

MEDIOEVO Y LITERATURA

Actas del V Congreso de la Asociación
Hispánica de Literatura Medieval

(Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)

Volumen I

Edición de Juan Paredes

GRANADA
1995

© ANÓNIMAS Y COLECTIVAS.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

MEDIOEVO Y LITERATURA.

ISBN: 84-338-2023-0. (Obra completa).

ISBN: 84-338-2024-9. (Tomo I).

ISBN: 84-338-2025-7. (Tomo II).

ISBN: 84-338-2026-5. (Tomo III).

ISBN: 84-338-2027-3. (Tomo IV).

Depósito legal: GR/232-1995.

Edita e imprime: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

Literatura loimológica en la Castilla del siglo XIV

Desde casi el momento de su irrupción en la Europa occidental, la Peste Negra dio lugar a una serie de escritos médicos que constituyen un *corpus* textual de singular valor, cuyo conjunto configura hoy día el primer núcleo de un género de la literatura médica bajomedieval, el loimológico. Se ha repetido con cierta asiduidad que las obras que lo componen reflejan muy ajustadamente el hecho de que tanto la teoría como la práctica epidemiológicas no permanecían estancadas, alzándose muchas de ellas como ejemplo señalado de tal esfuerzo. Su empeño ha contribuido así a fortalecer y configurar el proceso cultural por el que atraviesa la Europa del siglo XIV, ya que, como filósofos naturales inmersos en la ardua tarea de desentrañar los misterios de la naturaleza, estos loimógrafos logran reflejar en sus escritos —que toman la forma de tratados generalmente de corta extensión— su preocupación por la problemática que entrañaba el fenómeno morboso en sus múltiples manifestaciones¹. Es más, muy frecuentemente se detecta en algunos de ellos desesperados intentos de hallar la solución racional de aquella calamidad —siguiendo una larga tradición desde hacía siglos establecida— en una aciaga conjunción planetaria, la acción nunca prevista de un terremoto o la siempre advertida de un eclipse. De este modo se estrechaba aún más la simbiótica fusión de que se alimentaban dos hermanadas ciencias, la astrología y la medicina. El hecho de que en el curso de este siglo y el siguiente, en el seno de las universidades italianas, gocen de envidiable prestigio las cátedras de astrología es un signo

1. Véase, como ejercicio previo, la extensa presentación que realiza OTTOSON, P.-G., sobre las teorías medievales en torno a los conceptos de salud y enfermedad, partiendo de los comentarios realizados en Italia sobre el *Tegni* de Galeno, en su *Scholastic Medicine and Philosophy: A Study of Commentaries on Galen's Tegni (ca. 1300-1450)*, Uppsala, Institutionen For Ide-och Lardomhistoria, Skrifter Nr. 1, 1982. Hecho lo cual, se ha de señalar que es de primordial importancia, dentro del *corpus* mencionado, la colección textual publicada por SUDHOFF, K., en su “Pestschriften aus den ersten 150. Jahren nach der Epidemie des schwarzen Todes 1348”, incluida en su *Archiv für Geschichte der Medizin*, 3 (1912)-17 (1925), y cuya distribución puede consultarse en mi *El “Regimiento contra la pestilencia” de Alfonso López de Valladolid*, Valladolid, Acta historico-vallisoletana, XXVI, Universidad de Valladolid, 1988, p. 107, n. 18.

indicativo del enfoque académico que perfilaría la postura naturalista del médico bajomedieval en su concepción de la condición humana como microcosmos. Su ejemplo sería seguido por las instituciones docentes peninsulares hispánicas, entre ellas la de Salamanca².

Aunque de una extensión relativamente breve, estos tratados, con mayor o menor acierto, aciertan a presentar un cuerpo doctrinal que definirá su naturaleza, perfilando así su individualidad como género literario³. Simultáneamente ofrecen un siempre variable contenido de índole técnica que ilumina facetas tan esencia-

2. Para Bolonia y sus cátedras de astrología, *vid.* SARTI, M., y FATTORINI, M., *De claris Archygymnasii Bononiensis professoribus*, Bologna, 1888-96, vol. I, pp. 523-84; MALAGOLA, C., *Statuti delle Università dei Collegi dello Studio Bolognese*, Bologna, 1888, pp. 453-54; BAROLOTTI, E., *La Storia della Matematica nella Università di Bologna*, Bologna, 1947; THORNDIKE, L., *The Sphere of Sacrobosco and its Commentators*, Chicago, 1949. Para otras universidades: LEMAY, R., "The Teaching of Astronomy in Medieval Universities, Principally at Paris in the Fourteenth Century", *Manuscripta*, 20, 1976, pp. 197-217, especialmente pp. 204-212; SHATZMILLER, J., "In Search of the *Book of Figures*: Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century", *Association for Jewish Studies Review*, 7-8, 1982-83, pp. 383-407; KIBRE, P., *Studies in Medieval Science: Alchemy, Astrology, Mathematics and Medicine*, London, The Hambleton Press, 1984, pp. 133-56; FEDERICI VESCOVINI, G., *Il 'Lucidator dubitabilium astronomiae' di Pietro d'Abano. Opere scientifiche inedite*, Padova, Programma e 1 + 1 Editori, 1988. En Castilla, la entrada de la Astrología en los estudios universitarios viene confirmada por las constituciones del Estudio salmantino de 1411, que registran la creación de dicha cátedra en tal fecha, como parece desprenderse de la noticia aportada por el maestro Pedro Chacón en su memoria histórica sobre la Universidad [Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, Salamanca, Acta salmanticensis, 1970-73, I, doc. 82, pp. 658-62]. Para su inserción en dicho Estudio y sus relaciones con la cátedra de medicina, véase a mi *La Escuela de medicina del Estudio salmantino (siglos XIII-XV)*, Salamanca, Acta salmanticensis, Historia de la Universidad, 52, 1990, pp. 48-49 y 113-18. Para la estrechísima vinculación del hombre con el macrocosmos en épocas anteriores en Castilla, *vid.* RICO, F., *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas*, Madrid, Editorial Castalia, 1970. La conexión existente entre ambas ciencias en el medioevo ha despertado últimamente el interés de GONZÁLEZ SÁNCHEZ, J.M., en su breve artículo "Astrología y Medicina: Pautas de investigación en las fuentes medievales españolas", *Anuario de Estudios Medievales*, 21, 1991, pp. 629-44.

3. Viene abriéndose camino una clara aunque lenta tendencia a ampliar el tradicional campo –a todas luces injustamente limitado– del concepto de literatura medieval. Contados son los que identifican hoy, casi de forma exclusiva, la literatura con la ficción; no por ello es inútil insistir, una vez más, en la necesidad de integrar bajo esa acepción –en su extensión más vasta– a los escritos médicos, como se ha hecho últimamente con otros de carácter religioso, por ejemplo [*vid.* LOMAX, D.W., "Algunos autores religiosos, 1295-1350", *Journal of Hispanic Philology*, 2, 1978, pp. 81-90, donde además de autores ya bien conocidos, como son Pedro Pascual, Alfonso de Valladolid, Alvaro Pelayo y Rodrigo de Palencia, saltan nombres tan interesantes como el de Martín Pérez, autor de un *Libro de confesiones* (1312 a quo-1317 ad quem). El malogrado Lomax ha aportado noticias adicionales sobre esta obra en su artículo "Notes sur un métier: les jongleurs castillans en 1316", *Les Espagnes médiévales. Aspects économiques et sociaux. Mélanges offerts à Jean Gautier Dalché*, Annales de la Faculté de Lettres et Sciences humaines de Nice, 46 (Nice, 1983), pp. 229-36. De la importancia de ciertos pasajes de esta obra para la comprensión de algunos aspectos que atañen al nacimiento del teatro castellano medieval se ha percatado GÓMEZ MORENO, Á., (*El teatro medieval castellano en su marco románico*, Taurus, Madrid, 1991, pp. 35-36 y 139-43. Este manual para confesores trata de todos los oficios y de los pecados más frecuentes que se dan en cada uno de ellos; no se olvida su severo autor de los que aquejan a los médicos de la Castilla de su tiempo].

les como son la naturaleza, origen y las causas –mediatas e inmediatas– del brote pestilencial, recomendando un tratamiento para el paciente en las dos vertientes en que se funda y se resuelve el quehacer médico: la preventiva y la curativa. En suma, la totalidad de estos tratados –redactados durante los siglos XIV y XV– ilustra fielmente, por añadidura, el *modus operandi* del profesional médico bajomedieval, deparando su lectura la rara oportunidad de poder captar la visión y actitudes mentales tanto de sus autores como las de aquéllos que –como médicos lectores– habrían de utilizar estos escritos en su labor curativa. Se alcanza de este modo a vislumbrar con cierta precisión recónditas zonas del complejo panorama mental del médico bajomedieval, quien, ante el terror y el desaliento provocados por los frecuentes ataques pestilenciales, enmascara en muchas ocasiones su personal impotencia ante el morbo en su obra escrita⁴.

