

LA FILOSOFÍA DE VIRGILIO DE CÓRDOBA. SU TRADICIÓN FILOSÓFICA

M^a ISABEL LAFUENTE GUANTES

Universidad de León

<http://dx.doi.org/10.15304/ag.36.2.3704>

Resumen

Se exponen los temas generales de la obra *Filosofía*, de Virgilio de Córdoba, que aprecian en ella los estudios que la clasifican como obra de literatura: *identidad del autor, autenticidad, estructura, filosofía*, que consideran propia del *naturalismo-averroísta*. Se muestra que la lectura filosófica de su núcleo: la *nigromancia*, ciencia que se ocupa de las cosas dudosas, y del contenido de sus aspectos filosóficos básicos (la *causa primera*, los *espíritus*, el *alma*), permite establecer que pertenece a la tradición filosófica *neoplatónico-aviceniense*, que propiciaba la unidad de las religiones monoteístas, y no a la *aristotélico-averroísta*.

Palabras clave: causa primera, espíritus, ángeles, demonios, alma, entendimiento agente, teúrgia, teosofía, nigromancia.

Abstract

An exposition is given of the general topics of Virgilio de Cordoba's work *Philosophy* that estimate therein the studies categorizing it as a literary work: author's *identity, authenticity, structure, philosophy* considered as proper of *Averroist naturalism*. It is shown that a philosophical reading of its nucleus: nigromancy as a science dealing with dubious matters, and the content of its basic philosophical aspects (the *first cause*, the spirits, and the soul) enables to consider it as proper of the Neoplatonic-Avicennian philosophical tradition propitiating the unity of monotheistic religions, not of the Aristotelic-Averroist tradition.

Keywords: first cause, sprits, angels, demons, soul, active understanding, theurgy, theosophy, nigromancy.

Recibido: 07/11/2016. Aceptado: 24/01/2017.

1. La consideración literaria de la *Filosofía* de Virgilio.

El libro *Filosofía*, de Virgilio de Córdoba, ha sido nuevamente publicado por la Universidad de León en junio de 2016. El autor de su traducción del latín, y de la Introducción, H. Salvador Martínez, profesor de Literatura Medieval y Catedrático Emérito de la Universidad de Nueva York, anota que está realizada sobre el texto latino del MS 6463 de la Biblioteca Nacional, y que eligió este manuscrito por ser “el más *completo* [...] la copia más fiel al original, puesto que es la única de las tres que contiene los *Versos goliárdicos*, tal como aparecen en el manuscrito del siglo XIV”.¹

Se considera como obra de literatura, y, como tal, el manuscrito, que ha sido descrito de forma incompleta por José María Millás Vallicrosa² y de forma completa por J.L. Pérez López, ha suscitado preocupaciones diversas. J.L. Pérez López, que estudia sus relaciones con obras medievales, sobre todo con el *Libro de Buen Amor* y el *Lucindario*, pone de relieve que desde el primer inventario que se realiza en 1727 se sabe que se encuentra clasificada junto a obras de *gramática* y *letras humanas*.³ Sobre ella afirma que es “una obra de literatura latina medieval, francamente divertida”,⁴ por lo que entiende que el texto filosófico debe leerse conjuntamente con los versos morales y los goliárdicos que contiene el manuscrito. Gotthold Heine, que realizó en 1848 la única edición de esta obra, señala que es un

¹ Virgilio, *Filosofía*. León, Universidad de León, 2016, pp. 99-100. El autor de la traducción indica que el texto latino se halla en el MS 94-22 de la BC-Toledo, número 286 del inventario de 1727. Da cuenta de que existen tres copias, una en la Biblioteca del Escorial dos en la Biblioteca Nacional, que son todas del siglo XVIII. Manifiesta que si bien su primera intención fue realizar una edición crítica, no la llevó a cabo porque “no habría aportado nada nuevo o valioso a la hora de fijar el texto original del siglo XIV”. Ibid. p. 99. Las citas de esta obra se realizarán por esta edición, en la forma siguiente: Virgilio, y n° de página.

² J.M. Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*. Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2012, Madrid: Digibís, 2012. J.L. Pérez López., «El Códice T del *Libro de Buen Amor* en su biblioteca: Averroístas y Goliardos». *La corónica*, 31.1, (Fall, 2002), pp. 69-106.

³ J.L. Pérez López señala que en 1727: “los padres benedictinos Diego de Mecoleta y Martín Sarmiento realizaron un inventario de los manuscritos de la Biblioteca del Cabildo de Toledo, registro que en la actualidad se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, MS 13413, con el título de *Indize de la Librería de la Santa Iglesia Primada*”, y que reseñaban que en el mismo estante 17, bajo el epígrafe de “Gramática, Rethórica y Letras humanas”, había tres códices, que dos eran anónimos, y el que contenía la obra de Virgilio, obra que data de 1290 según consta en el manuscrito de la BC- Toledo, acogía también la *grammatica* de Prisciano y Donato. Afirma que esta clasificación “significa que los consideraron afines”. Pérez J. L. López, *Op. Cit.* pp. 70-71.

⁴ Ibid. p. 78.

libro de magia que contiene todo tipo de supersticiones, y sólo justifica su publicación por el conocimiento que proporciona de la lengua, del latín en España.⁵ También José Amador de los Ríos sigue esta opinión, si bien lo sitúa cronológicamente en el siglo X,⁶ y J.L. López afirma además que: “Emplea un latín casi castellanizado, que a veces da la impresión de estar utilizando palabras latinas integradas en una gramática romance.”⁷

Como obra de literatura se examina globalmente, sin detenerse en los aspectos propiamente filosóficos. La razón de más peso para proceder de esta manera, parece ser que no se trata de un libro de filosofía académica en que se expone la moral cristiana de la época, sino de una recreación, realizada en tono festivo y lenguaje vulgar, que usa la forma de exposición de las escuelas medievales, y concluye haciéndose eco de la moral natural. De esta forma, las interpretaciones literarias examinan minuciosamente en ella: la lengua, y los aforismos o sentencias de moral natural, así como los versos goliárdicos. Se recrean en las sátiras, sus juegos de palabras, y sus expresiones de corte irreverente y/o blasfemo, como también en el ambiente de la época, que es el que la tradición ha adscrito a Toledo como ciudad cultural, centro de magos y nigromantes en el que campan los demonios. Los autores que la abordan desde esta perspectiva distinguen los siguientes temas generales: 1. La *identidad* de Virgilio; 2. *Autenticidad* de la obra: ¿ficción o realidad?; 3. *Estructura*; 4. La *filosofía* de Virgilio: el ambiente. Como no es posible desarrollar en un artículo todas las opiniones de los autores que se han ocupado de esta obra, se enunciarán las más generales y opuestas.

Con relación a la *identidad* de Virgilio, H.G. Farmer,⁸ en 1929, da por cierta y justifica punto por punto la autoría que se hace en la obra,⁹ cuando dice:

⁵ “Postquam deinde Sarmiento 1) censuit, idem opus etiam linguae enodandae studio utile esse, fere in ómnibus scriptis, quae de Hispanorum linguae origine agunt, commemoratum est.” G. Heine, *Virgilio Cordubensis Philosophia*, Bibliotheca anecdotorum seu monumentorum ecclesiasticorum, vol. I, Leipzig, 1848, pp. 211-244, p. 211.

⁶ J. Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, Imprenta Joaquín Muñoz, 7 v., 1865, Edición facsímil Madrid, Gredos, 1969, Reproducida en E. Sánchez Reyes (ed.), M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 8 vols., Santander, Aldus S.A. de artes gráficas, 7, 1948, Historia: Apéndice I, documentos.

⁷ J.L., López López, *Op. Cit.* p. 78.

⁸ G.H. Farmer, “Virgilius Cordubensis”, en *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London, Society 74 Grosvenor Street, (July 1929), pp. 599-603.

⁹ Incluso justifica el nombre de Virgilio como una transcripción latina de un nombre árabe. Ciertamente, su interpretación no es disparatada ya que en la época no sólo se consideraba hispano a Averroes, sino también a Avicena, e incluso en algunas miniaturas de los siglos XIII y XIV, Aristóteles aparece vestido a la manera oriental, como ocurre en el códice

“Virgilium Cordubensis is the name of a philosopher and necromance of Cordova, whose work, *Philosophia*, is claimed to have been translated from Arabic into Latin at Toledo in the year 1290”.¹⁰

Farmer recoge la opinión de D. Comparetti que pone en duda el origen árabe de su autor,¹¹ y la de Adolfo Bonilla y San Martín que participa de ambas.¹² J.L. Pérez López afirma que el autor debió ser un clérigo de la archidiócesis toledana, y H. Salvador Martínez mantiene que la identidad de Virgilio pudo ser construida por un *pseudo traductor*, clérigo mozárabe de la ciudad de Toledo, que añadió a la *Filosofía de Virgilio* los textos sobre gramática y los versos goliardicos. Las últimas hipótesis se oponen, como recoge J.L. Pérez, a la de Gybbon-Monypenny, que sostiene que la mentalidad medieval no admitía “el concepto del autobiógrafo imaginario con identidad distinta de la del autor, tal como lo encontramos desde el Lazarillo de Tormes en adelante”.¹³ Estas dos hipótesis no parecen considerar que Virgilio sea un charlatán, como decía Comparetti, pero sí un personaje de ficción tras el que se encontraría un clérigo, que Salvador Martínez supone mozárabe. Este autor considera que la obra es en sí misma un testimonio de la tradición cultural mozárabe de “Toledo en la segunda mitad del siglo el S. XIII”,¹⁴ y que su momento histórico es finales del siglo XII y el siglo XIII, por lo que comprende los reinados de Alfonso X (1252-1284) y Sancho IV (1284-1295).¹⁵

En lo relativo a la *autenticidad* de la obra, Martín Sarmiento la califica de *impostura*;¹⁶ por el contrario, José Amador de los Ríos piensa que Virgilio fue realmente un filósofo. Millás Vallicrosa la califica de burda y tardía

Cesena, Biblioteca Malatestiana, XXII d. 3, citado en *Manoscritti e stampe venete dell'aristotelismo e averroismo (secoli X-XVI). Catalogo di mostra*, Venecia, Bibl. Naz. Marciana, 1958, p. 73.

