

LOPE DE BARRIENTOS

TRACTADO DE LA DIVINANÇA

EDICIÓN CRÍTICA Y ESTUDIO DE

PALOMA CUENCA MUÑOZ

DIRECTOR DE TESIS: Dr. NICASIO SALVADOR MIGUEL

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

MADRID, 1992

La presente tesis doctoral se ha realizado bajo la dirección del Dr. Nicasio Salvador Miguel. Mi agradecimiento para quienes, de una o de otra manera, me han ayudado a elaborar la edición crítica: Eduardo Cuenca Muñoz, Jesús Gómez Gómez, Álvaro Alonso Miguel, María Luisa Palacio Sánchez-Izquierdo y al propio Nicasio Salvador Miguel.

## ÍNDICE GENERAL.

	págs.
I. Trayectoria biográfica.....	4
1.- La corte de Juan II.....	5
2.- Los tres obispados: Segovia, Ávila y Cuenca.....	17
3.- La corte de Enrique IV.....	25
II.-Catálogo de las obras.....	28
III. <u>El Tractado de la divinança</u> .....	37
1.- La forma del contenido.....	38
2.- Adivinación: magia frente a hechicería.....	47
3.- El aojamiento.....	54
4.- Otros textos de los siglos XV-XVI.....	64
5.- Los modelos literarios.....	80
6.- Breves consideraciones lingüísticas.....	124
7.- Problemas textuales.....	128

IV. Abreviaturas.....	147
V. Bibliografía.....	149
VI. <u>Tractado de la divinança e sus especies, que son las especies de la arte mágica.....</u>	165
[Prólogo].....	167
Primera parte.....	169
Capítulo primero.....	172
Capítulo ii <sup>o</sup> .....	181
Capítulo terçero.....	186
[Capítulo quarto].....	193
Segunda parte.....	196
Tercera parte.....	203
Quarta parte.....	210
Quinta parte.....	215
Capítulo i <sup>o</sup> .....	219
Capítulo ii <sup>o</sup> .....	221
Capítulo iii <sup>o</sup> .....	222
Capítulo quarto.....	226
Capítulo v <sup>o</sup> .....	227

Capítulo viº.....	229
[Capítulo viiº].....	234
Respuesta e solución de la primera dubda.....	242
Respuesta de la segunda cuestión.....	244
Respuesta de la iiiª cuestión.....	245
Respuesta de la iiiª demanda.....	246
Respuesta de la quinta cuestión.....	248
Respuesta de la viª cuestión.....	250
Respuesta de la viiª cuestión.....	252
Respuesta de la octava cuestión.....	254
Respuesta de la ixª cuestión.....	255
Respuesta de la xª cuestión.....	256
Respuesta de la xiª cuestión.....	258
Respuesta de la xiiª cuestión.....	259
Respuesta de la xiiiª cuestión.....	260
Respuesta de la xiiiiª cuestión.....	262
Respuesta de la quinzena cuestión.....	264
Respuesta de la xviª cuestión.....	265
Respuesta de la xviiª cuestión.....	268
Respuesta de la xviiiª cuestión.....	269
Respuesta de la xix cuestión.....	271
Respuesta de la xxª e postrimera cuestión.....	274
VII. Notas al texto .....	277
VIII. Glosario.....	297
IX. Índice onomástico .....	302

I

TRAYECTORIA BIOGRÁFICA.

## 1.- La corte de Juan II.

Lope de Barrientos, que nace en Medina del Campo (Valladolid) en el año 1382, es el segundo hijo de Pedro de Barrientos<sup>1</sup>, quien, a las órdenes del infante don Fernando, muere durante la campaña de Antequera<sup>2</sup>. Lope marcha a Salamanca, después de realizar los primeros estudios en Medina; allí sigue los cursos de artes y de teología, donde coincide con el futuro cardenal Torquemada, y posiblemente también con el cardenal Cervantes<sup>3</sup>. Una vez finalizados los estudios, vuelve a su pueblo natal para profesar dentro de la orden dominica en el convento de san Andrés. A partir de este momento, comienza a fraguarse la que más tarde sería una importante carrera teológica

