

ALEXANDER FIDORA *

LA RECEPCIÓN DE SAN ISIDORO DE SEVILLA POR DOMINGO GUNDISALVO: ASTRONOMÍA, ASTROLOGÍA Y MEDICINA

1. JUSTIFICACIÓN DEL TEMA

El arcediano de Cuéllar, Domingo Gundisalvo (ca. 1110-1181), puede ser considerado con pleno derecho como el representante más importante de la llamada Escuela de Traductores de Toledo, en la cual bajo el mecenazgo del arzobispo Ramón de Toledo (?-1152) fueron traducidas varias obras de autores arábigo-judíos al latín, así como más tarde también el *Corpus aristotelicum arabum*. Esta importancia sistemática radica en que Domingo Gundisalvo no sólo tradujo junto con su colaborador Aven-dauth (Ibn Dawud) —cuya identidad no ha podido ser determinada con seguridad hasta ahora— unas veinte obras del árabe al latín de filósofos tan destacados como al-Farabi, Avicena y al-Gazali, sino que además es el autor de los siguientes cinco tratados: el *De processione mundi*, el *Tractatus de anima*, el *De immortalitate animae* —probablemente plagiado por Guillermo de Auvernia—, el opúsculo *De unitate* —atribuido durante si-

* Profesor adjunto en la Universidad de Frankfurt am Main.

glos a Boecio— y, para acabar, su obra más influyente con el título *De divisione philosophiae*¹.

En los más de cien años transcurridos desde la publicación de estos tratados, promocionada sobre todo por Clemens Baeumker y sus *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, los estudiosos de estos tratados han prestado una atención especial a la integración de fuentes árabe-judías por Domingo Gundisalvo, hasta tal punto que parece que Gundisalvo haya recibido más atención por parte de los arabistas —de los cuales aquí solamente nombraré al padre Manuel Alonso y a Marie-Thérèse d'Alverny— que de los historiadores de la filosofía medieval. Así que, aunque por los aparatos críticos de las respectivas ediciones de sus obras se conozcan las fuentes latino-cristianas de Domingo Gundisalvo, faltan estudios detenidos sobre la interpretación y utilización concretas de las mismas en los tratados del arcediano.

Claro está, que lo «nuevo» o «desconocido» en las obras de Gundisalvo está en la integración de elementos árabe-judíos —y es esto lo que primero, y con razón, llamó la atención a sus estudiosos—; pero precisamente para mejor entender esta integración de lo «desconocido», es decir, la tradición árabe-judía, nos hemos de preguntar cómo entendió Gundisalvo lo «conocido», a saber su propia tradición latino-cristiana. Sólo de esta manera entenderemos plenamente lo que supone la integración del pensamiento árabe-judío, mediador del aristotelismo, que desde Toledo, en pocos años, conquistaría el mundo occidental en-

¹ Las obras de Domingo Gundisalvo han sido publicadas en los siguientes lugares: *De processione mundi*, ed. Georg Bülow, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (= BGPhMa), XXIV, 3, Münster 1925, pp. 1-56, y antes ed. Marcelino Menéndez y Pelayo, en *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. I, Madrid 1880, pp. 691-711, trad. española en la memoria de la licenciatura salmantina de Noboru Kinoshita; *Tractatus de anima*, ed. Joseph Thomas Muckle, en *Mediaeval Studies* 2 (1940), pp. 23-103; *De immortalitate animae*, ed. Georg Bülow, en BGPhMa II, 3, Münster 1897, pp. 1-38, trad. española en NOBORU KINOSHITA, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Salamanca 1988, pp. 129-149; *De unitate*, ed. Manuel Alonso, en *Pensamiento* 12 (1956) y 13 (1957), pp. 65-78, 179-202, 431-472 y 159-202, antes ed. Paul Correns, en BGPhMa I, 1, Münster 1891, pp. 1-11, trad. española en NOBORU KINOSHITA, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Salamanca 1988, pp. 123-128; *De divisione philosophiae*, ed. Ludwig Baur, en BGPhMa IV, 2-3, Münster 1903, pp. 1-141, trad. parcial al inglés en EDWARD GRANT (ed.), *A Source Book in Medieval Science*, Cambridge (Mass.) 1974, pp. 59-76. Para una valoración más detallada de la vida y las obras de Domingo Gundisalvo y el *status quaestionis* de la investigación actual véase mi artículo s.v. DOMINICUS GUNDISSALINUS, en *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* XVII (2000).

tero. Hace falta, pues, preguntarse cuáles eran las circunstancias o condiciones dentro de la propia tradición latino-cristiana que permitirían a Gundisalvo, o quizá incluso le exigirían, recoger elementos de una filosofía hasta entonces desconocida por los centros intelectuales más prominentes de occidente.

A continuación, me propongo estudiar tan sólo un aspecto de este *background* intelectual que hace posible la integración de la filosofía arábigo-judía: el uso que Gundisalvo hace de San Isidoro de Sevilla². Sin embargo, San Isidoro no es una fuente cualquiera para Gundisalvo, sino que se puede decir sin exageración alguna que es, por lo menos en lo que se refiere a su obra *De divisione philosophiae*, el inspirador latino-cristiano principal del arcediano, como lo muestra la gran ocurrencia de citas suyas en esta obra.