Observados bajo este prisma, la inmensa mayoría de estos tratados se nos imponen con fuerza como cumplidos documentos que testimonian con precisión y contundencia la particular postura –tanto intelectual como emotiva– del filósofo natural ante las cosas, ante el binomio *vida/muerte*, desplegando inevitablemente una muy específica cosmovisión que delata el talante epistemológico propio del intelectual bajomedieval. Algunos de estos tratadistas asumen posiciones que percibidas desde nuestra actualidad científica– nada tienen que ver con la sólida validez cognoscitiva de unos principios filosóficos que aspiren a explicar racionalmente la pandemia, esgrimiendo, ello no obstante, una serie de explicaciones y teorías ancladas precariamente en el siempre turbulento mar de la interpretación religiosa⁵.

4. El impacto general de la Peste Negra y de los subsiguientes brotes pestíferos en Europa, así como un intento de analizar los recursos y las limitaciones de todo tipo que concurrían en la sociedad bajomedieval de la Europa cristiana, ha originado, a lo largo del siglo XX, la aparición de diversas publicaciones en las que, naturalmente, se ha aspirado a establecer lógicas vinculaciones con otro tipo de catástrofes similares, como por ejemplo las guerras convencionales [vid. THOMPSON, J.W., “The Aftermath of the Black Death and the Aftermath of the Great War”, *The American Journal of Sociology*, 26, 1921, pp. 565-72, y COULTON, G.G., *The Black Death*, London, 1929, pp. 7 y 74] y la guerra nuclear (vid. HIRSHLEIFER, J., *Disaster and Recovery: The Black Death in Western Europe*, Santa Monica, Rand Corporation, 1966). Su presencia se ha dejado sentir y ha prestado gran fuerza de inspiración a autores tan alejados por el espacio y el tiempo como pueden ser Giovanni Boccaccio, Francesco Petrarca, Chaucer, Guillaume de Machaut, Heinrich von Mügeln, Daniel Defoe, Manzoni, Hermann Hesse, Albert Camus y, tanto en el cine como en literatura (*The Seventh Seal*, London, 1968), el sueco Ingmar Bergman.

5. CAMPBELL, A.M., *The Black Death and men of learning*, New York, Columbia University Press, 1931, pp. 6-8. Parece ocioso, a estas alturas, insistir en la probada importancia que poseen los tratados sobre la peste para comprender el impacto de la enfermedad en la Europa medieval, así como su idoneidad para adentrarse, con la mayor meticulosidad y rigor posibles, en la problemática que preside y da sentido al desarrollo y evolución de su contenido ideológico. De no poca importancia es la labor de dilucidar los criterios determinantes de la selección del material en ellos contenido y de la que, aunque referida a los tratados loimológicos redactados en árabe y generados durante la misma época, ofrece sólida exposición DOLS, M.W., por ejemplo (*The Black Death*

Dentro de la Península Ibérica, tanto la Peste Negra como sus sucesivos brotes epidémicos van a propiciar la aparición de algunos de estos tratados durante la segunda mitad del siglo catorce, no sólo en el Al-Andalús y la corona de Aragón –especialmente en Cataluña– sino también en Castilla. En cuanto a esta última se refiere, contamos con dos escritos sobre la peste escritos en romance castellano, ambos englobados en textos más extensos, de los que forman parte, y que han pasado desapercibidos –parcial o completamente– a la atención de los estudiosos de la literatura médica medieval. Se trata de un capítulo –el octavo y último de la primera parte o tratado del *Regimiento para conseruar la salud de los omes*– del maestre Stéfano, colega sevillano de Juan de Aviñón, y los postreros seis de la *Sevillana medicina*, de este último autor. Impresa por primera vez en Sevilla en el año de 1545, en el segmento mencionado, esta obra –escrita entre 1374 y 1381– hace el estudio más extenso y acabado que sobre la *pestilentia* se redacta en romance castellano durante la segunda mitad del siglo XIV en dicho reino⁶.

No se pretende, en las líneas que siguen, iniciar un acercamiento crítico a la totalidad de este tratado médico, de tanta importancia en la literatura científica bajomedieval castellana; a pesar del indudable interés histórico y médico-literario de esta obra, nuestro objetivo en la consideración que de ella se ofrecerá a continuación se limitará a su último segmento, que trata exclusivamente de loimología. Me adelanto a advertir, sin embargo, que su contenido contribuye de manera especial a la definitiva configuración del género loimológico, al delinear clara y rotundamente ciertas vertientes propias del escolasticismo médico imperantes en la concepción de la *medicina theorica* durante la baja edad media. Tal escolasticismo es el elemento primordial que presta a este tratado loimológico ese marcado aire erudito tan característico, en extremo complejo y rico en sus múltiples manifestaciones. Cualquier intento de detenerse en algunas de las más sobresalientes es empresa nada menos que imposible, dada la brevedad que impone ineludiblemente la ocasión que motiva este fugaz acercamiento al escrito del médico converso avecindado en Sevilla en 1353. Valga por tanto –y en su

in the Middle East, Princeton, Princeton University Press, N.J., 1977, especialmente pp. 109-21), así como el estudio de CONRAD, L.I., “Arabic Plague. Chronologies and Treatises: Social and Historical Factors in the Formation of a Literary Genre”, *Studia Arabica*, 54, 1981, pp. 51-93.

6. El título del capítulo de Stéfano es el que sigue: *Del tienpo de la pestilencia e de los rreparos para ella* [Ms. 155 de la Real Academia de la Lengua (Madrid), ff. 12v-15r]. El título de la obra de Juan de Aviñón y editado por Nicolás Monardes es el siguiente: *Seuillana medicina. Que trata el modo conseruatiuo y curatiuo de los que abitan enla muy insigne ciudad de Seuilla*, Andrés de Burgos, Sevilla, 1545. Me acuso de error, que ha sido múltiple, al no mencionar a aquél y asignar sólo dos capítulos de la obra del de Aviñón como los únicos que aluden a la *pestilentia* en la literatura médica castellana de este período (Cfr. *El “Regimiento contra la pestilencia”*, p. 18).

defecto— una veloz visión de la peculiar convergencia que, en un específico capítulo del segmento loimológico de la *Sevillana medicina*, presenta nuestro autor respecto a tres dimensiones científicas que —entre otras muchas que la integran— nutren su obra: teología, astrología y medicina⁷.

El cuarto capítulo del *Régimen contra la pestilencia* (66 de la *Sevillana medicina*), que es el que traemos a colación como ilustrativo del carácter de la obra, porta el título que sigue: “Para que aprouecha la arte de la melezina, pues vino (la mortandad) de parte del cielo” (pp. 128r-130v). En este dilatado tramo de su tratado aborda Juan de Aviñón la debatida cuestión del alcance y limitaciones de la influencia astral sobre el hombre, y de manera especial en coyunturas consideradas de crítica gravedad, como de hecho era la que genera su escrito⁸. No pretende nuestro autor aquí negar la especial influencia astral y los principios básicos sobre los que descansaba la astrología. Muchos de los defensores de ésta anteriores a Juan de Aviñón, en efecto, habían argüido habilidosamente que los astros no eran causas (primeras), sino signos de futuros eventos. Semejante aserto eludía la solución del problema del determinismo cósmico, puesto que, por más

7. Aporto numerosos datos, muchos de ellos todavía desconocidos, sobre la biografía y escritos de Juan de Aviñón en mi reciente monografía *Literatura loimológica en la corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV*, actualmente en prensa. En cuanto a la intrusión de la astrología en otros campos del pensamiento medieval, como pudiera ser el caso del hagiológico, se produce con inusitada frecuencia; válganos —como ejemplo ilustrativo— la contribución que ofrece últimamente VICENTE GARCÍA, L.M., en su artículo “La astrología en *Los doce triunfos de los doce apóstoles* del Cartujano” [*Revista de Literatura*, 54, 107, 1992, pp. 47-73] y la más general de BRIERE, D.H., *The Structural and Thematic Uses of Astrology in Spanish Literature of the Late Middle Ages*, Indianapolis, University Microfilms International, Indiana University, 1978.