¹⁰ Ibid. p. 599.

¹¹ La opinión de Domenico Comparetti, según Farmer, es que “...the autor was a charlatan who took the name of Virgilius and simulated Arabian learning in order to be looked upon as an authority”. Ibid. pp. 600-601.

¹² “Bonilla, who gives extractus from Virgilius, suggests that the autor was a Toletan ecclesiastic who influenced by the writings of Michael Scot (d.c.1232), and indicate asimilar type of literature in such works as *Sendebat*, *Flores de Philosophia*, and *Libro de los Doze Sabios*.” Ibid. p. 601.

¹³ J.L. Pérez López, *Op. Cit.*, p. 81. G. P. Gybbon-Monypenny (ed.) *Arcipreste de Hita. Libro de buen amor*. Madrid: Castalia, 1988, p. 9.

¹⁴ Virgilio, p. 47.

¹⁵ Cfr. Virgilio, pp. 62-63.

¹⁶ Martín Sarmiento, *Memorias para la historia de la poesía y poetas españoles*, Madrid, Joachin Ibarra, 1775.

falsificación. Farmer se pregunta si no habría que ver la obra de Virgilio de Córdoba como parte de la leyenda de la nigromancia, al igual que la de Virgilio Maro (el poeta, d. 19 a.c.) y la del Obispo Virgilius de Salzburgo (d.784),¹⁷ y concluye afirmando que “the criticisme of Comparetti and Bonilla do not shake its autenticity to any extent”,¹⁸ pero da la razón a A. Bonilla y considera que sus fuentes son árabes y judías.¹⁹ H. Salvador Martínez afirma que si no existiera la tradición de la magia y nigromancia toledana, se sentiría tentado a aceptar la autenticidad de la obra, pero que como existe “se puede razonablemente sospechar que también el pseudo Virgilio haya contribuido con su granito de arena a la difusión de la patraña de la “magia toledana”.²⁰

Respecto a la *estructura* de la obra, J.L. Pérez López considera que tiene un núcleo expositivo, al que antecede y sigue una parte narrativa, por tanto, distingue tres partes: *narración-exposición-narración*. Y, de ambas *narraciones*, resalta la exposición de la existencia de escuelas de filosofía en Toledo y sus métodos. Sobre estos, Virgilio señala que en sus disputas diarias se “sostenían opiniones diferentes entre sí, tratando de defenderlas cada uno como podía”;²¹ también cuenta que fue elegido juez por las escuelas para dirimir sobre sus opiniones, y que escuchando sus consejos trasladaron los estudios a la ciudad de Córdoba. Según la segunda narración, las escuelas y sus componentes eran: 5 portugueses; 7 leoneses; 10 castellanos; 3 navarros; 5 aragoneses; 12 toledanos, de los que señala que tres eran maestros de Astrología y se llamaban: Calafatat, Giliberto, Aladanfac; 227 cartagineses; 7 sevillanos; 12 marroquíes y ultramarinos; 5 cordobeses: el propio Virgilio, Séneca, Avicena, Averroes y Algacel, que aparecen como coetáneos, aunque sus vidas comprenden los siglos I al XII (d.c.), lo que resulta una pura invención.²³

Las opiniones que vierten las escuelas son en general heterodoxas, pero puede entenderse como hace Pérez López que unas son más heterodoxas que otras, y que las más heterodoxas las defienden los andaluces, los marroquitanos y otros ultramarinos y sarracenos, mientras que las más ortodoxas

¹⁷ G.H. Farmer, *Op. Cit.* p. 601.

¹⁸ *Ibid.* p. 603.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*

²⁰ Virgilio, p. 22.

²¹ Virgilio, p. 104.

²² *Ibid.*, p. 244. En este texto dice que los maestros de Nigromancia eran: Filadelfo, Liribaldo y Floribundo, nombres que parecen inventados,

²³ Cfr. *Ibid.* p. 242.

son defendidas por toledanos, castellanos y leoneses. La lectura de la obra muestra claramente que el más y el menos es fundamental para valorar la ortodoxia o la heterodoxia de las distintas opiniones, porque Virgilio no expone en forma ordenada las opiniones de cada escuela, sino que en muchas ocasiones las engloba en expresiones como “muchos opinaban”, “los de más arriba del Tajo”, etc., de lo que resulta, por ejemplo, que también los castellanos mantienen, respecto a la postura cristiana, muchas opiniones totalmente heterodoxas.

La parte *expositiva* de la estructura de la obra, la divide Pérez López en dos partes, de las que la *primera* sigue el método de las escuelas: discutir una cuestión teniendo en cuenta todos los puntos de vista; las cuestiones objeto de disputa son tres: 1^a La *Primera Causa*. 2^a La *Eternidad del Mundo*, si existe desde siempre o no. 3^a. *El Alma*. La *segunda* parte de la exposición consiste en *Proposiciones para Debatir*, que tienen el aspecto de aforismos, es decir, de sentencias morales.

H. Salvador Martínez considera que la obra tiene un *contexto macroestructural*, que no contradice la división tripartita de Pérez López, pero, divide la obra en siete partes: Proemio. I. Sobre la causa primera. II. Cosmología. III. Antropología. IV. Las respuestas de Virgilio a las disputas de los filósofos. V. Las máximas. VI. Breve relación sobre los estudios de las artes liberales: el origen mítico del *Ars notoria* y su trasmisión a Occidente a través de Aristóteles.²⁴ VII. Conclusión. Al mismo tiempo, afirma que la obra participa de *otro modelo estructural* que, siguiendo a F. Dolpech, caracteriza por la inserción de la *disputatio* en el contexto de la *ficción mántica*;²⁵ este contexto acoge la consideración que hace Virgilio de las artes ocultas, *Nigromancia* y *Ars notoria*, y en él Virgilio se presenta como maestro nigromante.²⁶ La tesis que estos autores sostienen sobre la tradición filosófica a la que pertenece la obra de Virgilio, se considera seguidamente.

²⁴ El tema de la *translatio studii* no se expone en este artículo.

²⁵ Virgilio, p. 30-31. F. Dolpech, « Virgilio, Aristóteles, Salomón y otros sabios del montón: nigromancia y Arte notoria en la Filosofía de Virgilio Cordobés», en J.I. Ruiz Rodríguez y E.J. González (eds.) *Cien años de Julio Caro Baroja*. Anejos de la *Revista de Historiografía*, n.1, Madrid (2014), pp.123-161.

²⁶ En la obra el tema de los demonios y la nigromancia aparece de forma salpicada, sus lugares son: en el Proemio (p.106), en 1^a parte (pp. 116,124, 126,128), en la 2^a parte (p. 136), en la 3^a parte (pp. 140,154), en la 6^a parte (pp. 246, 248,250). En la 6^{aa} parte (p. 250), Virgilio narra como los ángeles dieron la ciencia santa a Salomón, el episodio del diablo cojuelo, y continúa con la narración fantástica de cómo encontró Aristóteles que primero vino a España con Alejandro, en Jerusalén, los libros de Salomón y se hizo con su ciencia. Los relatos novelados y fantásticos sobre Alejandro en la Edad Media fueron frecuentes, pues

2. El núcleo de la obra: Su contexto en la época.

El texto de la obra es una mezcla de realidad y de ficción, pero resulta patente que el núcleo filosófico de la obra es la defensa de la *Nigromancia* (Refulgencia) como actividad necesaria; Virgilio se presenta como maestro en ella.²⁷ Que el autor arrope este núcleo con narraciones fruto de la ficción, pero solicite de todos los filósofos que propaguen su filosofía, permite considerar que la obra es fruto del ambiente de represión social, política y religiosa en que se desarrolló la filosofía en la España de los siglos XII y XIII, y, por tanto, que el interés inmediato de la obra se inscribe en la recuperación de la *memoria histórico-filosófica*, cuya consideración por extenso es imposible en un artículo cuya preocupación es establecer la *tradición filosófica* a la que pertenece.

Con todo y considerar que la *Filosofía* de Virgilio es una obra de literatura, los autores que la han abordado no dejan de preocuparse por situarla en una tradición filosófica, y A. Bonilla y San Martín, F. Rico²⁸, J.L. Pérez López, F. Delpéch y H. Salvador Martín, coinciden en que es propia de la corriente *aristotélico-averroísta*²⁹ a la que pertenecen: David de Dinant (1100-1199), Amalrico de Bène (1207), Siger de Brabante (1240-1284) y Boecio de Dacia (1200-1299)), entendiendo que ésta es la que refleja el ambiente de la ciudad de Toledo y de su Escuela de Traductores, como también el de la ciudad de Córdoba, lugar de nacimiento de Averroes.

J. L. Pérez considera que en ella se procede de forma semejante a la que sigue el *Lucindario*, pero mientras en esta obra la exposición teológica verdadera envuelve las razones naturales, en las disputas de esta obra caben todas las opiniones,³⁰ y concluye que:

su figura se consideró como la encarnación del imperio universal. Desde comienzos del siglo XIII aparecen en estos relatos testimonios de su tradición occidental europea, pero entre 1270-1280, en la *General Estoria de Alfonso X*, aparecen testimonios de su rama oriental. La fuente principal de estos escritos es el *Libro de Alexandre*. J. Cañas, *Libro de Alexandre*, Madrid, Cátedra, 2008. Sobre las novelas históricas en general, puede verse la obra de C. García Gual, *Las primeras novelas. Desde las griegas y latinas hasta la Edad Media*. Madrid, Gredos, 2008.