2. LA TRADICIÓN ISIDORIANA EN TOLEDO HASTA EL SIGLO XII

La tradición isidoriana de Toledo se remonta hasta tiempos muy antiguos, siendo su origen contemporáneo a la vida misma de San Isidoro quien en el 633, es decir, tres años antes de su muerte, aún presidió el Concilio IV de Toledo. Y en cuanto a los siguientes Concilios toledanos, su influencia en los Concilios VI (638), XI (675) y XVI (693) de Toledo ha estado claramente demostrada³. Existen además diversos estudios sobre toda una línea de autores toledanos inspirados por San Isidoro, de los cuales destacan el rey Sisebuta de Toledo con su *Carmen de luna*, San Ildefonso de Toledo con su *De viris illustribus* y San Julián de Tole-

² En la conferencia internacional «*Scientia und Disciplina im 12. und 13. Jahrhundert: Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im Wandel*», 3-4 de diciembre de 1999, Frankfurt am Main, organizada por Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora y Andreas Niederberger, he tenido ocasión de dedicarme, con Boecio, a otro aspecto de este *background*. Mi contribución aparecerá bajo el título «Die Rezeption der boethianischen Wissenschaftseinteilung bei Dominicus Gundissalinus» en las actas del congreso que serán publicadas el año 2001 en el Akademie Verlag de Berlín.

³ Véase para el Concilio IV de Toledo, JOSÉ MADDOZ, «Le symbole du IV^e Concile de Tolède», en *Revue d'histoire ecclésiastique* 34 (1938), pp. 5-20; para el VI, ÍD., «El símbolo del VI Concilio de Toledo (a. 638) en su centenario XIII^o», en *Gregorianum* 19 (1938), pp. 161-193; para el XI, ÍD., *Le symbole du XI^e Concile de Tolède*, Louvain 1938, esp. pp. 112s., y para el XVI, del mismo autor, *El símbolo del Concilio XVI de Toledo*, Madrid 1946, esp. p. 120. Así como J. DE J. PÉREZ, *La cristología en los símbolos toledanos IV, VI y XI*, Roma 1939, esp. pp. 10-15, 17, 19, 28, 37s., 45, 47s. y 50.

do con el *Antikeimenon*⁴. Poca información, en cambio, nos ha llegado de la pervivencia de la influencia isidoriana en Toledo después de la invasión de los árabes⁵.

Pero aunque de esta época nos falten grandes nombres de la historia del pensamiento teológico y filosófico con los cuales relacionar el nombre de San Isidoro, existe evidencia manuscrita que deja bien claro la importancia que éste siguió teniendo también en el ambiente mozárabe. Me refiero a cuatro manuscritos de las *Etymologiae*⁶ de San Isidoro en la Biblioteca Capitular de Toledo, el más antiguo de los cuales se fecha poco antes de la entrada de los árabes⁷. Éste muestra una gran variedad de anotaciones de manos posteriores, algunas en letras árabes, otras en letras latinas. Tanto la abundancia de códices isidorianos como las señales de su intenso uso que llevan nos dan testimonio de la gran importancia que San Isidoro siguió teniendo después de la conquista. Para reconstruir el interés general que pudieron tener los lectores de San Isidoro de estos tiempos, y con esto también acercarnos al interés especial de Domingo Gundisalvo en San Isidoro, parece conveniente repasar brevemente las anotaciones del códice mencionado. Las anotaciones latinas se reparten como sigue (la repartición de éstas coincide casi siempre con la de los árabes): fol. 2r, 11r, 34r, 34u, 36u, 38r, 70u, 79u, 82r, 83u, 86u, 87r, 88r, 93r, 106u, 108u, 120r, 129u, 130r, 131ra,

⁴ Véanse, por ejemplo, WALTER STACH, «Bemerkungen zu den Gedichten des Westgotenkönigs Sisebut», en *Corona querneae. Festgabe K. Strecker zum 80. Geburtstage dargebracht*, Leipzig 1941, pp. 75-96; JACQUES FONATAINE, «El *De viris illustribus* de San Ildefonso de Toledo: Tradición y originalidad», en *Anales toledanos* 3 (1971), pp. 59-96, y ARTURO VEIGA VALIÑA, *La doctrina escatológica de San Julián de Toledo*, Lugo 1940, p. 150.

⁵ Véase la correspondiente laguna en el resumen bibliográfico sobre San Isidoro de JOCELYN N. HILLGARTH, «The Position of Isidorian Studies: A Critical Review of the Literature 1936-1975», en *Studi medievali*, 3.^a serie, 24.2 (1983), pp. 817-896, completado por el mismo autor con: «Isidorian Studies», en *Studi medievali*, 3.^a serie, 31.2 (1990), pp. 925-973. Existe, en cambio, información sobre su persistente influencia en Córdoba, León y Cataluña.

