



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Fidora, Alexander
Domingo Gundisalvo y el resurgimiento epistemológico de la filosofía aristotélica
Anuario de Historia de la Iglesia, núm. 13, 2004, pp. 363-370
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35501320>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Domingo Gundisalvo y el resurgimiento epistemológico de la filosofía aristotélica*

«Las historias de la filosofía suelen señalar, por tradición, como primer intérprete de Aristóteles en el Medioevo, ultra Alejandro de Hales, al obispo de París, Guillermo de Auvernia. Sin embargo, no pocos años antes de estos dos, otro erudito emprendió esta tarea, el cual, si bien gozó de cierta fama entre los traductores de obras filosóficas, como filósofo-escritor ha caído en un olvido casi completo. Se trata del arcediano de Segovia, Domingo Gundisalvo [...]»¹.

Estas palabras no son mías, sino que provienen de la pluma de un autor harto más competente, a saber, del insigne medievalista alemán Clemens Baeumker, fundador de los *Beiträge*, que con estas palabras, escritas ahora hace más de un siglo, apuntaba a una revisión rigurosa de la historia de la filosofía medieval. De esta manera, Baeumker pretendía hacer justicia a Domingo Gundisalvo —traductor y filósofo aristotelizante de la Toledo del siglo XII—, destacando, al mismo tiempo, la importancia de este siglo para el redescubrimiento de la filosofía peripatética.

Y efectivamente la historiografía medievalista posterior a Baeumker ha ido confirmando la importancia del siglo XII —sobretudo en vista de sus instituciones educativas y de la especialización y profesionalización de las artes—, siglo en el cual se ha llegado a observar la formación de una esfera intelectual autónoma² que dio paso a lo que Charles Homer Haskins ha llamado el Renacimiento del siglo XII³ y, con esto, a un incipiente aristotelismo. Así como, de otro lado, disponemos entretanto también de una serie de monográficos filosóficos, en sentido estricto, que constatan ya para el siglo XII la paulatina transición de un concepto platónico de las ciencias, unitario, a un panorama más diferenciado de las mismas

* Texto leído en el acto de la defensa pública de la tesis doctoral: *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus – Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, presentada en Facultad de Filosofía e Historia de la Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, el día 15 de enero de 2001. El tribunal estuvo compuesto por los profesores DDr. Manfred Claus (presidente), DDr. Matthias Lutz-Bachmann, Dr. Thomas Schmidt, Dr. Wolfgang Detel y Dr. Johannes Fried. La tesis ha sido publicada bajo el susodicho título en el Akademie Verlag de Berlín en 2003.

1. Véase Clemens BAEUMKER, *Les écrits philosophiques de Dominicus Gundissalinus*, en «Revue Thomiste», 5 (1897) 723-745, aquí 724.

2. Remitimos al estudio ya clásico de Jacques LEGOFF, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, París 1957.

3. Véase Charles H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1927, reimpr. Meridian Books, Nueva York 1957. Una discusión detallada de este concepto se encuentra en Alexander FIDORA y Andreas NIEDERBERGER, *Der Streit um die Renaissance im 12. Jahrhundert – Eine Gesellschaft im Spannungsfeld zwischen Humanismus, Wissenschaft und Religiosität*, en «Convenit Selecta», 3 (2000) 7-26.

en sentido aristotélico, por ejemplo en cuanto a la filosofía natural y al llamado «éveil métaphysique»⁴. Sin embargo, tanto la historiografía medievalista como las aportaciones estrictamente filosóficas al tema, han tenido en cuenta casi por exclusividad las discusiones epistemológicas mantenidas en París y Chartres, de modo que, a pesar de los incuestionables avances de la investigación a lo largo de los últimos cien años, la intercesión de Baeumker nada ha perdido de su actualidad: Gundisalvo⁵ sigue siendo presentado por muchos manuales filosóficos, para no decir por la mayoría, como un compilador mediocre, quien, sin atender a la posible incompatibilidad de su material, pospone ingenuamente en sus obras lo que extrae de fuentes árabes y judías⁶.

