

## **SAN AGUSTÍN, SAN GREGORIO Y SAN ISIDORO ANTE EL PROBLEMA DE LAS ESTRELLAS: FUNDAMENTOS PARA EL RECHAZO FRONTAL DE LA ASTROLOGÍA**

Luis Miguel de Vicente García  
Universidad Autónoma de Madrid

### **RESUMEN:**

Se estudia en este trabajo el pensamiento de los santos padres más contrarios a la astrología (san Agustín, san Gregorio y san Isidoro) como fuente primordial de inspiración en el debate medieval cristiano sobre la validez de la astrología hasta la llegada de las traducciones astrológicas del árabe.

**Palabras clave:** San Agustín, San Gregorio, San Isidoro, Astrología

### **ABSTRACT:**

This article studies the thought of those Holy Fathers who most vigorously opposed Astrology (Saint Augustine, Saint Gregory, and Saint Isidore) as the primary source of negative arguments in the medieval Christian debate about the validity of Astrology until the arrival of translations of Arabic astronomical works.

**Key words:** Saint Augustine, Saint Gregory and Saint Isidoro, Astrology

San Agustín escribe durante una época —siglo IV— en que el Imperio Romano ha comenzado a resentir los ataques de los bárbaros en sus fronteras. Tres grandes figuras del cristianismo destacan durante este período combinando la cultura clásica y los ideales cristianos: San Jerónimo, San Ambrosio, y San Agustín, que junto con el más tardío San Gregorio son los cuatro grandes Padres de la Iglesia de Occidente. Es una época en que el cristianismo cautiva el gusto de muchas familias de la élite romana, y fruto de estas familias son los primeros Santos Padres, poseedores de una sofisticada cultura clásica, que van a adaptar en mayor o menor grado a la revelación cristiana. El problema de la astrología en San Agustín se integra dentro de la intención general de hacer compatibles fe y razón. La razón, concebida como el empleo de la lógica clásica, podía fácilmente probar la existencia de Dios porque el principio de causalidad necesitaba el axioma de la causa primera para ser coherente. Por otro lado, la astrología, entendida como una emanación de las teorías matemáticas, es evaluada por San Agustín con la misma rigurosidad lógica con que se analizan los enunciados matemáticos, es decir, como un lenguaje formal cuyo desarrollo debe ser objetivo, demostrativo, e infalible para poder ser aceptada como ciencia verdadera. El obispo de Hipona concibe la

carta natal como si se tratara de una ecuación matemática en la que los datos de la carta —llamémoslos  $x$ — han de originar una interpretación o resultado —llamémoslo  $y$ —, de modo que para los mismos datos — $x$ — deba corresponder siempre la misma interpretación — $y$ . La astrología no cumple ese rigor ecuacional que San Agustín le exige y por eso no puede explicar las diferencias entre un señor y un esclavo que, nacidos al mismo tiempo —o sea, con una idéntica carta natal o  $x$ — han de tener suertes distintas —una y distinta para una  $x$  igual—; si los datos son los mismos, ¿qué criterio usa entonces el astrólogo para explicar que uno nazca pobre y otro rico?; ¿cómo explica el matemático los destinos diferentes de los gemelos cuya carta es idéntica? Al comentar el argumento de los gemelos, Otto Wedel exclama: «one is compelled to smile at the seriousness with which he employed this mediocre argument» (21). Para el lector contemporáneo el argumento puede parecer verdaderamente ingenuo, pero para San Agustín se trata de someter la astrología a evaluación lógica del mismo modo que se evaluaría cualquier ciencia dotada de un sistema formal: los gemelos ofrecen un ejemplo de carta idéntica —al menos con respecto a las tablas astronómicas que maneja el astrólogo—; a carta idéntica debe corresponder interpretación idéntica o, de otro modo, no se trata de un arte lógico o científico. La evaluación lógica tenía para San Agustín, como formado en la tradición helenística, el mismo valor que hoy pueda tener la comprobación empírica; todo sistema que se preciara de racional debía fundamentarse en un lenguaje formal, como el de la lógica, cuyo desarrollo debía llevar siempre a resultados exactos y medibles desde dentro del propio sistema. San Agustín contempla que se le pueda objetar que la posición de los astros cambia en medidas de tiempo mínimas, pero él entonces alega que, en cualquier caso, las tablas astronómicas en las que se basa el astrólogo para levantar la carta no dan cuenta de esas diferencias. Sin embargo, el astrólogo no tiene más remedio que interpretar de modo distinto la carta de un esclavo y la de un señor, aunque sean idénticas. Evaluada con este criterio, la astrología no puede ser un arte verdadero, sino que el astrólogo, cuando acierta, ha de ser por suerte, es decir, porque puede acertar en decirle a cada consultante lo que le es propio, basándose no tanto en los datos de la carta astrológica, como en su intuición o conocimiento del consultante. Los ataques y argumentos contra la astrología aparecen expuestos de modo más sistemático en *De civitate Dei*, pero donde mejor nos hacemos una idea de la evolución de sus ideas respecto a la astrología es en las *Confesiones*, porque éstas reproducen un contexto vivo de la relación personal de San Agustín con la astrología, con una mirada retrospectiva al estado anterior a su conversión. Al ser reunidos los argumentos en el libro V de *De civitate Dei*, lo que gana en sistematicidad lo pierde en contexto. En las *Confesiones* se hallan, por lo demás, casi todos los argumentos que aparecen en *De civitate Dei*, pero diseminados por las páginas que hablan del tema general de su conversión; páginas que nos van dando una idea bastante ilustrativa de lo que fue su relación personal con los astrólogos —sobre todo con los maniqueístas.<sup>1</sup> La evolución de la actitud hacia la astrología en el obispo de Hipona está estrechamente ligada a su tortuosa evolución hacia su conversión al cristianismo. Al principio, San Agustín se muestra asombrado por los aciertos de la astrología porque, de todas las sectas que prosperaban en su época,

---

1 De todas las corrientes de pensamiento, la que más le inquieta a San Agustín es la de los maniqueos y sobre todo el problema de la astrología que es cultivada entre los miembros de esa secta cuyos libros estaban llenos de supersticiones sobre el cielo y los planetas (*Confesiones* 5 7 12). La asociación de la secta de los maniqueos con la astrología debía estar extendida: San Cesáreo en su *Sermo XVIII* (Morin 82 15) y *LIX* (249 8 y ss.) alude dos veces a los «mathematici» y en uno de los casos los asocia con los maniqueos condenando sus argumentos fatalistas (Cf. Laistner 265).

esta ciencia parecía basarse en principios racionales y no requería sacrificios o prácticas supersticiosas tan poco caras al gusto sofisticado y cultivado del santo.<sup>2</sup> San Agustín se dedicó, pues, al aprendizaje de la astrología, como nos testimonia varias veces en las *Confesiones*, y esta materia debía ser tema frecuente en sus pláticas. En esta obra nos habla de un sabio médico con el que el santo solía conversar, y al enterarse aquél de la afición que San Agustín sentía por la astrología, lo amonestó para que no gastara inútilmente su tiempo en cosa tan vana, añadiendo que él la había abandonado por haber descubierto su falsedad y se había dedicado desde entonces a la medicina.<sup>3</sup> En respuesta a este médico romano, astrólogo renegado, San Agustín expone su asombro sobre las certezas de la astrología y le pide una explicación, a lo cual el sabio le responde que, si al consultar uno las páginas de los poetas, se encuentra, por casualidad, con un verso que responde a las preocupaciones que uno tiene en ese momento —aunque el poeta pensara en cosas muy distintas cuando lo compuso— del mismo modo el astrólogo puede decir, no por arte, sino por suerte, algo que responda a la situación del que consulta.<sup>4</sup> Esta respuesta la va a hacer suya el obispo de Hipona, elaborándola mediante la aplicación del criterio evaluativo lógico-educacional que se ha visto, a raíz de que un amigo suyo, Fermín, viene a pedirle que le haga un horóscopo y se lo interprete, cosa que hace San Agustín siguiendo los conocimientos que había aprendido de los libros de astrología.<sup>5</sup> Entonces Fermín le informa de que su padre, hombre noble y dado a la astrología, hizo el siguiente experimento: mandó levantar la carta astrológica para el nacimiento de su hijo y el de una esclava; a pesar de que los niños nacieron a un tiempo, Fermín vivía entre riquezas y honores, mientras que el hijo de la esclava sufría el yugo que su condición le imponía:

Et tamen Firminus amplo apud suos loco natus dealbatiores vias saeculi cursitabat, augebatur divitiis, sublimabatur honoribus, servus autem ille conditionis iugo nullatenus relaxato dominis serviebat, ipso indicante qui noverat eum (*Confesiones* pág. 278).

