratur a lumine; quo magis enim materia descendit, sicut iam dictum est, constringitur, spissatur et corpulentatur, et partes eius mediae prohibent ultimas perfecte penetrari a lumine.[247].

De esta manera, en la manifestación de la unidad que precede el mismo ser de las cosas, esta misma, como forma que unifica y retiene la materia, supone diferentes grados de unión, según el espesor de la materia receptora y la progresiva atenuación de la misma unión a través de los distintos niveles de existencia.

El tratado se concluye con dos breves digresiones, la primera sobre las varias modalidades que pueden darse para que una cosa pueda ser llamada una[248], la segunda sobre la magnitud continua y discreta y su relación con la unidad[249].

Las fuentes del pequeño tratado gundisalviano son principalmente dos: Boecio y sobre todo el *Fons vitae* de Ibn Gabirol. A estas se suman varias referencias implícitas a las doctrinas chartreanas, mientras que no hay referenciar al *Liber de Philosophia Prima* de Avicena.

[244] D. Gundisalvo, *De unitate* (ed. Correns), p. 8,13-17.
[245] D. Gundisalvo, *De unitate* (ed. Correns), p. 7,6-10.
[246] D. Gundisalvo, *De unitate* (ed. Correns), p. 9,1-3.
[247] D. Gundisalvo, *De unitate* (ed. Correns), p. 8,6-17.
[248] D. Gundisalvo, *De unitate* (ed. Correns), pp. 9,13 – 10,13.
[249] D. Gundisalvo, *De unitate* (ed. Correns), p. 10,14 – 11,14.

Este hecho, sumado a otros datos relativos a la estructura doctrinal de las dos obras, hace suponer que la redacción del *De unitate* es anterior a la del *De processione mundi*, donde las dos fuentes –gabiroliana y aviceniana– parecen combinadas en un conjunto sistemático irreductible a las mismas[250].

El hilemorfismo universal, como ya tuvimos ocasión de subrayar, es uno de los pilares fundamentales del sistema especulativo gundisalviano. Constituye para Gundisalvo la principal diferenciación de la criatura respecto al Creador, que es el solo ser puramente simple, uno y único. Toda criatura –también las sustancias celestes y espirituales como los ángeles– está compuesta de materia y forma, unidas en un conjunto hilemórfico que recibe de esta manera el ser y la unidad.

En este sentido, la doctrina de la pluralidad de las formas parece necesaria para la distinción entre seres corpóreos y espirituales. Dado que la materia no se entiende como implícitamente subyacente tras la corporeidad, sino como constituyente ontológico precedente y común a los seres tanto corpóreos como espirituales, entonces tendrá que ser una forma subsiguiente a la primera conjunción hilemórfica la que permita a la sustancia especificarse en espiritual o bien corpórea. Y sucesivamente, ulteriores formas y accidentes especificarán el género y la especie del ente, hasta llegar al individuo particular[251].

Ahora bien, a diferencia de su cumplida formulación en el *De processione mundi*, en el *De unitate* tales doctrinas no parecen plenamente desarrolladas aún. Un ejemplo fundamental en este sentido es el estatuto ontológico de la unidad. Como decíamos antes, el *De unitate* presenta un análisis bastante ambiguo del estatuto ontológico que tiene la unidad derivada propia de las criaturas. Esta nunca es definida específicamente como forma, a diferencia de lo que hace Avicebrón. Gundisalvo parece entenderla, por un lado, como la precondición necesaria para que pueda darse la conjunción de materia y forma; pero, por otro lado, aquella es presentada también como resultado del mismo conjunto hilemórfico, que como tal es ser y unidad (de materia y forma). Por esta razón la unidad derivada podría quizás ser definida más correctamente como proto-forma que como forma, estatuto que recibe completamente, si bien no esquivando varios problemas más, solo con el *De processione mundi*.

[250] Véase: N. Polloni, *Il* De processione mundi *di Gundissalinus: prospettive per un'analisi genetico-dottrinale* (en prensa)

[251] Véase: D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 41,10 – 45,6.

Otro punto problemático es el hecho de que en el *De unitate* se puedan identificar aspectos donde la visión gundisalviana parece estar en contradicción con el tratamiento que Gundisalvo presenta en otras obras. Un caso ejemplar es la sucesión hipostática del cosmos. En el *De unitate* el filósofo toledano sigue la perspectiva cosmológica gabiroliana sin alejarse de ella y por ello propone una sucesión cosmológico-hipostática basada en la progresión del Uno a la Inteligencia, al Alma y, para terminar, a la constitución del mundo corpóreo[252]. Como veremos, Gundisalvo abandonará esta doctrina en el *De processione mundi*, donde el fulcro de su visión cósmica es el *De essentiis*[253] de Hermann de Carintia.

Como muestra Alonso Alonso[254], la recepción latina del *De unitate* fue vasta: encontramos el texto mencionado, entre otros, en los escritos de Alejandro de Hales, Buenaventura de Fidanza, Roger Bacon, Alberto Magno[255], Pedro Hispano[256]. Pero será Santo Tomás de Aquino el primero en señalar que la paternidad del tratado no puede ser de Boecio y en rechazar abiertamente el hilemorfismo universal que allí encuentra[257]. Para concluir, un interesante testimonio de la importancia del pequeño tratado gundisalviano la podemos encontrar en el comentario que Conrado de Prusia hizo del *De unitate*[258].

EL *DE PROCESSIONE MUNDI*

Desde un punto de vista metafísico y ontológico, el *De processione mundi* supone el mayor avance en la elaboración filosófica gundisalviana y en esta obra ocupan su espacio las perspectivas presentadas en el *De unitate.* El texto del *De processione mundi* fue editado por primera vez como apéndice al tercer libro de la *Historia de los hederodoxos españoles*[259] de Marcelino Menéndez Pelayo en 1880-1882. A esta primera edición le siguió la *recensio* y el estudio de los manuscritos por parte de Georg Bülow, quien en 1925 publicó

[252] D. Gundisalvo, *De unitate* (ed. Correns), p. 6,14 – 7,5.
[253] Véase: Hermann of Carinthia, *De essentiis*, edición crítica y tradución inglesa por C. Burnett, Leiden 1982; Ch. Burnett, *Arabic into Latin in Twelfth-Century Spain: the Works of Hermann of Carinthia*, «Mittellateinisches Jahrbuch» 13 (1978), pp. 100–34; y el precioso trabajo de G. Di Stasi, en prensa.
[254] M. Alonso Alonso, *El Liber "De unitate et uno"*, «Pensamiento» 12 (1956), pp. 179-202.
[255] Albertus Magnus, *Opera Omnia*, vol. 29 (*Super IV Sententiarum*) d. 16, a. 1 p. 539 (Paris 1894) y Albertus Magnus, *Opera Omnia*, vol. 31 (*Summa Theologiae*), tractatus VI, quaestio 24, p. 196 (Paris 1894).
[256] Véase: Petrus Hispanus, *Obras filosóficas II. Comentario al De anima de Aristóteles*, edición, introducción y notas por Manuel Alonso, Madrid 1944, pp. 511-2.
[257] Véase: Tomás de Aquino, *Quodlibet IX*, q. 4, art. 1, arg. 2 y ad. 2; y Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, art. 1, arg. 21 y ad. 21.
[258] J. Bobik, *The Commentary of Conrad of Prussia on the De unitate et uno of Dominicus Gundissalinus*, Lewiston 1989.
[259] M. Menéndez Pelayo, *La historia de los heterodoxos españoles*, op. cit.

su edición crítica[260] en el contexto de los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Le siguen, en orden temporal, la nueva edición crítica de María Jesús Soto Bruna y Concepción Alonso del Real[261], de 1999, con traducción al español, y la traducción inglesa de John A. Laumakis[262] de 2002.