Contrastando esta opinión ampliamente difundida y siguiendo, en cambio, en la línea abierta por Baeumker, nos disponemos a exponer aquí brevemente, y esto significa sin entrar en detalles filológicos sobre las fuentes de Gundisalvo, la aportación de este pensador en cuanto a su temprana —para el mundo latino tal vez la primera— recepción e interpretación sistemática de Aristóteles. Dicha aportación de Gundisalvo puede observarse, ante todo, en un punto que constituye, sin duda, el pivote de su filosofar, a saber, sus reflexiones epistemológicas que abocan en una teoría claramente aristotélica de la ciencia, la cual, a su vez, viene a ser el fundamento de sus demás consideraciones; del mismo modo como también los esfuerzos filosóficos del siglo siguiente siempre vendrán fundamentándose en una interpretación propia de la epistemología aristotélica. De esta suerte, la teoría aristotélica de la ciencia permite a Gundisalvo llegar no sólo a una nueva e innovadora concepción de la ciencia como tal, sino también de cada una de las ciencias en particular. Y esto sobre todo en cuanto a la metafísica y a la filosofía práctica, las cuales introduce como primer pensador latino desde una perspectiva auténticamente aristotélica en el discurso de la época. A continuación, trataremos, pues, de esbozar algunos rasgos característicos de la teoría aristotélica de la ciencia en Gundisalvo, para luego presentar su interpretación específica de la metafísica.

La epistemología gundisalvina se desarrolla principalmente en su famoso escrito *De divisione philosophiae*⁷, que ya con su título reivindica programáticamente el pluralismo de

4. Véase para la filosofía natural y el «éveil métaphysique» respectivamente, Andreas SPEER, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer «scientia naturalis» im 12. Jahrhundert*, Brill, Leiden 1995, y Marie-Dominique CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Vrin, París 1957, esp. cap. XIV. Sobre este «éveil», consúltese, además, Matthias LUTZ-BACHMANN, Alexander FIDORA y Andreas NIEDERBERGER (eds.), *Metaphysics in the 12th Century – On the Relationship Among Philosophy, Science and Theology*, Brepols, Turnhout 2003.

5. Sobre los datos históricos acerca de Gundisalvo, consúltese el trabajo de Adeline RUCQUOI, *Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?*, en «Bulletin de philosophie médiévale», 41 (1999) 85-106, así como la réplica de Alexander FIDORA y María Jesús SOTO BRUNA, «Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?» – *Algunas observaciones sobre un reciente artículo de Adeline Rucquoi*, en «Estudios eclesiásticos», 76 (2001) 467-473.

6. Incluso en publicaciones tan prestigiosas como la nueva edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* III (1995) 322, los trabajos de Gundisalvo siguen calificándose como meras «compilaciones de poca originalidad».

7. DOMINIUS GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae*, ed. Ludwig BAUR (BGPhMA IV, 2-3), Aschendorff, Münster 1903.

las ciencias de Aristóteles, así como también en su tratado *De immortalitate animae*⁸, en el cual, tan sólo iniciarse, Gundisalvo rechaza explícitamente los argumentos platónicos acerca de la inmortalidad del alma a favor de un enfoque decididamente aristotélico: «Et haec quidem fere omnia a philosophis accepimus, ab Aristotele scilicet et sequacibus eius. Radices autem et probationes Platonis praeterimus»⁹. Tomadas en su conjunto, de estas dos obras se desprenden por lo menos tres motivos aristotélicos que hay que considerar como cruciales para la teoría de la ciencia en Gundisalvo: 1) la determinación de las ciencias a partir de sus respectivos objetos, 2) la definición de la ciencia como *hexis apodeiktikê*, así como 3) la doctrina sobre los preconocimientos específicos requeridos en cada una de las ciencias. La manera de la cual Gundisalvo conecta con el Estagirita en estos tres puntos se opone claramente a un aristotelismo puramente ecléctico, como se le podría atribuir al supuesto compilador toledano. Así, cabe destacar que la recepción del pensamiento aristotélico en Gundisalvo sigue siempre un movimiento, por así llamarlo, trifásico, el cual arranca de las consideraciones epistemológicas de los *Opuscula sacra* de Boecio y sus aparentes contradicciones, pasando, en segunda instancia, por las soluciones al propósito que Gundisalvo encuentra en la tradición arábigo-judía, hasta llegar finalmente a la mismísima posición de Aristóteles.

