

ALEXANDER FIDORA *

DOMINGO GUNDISALVO Y LA SAGRADA ESCRITURA ¹

1. EXPOSICIÓN

En uno de los números anteriores de esta revista² ya hemos tenido la oportunidad de apuntar la necesidad de un estudio detenido de la influencia de la tradición latino-cristiana en el pensamiento del traductor y filósofo toledano Domingo Gundisalvo (ca. 1110-1181)³, cuyas obras pueden considerarse uno de los momentos más decisivos en el proceso de transmisión de la filosofía árabe al mundo cristiano. Así, con dicho artículo, esperamos haber demostrado que la recepción del pensamiento árabe por parte de Gundisalvo no representa para él una ruptura con su propia tradición, sino que, al contrario, esta última le brinda diversas posibilidades de situar lo «desconocido» dentro de un contexto cristiano. Sin embargo, en el artículo mencionado nos hemos limitado tan

* Profesor adjunto en la Universidad de Frankfurt am Main.

¹ Agradezco a Anna María Méndez Navarro la revisión lingüística de este artículo.

² Véase ALEXANDER FIDORA, «La recepción de San Isidoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo: astronomía, astrología y medicina»: *Estudios Eclesiásticos* 75 (2000), pp. 663-677.

³ Para una valoración más detallada de la vida y las obras de Domingo Gundisalvo y el *status quaestionis* de la investigación actual, véase mi artículo s.v. «Dominicus Gundissalinus»: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* XVII (2000).

sólo a una de las figuras integrantes a las que acude el arcediano de Cuéllar: Isidoro de Sevilla, quien le provee de un marco hermenéutico para situar las nuevas ciencias árabes, a saber, la astronomía, la astrología y la medicina, dentro del *ordo scientiarum* tradicional. Y aunque en otros artículos hemos podido destacar el papel fundamental de Boecio y su metodología y clasificación de las ciencias para la recepción de la *falsa* árabe por Gundisalvo⁴, falta todavía analizar el uso que hace el arcediano de la fuente latino-cristiana por excelencia: la Sagrada Escritura. Porque, al contrario de lo que podría pensarse, el descubrimiento de la filosofía y ciencias árabes en Toledo no remitió el estudio de la Biblia a segundo plano: a excepción del *De immortalitate animae*, cuya atribución a Gundisalvo ha sido puesta en duda⁵, en todas sus obras el arcediano muestra un gran interés tanto por el Antiguo como por el Nuevo Testamento que se encuentran citados en diversas ocasiones, algunas veces al pie de la letra, otras veces citándolos de memoria o parafraseándolos.

Sin embargo, esta coexistencia, al parecer armónica, de los textos árabes y bíblicos en la obra de Gundisalvo no debe engañar: es bien sabido que el descubrimiento de la filosofía árabe lanza un gran desafío a la *doctrina christiana*, entendida como el estudio de la Biblia, cuestionando en última instancia el estatus de la misma como ciencia⁶. Las soluciones a este propósito de autores más tardíos, como Santo Tomás de Aquino, son bien conocidas⁷; pero ya en Gundisalvo se encuentran esfuerzos, aunque más humildes, para determinar la relación entre el saber bíblico y el saber filosófico. Efectivamente, la aludida armonía entre los dos ámbitos del saber en la obra de Gundisalvo es el resultado de una reflexión acerca de la validez de los dos tipos de saber, la cual le per-

⁴ Véase ALEXANDER 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. 127-137, e Íd., «Die Rezeption der boethianischen Wissenschaftseinteilung bei Dominicus Gundissalinus», por aparecer en RAINER BERNDT et. al. (ed.), «Scientia» und «Disciplina» im 12. und 13. Jahrhundert: *Wissenschaftstheorie und Wissenschaftspraxis im Wandel*, Berlín 2001.

⁵ Así, BAUDOIN C. ALLARD, «Note sur le *De immortalitate animae* de Guillaume d'Auvergne»: *Bulletin de philosophie médiévale* 18 (1976), pp. 68-72.

⁶ Consúltese el estudio clásico del problema por GEORG WIELAND, «Platon oder Aristoteles? Überlegungen zur Aristoteles-Rezeption des lateinischen Mittelalters»: *Tijdschrift voor Filosofie* 47 (1985), pp. 605-630.

⁷ Véase, por ejemplo, su aguda discusión sobre la diferencia entre metafísica y teología en su *Expositio super librum Boethii «De Trinitate»*, ed. Bruno Decker, Leiden 1955, q. 5, art. 4, resp.

mite integrar la filosofía árabe dentro de un contexto cristiano. Por tanto, lo que nos preocupará a continuación, después de algunas observaciones sobre el texto bíblico de Gundisalvo, será el estudio del valor argumentativo de la Sagrada Escritura en relación con el carácter decididamente filosófico de sus obras.