⁶ Para las ediciones modernas de esta obra remito a la de WALLACE M. LINDSAY, *Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX*, 2 vols., Oxford 1911. Una edición crítica y bilingüe (latín-francés/inglés) está saliendo desde 1981 en tomos sueltos bajo la dirección de Jacques Fontaine y Yves Lefèvre en París, Les Belles Lettres.

⁷ Se trata de los códices Tol. 15, 8; 15, 9; 15, 10 y 15, 11. El más viejo de entre ellos ha estado editado en versión facsímil: *Isidori Etymologiae Codex Toletanus (nunc Matritensis) 15, 8*, «codices graeci et latini photographice depicti duce Scatone de Vries», Lugduni 1909. Hoy día, se encuentran en la Biblioteca Nacional de Madrid.

134r, 134u, 135r, 135u, 139u, 142u, 143r, 145r. Fácilmente se desprende de esta relación una acumulación de anotaciones en los folios 34r-38r, 70u-93r y 129u-145r. Estas acumulaciones a su vez coinciden con los siguientes libros de las *Etymologiae*: el primer cúmulo cubre el libro «De medicina» (= fol. 33r-36u), el segundo el «Vocum certarum alphabetum» (= fol. 75r-93r), el tercero el «De lapidus et metallis» (fol. 131r-139r). Con esto se pueden distinguir tres ámbitos de interés bien distintos de los lectores del *Códice*: Primero la medicina, lo que puede resultar extraño si tenemos en cuenta que San Isidoro no fue precisamente un gran teórico de la medicina como no han dejado de señalar los eruditos del siglo pasado⁸. En segundo lugar, el método mismo de las *Etymologiae* que San Isidoro expone en el «Liber X». Eso, en cambio, no tiene nada de sorprendente siendo el método etimológico el gran invento, por así decir, de San Isidoro. Y en tercer lugar, un escrito que trata de las propiedades de las piedras y de los metales y, por tanto, se presta como punto de partida para la especulación alquimista. El interés por este tratado tampoco debería sorprender demasiado, dada la gran atracción de las ciencias alquimistas y nigrománticas en la Toledo medieval⁹.

Para dar una visión lo más completa posible de las anotaciones del código cabe hacer referencia, por último, a una anotación que encontramos en el folio 36u y que se conoce como la «Nota de Musis». De todas las anotaciones, que no suelen ser más que glosas de una palabra, es ésta la más larga ocupando toda una columna. El texto, que pregunta por el origen del nombre de la música y de las musas, ha sido trascrito en su integridad por Paul Ewald y Gustav Löwe¹⁰.

Como resultado de las anteriores consideraciones sobre el código toledano de las *Etymologiae* podemos mantener que hay un claro interés

⁸ Los conocimientos de medicina de San Isidoro han sido calificados en general como muy superficiales. Véanse en este sentido las contribuciones al tema de OTTO PROBST, «Isidors Schrift *De medicina* (= *Etymol. lib. IV*)», en *Archiv für Geschichte der Medizin* 8 (1915), pp. 25-38, y KARL SUDHOFF, «Die Verse Isidors von Sevilla auf dem Schrank der medizinischen Werke seiner Bibliothek», en *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 15 (1916), pp. 200-204.

⁹ La fama medieval de Toledo como sede de la nigromancia ha encontrado una muy bella expresión literaria en el «Exemplo XI» del *Conde Lucanor* de Don Juan Manuel. Véase a este respecto también los textos aducidos por R. AYERBE-CHAUX, *El Conde Lucanor: Materia tradicional y originalidad creadora*, Madrid 1975, pp. 243ss. Sin embargo, ha sido discutido el papel real de la nigromancia en los centros intelectuales de Toledo.

¹⁰ Véase *Exempla Scripturae Visigoticae XL Tabulis Expressa*, ediderunt Paulus Ewald et Gustavus Loewe, Heidelbergiae 1883, p. 10.

por la obra de San Isidoro también después de la conquista de los árabes con una cierta tendencia hacia la medicina, el método etimológico y la alquimia.

3. EL DE DIVISIONE PHILOSOPHIAE Y LAS ETYMOLOGIAE

Seguramente Domingo Gundisalvo, cuando hacia el 1140 escribió su obra de carácter enciclopédico *De divisione philosophiae*¹¹, tuvo a mano uno de los cuatro manuscritos de las *Etymologiae* de la Biblioteca Capitulare de Toledo, posiblemente incluso el códice Tol. 15, 8 que se acaba de comentar. Del uso que hace de la enciclopedia isidoriana hay que poner de relieve los siguientes puntos:

En el prólogo del *De divisione philosophiae*, se encuentran tres citas de San Isidoro que definen la filosofía. Se trata de las definiciones clásicas de la filosofía como «rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta» (*De divis.*, p. 7 = *Etym.* II, 24, 1) y, una línea más adelante, como «ars artium et disciplina disciplinarum» (*De divis.*, p. 7 = *Etym.* II, 24, 9). Estas dos definiciones vienen completadas por la explicación etimológica del nombre «filosofía» como «amor sapientiae» (*De divis.*, p. 7 = *Etym.* II, 24, 3). Aparte de las dos definiciones mencionadas de la filosofía se encuentran cuatro más, tomadas del *Liber de definitionibus*¹² de Isaac al-Israeli, es decir, de la tradición arábigo-judía, y que han recibido mucha atención por los estudiosos de Gundisalvo¹³. No obstante, es digno de observar que con las citas de San Isidoro, Gundisalvo, ya de entrada, sitúa programáticamente su división de la filosofía también dentro del marco tradicional latino-cristiano de la filosofía aunque, como iremos viendo, lo modifique profundamente.