8. Una sola mención sobre este extensísimo tema: SHUMAKER, W., *The Occult Sciences in the Renaissance: A Study in Intellectual Patterns*, Berkeley, University of California Press, 1972. Tal *quaestio* penetra, como bien se sabe, el campo de la literatura de ficción y, en el caso concreto del *Libro de buen amor*, por ejemplo, se despliega —lo ha visto muy certeramente Alberto BLECUA— “en forma de ficción narrativa en la que el protagonista es [...] el propio protagonista del debate” (Madrid, Ediciones Cátedra, 1992, p. XXXIX). Éste —multisecular— se había planteado en los siguientes términos: hasta qué punto y en qué medida estos principios eran *correctos* o no. Desde San Agustín —con una de las más influyentes discusiones sobre esta cuestión, tal como aparece en su famosa *De Civitate Dei*— hasta los autores contemporáneos de Juan de Aviñón y más allá, todos los autores cristianos habían rechazado la idea de que los cuerpos siderales ejercieran una fuerza tal que despojara al ser humano de su libre albedrío [*Saint Augustine. The City of God against the Pagans*, William M. Green (transl.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1963, II, p. 134]. Pensadores posteriores, como Alberto el Grande y Tomás de Aquino, reconocen sin dificultad que las estrellas pueden influir sobre el cuerpo humano, y éste a su vez puede hacerlo sobre el alma. El itálico, incluso, asegura que la inmensa mayoría de los hombres se ven gobernados por sus instintos y apetitos corporales; muy pocos son los que hacen gala de fortaleza intelectual y de la fuerza de voluntad para imponerse sobre esas tendencias e inclinaciones. La influencia astral triunfa —nos informa el dominico alemán— sobre la mayoría de los primeros, pero no obstante, en principio, el albedrío humano sigue siendo libre, de forma que el individuo que se somete a la disciplina de la razón y de la voluntad se verá a salvo de los efectos de los llamados *cuerpos superiores* [ZABELLI, P., “Albert le Grand et l’astrologie”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 49, 1982, pp. 141-58].

que se rechazara la idea de que los astros causaran los fenómenos sublunares, su eficacia como signos podría presuponer la existencia de una causa determinante. Se imponía, pues, la necesidad de precisar los límites de esta ciencia en el seno de este encuadre epistemológico. La arribada forzosa de esta travesía intelectual abocaba, en definitiva, a establecer los postulados siguientes: la astrología es capaz de *predecir* corrientes generales, pero no puede hacer lo mismo ante los acontecimientos casuales; no puede predecir tampoco con certeza; finalmente, la voluntad humana es capaz de vencer las influencias astrales. Por otra parte, los filósofos naturales medievales ya habían desplegado para entonces una sólida visión de un orden natural que se veía como autónomo –si bien presidido por Dios– regido por leyes naturales, cuyo conocimiento era accesible a la razón humana. El nominalismo y el voluntarismo del siglo XIV –señalo sólo dos de las tendencias más importantes del momento– contribuyen vigorosamente a que se adopte ante la astrología una actitud acogedora, incluso entusiasta, llegando en algunas instancias a posturas tan extremadas como la que despliega Guido Bonatti, que veía en la astrología la llave de todo conocimiento. Su basamento ideológico se veía refrendado por una máxima atribuida a la más alta autoridad en la materia, Ptolomeo: “Homo sapiens dominatur astris” o “Sapiens non dominabitur astris”⁹.

Éste es –austeramente reducido en aras de la brevedad– el trasfondo ideológico que justifica la formulación de la escolástica *quaestio* que abre este capítulo. Deliberadamente la sitúa nuestro médico dentro del específico campo de la filosofía natural, tomándola del *Tratado de las fiebres* de Isaac Israelí, quien igualmente plantea –y resuelve– idéntica *quaestio disputata*, aunque en su caso, su tratamiento estuviera íntimamente unido a un tema relacionado con una específica concepción cosmológica. Aun así, en el antecesor de nuestro converso queda ejemplificada la disputa sobre la influencia astral con la misma intensidad con que se viviría siglos más tarde, en los medios intelectuales cristianos del medioevo, la problemática físico-filosófica en que se debatía el *modus operandi* del

9. En este proceso mental intervienen, de una manera muy directa, ciertas tendencias neoplatónicas influidas por las ideas cosmogónicas procedentes del *Timaeus* platónico y de la obra de Macrobio. Proponen una visión del cosmos como una integrada totalidad dentro de la cual, incluso la influencia divina, se ve configurada a través de los cuerpos siderales y nunca como interviniendo *directamente* sobre la tierra. Lo cual no significaba una ciega adhesión a un sistema de influencias mecánico y regular, sino que suponía un sistema vivo y dinámico, provisto de complejísimas e impredecibles influencias [vid. WEDEL, Th.O., *The Mediaeval Attitude Towards Astrology, Particularly in England* (New Haven, Yale University Press, 1920) y GREGORY, T., “La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle”, *The Cultural Context of Medieval Learning: Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages - September 1973*, J.E. Murdoch, and E.D. Sylla (ed.), Dordrecht, Reidel, 1975, pp. 193-218].

sanador letrado. De esta forma se confirmaba con suficiencia el apretado nexo surgido entre los distintos componentes del saber, al tiempo que se revelaban ciertas implicaciones teológico-físicas que vienen entrelazadas al hilo de la misma exposición de la *quaestio*: la fuerza astral y su impacto sobre el hombre, concebido como microcosmos, en todas sus dimensiones. Juan de Aviñón –de la mano de Isaac– lo manifiesta en estos términos:

“Isac, en el *Libro de las fiebres*, faze esta question y dize assi: “Si por aventura nos fiziere alguno question y dixere: pues esto viene de parte de las estrellas, ¿que prouecho alcança el fisico en trabajar esta razon en el libro, ca el arte de la fisica non conuiene en la obra del cielo ni la puede alcançar toda?”¹⁰

Efectivamente, el planteamiento de tal cuestión –aun en la letra de un médico neocristiano– reflejaba fielmente la disyuntiva en que se debatía el creyente ante este dilema. El cuidado médico se veía como apremiante necesidad que se había de desplegar para hacer frente a la aflicción, a despecho de que ésta fuera, en definitiva y mediando la acción astral, la forma en que se manifestaba la voluntad divina. Ello no obstante, existía una multitud de clérigos y laicos que argüían contra la práctica de la medicina y se oponían a la prestación de los servicios médicos en tiempos de pestilencia, fundamentando su postura en presupuestos tan diversos como eran –entre otros– los de carácter tan pragmático como los que delata la *quaestio* presentada por Juan de Aviñón: los esfuerzos del médico en la profilaxis y tratamiento del morbo eran inútiles ante la inevitabilidad de los efectos astrales¹¹.

10. *Sevillana medicina*, p. 128r. Isaac, tras expresar la idea que para captar el verdadero alcance y significado de las *señales* de la pestilencia es necesario el previo conocimiento de la astronomía, expone lo siguiente: “E sy dixeren otrosy: “Sy estas cosas que tu dizes se fazen por la obra del mouimiento de las estrellas, ¿que nesçesidad fue que estas cosas fuesen escriptas de los fisicos en este libro, pues las non saben defender commo buenos lidiadores nin dar rrazon d’ellas?” (*Tratado de las fiebres*, Biblioteca de El Escorial, Ms. M.I.28, fol. 97c). Sospecho, en cambio, que tras la *quaestio* presentada por maestro Juan se agazapa o una posición averroísta o, si se quiere, una tesis de aristotelismo heterodoxo, que en este caso atañe a una de las proposiciones sostenidas por los seguidores del *Commentator* de Aristóteles: la vida del hombre –enfermedades, cambios, muerte– viene regida por los cuerpos siderales; de ahí la inutilidad de la medicina, los medicamentos y los médicos. De la profunda vigencia y expansión de una cierta corriente determinista en la Castilla del s. XIV ha dado cuenta, referida al *Libro de buen amor* y literatura adyacente, Francisco Rico en su ejemplar artículo “Por aver mantenencia”. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*”, *El Crotalón*, 2, 1985, pp. 169-98, reimpresso en *Homenaje a José Antonio Maravall*, Madrid, CIS, 1986, pp. 271-97.

11. Ver *in extenso*, THRUPP, S.L., “Plague Effects in Medieval Europe”, *Comparative Studies in Society and History*, 8, 1966, pp. 474-83, especialmente pp. 480-81. El papel del confesor adquiría en estos momentos de crisis –tanto individual como colectiva– una singular importancia. En las llamadas *summae confessorum* del primer tercio del siglo XIV se reforzaba en algunas ocasiones la actitud de abandono, evitando echar mano a los recursos de la medicina y de los médicos. En este sentido son iluminadoras las palabras salidas del *Catecismo* de

No demora Juan de Aviñón su respuesta y aferrándose una vez más a la autoridad de su antecesor y ex-correligionario, se dispone a glosar sus palabras:

“Respondemosle qu’el ayre corrupto corrompe los cuerpos que son aparejados a recibir aquella influencia e quando el fisico supiere la corrupcion que ha de venir en el ayre y en las temporadas, apercebir se ha antes que llegue este tiempo y purgara los cuerpos de aquella materia qu’esta aparejada para recibir el daño y armar los ha de las cosas que sean contra aquel humor, en tal guisa que non los empezca nada. Verbigracia, quando el fisico supiere que la influencia de las estrellas adebdan de renouar en el ayre algun tiempo gran ardor sobejana, estonces se adelante de purgar con ella e humetarlos ha mucho y armarlos ha de frialdad y de humedad, en tal guisa que puedan sufrir cosa caliente y que sea seguro d’ella”¹².