2. LAS TRADICIONES BÍBLICAS DE TOLEDO Y LA BIBLIA DE GUNDISALVO

Son escasas las noticias del papel desempeñado por la Biblia en la época de la Reconquista de Toledo, a no ser que se trate de investigaciones especializadas sobre la reforma de la liturgia española o la escritura visigótica para los cuales la importancia de Toledo es notoria⁸. Tanto más es de agradecer que Klaus Reinhardt en un corto, pero informativo artículo haya intentado arrojar alguna luz sobre el tema examinando la pervivencia de los estudios bíblicos entre los mozárabes toledanos del siglo XII⁹. En éste mismo, Reinhardt señala la importancia de dos códices bíblicos procedentes de Toledo: la llamada Biblia Hispalense, del siglo X, que contiene el texto entero de la Sagrada Escritura y que actualmente se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid con la signatura Vitr. 13-1, y el códice de Toledo, Biblioteca Capitular, 2-2, del siglo X u XI que está incompleto, conteniendo tan sólo los libros veterotestamentales de Josué a Salmos, y que, en su tiempo, formaría parte de una Biblia de cinco ó seis tomos¹⁰. Ahora bien, aunque estos dos códices daten del siglo X u XI las glosas marginales árabes que en ellos se encuentran hay que atribuir las, como asegura Reinhardt, a manos del siglo XII con lo que darían testimonio de la continuidad del estudio de la

⁸ Véase para estos dos puntos JUAN FRANCISCO RIVERA, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, vol. II, Toledo 1976, pp. 313-326, y ANSCARI M. MUNDÓ, «La datación de los códices litúrgicos visigóticos toledanos»: *Hispania Sacra* 13 (1965), pp. 1-25.

⁹ KLAUS REINHARDT, «Bible et culture à l'époque de la reconquête de Tolède», en JACQUES HURÉ (ed.), *Tolède (1085-1985). Des traductions médiévales au mythe littéraire*, París 1985, pp. 135-145.

¹⁰ Para una descripción de estos códices consúltense TEÓFILO AYUSO MARAZUELA, *La Vetus latina hispana*, vol. I, Madrid 1953, pp. 352 y 357, así como AGUSTÍN MILLARES CARLO, «Manuscritos visigóticos. Notas bibliográficas»: *Hispania Sacra* 14 (1961), pp. 337-444, aquí pp. 40 y 73-74. La más reciente descripción catalográfica se encuentra en KLAUS REINHARDT y RAMÓN GONZÁLEZ, *Catálogo de los códices bíblicos de la Catedral de Toledo*, Madrid 1990, pp. 395-398 y 81-84.

Biblia en el ambiente toledano tanto antes como después de la Reconquista.

Con todo, no parece ser ésta la línea en la cual situar a Domingo Gundisalvo, ya que un examen del texto bíblico que cita, deja en evidencia que su Biblia no es la Biblia visigótica de los mozárabes toledanos, como la representan los dos códices mencionados. Los estudios bíblicos de Gundisalvo se alimentan pues de otra fuente que la de sus conciudadanos mozárabes. Esto puede apreciarse sobre todo en las citas del Salterio; al principio del *De divisione philosophiae*¹¹, por ejemplo, cita el Salmo 13, 1: «corrupti sunt et abominabiles facti sunt *in studiis suis* [...]» (*De divis.*, p. 4), donde el texto del *Psalterium visigothicum-mozarabicum* da: «corrupti sunt et abominabiles facti sunt *studiose* [...]»¹². Lo mismo ocurre con los Salmos que se encuentran en su *Tractatus de anima*¹³: mientras que cita el Salmo 16, 15 como: «satiabor *cum apparuerit gloria tua*» (*Tract.*, p. 100), se lee en el *Psalterium visigothicum-mozarabicum*: «satiabor *dum manifestabitur gloria tua*». Y el Salmo 33, 9 que en el *Psalterium visigothicum-mozarabicum* dice: «Gustate et videte *quam* suavis est dominus», aparece en Gundisalvo como: «Gustate et videte *quoniam* suavis est dominus» (*Tract.*, p. 100). Todos estos pequeños cambios textuales no tendrían la menor importancia si no fuese porque reproducen al pie de la letra las lecciones características del llamado Salterio Galicano, que es el Salterio oficial que hoy día se encuentra recogido junto a la traducción del texto hebreo por San Jerónimo en la Vulgata¹⁴.

Esta influencia del Salterio Galicano se explica sin gran dificultad: es sabido que bajo la fuerte presión por parte de Gregorio VII, el conflicto sobre el rito mozárabe y la tradición visigótica en general llegaron a su punto culminante poco antes de la Reconquista de Toledo¹⁵. No sin razón, el primer arzobispo de la metrópoli tenía que ser un francés de

¹¹ DOMINGO GUNDISALVO, *De divisione philosophiae*, ed. Ludwig Baur, en: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* IV, 2-3, Münster 1903, pp. 1-141.

¹² Véase para este Salmo y los siguientes el lugar correspondiente en la *Biblia polyglotta matritensis. Series VII. Vetus latina. L. 21. Psalterium visigothicum-mozarabicum*, editio critica curante Mons. Dr. Theophilo Ayuso Marazuela, Matriti 1957. La cursiva en éstas como en las siguientes citas es mía.

¹³ DOMINGO GUNDISALVO, *Tractatus de anima*, ed. Joseph Thomas Muckle, en: *Mediaeval Studies* 2 (1940), pp. 23-103.

¹⁴ Para la historia de los diferentes Salterios, véase la edición de ROBERT WEBER, *Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers latins*, Roma 1953, esp. la introducción, pp. VIII-XXIII.