2 El santo de Hipona no cesaba de consultar a los matemáticos, ya que éstos no utilizaban en sus adivinaciones ninguna conjuración a los espíritus o sacrificios:

Itaque illos planos, quos mathematicos vocant, plane consulere non desistebam, quod quasi nullum eis esset sacrificium et nullae preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigerentur. Quod tamen christiana et vera pietas consequenter repellit et damnat (*Confesiones* 161-162).

3 He aquí el texto de San Agustín:

Erat eo tempore vir sagax, medicinae artis peritissimus [...] Quia enim factus ei eram familiarior, [...] adsiduus et fixus inhaerebam, ubi cognovit ex colloquio meo libros genethliacorum esse me deditum, benigne ac paterne monuit, ut eos abicerem neque curam et operam rebus utilibus necessariam illi vanitati frustra impenderem, dicens ita se illa dedicisse [...] et tamen non ob aliam causam se postea illis relictis medicinam adsecutum nisi quod eas falsissimas comperisset (*Confesiones* 162-163).

4 En palabras de San Agustín:

A quo ego cum quaesisset, quae causa ergo faceret, ut multa inde vera pronuntiarentur, respondit ille ut potuit, vim sortis hoc facere, in rerum natura usquequaque diffusam. Si enim de paginis poetae cuiuspian longae aliud canentis atque intendentis, cum forte quis consulit, mirabiliter consonus negotio saepe versus exiret, et mirandum non esse dicebat, si ex anima humana superiora aliquo instinctu nesciente, quid in se fieret, non arte, sed sorte sonaret aliquid, quod interrogantis rebus factisque concineret (*Confesiones* 163-164).

5 San Agustín le dice a su amigo que ya casi estaba persuadido de la vanidad de la astrología:

Is ergo vir nomine Firminus, liberaliter institutus [...] cum me tamquam carissimum de quibusdam suis rebus, in quas saecularis spes eius intumuerat, consulere, quid mihi secundum suas quas constellationes appellat videretur, ego autem, qui iam de hac re in Nebridii sententiam flecti coeperam, non quidem abnuem conciere ac dicere quod nutanti occurreret, sed tamen subicerem prope iam esse mihi persuasum ridicula illa esse et inania (*Confesiones* 277).

Para San Agustín eso probaba que la astrología no era una ciencia en sentido lógico, pues si de las mismas constelaciones se podían deducir cosas distintas para cada consultante, el criterio del astrólogo no era racional sino que se basaba en la suerte:

Unde autem fieret, ut eadem inspiciens diversa dicerem, si vera dicerem; si autem eadem dicerem, falsa dicerem? inde certissime collegi, ea quae vera consideratis constellationibus dicerentur, non arte dici, sed sorte, quae autem falsa, non artis imperitia, sed sortis mendacio (pág. 279).

Para que no pudieran objetarle que su rechazo de la astrología se basaba en el testimonio de un tercero, el obispo de Hipona utiliza el argumento de los gemelos, como había hecho Cicerón, pero poniendo de ejemplo a Esaú y Jacob —para emplear la autoridad de las Escrituras— cuyo respectivo nacimiento tan sólo lo había separado un pequeño intervalo de tiempo; esta minúscula diferencia no podía ser consignada en los horóscopos de estos personajes bíblicos cuyo destino fue muy distinto a pesar de la identidad de sus cartas astrológicas.<sup>6</sup> En *De civitate Dei*, expande el argumento de los gemelos, añade consideraciones sobre su distinta salud (5 2-3), sobre los gemelos de distinto sexo (5 6) y dedica un capítulo entero a los gemelos bíblicos, Esaú y Jacob (5 4); sigue en general a Cicerón en su argumentación (5 9) y ataca las supersticiones de Posidonio y Nigido Figulo (5 3). El argumento de los gemelos puede verse también desarrollado en *Sobre la doctrina cristiana* (2 22 pp. 33-34). En este mismo libro (2 23 pp. 35-36) añade además el tema de la adivinación de los astrólogos ya no sólo por suerte, como estableciera en las *Confesiones*, sino por la influencia del diablo que explica el que acierten a veces. Dios permite que los adivinos estén sometidos al engaño de los demonios, a quienes está permitido someter el mundo de abajo a sus ilusiones y embustes. Estos ángeles malos permiten que se descubran cosas pasadas y futuras; y al ver los astrólogos que muchas de sus predicciones se cumplen conforme a sus pronósticos, aumenta su curiosidad, y caen cada vez más hondamente en el error. San Agustín afirma que las Escrituras ya avisaban contra estos errores y por tanto, el cristiano debe rechazar estas supersticiones que provienen del diablo. Por su transcendencia en el pensamiento medieval cristiano sobre astrología el fragmento merece ser citado en extenso:

Hinc enim fit ut occulto quodam iudicio divino, cupidi malarum rerum homines tradantur illudendi et decipiendi pro meritis voluntatum suarum, illudentibus eos atque decipientibus praevaricatoribus anđelis; quibus ista mundi pars infima, secundum pulcherrimum ordinem rerum, divinae providentiae lege subiecta est. Quibus illusionibus et deceptionibus evenit, ut istis superstitionis et perniciosis divinationum generibus multa praeterita et futura

6 En palabras del obispo de Hipona:

Hinc autem accepto aditu ipse mecum talia ruminando, ne quis eorundem delirorum, qui talem quaestum sequerentur, quos iam iamque invadere atque irrisos refellere cupiebam, mihi ita resisteret, quasi aut Firminus mihi aut illi pater falsa narraverit, intendi considerationem in eos qui gemini nascuntur, quorum plerique ita post invicem funduntur ex utero, ut parvum ipsum temporis intervallum, quantamlibet vim in rerum natura habere contendant, colligi tamen humana observatione non possit litterisque signari omnino non valeat, quas mathematicus inspecturus est, ut vera pronuntiet. Et non erunt vera, quia easdem litteras inspiciens eadem debuit dicere de Esaú et de Iacob; sed non eadem utrique acciderunt (*Confesiones* 279-280).

dicantur, nec aliter accidant, quam dicuntur; multaue observantibus secundum observationes suas eveniant, quibus implicati cubus laqueis perniciosissimi erroris. Hoc genus fornicationis animae salubriter divina Scriptura non tacuit [...] sed e iam *si dixerint vobis, inquit, et ita evenerit, ne credatis eis* [...] Omnes igitur artes huiusmodi vel nugatoriae vel noxiae superstitionis, ex quadam pestifera societate hominum et daemonum (*Obras* 15 156,158).

Esta cita muestra una postura mucho más intransigente con la astrología que la que sostiene en las *Confesiones* y determina la actitud posterior de la Iglesia.