El maestro Juan resuelve la dificultad planteada por la mencionada *quaestio* de acuerdo con una solución que encaja en el marco epistemológico que como médico –y filósofo natural– él mismo se ha impuesto: el que configura y al que infunde sentido la astrología. Esta *scientia*, como se ha advertido previamente, es capaz de predecir lo que los *signos* o señales anticipan y por tanto permite al hombre precavido –*homo sapiens*– esclarecer de una forma general los fenóme-

Pedro de Cuéllar, escrito en 1325: “E porque los que salen deste mundo es menester que se presenten ante Dios, por ende es menester el sacramento séptimo, que es la postrimera unción, por la qual e por las oraciones que se y contienen e por virtud de la fe se tuellen los pecados veniales, sin los cuales non andamos en este mundo; e porque *se tuelga e se alivie la enfermedad corporal* segund doctrina del apóstol sant Yagüe que dize: “[Si] a enfermedad alguno(s) de vos [otros], llamen los prestes de la Iglesia e oren sobrel e úntenle con olio en el nonbre del Señor, e la oración de la fe salvará al enfermo. [...] Este sacramento es establecido por dos razones: la primera razón es que se faze e es establecido porque *Dios alivie el cuerpo e le sane ...*” [Cfr. MARTÍN, J.L., y LINAGE CONDE, A., *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1987, p. 220. He alterado ligeramente el texto, introduciendo además el énfasis].

12. *Sevillana medicina*, pp. 128r-v. Así dice Isaac: “Respondemos e dezimos que el corronpimiento del ayre non viene sy non [en] aquellos cuerpos que estan dispuestos para aquella corrupcion, onde quando el fisico ouiere estudiado e proueydo las sennales del ayre en cada vno de los tienpos del anno, purgara aquella materia del cuerpo ante que venga aquel corronpimiento e sabra dar tenpramiento para contrariar al tiempo quando uniere. Exemplo d’esto que diximos: sy el fisico supier por el mouimiento de las estrellas proueer que sera gran calentura en el ayre e grant sequedat, cuytese a purgar la colera de aquellos que fueren de coloricas (sic) conplisiones, nin por la calentura de la colera e del tiempo pueda venir el cuerpo a peligro. Et deue le dar cosas frias e humidas que puedan contrariar a la calentura e sequedat del tiempo e de la colera” (*Tratado*, fol. 97c-d). Ambos autores, con ligeras variantes, se apoyan en la doctrina hipocrático-galénica según la cual, de acuerdo con la predisposición del individuo condicionada por su temperamento (*complexio*), todos y cada uno de los hombres muestran una mayor o menor tendencia a contraer la enfermedad. En la dinámica de la *complexio* ejercen gran influencia las propiedades intrínsecas de los planetas que la configuran de manera especial en cada individuo. A la importancia de este concepto médico y su sedimento en algunas obras literarias castellanas del siglo XV alude CÁRDENAS, A.J., en “The “conplisiones de los onbres” of the *Arcipreste de Talavera* and the Male Lovers of the *Celestina*”, *Hispania*, 71, 1988, pp. 479-91.

nos de orden cósmico que han de producirse y adoptar las medidas sanitarias para contrarrestar sus *posibles* efectos. Aunque el médico no pueda anticiparlos con justeza, su ciencia será capaz de paliarlos; aquí reside la diferencia entre el hombre y la bestia:

“Ca el anima del ome es mas alta que la planeta, y quando el anima fuere necia, seguira el curso de la planeta e quando fuere sabidora guardese d’ellos y escapara, segun el que mas pudiere, o la planeta o el saber del anima”¹³.

Tal *responsio*, sin embargo, reclama la presencia inmediata de la adecuada *probatio*, fórmula inexcusable de la retórica *amplificatio*, manido recurso que afecta a todos sus escritos y a cuyo alcance estaban también, naturalmente, los de carácter médico. Semejante ejercitación escolástica daba lugar a la intrusión de un *exemplum* particular, cuyo sentido y valor intrínseco habían de plegarse a las exigencias del *thema* introducido, que en este caso concreto tenía que ver con la astrología y su práctica. Conviene advertir a este respecto que el de Aviñón continúa asido —esta vez truncadamente— a su fuente de información, Isaac Israelí, y de esta suerte reafirma y justifica irremisiblemente la floreciente práctica que en el siglo XIV despliega continuamente la actividad usual de los filósofos naturales medievales, el cultivo de la astrología profesional:

“Y esto podemos prouar por los buenos astrologos sabidores, ca el buen astrologo, quando viere que se ha de afogar en algun dia cierto, estonces guardar se ha de caualgar en esse dia. Y esso mismo si fallare que su rey ha de ser vencido en dia cierto de sus enemigos, consejar le ha de non salir en aquel dia a la pelea”¹⁴.

13. *Sevillana medicina*, p. 128v. El maestre de Aviñón sigue rígidamente el espíritu y la letra de Isaac Israelí, cuyas son estas palabras: “Ca el alma rraçional del omne mas noble es que las estrellas e la obra de las estrellas nin el mudamiento de los tienpos non pueden enpeçer al alma synon non lo sabiendo. Ca sabiendo el alma los (los) mouimientos de las estrellas [e] el curso dellas podria conosçer los tienpos e los dias que les serien e podrian esquiuar e guardarse del corronpimiento de los tienpos” (*Tratado*, fol. 97d). La *responsio* del maestre refrenda una vez más la validez y vigor del escolasticismo médico, que queda patente no sólo entre los que actúan dentro del seno de la universidad —o han salido de ella— sino también en aquéllos que como el nuestro, por dictados de su religión no cristiana, nunca pisaron aquella institución. Por otra parte, tampoco era necesario; la larga tradición que si no inicia, establece el *Isagoge* de Joannitius y que es continuada por la medicina árabe, hacía insoslayable aquel carácter, que se presenta patente de forma tan marcada en Juan de Aviñón.

14. *Sevillana medicina*, p. 128v. “Desto nos faze asaz testimonio lo que veemos de los nobles matimaticos que quando saben por çierto el dia del peligro de la muerte de aquellos que entran en la mar, asaz los pueden guardar. E eso mismo asy pueden guardar los buenos matimaticos aquellos que han a morir en alguna batalla” (Isaac, *Tratado*, fol. 98a). Es obvio que el texto del maestre está deturpado, siguiendo laxamente el de Isaac. La inclusión del término *caualgar* me inclina a sugerir una analogía entre este pasaje y la anécdota que presenta el *Libro de buen amor* y que hace alusión al rey moro Alcaraz y la suerte corrida por su hijo (estrofas 123-139): “afogóse en el agua, acorrer non lo podieron” [*vid.* la edición citada de Alberto BLECUA, pp. 41-44 y verso 138b en p. 44]. Tanto “los buenos astrologos sabidores” de Juan como los “nobles y buenos matimaticos” de Isaac

Considero necesario advertir que a partir de este momento Juan de Aviñón se aleja –abandonándola momentáneamente– de la autoridad de Isaac, aportando un elemento teológico ajeno en apariencia a la problemática médica: el del libre albedrío, para nada mencionado por su antepasado mentor. Nada más apartado de la realidad y de las preocupaciones del profesional de la medicina medieval, y sobre todo si se trataba de un converso, considerar que tal cuestión fuese ajena a los intereses de un médico, aun en su calidad de filósofo natural. Maestre Juan aún sus esfuerzos a los de aquéllos que luchan denodadamente contra aquel determinismo naturalista –siempre subyacente en la doctrina de Averroes– propagado por sus seguidores, que se sumaban así al fatalismo de gran número de gentes atenazadas por la inexorabilidad de los efectos que la enfermedad producía en aquellos calamitosos momentos. De ahí la importancia que asume el despliegue de unos argumentos que aspiran a invalidar la tónica espiritual imperante. Carente del bagaje escolástico del teólogo profesional, Juan de Aviñón se acoge a aquellos recursos suasorios con los que estaba perfectamente familiarizado, insertos –naturalmente– en el seno de su abandonada tradición cultural y espiritual, es decir, las sagradas escrituras:

“Y si fuésemos forçados de las estrellas, non deuriamos auer gualardon (sic) por el bien ni pena por el mal: “Y escojeras el bien”. Y dixo Ysayas sobre nuestro saluador: “en quanto era ome burtiro (sic) y miel comera, e por su seso descojera el bien y aborrecera el mal”¹⁵.

prescriben la nítida distinción, establecida en los debates del s. XIV sobre la astrología, entre *astronomía* y *astrología judiciaria*: por supuesto que aluden a la primera, que es la única sentida como lícita en el terreno de las dos *scientiae*, la física (filosofía natural) y la metafísica (teología). A la primera el arcipreste de Hita llama “una buena sabiençia” (v. 123b). Para el campo semántico comprendido en esta designación, véase a MORREALE, M., “Consideraciones acerca de *saber, sabencia, sabiduría*”, en la elaboración automática y en el estudio histórico del castellano medieval”, *Revista de Filología Española*, 40, 1978-80, pp. 1-22.