En este tratado Gundisalvo examina la creación tanto desde un punto de vista cosmológico, describiendo los distintos estados en que el cosmos ha sido ordenado, como ontológico, analizando la composición de los seres creados y su diferencia ontológica con respecto a Dios. La apertura del tratado pone la misma condición de cognoscibilidad del recorrido que Gundisalvo se propone emprender:

> Invisibilia dei per ea, quae facta sunt, a creatura mundi intellecta conspiciuntur. Si enim vigilanter haec visibilia conspicimus, per ipsa eadem ad invisibilia dei contemplanda conscendimus. Vestigia enim creatoris sunt mira opera visibilis creaturae et ideo per haec, quae ab ipso sunt, sequendo pervenimus ad ipsum[263].

De hecho Gundisalvo, de acuerdo con Hermann de Carintia y Boecio, sostiene que la mente humana puede recorrer a la inversa el proceso de la creación y, progresivamente, de lo que es creado llegar a lo increado, o sea al Creador, ya que «*his igitur gradibus ad deum mens humana contemplando ascendit et ad hominem divina bonitas descendit*[264]». La observación del mundo nos lleva a la causa primera de todo lo existente. Examinando hechos mundanos característicos, como los relativos a la concordancia entre elementos pesados y ligeros o entre materia y forma, es posible entrever la necesidad de una causa primera que da el ser a todo lo que tiene un inicio y que, de esta manera, constituye su principio[265].

Una vez establecidas las condiciones de posibilidad del estudio metafísico, Gundisalvo pasa a analizar los aspectos de la necesidad de la causa primera mediante la cita de un largo

[260] Georg Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift "Von dem Hervorgange der Welt"*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», Münster 1925, pp. 1-56.
[261] D. Gundisalvo, *De processione mundi*, edición crítica por M. J. Soto Bruna y C. Alonso del Real, Pamplona 1999.
[262] D. Gundisalvo, *The Procession of the World*, traducción inglesa por John A. Laumakis, Milwaukee 2002.
[263] D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 1,1-8.
[264] D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 3,4-5.
[265] D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 3,11 – 5,14.

fragmento[266] extraído del *Liber de Philosophia Prima*[267] de Avicena, al que aporta importantes modificaciones textuales[268].

Se trata de la presentación gundisalviana de la doctrina del ser necesario y posible de Avicena: el ser divino es ontológicamente otro respecto al ser creado, porque solo Dios es necesario o autosuficiente y, por lo tanto, no causado, uno y único, inconexo e imparticipable. Por el contrario, la criatura se manifiesta ontológicamente como ser posible, mera posibilidad que puede ser o no ser y cuya efectiva subsistencia se da solo gracias a la intervención de una causa, según una dinámica que hace del ser posible un ser necesario *per aliud*, es decir, gracias a otra cosa –el ser necesario *per se*– que lo hace ser y por lo tanto existir en la necesidad del existente, relativa para el ser creado, absoluta para el ser divino[269]. Por lo tanto este ser posible es siempre causado.

Avicena y con él Gundisalvo, quien revisa su planteamiento en el *De processione mundi*, analizan las prerrogativas del ser necesario mediante varias demostraciones de la unidad inconexa y propia de su ser[270]. Según Olga Lizzini, «*le complesse argomentazioni con cui Avicenna giunge a dimostrare l'unicità del Necessariamente Esistente per sé sono riconducibili a un solo argomento: supporre che due enti corrispondano nella definizione ed esistano contemporaneamente significa rimandare immediatamente all'azione di una causa. Una causa che li faccia esistere entrambi (ma allora entrambi sono causati), oppure una causa che faccia esistere solo uno di essi (ma allora i due non sarebbero più definibili sullo stesso piano: uno dovrebbe essere possibile, perché causato, e l'atro, se non vi fosse una causa esterna, dovrebbe essere la causa)*[271]».

La diferencia ontológica entre Creador y creación, y la definición de la criatura en términos de precariedad ontológica y necesidad de una causalida, constituyen la base teórica de la prosecución del estudio gundisalviano. Una vez explicitada y demostrada la existencia de Dios, se debe pasar al análisis del ser causado por Dios y de sus eventuales componentes ontológicos. Por lo tanto, se pasa a una tercera sección del tratado[272] netamente distinta a la precedente, donde la fuente principal deja de ser Avicena en favor de Avicebrón (y también

[266] D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 5,15 – 17,10.
[267] Avicena, *Metaphysica* (ed. Van Riet) I, VI-VII.
[268] Véase: N. Polloni, *The Textual Reception of Avicenna's* Ilahiyyat *by Dominicus Gundissalinus: Some Remarks and Problems* (en prensa).
[269] Véase: O. Lizzini, *Avicenna*, op. cit., pp. 108-15.
[270] D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 8,5 – 16.8
[271] O. Lizzini, *Avicenna*, op. cit., p. 119.
[272] D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 17,11 – 36,8

Hermann de Carintia) y el foco del análisis filosófico se desplaza de la simplicidad divina a la multiplicidad de las criaturas marcada por el hilemorfismo universal.

De la unidad y simplicidad de la causa primera deriva una duplicidad, una alteridad recíproca de materia y forma:

> In unitate enim non est diversitas, sed in alteritate. Sed primum principium alteritatis binarius est, qui primus ab unitate recedit. Si igitur primum creatum unum esset, tunc nulla esset diversitas; si vero nulla esset diversitas, nulla esset, quae futura esset, creaturarum universitas. Quapropter duo simplicia ab uno simplici primum creari debuerunt, ex quibus omnia constituenda erant. Constitutio autem non potest fieri nisi ex diversis, quare diversa esse debuerunt[273].

Así pues, los dos principios ontológicos que suceden a Dios en el orden de la existencia no podían ser ni dos materias ni dos formas, sino una materia y una forma tales que se podían unir en un conjunto hilemórfico[274]. Se observa aquí la mayor recepción de las doctrinas del *Fons vitae* gabiroliano: materia y forma son indigentes, insuficientes, y cada una necesita estar junto a la otra para que ambas puedan existir plenamente.

Cada una causa en un cierto sentido el ser de la otra, si bien es Dios, en realidad, quien causa el ser de ambas al unirlas. Para explicar tales aspectos, Gundisalvo propone un detallado análisis de la ontología del hilemorfismo y de las correlaciones entre materia y forma[275]. Aunque la forma sea, en cierto modo, preeminente y más noble porque da el ser en acto a la materia, ambas *ante coniunctionem* están en potencia, y se actualizan solo tras su unión recíproca en el conjunto hilemórfico. Al desarrollar de manera personal y con gran agudeza las teorías gabirolianas[276], Gundisalvo expone las tendencias formalistas avicenianas reequilibrando las relaciones hilemórficas y distinguiendo entre materia y forma, entre ser material y formal, donde el primero es potencial y el otro actual:

> Materia igitur habet aliquod esse sine forma, scilicet esse in potentia. Si enim nullo modo esset, non diceretur moveri ad habendam formam. Similiter et forma sine materia habet esse

[273] D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 20,22 – 21,4
[274] Véase: D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 21,5 – 22,24.
[275] Véase: D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 22,25 – 34,13
[276] Avicebron, *Fons vitae* (ed. Benedetto) V, p. 273,10-13.

> in potentia. Unde non est inconveniens, quod utraque sine alia habet esse et non esse simul diverso modo. Esse enim materiale, quod est esse in potentia, diversum est ab esse formali, quod est esse in actu. Sed esse materiale utraque habet per se sine altera, sicut esse formale habet utraque, si coniuncta est cum altera.