Los planetas deben ser integrados en la concepción de San Agustín como partes de la naturaleza, explicados de la misma forma que ésta, para testimoniar al Creador: «eramque certissimus, quod invisibilia tua a constitutione mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus et divinitas tua» (*Confesiones* 292). El cielo y la tierra han sido hechos por Dios y, por tanto, no puede tomarse el cielo como algo independiente dotado de fuerzas inteligentes que rigen los destinos humanos, sino que su función es testimoniar que son obra del Creador (*Confesiones* 9 5 7).

San Agustín discute la posibilidad de las predicciones en relación con su concepción del tiempo. Lo que el hombre puede ver no es el futuro, puesto que sólo es manifiesto para el hombre el presente; únicamente en el presente puede encontrar el hombre signos que, a modo de causas, ayudan a pronosticar lo que sucederá en el futuro, así como al contemplar la aurora puede anunciarse la salida del Sol. Pero estos signos ya existen, y por consiguiente lo que se ve no son cosas futuras, sino presentes (*Confesiones* 11 18 24). Como el hombre no puede ver el futuro en sí, San Agustín niega el valor de la predicción por medio de la astrología o de la ciencia salvo a quien Dios, por su gracia, se la otorga, como a los profetas.<sup>7</sup> Para Dios no puede haber nada futuro y por tanto puede inspirar la predicción en sus profetas (*Confesiones* 11 20 26). Los astros y las constelaciones, con sus movimientos, sirven de signos para medir los tiempos pero no son el tiempo en sí mismos.<sup>8</sup>

En suma, San Agustín ilustra, a pesar de sus ataques, la supervivencia de la astrología en su época; él mismo sabe levantar e interpretar un horóscopo como nos testimonia en el caso de su amigo Fermín, a quien alza una carta para aconsejarle sobre la conveniencia o no de ciertos negocios. La astrología era un intento de explicar racionalmente el funcionamiento del cosmos, concebido como un todo cuyas partes se relacionan en virtud de la simpatía universal y de la integración de las partes en una sola maquinaria. La concepción del todo permanece porque está en el ánimo de la época, pero su explicación no puede ser, para San Agustín, la astrología, sino la fe cristiana. No habrá todavía lugar para una conciliación entre astrología y fe, tal vez porque en el clima de antagonismos entre las distintas sectas que prosperan en la época del obispo de Hipona, los astrólogos —los maniqueos en especial— ven en el cristianismo unas doctrinas ingenuas e irracionales. San Agustín, se empeña en demostrar que tampoco la astrología es racional o lógica. No era tiempo para hacer compatibles astrología y fe cristiana porque se vivían como opciones antagónicas; tendrá que llegar el

7 San Gregorio repite este tema en su *Homilía X*.

8 El tiempo, para San Agustín, es una realidad distinta de los cuerpos mismos —una especie de adelanto de lo que serán las categorías a priori kantianas—; no es en sí el movimiento del cuerpo sino algo independiente dentro de lo cual se mueven los cuerpos: «Iubes ut adprobem, si quis dicat tempus esse motum corporis? Non iubes. Nam corpus nullum nisi in tempore moveri audio: tu dicis. Ipsum autem corporis motum tempus esse non audio; non tu dicis» (*Confesiones* 491).

siglo XII con las traducciones de las obras de Aristóteles y de los tratados científicos árabes, para que el pensamiento cristiano, sobre todo las doctrinas escolásticas de Santo Tomás, realicen la integración de fe y astrología. Pero en tiempos de San Agustín la religión cristiana está todavía luchando por subsistir, eclipsada ante los doctos por el esplendor racional de las ciencias del momento y por el escepticismo de la cultura académica, que en general mantenía una postura «laica» e inquisitiva sobre las creencias irracionales. No había posibilidad de integración porque había necesidad de integrismo, y la solución de San Agustín al problema de la astrología —o sea, aniquilarla— se impuso en la Iglesia durante casi ocho siglos, hasta que los estados cristianos tienen la estabilidad y la fuerza para incorporar los conocimientos científicos de la Antigüedad o los aportados por otras civilizaciones como la árabe, sin que esto suponga una amenaza a su propia existencia. Después del obispo de Hipona, las discusiones sobre astrología no reflejarán un conocimiento directo de ésta, sino una literalización de sus ideas, que, a fuerza de desintegrarse de su antiguo sistema, van siendo cada vez más fáciles de combatir. Este combate se efectúa no ya a base de evaluar en términos lógicos el funcionamiento interno de la astrología, sino en virtud de la interpretación cristiana del mundo, apegada en general al criterio etimológico, es decir, a la interpretación de las palabras —tomando como modelo la palabra revelada—, ya que, como repetirá San Gregorio, los cristianos no aprenden por signos sino por palabras. San Agustín ataca la arbitrariedad de los nombres de las constelaciones y planetas. La crítica a los nombres astrológicos basados en divinidades paganas será una constante entre los pensadores cristianos; en el caso del obispo de Hipona, sus ataques revelan de nuevo tanto el conocimiento interno de la astrología como de los mitos paganos. En el séptimo libro de *De civitate Dei* recrimina, aplicando de nuevo las exigencias de un lenguaje lógico, las incoherencias entre los nombres de planetas y constelaciones con los nombres de dioses paganos; ¿por qué llamar Júpiter a un planeta que brilla menos que Venus, si aquél es el más poderoso de los dioses paganos? (*Civitate* 7 15); ¿por qué no le dedican los astrólogos templos a las constelaciones, mientras que algunos de los planetas tienen su propio templo?; ¿por qué Juno no tiene planeta y Venus sí? (7 16); ¿por qué —en fin— no son coherentes los astrólogos en la atribución de nombres a los planetas? En *Sobre la doctrina cristiana* (2 21 32), critica San Agustín el fundamento de la atribución de los nombres, dados a semejanza de animales o por similitud con los propios hombres y critica de paso el que la gente pague a los astrólogos que se basan en tales mentiras.<sup>9</sup> Estos argumentos de San Agustín serán los que más fortuna hagan en los siglos venideros, sobre todo en la figura de San Isidoro, porque eran, de algún modo, los más fáciles de asimilar ya que no suponían el complicado conocimiento interno de la astrología. Piénsese, por ejemplo, en la crítica que Plotino hacía de la arbitrariedad de los aspectos planetarios<sup>10</sup>; para éste la arbitrariedad de los nombres no importaba tanto; lo que importaba era la de los conceptos. Para los pensadores cristianos, en cambio, los nombres de constelaciones y pla-

9 En palabras de San Agustín:

Nam quisque liber ad huiusmodi mathematicum cum ingressus fuerit, dat pecuniam ut servus exeat aut Martis, aut Veneris, vel potius omnium siderum; quibus illi qui primi erraverunt, erroremque posteris propinaverunt, vel bestiarum propter similitudinem, vel hominum ad ipsos homines honorandos imposuerunt vocabula. Non enim mirandum est, cum etiam propioribus recentioribusque temporibus, sidus quod appellamus Luciferum, honori et nomini Caesaris Romani dicari conati sunt. Et fortasse factum esset atque isset in vetustatem, nisi avia eius Venus praeoccupasset hoc nominis praedium (*Obras* 15 152).

10 Cf. Luis Miguel de Vicente García. «Plotino y el problema de las estrellas: una solución para los neoplatónicos» *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000), pp. 189-198.

netas connotan automáticamente la religión pagana y, por lo tanto, serán objeto constante de crítica y menosprecio, tanto más cuanto que, a partir del siglo v, la astrología propiamente dicha empieza a ser más un tema legendario que una realidad.