---

<sup>1</sup> Juan Pablo Mártir Rizo, en Historia de la muy noble y leal ciudad de Cuenca, Madrid, 1629, [ed. facs., Barcelona, El Albir, 1974] sitúa de forma concreta el linaje de la familia Barrientos: "ay vn lugar entre el Reyno de Nauarra, y el Principado de Asturias, que se llama Barrientos, y de aquí salió vn Cauallero, cuyo nombre era Lope Gutierrez, el qual se fue a viuir a la villa de Ledesma, tuuo vn hijo llamado Pedro Gutiérrez de Barrientos, el qual se casó en Astorga, y fue padre de Lope de Barrientos nuestro Obispo, que antes que lo fuesse se llamaua Lope Gutierrez, como su abuelo, los quales Caualleros son de sangre noble, y illustre" p. 169. Y más adelante: "el principio de su linaje [de los Barrientos] es de vn montero de cierto Rey de León, que saliendo a caça mataron entre los dos vn jaulí en vna grande espesura, adonde se vían la ruinas de vn edificio. Alegrose el Rey tanto deste suceso, y en particular de aquella antigüedad, que auían descubierto, que dixo al montero, que se llamaua Barrientos, le pidiesse alguna merced, y él entonces le pidió aquel sitio, que auían descubierto, y el Rey se le concedió liberalmente, adonde ay tradición, que despues se fundó Astorga" (p. 171).

<sup>2</sup> Según relata la Crónica de Juan II, ed. Juan de Mata Carriazo, Madrid, Real Academia de la Historia, 1982, cap. 75, pp. 170-171, Pedro de Barrientos y Juan de Porras, demasiado impulsivos en el "fazer de las armas", mueren en una escaramuza contra los moros cuando intentan aprovisionarse de trigo.

<sup>3</sup> Vicente Beltrán de Heredia, Bulario de la Universidad de Salamanca, Universidad de Salamanca, 1966, II, pp. 145-146.

y política, vinculada primero a la Universidad y más tarde a la corte de Juan II.

Del citado convento de san Andrés, en Medina, hacia 1406 le envían a san Esteban de Salamanca como profesor<sup>4</sup>. En 1415<sup>5</sup> es Catedrático de Prima en Salamanca, aunque sabemos que no fue ni el primer catedrático dominico ni el primer catedrático de Prima de esta Universidad<sup>6</sup>. De cualquier modo, Barrientos desempeña una labor exclusivamente docente hasta 1429, año en el que Juan II le nombra preceptor del príncipe heredero don Enrique<sup>7</sup>. En ese momento, comienza a entrecruzarse la actividad docente y la política en la trayectoria biográfica de Barrientos; y, precisamente, en su faceta de hombre de Estado es en la que el dominico alcanza mayor relevancia dentro de la sociedad española del siglo XV, si bien es cierto que en la carrera política de Barrientos, iniciada como preceptor del futuro Enrique IV, se alterna la actividad propiamente cortesana con su labor pastoral en los diferentes obispados que ocupa.

La importancia de fray Lope en la corte crece de manera continuada.

---

<sup>4</sup> Q. Aldea Vaquero, T. Martín Martínez, J. Vives Gatell, Diccionario de Historia Eclesiástica de España, Madrid, C.S.I.C., 1972, I, pp. 194-195.

<sup>5</sup> Así lo afirman, por ejemplo, Aldea Vaquero et alii, op. cit., p. 194, y Mata Carriazo, op. cit., p. CXXXV.

<sup>6</sup> Los historiadores antiguos le atribuyen erróneamente el puesto de primer catedrático de Prima en Salamanca. En contra, vid. Vicente Beltrán de Heredia, op. cit., II, p. 145; y Luis G. A. Getino, Vida y obra de Fray Lope de Barrientos, Salamanca, Anales salmantinos, 1927, p. XIX, n. 1.