En estas tres citas, así como en la mayoría de los casos, Domingo Gundisalvo no nombra su fuente; únicamente en dos ocasiones revela a San Isidoro como autor de referencia, siendo uno de ellos el contexto de los capítulos «De astrología» y «De astronomía» (*De divis.*, pp. 115-121). El nombramiento explícito de su fuente —tan poco común en Gundi-

¹¹ Todas las indicaciones y citas del *De divisione philosophiae* se refieren a la edición de Ludwig Baur; véase nota 1.

¹² ISAAC AL-ISRAELI, *Liber de definitionibus*, ed. Joseph Thomas Muckle, en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 12-13 (1937-1938), pp. 300-328 y 328-340.

¹³ Véase, por ejemplo, ANTON-HERMANN CHROUST, «The Definitions of Philosophy in the *De divisione philosophiae* of Dominicus Gundissalinus», en *New Scholasticism* 25 (1951), pp. 253-281.

salvo— hace sospechar que la cita tiene una función importante en el proceso de la argumentación. Si por otra parte, analizamos desde un punto de vista cuantitativo los capítulos, resulta que uno de los capítulos donde Gundisalvo hace el uso más frecuente de las *Etymologiae* de San Isidoro con respecto a la extensión del capítulo, es precisamente el «De medicina» (*De divis.*, pp. 83-89). Estos capítulos —astrología / astronomía y medicina—, como se habrá visto, reflejan hasta cierto punto el interés que ya se vio por parte de los lectores del códice Tol. 15, 8. Y lo que aún es más importante, coinciden con las dos ciencias árabes *par excellence* y que más influencia tuvieron sobre occidente. La medicina europea antes de la entrada de los textos árabes estaba en un estado deplorable, mientras que los árabes poseían una infraestructura sanitaria admirable, así como también la astronomía, que como ciencia no empezó a prosperar en occidente hasta estos tiempos¹⁴. Es bien conocido el caso del filósofo Daniel Morley, que partió de París con rumbo hacia Toledo para aprender esta ciencia tan poco desarrollada hasta entonces en los centros intelectuales de Francia¹⁵. Igual que el caso de Gerardo de Cremona que vino de Italia a Toledo para estudiar el *Almagesto* y acabó por ser el traductor más prolífico de la Escuela de Traductores de Toledo traduciendo sobre todo obras de astronomía y medicina¹⁶. Pero, ¿cuál es la función concreta de las citas de San Isidoro en

¹⁴ Véase para un panorama general, W. MONTGOMERY WATT, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh 1972, y aquí sobre todo las pp. 63-65 y 65-68 que tratan respectivamente de la astronomía y de la medicina. Estudios más detallados sobre la situación de estas dos ciencias en Toledo se encuentran en HEINRICH SCHIPPERGES, «Zur Rezeption und Assimilation arabischer Medizin im frühen Toledo», en *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 39 (1955), pp. 277-283, y PAUL KUNITZSCH, *Von Alexandria über Bagdad nach Toledo. Ein Kapitel aus der Geschichte der Astronomie* (= *Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 1991, Heft 1), München 1991.

¹⁵ Véase su *Philosophia* publicada por GREGOR MAURACH en *Mittelalterliches Jahrbuch* 14 (1979), pp. 204-255, donde p. 212 declara: «Sed quoniam doctrinam Arabum, quae in quadruvio fere tota existit, maxime his diebus apud Tholetum celebratur, illuc, ut sapientiores mundi philosophos audirem, festinanter properavi. Vocatus vero tandem ab amicis et invitatus, ut ab Hyspania redirem, cum pretiosa multitudine librorum in Angliam veni.»

¹⁶ Destacan entre éstas el *Almagesto* de Ptolomeo para la astronomía y el *Tegni* de Galeno junto al *Canon medicinae* de Avicena para la medicina. Un breve informe biográfico seguido de un listado detallado de las obras de Gerardo ha sido añadido a su última traducción por sus discípulos. Se encuentra publicado en diversas ocasiones, por ejemplo, en FERDINAND WÜSTENFELD, *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert* (= *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 22 [1881]), Göttingen 1881, pp. 55ss.

los capítulos aludidos, el «De astrologia» / «De astronomia» y el «De medicina»?

Al principio del capítulo «De astrologia», Gundisalvo cita la definición isidoriana de la astrología:

«Astrologia est scientia mobilis magnitudinis, quae cursus siderum et figuras et habitudines stellarum circa se et circa terram indagabili ratione perquirat» (*De divis.*, p. 115 = *Etym.* II, 24, 15 y III, 15, 1).