San Gregorio, mucho menos familiarizado con las prácticas astrológicas que San Agustín, se enfrenta al problema de los planetas como parte de la exégesis de la Epifanía; allí trata de los temas tradicionales de la Biblia discutidos en relación con el problema de la astrología —la estrella y el eclipse que anuncian el nacimiento y la muerte de Cristo respectivamente. Para San Gregorio la única forma de predecir el futuro es a través de la profecía, que les es concedida sólo a aquellos cristianos que Dios escoge para testimoniarle. En cambio, adivinar por signos es cosa de gentiles; así en la *Homiliarum in Evangelia*, Libro I, Homilia x, escribe:

gentiles vero, quia uti ratione nesciebant, ad cognoscendum Dominum non per vocem, sed per signa perducuntur. Unde etiam per Paulum dicitur: *Prophetiae fidelibus datae sunt, non infidelibus; signa autem infidelibus, non fidelibus* (I Cor. XIV, 22); quia et illis prophetiae tanquam fidelibus, non infidelibus; et istis signa tanquam infidelibus, non fidelibus data sunt (*Patrologiae L. 76 1110*).

Los cristianos no necesitan adivinar por signos porque ya tenían la revelación por palabras. Esa cita prepara el terreno para lo que de verdad le interesa atacar a San Gregorio, la comunidad de los priscilianistas,<sup>11</sup> secta de gnósticos acusada de herejía en España.<sup>12</sup> Como San León I, San Gregorio centra sus ataques contra la astrología en referencia a la secta de los priscilianistas y su concepción fatalista del destino. Contra ellos trae el argumento de los gemelos bíblicos, Esaú y Jacob, usado por San Agustín.<sup>13</sup> San Gregorio deforma el concepto de la astrología hasta llevarlo al absurdo: todos los nacidos bajo el signo de Acuario deberían ser pescadores, cosa que es descabellada y falsa porque ¿cómo pueden ser pescadores los hombres de un país sin costa?; y así razona con el resto de arquetipos de los signos.<sup>14</sup> Este tipo de argumentos revela en primer lugar un desconoci-

11 El priscilianismo fue la primera herejía que la Iglesia castigó con la pena de muerte. Las víctimas ocasionaron que sus seguidores les veneraran como mártires y que la secta perviviera sobre todo en Galicia hasta al menos el concilio de Braga del año 563. Cf. Cross 1107.

12 En la *Homilia X* nos dice San Gregorio:

Sed inter haec sciendum quod Priscillianistae haeretici nasci unumquemque hominem sub constitutionibus stellarum putant; et hoc in adiutorium sui erroris assumunt, quod nova stella exiit cum Dominus in carne apparuit, cuius fuisse fatum eandem quae apparuit stellam putant [...] Sed [...] non puer ad stellam, sed stella ad puerum cucurrit, si dici liceat, non stella fatum pueri, sed fatum stellae is qui apparuit puer fuit [...] Vitam quippe hominum solus hanc conditor qui creavit administrat. Neque enim propter stellas homo, sed stellae propter hominem factae sunt (*Patrologiae L. 76 1111-1112*).

13 He aquí el texto de San Gregorio:

Certe cum Jacob, de utero egrediens, prioris fratris plantam teneret manu (Genes. XXV, 25), prior perfecte nequaquam egredi potuit, nisi et subsequens inchoasset; et tamen cum uno tempore, eodemque momento utrumque mater fuderit, non una utriusque vitae qualitas fuit (*Patrologiae L. 76 1112*).

14 En palabras de San Gregorio:

Fateri etiam mathematici solent quod quisquis in signo Aquarii nascitur, in hac vita piscatoris ministerium sortiatur. Piscato res vero, ut fertur, Getulia non habet. Quis ergo dicat quia nemo illic in stella Aquarii nascitur, ubi piscator omnimodo non habetur [...] Haec de stella breviter diximus, ne Mathematicorum stultitiam indiscussam praeterisse videamur (*Patrologiae L. 76 1112*).

miento de la astrología operativa. La imagen que San Gregorio tiene de este arte es un tanto caricaturesca, y no responde a una realidad ya viva sino más bien a la leyenda. La exigencia de que cada hombre responda al emblema de su horóscopo no era tanto un principio de la astrología como del folclor en torno a la astrología: Acuario le suena a San Gregorio a agua en virtud de su nombre, aunque en realidad era un signo del elemento aire en las teorías astrológicas. Los conocimientos de este papa sobre la astrología están muy lejos de la capacidad de levantar un horóscopo que tenía San Agustín. A partir de San Gregorio primará un conocimiento «etimológico» de la astrología, en virtud del cual se infieren las propiedades que los signos deberían tener de acuerdo a sus nombres. De ese modo es fácil llevar al absurdo a la astrología; en realidad ésta será cada vez más absurda para los pensadores cristianos porque será cada vez más desconocida, hasta la época de la Escolástica.<sup>15</sup> A partir de San Gregorio se propicia un acercamiento realista al conocimiento —en el sentido de la dicotomía realismo-nominalismo—; la misma astrología puede entenderse por los nombres que emplea y lo que implican esos nombres. El resultado es una manipulación y deformación de sus principios, y la creación de una leyenda en torno a lo absurdo de las creencias astrológicas.

En cuanto a San Isidoro, algunos críticos como Thorndike (*A History* 1 632) han destacado las contradicciones que reflejan los textos isidorianos en lo que concierne a las cuestiones astrológicas. En general la opinión de la crítica es que para la época de San Isidoro (siglo VI-VII) la astrología, tal como se cultivaba durante la Antigüedad, había desaparecido del panorama cultural, sobre todo después de los ataques de San Agustín.<sup>16</sup> Por su parte, J. Fontaine revisa la cuestión y pone el énfasis en las fuentes que maneja San Isidoro reivindicando una cierta tradición viva de las prácticas astrológicas en la época en que escribe el obispo de Sevilla; lo cual es cierto en el caso de la herejía priscilianista:

On considère généralement que l'histoire du priscillianisme se clôt en 563 avec la condamnation précise renouvelée par le concile de Braga contre cette hérésie, dont on connaît les dogmes astrologiques. Or, trente ans plus tard, le pape Grégoire éprouve le besoin, dans un sermon prononcé à l'occasion de l'Épiphanie, de condamner à nouveau la foi astrologique des Priscillianistes (*Tradition* 12 278-279).

Para Fontaine probablemente se trataba de englobar bajo la etiqueta priscilianista todas las creencias astrológicas. Pero sorprende, en todo caso que, llegado el momento de definir la secta prisci-

---

15 John Tolan en su artículo «Reading God's Will in the Stars. Petrus Alfonsi and Raymond de Marseille defend the New Arabic Astrology»: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000), pp.13-30, analiza como estos dos tempranos autores hacen una defensa de la astrología en pleno siglo XII, cambiando el tradicional rechazo de la patrística por una aceptación de la ciencia de la astrología como parte del plan de Dios para el Universo y el hombre. Además se plantea el autor el tipo de astrología de base latina que habría sobrevivido hasta las traducciones árabes, fundamentalmente el Comentario sobre el sueño de Escipión, de Macrobius y el *Mathesis* de Firmicus Maternus. Menciona el autor también algunos de los argumentos que habían usado los santos padres que tratamos aquí y cómo fueron contestados por Petrus Alfonsi y Raymond de Marseille. Su trabajo arroja luz sobre la adaptación de los puntos de vista cristianos —de algunas esferas cristianas por lo menos— a la vista de la nueva astronomía que se conoció a través de las traducciones árabes. Para un desarrollo más extenso del mismo tema remito al correspondiente capítulo de mi tesis doctoral «El carácter de la nueva astrología a partir del siglo XII y su impacto en la España medieval» en *La astrología en el cristianismo y en la literatura medieval castellana. Edición de la octava parte inédita del Libro concluido en los juizios de las estrellas*, pp. 69-108. Tesis doctoral inédita. University of California at Los Angeles, 1989.