<sup>7</sup> Vid., Cargos de la Casa y Corte de Juan II de Castilla, ed. Alicia Gómez Izquierdo, Universidad de Valladolid, Cuadernos de la Cátedra de Paleografía y Diplomática, V, 1968, p.85 (en adelante cito esta obra por Cargos); Pero Carrillo de Huete, Crónica del halconero de Juan II, ed. Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe [Colección de Crónicas Españolas, VIII], 1946, p. 45, (en adelante cito esta obra por Halconero); Lope de Barrientos, Refundición de la crónica del halconero, ed. Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe [Colección de Crónicas Españolas, IX], 1946, p. 83 (en adelante cito esta obra por Refundición).

Desde 1434, aparece ya como confesor del propio rey Juan II<sup>8</sup>. Sin embargo, a despecho del éxito curial, ese mismo año de 1434 resulta funesto para la fama de Barrientos. A la muerte de don Enrique de Villena el Rey ordena a su confesor que expurgue la biblioteca de aquél para que, como teólogo, determine cuáles de sus libros se apartan de la doctrina cristiana y deben, por lo tanto, ser condenados al fuego. La importancia histórica del episodio sería exagerada a través de los siglos, incluso entre la crítica especializada ya en la actualidad; de modo que el donoso escrutinio habría servido para que la figura de Barrientos fuera considerada tan sólo de modo parcial, en su faceta de censor. Se hace necesario, por lo tanto, reconsiderar la cuestión con más detenimiento.

El hecho en sí de la quema es innegable. A la muerte de Enrique de Villena en 1434, según relata la Crónica de Juan II:

el Rey mandó que le fuesen traídos todos los libros que tenía, los cuales mandó que viese fray Lope de Barrientos, maestro de Príncipe, e viese si había algunos de malas artes; e Fray Lope los miró e hizo quemar algunos é los otros quedaron en su poder<sup>9</sup>.

Prácticamente todos los comentaristas califican de manera peyorativa el suceso, tanto en lo que concierne a la acción como a su autor, y como tal suelen referirse únicamente a Barrientos, pero no al rey Juan II, quien, sin embargo, era el responsable máximo. Así, ya en el siglo XV, tan sólo diez años después de la muerte de don Enrique, y de la destrucción de su biblioteca, el poeta Juan de Mena en su Laberinto se lamenta:

---

<sup>8</sup> Cargos, p. 85. Por este nuevo cargo se le asigna un total de renta de 14400 maravedíes anuales.

<sup>9</sup> Crónica de Juan II, Madrid, Atlas, [B.A.E., 68, II] 1953, año 1434, p. 519.

aquel claro padre, aquel dulce fuente,  
 aquél que en el cástalo monte resuena,  
 es don Enrique, señor de Villena,  
 onrra d'España e del siglo presente.  
 O ínclito sabio, autor muy ciente,  
 otra e otra vegada yo lloro  
 porque Castilla perdió tal thesoro  
 non conoscoído delante la gente.

Perdió los tus libros sin ser conocidos,  
 e como en esequias te fueron ya luego  
 unos metidos al ávido fuego,  
 otros sin orden non bien repartidos.  
 Çierto en Atenas los libros fingidos  
 que de Pitágoras se reprovaron  
 con çirimonía mayor se quemaron  
 quando al senado le fueron leídos.<sup>10</sup>

A partir de este testimonio, los ejemplos reprobatorios podrían multiplicarse, como aparece recogido en la bibliografía<sup>11</sup>. Por su parte, la crítica de nuestro tiempo tiende a establecer una oposición absoluta entre las figuras de los dos personajes históricos, Barrientos y Villena, considerados como representantes enfrentados del escolasticismo y del pre-humanismo del Cuatrocientos, respectivamente. Además, Barrientos desempeña por su posición eclesiástica un papel significativo en la política de la época mientras que, por el contrario, Villena, sin ningún cargo social relevante,

---

<sup>10</sup> Laberinto de Fortuna, ed. Louise Vasvari Fainberg, Madrid, Alhambra, 1982, coplas 127 y 128, pp. 145-146. Véase la interpretación que de estos versos hace M<sup>a</sup> Rosa Lida de Malkiel, Juan de Mena, poeta del prerrenacimiento español [1950], México, El Colegio de México, 1984<sup>2</sup>, p. 63.