La segunda cita de San Isidoro en el capítulo se refiere a la historia de esta ciencia que hace empezar con los Caldeos y que acaba con Ptolomeo:

«Astrologiam Caldae primus docuerunt. Abraham instituisse Aegyptios astrologiam Iosippus auctor asseverat. Graeci autem dicunt hanc artem ab Athlantae prius excogitam, ideoque sustinuisse caelum dictus est. [...] Cum autem multi de astrologia scripserint, inter eos tamen Ptolemaeus rex Alexandriae apud Graecos praecipuus fuit» (*De divis.*, p. 118-119 = *Etym.* III, 25, 1).

Hay que advertir una peculiaridad de Gundisalvo en este capítulo: mientras que el texto de San Isidoro en la definición citada dice originalmente «astronomia», el arcediano lo cambia por «astrologia» siguiendo el uso —al parecer invertido desde nuestro punto de vista— que hace de estos términos en sus otros escritos¹⁷. Así que aquí Gundisalvo nos está hablando, de hecho, de la astronomía.

Él mismo tematiza esta diferencia en el siguiente capítulo que dedica a la «astronomia» y que define como una ciencia «de proposita questione [...] iudicandi secundum planetarum et signorum positionem» (*De divis.*, p. 119). Ésta se sitúa dentro de las demás ciencias que permiten «juzgar una cuestión puesta», «ut geomantia, quae est divinatio in terra, idromantia in aqua, aeromantia in aere, pirromantia in igne, ciromantia in manu et multae aliae, ut scientia augurandi in volatu [...]» (*De divis.*, pp. 119-120). En este capítulo, pues, cita de nuevo a San Isidoro precisamente para determinar la diferencia entre astronomía y astrología:

«Secundum vero Isidorum in hoc differunt, quod astrologia caeli conversionem, ortus, obitus, motusque siderum continet, vel ex qua causa ita vocentur. Astronomia vero partim naturalis, partim superstitiosa est: naturalis, dum exequitur solis et lunae cursus vel stellarum certas temporum stationes; superstitiosa vero est illa, quam mathe-

¹⁷ Véase sobre esto la nota aclaratoria a este respecto de MANUEL ALONSO en su edición de DOMINGO GUNDISALVO, *De scientiis*, Madrid y Granada 1954, pp. 171s.

matici sequuntur, qui in stellis augurantur, quique etiam duodecim signa per singula animae vel corporis membra disponunt, siderumque cursu nativitates hominum et mores praedivinare conatur» (*De divis.*, p. 121 = *Etym.* III, 27, 1).

Como se desprende de esta cita, la actitud de San Isidoro hacia la astrología es ambigua. Parece que considera posible y conveniente una ciencia astrológica, aunque en un sentido muy limitado. De todas maneras no la rechaza rotundamente como lo hizo San Agustín antes de él, y como muchas generaciones después lo harán¹⁸.

En un ambiente cultural donde la nigromancia (entre otras «ciencias ocultas» como la alquimia) empezó a ocupar un puesto importante, las reflexiones de San Isidoro tendrían sin duda una gran atracción en tanto que autorizan de cierta manera la entrada y la consolidación de la ciencia astrológica. En este contexto, no parece grato indicar que es precisamente el ya mencionado colaborador de Gundisalvo, Avendauth, quien tradujo hacia el 1133 el *Introductorium maius* de Abu Ma'shar que contiene el tratado más importante de astrología de esta época (a más de poder considerarse capital para la difusión del pensamiento aristotélico)¹⁹. Con esta y otras traducciones similares se abría todo un nuevo ámbito de conocimientos a Gundisalvo y a sus contemporáneos. Así que Gundisalvo recoge gustosamente la oportunidad que San Isidoro le brinda modificándola a sus propósitos. Ya que mientras que San Isidoro restringe su aprobación de la astrología distinguiendo entre una astrología natural y otra supersticiosa, esto no parece ser el caso de Gundisalvo, para quien la astrología es *per definitionem* la «scientia iudicandi» o «augurandi» que San Isidoro rechaza como supersticiosa. En esto Gundisalvo sigue el ejemplo de al-Farabi, a quien cita ampliamente en nuestro capítulo, y de muchos otros pensadores árabes los cuales

¹⁸ Sobre la compleja postura de San Isidoro frente a la astrología, véase JACQUES FONTAINE, «Isidore de Séville et l'astrologie», en *Revue des études latines* 31 (1954), pp. 271-300, y del mismo autor el capítulo dedicado a la astronomía en su monumental obra sobre San Isidoro: *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, vol. II, París 1959, pp. 453-589. En cambio, no parece ser muy acertado el juicio de Olaf Pedersen, según el cual uno de los méritos de las *Etymologiae* de San Isidoro sería «the clear distinction between astronomy and astrology and his unambiguous rejection of the later»; todo lo contrario, este rechazo no es nada menos que ambiguo. Véase OLAF PEDERSEN, «Astronomy», en *Science in the Middle Ages*, ed. David C. Lindberg, Chicago 1978, pp. 303-337, aquí p. 306.