16 Cf. Wedel 23.

lianista, San Isidoro no haga ninguna alusión ni a la existencia de esa secta en el presente ni a su peligrosidad especial; describe San Isidoro a los priscilianistas en el Libro VIII, 5, 54, no bajo la etiqueta de magos sino como secta: «Priscillianistae a Priscilliano vocati, qui in Hispania ex errore Gnosticorum et Manichaeorum permixtum dogma composuit» (*Eti.* 698-700). En esta definición tan parca tampoco se enfatiza directamente su vinculación con la astrología, aunque la alusión a los maniqueos debía connotar una relación estrecha con las prácticas astrológicas, sobre todo después de los ataques de San Agustín. Por otro lado, según Fontaine, los contactos con Bizancio se manifiestan en la España visigótica de varias maneras, entre ellas en una cierta supervivencia de la astrología:

l'astrologie byzantine n'a pu être inconnu de l'évêque de Séville [...] Son frère Léandre lui-même, comme Jean de Biclár et sans doute bien d'autres prélats de l'Eglise wisigothique, n'avait-il pas fait le voyage de Constantinople et séjourné plusieurs années dans la capitale de l'Empire? [...] L'attitude du Sévillan envers l'astrologie, son esprit de tolérance et de curiosité, à côté de déclarations de principe très strictes, correspondent assez bien à la problématique de l'Orient byzantine contemporain (*Tradition* 12 296-297).

Lo cierto es, sin embargo, que, a juzgar por los textos isidorianos, no podemos concluir que el obispo de Sevilla tuviera un conocimiento interno de la astrología. Tal vez tuviera noticia de las actividades astrológicas de Bizancio, pero su distinción entre astrología y astronomía, aparte de contener bastantes contradicciones, no deja ver en ningún caso que estuviera familiarizado con los métodos de la astrología. San Isidoro intenta diferenciar los conceptos de «astrología» y «astronomía» en sus *Etimologías* así como distinguir entre una astrología natural y una supersticiosa; en el libro 3, capítulo 27, distingue la astronomía de la astrología. Para San Isidoro, la astronomía estudia el movimiento circular del cielo; el orto, la puesta y el movimiento de los astros; así como la razón de los nombres que éstos tienen. San Isidoro considera que la astrología puede ser natural o supersticiosa. Es natural en cuanto que estudia el curso del Sol y de la Luna, y la colocación de las estrellas, pero es supersticiosa si se trata de descubrir lo que las estrellas y los doce signos disponen para predecir el destino del hombre de acuerdo con su nacimiento.<sup>17</sup> Esa distinción aparentemente tan clara presenta algunas contradicciones o imprecisiones: no aclara la diferencia entre la astronomía y la astrología natural;<sup>18</sup> atribuye a la astronomía una competencia sobre las etimologías de los

17 He aquí el texto de San Isidoro:

Inter Astronomiam autem et Astrologiam aliquid differt. Nam Astronomia caeli conversionem, ortus, obitus motusque siderum continet, vel qua ex causa ita vocentur. Astrologia vero partim naturalis, partim superstitiosa est. Naturalis, dum exequitur solis et lunae cursus, vel stellarum certas temporum stationes. Superstitiosa vero est illa quam mathematici sequuntur, qui in stellis auguriantur, quique etiam duodecim caeli signa per singula animae vel corporis membra disponunt, siderumque cursu nativitates hominum et mores praedicare conantur (*Eti.* 456).

18 Para Fontaine la diferencia entre la astrología natural y la supersticiosa,

lui permet de concilier la claire différence conceptuelle entre astronomie et astrologie avec les textes embarrassants dans lesquels les auteurs ecclésiastiques les plus autorisés emploient le terme d'*astrologia* ou celui d'*astrologus* en des cas où il est manifestement question d'astronomie. L'astrologie «naturelle» concerne donc ces observations à fins pratiques et parfaitement avouables, explicitement reconnues d'Augustin lui-même: calcul des temps (en particulier, comput de la fête pascale), astro-météorologie agricole, art de la navigation nocturne. Ce n'est encore là qu'une sorte d'astronomie rudimentaire: l'important, c'est qu'elle permet désormais à Isidore de cerner avec plus de précision la notion d'astrologie «superstitieuse», c'est-à-dire d'astrologie proprement dite (*Tradition* 12 276-277).

astros, sin duda por la creencia realista en que los nombres originales impuestos a los planetas por los astrónomos decían la verdad sobre éstos y que las posteriores deformaciones o mitificaciones de esos nombres llevaban a error y estaban causados por las supersticiones, como más tarde nos explica. Por otro lado, tras definir la astronomía,<sup>19</sup> informa sobre quiénes fueron sus inventores, con la particularidad de que ahora emplea el término «astrología» indistintamente.<sup>20</sup> Al parecer de Fontaine, esta definición de astrología, en aparente contradicción con la definición que hacía San Isidoro al distinguirla de astronomía, se debe a las diversas fuentes en que se basa el obispo de Sevilla: en este caso, San Isidoro se apoya en algunos pasajes de las *Instituciones* y la *Crónica* de Eusebio, en las que el término «astrología» mantiene el sentido ciceroniano de ciencia de los astros (275). A continuación vuelve a referirse a la astronomía a cuya cabeza pone a Ptolomeo (3 26). La competencia de la astronomía —aclara San Isidoro en el libro 3, 28— parece ser la descripción y definición del universo en términos de forma y movimiento:

Astronomiae ratio modis plurimis constat. Definit enim quid sit mundus, quid [sit] caelum, quid sphaerae situs et cursus, quid axis caeli et poli, quae sint climata caeli, qui cursus solis et lunae atque astrorum, et cetera (456).

Sobre esa definición, el grueso del libro tercero se dedica a describir el mundo y a explicar la etimología de sus distintas partes; etimología que es a su vez una explicación de su esencia, ya que nombre y realidad se identifican, y no hay —según San Isidoro— arbitrariedad en los nombres originales que impuso la astronomía sino en los nombres mitológicos que luego impuso la astrología «supersticiosa». En cierta medida pues, lo que más destaca en la distinción isidoriana entre astrología y astronomía, es que la primera, aparte de tener carácter adivinatorio, se asocia a la mitología pagana. San Isidoro critica los nombres de los dioses paganos para las constelaciones y planetas que no tienen más razón de ser que la superstición y la influencia engañosa del diablo. En ambos temas la influencia de San Agustín es notoria. San Isidoro distingue entre estrellas fijas y estrellas planetas —las que tienen movimiento. Explica que el nombre de planeta viene de la palabra griega que significa «errante», y que los romanos asimilaron los planetas a sus dioses: Júpiter, Saturno, Marte, Venus y Mercurio. Pero esto no es más que un engaño del diablo, y Cristo expulsó de la tierra las creencias astrológicas. Del mismo modo, los paganos dieron a las constelaciones figura corporal y les atribuyeron la imagen y los nombres de sus dioses.<sup>21</sup> El

19 En el libro III, 24: «Astronomia est astrorum lex, quae cursus siderum et figuras et habitudines stellarum circa se et circa terram indagabili ratione percurrit» (454). Para Fontaine San Isidoro ha seguido la definición de astronomía de Cicerón, como la «lex astrorum» aunque con una inserción muy importante:

Tandis que Cicéron n'inclut dans l'*astrologia*, avec «le mouvement circulaire du ciel», que «le lever, le coucher et le mouvement des constellations», Isidore supprime leur «movement» qu'il remplace par leur «puissance». Le terme latin *potestates* appartient à la terminologie astrologique: c'est lui qui distingue ici avec précision la connaissance des astres de la foi en leur puissance universelle, la science de la superstition (*Tradition* 12 274-275).

20 En el libro 3, 25, 2 explica que el hombre, movido por la curiosidad de conocer el movimiento de los astros, estableció medidas y números, y de este modo descubrió la astrología:

Quisquis autem ille fuit, motu caeli et ratione animi excitatus per temporum vices, per astrorum ratos definitosque cursus, per intervallorum spatia moderata, consideravit dimensiones quasdam et numeros, quae definiendo ac secernendo in ordinem nectens Astrologiam repperit (*Eti.* 454).