15. *Sevillana medicina*, p. 128v. La primera cita se halla en el Deuteronomio, 30. 19: “Testimonio contra vos oy los çielos e la tierra; e la vida e la muerte pongo delante vos, la bençion e la maldicion; e escogeras en la vida, por que bias tu e tu lynaje” [*Escorial Bible I.J.4*, O.H. HAUPMANN (ed.), Macon, University of Pennsylvania Press, 1952, I, p. 314]. La segunda procede de Isaías, 7. 14-15: “Por tanto dara el Señor a vos señal; ahe que la virgen conçebara & parira fijo, & sera llamado su nonbre Hemanuel; manteca & miel comera, & su entendimiento aborresçera el mal & escogerá el bien” [*Escorial Bible I.J.4*, O.H. HAUPMANN and M.G. LITTLEFIELD (ed.), Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1987, II, p. 324a]. Para una sucinta visión del pensamiento y propagación de las ideas de Averroes entre los médicos del XIV y XV, consúltese a GRACIA, D., en su “En torno al averroísmo médico latino”, *Asclepio. Archivo iberoamericano de historia de la medicina y antropología médica*, 30-31, 1979, pp. 265-76, especialmente en pp. 248-61. Para un alcance más lato de su filosofía, véase a CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Abū-l-Walīd ibn Rušd. Averroes. Vida, obra, pensamiento e influencia*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1986. Sobre algunos aspectos pertinentes a su visión cosmológica, vid. GOLDSTEIN, H.T., *Averroes' Questions in Physics*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1991, con una abundosa información bibliográfica en pp. 153-62.

Apoyarse en este tipo de *auctoritas*, sin embargo, no velaba en absoluto el fin primordial a que estas sentencias estaban destinadas en pluma de nuestro autor. No podía ser otro que el de reforzar el principio de *utilitas* de la medicina, concepto básico que se veía íntimamente ligado, justificándolo, al papel que había de desempeñar el médico en la sociedad en que ejercía su profesión¹⁶. Pero es que, por añadidura, para el filósofo natural cristiano –y mucho más para un converso, como es el caso de maestro Juan– la insoslayable *via intellectuallis* que había de tomarse para desembocar a tal meta, pasaba necesariamente por la teología. Y ello de manera especial en un momento histórico tan señalado como el que se registra en torno a los años medios de la séptima década del siglo XIV. Son los años en que, en el reino de Castilla, se intensifican las encarnizadas controversias protagonizadas por judíos y cristianos y en las que descuellan de forma especial los recientes neófitos, muchos de ellos médicos¹⁷. Estos debates

16. El elevado *status* social que va adquiriendo el sanador –pasara o no por las aulas universitarias– en el curso de los siglos XIV y XV es hecho notorio del que se hace eco, valga el ejemplo, el infante don Juan Manuel, cuando advierte –refiriéndose en este caso a los de los grandes– lo que sigue: “Otrosí los físicos de casa de los señores an un ofiço muy estranno, que en parte es mayor que todos et en parte non lo es tanto. Ca en quanto el sennor a de fiar en él su cuerpo et la vida dél mismo et de su muger et de sus hijos et de toda su conpanna, en tanto es el mayor ofiço, et en que a mester mayor lealtad et mayor entendimiento que en todos los otros ofiços...” (*Libro de los estados*, Edited with introduction and notes by R.B. TATE and I.R. MACPHERSON, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 200). El médico bajomedieval está consciente de su propio valor en el concierto social, y así lo manifiestan algunos de los grandes autores de finales del s. XIII y principios del XIV, como Arnau de Vilanova: “plus enim communitati obsequitur sapiens medicus quam mediocres et minores in populo” (*Speculum medicinae in Opera Arnaldi de Villanova*, Venecia, 1505, cap. 77, fol. 26vA). Factor decisivo en la potenciación de este proceso sociológico fueron los brotes pestíferos que, a partir de la Peste Negra, salpicaron al mundo cristiano occidental, reforzando la necesidad del concurso del médico para mitigar los males que aquejaban a la comunidad. De tal actitud se hace también eco en Castilla, ya en la primera mitad del s. XV, la *Dança general de la muerte* por boca del físico llamado a capítulo por la alegórica Muerte: “Con esta esperança pensé conquistar/ dineros e plata (debe ser fama), enfermos curando” [Cfr. MORREALE, M., “Dança general de la muerte”, *Revista de Literatura Medieval*, 3, 1991, pp. 9-50, e. xlvi 365-66, p. 39]. *Necessitas y utilitas* son las premisas que configuran socialmente el puesto que corresponde al profesional curador en la sociedad bajomedieval. Recientemente ha tratado *in extenso* este tema GARCÍA BALLESTER, L., en su “Panorama de la medicina en una sociedad medieval mediterránea: la Valencia cristiana bajomedieval”, *Dynamis*, 7-8, 1987-88, pp. 59-115, especialmente pp. 69-79, y en su ponencia “*Artifex factivus sanitatis*. Health and Medical Care in Medieval Latin Galenism” [International Symposium on *Epistemology and the Scholarly Medical Tradition*, Montreal (Canadá), McGill University, 13-16 de mayo, 1992].

17. Tema nada frecuentado aún por la historiografía medieval española desde las fuentes cristianas, sobretodo en cuanto atañe a la corona de Castilla. Algo he anticipado en mi *Alfonso Chirino, un médico de monarcas castellanos* (Junta de Castilla y León, Valladolid, 1993, especialmente pp. 165-67) y más largamente en la ponencia “The Converso Physician in the Anti-Jewish Controversy in 14th-15th Century Castile” (*The Israel-Spain Symposium on “Medical-Ethical Problems in Medieval Spain: an Interfaith Comparative Perspective*, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalén, 8-10 de diciembre, 1992). Recuerdo también que en este tipo de polémicas se embarcan dos médicos, Alfonso de Valladolid y Moisés ben Joshua Narboní entre 1345 y 1347, como este último rememora en su tratado *Ma’ amar ha-beirā* (*Epístola del libre albedrío*), escrito posiblemente antes de 1361. En este opúsculo el médico francés ataca el determinismo del converso castellano en los más

traspasaban la órbita propia de la teología para asentarse en otras disciplinas, especialmente la medicina. Que gozaran de sustancial vigencia en la corona de Castilla desde principios del siglo XIV se debe al hecho de que, ya de forma clara –dejados aparte los múltiples motivos de orden político, social y económico– se intensifica la penetración de prácticas tan poderosas como pueden ser el cultivo de la teología y la exégesis escrituraria. La tendencia a defender un texto –en el caso de maestro Juan, un texto médico– por mediación de otros de diferente estirpe, hasta cierto punto *adulterándolo* con imbricaciones conceptuales prestadas por la exégesis bíblica, es un subproducto del *accessus ad textum* que ya puede detectarse –y ahora me refiero en exclusividad a Castilla– en el converso Alfonso de Valladolid a partir de 1321¹⁸. Pero es que, por añadidura, se detecta la penetración de tal recurso en las controversias que se recogen en los *cancioneros* poéticos, especialmente el de Baena. Los lectores de esta recopilación poética saben muy bien que la cuestión de la predestinación (*preçitos* y *predestinados*), tema favorito de famoso debate, se ha transformado en tópico poético y excusa de

duros términos [Cfr. HAYOUN, M., “L’*Épître du libre arbitre* de Moïse de Narbonne (ca. 1300-1362)”, *Revue des Études Juives*, 141, 1982, pp. 139-67. Vid. también SIRAT, C., *La philosophie juive au Moyen Âge, selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris, CNRS, 1983, pp. 346-47 y 351-52; FELDMAN, S., “Determinism in Late Medieval Jewish Philosophy”, *American Academy for Jewish Research. Proceedings*, 51, 1984, pp. 15-54]. Efecto inmediato de estos debates fue la corriente de conversiones que lanzó al seno cristiano a muchos –se desconoce su número– intelectuales judíos, entre los que hay que contar posiblemente a maestro Juan. Al impacto que la todavía cercana guerra civil ejerció sobre este fenómeno alude D. Samuel Çarça, médico real, que vivió este período en Palencia, en su obra *Meor ayim*, donde destaca este hecho y lo considera el resultado trágico de los grandes sufrimientos experimentados por la población judía castellana (Cfr. BAER, F., *Die Juden im christlichen Spanien*, Berlin, 1929/1936, II, doc. 209, pp. 200-201). En este contexto histórico, la obra polémica del médico judío Moisés ha-Kohen de Tordesillas, ‘*Ezer ha-Emunah*’, es el resultado de una importante disputa teológica por él sostenida en Ávila contra un converso en 1375 [vid. SHAMIR, Y., *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas and His Book ‘Ezer ha-Emunah. A Chapter in the History of the Judeo-Christian Controversy*, Leiden, E. J. Brill, 1975; MACCOBY, H., *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, London & Toronto, Associated University Press, 1982; COHEN, J., “The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars”, *Traditio*, 39, 1983, pp. 1-27].