²⁷ “...que nosotros éramos maestros en una ciencia de gran renombre, que entre nosotros se llama Refulgencia, y entre otros es conocida como Nigromancia”. Virgilio, p. 106.

²⁸ F. Rico, «Por aver mantenencia’. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*», Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, vol. III, 1985, pp. 271-297.

²⁹ Aunque estos autores afirman que la obra pertenece al *aristotelismo-averroísta*, señalan que la obra participa de la teúrgia, la filosofía de Avicena y la filosofía judía.

³⁰ Cfr. J. L. Pérez López, *op. cit.* p. 89.

“Esta manera de exponer las cuestiones *more expository* era la que se reprochaba en París a los maestros que defendían el naturalismo aristotélico, como Sigerio de Brabante y Boecio de Dacia, a pesar de que ellos insistían en que exponían las proposiciones heterodoxas para rechazarlas.”³¹

Ahora bien, por una parte, la afirmación fundamental de los averroístas es que sus tesis eran las que respondían fielmente a los textos aristotélicos, y, por otra, ninguno de los autores que considera averroísta la obra, realiza un estudio filosófico concreto de las afirmaciones de Virgilio, ni las comparan con las de los autores de la tradición oriental y cristiana que tratan los temas y problemas filosóficos fundamentales del momento, y presentes en la obra. Es decir, se incluye la *Filosofía* de Virgilio en la corriente del *aristotelismo-averroísta* considerando su texto de forma global, y da la impresión de que esto se debe a que en el siglo XIII, sobre todo por las condenas de la obra de Tomás por Aquino Etienne Tempier en 1970 y en 1977, fue la que más trascendencia tuvo, y prendió en formaciones científico-filosóficas que llegaron hasta el siglo XVI.

Es cierto que el tono general de la obra refleja un naturalismo-aristotélico, pero salvo que se considere que no tan sólo acoge y crea ficciones, sino que es una burla completa, y si no se menosprecia, aunque la obra sea una *menudencia* al lado de las de los grandes maestros del momento, lo que Virgilio dice que es, y lo que mantiene como filosofía propia frente a las diversas opiniones de las escuelas, la obra no parece responder al aristotelismo-averroísta, aunque sí tener una fuerte influencia del mundo oriental expuesta de forma muy vulgar.

No es muy plausible que en la España del siglo XIII, que no se caracterizó precisamente por la libertad de pensamiento, una obra titulada *Filosofía*, sea una burla, dadas las connotaciones que esta denominación tenía, y tiene. No cabe duda que son averroístas ciertas tesis que mantienen los miembros de algunas escuelas (el mundo es eterno, el alma no es inmortal), pero no las afirmaciones que Virgilio hace suyas, que pretende que se difundan, y que no parece que trate de disfrazar arropándolas en la ortodoxia, ya que el autor se reconoce como nigromante, afirma que es su actividad, y no indica que sea exorcista reconocido. ¿Acaso tenía el clérigo Virgilio, lo que se supone que era, licencia de las autoridades eclesiásticas para escribir un libelo?, o, más bien ¿finge un personaje, para enmascarar su persona, y evitar ser reconocido y perseguido por difundir de forma vulgar la sabiduría?³² Sea

³¹ Ibid. p. 87.

³² Para poder decir algo a todo el mundo, señalaba Bruno, no se pueden usar “términos entendidos por él y unos pocos [...] porque, como decía Algazel, el fin de las leyes no es tanto

como fuere, el problema es que para establecer su tradición filosófica, es preciso un examen de su filosofía, y que al plantearlo, es evidente que en *Historia de la Filosofía* el esquema básico que corresponde a la transmisión de la obra aristotélica no es el de la unidad de los *heterodoxos aristotélicos*, que comporta la continuidad de la transmisión del aristotelismo heterodoxo, como afirma, por ejemplo, H. S. Martínez.³³ En una lectura literaria este esquema puede justificarse, pero la lectura filosófica requiere distinguir entre *dos tradiciones*, la *neoplatónico-aviceniana* y la *aristotélico-averroísta*, cuya orientación general y fundamental es totalmente opuesta, la primera sigue una *orientación subjetiva y mística*, mientras la segunda sigue la *orientación racional*, es decir, *científico-objetiva*.

Virgilio, que se presenta como un nigromante, sostiene que un maestro en esta ciencia puede ser “maestro de todas las artes, de todas las ciencias, y de filosofía”,³⁴ y se apoya en las opiniones que atribuye a las diversas escuelas filosóficas con el propósito de *eliminar*, por sí mismo, las *dudas* sobre los temas que afectan al *ser humano*, porque las otras ciencias no se preocupan de esto, sino sólo de la verdad. Este es su trabajo; pero, establecer a qué tradición o mezcla de tradiciones pertenece, requiere considerar las posturas que hubo en la época acerca de cómo *eliminar las cosas dudosas*,³⁵ de manera que los que creen en la verdad no puedan ser confundidos.

Inicialmente, en las escuelas, el conocimiento se consideró en relación a la verdad, y toda duda se resolvía, desde muy antiguo o en la *ciencia sagrada* o en las *ciencias profanas*, distinción que aparece en los siglos VII y VIII, y es recogida por Beda el Venerable en su *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*.³⁶ La ciencia sagrada, la teología, se apoya en la autoridad, la ciencia profana es producida por la razón humana. Pero, en las grandes filosofías de la época se entiende que la ciencia de lo sobrenatural (*teología*) acoge los problemas que afectan al ser humano, que ha de resolverlos sin sombra de duda y, que, para ello, tiene que apoyarse en la ciencia de lo suprasensible, es decir, en la Metafísica, lo que dio lugar a las disputas sobre la superioridad de una u otra, es decir, a las oposiciones: *filosofía/teología* y

buscar la verdad de las cosas como la bondad de las costumbres”. G. Bruno, *La cena de las cenizas*, Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 146-147.

³³ Cfr. Virgilio, pp. 67-79.

³⁴ Virgilio, p. 312.

³⁵ Ibid. p. 138.

³⁶ Beda el Venerable, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*. Stapleton, T., Amberes, 1565. Liber Quartus. Edición on-line en: https://la.wikisource.org/wiki/Historia_Ecclesiastica_gentis_Anglorum.

fel razón. El siglo XI, que se caracterizó por la oposición entre *dialécticos* y *teólogos*, es la máxima expresión de la defensa de la superioridad de la teología frente a la filosofía. Su figura cristiana más importante fue Anselmo de Canterbury, a quien se debe el lema: *nisi crediretis, non intelligetis*, y en el mundo musulmán Al-Ghalazí (Algazel 1058-1111, Iran, Sunni), que en su obra *Tabafut al-Falasifa* (*La incoherencia* (o *destrucción*) *de los filósofos*) sostiene que la *necesidad* de la conexión entre proposiciones no es estricta, por lo que Dios por ser omnipotente decide lo que es y será, y, de forma consecuente, la necesidad de aceptar los milagros.³⁷

En el siglo XIII el tema era candente, pues las traducciones de Aristóteles en la Escuela de Toledo habían proyectado en las facultades europeas (Colonia, París) tanto la concepción neoplatónica de Aristóteles y su preocupación por el destino del hombre, como la del Aristóteles científico, fruto de la traducción y concepción de Averroes que defendía la autonomía de la filosofía, en lo que coincidía todo el movimiento averroísta, como bien señala Pilar Herraiz:

“La principal pugna averroísta es la defensa de la autonomía de la filosofía y de la ciencia como esferas de conocimiento con valor epistemológico propio, antes que como puras siervas de la teología”.³⁸

La obra de Averroes (1123-1198), el gran Comentador de Aristóteles, hizo resurgir la filosofía en el siglo XII al propiciar la Lógica frente a Avicenna que mezclaba matemáticas-metafísica-astronomía. A él se debe el *Tabafut-al-Tabafut* (*La destrucción de la destrucción*), escrita contra la obra de Algazel, en la que manifiesta:

“Afirmamos de una manera decisiva que siempre que la demostración conduce a una conclusión en desacuerdo con el sentido exterior de la ley divina, éste sentido exterior admite la interpretación siguiendo el canon de la interpretación árabe”.³⁹

³⁷ Algazel sostenía, y era la tesis de los asharíes, que no hay enlace necesario entre lo anterior, a lo que llamamos *causa*, y lo posterior, que creemos que es su *efecto*. Averroes afirma “que las cosas engendradas tienen cuatro causas, eficiente, materia, forma y fin”. Averroes, *Tabáfut al-tabáfut*, Londres, Luzac, 1954, p. 168.

³⁸ P. Herraiz Oliva, «Aristóteles en París. Averroísmo y condenas a la nueva filosofía», en J.L. Fuertes, y A. Poncela, A. (eds.) *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*. Ribeirao, Humus, 2013, pp. 473-518, p. 514.