Antes de entrar en la discusión del concepto de metafísica que Gundisalvo propone, vamos a fijarnos este movimiento trifásico en vista de uno de los tres susodichos motivos de la epistemología gundisalvina, a saber, su doctrina del preconocimiento específico requerido por cada ciencia:

Gundisalvo elabora su teoría de dicho preconocimiento partiendo de las *communes animi conceptiones* del tratado *De hebdomadibus* de Boecio. Boecio, en este tratado, se basa, a su vez, implícitamente en las reflexiones aristotélicas entorno al conocimiento apodíctico de los *Analytica posteriora* I, en los cuales Aristóteles afirma que todo conocimiento científico se fundamenta en principios, que él llama axiomas y tesis, los cuales son indeducibles —al menos al interior de la ciencia a la cual pertenecen—. Los primeros, es decir, los axiomas, tienen que ver con las leyes de la lógica, los segundos, las tesis, se dividen en presuposiciones de existencia y en definiciones del sujeto de la ciencia respectivamente¹⁰. Mientras que, según Aristóteles, los primeros efectivamente son irreducibles en sentido estricto —si bien la metafísica puede y debe dar cuenta de ellos—, a los segundos se puede llegar por la *epagogê*¹¹, es decir, un tipo determinado de inducción, de modo que los axiomas y las tesis son principios fundamentales de órdenes diferentes. Frente al panorama aristotélico Boecio —tal vez debido a que no tan sólo sigue a Aristóteles, sino también a Euclides y sus *koinai ennoiai*— reduce y, por consecuencia, simplifica de manera imprecisa la compleja noción aristotélica del preconocimiento: pues con sus *communes animi concep-*

8. DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De immortalitate animae*, ed. Georg BÜLOW (BGPhMA II, 3), Aschendorff, Münster 1897.

9. *Ibid.*, pp. 11-12.

10. Véase para todo este contexto, ARISTÓTELES, *Analytica posteriora* I, 2, 71b 19; 72b 24.

11. Véase *ibid.*, II, 19, 100b 2-5.

tiones, Boecio reconoce como preconocimientos únicamente aquellos presupuestos que son evidentes o cuasi-evidentes por sí mismos y que el Estagirita recoge con sus relativamente pocos axiomas lógicos¹². En su consecuencia, esta reducción simplificadora, que implica una axiomatización de las ciencias en un sentido estricto excluyendo toda posibilidad de una inducción de los principios fundamentales de las ciencias, lleva forzosamente a una serie de dificultades aporéticas, como muy bien lo demuestran los comentarios a la obra de Boecio por los representantes de la Escuela de Chartres, con los cuales Gundisalvo parece haber estado familiarizado.