21 Así lo establece en el libro 3, 71, 20-22:

Planetae stellae sunt quae non sunt fixae in caelo, ut reliquae, sed in aere feruntur. Dictae autem planetae ἰαπό θῆβ πλάνηβ, id est ab errore [...] Has Romani nominibus deorum suorum, id est Iovis, Saturni, Mar-

identificar las constelaciones con nombres de animales recuerda muy de cerca las religiones paganas y se siente más la necesidad de atacar la idolatría que la de reflexionar sobre la analogía en que tales nombres se basan. En este punto vuelve a hacerse eco San Isidoro de las críticas del obispo de Hipona y reproduce en el libro 3, 71, 32, la misma sorna y desprecio de aquél por la ingenuidad con que los gentiles eligieron los nombres astrológicos:

Et miranda dementia gentilium, qui non solum piscis, sed etiam arietes et hircos et tauros, ursas et canes et cancos et scorpiones in caelum transtulerunt. Nam et aquilam et cignum propter Iovis fabulas inter caeli astra eius memoriae causa conlocaverunt (480).<sup>22</sup>

Para San Isidoro el único propósito de los astros es ordenar el tiempo, con ese fin fueron creados por Dios y ese debe ser el estudio de la astrología natural (3, 71, 37-38). El obispo de Sevilla explica que los planetas no son otra cosa que cuerpos celestes que Dios creó y organizó para que se pudieran determinar los tiempos. La observación de los signos para construir horóscopos y predecir el futuro y otras supersticiones de este tipo, son contrarias a la fe, y los cristianos deben ignorarlas totalmente y ni siquiera escribir sobre ellas:

Sed quolibet modo superstitionis haec ab hominibus nuncupentur, sunt tamen sidera quae Deus in mundi principio condidit, ac certo motu distinguere tempora ordinavit. Horum igitur signorum observationes, vel geneses, vel cetera superstitiosa, quae se ad cognitionem siderum coniungunt, id est ad notitiam fatorum, et fidei nostrae sine dubitatione contraria sunt, sic ignorari debent a Christianis, ut nec scripta esse videantur (480).

De la astrología judiciaria habla San Isidoro en pasado remoto; por más que se recordara la herejía de los priscilianistas, las prácticas astrológicas tal como se conocían durante el Imperio Romano, a juzgar por los textos isidorianos, debían haber desaparecido completamente. En el libro 3, 71, 39 nos cuenta que los hombres, atraídos por la belleza y el esplendor de los astros, intentaron predecir el futuro por medio de los falsos cálculos de la astrología; y añade que los Santos Padres y los filósofos gentiles, como Platón y Aristóteles, condenaron la astrología porque de tales creencias no podía venir más que confusión. La astrología supersticiosa existe como una emanación de los ángeles perversos; fue primero cultivada entre los asirios, según expone en el libro 8, 9, 3 y estuvo vigente por muchos siglos.<sup>23</sup> Los astrólogos toman su nombre de los astros, en los que basan sus

---

tis, Veneris, atque Mercurii sacraverunt [...] Hanc opinionem erroris diabolus confirmavit, Christus evertit. Iam vero illa, quae ab ipsis gentilibus signa dicuntur, in quibus et animantium imago de stellis formatur [...] hi, qui sidera perviderunt, in numerum stellarum speciem corporis superstitiosa vanitate permoti finxerunt, ex causis quibusdam deorum suorum et imagines et nomina conformantes (*Eti.* 476, 478).

22 El ataque contra la nominación de fenómenos astronómicos por medio de divinidades paganas tenía una larga tradición: San Cesáreo en su *Sermo XVIII* (ed. Morin 8215) y *LIX* (249 8 ff.) critica el nombre de los días de la semana y propone que se los llame «prima, secunda, tertia feria» etc. (Cf. Laistner 265). En el caso de San Agustín hemos citado el pasaje en cuestión en que critica el uso de nombres paganos para designar fenómenos astronómicos. Lo mismo hace San Gregorio Magno respecto al nombre de las constelaciones (Cf. Laistner 268).

23 Para San Isidoro junto con la ciencia infernal del futuro se idearon la nigromancia, los auspicios, augurios y oráculos: Itaque haec vanitas magicarum artium ex traditione angelorum malorum in toto terrarum orbe plurimis saeculis valuit. Per quamdam scientiam futurorum et infernorum et vocationes eorum inventa sunt aruspicia, augurationes, et ipsa quae dicuntur oracula et necromantia (*Eti.* 712).

augurios: «Astrologi dicti, eo quod in astris auguriantur» (716), y el medio de que se sirven para sus pronósticos, los horóscopos, es registrado por el obispo de Sevilla como un procedimiento mágico más en el libro 8, 9, 27: «Horoscopi dicti, quod horas nativitatís hominúm speculantur dissimili et diverso fato» (716). Dentro de la secta de los astrólogos están los *genethiacos* a los que define en el libro 8, 9, 23 como los que se fijan en el día del nacimiento de los hombres para describir su horóscopo de acuerdo a los doce signos y al curso de las estrellas:

Genethiaci appellati propter natalium considerationes dierum. Geneses enim hominum per duodecim caeli signa describunt, siderumque cursu nascentium mores, actus, eventa praedicare conantur, id est, quis quale signo fuerit natus, aut quem effectum habeat vitae qui nascitur (716).

A estos se les da el nombre de «matemáticos»: «Hi sunt qui vulgo Mathematici vocantur» (716). Como había venido siendo común entre los Santos Padres, había que dar cuenta de la estrella que anunció el nacimiento de Cristo a los Magos, y en esto sigue San Isidoro en el libro 8, 9, 25-26 lo que habían ya manifestado algunos de los primeros Padres, es decir, que la astrología le fue lícita al hombre hasta la predicación del Evangelio:

Primum autem idem stellarum interpretes Magi nuncupabantur, sicut de his legitur qui in Evangelio natum Christum adnuntiaverunt; postea hoc nomine soli Mathematici. Cuius artis scientia usque ad Evangelium fuit concessa, ut Christo edito nemo exinde nativitatem alicuius de caelo interpretaretur (716).<sup>24</sup>

Fontaine ha resumido el concepto isidoriano de la astrología propiamente dicha en tres facetas que se corresponden con tres tipos de actividades posibles para los «mathematici»; éstos o predicen el porvenir a través de los astros, o disponen los doce signos celestes según las diferentes partes del alma y del cuerpo —según la creencia en la «melothesia»—, o predicen el carácter y el destino de las personas de acuerdo al tránsito de los planetas por las constelaciones.<sup>25</sup> En cuanto a la condena de la adivinación a través de las estrellas, San Isidoro no hace más que seguir la actitud de la Iglesia, claramente definida desde tiempos de San Agustín.

Más complicado, en cambio, es el tema de la «melothesia», término derivado de la astrología ptolemaica en relación al cual se habla también del «hombre melocésico» o de sus equivalentes «el hombre microcosmos» y el «hombre planetario».<sup>26</sup> De un lado, como el mismo Fontaine ha visto en algún fragmento de las *Diferencias* de San Isidoro,<sup>27</sup> éste da muestras de utilizar resabios de las creencias en la «melothesia» al comparar la cabeza con la bóveda celeste y los ojos con las dos grandes luminarias. También en *De natura rerum*<sup>28</sup> habla el obispo de Sevilla de cómo ciertos seres cre-

24 Fontaine relaciona esta interpretación con San Jerónimo, que en su comentario a Isaías (*In Is. P. L.*, t. XXIV, c. 457 d.) había escrito que los Magos pudieron interpretar la estrella de Belén *ex artis scientia* (Cf. Fontaine 285). Esta interpretación se diferencia de la interpretación sobrenatural o mística que otros escritores latinos dieron a la estrella de los Magos, pues la concede un valor físico semejante a los otros cuerpos celestes.