³⁹ M. Alonso Alonso, *Teología de Averroes*, Madrid, C.S.I.C. Escuelas de Estudios Árabes de Madrid-Granada, 1947, p. 107. Averroes trata el tema de la relación y armonía entre religión y filosofía en el opúsculo: *Fasl al-Maqâl* (Tratado definitivo acerca de la concordancia entre la filosofía y la religión islámica). Ver, M. Alonso Alonso, *Op. Cit.*, pero también el *Tabáfut al-tabáfut*, *Op. Cit.*

Frente a las acusaciones, siempre mantuvo que era un buen creyente; sostuvo que la verdad revelada era una para todos, que el razonamiento filosófico no puede contradecir la revelación porque la *verdad no puede contradecir la verdad*, y que si existen discrepancias serán sólo aparentes, por lo que:

“...le texte révélé doit-il *toujour* céder le pas, [...] chez les esprits d’élite, á l’interpretation philosophique démonstrative: dans les esprits capables d’raisonnement, la foi aveugle doit disparaître devant l’évidence de la raison [...] Peut-être vaudrait-il mieux dire que le symbole révélé, la religion, indispensable á la masse, es utile, mais le philosophie seule est pleinement vraie”.⁴⁰

Que el conocimiento dependa de las dotes intelectuales de cada uno, comporta para Averroes que la razón no pretenda destruir la fe en aquellos para los que es necesaria, por ello, los *filósofos* no deben comunicar las interpretaciones adecuadas ni a los *teólogos*, hombres que perciben los problemas pero son incapaces de realizar una interpretación adecuada de ellos, ni a los *retóricos*, hombres que se conforman con argumentaciones.⁴¹

En el mundo cristiano, Alberto Magno (1193-1206), buen conocedor de las obras griegas y orientales, así como de las polémicas que suscitaban, se inclinó por la separación entre teología y filosofía, razón y fe, mientras que su discípulo Tomás de Aquino (1224-1274), mantuvo su colaboración. Ante el problema básico: cómo lograr una *interpretación adecuada*, que dependía de cómo aceptar la Filosofía Antigua en su conjunto, incluído el conocimiento científico natural, Tomás de Aquino considera que al seguir la razón natural la ciencia puede llegar a diversos tipos de conocimientos y que en ningún caso puede contradecir la verdad revelada, pero, como la Escritura es susceptible de varias interpretaciones, afirma recogiendo la tesis de San Agustín que:

“...en este tipo de problemas hay que tener presente lo siguiente: 1) primero, que la verdad de la Escritura tiene que mantenerse a toda costa; 2) segundo, que cuando la Escritura divina pueda ser explicada de muchas maneras, que nadie se aferre a una exposición de tal forma que, si se constata que es falsa la opinión que defiende, le impida admitir otro sentido del texto de la Escritura, no sea que se ridiculice la Escritura ante los no creyentes y se les cierre un posible acceso para creer.”⁴²

⁴⁰ L. Gauthier, *La théorie d’Ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, París, Ernest Leroux, 1909, p. 109. En esta obra Gauthier analiza el tema en el *Fasl al-Maqâl*.

⁴¹ Para Maiza Ozcoidi, siguiendo a M. Campani, la raíz del problema de la doble verdad reside en la distinción entre *verdad* y *certeza*: la verdad es siempre la misma, pero la certeza es susceptible de más o menos según el sujeto. Cfr. I. Maiza Ozcoidi, *Concepción de la filosofía en Averroes*, Madrid, Trotta, 2001, p. 75.

⁴² Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C., 1988, I, q. 68, 1.

Por tanto, si el significado literal de un texto bíblico contradice la opinión común de la ciencia, es preferible optar por una interpretación alegórica. Dada la semejanza al entender el problema entre Tomás de Aquino y Averroes, y puesto que ambos son seguidores de Aristóteles, no es de extrañar que la lectura de las obras de Aristóteles fuera prohibida numerosas veces, y recayeran condenas sobre la de Tomás de Aquino.⁴³

Realmente, en las dos tradiciones en que se trasmite el pensamiento de Aristóteles, se defendía la filosofía, por tanto, no sólo se debe su defensa a Averroes, sino también a Avicena. Pero la obra del segundo, orientada a la subjetividad, a resolver los problemas relativos a la relación del hombre con el primer principio, tiene un marcado carácter religioso, mientras que la de Averroes lo tiene científico. Avicena encontró en la filosofía neoplatónica los elementos para resolver los problemas que resultan de la relación entre la fe y la razón (emanaciones, ser necesario, ser posible, etc.), de manera que la fe religiosa y la racionalidad resultaran congruentes; pero, al no lograr una solución satisfactoria, termina desarrollando un pensamiento místico, como claramente expresa J.I. Saranyana:

“...el fin de toda su especulación había de estar puesto al servicio de resolver una serie de cuestiones religiosas desde la orilla del análisis filosófico. Por ello, precisamente, fracasado en la defensa filosófica de su teología abocaría, al final de su itinerario, en las especulaciones místicas, como única vía superadora de toda aporía.”⁴⁴

En su *Filosofía*, Virgilio considera que las ciencias se ocupan de establecer la verdad, pero que existen problemas metafísicos que afectan a la vida humana y requieren resolver las dudas que las ciencias no solucionan, como son: si existe una causa primera, y cómo concebirla, de qué depende el movimiento de los cielos, y cómo entender el alma. Considera que su actividad de nigromante le permite saber la verdad, y enunciarla de forma *metafísico-religiosa*, y, por ello, darla a conocer a todos hombres para que se conviertan del mal al bien. En ella deben creer, principalmente, todos los hispanos, pues es la que nos ha robustecido y de la que hemos recibido todo bien; según sus palabras la verdad es que la:

⁴³ Sobre la condena del aristotelismo existen numerosas obras filosóficas. Por su carácter general sobre los temas y problemas medievales, y por ser reciente su publicación, puede verse la de F. León Florido, *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

⁴⁴ J.I. Saranyana, «De la teología a la mística pasando por la filosofía. Sobre el itinerario intelectual de Avicena», en *Anuario Filosófico* 21 (1), Navarra, (1988), pp. 85-96, p. 89.

“...causa primera se llama Dios y es espíritu increado y es en sí uno y trino, y sólo éste es Dios y no hay otro Dios en este mundo ni en otro; él lo rige todo y de él procede todo y en él está todo”.⁴⁵

Virgilio solicita a todos los filósofos que hagan conocer a este Dios como verdadero, para que se crea en él.

La lectura filosófica de la obra evidencia que responde a preocupaciones religiosas, pero que no sigue la postura de los teólogos frente a la filosofía, ni como Averroes defiende la razón frente a la teología, ni su separación, ni su conciliación en la forma de Tomás Aquino, sino que entiende que su ciencia, la *nigromancia*, que ha logrado con gran trabajo, le permite establecer qué es lo saludable en la vida en general y en las relaciones humanas. Esta concepción, permite entender que su *Filosofía* se inscribe en la tradición en que tiene lugar la trasmisión *neoplatónica del aristotelismo*, cuya máxima figura fue Avicena: el *neoplatonismo-aviceniano*, que se dirige expresamente a promover la transformación en el hombre. Su defensa de la nigromancia, que supone fórmulas y cábalas para hacer hablar a los demonios, y que no defiende la investigación textual y científica, no es, ni mucho menos, ajeno a la línea general de esta tradición, pero sí a la de Averroes, que antepuso la *razón lógica* a toda suerte de irracionalismo y voluntarismo.

3. La tradición de la obra.

La *tradición neoplatónico-aristotélica* es muy amplia, pues la recepción del Aristóteles *neoplatónico* en España dependió tanto de la trasmisión realizada por los árabes, como del pensamiento judío. En sus obras se compaginaron el emanantismo y evolucionismo de la filosofía neoplatónica con la concepción astronómica y astrológica de un universo regular y geométrico, como ya tiene lugar en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* cuya influencia llega a los *Libros del saber de astrología*, que contienen el saber astronómico entonces conocido, y se mantiene en la literatura del siglo XIII, entre otras obras, en *Las Siete Partidas* y en *La Doncella Teodor* (1250). Esta tradición no elimina la orientación científica que se apoya en la división del *quadriivium* de Arquitas de Tarento, Ammonio de Saccas, San Agustín y Boecio: aritmética, geometría, astronomía y música, pero la une a la división neoplatónica (y también patrística) del mundo en *microcosmos* y *macrocosmos* para explicar la vida social, la cultura, el destino humano, la religión, etc.

⁴⁵ Virgilio, p. 254.

La fusión de la filosofía neoplatónica y árabe, como prueba M. Alonso Alonso,⁴⁶ se debe a una obra, el *Liber de causis*, atribuida en los últimos años del siglo XII a Aristóteles, y en el siglo XIII a Al-Farabí, y cuya autoría adscribe a Juan Hispano, traductor que debió llegar a ser arzobispo de Toledo, *Iohannis Hispanus* o Juan Ibn Dawud (compañero del archidiacono segoviano y también traductor Domingo Gundisalvo), que debió componerla hacia mediados del siglo XII. El *Liber de causis*, que llegó a ser “declarado texto oficial impuesto en la universidad de París por marzo de 1255”,⁴⁷ tiene una importancia fundamental, dado que es la única fuente conocida en que se recibe la obra de Proclo *Elementatio Theologia* unida a las ideas de Avicena.⁴⁸ Pero, además, también es fundamental el *Liber de causis primis et secundis* en el que su autor que, según M. Alonso, debe ser también Juan Hispano, al igual que el del *Tractatus de anima*, “concibió el proyecto de formar una síntesis doctrinal entre las fuentes de procedencia cristiana y las fuentes arábigas que le eran familiares”,⁴⁹ en concreto, la filosofía de Avicena. Para M. Alonso, estas dos obras supusieron la introducción en el pensamiento cristiano del pensamiento filosófico musulmán “sin que las autoridades auténticas de los latinos logren atraerlo a regiones mejor iluminadas”.⁵⁰ Ambas constituyen la prueba de la fusión de las filosofías *neoplatónico-árabe-cristiana*, y de que en ella la filosofía de Avicena es la fundamental.