Ahora bien, Gundisalvo, como se ha dicho hace unos momentos, comienza sus reflexiones desde esta misma noción muy restringida del preconocimiento que ofrece Boecio, para llegar a las mismas aporías que encuentran sus colegas de Chartres, dándose cuenta, esto sí, que Boecio ha estado mezclando motivos aristotélicos con un enfoque proveniente de Euclides. Pero esto no es todo, porque a diferencia de sus colegas de Chartres, el arcediano puede dar un paso ulterior y sumamente significativo para recuperar, más allá de estas aporías, el sentido amplio del preconocimiento, y esto precisamente con la ayuda de una fuente árabe, a saber, Pseudo-al-Kindi. Este último, en su *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis*, traducido por Gundisalvo, dice lo siguiente sobre los primeros principios del conocimiento científico: «[...] in omni scientia et disciplina argumentabilia accipias duas intentiones notas, quae sunt prima intelligibilia, scilicet an est et quid est. Haec autem non praecepit Aristoteles nisi cum non est possibile sciri ignotum per ignotum [...]»¹³. El *an est*, es decir, el saber-que-una-cosa-existe (en términos aristotélicos el *hoti* o la presuposición de existencia), así como el *quid est*, es decir, el saber-lo-qué-una-cosa-es (en términos aristotélicos el *ti* o la definición), son, pues, según lo que aquí expone Pseudo-al-Kindi, los presupuestos primeros de cada ciencia. A lo que poco más tarde se añade: «Scias enim quod haec nota, quae vocantur prima intellecta, non adquiruntur in animabus intelligentium nisi per inductionem rerum sensibilium»¹⁴. Con esto, Pseudo-al-Kindi insiste sobre la importancia del momento inductivo para el tipo de preconocimiento que él presenta, el cual se adquiere de los *sensibilia* mediante la *inductio* —una concepción que, sin lugar a dudas, remite a la noción aristotélica de la *epagôgê*—. Son exactamente estas reflexiones que Gundisalvo hace suyas en el capítulo sobre la matemática de su *Divisio philosophiae*¹⁵, aunque introduciendo una modificación capital frente al filósofo árabe: para Pseudo-al-Kindi todos los primeros principios del conocimiento provienen, al aparecer sin excepción, de la *induc-*

12. Compárese ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae* – *Opuscula theologica*, ed. Claudio MORESCHINI, Saur, Múnich 2000, p. 187. Aquí, Boecio define a las *communes animi conceptiones* como aquellas proposiciones a las cuales todo hombre debe asentir («enuntiatio quam quisque probat auditam») en el sentido de que ellas son autoevidentes o, si más no, cuasi-autoevidentes, independientemente de si se trata de proposiciones generales para todas las ciencias o de aquellas que son específicas para alguna de ellas.

13. PSEUDO-AL-KINDI, *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis*, ed. Albino NAGY (BGPhMA II, 5), Aschendorff, Münster 1897, p. 50.

14. *Ibid.*, p. 52.

15. DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae*, *op. cit.*, p. 32.

tio; otro tipo de primeros principios no se menciona aquí. Gundisalvo, en cambio, postula dos clases diferentes de primeros principios: la primera clase representa los principios axiomáticos *sensu stricto* que son evidentes por sí mismos, mientras que la segunda clase representa aquellos principios que se refieren a la presuposición de existencia y a la definición de los respectivos sujetos de las ciencias, las cuales provienen de la inducción, tal y como mantiene el *Liber introductorius* de Pseudo-al-Kindi. De esta suerte, Gundisalvo corrige de un lado, como se ha dicho, el enfoque demasiado estrecho de Boecio, el cual reduce todo tipo de preconocimiento necesario a los axiomas indeducibles de la lógica; mientras que de otro lado, y a pesar de seguir a Pseudo-al-Kindi en cuanto a la inducción de las presuposiciones de existencia y de las definiciones del sujeto de cada ciencia, Gundisalvo mantiene con Boecio la indemostrabilidad de los axiomas en sentido estricto que no aparecen en Pseudo-al-Kindi.