<sup>11</sup> Además de los críticos que aparecen comentados con más detenimiento en este apartado, también mencionan el asunto de la quema de la biblioteca otros autores, como por ejemplo: Juan Antonio Pellicer, Ensayo de una biblioteca de autores españoles, Madrid, 1778, p. 65; Cotarelo y Mori, Don Enrique de Villena; su vida y obras, Madrid, 1896, pp. 113 y ss.; Marcelino Menéndez Pelayo, Antología de poetas líricos castellanos, Santander, Aldus, 1944, II, cap. IX, p. 35 y ss.; Nicholas G. Round, "Renaissance Culture and its Opponents in Fifteenth Century Castile", MLR, 57 (1962), p. 207; Pedro M. Cátedra, La exposición del salmo "Quoniam videbo" de Enrique de Villena, Madrid, Anejos del Anuario de Filología Española de El Crotalón, 1985, pp. 54-55.

desarrolla de manera casi exclusiva su faceta de escritor. De este modo, quedan trazados los rasgos fundamentales que oponen a las dos figuras, casi siempre de manera maniquea, como se opone lo negativo a lo positivo, y lo reaccionario a lo progresista.

Si queremos comprender correctamente la vida y obra de Barrientos, deberemos abandonar los planteamientos que explican su figura tan sólo como contrapunto de la de Villena. Deberemos volver a la realidad histórica para reconsiderar los problemas que se ha planteado la crítica con respecto a la destrucción de la biblioteca, que son dos fundamentalmente: los motivos de la misma y, en segundo lugar, si Barrientos utiliza en sus escritos algunos libros de los que allí se encontraban. Existe, además, un tercer aspecto que también ha preocupado a los estudiosos. Se trata de averiguar la cantidad de libros desaparecidos tras la quema. Según la Crónica del halconero de Juan II y la Refundición de la Crónica del halconero del propio Barrientos, puesto que ambos textos coinciden en ello, los libros destruidos por el fuego alcanzan la cifra aproximada de "cerca de çinquenta volúmenes"<sup>12</sup>.

Sobre las causas de la quema de la biblioteca de Villena, comenzaremos por exponer aquí las opiniones de dos autores que, aunque son menos rigurosos que los citados con posterioridad, aparecen primero para proporcionar una visión cronológica del problema, tal y como ha sido analizado por la crítica moderna desde mediados de los años 50. Así, Luis Bonilla<sup>13</sup> supone que la quema de la biblioteca de Villena se habría debido a una "venganza póstuma" por parte de Juan II; venganza que se se explicaría por tres razones: 1) Villena era un hombre de gran personalidad, frente al Rey siempre rodeado de validos; 2) Enrique III había tenido problemas con Enrique de Villena, ya que el Rey

---

<sup>12</sup> Halconero, pp. 181-182; Refundición, pp. 170-171.

<sup>13</sup> Historia de la hechicería y de las brujas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1962, 159-163.

le obliga a contraer matrimonio con su amante, María de Albornoz, sin que Villena supiera la existencia de tales relaciones adúlteras. Cuando lo advierte, repudia a su mujer y se enemista con el Rey; pero también con la Reina, quien ve en Villena al encubridor de los amoríos extraconyugales de su marido. Según Bonilla, la reina inculca el odio por Villena a su hijo Juan II;

3) Don Enrique era pretendiente al marquesado de Villena y sus posesiones.

Hasta aquí la explicación de Bonilla sobre las causas de la decisión real. Más adelante, analiza también la acción de Barrientos y se pregunta si éste utiliza los libros de Villena para la composición de sus propias obras.