Entre la tradición *neoplatónico-aviceniana* y la averroísta hay diferencias importantes, por una parte, porque filosóficamente la primera dio lugar a una gran influencia, aunque muy lenta, de la filosofía hispana en la europea, mientras que en la segunda fue más importante la repercusión de la filosofía europea en España, sobre todo a través del pensamiento de Tomás de Aquino y los dominicos. Por otra parte, porque mientras la segunda originó dentro del cristianismo escisiones y persecuciones, la primera impulsaba la unidad de las religiones monoteístas, buscando ideas comunes que permitieran establecer una ética universal y conocer los designios de Dios, para lo que se partía de entender los cielos como la antesala de la Ciudad de Dios.

Se puede decir que entre las dos tradiciones existen muchas relaciones, de ello no cabe duda, pero sus diferencias son muy profundas, como se

⁴⁶ M. Alonso Alonso, *Temas Medievales*, Santander, Universidad Pontificia de Comillas, 1959, pp. 63 y ss.

⁴⁷ Ibid. p. 107.

⁴⁸ Cfr. Ibid. pp. 144-145.

⁴⁹ Ibid. p.155.

⁵⁰ Ibid. p. 156.

percibe en que la tradición *neoplatónico-aviceniana* creaba una unidad entre la matemática y la metafísica, como hacían los pitagóricos, que hacía imposible distinguir entre astronomía y astrología, problema que ya estaba presente en la crítica de Aristóteles a la Academia. Mientras que Averroes, por el contrario, se interesó por una *astrofísica*, más que por una *astronomía matemática*, que J. Samsó entiende como “ciencia de la estructura [física] de las esferas” cuyo desarrollo comenzó antes del siglo XII.⁵¹ Por otra parte, hay que tener en cuenta que para Averroes la aplicación de los conocimientos astronómicos, e incluso de los astrológicos, tiene como finalidad alcanzar la *racionalidad en la ciencia* en que se aplica, sea la medicina, la jurisprudencia, etc., y no la búsqueda de perfección espiritual como pretendía Avicena, lo que responde a la divergencia de su orientación fundamental.

Virgilio afirma que la ciencia es doble: *adquirida*, conseguida por el trabajo, o *innata*, creada por el alma,⁵² ciencia por *iluminación* (impregnación), como es el *Ars notoria* que los ángeles comunicaron al rey Salomón, cuya consideración en la obra la muestra como *teúrgica* en el sentido de *conocimiento concedido por Dios* directamente, o por medio de espíritus buenos, a los que alcanzan el grado de pureza original, y que se denomina *teosofía*. Esta concepción, también indica la relación de la obra con el neoplatonismo, tradición en la que a Ammonio de Saccas, maestro de Plotino, se le llamó *Teodidaktos* = enseñado por Dios), y Jámblico desarrolla la doctrina y las prácticas teúrgicas, presentes en la filosofía de Plotino, partidario de la vía mística, y en la de Porfirio y Proclo.

El conocimiento por iluminación es propio de la filosofía de San Agustín, de la tradición neoplatónica y de la filosofía de Avicena. Roger Bacon realizó una forma de fusión entre ellas, pero, como señala Corbin, “on avait de fort bonnes raisons pour nier que l’illumination agustinienne se confondit avec l’agustinisme avicenissant”.⁵³ En efecto, en este último caso, como en el neoplatonismo, la teoría de la iluminación no sólo afecta al conocimiento de las formas (*entendimiento agente*), sino también al de las emanaciones y la unidad del hombre con su principio, que son propios de la vía mística y de su base: lograr la purificación y la vida santa. Tomás de Aquino remite a este sentido cuando dice:

⁵¹ J. Samsó, *Sobre Ibn Bayya y la astronomía*, Universidad de Barcelona, Sharq Al-Andalus, 10-11 (1993-1994), Homenaje a M^a Jesús Rubiera Mata, pp. 669-681.

⁵² Virgilio, p. 250.

⁵³ H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Librairie d’Amerique et d’Orient Adrien Maisonneuve, 1954, p. 122.

“...la iluminación va unida con la purificación y perfección [...] Pero el purificar no puede atribuirse a los demonios, según lo que dice Ecl. 34,4: *De fuente impura, ¿puede salir cosa pura?* Por lo tanto, tampoco se les debe atribuir el iluminar”.⁵⁴

Ahora bien, Tomás de Aquino distingue claramente entre la iluminación intelectual y la iluminación religiosa, aunque ambas remitan a un sentido general ya que tienen una base común: la *intuición*. En sentido general, iluminar “no es más que dar uno a otro la manifestación de una verdad”⁵⁵, y en tanto que de Dios depende toda verdad “es propiamente una manifestación de la verdad, en cuanto ésta se refiere a Dios que ilumina todo entendimiento”.⁵⁶ Pero, la iluminación religiosa es un *conocimiento sobrenatural*, mientras que la *iluminación intelectual* consiste en la iluminación de lo cognoscible, función del entendimiento agente que consiste en iluminar en el objeto lo inteligible en potencia, de manera que en la abstracción pasa a ser inteligible en acto.⁵⁷ Por ello, sostiene que no toda verdad se conoce directamente, por iluminación divina, sino también por el conocimiento abstractivo de lo universal, y, que aunque el conocimiento universal es propio de la naturaleza del ángel, lo puede alcanzar el alma humana partiendo de imágenes sensibles.

La iluminación religiosa es conocimiento sobrenatural, no natural, es una locución interior, no un lenguaje exterior. Es el *don del entendimiento*, luz sobrenatural que permite llegar al conocimiento de las cosas de fe y ordenadas a la fe,⁵⁸

“...cuyo plano son las realidades inteligibles que son, en cierto modo, íntimas respecto a las realidades sensibles que percibimos exteriormente, como en las causas están latentes los efectos, y viceversa”.⁵⁹

En su condición religiosa el ser humano necesita este don, pues como la luz natural de nuestro entendimiento es limitada: “necesita el hombre una luz sobrenatural que le haga llegar al conocimiento de cosas que no es capaz de conocer por su luz natural”.⁶⁰

⁵⁴ Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, I, q. 109, 3.

⁵⁵ *Ibid.*, I, q. 106, 1.

⁵⁶ *Ibid.*, I, q. 109, 4.

⁵⁷ *Ibid.*, I, q. 54, 4.

⁵⁸ Expresiones como: “revelación interior”, “testimonio interior”—indican la fe como un don de Dios en general”. F. Ocáriz y A. Blanco, *Teología Fundamental*, Madrid, Palabra, 2008, p. 157.

⁵⁹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C., 1990, II-II (a), q. 8, 1.

⁶⁰ *Ibid.*

Para Virgilio hay cosas dudosas que no resuelven ni el conocimiento por iluminación, ni el astrológico, pues ambos se ocupan de las cosas verdaderas, sino la nigromancia, y, por ello, sólo de ella depende alcanzar las verdades metafísico-religiosas. Tomás de Aquino, por el contrario, no distingue entre *astrología* y *nigromancia*, ya que "...los nigromantes observan ciertas constelaciones para invocar a los demonios",⁶¹ que están sometidos a su influjo. Para Virgilio, responder a las cosas dudosas requiere la nigromancia, pues su solución sólo puede obtenerse de los espíritus malignos,⁶² por lo que su orientación filosófica propicia *obras teúrgicas* en sentido negativo, de forma próxima a la filosofía de los *Misterios* que no es ajena a la tradición neoplatónica en que Jamblico escribe *De Mysteriis Aegyptiorum*.

4. Aspectos filosóficos de la obra: La mezcla filosófica.

En este apartado se van a considerar los principales aspectos de la Filosofía de Virgilio de Córdoba, con la finalidad de saber si mantiene la línea filosófica que se ha señalado, y si realiza una síntesis entre las ideas neoplatónicas, árabes y cristianas. Los aspectos fundamentales que se van a considerar, atendiendo a los textos en que Virgilio expone su filosofía, son: la causa primera, los espíritus (ángeles y demonios), y el alma.

4.1. La causa primera y la cosmología.

Virgilio que recoge las opiniones de las diversas escuelas sobre el tema de la *causa primera*, si existe, o si el mundo es eterno; si es visible o no; si se mueve o no; si puede ser un astro (sol, luna, estrellas), considera que la única respuesta válida es *que la causa primera existe*,⁶³ que *no mueve* el cielo *per se* (no tiene ni pies ni manos), sino que "es el espíritu que, permaneciendo siempre presente, con su voluntad y con su mente mueve y rige el cielo, y todo lo que hay en él, en la tierra y en todas partes".⁶⁴

Al hablar de la *causa primera* la entiende como *causa eficiente*, como "alguien grande y poderoso", por cuya acción todo "viene del no ser al

⁶¹ Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, I, q. 115, 5.

⁶² Cfr. Virgilio, pp. 104, 254.

⁶³ "En esto los filósofos toledanos dijeron la verdad [...] que existe una causa primera". *Ibid.* p. 114.

⁶⁴ *Ibid.* p. 120.

ser y del ser al no ser”.⁶⁵Según su concepción *las cosas descienden de la primera causa como de su principio*,⁶⁶y el mundo aparece según un proceso de ida y retorno, pues de la causa primera “procede todo como de su principio y a su principio se reduce todo como a su fin”. Esta causa primera “invisible, inmutable e inmóvil, lo contiene todo, lo rige todo y lo sustenta todo”.⁶⁷Parece sostener una idea emanantistas, pero en ningún momento explica Virgilio cómo descienden las cosas, y, sin embargo, afirma también que la “causa primera creó el cielo y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos y lo hizo todo de la nada”,⁶⁸concepción que concuerda perfectamente con la ortodoxia cristiana. Por lo que sus afirmaciones, a las que no acompaña ninguna explicación, resultan una *mezcla* de ideas neoplatónicas y árabes con tesis cristianas, que es propia de la tradición neoplatónico-aristotélica que tiene como figura principal a Avicena,⁶⁹ seguidor de la teoría emanantista de Plotino y Al-Farabi.