Cabe decir, por lo tanto, que como resultado de una confrontación crítica de su propia tradición latino-cristiana y de la *falsafa* árabe, Gundisalvo llega, finalmente, a una concepción equilibrada y genuinamente aristotélica del preconocimiento científico, entendido no tan sólo como conocimiento de las leyes lógicas que todas las ciencias presuponen, sino también como conocimiento acerca de la existencia y de la definición, *an sit* y *quid sit*, del particular sujeto de cada una de las ciencias. Así, ya Gundisalvo llega a formular una de las reglas básicas de la epistemología, haciéndose eco de las palabras de Avicena, pero atribuyéndolas *expressis verbis* a Aristóteles: «Nullius enim scientiae est stabilire materiam suam, ut ait Aristoteles, sed ipsa assignat proprietates eius et ea quae accidunt eis»¹⁶. Las reflexiones de Gundisalvo que venimos de resumir dejan ver, por contraste, cómo la discusión de la llamada axiomática en la Edad Media, y no sólo en ella, se había extraviado a partir de Boecio de su camino primitivo aristotélico: En oposición a los sistemas estrictamente axiomáticos en sentido boeciano como aún iban a idearlos Alano de Lille y Nicolás de Amiens algunos años más tarde¹⁷, Gundisalvo nos propone una concepción *light* de la axiomática, mucho más adecuada a la realidad científica y de pleno acuerdo con Aristóteles mismo.

Huelga decir que los elementos de la epistemología aristotélica que Gundisalvo retoma de este modo a la luz de Boecio y de la tradición arábigo-judía —y que aquí hemos podido presentar nada más que de manera ejemplar— no son momentos cualquiera de la teoría de la ciencia del filósofo peripatético, reunidos, acaso, rapsódicamente (como diría Kant) por el arcediano, sino que son los pilares de esta misma teoría. La epistemología de Gundisalvo es, por lo tanto, enteramente aristotélica¹⁸ —y, desde luego, quiere serlo, como

16. *Ibid.*, p. 92. En otro lugar de la misma obra (p. 71), Gundisalvo no tan sólo atribuye esta regla a Aristóteles, sino que menciona explícitamente a los *Analytica posteriora* como su fuente.

17. Véase para la axiomática en estos dos autores, Mechthild DREYER, *More mathematicorum. Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert* (BGPhMA, N.F. 47), Aschendorff, Münster 1996.

18. Claro está que para otras partes de su filosofía, por ejemplo su cosmología, esto puede ser cuestionado; véase, entre otros, Wolfgang KLUXEN, *Abendländischer Aristotelismus V/1; Mittelalter*, en

lo demuestran las repetidas referencias explícitas de Gundisalvo a Aristóteles y a sus obras—. Es más, las posiciones gundisalinas acerca de los objetos, los métodos y la aquí presentada axiomática, son los temas persistentes en toda la teoría de la ciencia medieval, como también lo indica su pervivencia hasta Tomás de Aquino —y no solamente en la filosofía medieval, deberíamos añadir—.