25 Cf. Fontaine 277

26 Cf. Gettings 241.

27 *Dif.* 217 48; *Patrologiae L.* 83 c. 77.

28 *Patrologiae L.* 83 c. 992 d.

cen y decrecen por simpatía con las fases de la Luna; texto inspirado, según Fontaine, en San Ambrosio.<sup>29</sup> Las vacilaciones de la actitud en torno al concepto de «melothesia» responden para Fontaine a que

une théorie comme celle du microcosme [...] était devenue [...] une idée assez «reçue» pour que les écrivains chrétiens les plus défiants envers l'astrologie la pussent admettre sans réserves dans leur système du monde, sans même songer à ses implications dangereuses dans le domaine astrologique (Tradition 12 291).

No es del todo cierto, sin embargo, que los autores cristianos no fueran conscientes de las connotaciones astrológicas del hombre microcosmos. Joaquín Gimeno Casaldueiro ha señalado las matizaciones al concepto del «hombre microcosmos» en San Gregorio de Nisa, para quien el hombre es un microcosmos por su semejanza con Dios y no con los cuatro elementos; y asimismo Escoto Eriúgena,

—traductor y admirador de San Gregorio Niseno— prefiere, evitando discrepancias y aunque le fascina la idea del microcosmos, prescindir del tradicional marbete y denominar al hombre cosmos; es decir, mundo y no mundo pequeño. Imitando a San Gregorio lo presenta como imagen de Dios y no del mundo grande (Gimeno Misterio 11-12).

Estos ejemplos son una prueba de que algunos autores cristianos sí eran conscientes de las connotaciones astrológicas del término «microcosmos» y lo sustituyeron o precisaron a conciencia. En todo caso, la aceptación de la teoría de la «melothesia» o las correspondencias simbólicas entre el hombre y el macrocosmos, sin implicar un principio de causalidad entre ambos, tiene su precedente, a mi ver, en Plotino, que preconiza casi literalmente la solución cristiana; también es plotiniana la idea de que los astros cooperan en el desarrollo y crecimiento de las cosas de la tierra incluido el crecimiento del hombre; Plotino en la Eneada 2, libro 3, capítulo 12, afirma que el Sol contribuye en el crecimiento del hombre, aunque no lo causa: «Non enim equum facit caelestis influxus, sed dat equo nonnihil: nam et equus ex equo, et homo ex homine generatur: sol autem ad hanc formationem ut adjutor accedit» (66).

Durante el siglo IX todavía eran populares los argumentos contra la astrología en los círculos clericales. El libro más difundido era las *Recognitiones, Clementis liber* o *Clementis historia*<sup>30</sup> del Pseudo-Clemente, con una gran simplificación del contenido filosófico de los argumentos de San Agustín.<sup>31</sup> En las *Recognitiones* se consideraba a la Providencia bajo dos aspectos distintos: como *generalis providentia*, que se encargaba de mantener el orden de la creación, y una *specialis providentia* que incluye los milagros y los decretos especiales.<sup>32</sup> Un tipo parecido de distinción hacía Junilio: en sus *Instituta Regularia*, al considerar una *gubernatio specialis* y una *gubernatio generalis* (2

29 *Exa.Patrologiae L. t.14, c. 202 bc.* Cf. Fontaine 283.

30 Lainstner trata sobre las fluctuaciones del título de la obra del Pseudo-Clemente, así como sobre los manuscritos que se conservan y su utilización por Beda y Aldhelm (271). Fontaine señala el libro del Pseudo-Clemente como fuente más que posible de San Isidoro (290).

31 Cf. Lainstner 271.

32 Cf. Anderson 47.

iii). De acuerdo a Junilio la *gubernatio generalis* significaba que Dios gobernaba el mundo mutable o de la materia por *successione*, o como causa secundaria, a través de intermediarios, mientras que gobernaba la región celeste *in statu*, como causa primera. Entre los agentes de la actuación *in successione* están los ángeles (2 iiiii).<sup>33</sup> Esto lo tendrán en mente Santo Tomás y los pensadores escolásticos cuando discutan el problema de la astrología. La distinción entre un Dios relacionado con los astros como causa primera y con los seres del mundo sublunar como causa secundaria, facilitaba el camino para aceptar el modelo astronómico del mundo, y la concepción de un mecanismo natural con sus propias leyes, que afectan al menos al cuerpo del hombre. En la aceptación de la astrología «científica» por Santo Tomás hay un sustrato intermedio representado por las obras de Junilio y el Pseudo-Clemente. Un ejemplo aún más cercano al pensamiento escolástico o aristotélico es un tratado temprano, *De mirabilibus Sacrae Scripturae*, atribuido durante mucho tiempo a San Agustín. El tratado ha sido objeto de estudio de la tesis doctoral de Carol S. Anderson. Según demuestra la autora se trata de una obra del siglo VII —probablemente de un tal Agustino— cuyo contenido en cuanto al concepto de la naturaleza es aristotélico. La autora no ha podido sostener esta hipótesis con documentos, pero sí suministra abundantes ejemplos de cómo Agustino emplea conceptos aristotélicos de la naturaleza, excepcionales en su época. Sus conclusiones son importantes para tratar de comprender el sustrato favorable a la astrología que pudiera haber existido entre los pensadores cristianos en esa laguna que va desde el siglo V al XII. La discusión sobre la astrología judiciaria estaba cerrada casi desde San Agustín, pues había dejado de ser ésta reconciliable con el cristianismo. Pero pudo haber, como parece demostrar este tratado, una corriente de pensamiento de orientación más aristotélica, más interesada en una ciencia observacional, en una ciencia de la naturaleza, que tenía muchas aplicaciones prácticas. De ese modo sobrevivió la astronomía; y ésta, aunque no llevaba a la adivinación, podía llevar, como lo hizo con Copérnico, a descubrir leyes propias de la naturaleza, nuevos datos que se acumulaban y que pedían interpretación fuera del tan explotado recurso de las Escrituras, que eran la fuente tradicional para evaluar los axiomas de la ciencia. El *De mirabilibus* ofrece ya una concepción del mundo físico como regido por sus propias leyes. No es que no dependiera de Dios el mundo físico sino que podía estudiarse de un modo independiente:

the simple refocusing in the *De mirabilibus*, away from the relationship of eternity to the temporality, onto the relationship of God to the world He had created allowed Augustinus to develop his concept of a structured nature which could appear to function apart from God's immediate, creative intervention. In addition, he discussed in detail only God's governance of the established world of physical phenomena, not His lordship over an utterly contingent creation (Anderson 89).

Esta atención dada, contra lo usual en la Iglesia, a la explicación del mundo físico, abría el camino para facilitar la incorporación del pensamiento aristotélico; el éxito del tratado fue al parecer grande.<sup>34</sup> Influyó en Santo Tomás y en Hugo de San Víctor. Agustino en su tratado trata de

33 Cf. Anderson 48.

34 He aquí el texto:

From the period between the beginning of the twelfth century and the close of the fifteenth, more than sixty-five manuscripts have survived, containing one of the versions of the treatise [...] Among these

explicar sistemáticamente los milagros bíblicos como parte de un orden natural y de ese modo provee una explicación natural también para los portentos relacionados tradicionalmente con la polémica sobre la astrología. Así, en el milagro de Josué en Gibeón, según Agustino no se interrumpió el curso del tiempo, porque el Sol y la Luna permanecieron en sus órbitas, que seguían funcionando; algo semejante pasó para Agustino con el cambio que hizo Dios en el Sol cuando le mandó retroceder diez horas (Reyes 20 11); al desplazamiento de este astro debió acompañar también el de la Luna, para no interrumpir sus ciclos, ya que éstos deben proceder cíclicamente, como los había descrito Aristóteles. De forma parecida se explica la estrella de los Magos. Este astro no podía ser una estrella real, porque para serlo tendría que haber seguido los ciclos del firmamento:

The importance of the celestial cycle was as an integrated pattern rather than as an indicator or cause of time. The celestial bodies must always move in a congruous path (... *in congritudo luminarium meatu* ...), which he repeatedly called circular or cyclical, echoing Aristotle (Anderson 152).