En su filosofía esta mezcla tiene como base la indistinción entre causa y principio, ya que sustenta que la causa primera es el principio del que todo desciende, por el que somos, por él que vivimos y al que volvemos.⁷⁰Ni Aristóteles, ni los filósofos árabes, ni Tomás de Aquino, distinguieron de forma clara entre ambos, y el problema no se resuelve en la filosofía cristiana hasta el siglo XVI en la Filosofía de Francisco Suárez, para quien no es lo mismo hablar de causa que de *principio*, pues si bien la causa siempre es principio, no todo principio es causa,⁷¹entre otras cuestiones, porque puede haber *principios de razón*. Pero la razón fundamental es que de la causa depende esencialmente el ser del efecto, pues es “un principio que *infunde* esencialmente el ser en otro”.⁷²Mientras que la característica del principio, que

⁶⁵ Ibid. p. 112.

⁶⁶ Cfr. Ibid.

⁶⁷ Ibid. p. 112.

⁶⁸ Ibid. p. 254.

⁶⁹ La descripción del proceso de emanación varía según el autor. Siguiendo a H. Corbín, puede resumirse en la forma siguiente: La 1^a inteligencia, causa y motor del primer cielo, origina la 2^a inteligencia (cielo de las estrellas fijas), y el alma y cuerpo del primer cielo (novenio en relación a la tierra). De cielo en cielo se desciende hasta la 9^a inteligencia, que origina la 10^a, que es la inteligencia agente, a la que se equipara con el Espíritu Santo o el Arcángel San Gabriel. Cfr. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Librairie d’Amerique et d’Orient Adrien-Maisonneuve, 1954, p. 116.

⁷⁰ Según Virgilio, *el hombre*, y todo, viene del *no ser al ser* y del *ser al no ser*. Cfr. Virgilio, p. 112.

⁷¹ F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, Madrid, Gredos, VII vols., 1960. Disputación, XII, vol. III, secc. I, 2.

⁷² Ibid. secc. II, 4.

define como: “aquello de dónde algo es, o se hace, o se conoce”⁷³ (ser, acción, conocimiento), es simplemente la *prioridad* sobre su correlato, pues *principiado* no significa sólo causado, sino también aquello que procede de otro.

La filosofía de Virgilio es *heterodoxa*, como toda la filosofía de la tradición *neoplatónico-aviceniense-cristiana*, porque su mezcla, en cuanto sustenta, o en ella hay atisbos, de un proceso de emanación, es inaceptable para los teólogos occidentales que, como sostiene Corbin, no aceptan la emanación como proceso eterno y necesario, porque en ella ven la noción aristotélica de que los seres naturales obran en virtud de una necesidad eterna, que es ley de su esencia, por lo que rechazan la identificación de conocimiento y creación, por tanto, la unidad de conocimiento y necesidad en el entendimiento divino, y defienden la eternidad y libertad de la voluntad divina,⁷⁴ cuestiones que Virgilio no plantea.

Respecto del *movimiento de los cielos* Virgilio no acepta que se deba directamente a Dios: “Debéis además considerar que si la causa primera moviese el cielo *per se*, bien podéis ver que trabajo debería tener, lo cual es imposible e inaudito”.⁷⁵ Por el contrario, Tomás de Aquino entiende que el primer motor mueve inmediatamente el primer cielo, pues mantiene que la condición de causa eficiente de la primera causa proviene de que el movimiento de los cielos se debe a la primera causa como causa final, es decir, al *deseo* de las inteligencias de imitar la perfección del acto puro. Pero, la apreciación de Virgilio, coincide plenamente con la afirmación de Suárez que afirma que “no es digno que Dios sea el motor inmediato del cielo o de algún cielo corpóreo”.⁷⁶

Virgilio, consecuentemente, afirma que el movimiento de los cielos se debe a un motor “que es un espíritu creado por su superior, hecho para que haga mover el cielo todos los días una vez”.⁷⁷ Esta afirmación, que responde a un planteamiento también confuso en Aristóteles y Averroes, es inseparable del de la eternidad del mundo, y condujo a la necesidad de establecer cuántas inteligencias son necesarias para explicar los movimientos celestes. El problema llega también hasta Suárez, cuya respuesta es similar a la de Virgilio, pero precisa que el primer móvil es movido por una creatura intermedia, superior a los cielos e inferior a Dios, una inteligencia superior a la

⁷³ Ibid. secc. I, 12.

⁷⁴ Cfr. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien-Maisonneuve, 1954, p. 124.

⁷⁵ Virgilio, p. 122.

⁷⁶ F. Suárez, *Op. Cit.* Disputación XXXV, secc. I, 19.

⁷⁷ Virgilio, p. 120.

de los motores del resto de los orbes.⁷⁸ Virgilio, que simplemente deja traslucir el tema, sostiene que hay siete planetas: Sol, Luna, Marte, Mercurio, Júpiter, Venus y Saturno, que cada uno tiene su propio espíritu por el que se rige, y “que estos planetas se mueven e influyen en la tierra”,⁷⁹ lo que no es ajeno a Avicena ni a Averroes, pero estos mantuvieron tanto la existencia de una causa eterna e infinita como la eternidad del mundo, mientras que Virgilio, por el contrario, mantiene que el mundo no es *in aeternum ni ab aeternum*,⁸⁰ por lo que estas afirmaciones resultan ortodoxas, y totalmente alejadas del pensamiento árabe.

4.2. La astrología y los espíritus: ángeles y demonios.

La aspiración al saber propia del ser humano, puede colmarse, según la consideración de Virgilio, por la Astrología que permite conocer la influencia sobre nosotros de los cielos y la de los espíritus que los pueblan, porque cada hombre tiene una estrella, y los astros influyen en sus acciones según los doce signos del Zodiaco, pues “cada signo del zodiaco opera en su tiempo, como el espíritu que lo rige quiere”.⁸¹

Virgilio no aclara si la influencia de los astros sobre los hombres depende de que sus movimientos son causas, o señales, cuestión debatida en la astrología y teología de la época, pero considera, como Tomás de Aquino, que la influencia de las sustancias espirituales que mueven los astros no puede impedir la libre voluntad de los hombres,⁸² aunque acepta la idea astrológica de que se puede conocer las determinaciones que provocan. Su explicación es que hay espíritus benignos y otros malignos; los *espíritus buenos* están arriba (cielo) “en los astros, rigiendo las cosas superiores, los signos y los planetas y todas las cosas superiores que hay en los cielos”,⁸³ y los *espíritus malignos*, que son muy feos y gordos, están en la tierra (abajo) y obran el mal.⁸⁴ A veces los demonios suben, y el mal que llevan a cabo puede influir

⁷⁸ “...hay que negar primeramente [...] que el primer móvil sea movido inmediatamente por Dios, [...] lo es por una inteligencia superior a los demás motores de los restantes orbes”. F. Suárez, *Op. Cit.* Disputación XXXV, secc. I, 20.

⁷⁹ Virgilio, p. 120.

⁸⁰ Cfr. *Ibid.* p. 116.

⁸¹ Virgilio, p. 124.

⁸² Cfr. Tomás de Aquino, *Op. Cit.* I, q. 115, 3.

⁸³ Virgilio, p. 124.

⁸⁴ Virgilio no considera que los demonios puedan apoderarse de la voluntad humana, pero si engañarnos, y que acompañan nuestras acciones cuando obramos el mal, pues, dice: “con ellos obramos el mal cuando queremos”. *Ibid.*

en los espíritus que rigen los planetas, en los signos, y otras estrellas, pero sólo si tienen el consentimiento de la causa primera. Los espíritus buenos hacen siempre el bien y la voluntad de Dios,⁸⁵ y los malignos sólo pueden hacer el mal que Dios permite. Ángeles y demonios son creaturas de Dios,⁸⁶ por tanto, necesarias, y sus acciones permiten conocer sus designios, pero no parece que Virgilio entienda que los espíritus carezcan de voluntad y libertad, cuestión que sostiene también Tomás de Aquino.⁸⁷

Como se ha dicho, según Virgilio, no sólo la *astrología* se ocupa de los espíritus, también el *Ars notoria* que conceden los ángeles y requiere una *vida de perfección* (santa) para alcanzar la sabiduría, el conocimiento iluminativo que permite la salvación por unión con la inteligencia divina. Esta idea que también remite a la filosofía de Avicena, en este caso a la interpretación de su pensamiento que H. Corbin denomina *avicenismo iraníano*,⁸⁸ permite considerar la filosofía de Virgilio como *teosofía*. La orientación esotérica, en que se plantean las procesiones e intermediarios entre el Principio y el ser humano, se apoya en los escritos en que Avicena perfila la *sabiduría oriental*, como son: el *Libro de la sabiduría Oriental*, la *Lógica de los Orientales*, y el *Libro de las inclinaciones y las advertencias*. Miguel Cruz Hernández entiende esta orientación de la obra de Avicena como *sabiduría*, Anawati como característica de una *mística*,⁸⁹ mientras que Zeferino González, en su *Historia de la Filosofía Tomo II*, §92, la considera como premisa del *espiritismo* teórico y práctico,⁹⁰ sentido muy amplio en el que cabe no sólo el *Ars notoria*, sino también la *Nigromancia* de Virgilio.

La orientación esotérica de los textos de Avicena, que es un intento de conciliación de la teoría platónica y la aristotélica de corte neoplatónico, forma parte de la *gnosis*, es decir, de la unión de razón e intelecto, de la *sabiduría*. En ella se ofrece solución a la preocupación del hombre por su destino y su lugar en el cosmos, que H. Corbin entiende que tiene lugar porque la correspondencia entre inteligencias e intermediarios (inteligencias emanadas y ángeles) permite que el ser humano conozca su *heccidad* eterna,

⁸⁵ Cfr. Ibid.