¹⁵ Léase sobre este conflicto, entre muchos otros, JOSÉ ORLANDIS, *Estudios de historia eclesiástica visigoda*, Pamplona 1998, esp. pp. 218-263.

Cluny, Bernardo de Sauvetat¹⁶, con lo que se pretendía imponer con más rigor el rito romano y de esta manera «europeizar» la iglesia peninsular¹⁷. A partir de este momento, la influencia francesa en la iglesia de Toledo no cesaría durante años, siendo la mayoría de los sucesores de Bernardo oriundos de Francia. Ahora bien, juzgando por el texto bíblico que utiliza Domingo Gundisalvo (el Salterio Galicano), parece que en este conflicto el arcediano se puso del lado de las fuerzas innovadoras y modernas que se orientaron hacia la Biblia francesa y, como consecuencia, también hacia los estudios bíblicos franceses que todo justo en el siglo XII llegaron a tener su *floruit*¹⁸.

3. EL DESDOBLAMIENTO DE SAGRADA ESCRITURA Y FILOSOFÍA: EL *DE DIVISIONE PHILOSOPHIAE*

Es sin duda en el prólogo al *De divisione philosophiae*¹⁹ —su obra más famosa que trata de la organización de las diferentes ciencias— donde Gundisalvo aborda con más claridad y sistematicidad el problema de la relación entre Sagrada Escritura y filosofía estableciendo la distinción fundamental entre la ciencia humana y la ciencia divina²⁰. La primera la define de la siguiente manera:

¹⁶ Este gran personaje ha sido retratado con mucho detalle por JUAN FRANCISCO RIVERA, *El arzobispo de Toledo Don Bernardo de Cluny* (1086-1124), Roma 1962, reproducido posteriormente en ÍD., *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, vol. I, Toledo 1966, pp. 127-196.

¹⁷ A este respecto son de interés las páginas dedicadas al arzobispo por RAMÓN GONZÁLEZ, *Hombres y Libros de Toledo (1086-1300)*, Madrid 1997, pp. 77-84, donde se destaca su esfuerzo por proveer a los canónicos toledanos de libros provenientes de Francia. González supone que Bernardo tenía «un plan más vasto de copia de libros para la iglesia» (p. 81), dentro del cual podría inscribirse también la copia del Salterio Galicano.

¹⁸ Para una visión panorámica del estudio de la Biblia en Francia en la época de Gundisalvo, véase JEAN CHÁTILLON, «La Bible dans les écoles du XII^e siècle», en PIERRE RICHÉ y GUY LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Âge et la Bible*, París 1984, pp. 163-197. La interdependencia de algunos teólogos y filósofos franceses y de Gundisalvo ha sido advertida por RICHARD McKEON, «Rhetoric in the Middle Ages»: *Speculum* 17 (1942), pp. 1-32, aquí p. 17, así como por NIKOLAUS HÄRING, «Thierry of Chartres and Gundissalinus»: *Mediaeval Studies* 26 (1964), pp. 271-286.

¹⁹ Para las indicaciones bibliográficas véase la nota 11.

²⁰ Esta misma distinción se encuentra literalmente al principio del *De ortu scientiarum* de Roberto Kilwardby que fue el mayor divulgador de la obra de Gundisalvo haciéndola llegar hasta Tomás de Aquino. Véase ROBERTO KILWARDBY, *De ortu scientiarum*, ed. Albert G. Judy, Toronto 1976, p. 9.

«Humana vero scientia appellatur, quae humanis rationibus adinventata esse probatur ut omnes artes quae liberales dicuntur» (*De divis.*, p. 5).

Y la segunda:

«Divina scientia dicitur, quae deo auctore hominibus tradita esse cognoscitur, ut vetus testamentum et novum. Unde in veteri testamento ubique legitur: “locutus est dominus” et in novo: “dixit Ihesus discipulis suis”» (*De divis.*, p. 5).

De esta ciencia divina *sensu stricto*, Gundisalvo ya no hablará más en todo lo que queda del tratado. Pero por lo que éste expone aquí, se desprende que esta ciencia divina consiste en la palabra revelada y su estudio, es decir, el estudio del Antiguo y Nuevo Testamento, y que encierra los misterios de la fe cristiana como la Trinidad y la Encarnación.

Cuando más adelante, en cambio, el arcediano vuelve a hablar de «ciencia divina» ya no será en el mismo sentido, sino que tomará el término como sinónimo de «prima philosophia» y de «metaphysica» (*De divis.*, p. 38)²¹. Esta última también trata de Dios, aunque no parte de él, porque los principios de una ciencia —como ya indicó Aristóteles—²² no pueden ser a su vez demostrados por la misma ciencia, sino que, o son evidentes por sí mismos, o tienen que provenir de otra ciencia que los pruebe. Pero siendo la metafísica la ciencia más general de todas, ¿cuál podría demostrar sus principios? La metafísica, por tanto, tiene que partir de lo que sea evidente por sí mismo: el ser. Sin embargo, analizando éste y sus causas llega a la causa primera que es Dios:

²¹ Parece que con el *De divisonē philosophiae* asistimos al nacimiento de la metafísica como *denominación* de una ciencia que no se encuentra ni en la tradición griega, donde *meta ta physica* (tras la física) indicaba simplemente un lugar, ni en la *falsafa* árabe que traducía la expresión griega como *ma ba'd al-tabi'yya* (lo que hay tras la física). Es mérito de Gundisalvo haber transferido esta expresión al latín haciendo de ella un sustantivo femenino en singular, con lo cual, se asimila a las denominaciones de las demás ciencias, como la lógica o la física. Véase sobre esta cuestión ISACIO PÉREZ FERNÁNDEZ, «Influjo del árabe en el nacimiento del término latino-medieval “metaphysica”», en *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid 1979, vol. II, pp. 1099-1107.