Se puede observar que Gundisalvo lee a Avicebrón a la luz de Avicena, y por lo tanto se aprecia que las dos doctrinas ontológicas, contrapuestas entre sí en numerosos ámbitos, alcanzan cierto equilibrio en la perspectiva gundisalviana. La duplicidad intrínseca, la posibilidad de ser y no ser y la necesidad de una causa, típicas del ser posible aviceniano, son reconducidas al hilemorfismo universal gabiroliano, donde materia y forma son los constituyentes ontológicos de la creación, potencialidades que se extraen solo en su recíproca unión por parte de una causa –de la causa primera– gracias a la cual reciben el ser en acto y, en la perspectiva aviceniana y gundisalviana, se manifiestan como ser necesario *per aliud*[277].

Este sincretismo entre doctrinas avicenianas y gabirolianas encuentra su cumplida realización en su conjunción con la tercera fuente principal del tratado, el *De essentiis* de Hermann de Carintia[278]. Gundisalvo recibe de Hermann el sistema causal tripartito en *creatio*, *compositio* y *generatio*[279] y también el esquema de derivación ontológica de las criaturas por Dios, adaptando las citas hermannianas a su personal perspectiva especulativa[280] sin evitar que se altere visiblemente el sentido.

---

[277] Véase: N. Polloni, *Il* De processione mundi *di Gundissalinus: prospettive per un'analisi genetico-dottrinale* (en prensa).

[278] Véanse: Ch. Burnett, *Arabic into Latin in Twelfth-Century Spain: the Works of Hermann of Carinthia*, op. cit., y el estudio de G. Di Stasi en curso de publicación.

[279] D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 19,14 – 20,6: «Motus igitur primae causae, quo scilicet prima causa movet, alius dicitur creatio, alius compositio; sed primus est creatio, secundus est compositio. Motus vero secundariae causae cuiusdam tantum est compositio, cuiusdam et generatio. Nam compositio alia est primaria, alia secundaria. Primaria est ex simplicibus, secundaria est ex compositis; et secundaria alia naturalis, alia artificialis. Et creatio, quidem est a primordio primorum principiorum ex nihilo. Compositio vero est primarum rerum ex ipsis principiis, quae semel factae nunquam occidunt, utpote ex prima conformatione compactae. Generatio vero est ex eisdem principiis eorum, quae nascuntur et occidunt usque, non per ea, quae composita sunt, reparatio, tamquam de residuis minutiis denuo confecta rerum protractio. Creatio autem et compositio ita se habere videntur, ut, licet creatio natura et causa prior videatur, numquam tamen et ordine, vel tempore, vel loco prior intelligenda est. Generatio autem, quoniam per compositionem descendit, necessario tempore posterior succedit». Véase: *De essentiis* (ed. Burnett) I, 59vG – 62vH.

[280] Véase: N. Polloni, *Il* De processione mundi *di Gundissalinus: prospettive per un'analisi genetico-dottrinale* (en prensa).

Al unir las perspectivas gabiroliana y hermanniana y tras haber refutado la doctrina del caos primordial de Hugo de San Víctor[281], muy cercana a la de Hermann, Gundisalvo ilustra como surge el primer compuesto hilemórfico de la primera unión de materia y forma. Dicha sustancia se especifica sucesivamente en sustancia corpórea e incorpórea gracias a la recepción de la corporeidad y de la espiritualidad[282] por parte de la forma.

Mediante esta dinámica los primeros compuestos vienen al ser y son incorruptibles[283] porque derivan de la primera composición. Nos referimos a las criaturas angélicas, los cuerpos celestes y los elementos, que son incorruptibles y por lo tanto perpetuos. Estas tres especies de seres sirven de causa secundaria en la constitución de la creación sucesiva: los ángeles crean cotidianamente las almas y mueven los cielos; los cuerpos celestes mezclan los elementos mundanos con su perpetuo movimiento; la naturaleza transforma los entes del mundo inferior utilizando el movimiento de las estrellas y de los planetas[284]. De este modo, por lo tanto:

> Quia igitur ex prima materiae et formae copula trina suboles progenita est, scilicet intelligentia et caelestia corpora et quattuor elementa, ita prima causa omnia movet, sed diverso modo. Quaedam enim movet per se nullo mediante et quaedam non per se, sed mediantibus aliis. Principaliter enim per se nullo mediante intelligentiam movet. Intelligentiae vero secundum philosophos creant animas, quae movent caelos; ex motu vero caelorum sequitur motus elementorum. Sed ex motu elementorum provenit commixtio eorum; ex commixtione vero eorum per conversionem et generationem procreator rerum omnium, haec ultima inferius universitas[285].

Para terminar, el tratado propone una síntesis numerológica[286] donde Gundisalvo esquematiza, según las inherencias numerológicas, los cuatro niveles de la creación que ha

[281] D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 36,9 – 38,21.
[282] Véase: D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 38,22 – 45,6.
[283] Véase: D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 45,6 – 51,12.
[284] Véase: D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 51,12 – 55,5.
[285] D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 54,19 – 55,5.
[286] D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 55,6 – 56,12.

presentado y analizado en las páginas precedentes, mostrando sus notables conocimientos de la cultura latina clásica[287].

Un discurso más complejo es el relativo a las fuentes del tratado. Las tres principales líneas especulativas acogidas por Gundisalvo son las de Hermann de Carintia, Avicena y Avicebrón, combinadas entre sí en una personal visión doctrinal.

En un primer análisis, el influjo de la obra de Hermann se manifiesta como el esqueleto textual y especulativo del *De processione mundi.* Gundisalvo saca de aquí la estructura de derivación cosmogónica marcada por las tres causaciones, la *creatio*, la *compositio* y la *generatio*. Sin embargo, se registran notables diferencias entre los dos textos. Ya a nivel de revisión textual, los extractos del *De essentiis* son modificados, y la misma doctrina causal adquiere caracteres bien diversos en su estructuración ontológica. Los dos niveles hermannianos de *compositio* y *generatio* primarias y secundarias se sitúan en un proceso derivativo que hace seguir a la creación de los constituyentes hilemórficos dos tipos de composición, vinculando la generación al mundo del devenir.

En general, la mayor separación entre las dos bases teóricas se encuentra en la doctrina de la acción divina y en los nexos que se establecen entre los constituyentes ontológicos de la primera composición. Gundisalvo no acepta las posiciones teoréticas procedentes de la recepción del *Commentarius* de Calcidio ni la doctrina demiúrgica y el status de la *χώρα* del *Timeo* platónico, que podían conducir a un dualismo inadmisible. La lejanía entre Hermann y Gundisalvo está marcada por el rechazo del platonismo timaico del filósofo toledano, siguiendo una perspectiva aristotélica que se hará realidad por completo solo en el siglo siguiente.