Y responde:

pero él [Barrientos] sólo quemó algunos y otros los guardó, los cuales le sirvieron como fuente de información cuando el mismo rey le mandó componer un tratado sobre lo que debía ser conceptuado de magia y lo que no lo es; recopilación que tituló Tratado de la divinanza, escrito cuando ya era obispo de Cuenca.<sup>14</sup>

Felipe Ximénez de Sandoval, en su estudio sobre Villena, afirma con idéntica rotundidad:

El propio Fray Lope de Barrientos, confesor de Juan II y obispo de Cuenca, no parece creer en el famoso pacto [de Villena con el diablo]. De haberlo creído hubiese dado al fuego todos los escritos del señor de Iniesta sin atreverse a emplear para la composición de algunos de los suyos las experiencias y conocimientos de aquellos contenidos.<sup>15</sup>

También, más recientemente, Anna María Gallina en su estudio preliminar a la edición del Tratado de aojamiento de Villena, después de citar el texto

---

<sup>14</sup> Ibid, p. 161. Comp. Samuel M. Waxman, "Chapters on Magic in Spanish Literature", RHI, XXXVIII, (1916), pp. 393, al comentar el pasaje de la Cronica de Juan II en que se menciona la quema de la biblioteca de Villena, dice: "El rey mandó que le fuesen traídos todos los libros que tenía (Villena) los cuales mandó que viese Fray Lope de Barrientos, maestro del Principe, é viese si habrá algunos de malas artes: é Fray Lope los miró é hizo quemar algunos é los otros quedaron en su poder." This last phrase seems to give a simple explanation of a very simple fact. Lope examined Villena's library, burned some of the books and kept others which, singularly enough, he later used in his own work on divination".

<sup>15</sup> Don Enrique de Villena, Madrid, Organización Sala Editorial, 1973, p. 120.

que sobre la quema redactó el propio Barrientos en su Tractado de la divinança, afirma: "Egli stesso fu uno di quei "sabios" e senza dubbio si servì delle opere prossedute dal Villena, che aveva conservato, per il suo Tratado de la adivinanza"<sup>16</sup>. Por citar otro ejemplo, Antonio Torres Alcalá en su libro monográfico sobre Villena, hace un comentario similar:

La bibliografía [...] de sus obras [las de Barrientos] presenta una serie de títulos que en poco difieren de los gustos del mismo Villena y que parece sugerir que Barrientos, efectivamente, hizo uso de los libros que conservó de la biblioteca de aquél. Los títulos de algunas de sus obras sugieren una materia tan hermética como la que hubiese atraído a Villena. Dada su actuación en la quema de la biblioteca de don Enrique, el crítico de literatura no podría evitar la curiosidad de saber cómo éste escribió: Tractado del divinar, Tractado del dormir y despertar y del soñar, Tratado del caso y fortuna.<sup>17</sup>

En efecto, la curiosidad que dice sentir Torres Alcalá se habría resuelto felizmente leyendo el texto de las obras cuyos títulos cita. Desde luego, en ellas no hay nada de esa materia "tan hermética como la que hubiese atraído a Villena". Además de que, como veremos en el estudio sobre el Tractado de la divinança, el método de trabajo de ambos autores es muy diferente; por ejemplo, en cuanto al tratamiento de sus fuentes literarias, en las que además no coinciden<sup>18</sup>. Como textos básicos de Barrientos, se podría citar en un rápido repaso: la Biblia, santo Tomás, la patrística y los autores de compendios teológicos. Por el contrario, de Villena, habría que mencionar, sobre todo, los nombres de Aristóteles, de Alberto Magno o de Averroes.

Si analizamos el contenido del Tractado de la divinança, también encontraremos diferencias significativas con respecto a otros pasajes de Villena sobre las artes mágicas; por ejemplo, sobre el aojamiento, como