²² Véase ARISTÓTELES, *Analytica posteriora* I, 1, 71a 1-11. Esta regla también fue conocida por medio de Avicena que la recoge en su *Prima philosophia*, traducida por Gundisalvo y Avendauth: «Nulla enim scientiarum debet stabilire esse suum subiectum.» (AVICENA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, 2 vols., ed. Simone van Riet, Louvain y Leiden 1968 y 1972, aquí vol. I, p. 5).

«Deinde ostendit, quod illud tantum, quod est istarum proprietatum, debet credi quod sit deus cuius gloria sublimis. [...] Postea destruit errores quorundam de deo et operationibus eius opinantium infinitatem et diminutionem in eo et in operationibus eius et in essentiis quas creavit» (*De divis.*, p. 41).

Como se ve, también la metafísica trata de Dios, pero no del Dios de Abraham, sino del Dios de los filósofos. Efectivamente, en todo el capítulo dedicado a la metafísica no se encuentra ni una reminiscencia del Dios cristiano. Todo lo contrario, los pasajes que hablan de Dios son tomados en su integridad de al-Farabi, es decir, de un autor árabe²³.

Se está, pues, delante de dos ciencias que tratan de Dios, una divina y que consiste en el estudio de la Biblia y de otra humana a la cual también se la titula «*philosophia prima*» y «*metaphysica*». Ambas gozan de una relativa independencia: así como Gundisalvo no subordina la teología a la filosofía, tampoco parece que piense en la filosofía como una «*ancilla theologiae*». Es mérito de Fernand van Steenberghen haber sido el primero en apuntar esta clara separación por parte de nuestro autor:

«On voit très nettement dans le système des sciences porposé par Gundisalvi, comment il a résolu les problèmes qui se posaient aux penseurs chrétiens de son temps: [...] il accepte l'idée d'une "*sapientia*", d'une sagesse humaine ou rationnelle distincte de la *sapientia christiana*; enfin il combine assez heureusement le système des arts libéraux avec la division aristotélicienne de la philosophie»²⁴.

Este desdoblamiento de los saberes bíblico y filosófico también se refleja en la organización del *De divisione*, donde las referencias y citas bíblicas no son aducidas como argumentos autoritarios que intervienen en la marcha filosófica del tratado. La función de las referencias a la Biblia es bien diferente: de hecho, en el *De divisione*, Gundisalvo acude a la Biblia más que nada como texto literario con el cual ilustrar sus observaciones en los capítulos referentes a las artes del lenguaje, a saber la gramática y la poética. Así, por ejemplo, en el capítulo dedicado

²³ Todo el capítulo debe mucho a las páginas correspondientes del *De scientiis* de al-Farabi, que fue traducido y refundido por Gundisalvo. Véase DOMINGO GUNDISALVO, *De scientiis*, ed. Manuel Alonso, Madrid y Granada 1954, pp. 127-131.

²⁴ FERNAND VAN STEENBERGHEN, «L'organisation des études au Moyen Âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique»: *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954), pp. 572-592, aquí p. 588. La cursiva es mía.

a la gramática, explica que ésta debe su nombre a la palabra griega «gramaton», letra, y que aunque la letra sólo constituye una parte del dominio de la gramática, se le domina «gramática» *pars pro toto*, así como el libro Génesis no habla únicamente de la «generatio», pero igualmente toma su nombre de allí (*De divis.*, pp. 52-53). De la misma manera, poco más tarde, en el capítulo sobre poética, recurre de nuevo a los Evangelios como textos literarios para aclarar la diferencia entre «argumentum» y «fabula»: «res autem ficta alia est, quae fieri potuit et dicitur argumentum ut parabolae euangelii, alia est, quae fieri non potuit et dicitur fabula» (*De divis.*, p. 55). A esto le sigue una discusión de los géneros dramáticos, narrativos y mixtos, de los cuales Gundisalvo da ejemplos con sendos libros de la Sagrada Escritura²⁵ (*De divis.*, p. 56).

Con esto, queda bien claro que las referencias a la Biblia insertadas en el tratado no determinan la argumentación filosófica, sino que su función es, ante todo, ilustrativa, con lo que se confirma la distinción programática de los dos ámbitos del saber. Ahora bien, ya que Gundisalvo en un primer paso constata de manera negativa que ambos saberes son distintos, parece lícito preguntarse por su relación en tanto que tratan de temas comunes. Sin embargo, el *De divisione* no da ninguna respuesta a cómo entender positivamente la relación entre Sagrada Escritura y filosofía, lo que ha llevado a Friedrich Dechant a hablar de un «unverbundenen Nebeneinander von Philosophie und Theologie», es decir, de una coexistencia inconexa de ambas que se compara con la posición de Siger de Brabante. Pero este juicio parece exagerado ya que Gundisalvo no pensaba que las verdades de una de las dos ciencias podrían contradecir a las de la otra como se verá ahora mismo²⁶.