⁸⁶ "...como la causa primera es infinita, así hace un número infinito de estos espíritus, tanto buenos como malos". Ibid. p.128.

⁸⁷ Tomás de Aquino, *Op. Cit.* I, q. 59, 3.

⁸⁸ Corbin contrapone el avicenismo latino y el iraní. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1954, pp. 118-143.

⁸⁹ Puede verse: L. Gardet y M. Anawati, *Introduction à la Théologie musulmane, Essai de Théologie comparée*, Paris, Vrin, 1981.

⁹⁰ Z. González, *Historia de la Filosofía*, Oviedo, Biblioteca de Filosofía en Español, F.G.B., 2014.

su esencia arquetípica, su *Ángel*,⁹¹ que pertenece al mundo de los Misterios.⁹² Miguel Cruz Hernández ve en los textos en que Avicena se ocupa de este tema, una “exhortación (el *egkómion* socrático) a la vida de perfección que conduce a la unión con Dios”.⁹³ La búsqueda de perfección, el camino de la sabiduría que ha de llevar a la unión con Dios, comienza con el desprendimiento de los sentidos y realidades materiales para entrar en relación con el entendimiento agente, y conocer por iluminación las formas esenciales, de ahí que el alma pueda conocerse separada del cuerpo (hombre volante).

Este contexto de ideas presta sentido a la narración de Virgilio, que de otra forma resulta casi anecdótica, respecto a lo que puede suceder a quien, buscando la *sabiduría*, practica el *Ars notoria*, pero entra en contacto con los espíritus malos. Los demonios le enredarán y confundirán, como le sucedió a Salomón cuando intentó deshacerse de ellos, a cuya súplica el ángel del Señor respondió:

“...no es necesario que los ates, porque, después de todo, esa es la voluntad de la causa primera que anden por ahí, porque para eso fueron hechos, para que sean sayones de los malos, verdugos y torturadores de las almas de los malos”.⁹⁴

La Nigromancia, la ciencia de Virgilio, que es ciencia adquirida por el trabajo, se ocupa de los espíritus malos con los que las otras ciencias no pueden tratar, pero que es necesario dominar porque: “éstos nos aseguran de las cosas dudosas en las que dudamos”.⁹⁵ La práctica sobre las personas de la nigromancia, el exorcismo, es reservada a clérigos con una preparación especial; Virgilio no dice que sea exorcista, pero sí que conoce los problemas que afectan a las posesiones demoníacas y que ha realizado este tipo de prácticas. Acepta que existe la posesión demoníaca: los demonios “entran en los cuerpos de los hombres y hablan a través de ellos y dicen muchas cosas mientras yacen dentro”; como también afirma que practica

⁹¹ Ver: H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, Barcelona, Destino, 1993, p. 354.

También: H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Librairie d’Amerique et d’Orient Adrien-Maisonneuve, 1954, p. 78.

⁹² “La condición carnal de alma racional es condición necesaria del compuesto hylemórfico hombre, pero presupone una caída y significa prisión (en las redes de los cazadores); su liberación exige un largo y difícil recorrido (las siete montañas) que culmina con la llegada a la Casa del Rey”. M. Cruz Hernández, “El problema de la “auténtica” filosofía de Avicena y su idea del “destino del hombre””, en *Revista de Filosofía*, vol. 5, 8 (1992), pp. 235-256, p. 252.

⁹³ M. Cruz Hernández, *Ibid.*

⁹⁴ Virgilio, p. 248.

⁹⁵ *Ibid.* p. 124.

exorcismos: “somos expertos en curar a los hombres de esta enfermedad, extrayendo a los demonios de sus cuerpos con nuestros conjuros”.⁹⁶

4.3. El Alma.

Resulta evidente que Virgilio se opone completamente a las dos principales tesis del filósofo cordobés y de los averroístas latinos: *la unidad del entendimiento agente* (contra la que Tomas de Aquino escribió específicamente su opúsculo *De unitate intellectus contra averroístas*), y *la inmortalidad* del alma. Virgilio rechaza por completo la tesis del *entendimiento agente* en la forma siguiente:

“Sobre esto dijeron algunos filósofos que no había más que un intelecto para todos los hombres, y por un intelecto se regían todos los hombres, lo cual parece ser imposible, porque si todos los hombres tuviesen un único intelecto, todos tenderían a un único principio a un mismo medio y a un mismo fin [...]. Pero eso es contrario a lo que veo [...] que cada uno se rige por su intelecto”.⁹⁷

Sus afirmaciones son, por el contrario, propias de la vía subjetiva y mística, que en su forma general afirma la necesidad de que el hombre supere las apariencias que le rodean para encontrar y unirse a su principio.

Su negación del *entendimiento agente* es también clara en otro texto, en el que además introduce la noción de *intención*, que es fundamental en Avicena, pues unida a su concepción de que el ser humano posee *entendimiento posible* (*intellectus possibilis*) apoya la capacidad humana para recibir las formas universales. La *intención* hace posible que el alma se vuelva al entendimiento agente y conozca las formas que le permiten saber sobre la existencia de su *personalidad* y la *inmortalidad* de su alma,⁹⁸ lo que es imposible en la filosofía de Averroes para quien el intelecto individual es meramente pasivo⁹⁹:

“Debéis saber además que cada alma tiene su intelecto por el que se rige, y según su intelecto vive, y por él obra todo y dirige sus actos, y por él se gobierna cada uno a sí mismo, y por su intelecto cada uno será juzgado, y por él debe juzgarse a sí mismo y a los demás, porque cada uno tiene su intelecto y su intención y, por tanto, según su intelecto debe ser juzgado cada uno”.¹⁰⁰

⁹⁶ Ibid. p. 128.

⁹⁷ Ibid. p. 182.

⁹⁸ Para Avicena la inmortalidad del alma resulta “par sa conjuntion avec l’intelligence agente comme illuminatrice de l’âme”. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien-Maisonneuve, 1954. Pero, para lograr esta iluminación, el entendimiento tiene que prepararse.

⁹⁹ Cfr. E. Gilson, *Filosofía de la Edad Media*, Madrid, Gredos 1958, vol. 1 p. 456.

¹⁰⁰ Virgilio, p. 182.

De forma coherente con estas afirmaciones, Virgilio mantiene la inmortalidad del alma:

“Debéis saber que el alma es sustancia perfecta, perpetuamente inmóvil y que sostiene al cuerpo, y es sustancia incorruptible e inmortal”.¹⁰¹

Virgilio no unifica ni justifica sus ideas sobre el alma, pero sin duda se inscriben en el pensamiento neoplatónico-avicenisiano. Su afirmación más contundente: el alma es *creada e inmortal*, concuerda con la de Avicena y con la tesis cristiana, pero no con la de Averroes que, siguiendo a Aristóteles, afirma que el alma no es inmortal. De igual forma, al afirmar que el alma tiene ojos, oídos, boca, etc., se aproxima a la idea esotérica neoplatónico-avicenisiana del alma como el *doble*, que recoge también la tradición de la cábala y la astrología. Pero, como su exposición no es ordenada, en una lectura literal sus afirmaciones resultan contradictorias, pues, afirma al mismo tiempo, *el alma está dividida*: “cada parte del alma está en cada miembro del cuerpo y en cada parte”¹⁰²; y *el alma es una*, porque es un ser espiritual que no puede dividirse “aunque los miembros del cuerpo se separen y dividan”.¹⁰³

“...porque los oídos del cuerpo y los ojos, y la nariz y la boca no son sino las ventanas del cuerpo por las que, y de las que se sirve el alma; porque el alma está allí escondida y encerrada y envuelta en el cuerpo como en su vestido y su instrumento”.¹⁰⁴

Esta conclusión, que remite a la concepción de que el cuerpo es la *cárcel* o *vestido* del alma, aparece ya en Platón, para quien el alma cae desde el mundo de las ideas y se encarna en un cuerpo, pero la mayor proximidad entre la obra y el neoplatonismo-avicenisiano permite pensar que seguramente es de esas fuentes de donde la extrae Virgilio.¹⁰⁵ En esas fuentes, en *Plotino*, aparece también la afirmación de la *unidad del alma*, cuando en la *Enéada IV* trata de dirimir la razón por la que los estoicos pueden decir que

¹⁰¹ Ibid. p. 184. Virgilio afirma que el alma es sustancia espiritual, pero no dice que sea *espíritu*, y otras afirmaciones muestran su concepción como mezcla de corrientes contradictorias.