¹⁹ Véase sobre esto JOSÉPHE-HENRIETTE ABRY, «L'astrologie au XI^e siècle: Tolède, entre orient et occident», en *Tolède (1085-1985). Des traductions médiévales au mythe littéraire*, ed. Jaques Huré, París 1989, pp. 21-30.

otorgaron un lugar muy importante a la astrología como «scientia iudicandi»²⁰.

Sin embargo, lo que aquí cuenta es que la cita explícita —y ya hemos señalado la rareza de citas explícitas en Gundisalvo— en este último capítulo tiene una función crucial: Con ella Gundisalvo encuentra dentro de la propia tradición una instancia que le autoriza a incorporar nuevos elementos a esta tradición, elementos que provienen del mundo árabe y que se ve obligado de justificar ante el mundo occidental.

El caso del capítulo «De medicina» es bien parecido: Gundisalvo, ya al comenzar el capítulo, utiliza a San Isidoro para dar una definición de la medicina: «Medicina est, quae corporis humani vel tuetur vel restaurat salutem» (*De divis.*, p. 83 = *Etym.* IV, 1, 1). Y posteriormente lo cita para la introducción y explicación de sus partes: «pharmatica», «cirurgia» y «dieta»:

«Pharmatica graece latine dicitur medicamentum, cirurgia manus operatio, dieta dicitur regula. Pharmacia igitur est medicamentorum curatio, cirurgia ferramentorum incisio, dieta est legis ac vitae observatio. Hiis tribus modis fit omnis curatio morbi» (*De divis.*, p. 85 = *Etym.* IV, 9, 2).

En un tercer lugar del capítulo, Gundisalvo cita a San Isidoro para explicar el origen del nombre de la medicina:

«Medicina a modo i.e. temperamento dicitur, ut non statim, sed paulatim adhibeatur. Nam multo natura contristatur et mediocritate gaudet. Unde, qui pigmenta et antidota satis vel assidue biberint vexantur. Immoderatio enim non salutem homini sed periculum affert» (*De divis.*, p. 86 = *Etym.* IV, 2, 1).

Todas estas citas son definiciones o explicaciones etimológicas de términos técnicos (griegos). Para la recepción de la medicina árabe esto significa que, aunque en la filosofía europea falte un concepto claro de lo que es la medicina, sí que existen las categorías terminológicas que permiten entender el contenido de esta ciencia.

Mientras que hasta aquí las citas de San Isidoro, como se acaba de observar, operan *more etymologico*, ahora se sigue una cita sistemáticamente muy significativa:

²⁰ Una discusión más amplia del concepto de astrología en el *De divisione philosophiae* se encuentra en Lynn Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science During the First Thirteen Centuries of Our Era*, vol. II, New York 1929, pp. 78-81.

«Quaeritur a quibusdam cur inter ceteras liberales disciplinas medicinae ars non connumeratur. Ad quod respondetur: propterea quia illae singulares continent causas, ista vero omnium. Nam et grammaticam medicus scire iubetur, ut intelligere vel exponere possit, quae legit; similiter et rhetoricam, ut veracibus argumentis valeat deffinire ea, quae tractat [de la misma manera siguen todas las demás artes liberales que aquí omito]. Nam sicut ait quidam medicorum cum ipsorum qualitativibus et nostra corpora commutantur: hinc est quod medicina secunda philosophia dicitur. Vera enim disciplina totum hominem sibi vendicat. Nam sicut per illam anima, ita per hanc corpus curatur» (*De divis.*, p. 88 = *Etym.* IV, 13, 1-5).

Siguen otras dos citas largas de las *Etymologiae* que narran la historia de la disciplina y que no se reproducirán aquí, ya que lo más interesante para el tema parece ser la última cita. Con ella Gundisalvo intenta justificar la integración de la medicina en el esquema tradicional de la filosofía: las *septem artes liberales*. La medicina que le viene dada como ciencia por sus fuentes árabes —especialmente el *Canon medicinae* de Avicena que fue traducido por el ya mencionado Gerardo de Cremona y que Gundisalvo cita continuamente en el curso del presente capítulo—²¹ no parece encontrar lugar ni en el marco del *quadrivium* (*arithmetica, geometria, musica, astronomia*) ni en el del *trivium* (*grammatica, rhetorica, dialectica*). Por tanto, hace falta buscarle un sitio en la propia tradición, y este sitio parece encontrarlo en las palabras de San Isidoro, quien dice que de cierta manera la medicina, como necesita todos los demás saberes de la filosofía, es una segunda filosofía. Con esto tiene un argumento fuerte de la propia tradición que le autoriza incluir la medicina en su sistema filosófico.

Las *Etymologiae* de San Isidoro pueden considerarse, pues, como las condiciones hermenéuticas para los filósofos occidentales que les posibilitan entender el discurso médico árabe. Y esto en un doble sentido: tanto a nivel material, porque San Isidoro les da los términos con los cuales pueden manejar el contenido de esta nueva ciencia, como a nivel formal, porque les indica el lugar de esta ciencia con referencia a las demás.