Pasemos ahora a las consecuencias de esta epistemología, ya que, como se ha dicho al principio, la epistemología aristotélica en Gundisalvo es de suma importancia también para su concepción propia de cada una de las ciencias en particular. Eso queda patente, sobre todo, en cuanto a su acepción de la metafísica. En este contexto, cabe señalar, de entrada, que a Gundisalvo le corresponde el mérito histórico de haber utilizado, en su *De divisione philosophiae*, como primer pensador en toda la historia de la filosofía el término «metafísica» como apelativo distintivo de una ciencia. Ya que como tal, es decir, como apelativo distintivo de una ciencia, el término «metafísica» no ocurre ni en la filosofía griega, en la cual, como es sabido, *meta ta physica* tan sólo denomina un lugar (en la ordenación editorial), ni en la *falsafa* árabe que traduce la expresión griega al pie de la letra como *ma ba'd at-tabi'a*, es decir, lo que viene después de la naturaleza o física. Es, pues, la feliz hazaña de Gundisalvo haber vertido esta expresión de tal modo al latín que se vuelva un *nomen femininum singulare*, acercándola, así, a las formas de las demás ciencias, como la *physica* y la *mathematica*¹⁹. El hecho de que Gundisalvo siga llamando a la metafísica, a la cual caracteriza como apodíctica, también ciencia divina, igual que a la teología en sentido estricto, no debe ocultarnos que para él ambos tipos de ciencia divina son categóricamente distintos. En este orden de cosas, Gundisalvo mismo explica que la metafísica recibe el apodo «ciencia divina» tan sólo a *digniori parte*, es decir, no se puede hablar de ella como «ciencia divina» *absolute*, sino únicamente *relative*²⁰. Pues, si bien es cierto que la metafísica trate también de Dios, e incluso que prueba su existencia, precisamente por ello, nos dice Gundisalvo, es decir, por probar la existencia de Dios, la metafísica, a diferencia de la teología, no puede tener a Dios como su sujeto primitivo, ya que el sujeto de una ciencia no puede ser probado, a su vez, por la misma ciencia, sino que pertenece al preconocimiento exigido por esta ciencia, como venimos de ver más arriba. Retomando, pues, la regla epistemológica fundamental que ya hemos citado, Gundisalvo afirma acerca de la metafísica: «Nulla scientia inquirat materiam suam; sed in hac scientia [sc. metaphysica] inquiratur an sit deus.

Theologische Realenzyklopädie III (1978) 782-789, aquí 783-784. No obstante, incluso en la cosmología gundisalina, que es, sin lugar a dudas, deudora de Platón, se hallan rasgos muy aristotélicos. Léase, a este respecto, el comentario al *De unitate* de Gundisalvo en Alexander FIDORA y Andreas NIEDERBERGER, *Vom Einen zum Vielen – Der neue Aufbruch in der Metaphysik des 12. Jahrhunderts*, Klostermann, Frankfurt am Main 2002, pp. 136-144.

19. Para la genealogía de la noción «metafísica», véanse los trabajos de Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, *Verbización y nocionización de la metafísica en la tradición siro-árabe*, en «Pensamiento», 31 (1975) 245-271, y, *Verbización y nocionización de la metafísica en la tradición latina*, en «Estudios filosóficos», 24 (1975) 161-222.

20. DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae*, op. cit., p. 38.

Ergo deus non est materia eius»²¹. El preconocimiento exigido por la metafísica, prosigue el arcediano, o bien es lo más universal y lo más evidente (*communius et evidentius omnibus*), o bien se prueba por otra ciencia. ¿Pero qué ciencia —se pregunta Gundisalvo— debería probar los principios de la metafísica, siendo ésta la ciencia más universal de todas, cuya finalidad está justamente en asegurar los principios de las demás ciencias?²². Quedando excluida esta posibilidad, la metafísica debe partir, pues, de aquello que es lo más universal y lo más evidente: y esto, para Gundisalvo, es el *ens*, con lo que hallamos al arcediano en su *metafísico autóctono* de Aristóteles. Resumiendo, Gundisalvo dice así: «Ideo necessario materia huius scientiae est id quod communius et evidentius omnibus est, scilicet ens, quod siquidem non oportet quaeri an sit, vel quid sit [...]»²³. El sujeto exclusivo de la metafísica es, por lo tanto, el *ens*, el cual ella debe presuponer tanto en su existencia (*an sit*) como en su definición (*quid sit*) y del cual, seguidamente, examina los *consequentia*, es decir, aquello que le acompaña de manera no accidental²⁴. Ahora bien, precisamente en tanto que la metafísica examina los *consequentia* del ser, a los cuales pertenece que el ser es un *causatum*, es decir, un ser creado, entra en su horizonte también la cuestión por la causa última del ser, a saber, Dios. Sin embargo, bajo este ángulo, Dios no aparece de ningún modo como sujeto de la metafísica, sino que es parte de los *consequentia* de este sujeto, y, por lo tanto, la existencia de Dios no constituye el punto de arranque de la metafísica, sino que estará, acaso, entre sus resultados. Si bien es preciso, pues, señalar que la metafísica gundisalvina trata, entre otros asuntos, de Dios, y por ello puede llamarse ciencia divina, hay que añadirle a esto que, sin embargo, no trata del Dios de Abraham o del Verbo revelado, como le compete únicamente a la teología, sino que trata del Dios de los filósofos *qua* causa del ser. La argumentación gundisalvina que venimos de reconstruir evidencia, pues, cómo Gundisalvo llega a partir de su epistemología a un concepto de metafísica entendida como doctrina del ser en tanto que es lo más universal y evidente, la cual solamente en segunda instancia puede considerarse teología filosófica —con lo que Gundisalvo se sitúa en clara oposición con otros autores, sobre todo con su contemporáneo Averroes, quien estipulaba a Dios como sujeto de la metafísica—. De este modo, frente a Averroes se puede observar, ya para Gundisalvo, es decir, al inicio de la tradición metafísica latina, una marcada des-teologización de la metafísica, por así llamarlo, que proseguirá su camino con Tomás de Aquino y Duns Escoto hasta nuestros días. Con relación a las reflexiones en los libros de la *Metaphysica* misma de Aristóteles cabe decir que, a partir de su epistemología, Gundisalvo concibe una metafísica que logra establecer una coherencia sistemática entre los aspectos dispares de la «ciencia buscada» del Estagirita —la misma coherencia que siglos más tarde será expresada con los términos *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*—.