¹⁰² Virgilio, p. 166.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Entre otras narraciones puede verse la versión de Avicena de Salaman y Absal, que H. Corbin analiza detalladamente. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1954, pp. 256-279. Y, de ella, la exposición de los arquetipos: *Phôs*, arquetipo celeste de los hombres de luz, y *Adam* el arquetipo terrestre, el hombre exterior al que reviste *Phôs* y del que, por ello, queda prisionero. Estos arquetipos se corresponden en la filosofía griega *Phôs-Prometeo*, *Adam-Epimeteo*. Ibid. pp. 268-272. H.S. Martínez, se pregunta si Virgilio pudo llamarse *Adam*. Virgilio, pp. 25-26.

el alma tiene partes; el filósofo neoplatónico concluye que es imposible que tenga partes porque no tiene ni cantidad ni magnitud, y, por tanto, sólo se puede hablar de partes de forma alegórica o metafórica. Virgilio mantiene la unidad del alma frente a la tesis de los filósofos cartagineses que sostienen que el alma es la sangre y, por tanto, o tiene partes, o hay varias almas en un cuerpo:

“...cada vez que el hombre sangra sale el alma o una parte de ella [...] luego, o hay varias almas en un mismo cuerpo, o aquella alma única no está completa en aquel cuerpo porque se divide y se separa cada vez que sangra”.¹⁰⁶

Aunque en su forma de exposición vulgar, en la que tampoco alcanza a plantear el problema del alma del mundo y su relación con las almas individuales, se limita a señalar de forma grosera que el alma no puede ser la sangre ya que el hombre puede sangrar sin morir y morir sin sangrar, porque: “cuando el alma empieza a recogerse y a prepararse para salir, entonces la sangre se recoge en las venas y allí se queda congelada y por eso no sale con el alma”.¹⁰⁷

Pero, también es propia del neoplatonismo-aviceniano su afirmación contraria: el *alma tiene partes*, que une a su concepción de que la sustancia espiritual es un *compuesto de materia y forma espirituales*:

“El alma está compuesta de materia y forma, de composición espiritual; y por tanto siente todo lo que le acontece de bueno y de malo; el alma tiene ojos por los que ve, y oídos con los que oye, y tiene nariz con la que huele, y tiene boca con la que habla, y todas esas cosas están fijas en el alma. Es el alma, además, inteligente y racional, y tiene memoria, y es sensible a la pena y a la gloria, y todo eso está en el alma y mucho más que desconocemos.”¹⁰⁸

Que el alma tenga facultades, no es una afirmación ajena al neoplatonismo ni al cristianismo, pero sí es ajeno a la ortodoxia cristiana que sea un ser subsistente espiritual pero compuesto de materia y forma,¹⁰⁹ por muy espiritual que éstas se consideren, porque el espíritu es opuesto a la materia, ya que el espíritu es incorruptible y la materia corruptible.¹¹⁰ Esta afirmación,

¹⁰⁶ Ibid. p. 170.

¹⁰⁷ Ibid. p. 172.

¹⁰⁸ Ibid., p. 184.

¹⁰⁹ “El alma es una realidad concreta en el sentido de que puede subsistir por sí, no como si poseyera una especie completa, sino como la forma del cuerpo”. Tomás de Aquino, *Cuestiones Disputadas sobre el alma*. Navarra, EUNSA, 1999, Art. 1, p. 11. “El alma no puede estar compuesta de materia y forma”. Ibid. Art. 6, p. 72.

¹¹⁰ “El alma no tiene materia”. Tomás de Aquino, *Suma Teológica, Op. Cit.*, I, q. 75, 5.

¹¹¹ Tomás de Aquino, *Cuestiones Disputadas sobre el alma, Op. Cit.*, dedica el Art. 14, pp. 171 y siguientes a probar que por su naturaleza el alma es incorruptible.

dado que supone mantener que el alma tiene partes, incide directamente en la tesis de su *inmortalidad* y es inaceptable para la ortodoxia cristiana que sostiene que el alma humana es inmortal por su propia naturaleza.¹¹¹ Pero, para Avicena la *inmortalidad del alma*, que directamente va unida a las disposiciones que haya adquirido en su unión con el cuerpo, también depende de su *personalidad* esencial, por lo que puede suceder que muera, *como un alma humana puede morir*: “...en retombant au-dessous d’elle-même, de sa condition, de sa condition d’âme humaine: en actualisant en elle la virtualité bestiale et démoniaque.”¹¹² Lo que también afirma Virgilio.¹¹³

4.4. En conclusión.

En conformidad con lo expuesto, considero que hay elementos suficientes para mantener que la Filosofía de Virgilio responde a la tradición *neoplatónico-aviceniana* en que se trasmite el aristotelismo, y *no a la tradición averroísta*, entre las que hay profundas diferencias, aunque ambas sean heterodoxas. Ahora bien, la *Filosofía* de Virgilio, sólo es una *mezcla* de ideas neoplatónicas, avicenianas y cristianas, entre las que no llega a producir una síntesis, y mucho menos tesis originales. Con todo, sería interesante completar el estudio con las fuentes judías de la misma tradición, cuya influencia ya señalaba Adolfo Bonilla y San Martín, pero sobre todo con la obra *Fons vitae* de Avicbron.

Bibliografía

- Alonso Alonso, M., *Teología de Averroes*, Madrid, CSIC-Escuelas de Estudios Árabes de Madrid-Granada, 1947.
- Alonso Alonso, M., *Temas Medievales*, Santander, Universidad Pontificia de Comillas, 1959.
- Amador de los Ríos, J., *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, Imprenta Joaquín Muñoz, 7 vols., 1865, Edición facsímil, Madrid, Gredos, 1969.
- Aristóteles, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1977.
- Averroes, *Taháfut al-taháfut*, Londres, Luzac, 1954.

¹¹² H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Librairie d’Amerique et d’Orient Adrien-Maisonneuve, 1954, p. 136.

¹¹³ “...algunos hombres que obran siempre el mal [...], tras su muerte se vuelven en verdaderos demonios”. Virgilio, p. 128.

- Beda el Venerable, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, Amberes, T. Stapleton, 1565.
- Bolch, E., *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1966.
- Bruno, G., *La cena de las cenizas*, Madrid, Editora Nacional, 1984.
- Cañas, J. (ed.), *Libro de Alexandre*, Madrid, Cátedra, 2008.
- Corbin, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Librairie d’Amerique et d’Orient Adrien-Maisonneuve, 1954.
- Corbin, H., *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, Barcelona, Destino, 1993.
- Cruz Hernández, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 2 vols., 1981.
- Cruz Hernández, M., «El problema de la “auténtica” filosofía de Avicena y su idea del “destino del hombre”», en *Revista de Filosofía*, vol. 5, 8 (1992), pp. 235-256.
- Cruz Hernández, M., «La doctrina del entendimiento en Avicena», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), pp. 11-17.
- Dolpech, F., «Virgilio, Aristóteles, Salomón y otros sabios del montón: nigromancia y Arte notoria en la Filosofía de Virgilio Cordobés», en J.I. Ruiz Rodríguez y E.J. González (ed.), *Cien años de Julio Caro Baroja*, Anejos de la *Revista de Historiografía*, n.1, (2014), Madrid, pp. 123-161.
- Farmer, G.H., «Virgilius Cordubensis», en *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London W.1, Society: 74 Grosveor Street (July, 1929), pp. 598-603.
- García Gual, C., *Las primeras novelas. Desde las griegas y latinas hasta la Edad Media*, Madrid, Gredos, 2008.
- Gardet, L. y Anawati, M., *Introduction à la Théologie musulmam. Essai de Théologie comparée*, Paris, Vrin, 1981.
- Gauthier, L., *La théorie d’Ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Ernest Leroux, 1909.
- González, Z., *Historia de la Filosofía*, Oviedo, Biblioteca Filosofía en Español, F.G.B., 2014.
- Heine, G., *Virgilii Cordubensis Philosophia. Bibliotheca anecdototum seu monumentorum ecclesiasticorum*, vol. I, Leipzig, 1848, pp. 211-244.
- Herraiz Oliva, P., «Aristóteles en París. Averroísmo y condenas a la nueva filosofía», en Fuertes, J. L., y Poncela, A. (eds.) *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, Ribeirao, Humus, vol. 2, 2015, pp. 511-518.
- Jámblico, *Sobre los misterios Egipcios*, Madrid, Gredos, 1997.
- León Florido, F., *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

- López Farjeat, L. y Morales Ladrón de Guevara J., «El contenido cognitivo de la percepción: Avicena y Mcdowell», en *Thémata, Revista de Filosofía*, 43 (2010), pp. 251-270.
- Maiza Ozcoidi I., *Concepción de la filosofía en Averroes*, Madrid, Trotta, 2001.
- Martín Sarmiento, *Memorias para la historia de la poesía y poetas españoles*, Madrid, Joachin Ibarra, 1775.
- Millás Vallicrosa, J. M., *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2012 (Madrid, Digibís, S.L., 2012).
- Peña, V., «Juan Escoto Erigena: Informitas y enajenación», en *Scripta in memoria de José Benito Álvarez Builla*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1986, pp. 247-257.
- Pérez López, J.L., «El Códice T del *Libro de Buen Amor* en su biblioteca: Averroístas y Goliardos», en *La corónica*, 31.1, (Fall, 2002), pp. 69-106.
- Platón, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1977.
- Plotino, *Enéadas III-IV*, Madrid, Gredos, 1975.
- Rico, F., «'Por aver mantenencia'. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*», Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, vol. III, 1985.
- Saranyana, J.I., «De la teología a la mística pasando por la filosofía. Sobre el itinerario intelectual de Avicena », en *Anuario* 21 (1), Navarra (1988), pp. 85-96.
- Samsó, J., «Sobre Ibn Baya y la astronomía», en Universidad de Barcelona, Shaq Al-Ándalus, 10-11 (1993-1994), Homenaje a M^a Jesús Rubiera Mata, pp-669-681.
- Suárez, F., *Diputaciones Metafísicas*, VII vols., Madrid, Gredos, 1960.
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C., I parte, 1988.
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C., II-II (a), 1990.
- Tomas de Aquino, *Cuestiones Disputadas sobre el alma*. Navarra, EUNSA, 1999.
- Vezzani, V., *Le Mysticisme dans le monde*, París, Payot, 1955.
- Vicente García, L.M., «Una nueva Filosofía de la Astrología en los siglos XII y XIII: El impacto de las traducciones del árabe y la postura de Santo Tomás de Aquino», en *Revista Filosófica Medieval*, 9 (2002), pp. 249-264.
- Virgilio de Córdoba, *Filosofía*. León, Universidad de León, 2016.