Si antes se decía que podría extrañar la gran atención que los lectores prestan al «De medicina» en el código Tol. 15, 8 dada la superficialidad de los conocimientos médicos de San Isidoro, ahora se puede en-

²¹ Para esta obra y su impacto en la historia de la medicina occidental, véase DANIELLE JACQUART, «La médecine arabe et l'occident», en *Tolède XII-XIII. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, ed. Louis Cardaillac, pp. 192-199.

tender por qué: a esos lectores lo que les interesaba era precisamente la superficie, es decir, el lugar de esta ciencia con referencia a las demás y los términos que la contenían; el contenido, por contra, les venía dado por los textos árabes. Como en el caso de la astrología se trataba, pues, para decirlo de otra manera, de darle un lugar a lo «nuevo» dentro de lo «conocido».

4. ROBERTO KILWARDBY: *DE ORTU SCIENTIARUM*

El lugar destacado que ocupa San Isidoro en el prólogo y en las descripciones de la astronomía / astrología y de la medicina respectivamente en el *De divisione philosophiae* se ve confirmado por el dominico inglés Roberto Kilwardby, contemporáneo de San Tomás de Aquino. Su obra *De ortu scientiarum*²² se puede clasificar como la más lograda y a la vez la última síntesis del saber medieval con lo que se inscribe directamente en la tradición de las *Etymologiae* de San Isidoro y del *De divisione philosophiae* de Domingo Gundisalvo. De hecho, como se ha observado en varias ocasiones²³, gran parte del *De ortu scientiarum* viene inspirado por el *De divisione philosophiae*, haciendo de Roberto Kilwardby el gran mediador de Gundisalvo. Así que los conocimientos que pudo tener, por ejemplo, un Santo Tomás de Aquino de la obra de Gundisalvo vienen en gran parte dados por Roberto Kilwardby.

Vale la pena observar que mientras en general se puede detectar un interés decreciente hacia San Isidoro en el *De ortu scientiarum* en comparación con el *De divisione philosophiae*, esto no afecta para nada a los tres pasajes que se acaban de analizar²⁴. Todo lo contrario, Roberto Kilwardby en el capítulo II de su obra «De definitione et ortu philosophiae in generali» (*De ortu*, p. 10) ofrece dos definiciones isi-

²² ROBERTO KILWARDBY, *De ortu scientiarum*, ed. Albert G. Judy, Toronto 1976. Todas nuestras indicaciones y citas se refieren a esta edición.

²³ Ya Ludwig Baur reconoció esta dependencia. Véanse las pp. 368-380 del estudio que acompaña su edición del *De divisione philosophiae*. Desde entonces, se ha repetido incansablemente esta influencia en casi todos los artículos enciclopédicos sobre Gundisalvo; con todo, no me consta ningún estudio más detenido sobre el tema.

²⁴ La influencia de San Isidoro en Roberto Kilwardby ha sido comentada de paso (por primera y, por lo que me parece, última vez) por DANIEL A. CALLUS, «The *Tabulae super Originalia Patrum* of Robert Kilwardby, O.P.», en *Studia mediaevalia in honorem R. J. Martin*, Brujas 1948, pp. 243-270, y aquí pp. 268ss.

dorianas de la filosofía. La que ya se encuentra en Gundisalvo: «Philosophia est rerum divinarum humanarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta» (*De ortu* 10 = *Etym.* II, 24, 1), y una nueva que sustituye la definición como «ars artium et disciplina disciplinarum», a saber: «Philosophia est divinarum humanarumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia» (*De ortu* 10 = *Etym.* II, 24, 9). Roberto Kilwardby prescinde de la explicación del nombre de la filosofía de San Isidoro citada por Gundisalvo. No obstante, queda bien claro por estas citas que para Roberto Kilwardby, así como antes se ha visto para Gundisalvo, es importante situar su división de la filosofía en un marco tradicional latino-cristiano que le viene dado precisamente por San Isidoro.

El segundo lugar donde contamos con una presencia importante de citas isidorianas es en el capítulo XII, «De ortu astronomiae et astrologiae et earum differentia, subiectis, finibus et definitionibus» (*De ortu*, pp. 31-35), es decir, el contexto de la astronomía y astrología. San Isidoro es citado aquí para definir la astronomía como «astrorum lex quae cursus siderum et figuras et habitudines stellarum inter se et circa terram indagabili ratione percurrit» (*De ortu*, p. 34 = *Etym.* III, 24, 1). Así como también para determinar la diferencia entre la astronomía y la astrología clasificando esta última mediante las dos categorías «naturalis» y «superstitiosa»:

«Quaedam autem pars naturalis est, scilicet quae ex virtute stellarum satagit reddere causas eventuum naturalium qui contingunt in hoc inferiori mundo [...] Quaedam autem est quasi naturalis sed non est vere naturalis sed mendax et superstitiosa [...] Ista [...] in unum collecta dicitur astrologia secundum Isidorum in eodem libro et capitulo [...]» (*De ortu*, pp. 32-33 = *Etym.* III, 27, 1).

Aquí se está ante el mismo pasaje aducido por Gundisalvo que permite a ambos filósofos darle un lugar a la astronomía en el currículo tradicional de la filosofía y de defenderla contra posturas como la de San Agustín.