18. Me refiero a su *Milamot ha-Shem*, es decir, el *Libro de las batallas de Dios*, la primera obra escrita por Abner después de su conversión. He tratado del uso de los textos bíblicos por parte de Alfonso de Valladolid en su controversia contra los médicos judíos –hasta ahora desconocida– en mi “The Converso Physician”. Para otros recursos de la apologetica del famoso converso, véase principalmente a SAINZ DE LA MAZA VICIOSO, C., “Aristóteles, Alejandro y la polémica antijudía en el siglo XIV”, *El Olivo*, X/24, 1986, pp. 145-54; “Alfonso de Valladolid y los caraitas: sobre el aprovechamiento de los textos históricos en la literatura antijudía del siglo XIV”, *El Olivo*, XIV/31, 1990, pp. 15-32; “El converso y judío Alfonso de Valladolid y su *Libro del zelo de Dios*”. *Las tres culturas en la corona de Castilla y los Sefardíes. Actas de las Jornadas Sefardíes y del Seminario de las Tres Culturas*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1990, pp. 71-85; *Alfonso de Valladolid: Edición y estudio del Ms. lat. 6423 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*, Madrid, Universidad Complutense, 1990. No me ha sido posible consultar los artículos de éste, CARPENTER, D.E., y METTMANN, W., que aparecen en el colectivo *Litterae Judaeorum in Terra Hispanica: Colloquium Hierosolymitanum* (The Hebrew University Press, Jerusalén, que en el momento en que redacto esta nota está todavía en prensa).

ingenioso exhibicionismo, sin que por ello ninguno de los contendientes caiga en la fácil trampa tendida por la frivolidad. A tales efectos, es digna de destacar la “respuesta quinta que fiso e ordeno vn moro que desian Maestro Mahomat el Xartosse de Guardarfaxara (sic) e fisico que fue del almirante don Diego Furtado de Mendoça”. Su poética *responsio* se propone saldar la misma *quaestio* que su antecesor y colega, el maestre sevillano, había anticipado unos años antes:

Desides que Dios es sabidor
de todas las cosas que son e seran
e antes que sean syn ningunt afan
las sabe e ordena como criador;
en tal manera ssy el pecador
ira al infierno o a otro lugar
es como El sabe e quiso ordenar,
que El es de todo caussa e fasedor.

La conclusión contemplada por tal presupuesto no puede ser más que la que reconoce la incapacidad humana para asumir la responsabilidad moral que la conducta del hombre pudiera asumir, cosa que el ignoto interlocutor del musulmán se apresta a enunciar por su boca:

E de aqui luego assy vos desides
que es por demas los ommes curar
de faser oraçion nin de ayunar,
nin dar limosna, pues que sentides,
e segunt aquesta vos presumides,
que por su saber el ordenado,
va el omme bien como forçado,
como lo El sabe, assy concluydes¹⁹.

19. La afición por este tipo de controversias dará lugar a una justa teológica sonada en la que intervienen, entre otros, el canciller Pero López de Ayala, Ferrand Manuel de Lando, fray Alfonso Martínez de Medina, el converso Garcí Álvarez de Medina, un franciscano, Fray Diego de Valencia [de León], el ya mencionado Mahomat al-Xartusí, y Ferrán Sánchez de Talavera, que suscita la espinosa cuestión (*Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, edición crítica por AZÁCETA, J.M^º, Madrid, Clásicos Hispánicos, C.S.I.C, 1966, II, composiciones n. 517-25, pp. 1018-36). En cuanto al cariz que toma, en el terreno poético, el tema de la predestinación y el libre albedrío, véyase a FRAKER, Ch.F., *Studies on the Cancionero de Baena*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1966, especialmente el cap. iii “Astrology in the *Cancionero de Baena*”, pp. 91-116; CAVALLERO, P., “*Praescitus-preçitos (Rimado de palacio, N 1152a y 1573b). Ayala y los problemas teológicos*”, *Incipit*, 3, 1983, pp. 95-127. Tal controversia, todavía muy palpitante en el siglo siguiente, es percibida por Alfonso Martínez de Toledo, como “fuerte materia” [*Arcipreste de Talavera o Corbacho*, GONZÁLEZ MUELA, J., (ed.), Madrid, Clásicos Castalia, 1970, p. 212]. Para los tratados en prosa, consúltese a VÁZQUEZ JANEIRO, I., —pasando por alto su poco acierto en la asignación de su autoría— en su monografía *Tratados castellanos sobre la*

Es la misma objeción asimismo adelantada –nada artificiosamente– por Juan de Aviñón, el cual no hace más que delatar sus propios intereses teológicos, nunca ajenos a su profesión curadora. Se hace eco el maestro aviñonés de la prevalencia y profunda atracción ejercida por ciertas corrientes espirituales que desde hacía años acusaban los medios intelectuales del sur de Francia, especialmente centradas en torno a la ciudad papal y a Montpellier, con su *studium generale* en medicina. Allí, en su calidad de profesor, Arnau de Vilanova termina hacia 1299 su *De tempore adventus Antichristi* y anuncia el fin del mundo para el año 1378. Este libelo fue denunciado y su autor condenado de inmediato por las autoridades religiosas, que no obstaron, pese a todo, que este texto se constituyera como raíz inicial y basamento de una tradición de disputas escolásticas en los círculos médicos que giran en torno al tema del Anticristo²⁰. Aun sin llegar a los extremismos del maestro aragonés, Juan de Aviñón se ve naturalmente atraído por tales problemas, insoslayables para el médico que –al fin y a la postre– aspiraba a armonizar el encuentro de principios procedentes de la filosofía natural de corte aristotélico y la doctrina cristiana, tomando la *via intellectualis*: su solución no puede ser más que la que viene respaldada y confirmada por la más tranquilizante ortodoxia²¹.

predestinación y sobre la Trinidad y la Encarnación del maestro Diego de Valencia, O.F.M. (Siglo XV). Identificación de su autoría y edición crítica, Madrid, C.S.I.C., Bibliotheca Theologica Hispana, serie 2^o. Textos, tomo 2, 1984. La obra de MENDOZA NEGRILLO, J. de Dios, *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV* (Anejos del Boletín de la Real Academia Española, XXVII, Madrid, 1973), en su consideración de este tema durante el período señalado, ignora la atalaya físico-natural que configura estos escritos (*vid.* especialmente pp. 360-84).

20. Váyase, para la obra religiosa del visionario médico aragonés, a SANTI, F., *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual* (Valencia, Diputació provincial de València, Història i societat, 5, 1987) y a PERARNAU, J., “Guiu Terrena crítica Arnau de Vilanova. Edició de la *Quaestio urum per notitiam sacrae scripturae possit determinare sciri tempus Antichristi*”, in: *Arxiu de textos catalans antics*, 7/8, 1988-89, pp. 171-222, donde se recoge el impacto de la obra de Arnau sobre algunos teólogos europeos.

21. Arnau de Vilanova, por ejemplo, constituye uno de los primeros ejemplos peninsulares de esta múltiple interferencia doctrinal. Contrario a la teología escolástica y a la especulación racional sobre la revelación, en sus escritos espirituales, desbordantes de visiones apocalípticas y transidos de un profundo afán de reforma, propone la defensa de la religión cristiana a través de los textos sagrados [*vid.* CARRERAS Y ARTAU, J., “El antiescolasticismo de Arnau de Vilanova”, *Il Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln, 31 August - 6 September*, GRUYTER, W. de, (ed.), Berlin, 1963, pp. 616-20; José Antonio PANIAGUA ARELLANO, *El maravilloso regimiento y orden de vivir (Una versión castellana del “Remen sanitatis as regem Aragonum”)*. Zaragoza, Cátedra de Historia de la Medicina, 1980, pp. 35-36, y sobre todo FORTUNY, F.J., “Arnau de Vilanova: els límits de la raó teològica. Arnau en oposició a Averrois, Maimònides i Tomàs d’Aquino”, y SANTONJA, P., “Arnau de Vilanova i el pensament jueu”, in: *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana de Girona, 25-27 d’abril de 1988 = Estudi General. Revista d’Estudi de Lletres* (ed. a cura de Marcel Salleras), Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 9, 1989, pp. 31-60 y 97-104, respectivamente]. Para la difusión del tema del Anticristo entre los médicos, *vid.* PELSTER, F., “Die Quaestio Henrichs von Harclay über die zweit Ankunft Christi”, *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 1, 1951, pp.

Por todo lo cual Juan de Aviñón se hace portavoz de la actitud –siempre instalada en el cristianismo ortodoxo– hostil a la astrología, fundamentalmente a causa de la creencia de que esta ciencia, más bien su rama negativa, pone en duda la bondad de la divina providencia, en cuanto que, según “los sabidores”, Dios no es *causa* del mal, sino que simplemente lo permite: el hombre, si es malo, lo es por propia decisión. Gratuito resultaría señalar que la suya es la perenne postura de la ortodoxia aquiniana respecto al binomio *presciencia de Dios/libertad humana*, reforzada –en clara muestra de extrema prolijidad– por el despliegue de una batería de citas procedentes de las escrituras sagradas, en este caso bíblicas:

“Y si dixeredes contra esto: “Pues Dios sabe todas las cosas passadas y presentes y por venir, siguese que el pecador conuiene que peque y el sancto que faga bien, ca necessaria cosa es que se cumpla aquella sabiduria, y non es en su poderio de fazer el contrario y de ser bueno, pues Dios sabe que ha de ser malo”. A esto responden los sabidores y dizen que por saber Dios este ome a de escoger el mal, no le tira el aluedrio, ca no le faze fuerça ninguna, ca Dios es justo, segun dixo la Biblia: “El criador cumplido es en su obra, ca todas sus carreras son justas. Dios de verdad e sin engaño y justo e derecho es el”²².