Con todo esto, Gundisalvo se sitúa, ya en el siglo XII, al principio de lo que se ha llamado el segundo comienzo de la metafísica aristotélica, e incluso de la filosofía peripatética.

21. *Ibid.*, pp. 36-37.

22. *Ibid.*, p. 38: «Officium autem huius artis est certificare principia omnium scientiarum».

23. *Ibid.*, p. 37.

24. *Ibid.*

Crónicas

ca en general²⁵, en tanto que el arcediano toledano no tan sólo retoma a Aristóteles a la luz de sus fuentes latinas y arábigo-judías, sino que al mismo tiempo lo trasciende apuntando a una nueva interpretación de todo el *Corpus aristotelicum* que toma como su hilo conductor la teoría de la ciencia del filósofo griego. De esta suerte, no tan sólo resurge, bajo una innovadora perspectiva, la metafísica aristotélica, sino que también se redescubren, de modo determinante para el discurso aristotélico de los siguientes siglos, los demás ámbitos de la filosofía peripatética, como, por ejemplo, la filosofía práctica. En este orden de cosas, hablar de un *renacimiento* de las ciencias en el siglo XII, como sugirió Haskins en su momento, es poco, ya que no solamente se recuperan las viejas ideas para el mundo latino, sino que con el enfoque específicamente epistemológico de esta recuperación cambian también sus contenidos: A título justo, pues, Richard Southern ha querido agudizar la expresión de Haskins, hablando de una verdadera *revolución* epistemológica del siglo XII²⁶, la cual responde a la diferenciación y profesionalización de las ciencias en las escuelas catedralicias del tiempo. Y es precisamente en el contexto de esta revolución epistemológica y de sus consecuencias que Gundisalvo se merece una rehabilitación —reclamada ya por Clemens Baeumker— desde el punto de vista histórico y sistemático como lúcido intérprete del legado filosófico greco-romano y arábigo-judío.

Alexander FIDORA

SFB 435 - A2

J. W. Goethe-Universität

D-60629 Frankfurt am Main

a.fidora@em.uni-frankfurt.de

25. Para esta expresión remito a Ludger HONNEFELDER, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, en Jan P. BECKMANN *et al.* (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungen und Paradigmen*, Felix Meiner, Hamburgo 1996, pp. 165-186.

26. Richard W. SOUTHERN, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, 2 vols., Blackwell, Oxford 1995 y 2001, esp. vol. I, pp. 31ss.