²⁵ En esto, Gundisalvo sigue literalmente a Beda el Venerable, quien fue de los primeros en aplicar las categorías de la retórica a la Biblia queriendo destacar, así, también su perfección como texto literario. Véase BEDA EL VENERABLE, *Libri II De Arte Metrica et De Schematibus et Tropis-The Art of Poetry and Rhetoric*, ed. Calvin B. Kendall, Saarbrücken 1991, p. 164. Para Beda el Venerable y la tradición retórica cristiana, remito a las consideraciones de ERNST ROBERT CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübinga y Basilea 1993¹¹, pp. 55-58.

²⁶ Véase FRIEDRICH DECHANT, *Die theologische Rezeption der «Artes liberales» und die Entwicklung des Philosophiebegriffs in theologischen Programmschriften des Mittelalters von Alkuin bis Bonaventura*, St. Ottilien 1993, p. 177.

4. LA «CONSONANCIA» DE SAGRADA ESCRITURA Y FILOSOFÍA: EL *DE PROCESSIONE MUNDI*

En el *De processione mundi*²⁷ el arcediano se sirve de la Biblia como punto de arranque de sus reflexiones sobre la creación del mundo, con lo que se puede observar un empleo de la Biblia muy afín al de los autores de la llamada Escuela de Chartres, que a la luz del *Timeo* de Platón intentaron hacer una reinterpretación del Génesis²⁸. De esta manera, ya tan sólo comenzar el *De processione mundi*, Gundisalvo invoca tres veces la autoridad de la Biblia:

«Invisibilia dei per ea, quae facta sunt, a creatura mundi intellecta conspiciuntur» [Rom. 1, 20] [...] Unde in libro sapientiae scriptum est: “per magnitudinem creaturae et speciem potest intelligibiliter creator videri” [Sap. 13, 5] [...] Unde de sapientia scriptum est: “in viis ostendit se hilariter et in omni providentia occurrit illis” [Sap. 6, 17]» (*De process.*, p. 1).

Aunque estas tres citas presentan como último objetivo el conocimiento de Dios, abren la posibilidad de una ciencia de la naturaleza que no depende de la verdad revelada, sino que, todo lo contrario, llega al conocimiento de Dios por vía de la contemplación racional de la naturaleza. Este último aspecto, es decir, la racionalidad de la *philosophia naturalis*, viene precisado por un examen de la metodología de las ciencias propuesta por Boecio quien asigna a la ciencia divina el método intelectual o inteligente, como dice Gundisalvo, a la matemática el método disciplinal y a la ciencia física el método racional²⁹. Cada ciencia,

²⁷ DOMINGO GUNDISALVO, *De processione mundi*, ed. Georg Bülow, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XXIV, 3, Münster 1925, pp. 1-56. Ahora también editado con traducción española por MARÍA JESÚS SOTO y CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL, *De processione mundi*, Pamplona 1999. Citamos según la edición de Bülow.

²⁸ Remitimos a Thierry de Chartres y su comentario al Génesis y a las obras de Guillermo de Conches. Sobre el primero y su *Tractatus de sex dierum operibus*, véase PETER DRONKE, «Thierry of Chartres», en ÍD. (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 358-385, sobre el segundo y su pensamiento cosmológico, véase DOROTHY ELFORD, «William of Conches», *ibíd.*, pp. 308-327. Para la relación entre Thierry y Gundisalvo, véase la nota 18.

²⁹ Boecio expone la metodología de las ciencias en su tratado *De Trinitate*. Véase *Anicii Manlii Severini Boetii Philosophiae consolationis libri quinque accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula sacra*, ed. Rudolf Peiper, Lipsiae 1871, p. 152. Esta edición ha servido como base a todas las ediciones modernas aventajándolas en que ofrece un pequeño aparato crítico que reúne algunas lecciones de diferentes manus-

pues, tiene su método propio y con esto una relativa autonomía frente a las demás. A modo de conclusión de este examen, Gundisalvo retoma el pasaje citado de la Epístola a los Romanos añadiendo que «[...] per ea quae facta sunt, invisibilia dei intellecta creatura mundi conspicit, cum ratio ad compositionem accedit hoc modo» (*De process.*, p. 3). Con esto, las citas bíblicas al principio del *De processione mundi* sirven al arcediano de Cuéllar precisamente para delimitar el alcance de la Sagrada Escritura y establecer una autoridad *sui generis*, la del método racional de la *philosophia naturalis*³⁰. Gundisalvo reafirma, pues, la independencia de un saber puramente filosófico frente a la Biblia que se viene de analizar en el capítulo anterior.