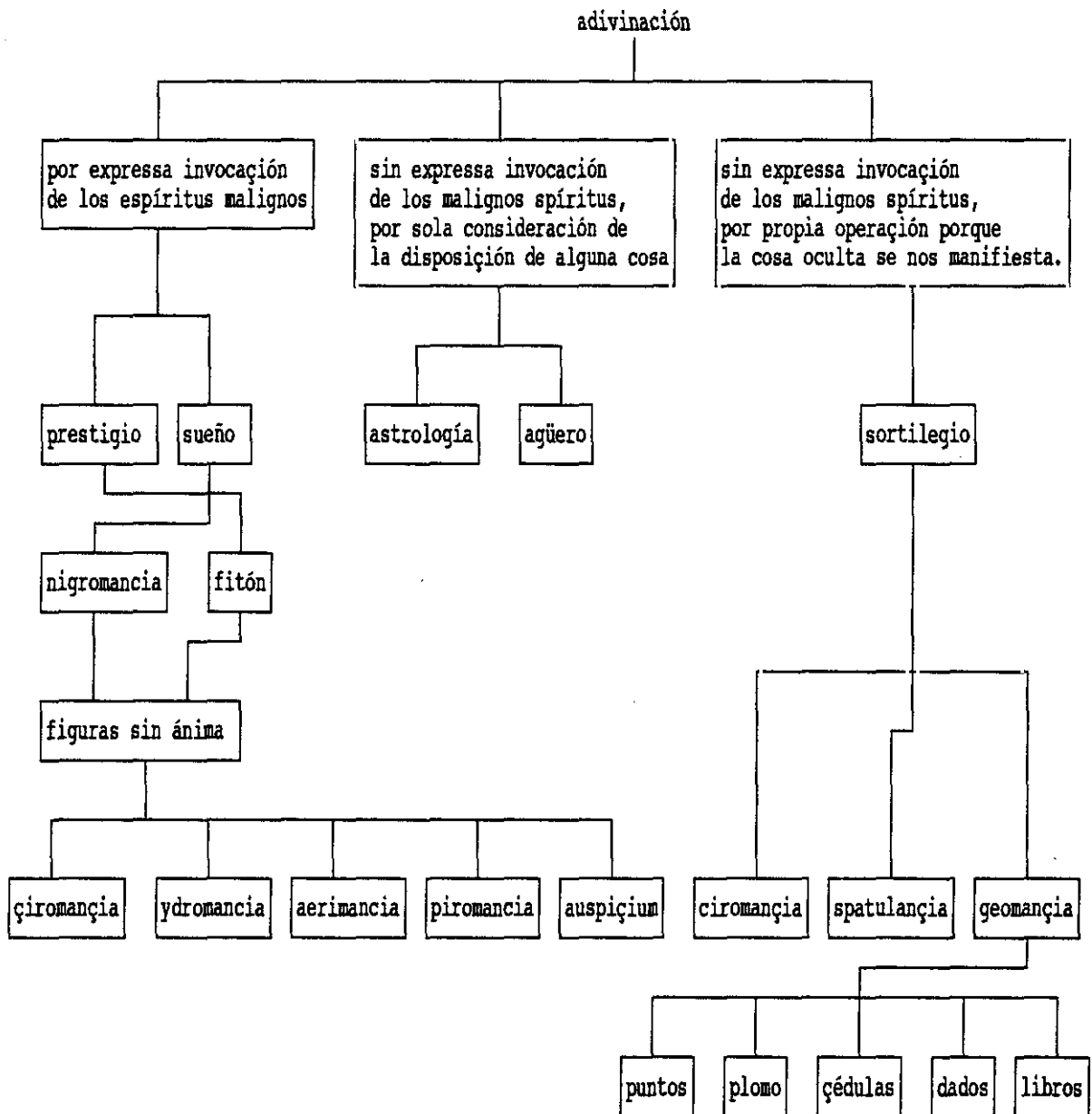
<sup>16</sup> Bari, Adriatica Editrice, 1978, p. 20.

<sup>17</sup> Don Enrique de Villena. Un mago al dintel del Renacimiento, Madrid, Studia Humanitatis, 1983, p. 52, n. 21.