Un nexo aún más profundo es el que enlaza el *De processione mundi* y la *Metaphysica* aviceniana. Como hemos visto, Gundisalvo reserva casi un cuarto de su tratado a la presentación de la doctrina del ser necesario y posible de Avicena y a las demostraciones de la unidad inconexa del ser necesario. Mediante la adopción de esta teoría, Gundisalvo logra delinear el estatuto divino como radicalmente diferente al de las criaturas. Dios es el único ser necesario de por sí, a diferencia del ser posible propio de las criaturas, indigentes y causadas. Y, sin embargo, en la recepción de esta doctrina ontológica se encuentra *in nuce*

[287] Véase: N. Polloni, *"*Natura vero assimilatur quaternario*": numerologia e neoplatonismo nel De processione mundi di Dominicus Gundissalinus,* en *De Natura. Actas del VI Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval", Salamanca, 3-5/12/2012* (en prensa).

la superación de la idea aviceniana. La caracterización del ser posible como posibilidad de ser y no ser, y el estatus de ser necesario *per aliud* atribuido al resultado de la causación del ser posible, son relacionadas por Gundisalvo a la doctrina de acto y potencia, y materia y forma. Mientras que para Avicena la definición del estatuto ontológico divino se sitúa a otro nivel respecto a la elaboración de la teoría aristotélica de la generación y el hilemorfismo se traduce en un formalismo bastante neto, Gundisalvo intenta conjugar las tres doctrinas mediante la identificación del ser posible con el ser en potencia, y del ser necesario con el ser en acto[288]. La causalidad de esta actualización se reconduce así a la composición hilemórfica. La unión de materia y forma realiza el pasaje de la posibilidad a la actualidad del ser necesario *per aliud.*

Para sostener este conjunto doctrinal, Gundisalvo tuvo que rechazar unos cuantos aspectos doctrinales del formalismo aviceniano. En este sentido, se realiza una especie de superación de la ontología de Ibn Sina mediante la recepción del hilemorfismo universal y el desarrollo gundisalviano de la distinción entre ser material y ser formal. La materia y la forma no están caracterizadas, recíprocamente, por ser siempre en potencia y siempre en acto –como quería Avicena– sino que ambos constituyentes ontológicos se encuentran *ante coniunctionem* en una potencialidad definida como *materiale esse*, y solo tras su mutua unión se actualizan en el conjunto[289].

La lectura gundisalviana del *Fons vitae* se perfila así como una reflexión sobre la ontología criatural según la doctrina del ser necesario y posible. En este sentido se registra la ausencia en el *De processione mundi* de algunos aspectos doctrinales que, en cambio, son primordiales en Avicebrón –como el fuerte nexo que une ontología y psicología–. El hilemorfismo es sin duda el principal conjunto teórico acogido por Gundisalvo, pero no el único. La aceptación de la doctrina gabiroliana es casi total y completa, aunque no se aplica a las hipóstasis identificadas por Ibn Gabirol en su escrito. Las preocupaciones del filósofo toledano van dirigidas a ilustrar la derivación de lo real a un nivel más alto –de Dios a la causa secundaria– y la composición hilemórfica de las sustancias derivadas de la segunda composición y de la generación que, si bien manifiesta, no afronta explícitamente

[288] Véase: N. Polloni, *Il* De processione mundi *di Gundissalinus: prospettive per un'analisi genetico-dottrinale* (en prensa).
[289] Véase: D. Gundisalvo, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 34,14-15 y 28,12-14.

expresión/construcción. Al mismo tiempo, Gundisalvo no acepta la cosmología hipostática gabiroliana, sino que propone como hemos visto una estructura derivada del *De essentiis*.

Además de estas tres fuentes principales, en el tratado gundisalviano se encuentran otras que, directa o indirectamente, influyeron sobre el pensamiento del autor. Entre estas se detecta la presencia difusa de Boecio, en la presentación textual y como fuente implícita. Se trata de una metafísica influyente con la que Gundisalvo parece confrontarse continuamente, como ha resaltado Fidora[290] en relación al *De divisione philosophiae*, y que origina la denominación de «boecianismo avicenizante» para la filosofía gundisalviana, categoría que parece satisfacer más que otras las peculiaridades del sistema filosófico de Domingo Gundisalvo.

[290] Véase: A. Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, op. cit.

CONCLUSIÓN: HACIA UNA NUEVA CONSIDERACIÓN FILOSÓFICA DE GUNDISALVO

Como hemos visto en esta síntesis de las obras y del pensamiento de Gundisalvo, nos encontramos ante un personaje complejo, un filósofo que acoge críticamente las doctrinas presentes en las obras que traducía del árabe y las liga a las doctrinas latinas para construir un edificio filosófico no epigónico y bien fundado. La peculiaridad del pensamiento gundisalviano reside en su doble papel de traductor y filósofo, como en el caso de su predecesor Hermann y a diferencia de su compañero Gerardo de Cremona, que nunca escribió un obra filosófica. Gundisalvo parece cultivar un interés especulativo bien preciso y directo hacia la recepción crítica de las obras arábigo-hebraicas que traducía, un interés que se manifiesta en las temáticas de tales obras –metafísica, psicología y epistemología– directamente relacionadas con los textos que este autor redactó.

Su ímpetu especulativo se refleja también en la elección de los textos que traduce. Como indica entre otros Jolivet[291], es un hecho de importancia capital el que Gundisalvo no elija traducir a Aristóteles – sobre quien en el mismo momento y lugar estaba trabajando Gerardo– sino a Avicena, a al-Farabi y a Avicebrón. Las consecuencias de esta elección han sido numerosas para la historia del pensamiento europeo. Esto permitió la introducción, en el debate filosófico de finales del siglo XII, de la psicología aviceniana con sus problemáticas implicaciones, la división de las ciencias farabiana, la ontología aviceniana y el hilemorfismo universal de Avicebrón. Todas estas doctrinas modificaron el pensamiento filosófico medieval, como nos confirma su positiva o negativa presencia en las obras del mismo Santo Tomás.

Desde esta perspectiva, Gundisalvo desempeñó su papel principal como filósofo, y como tal, fue el primero en acoger críticamente las doctrinas avicenianas, farabianas, gabirolianas y, según Fidora, aristotélicas. En este sentido, Gundisalvo nos proporciona un panorama donde el platonismo timaico típico de la Escuela de Chartres y de Hermann de Carintia estaba en crisis y que, en varias décadas, llegó a ser superado por la revolución aristotélica del siglo XIII. En sus escritos, Gundisalvo parece quedarse entre las dos orillas de este caudal especulativo, acogiendo el aristotelismo neoplatónico árabe y rechazando fundamentos doctrinales timaicos, sin renegar de su formación platónica y boeciana. Por consiguiente, además del explícito valor de sus traducciones y de aquellos textos que tuvieron una gran difusión y recepción, como el *De divisione* o el *De unitate*, resulta

[291] J. Jolivet, *The Arabic Inheritance*, op. cit.

evidente el valor implícito de la figura de Domingo Gundisalvo como filósofo de frontera. Una frontera entre dos perspectivas filosóficas distintas y entre dos mundos, el árabe y el latino, que se encontraron y a menudo se fundieron en un contexto cultural irrepetible como lo fue Toledo en el siglo XII.

EDICIONES DE LOS TEXTOS GUNDISALVIANOS

Tratados psicológicos

D. Gundisalvo, *Liber Dominici Gundisalini de anima ex dictis plurium philosophorum collectus*, en *De anima of Dominicus Gundissalinus*, edición crítica por J. T. Muckle, «Maedieval Studies» 2 (1940), pp. 23-103.

D. Gundisalvo, *El* Tractatvs de anima *atribuido a Dominicvs Gvndi[s]salinvs*, edición crítica por C. Alonso del Real – M. J. Soto Bruna, Pamplona 2009.

D. Gundisalvo, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*, edición crítica por G. Bülow, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» II 3, Münster 1897.

Tratados epistemológicos

D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, edición crítica por L. Baur, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», IV, 2 (1903), pp. 3-142.

D. Gundisalvo, *De scientiis*, edición crítica por M. Alonso Alonso, Madrid-Granada 1954.

D. Gundisalvo, *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi*, edición a cura de J. Schneider, Freiburg im Breisgau 2006.

D. Gundisalvo, *Über die Einteilung der Philosophie*, edición por A. Fidora y D. Werner, Freiburg – Basel – Wien 2007.

Tratados metafísicos

D. Gundisalvo, *De processione mundi*, edición crítica por G. Bülow, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», XXIV, 3, 1925, pp. 1-56.

D. Gundisalvo, *De processione mundi*, edición crítica y tradución española por M. Jesus Soto Bruna – C. Alonso del Real, Pamplona 1999.