En sus siguientes especulaciones el arcediano mantiene esta independencia de la ciencia física con mucha fidelidad: primero demuestra que el ser de la primera causa no puede ser solamente posible, sino que tiene que ser necesario, luego argumenta a favor de la unidad de la primera causa y de su inmovilidad identificándola por último con Dios. A continuación, caracteriza los dos componentes fundamentales de toda realidad que son unidos por la primera causa: la materia y la forma. Estos dos y su composición son para Gundisalvo el objeto de la *creatio ex nihilo*. He aquí en pocas palabras la doctrina cosmológica del *De processione mundi*. Lo que importa observar es que hasta ahora (es decir, desde la primera página hasta el último tercio del tratado) Gundisalvo no ha vuelto a usar la Sagrada Escritura, sino que ha elaborado su posición a partir de argumentos estrictamente filosóficos, algunos de ellos, como, por ejemplo, el hilemorfismo universal que defiende, tomados del *Fons vitae* de Ibn Gabirol³¹. Ahora, después de haber elaborado su propia posición cosmológica, que hace un gran hincapié en la simultaneidad de la creación de forma y materia, confronta esta misma con la interpretación que los «teólogos» dan del Génesis. El parágrafo que se

critos (principalmente del área alemana). Sobre la interpretación que Gundisalvo hace de este pasaje, consúltese mi artículo sobre la metodología de las ciencias mencionado en la nota 4.

³⁰ La autonomía de la *philosophia naturalis* es otro elemento que une a Gundisalvo y los autores de la Escuela de Chartres, sobre todo a Guillermo de Conches. Véase al propósito ALEXANDER FIDORA y ANDREAS NIEDERBERGER, «Philosophie und Physik zwischen notwendigem und hypothetischem Wissen. Zur wissenstheoretischen Bestimmung der Physik in der *Philosophia* des Wilhelm von Conches», por aparecer en *Early Science and Medicine* 6 (2001).

³¹ Esta obra, que fue traducida por Avendauth y Gundisalvo, ha sido editada por Clemens Baeumker. Véase IBN GABIROL, *Fons vitae*, ed. Clemens Baeumker, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* I, 2-4, Münster 1985.

abre con las palabras «dicunt tamen theologi» relata la siguiente interpretación:

«Ubi cum Moises dicit: “In principio creavit deus caelum et terram” [Gen. 1,1], per caelum et terram omnium caelestium terrestriumque materiam hoc loco voluit intelligi, de qua consequenter posita per formam distincta sunt, quae in ipsa prius per essentiam simul creata sunt» (*De process.*, p. 37).

Según la interpretación de los mencionados teólogos, supuestamente Hugo de San Víctor³², así como de algunos poetas, las palabras de Moisés significarían la creación previa de la materia, que constituiría el caos al cual posteriormente se aplicarían las formas. El proceso de creación tendría entonces dos fases, la creación de la materia y la «información» del caos. Gundisalvo se opone enérgicamente a esta interpretación introduciendo su refutación con las palabras «sed secundum philosophos», a saber Ibn Gabirol, con lo cual estamos una vez más ante una marcada distinción entre teología y filosofía³³. En la siguiente argumentación filosófica que aquí no se puede reproducir en todos sus detalles, Gundisalvo intenta demostrar que la noción del caos presupone la composición de forma y materia. Ya que si se define el caos como confusión de los elementos (*permixtio elementorum*), se afirmarí­a al mismo tiempo la determinación del mismo por las formas, porque los elementos son compuestos de forma y materia³⁴. Por tanto, concluye

³² El padre Manuel Alonso ha podido demostrar que la doctrina incriminada por Gundisalvo corresponde literalmente a un pasaje del *De sacramentis christianae fidei* (PL 176, col. 190) de Hugo de San Víctor. Véase MANUEL ALONSO, «Hugo de San Víctor, refutado por Domingo Gundisalvo hacia el 1170»: *Estudios Eclesiásticos* 21 (1947), pp. 209-216. Merece la pena observar que también el ya mencionado Guillermo de Conches atacó la doctrina del caos de Hugo. En sus *Glosae super Boetium* dice: «Dicunt quidam fluitantem esse materiam quatuor elementa in chao, id est in confusione [...] Qui michi videntur ex verbis Platonis et aliorum philosophorum errare et contra divinam bonitatem haeresim inserere» (GUILLERMO DE CONCHES, *Glosae super Boetium*, ed. Lodi Nauta [CCCM CLVIII], Turnhout 1999, p. 153).

³³ La distinción explícita de un lado entre teología, entendida como estudio de la Biblia, y filosofía del otro, es poco común en tiempos de Gundisalvo, ya que no se acaba de establecer definitivamente hasta el siglo XIII. Uno de los primeros, si no el primero, en utilizar «teología» en este sentido fue Pedro Abelardo; véase HORACIO SANTIAGO-OTERO, «El término “teología” en Pedro Abelardo»: *Revista Española de Teología* 36 (1976), pp. 251-259.

³⁴ También en la discusión de los «elementos» se encuentra un paralelismo interesante con la Escuela de Chartres, especialmente con Guillermo de Conches: tanto este último como Gundisalvo usan, además del término «elementum», la palabra «elementatum», con la cual nombran lo que se compone de elementos. Este último

que no hay caos en el sentido estricto, como sostienen los teólogos aludidos, sino que materia y forma son creadas al mismo tiempo.

Sin embargo, esta refutación no representa ningún prejuicio de nuestro autor sobre la validez del relato bíblico, sino que tan sólo examina su interpretación por los teólogos críticamente. Para el arcediano los versos en cuestión no sostienen de ninguna manera la creación sucesiva de materia y forma, aunque *prima facie* parece ser éste su sentido. Según Gundisalvo, se trata solamente de un problema del lenguaje el cual no permite expresar la simultaneidad:

«Quamvis ergo Moyses prius nominavit caelum et terram, deinde lucem [...], ordo tamen, quo creata narrantur, in creando non intelligatur. Quae enim simul sine tempore ad esse prodierunt, simul dici sine tempore non potuerunt. Omnis syllaba tempus habet» (*De process.*, pp. 50-51).