25-82. Para detalles del ambiente espiritual reinante en el Montpellier arnaldiano, vid. CARRERAS ARTAU, J., *Relaciones de Arnau de Vilanova con los reyes de la Casa de Aragón*, Barcelona, 1955, especialmente pp. 31-33; para el existente en la corona de Aragón durante el siglo XIV, vid. SANTONJA, P., “Francesc Eximenis y su época: finales del siglo XIV y principios del siglo XV”, in: IVARS, A., *El escritor fr. Francisco Eximénez en Valencia (1383-1408)*, Valencia, Ayuntamiento de Benissa, 1989, pp. 11-26 (Prólogo). Aunque barrunto ciertos resabios arnaldistas en la obra de nuestro converso, me abstengo –momentáneamente– de denunciar una neta influencia del primero sobre el nuestro. La vertiente apologista contra el judaísmo del médico de papas y reyes aragoneses ha sido estudiada por el mismo CARRERAS y ARTAU, en su “Arnaldo de Vilanova, apologista antijudaico”, *Sefarad*, 7, 1947, pp. 49-61.

22. *Sevillana medicina*, pp. 128v-129r. Para la doctrina teológica, remito a la obra de Tomás de Aquino, *Summa theologica*, quaestio 49, art. 1 –por lo que respecta a la bondad de Dios– y a las distinciones XL-XLI del primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en cuanto al problema de la predestinación se refiere. El vigor e impronta de estas discusiones en años anteriores –al atacar la elucidación del meollo semántico del poema ruiciano– queda evidenciado por el clarividente estudio de Rico, F., ““Por aver mantenencia””, especialmente pp. 286-90. En años posteriores al de Hita, se hacen eco de su importancia, entre otros, Alfonso Martínez de Toledo en su *Corbacho* (pp. 207-79); los tratados de Lope de Barrientos, *Tratado de caso y fortuna*, incluso en el estudio de L. Getino, *Vida y obras de fray Lope de Barrientos* (Salamanca, 1927); el del agustino Martín Alonso de Córdoba, profesor de teología de las universidades de Toulouse y Salamanca, muerto hacia 1476, *Compendio de la fortuna* [editado por Fernando Rubio Álvarez (Madrid, 1958)] y *Un tratado del siglo XV sobre la predestinación, en castellano* [SÁNCHEZ FRAILE, A., (ed.), Salamanca, 1956]. Estas dos obras, junto a una tercera del mismo autor, *Jardín de nobles doncellas*, dedicada a la educación de la futura Isabel la Católica, han sido reunidas por el padre Rubio en el segundo tomo de *Prosistas castellanos del siglo XV*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 171, Ediciones Atlas, 1964. Ver también DIOS MENDOZA, J. de, *Fortuna y providencia*, pp. 395-432.

La cita bíblica procede del *Salterio* (salmo 32): “[4] ca derecha es la palabra de Dios, & todas las sus obras en fe. [5] El ama misericordia & juyzio; la tierra es llena de misericordia [Domini]” (*Escorial*, II, p. 226a). Psalmus: Exultate iusti in Domino “Car drecho es el vierbo de Dios, & toda su obra es verdat. Ama El justicia & juyzio, plena es la tierra de la piadat de Dios” (Ps. XXXII, 4-5, *Escorial*, II, p. 304a)

Como era de esperar, nada innovador se muestra nuestro autor en la utilización de los textos aducidos, así como en aquéllos que siguen a continuación, que delatan una misma y clara procedencia; son testimonios bíblicos –ofrecidos con gran profusión– y una alusión al Talmud. Los primeros se nos presentan como una glosa sintética de varios pasajes del *Éxodo* y del profeta Isaías, mientras que se inserta la referencia talmúdica para, como era ya tradicional entre los polemistas cristianos, denigrar este texto como inextinguible fuente de herejía y error, fruto de la ceguedad del judaísmo rabínico, que encauza a sus seguidores por el sendero del desviacionismo bíblico. De ahí la necesidad de buscar esa apoyatura en la Biblia misma, postura que denuncia la nada lejana apostasía, no sólo de nuestro médico sino también la de muchos de los polemistas cristianos involucrados en la campaña que en los primeros años del siglo XIII habían iniciado dominicos y franciscanos en la Península Ibérica y que alcanza en Castilla una inusitada virulencia durante la segunda mitad del XIV²³.

Semejantes alegatos revelan una orientación singular si nos preguntamos a quién pueden ir destinados. No me cabe la menor duda de que tales invectivas van dirigidas con certeza a los médicos judíos, posiblemente sus colegas sevillanos y con los que el converso Juan de Aviñón debió mantener unas relaciones personales y profesionales nada amistosas. No sería ajeno a esta situación el hecho de su propia apostasía, de la que se derivaría incuestionable, aunque parcialmente –como en el caso de otros muchos apóstatas– la tradicional hostilidad existente entre ambos bandos, judíos y conversos, dedicados a la misma actividad profesional²⁴. En el marco ideológico en que se inserta esta encarnizada

23. Véase cómo caracteriza Alfonso de Valladolid a este texto judaico en su *Mostrador de justicia*: “E prouaremos que á en aquel Talmud muchas palabras que sson tiniebras e oscuridades e enconamientos e cosas non conuinentes a los entendidos, e que camiaron los uiosos e los uierbos e los puntos e los cuentos de las oras de los annos para enforçar la ssu rebellia en Ihesu Christo” (Cfr. METTMANN, W., *Die volkssprachliche apologetische Literatur auf der Iberischen Halbinsel im Mittelalter*, Düsseldorf, Westdeutscher Verlag, 1984, p. 64). Para los ataques dirigidos contra el judaísmo por los apologistas cristianos, váyase a COHEN, J., *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Antijudaism*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1982; “Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom”, *The American Historical Review*, 91, 1986, pp. 592-613, y especialmente pp. 606-610 para los inferidos al Talmud.

24. Abraham Neuman hace notar que el apóstata, muy frecuentemente, sufría el ostracismo de parientes, amigos y de toda la comunidad judía, viéndose sometido en muchas ocasiones a ataques de palabra y hecho. Las palabras ofensivas proferidas contra los conversos fueron prohibidas por las autoridades civiles y religiosas (*The Jews in Spain: Their Social, Political, and Cultural Life During the Middle Ages*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1942, II, pp. 180ss y 191-92). Por otra parte, la imagen del médico averroísta – como intelectual librepensador y de transida tibieza religiosa, rayana en la incredulidad– estaba extensamente propagada en la Europa mediterránea, no sólo entre el vulgo sino también entre los letrados. Así, a Francesco

controversia, si no el empleo sí la alusión al Talmud es ya, en el último tercio del siglo XIV, puro movimiento reflejo en el polemista converso:

“Y podemos fazer vna question: Pues Dios no faze fuerça, ¿por que dixo “esforço Dios el coraçon de Faraon”? E dixo en otro lugar: “yo endurecere el coraçon de Faraon y de sus vassallos, porque demuestre mis miraglos en el”. Y dixo Esayas: “lasimen leb han lise, e cetera”, [que] quiere dezir “engrossa el coraçon d’este pueblo y cierrales las orejas y atapales los ojos, ca podría ser de tornar ver de sus ojos y d’entender con su coraçon y repentir se ya y guareceria”. Responden aqui que tantos eran los pecados qu’estos tales auian fecho que merecian que no los dexassen repentir, por que fuessen perdidos. Y esta respues-ta del Limud (i.e. Talmud) es falsa, ca Dios dixo a Ysac (i.e. Isaías): “El dia qu’el pecador se repentira nunca le recordaran nada de lo passado, y quanto mas pecador fuere el ome y se arrepentiere d’ello tanto mas es su gualardon”²⁵.

Todo lo cual no oculta que la voz discursiva de maestro Juan delate una nueva impostación epistemológica al hacer irrumpir una particular *dubitatio*, plenamente pertinente y al tanto de la *quaestio* inicial: ¿Cuál es la utilidad de la medicina y,

Petrarca, cuando en su libro primero de las *Invectivae contra medicum* interpela agriamente al innominado galeno de la corte del papa Clemente VI, no le duelen prendas al acusarle de herejía: “¿Por qué me indignaré si osadía cometieres contra mí, como –si te lo consintieren sin pena– oses contra Cristo, contra el cual preposiste a Abenroiz, aunque callando? Sabes que no miento, aunque tus palabras otra cosa digan. Cese el miedo de la pena: ciertamente, por parecer sabidorcillo, quieres ser hereje” [*Traducción de las reprensiones y denuestos contra un médico rudo y parlero en Obras* (trad. cast.), Madrid, 1978, I, p. 192. La traducción es de Hernando de Talavera y el énfasis mío]. Tal sambenito cae, en la Península Ibérica, sobre los médicos judíos, como de forma tan tristemente obvia muestra la obra de Alfonso Chirino a principios del siglo XV.