D. Gundisalvo, *The Procession of the World*, tradución inglesa por John A. Laumakis, Milwaukee 2002.

D. Gundisalvo, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate*, edición crítica por P. Correns, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», I, 1, 1891, pp. 3-11.

D. Gundisalvo, *El 'Liber de unitate et uno'*, edición crítica por M. Alonso Alonso, «Pensamiento» 12 (1956), pp. 65-78.

BIBLIOGRAFÍA

al-Farabi, *Ihsa' al-'Ulum li-al-Farabi*, edición crítica por 'Uthmān Amīn, Cairo 1949.

al-Farabi, *Über die Wissenschaften / De scientiis: Nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona*, F. Schupp (ed.), Hamburg 2005.

al-Ghazali, *Logica et philosophia Algazelis arabis*, edición a cura de J.T. Muckle, Toronto 1933.

al-Ghazali, *Maqasid al-Falasifa o Intenciones de los filósofos*, tradución española por M. Alonso, Barcelona 1963.

B. Allard, *Note sur le* De immortalitate animae *de Guillaume d'Auvergne*, «Bulletin de philosophie médiévale» 18 (1976), pp. 68-72.

B. Allard, *Nouvelles additions et corrections au* Répertoire *de Glorieux: à propos de Guillaume d'Auvergne*, «Bulletin de philosophie médiévale» 10-12 (1968-1970), pp. 79-80.

M. Alonso Alonso, *El 'Liber de unitate et uno'*, «Pensamiento» 12 (1956), pp. 65-78, 179-202 y 431-472.

M. Alonso Alonso, *Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo*, «al-Andalus» 20 (1955), pp. 129-152 y 345-379.

M. Alonso Alonso, *Domingo Gundisalvo y el De causis primis et secundi*, «Estudios eclesiásticos» 21 (1947), pp. 367-380.

M. Alonso Alonso, *El traductor y prologuista del "Sextus Naturalium"*, «al-Andalus» 26 (1961), pp. 1-35.

M. Alonso Alonso, *Hugo de San Víctor, refutado por Domingo Gundisalvo hacia el 1170*, «Estudios eclesiásticos» 21 (1947), pp. 209-16.

M. Alonso Alonso, *Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo*, «al-Andalus» 11 (1946), pp. 159-173.

M. Alonso Alonso, *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, «al-Andalus», 8 (1943), pp. 155-188.

Ö. M. Alper, A*vicenna's Argument for the Existence of God: Was He Really Influenced by the Mutakallimun?*, en J. McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna, Science and Philosophy in Medieval Islam*, Paris 2004, pp. 129-41.

Avicebron, *Fonte della Vita*, edición crítica y tradución italiana por M. Benedetto, Milano 2007.

Avicena, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, edición crítica por S. van Riet, Leiden 1983.

Avicena, *Metafisica*, edición crítica y traducción italiana por O. Lizzini, Milano 2002.

Avicena, *Libro della guarigione. Le cose divine*, traducción italiana del texto árabe por A. Bertolacci, Torino 2008.

Avicena, *Liber sextus naturalium seu de anima*, edición crítica por S. van Riet, 2 vols., Louvain 1968-72.

Isidoro de Sevilla, *Etimologie, o Origini*, edición crítica y tradución italiana por A. Valastro Canale, Torino 2006.

Avicena, *The Physics of The Healing*, voll. I-II, (ed.) J. McGinnis, Provo 2009.

C. Baffioni, *Il* Liber introductorius in artem logicae demonstrationis*: Problemi storici e filologici*, «Studi filosofici» 17 (1994), pp. 69-90.

C. Bäumker, *Les écrits philosophiques de Dominicus Gundissalinus*, «Revue thomiste» 5 (1897), pp. 723-745.

H. Bédoret, *Les premières versions tolédanes de philosophie. Œuvres d'Avicenne*, «Revue Néoscolastique» 41 (1938), pp. 380-398.

W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano 1991.

M. Benedetto, *La dimensione fondante della realtà: la materia in Ibn Gabirol e Shem Tov ben Yosef ibn Falaquera*, «Quaestio» 7 (2007), pp. 229-244.

E. Bertola, *E' esistito un avicennismo latino nel Medioevo?*, «Sophia» 35 (1967), pp. 318-34, y «Sophia» 39 (1971), pp. 278-320.

A. Bertolacci, *A Community of Translators: The Latin Medieval Versions of Avicenna's Book of the Cure*, en C. J. Mews – J. N. Crossley (eds.), *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe 1100-1500*, Turnhout 2011, pp. 37-54.

A. Bertolacci, *«Necessary» as Primary Concept in Avicenna's Metaphysics*, en G. Fioravanti - S. Perfetti (eds.), *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, Pisa 2008, pp. 31-50.

A. Bertolacci, *Il pensiero filosofico di Avicenna*, en C. D'Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Torino 2005, pp. 522-626.

A. Bertolacci, *The Doctrine of Material and Formal Causality in the "Ilahiyyat" of Avicenna's "Kitab al-Šifa "*, «Quaestio» 2 (2002), pp. 125-154.

A. Bertolacci, *The 'Ontologization' of Logic. Metaphysical Themes in Avicenna's Reworking of the Organon*, en M. Cameron – J. Marenbon (eds.), *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West 500-1500*, Leiden – Boston 2011, pp. 27-51.

A. Bertolacci, *The Reception of Book B of Aristotle's Metaphysics in the Ilahiyat of Avicenna's*, en J. McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna, Science and Philosophy in Medieval Islam*, Paris 2004, pp. 157-173.

A. Bertolacci, *The Structure of Metaphysical Science in the Ilāhiyyāt (Divine Science) of Avicenna's Kitāb al-□ifā' (Book of the Cure)*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 13 (2002), pp. 1-69.

J. Bignami-Odier, *Le manuscrit Vatican Latin 2186*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 11 (1938), pp. 133-166.

Boecio, *Institution arithmétique*, edición crítica y tradución francesa por J.-Y. Guillaumin, Paris 1995.

Boecio, *La consolazione della filosofia*, edición crítica y tradución italiana por C. Moreschini, Torino 1994.

Boecio, *The Theological Tractates*, edición crítica y tradución inglesa por H. F. Steward y E. K. Rand, London – Cambridge 1918.

E. P. Bos, *Some Notes on the Meaning of the Term "substantia" in the Tradition of Aristotle's Categories*, en J. Hamesse – C. Steel (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Turnhout 2000, pp. 511-527.

F. Brunner, *Creatio numerorum rerum est creatio*, en *Mélanges offerts à R. Crozet*, vol. 2, Poitiers 1966, p. 719-725.

F. Brunner, *Etudes sur le sens et la structure des systèmes realistes: Ibn Gabirol, l'école de Chartres*, «Cahiers de civilisation médiévale, Xe-XIIe siècles» vol.1, Poitiers 1958, pp.309-317.

F. Brunner, *La doctrine de la matière chez Avicébron*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 6 (1956), pp. 261-279.

F. Brunner, *La transformation des notions de matière et de forme d'Aristote à ibn Gabirol*, en Id. *Métaphysique d'ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, Aldershot 1997.

F. Brunner, *Sur l'hylémorphisme d'Ibn Gabirol*, «Les études pilosophiques», nouvelle série, 8/1, Paris 1953, pp. 28-38.

F. Brunner, *Sur la philosophie d'Ibn Gabirol*, «Revue des études juives» 128 (1967), pp. 58-71.

F. Brunner, *Sur le Fons vitae d'Avicembron*, livre III, «Studia Philosophica» 12, Basel 1952, pp. 171-183.

Ch. Burnett, *A New Source for Dominicus Gundissalinus's Account of the Science of the Stars?* «Annals of Science» 47 (1990), pp. 361–74.