Así que la descripción veterotestamentaria de la creación no contradice la visión cosmológica de la creación simultánea de forma y materia elaborada a lo largo del *De processione mundi*, sino que se encuentra en pleno acuerdo con ella, como también lo demuestra el siguiente verso del Eclesiástico 18, 1: «cui consonat Divina Scriptura, quae dicit: “qui vivit in aeternum, creavit omnia simul”» (*De process.*, p. 50).

Pero esta última cita no solamente confirma la posición del arcediano; más importante para el presente propósito, es el hecho de que ella aporta datos más precisos sobre la relación entre la argumentación filosófica y la autoridad bíblica en el pensamiento de Gundisalvo. Esta relación se describe con la bella metáfora de una «consonancia» (*consonat*): tal y como dos voces procedentes de diferentes cantantes se unen en un canto, así la filosofía y el estudio de la Biblia, aunque provenientes de diferentes fuentes, llegan a los mismos resultados. Una metáfora que, por cierto, reaparecerá cien años más tarde literalmente en el comentario al *De Trinitate* de Santo Tomás de Aquino, donde la distinción y relación entre teología y filosofía es un tema central³⁵.

concepto parece surgir al mismo tiempo en Chartres y Toledo sin que se sepa hasta ahora la dependencia exacta. Véase THEODORE SILVERSTEIN, «“Elementatum”: Its Appearance Among the Twelfth-Century Cosmogonists»: *Mediaeval Studies* 16 (1954), pp. 156-162.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super librum Boethii «De Trinitate»*: «Sed quia verba Philosophi in III *De anima* magis videntur sonare quod intellectus agens sit potentia animae et huic etiam auctoritas Sacrae scripturae consonat [...]» (q. 1, art. 1, resp., para la edición utilizada, véase la nota 7).

Hay que decir, pues, que el desdoblamiento de los saberes bíblico y filosófico que se manifiesta en el *De divisione* así como también al principio del *De processione*, es solamente una cara del problema: el aspecto complementario de esta distinción es la «consonancia» de ambos, con lo que el valor de las citas bíblicas para la argumentación no se limita a ser ilustrativo, como se ha dicho antes, sino que hay que caracterizarlo al mismo tiempo como confirmativo.

5. LAS CITAS BÍBLICAS EN EL *TRACTATUS DE ANIMA* Y EL *DE UNITATE*

Esta última observación también se ve corroborada por el empleo de las citas bíblicas en el *Tractatus de anima*³⁶ y el *De unitate*³⁷ que, por tanto, se expondrá brevemente. El primer tratado intenta demostrar la inmortalidad del alma y se inspira claramente en Avicena del cual traduce varios pasajes. Dicho tratado comienza con dos citas bíblicas tomadas del libro de Job y el Salterio:

«Unde in tantam dementiam delapsi sunt ut etiam Deum non esse dicerent; illi qui in Iob dicunt: “quid sit Deus, ut serviamus ei” [Job 21, 15]; aut sicut illud David: “dixit insipiens in corde suo: non est Deus” [Ps. 13, 1]. Quapropter rationes quibus philosophi animam esse deprehenderunt apponere necessarium duxi» (*Tract.*, p. 32).

Como en el *De processione mundi*, Gundisalvo parte aquí de una afirmación bíblica para legitimar la necesidad de una investigación filosófica que proceda mediante razones. De nuevo la Biblia le sirve para establecer un dominio del saber distinto del que ella misma ofrece, dándole incluso la ocasión de justificar la traducción e integración de la filosofía árabe:

«Quapropter quicquid de anima apud philosophos rationabiliter dictum inveni, simul in unum colligere curavi. Opus siquidem latinis hactenus incognitum utpote in archivis graecae et arabicae tantum

³⁶ Para las indicaciones bibliográficas véase la nota 13.

³⁷ Citamos según la edición de Paul Correns: DOMINGO GUNDISALVO, *De unitate*, ed. Paul Correns, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* I, 1, Münster 1891, pp. 1-11, véase además la edición de MANUEL ALONSO en *Pensamiento* 12 (1956) y 13 (1957), pp. 65-78, pp. 179-202, pp. 431-472 y pp. 159-202, trad. española en NOBORU KINOSHITA, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Salamanca 1988, pp. 123-128.

linguae reconditum [...] ad notitiam latinorum est deductum ut fideles, qui pro anima tam studiose laborant, quid de ipsa sentire debeant, non iam fide tantum, sed etiam ratione comprehendant» (*Tract.*, p. 31).

Consecuentemente, en lo que sigue, Gundisalvo evitará toda referencia a la Biblia hasta llegar al final de su tratado³⁸. Sólo aquí, en las últimas páginas del décimo capítulo, se permite recurrir a la Biblia que introduce con fórmulas como «iuxta illud», «unde propheta» o «Apostulus testatur» (*Tract.*, p. 100) precisamente para demostrar la «consonancia» de todo lo que acaba de exponer, desde un punto de vista aviceniano y, por tanto, filosófico, con la Sagrada Escritura³⁹. Jamás, en cambio, toma la cita bíblica como premisa de sus argumentos.