La estrella de los Magos operaría contrariamente a la naturaleza de los cielos. No era propio de un astro el abandonar su puesto en el firmamento y viajar como una flecha. En todo caso, lo importante para nuestro tema es que Agustino ilustra una corriente dentro de la Iglesia que admite y estudia por sí misma la astrología científica, o si se quiere, la astronomía. Ambos nombres entremezclaban sus significados, que eran positivos, como vimos en San Isidoro, contemporáneo casi de Agustino. Poco a poco esta positiva actitud hacia una astrología natural prepararía el camino para poder asimilar luego el tremendo impacto que fueron las traducciones de la física aristotélica, la astrología ptolemaica y los tratados de la nueva ciencia árabe.

Aunque Lainstner (275) exonera en general a la Iglesia de la responsabilidad en la desaparición de la astrología en Occidente, lo cierto es, sin embargo, que desde San Agustín, hay una amonestación para que los cristianos repudien a los astrólogos, y San Isidoro prohíbe que se escriban cuestiones de astrología, como lo hicieron los concilios anteriores. En las *Etimologías* (3 71 37-38) nos dice el obispo de Sevilla que la observación de los signos celestes, la confección de horóscopos y otras supersticiones relacionadas con la astrología o con la predicción del destino de los hombres son contrarias a la fe, y los cristianos deben ignorarlas de tal modo que no deben ni siquiera escribir sobre ellas. Los autores cristianos no conocerían ningún libro de «astrología científica» propiamente dicha, pero se va poco a poco desarrollando un clima de estima creciente por lo que San Isidoro había definido como astronomía y astrología natural. A finales del siglo VIII Alcuino presenta cada vez con más prestigio el conocimiento de esas dos formas de «astrología científica»; en sus *Dialogus de Rhetorica et virtutibus* define la astronomía y la astrología como partes de la física. Al incluirlas dentro de un programa de estudios, incorpora sólo la definición de la astronomía y la astrología natural. Alcuino define a ésta última como el estudio del poder de los astros; un poder entendido en sentido positivo: «*Arithmetica est numerorum scientia. Astronomia lex astrum, qua oriuntur et occidunt astra. Astrologia est astrorum ratio et natura et potestas, coelique conversio*»

---

many manuscripts, there are two in particular which suggest that the treatise was being read by scholars who had a major influence on the intellectual achievements of the twelfth and thirteenth centuries (Anderson 187).

(*Patrologiae L.* 101 947-948). Esta estima creciente por la astronomía junto con la distinción clara entre astrología natural y supersticiosa se repiten todavía idénticas en pleno siglo XII. Hugo de San Víctor, conocido por el «Alter Augustinus»<sup>35</sup> por su deuda con San Agustín, encumbra en este siglo el papel de la astronomía, pero la define todavía en términos isidorianos; así en su *Excerptiorum allegoricarum*, libro 1, capítulo 12, escribe:

Astronomia in mathematica non solum est ordine postrema, sed et loco sublimior, et excelsior dignitate, quia cum caeterae tres quodammodo inferius versentur, haec sola coelestium et supernorum dispositionem investigandam, ac tratandam susceperit (*Patrologiae L.* 177 199).

Y la misma obra, libro 1, capítulo 12, distingue como San Isidoro, entre una astrología natural y una astrología supersticiosa:

Astrologia autem astra considerat secundum nativitatis et mortis vel aliorum quorumlibet eventuum observationem, quae partim naturalis est, partim supersticiosa. Naturalis est in complexionibus, e quibus sunt aegritudo, sanitas, sterilitas, fertilitas, tempestas serenitas, quae secundum superiorem contemperantiam variatur. Superstitiosa est in contingentibus, haec in constellationibus constat, et hanc partem mathematici, qui interpretantur *vani*, tractant. (*Patrologiae L.* 177 199-1879).

Una novedad importante respecto a San Isidoro es que Hugo de San Víctor contempla un tipo de astrología natalicia que considera natural, cosa que no hacía San Isidoro. Al parecer, se trata de la astrología que fija las «complexiones»; una astrología estrechamente ligada a la medicina, que establece las características físicas y temperamentales del hombre en función de la constelación y los planetas bajo los que nace. En época de Hugo de San Víctor comienzan en Europa las traducciones de las obras de física aristotélicas, de las obras de Ptolomeo y de los tratados astronómico-astroológicos de los árabes que abren una nueva época para la astrología y para el pensamiento cristiano en torno a ella. Un nuevo modelo del mundo ha de surgir del conflicto.

Luis Miguel de Vicente García  
Universidad Autónoma de Madrid  
Departamento de Filología Hispánica  
Cantoblanco  
28049 Madrid

## BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, San. *Obras de San Agustín II. Las Confesiones*. 5ª ed. Ed. Angel Custodio Vega. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- *Obras de San Agustín XV. De la doctrina cristiana*. Edición preparada por Fr. Balbino Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- *Obras de San Agustín XVI-XII. La ciudad de Dios*. Edición preparada por Fr. José Morán. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- Anderson, Carol Susan. *Divine Governance, Miracles and Laws of Nature in the Early Middle Ages: The «De mirabilibus Sacrae Scripturae»*. Tesis doctoral. Los Angeles: University of California, Los Angeles, 1982.
- Cross, F. L. *The Oxford Dictionary of the Cristian Church*. London: Oxford University Press, 1957.
- Fontaine, Jacques. «Isidore de Seville et l'Astrologie». *Revue des Etudes Latines* 31 (1953): 271-300. Recogido en *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*. London: Variorum Reprints, 1988. 271-300.
- Gimeno Casaldueiro, Joaquín. *El misterio de la redención y la cultura medieval*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1988.
- Gregorio Magno, San. *Opera omnia. Tomus primus*. Ed. J. P. Migne. *Patrologiae cursus completus* 76. Paris: Garnier Fratres Editores, 1902.
- Hugo de San Víctor. *Opera Omnia*. Ed. J. P. Migne. *Patrologiae cursus completus* 174-177. Paris: Garnier Fratres Editores, 1879.
- Isidoro, San. *Opera omnia*. Ed. J. P. Migne. *Patrologiae cursus completus* 81-82. Paris: Garnier Fratres Editores, 1862.
- *Etimologías. Libros I-X*. Texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel Marcos Casquero; introducción por Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- Lainstner, M. L. W. «The Western Church and Astrology During the Early Middle Ages». *The Harvard Theological Review*, 34 (Oct.1941): 251-276.
- Lemay, Richard. «The True Place of Astrology in Medieval Science and Philosophy: Towards a Definition.» *Astrology, Science and Society. Historical Essays*. Ed. Patrick Curry. New Hampshire: The Boydell Press, 1987. 57-76.
- Thorndike, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science During the First Thirteen Centuries of Our Era*. 8 tomos. New York: The Ferris Printing Company, 1923-58.
- Tolan, John. «Reading God's Will in the Stars. Petrus Alfonsi and Raymond de Marseille defend the New Arabic Astrology.» *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000), pp.13-30.
- Vicente García, Luis Miguel. *La astrología en el cristianismo y en la literatura medieval castellana. Edición de la octava parte inédita del Libro conplido en los juzzios de las estrellas*. Tesis Doctoral. University of California at Los Angeles, 1989.
- Wedel, Theodore Otto. *The Mediaeval Attitude Toward Astrology, Particularly in England*. New Haven: Yale University Press, 1920.