25. *Sevillana medicina*, p. 129r. Alusiones al contenido de las citas del *Éxodo* se hallan en 7.13, 7.22, 8.19, 8.32, 9.7, 9.12, 9.35, etc.; pero sobre todo en 10: “[1] E dixo el Sennor a Moysen: entra a Faraon, que yo engrandesçi su coraçon e coraçon de sus sieruos, por poner estas mis sennales entre ellos, [2] e por que rrecuentes en oydo de tu fijo e de tu nieto mis terribles obras en Egipto e mis sennales que puse en ellos ...” (*Escorial*, I, p. 131). La referencia a Isaías se encuentra en el capítulo sexto: “[10] Ingruesa el coraçon deste pueblo & las sus orejas apesga & los sus ojos enturbia. Quiça por ventura con sus ojos veran & con las sus orejas oyran & con el su coraçon entenderan ...” (*Escorial*, II, p. 323b); y en el 55: “[7] Desanpare el malo el su camino, & el varon traydor los sus pensamientos; & torne al Señor, & apiadarlo ha; & el nuestro Dios es grande perdonador” (*Escorial*, II, p. 346b). El hecho de que en la primera citación del libro de Isaías Juan de Aviñón la inicie en su versión hebraica me parece altamente significativo, en cuanto que apunta –lógicamente– al campo de aquéllos que están familiarizados con esa lengua, es decir, los judíos. He aquí la versión hebraica de este pasaje: “Hashmen lev-ha-am ha-zeh ve-oznav hakhbed ve-eynav hasha pen-yireh ve-eynav uve-oznav yishma u-levavo yavin va-shav ve-rafah lo”. Vienen a cuento en esta ocasión las palabras de otro apóstata, Alfonso Chirino, y su personal opinión sobre el Talmud expresada pocos años más tarde: “... E esto mesmo se fallará más larga mente en aquellas llamadas sçiençias de muchos actores que son avidas por baldías por sentençias de grandes varones, así como aquella vanidad de las sotilezas del Talmud de los jodíos, que an escriptura allende de dozientas manos de papel” (*Espejo de medicina en GONZÁLEZ PALENCIA, Á., y CONTRERAS POZAS, L., Menor daño de medicina. Espejo de medicina por Alonso Chirino, con un estudio preliminar acerca del autor*, Biblioteca clásica de la medicina española, XIV, Cosano, imp. Madrid, 1945, p. 505).

consecuentemente, de los profesionales que a ella se dedican? ¿Puede aquélla –son capaces éstos– de alguna manera detener la muerte? Piénsese que el debate sobre esta cuestión no se construye en el vacío de un gratuito ejercicio de musculación retórica, sino que viene espoleada por la apremiante necesidad de solventar un problema médico de trágica inmediatez y amplias ramificaciones a escala colectiva: la salud de Sevilla en 1374.

Una respuesta negativa a tales preguntas supondría una peligrosa aberración, erigiéndose al mismo tiempo una insostenible falacia de incalculables consecuencias. Por tanto, no es permisible dar vía libre a cualquier concesión que permita el menor conato de infiltración derrotista y, en tales circunstancias, el *regressus ad textum* emerge en el maestro Juan como movimiento reflejo de autodefensa y al hilo de un cierto exorcismo aristotélico:

“Mas [como] esta humedad non puede ser restaurada, siguese que la muerte non puede ser arredrada *por beneficio* de la melezina. [Dizen esto] contra el libro *De muerte y vida* [que] dize(n) que la vida es fundamentada en calentura y humedad. Siguese que quien acrecentare humedad acrecienta vida y escapara de la muerte. Mas la humedad puede ser acrecentada tomando gouierno; pues siguese que la muerte puede ser arredrada por fisica”²⁶.

Así pues, catapultados hacia una posición antitética –aun cuando siempre sofisticada– podríamos llegar a otra conclusión irracional: la que defendería la omnipotencia de la medicina. Tal proposición transporta una vez más a un primer plano especulativo otro importante *topos* operante en la dialéctica médica, el de la *humiditas radicale*, ineludible contrapartida del *calor vitalis*. ¿Es factible mante-

26. *Sevillana medicina*, p. 129v. Nos salta al camino de nuevo otra más de las numerosas instancias de deturpación que sufre el texto de Juan de Aviñón. Tal como aparece en la edición de Monardes, este fragmento no tiene sentido; es más, va precisamente contra el que establece Aristóteles en éste y en otros muchos textos sobre biología. El opúsculo *De vita et morte* es uno más de los que integran la colección *Parva naturalia*, y este título fue durante el medioevo objeto de numerosos comentarios, algunos obra de los mayores pensadores de la época, como por ejemplo Averroes y Alberto Magno. El texto del maestro Juan refiere más estrechamente al principio del capítulo v del opúsculo *De longitudine et breuitate vite* y el iv y vi del *De iuuentute et senectute*, que en sentido muy holgado estaban comprendidos en el primero. La argumentación a favor de la medicina –que también la hubo– durante la Peste Negra registró, en algunos casos, un carácter muy diferente del que aquí presenta Juan de Aviñón. Así, por ejemplo, en 1348 Gentile da Foligno, que se mueve en un terreno mucho más marcadamente teológico que nuestro converso, arguye lo siguiente: “Quoniam gloriosus et excelsus Deus de largitate sua medicinam produxit, et medicum velut nature creauit, decet eum nil negligentie habere in noscendo sanitatis ingenium, ut Galienus primo de ingenio sanitatis. Immo est de melioribus, ut medicus utatur preuisione” (*Consilium contra pestilentiam*, Bonus Gallus, Colle di Valdelsa, ca. 1479, fol. a1r). En cuanto a las actitudes de la Iglesia respecto a los enfermos, consúltese a AMUNDSEN, D.W., “The Medieval Catholic Tradition”, *Caring and Curing. Health and Medicine in the Western Religious Tradition*, New York-London, MacMillan Publishing Co., 1986, pp. 65-107, especialmente pp. 92-94.

ner la vida indefinidamente con la ayuda de la ingestión de los alimentos? En otras palabras, ¿puede el llamado por Arnau de Vilanova *humidum nutrimentale* perpetuar la continua presencia del *humidum radicale* en el organismo humano, mantener constantemente el *calidum naturale*, continuando así sin limitación la existencia humana?²⁷

La inclusión de la *quaestio* atacada por el de Aviñón refleja contundentemente su actualidad y preponderancia en las elucubraciones especulativas de unos médicos, por desgracia para nosotros desconocidos, que hacen de ella un *casus disputandi* de grave consideración. Señala, pues, que todavía en la Castilla del último tercio del s. XIV, inmersa toda una gran ciudad como era Sevilla en una pavorosa crisis sanitaria, algunos de los integrantes del quehacer curador se enzarzan en una polémica en que, como es el caso de nuestro maestre, algunos de sus miembros asumen la misión de defender la pertinencia de su profesión, es decir, la eficacia –aunque siempre limitada– de la ciencia ante la muerte.

Al remachar finalmente el postulado principal de este largo debate –que no podía ser otro que la defensa a ultranza de la necesidad del ejercicio de la medicina– Juan de Aviñón infunde a su argumentación un sentido traslaticio, instalándose en un marco especulativo propio no tanto de la ontología, sino de la medicina. Al desplazar además la *disputatio* del amplio terreno de la filosofía natural al más acotado y restringido de la *ars medica*, nuestro autor no hacía más que certificar, una vez más, el arrollador poder e influencia de los escritos aristotélicos sobre el pensamiento médico en una muy especial dimensión epistemológica: la de conferir a la ciencia médica una explicación racional y sistemática. En este sentido, el médico sevillano se proclama fiel e incondicional seguidor de las autoridades médicas que le preceden, encontrando en ellas su máximo valedor.

De esta suerte termina el extendido periplo dialéctico de Juan de Aviñón en este capítulo de su *Regimiento contra la pestilencia*. Si así se ha demorado en

27. Es cuestión ya debatida a principios del siglo XIV por Arnau en su *Libellus de humido radicali*, que la considera más como problema dentro del dominio de la filosofía natural en la medicina que como preludeo a la *praxis* terapéutica. En resumidas cuentas, no posee más valor –para él– que el de tipo especulativo. El profesor montepesulano distinguía tres clases de *humida*, uno sería simple materia o fluido estructural y los otros dos necesarios para la vida del organismo. De estos últimos, uno (*humidum radicale*) se adquiere en la generación del feto; el otro (*humidum nutrimentale*) se produce dentro del organismo y es el resultado final de la llamada tercera digestión. Ambos serían el combustible del *calor vivificus* hasta que la vida se extingue. Tal *quaestio disputata*, de suma importancia en la historia del desarrollo del pensamiento científico durante la baja edad media europea, ha sido objeto de estudio por parte del profesor norteamericano McVAUGH, M., en su importante monografía, “The ‘Humidum Radicale’ in Thirteenth-Century Medicine”, *Traditio*, 30, 1974, pp. 259-83, especialmente en pp. 278–81.

esta tarea es porque, demostrada la necesidad de la Medicina y de los médicos a tan benemérita actividad consagrados, se imponía como insoslayable el siguiente tramo: ofrecer a la ciudad de Sevilla –en aquellos aciagos momentos de 1374– un *regimen sanitatis* para conseguir el bienestar y la protección de sus habitantes en tiempos de pestilencia.

Marcelino V. AMASUNO SÁRRAGA
Mc Gill University