Después de todo lo dicho, no es de extrañar que el opúsculo *De unitate*, que fue atribuido durante mucho tiempo a Boecio, concentre todas las citas de la Biblia al final. Habiendo diferenciado en el transcurso de la argumentación neoplatónica diversas formas de unidad, el autor concluye sus consideraciones de la siguiente manera:

«Alia dicuntur unum ratione [...], vel ratione unius sacramenti, ut “spiritus aqua et sanguis” [1 Juan 5, 8] dicuntur unum [...] Alia dicuntur unum more [...] vel secundum consensum virtutis [...] ut: “multitudinis credentium erat cor unum et anima una” [Hechos 4, 32], vel secundum consensum eiusdem vitii plures homines dicuntur unum, ut: “qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur” [1 Cor. 6, 16]» (*De unit.*, p. 10).

Estas frases recuerdan la función ilustrativa de las citas bíblicas en el *De divisione*: como en éste, Gundisalvo se sirve de la Biblia como repertorio lingüístico con el cual comprueba la corrección semántica de sus conceptos, aquí los usos de la palabra «unum»⁴⁰. Al mismo tiempo,

³⁸ Cabe indicar una excepción: a las pp. 58 y 59 Gundisalvo cita dos veces la Biblia. Sin embargo, el tema que aquí se discute constituye una divagación cosmológica y no afecta directamente a la argumentación principal del tratado, a saber, la inmortalidad del alma.

³⁹ Es este último capítulo del *Tractatus de anima* el que ha llevado al padre Étienne Gilson a hablar de un «augustinisme avicennisant». Véase ÉTIENNE GILSON, «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant»: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 4 (1929-1930), pp. 5-149, aquí p. 85. Para una crítica de este término, véase mi artículo sobre la metodología de las ciencias mencionado en la nota 4 con el que intento demostrar que más que de un agustinismo se trata de un boecianismo.

⁴⁰ No es casualidad que Alano de Lilla, precisamente uno de los maestros de lo que podría llamarse la filosofía del lenguaje del siglo XII, se inspirara en estos ejem-

se vuelve a estar ante un intento de Gundisalvo de demostrar la «consonancia» de sus elucubraciones filosóficas con la Sagrada Escritura: los diferentes sentidos que acaba de distinguir el autor de la palabra «unum» concuerdan uno por uno con frases de la Biblia.

Ambas obras revelan pues lo que ya se pudo desprender del análisis del *De processione mundi*: aunque se da por supuesto que la Sagrada Escritura y la filosofía constituyen dos ámbitos de saberes bien distintos, no obstante, hay entre sus resultados una «consonancia» o correspondencia.

6. CONCLUSIÓN

Como resultado de este repaso a las obras de Gundisalvo en vistas de la relación entre Sagrada Escritura y filosofía y el valor argumentativo de la primera, hay que retener al menos estos dos elementos: primero que el arcediano propone ya en el *De divisione* una muy clara separación entre lo que pertenece al saber bíblico y lo que se refiere al saber filosófico, otorgándole a la filosofía un estatus autónomo. Desde esta perspectiva, el valor argumentativo de la Sagrada Escritura es en primera línea ilustrativo, sirviéndose de ella Gundisalvo para dar ejemplo de los conceptos básicos de la gramática y de la poética, así como en el *De unitate* de las costumbres lingüísticas. Como segundo punto, hay que matizar que esta autonomía de la filosofía no equivale a una total inconexión de ambos saberes como insinúa Friedrich Dechant, sino que éstos parecen coincidir o, para retomar las palabras de Gundisalvo, parece haber «consonancia» entre ambos. Por esto, el valor argumentativo de la Biblia es más que ilustrativo, a saber confirmativo.

De esta manera, para Gundisalvo, todos los resultados de la filosofía tienen que coincidir con los resultados de una esmerada lectura de la Sagrada Escritura. No obstante, la conformidad con la Sagrada Escritura no es la condición de la verdad de los teoremas de la filosofía, porque, si se acaba de decir que éstos «tienen» que coincidir con ella, no es para ser verdaderos, sino, al revés, por serlo. Para la recepción de la filosofía árabe esto significa que la autoridad de la Biblia en sí no representa ningún obstáculo, al contrario, en la medida que la *falsafa* sea verdadera, coincidirá con la Sagrada Escritura, tal como Gundisalvo in-

plos bíblicos de Gundisalvo para su *Liber in distinctionibus dictionum theologicarum* (PL 210) —un diccionario de terminología teológica— s.v. «unum».

tenta demostrar para los argumentos avicenianos del *Tractatus* y los elementos neoplatónicos del *De unitate*, e incluso, puede darse un caso como el de Ibn Gabirol y Hugo de San Víctor en el *De processione* donde un autor pagano, aquí un judío, se lleve la razón frente a un autor cristiano...

Con lo que se acaba de exponer y para concluir, hay que destacar que ya en Gundisalvo se encuentran los dos temas cruciales que marcarán a partir del siglo XIII la común historia de la teología y la filosofía la cual hasta hoy no ha dejado de escribirse en términos de distinción y concordancia de ambas.