Ch. Burnett, *Arabic into Latin: the Reception of Arabic Philosophy into Western Europe*, en P. Adamson – R. Taylor (eds), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, pp. 370-404.

Ch. Burnett, *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context*, Farnham 2009.

Ch. Burnett, *Arabic into Latin in Twelfth-Century Spain: the Works of Hermann of Carinthia*, «Mittellateinisches Jahrbuch» 13 (1978), pp. 100–134.

Ch. Burnett, *Dialectic and Mathematics According to Ahmad ibn Yusuf: a Model for Gerard of Cremona's Programme of Transation and Teaching?*, en J. Biard (ed.), *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle*, Actes de la table ronde internationale de 25-26 mars 1998, Paris 1999, pp. 83-92.

Ch. Burnett, *Innovations in the Classification of the Sciences in the Twelfth Century*, en S. Knuuttila *et al.* (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, Helsinki 1990, pp. 25-42.

Ch. Burnett, *John of Seville and John of Spain: a mise au point*, «Bulletin de philosophie médiévale», 44 (2002), pp. 59–78.

Ch. Burnett, *Magister Iohannes Hispanus: Towards the Identity of a Toledan Translator*, en G. Comet (ed.), *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Age*, Genève 1994, pp. 425-436.

Ch. Burnett, *Scientific Speculations*, en P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 151–176.

Ch. Burnett, *The Blend of Latin and Arabic Sources in the Metaphysics of Adelard of Bath, Hermann of Carintia, and Gundisalvus*, en M. Lutz-Bachmann – A. Fidora – A. Niederberger (eds.), *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Brepols 2004, pp. 41-66.

Ch. Burnett, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Programme in Toledo in the Twelfth Century*, «Science in Context» 14 (2001), pp. 249-288.

Ch. Burnett, *The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: A Reassessment of the «School of Toledo»*, en O. Weijers (ed.), *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance. Proceedings of the Colloquium London, Warburg Institute, 11-12 March 1994*, Turnhout 1995, pp. 214-35.

Ch. Burnett, *The Latin and Arabic Influences on the Vocabulary Concerning Demonstrative Argument in the Versions of Euclid's Elements Associated with Adelard of Bath*, en J. Hamesse (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la latinitas, actes du colloque international (Rome, 23-25 mai 1996), Fédération internationale des instituts d'études médiévales*, Louvain-la-Neuve 1997, pp. 175-201.

Ch. Burnett, *The Translating Activity in Medieval Spain*, en S. K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, pp.1036–1058.

Ch. Burnett, *Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages: Theory, Practice, and Criticism*, en S. G. Lofts – P. W. Rosemann (eds.), *Éditer, traduire, interpréter: essais de méthodologie philosophique*, Louvain-la-Neuve 1997, pp. 55-78.

Ch. Burnett, *Two Approaches to Natural Science in Toledo of the Twelfth Century* en M. M. Tischler – A. Fidora (eds.), *Christlicher Norden—Muslimischer Süden*, Münster 2011, pp. 69-80.

I. Caiazzo, *Il rinvenimento del commento di Teodorico di Chartres al De arithmetica di Boezio*, en *Adorare caelestia, gubernare terrena*. Atti del Colloquio Internazionale in onore di Paolo Lucentini (Napoli, 6-7 Novembre 2007), Turnhout 2011, pp. 183-204.

I. Caiazzo, *La materia nei commenti al Timeo del secolo XII*, «Quaestio» 7 (2007), pp. 245-264.

Calcidio, *Commentario al Timeo di Platone*, edición crítica y tradución italiana por C. Moreschini, Milano 2003.

D. A. Callus, *Gundissalinus'* De Anima *and the Problem of Substantial Form*, «The New Scholasticism» 13/4 (1939), pp. 338-355.

A. H. Chroust, *The Definitions of Philosophy in the De Divisione Philosophiae of Dominicus Gundissalinus*, «The New Scholasticism» 25 (1951), pp. 253-81.

J. F. Courtine, *Essenza, sostanza, sussistenza, esistenza*, «Quaestio» 3 (2003), pp. 27-59.

M.-Th. D'Alverny, *Anniyya-anitas*, en *Mélanges offerts a Étienne Gilson*, Toronto 1959, pp. 59-91.

M.-Th. D'Alverny, *Avendauth*?, en *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, Barcelona 1954, vol. I, pp. 19-43.

M.-Th. D'Alverny, *Avicenna Latinus. Codices*, Bruxelles 1994.

M.-Th. D'Alverny *L'introduction d'Avicenne en Occident*, «Millénaire d'Avicenne: La Revue du Caire» 27 (1951), pp.130-139.

M.-Th. D'Alverny, *Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin*, en G. Contamine (ed.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*. Actes du colloque international du CNRS organisée à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986, Paris 1991, pp. 193-206.

M.-Th. D'Alverny, *Notes et observations au sujet des éditions des textes médiévaux*, en L. Hödl – D. Wuttke (eds.), *Probleme der Edition mittel- und neulateinischer Texte*, Boppard am Rhein 1978, pp. 41-54.

M.-Th. D'Alverny, *Translations and Translators*, en R. L. Benson – G. Constable (eds.), *Reinassance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge 1982, pp. 426-433.

C. D'Ancona, *Aristotele e Plotino nella dottrina di al-Kindi sul primo principio*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 3 (1992), pp. 363-422.

C. D'Ancona, *Plotinus and the Later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle*, en L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, London 2006, pp. 356-385.

C. D'Ancona, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris 1995.

C. D'Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, voll. I-II, Torino 2005.

N. Daniel, *Gli Arabi e l'Europa nel Medioevo*, Bologna 1981.

A. ibn Dawud, *The Exalted Faith*, tradución inglesa por N. Samuelson, London – Toronto 1987.

L.M. De Rijk, *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'etre*, en *Atti del congresso internazionale di studi boeziani* (Pavia, 5-8 ottobre 1980), Roma 1981, pp. 141-155.

J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977.

G. D'Onofrio, *La scala ricamata. La Philosophiae divisio di Severino Boezio tra essere e conoscere*, en G. D'Onofrio (ed.), *La divisione della filosofia e le sue ragioni*, Cava de' Tirreni 2001, pp. 11-63.

H. G. Farmer, *Who Was the Author of the Liber introductorius in artem logicae demonstrationis?*, «Journal of the Royal Asiatic Society» 3 (1934), pp. 553-556.

H. G. Farmer, *The Influence of Al-Farabi's "Ihsa' al-'ulum" ("De scientiis") on the Writers on Music in Western Europe*, «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland» 3 (1932), pp. 561-592.

F. Ferrari, *Commentari specialistici alle sezioni matematiche del Timeo*, en A. Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale*, Napoli 2000, pp. 169-224.

F. Ferrari, *La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su "materia" e "spazio" nell'ontologia del mondo fenomenico*, «Quaestio» 7 (2007), pp. 3-23.

A. Fidora, *Abraham Ibn Daud und Dominicus Gundissalinus: Philosophie und religiöse Toleranz im Toledo des 12. Jh.*, en M. Lutz-Bachmann – A. Fidora (eds.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004 pp. 10-26.

A. Fidora, *Arabic into Latin into Hebrew: Aristotelian Psychology and its Contribution to the Rationalisation of Theological Traditions*, en L. X. López-Farjeat – J. A. Tellkamp (eds.), *Philosophical Psychology in Medieval Arabic and Latin Aristotelianism*, Paris 2013, pp. 17-39.

A. Fidora, *A tripartiçao da filosofia práctica na obra «De divisione philosophiae» de Domingos Gundisalvo*, en J.de Camargo Rodrigues Souza (ed.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Porto Alegre 2006, pp. 417-428.

A. Fidora, *Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West*, «The Review of Metaphysics» 66 (2013), pp. 691-712.