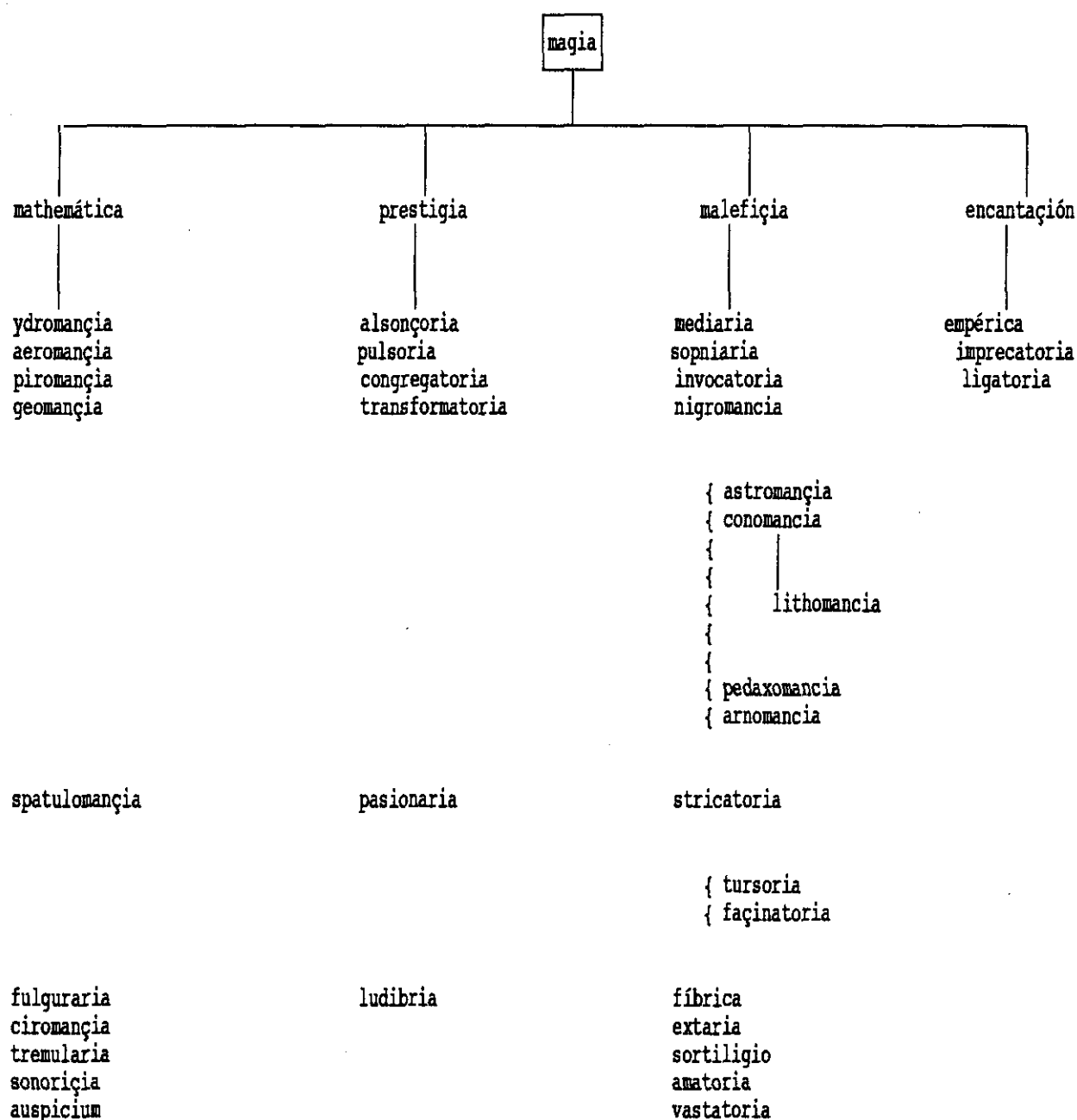
<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, la reflexión que sobre el tratamiento concreto de la Biblia como fuente realiza Pedro M. Cátedra, La exposición del salmo "Quoniam videbo" de Enrique de Villena, ed. cit., p. 38.

veremos en otro apartado, o sobre la clasificación de las artes mágicas en general. Así, compárese la clasificación de Villena en las Glosas a la Eneida con la que aparece en el Tratado de Barrientos, según los respectivos esquemas:

Barrientos, Tratado de la adivinanza, p. 213 : las 20 artes mágicas.