Lo que es más notable aún, es el tercer lugar donde aparecen varias citas de San Isidoro: el capítulo XXXIX, «De divisione et speciebus mechanicae secundum Hugonem de Sancto Victore» (*De ortu*, pp. 129-131), en donde, como advierte el título, se tratan las *septem artes mechanicae*, una de ellas siendo la medicina. Con razón, se ha puesto en relación esta reestructuración del esquema de la filosofía de Hugo de San Víctor con los cambios introducidos en el *ordo scientiarum* por Gundisalvo: los dos muestran un gran esfuerzo de asimilación de las

nuevas ideas (árabes)²⁵. Ahora bien, al final de la discusión de «lanificium», «armatura», «navigatio», «agricultura», «venatio», «medicina» y «theatrica», a las que Roberto Kilwardby dedica sendos apartados, añade otro apartado que se abre con las palabras: «Et notandum quod de his quae ad has artes spectant, multa tractat Isidorus in libro *Etymologiarum*» (*De ortu*, p. 130). A esto hace seguir una larga lista de concordancias indicando al lector de su *De ortu scientiarum* dónde encontrar la descripción de cada una de las *artes mechanicae* en la enciclopedia de San Isidoro (incluyendo el «De medicina»). Esta concordancia la justifica el mismo Roberto Kilwardby de la siguiente manera:

«Haec adiunxi non quia Isidorus dictas artes mechanicas componat et digerat in modum artis [esto es el mérito de Hugo], sed quia ea quae sunt his artibus materiae multa verbatim exponit et similiter effectus earum multos ad quae qui pro tempore indigerit facilius per dicta recurret» (*De ortu*, p. 131).

Con esto, se tiene una declaración explícita sobre la intención que motiva las citas de San Isidoro por parte de Roberto Kilwardby: San Isidoro le parece ofrecer una descripción especialmente rica («verbatim exponit») de las materias de estas ciencias nuevamente introducidas por Gundisalvo y Hugo en el curriculum filosófico.

5. CONCLUSIÓN

El reconocido medievalista Kurt Flasch en su valiosa historia del pensamiento medieval se pronuncia de la siguiente manera sobre San Isidoro:

«Er [= Isidor] wollte die vorhandenen heidnischen Nachschlagewerke ablösen im Interesse einer Klerikerausbildung, die den Wissensstand von 600 konserviert. Wenn im Mittelalter eine eingehendere philosophische Reflexion einsetzen sollte, mußte man nach anderen Texten Ausschau halten. Dies erklärt, warum man seit etwa 1200 mit Eifer die arabischen und griechischen Autoren übersetzte»²⁶.

²⁵ Véase para un estudio comparado de estos dos, LUCIA MICCOLI, «Le “arti meccaniche” nelle classificazione delle scienze di Ugo di San Vittore e Domenico Gundisalvi», en *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia Bari* 24 (1981), pp. 73-101. Así como MANUEL ALONSO, «Hugo de San Víctor, refutado por Domingo Gundisalvo hacia el 1170», en *Estudios Eclesiásticos* 21 (1947), pp. 209-216.

²⁶ KURT FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986, p. 82. Más diferenciada a este respecto es la argumentación

Pero ¿cómo se encaja con esto el hecho de que ya en su prólogo el *De divisione philosophiae* se declara programáticamente como una obra de tradición isidoriana? Y ¿cómo se explicaría que Gundisalvo utiliza a San Isidoro sobre todo en los capítulos, para decir de alguna manera, «más árabes»: la astronomía / astrología y la medicina? Parece que, después de lo dicho, habría que modificar o, al menos, matizar esta observación en el sentido de que si los filósofos del siglo XII se orientaron hacia otros textos no lo hicieron dejando de lado a San Isidoro de Sevilla, sino precisamente partiendo de él. Ya que la gran riqueza conceptual de la enciclopedia isidoriana a la que apunta Roberto Kilwardby hace de ella una transmisora del saber antiguo ofreciendo las condiciones hermenéuticas fundamentales, tanto a nivel material como formal, para la comprensión e integración de las nuevas ideas que a su vez radican en el saber antiguo de los grandes astrónomos y médicos griegos. No se trata, pues, de un simple proceso de sustitución como lo parece sugerir el pasaje aludido de Kurt Flasch, sino de un proceso de enlazamiento o encadenamiento de diferentes ideas y, en definitiva, de dos tradiciones²⁷.

de JACQUES VERGER, «Isidore de Séville dans les universités médiévales», en *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, ed. Jacques Fontaine y Christine Pellistrandi, Madrid 1992, pp. 259-267, quien, después de afirmar el decreciente peso de San Isidoro para los autores del siglo XIII, insiste en que la pregunta capital sigue siendo por qué, a pesar del descubrimiento de nuevos textos, la obra de San Isidoro no desaparece del panorama intelectual. Espero haber dado algunas pistas para la respuesta a esta pregunta con el análisis del *De ortu scientiarum* de Roberto Kilwardby.

²⁷ Agradezco a Anna Maria Méndez Navarro la revisión lingüística de este artículo.