A. Fidora, *Le débat sur la création: Guillaume de Conches maître de Dominique Gundisalvi?*, en B. Obrist – I. Caiazzo (eds.), *Guillaume de Conches: philosophie et science au XII siècle*, Firenze 2011, pp. 271-288.

A. Fidora , *Les différentes approches des traducteurs: de la perception des textes à la réception des traductions*, en M. Lejbowicz (ed.), *Une conquête des savoirs. Les traductions dans l'Europe latine (fin XIe siècle-milieu XIIIe siècle). Colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac le jeudi 27 novembre 2008*, Turnhout 2009 pp. 45-66.

A. Fidora - M. J. Soto Bruna, *Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi? Algunas observaciones sobre un reciente artícolo de Adeline Rucquoi*, «Estudios eclesiásticos» 76 (2001), pp. 467-473.

A. Fidora, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristolélica*, Pamplona 2009.

A. Fidora, *La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 7 (2000), pp. 127-136.

A. Fidora, *La recepción de San Isidoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo (ca. 1110-1181): Astronomía, Astrología y Medicina en la Edad Media*, «Estudios eclesiásticos» 75 (2000), pp. 663-677.

A. Fidora, *Notas sobre Domingo Gundisalvo y el Aristoteles arabus*, «al-Qantara» 23/1 (2002), pp. 201-208.

P. Filippani-Ronconi, *I concetti di 'quiddità' ed 'esistenza' in al-Farabi ed Avicenna*, en *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, vol. I, Roma 1984, pp. 315-321.

A. Galonnier, *Dominicus Gundissalinus et Gérard de Crémone, deux possibles stratégies de traduction: le cas de l'encyclopédie farabienne du «De scientiis»*, en G. de Callataÿ – B. Van den Abeele (eds.), *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Age*. *Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 19-21 mai 2005*, Turnhout-Louvain-la-Neuve 2008, pp. 103-117.

J. García Fayos, *El colegio de traductores de Toledo y Domingo Gundisalvo,* «Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo» 34 (1932), pp. 109-123.

L. Gardet – M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane,* Paris 1981.

M. Gargagliati, *La historia de la escuela de traductores de Toledo,* «Quaderns» 4 (1999), pp. 9-13.

S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. II, Notre Dame 1986.

G. ben Shlomoh d'Arles, *The Gate of Heaven (Shaar ha-Shamayim),* F.S. Bodenheimer (ed.), Jerusalem 1953.

E. Gilson, *Pourquoi saint-Thomas a critiqué saint-Augustin*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 1 (1926-1927), pp. 5-129.

B. Goldstein, *A treatise on Number Theory from a Tenth Century Arabic Source*, «Centaurus» 10 (1964), pp. 129-60.

L. E. Goodman, *L'universo di Avicenna,* Genova 1995.

M. Grignaschi, *Le De divisione philosophiae de Dominicus Gundissalinus et les Questiones II-V in Sextum Metaphysicorum de Jean de Jandun*, en S. Knuuttila *et al.* (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, Helsinki 1990, pp. 53-61 .

O. Gutman, *On the Fringes of the Corpus Aristotelicum: The Pseudo-Avicenna "Liber Celi et Mundi"*, «Early Science and Medicine», 2/2 (1997), pp. 109-128.

H. Hackett, *Roger Bacon on the Classification of the Sciences,* en J. Hackett (ed.), *Roger Bacon and the Sciences,* Leiden – New York – Köln 1997, pp. 49-65.

N. Häring, *Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus*, «Mediaeval Studies», XXVI (1964), pp. 271-86.

C. H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Cabridge 1924.

D. N. Hasse – A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin 2011.

D. N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London 2000.

M.-R. Hayoun, *I filosofi ebrei nel Medioevo*, Milano 1994.

Hermann of Carinthia, *De essentiis*, edición crítica y tradución inglesa por C. Burnett, Leiden 1982.

Hillel ben Shemu'el, *Sefer Tagmulé ha-Nefesh*, G. Sermoneta (ed.), Jerusalem 1981.

H. Hugonnard-Roche, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, en J: Jolivet – R. Rashed (eds.), *Études sur Avicenne*, Paris 1984, pp. 41-75.

A. Ingarao, *Lo status quaestionis sulla paternità del «De immortalitate animae» attribuito a Domingo Gundisalvi (Toledo 1170 ca.-Parigi 1228 ca.)*, en M. Barbanti – G. Giardina – P. Manganaro (eds.), *Enosis kai filia. Unione e amicizia*, Catania 2002, pp. 557-568.

G. Jalbert, *Le nécessaire et le possible dans la philosophie d'Avicenne*, «Revue de l'Université d'Ottawa», 30/ 2 (1960), pp. 89-101.

D. Jacquart, *L'école des traducteurs*, en L. Cardaillac (ed.), *Tolède, XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, Paris 1991, pp. 68-74.

E. Jeauneau, *Gloses sur le Timée et Commentaire du Timée dans deux manuscrits du Vatican*, «Revue des Études augustiniennes» VIII (1962), pp. 365-373.

E. Jeauneau, *La lecture des auteurs classiques à l'École de Chartres durant la première moitié du XII siècle*, en R.R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on European Culture*, Cambridge 1971, pp. 95-102.

E. Jeauneau, *Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres*, «Miscellanea mediaevalia» 2 (1963), pp. 189-195.

E. Jeauneau, *Note sur l'Ecole de Chartres*, «Studi Medievali» 5 (1964), pp. 821-865.

E. Jeauneau, *Un représentant du platonisme au XII siècle: Maitre Thierry de Chartres*, «*Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*» 20 (1954-1957), pp. 171-175.

J. Jolivet, *Aux origines de l'ontologie d'ibn Sina*, en J. Jolivet – R. Rashed (eds.), *Études sur Avicenne*, Paris 1984, pp. 221-237.

J. Jolivet, *Le vocabulaire de l'etre et de la création dans la Philosophia Prima de l'Avicenna latinus*, en J. Hamesse – C. Steel (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Turnhout 2000, pp. 35-49.

J. Jolivet, *Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des XIIe et XIIIe siècles* en J. Jolivet, *Philosophié médiévale arabe et latine. Recueil d'articles*, Paris 1995, pp. 169-180.

J. Jolivet, *The Arabic Inheritance*, en P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 111-148.

A. Jourdain, *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris 1843.

E. Kantorowicz, *Plato in the Middle Ages*, «The Philosophical Review» 51/3 (1942), pp. 312-323.

S. Kutleša, *Croatian Philosophers I: Hermann of Dalmatia (1110-1154)*, en «Prolegomena: Journal of Philosophy» 3/1 (2004), pp. 57-71.

M. A. Ladero Quesada, *La formación medieval de España: territorios, regiones, reinos*, Madrid 2004.

M. Lejbowicz, *Cosmogenèse, traditions culturelles et innovations (sur les sections 18-21 du tractatus de sex dierum operibus de Thierry de Chartres*, en J. Biard (ed.), *Langage, Science, Philosophie au XII siècle*, Actes de la table ronde internationale des 25-26 mars 1998, Paris 1999, pp. 39-59.

M. Lemoine, *Intorno a Chartres*, Milano 1998.

O. Lizzini, *Avicenna*, Roma 2012.

O. Lizzini, *Il nulla, l'inesistente, la cosa: note intorno alla terminologia e alla dottrina del nulla nel pensiero islamico*, en M. Lenzi – A. Maierù (eds.), *Discussioni sul nulla tra Medioevo ed Età Moderna*, Firenze 2009, pp. 63-103.

O. Lizzini, *Occasionalismo e causalità filosofica: la discussione della causalità in al-Gazali*, «Quaestio» 2 (2002), pp. 155-183.

O. Lizzini, *Wugud-Mawgud/Existence-Existent in Avicenna. A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy*, «Quaestio» 3 (2003), pp. 111-138.

O. Lizzini, *The Relation Between Form and Matter: Some Brief Observations on the 'Homology Argument' (Ilahiyat, II.4) and the Deduction of Fluxus*, en J. McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna, science and philosophy in medieval Islam*, Paris 2004, pp. 175-85.

M. Marmura, *Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of his al-Shifa*, en R. M. Savory – D. A. Agius (eds.), *Logos Islamikos*, Toronto 1984, pp. 219-39.

S. P. Marrone , *From Gundisalvus to Bonaventure: Intellect and Intelligences in the Late Twelfth and Early Thirteenth Centuries*, en M. C. da Costa Reis Monteiro Pacheco – J. F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale. Intellect and Imagination in Medieval Philosophy. Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès international de philosophie médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.). Porto, du 26 au 31 août 2002*, Turnhout 2006, pp. 1071-1081.

M. Masi, *Boethius'* De institutione Arithmetica *in the Context of Medieval Mathematics*, en *Atti del congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma 1981, pp. 263-272.

A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a san Tommaso d'Aquino*, Milano 1945-6.

M. Menéndez Pelayo, *La historia de los heterodoxos españoles*, vols. 2, Madrid 1880-1882.

C. Micaelli, *Studi sui trattati teologici di Boezio*, Napoli 1989.

J. M. Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid 1942.

M. Montanari, *Storia Medievale*, Bari 2002.

W. Montgomery Watt, *Historia de la España islámica*, Madrid 1970.

C. Moreschini, *Boezio e la tradizione del Neoplatonismo latino*, en *Atti del congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma 1981, pp. 297-309.

L. Obertello, *Boezio e dintorni*, Firenze 1989.

L. Obertello, *L'universo boeziano*, en *Atti del congresso internazionale di studi boeziani* (Pavia, 5-8 ottobre 1980), Roma 1981, pp. 59-70.

J. T. Pastor García, *Domingo Gundisalvo, el arcediano segoviano*, en M.Fartos Martínez – L. Velázquez Campo (eds.), *La filosofía española en Castilla y León. De los orígines al siglo de oro*, Valladolid 1997, pp. 39-55.

A. Pattin, *Le Liber de Causis*, «Tijdschrift voor Filosofie» 28 (1966), pp. 90-203.

M. Pereira, *La filosofia nel Medioevo*, Roma 2008.

M. Pereira, *Cosmologie alchemiche*, en *Cosmologie Medievali Atti del convegno SISPM (Catania, 2006)*, Louvain-la-Neuve 2007, pp. 363-410.

R. Pergola, *Ex arabico in latinum: traduzioni scientifiche e traduttori nell'occidente medievale*, «Studi di Glottodidattica» 3 (2009), pp. 74-105.

U. Pizzani, *Il quadrivium boeziano e i suoi problemi*, en *Atti del congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma 1981, pp. 211-225.

D. Poirel, *Physique et théologie: une querelle entre Guillaume de Conches et Hugues de Saint-Victor à propos du chaos originel*, en B. Obrist – I. Caiazzo (eds.), *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XII siècle*, Firenze 2011, pp. 289-327.

N. Polloni, *Il* De Processione Mundi *di Gundissalinus: prospettive per un'analisi genetico-dottrinale* (en prensa).

N. Polloni, *The Textual Reception of Avicenna's* Ilahiyyat *by Dominicus Gundissalinus: Some Remarks and Problems* (en prensa).

N. Polloni, *"*Natura vero assimilatur quaternario*": numerologia e neoplatonismo nel De Processione Mundi di Dominicus Gundissalinus*, en *De Natura. Actas del VI Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval", Salamanca, 3-5/12/2012* (en prensa).

J. Puig, *The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain*, en C. B. Kessel (ed.), *The Introduction of Arabic Philosophy in Europe*, Leiden 1994, pp. 7-30.

R. Ramón Guerrero, *Sobre el uno y la unidad en la filosofía árabe: apunte historiográfico*, en M. J. Soto Bruna (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona 2005, pp. 69-80.

E. Renan, *Averroes et l'averroisme*, Paris 1861.

J. F. Rivera, *Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano*, «al-Andalus» 31 (1966), p. 267-280.

M. Robinson, *The Heritage of Medieval Errors in the Latin Manuscripts of Johannes Hispalensis*, «al-Qantara» 28 (2007), pp. 41-71.

M. Robinson, *The History and Myths sorrounding Johannes Hispalensis*, «Bullettin of Hispanic Studies» 80 (2003), pp. 443-470.

H. R. Lemay, *Science and Theology at Chartres: The Case of the Supracelestial Waters*, «The British Journal for the History of Science» 10/3 (1977), pp. 226-236.

V. Rose, *Ptolemaeus und die Schule von Toledo*, «Hermes» 8/3 (1874), pp. 327-349.

N. Roth, *Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», 54 (1987), pp. 203-236.

R. H. Rouse, *Manuscripts Belonging to Richard de Fournival*, «Revue d'histoire des textes» 3 (1973), pp. 253-269.

A. Rucquoi, *Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?*, «Bulletin de philosophie médiévale» 41 (1999), pp. 85-106.

J. Schneider, *Philosophy and Theology in the Islamic Culture: Al-Fārābī's De scientiis*, «Philosophy Study» 1 (2011), pp. 41-51.

C. Sirat, *La filosofia ebraica medievale*, Brescia 1990.

G. Smith, *Avicenna and the Possibles*, «The New Scholasticism» 17 (1943), p. 340-357.

A. Somfai, *The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's Timaeus and Calcidius's Commentary*, «Journal of the Warburg and Courtauld Intitutes» 65 (2002), pp. 1-21.

M. J. Soto Bruna – C. Alonso del Real, *Causalidad y naturaleza en D. Gundissalinus. Doctrina y manuscritos*, en *De Natura. Actas del VI Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval", Salamanca, 3-5 / 12/ 2012* (en curso de publicación).

M. J. Soto Bruna, *'Vox naturae, vox legis, vox Dei'. Armonía y unidad de la naturaleza en Dominicus Gundissalinus (s. XII)*, Congreso Internacional organizado en la Universidad de Navarra, 27 y 28 de noviembre de 2012, *pro manuscripto*.

A. Straface, *L'origine del mondo nel pensiero islamico dei secc. 10.-11.*, Napoli 1996.

Thierry of Chartres, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, edición crítica por N. M. Häring, Toronto 1971.

J. Teicher, *Gundissalino e l'agostinismo avicennizzante*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 26 (1934), pp. 252-258.

J. Van Winden, *Calcidius on Matter*, Leiden 1959.

B. Van Wymeersch, *La philosophie pythagoricienne du nombre et la musique*, «Belgisch Tijdschrift voor Muziekwetenschap» 51(1997), pp. 5-16.

O. Weijers, *L'appellation des disciplines dans le classifications des scientes aux XIIe et XIIIe siècles*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi» 46-47 (1986-1987), pp. 39-64.

William of Auvergne, *The Immortality of the Soul*, tradución inglesa e introdución por R. Teske, Milwaukee 1991.

R. Wisnovsky, *Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology*, «Quaestio» 2 (2002), pp. 97-123.

H. A. Wolfson, *The Jewish Kalam*, «The Jewish Quarterly Review» 57 (1967), pp. 544-573.

M. Zonta, *La creazione dal nulla nella filosofia ebraica medievale in terra d'Islam*, en M. Lenzi – A. Maierù (eds.), *Discussioni sul nulla tra Medioevo ed Età Moderna*, Firenze 2009, pp. 53-62.

M. Zonta, *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Roma – Bari 2002.