Villena, Glosas a la Eneida, f. 5y.<sup>19</sup> : las 40 ciencias vedadas.



<sup>19</sup>Cito por el ms. 10.111 de la B.N.M., cuyo título completo es : "Aquí comienza la tabla de las glosas sobre el primero e segundo e tercero libros de la Eneyda de Virgilio, que fizo don Enrique de Villena" (fol. 2r).

Así, pues, del análisis comparado de las obras de Barrientos y Villena, se deducen más diferencias que semejanzas entre los respectivos intereses literarios de ambos autores. Lo cual no implica, de manera necesaria, que Barrientos despreciase todo el material bibliográfico examinado en el escrutinio de la biblioteca de Villena, sino que lo utiliza a su modo. Por ejemplo, en el Tractado de la divinanca (pp. 196-201), Barrientos resume el contenido de una obra titulada Raziel, que pertenecía a la biblioteca de Villena, y cita el título de otras tres obras de la biblioteca de Villena que tratan sobre el arte mágica, esta vez dentro de la tradición salomónica: la Clavicula Salomonis, el Arte notoria y el Libro de los experimentos.

Ahora bien, conviene que maticemos el sentido de las diferencias establecidas entre la obra de Barrientos y la de Villena para no incurrir de nuevo en la oposición absoluta entre ambos autores, considerados como representantes de dos escuelas enfrentadas, del escolasticismo contra la del pre-humanismo<sup>20</sup>. Así, en un trabajo monográfico sobre la quema de la biblioteca, Elena Gascón Vera dibuja la figura de Villena como la de un adelantado con respecto a su época, frente a la figura de otros escritores, como Barrientos, considerados como "tradicionalistas" o críticos de las "las libertades intelectuales y el eclecticismo científico que exhibía" Villena<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Vid. como Pedro M. Cátedra se opone a este típico enfrentamiento al estudiar algunas obras de Villena en su artículo, "Enrique de Villena y algunos humanistas", Academia literaria Renacentista, III, (1983), pp. 187-205. Por otra parte y en general, la posible existencia de rasgos humanistas en el siglo XV es una cuestión muy disputada.

<sup>21</sup> "La quema de los libros de Don Enrique de Villena: una maniobra política y antisemítica", BES, 56 (1979), p. 319.

La oposición establecida entre Barrientos y Villena depende, por tanto, de consideraciones de más largo alcance, que lejos están de resolverse en un solo sentido. El humanismo no es sinónimo de progresismo, ni tampoco se opone al escolasticismo como si fuera una alternativa exclusiva. Además, en el artículo citado de Elena Gascón Vera, se formula otra hipótesis más concreta que la anterior y, por ello, más discutible, ya que se puede demostrar su inexactitud con mayor facilidad.

Gascón Vera afirma que Barrientos se hace cargo de la quema de la biblioteca por su antisemitismo en contra de Villena, que estaría, entonces, a favor de los judíos conversos<sup>22</sup>. Sin embargo, la trayectoria biográfica de Barrientos y sus obras demuestran que el dominico no sólo no es antisemita, sino que defiende fervorosamente a los judíos de los ataques de los antisemitas, como aparece en un opúsculo suyo titulado Contra algunos cizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel, o en otro en el que argumenta a favor de que Los judíos no realicen oficios públicos. Parte del éxito político de Barrientos se debe, además, a sus buenas relaciones con poderosos conversos castellanos, como ha estudiado Nicholas G. Round<sup>23</sup>.

Con respecto a la quema de la biblioteca de Villena, aquel episodio que ha determinado de manera absoluta la interpretación de la vida y de la obra de Barrientos, conviene subrayar, por último, con independencia de las interpretaciones ideológicas establecidas, que era un encargo personal del rey Juan II al que su confesor no podía negarse. Además, no hay que olvidar que,

---

<sup>22</sup> Ibid, p. 320.

<sup>23</sup> The Greatest Man Uncrowned. A Study of the Fall of Alvaro de Luna, London, Tamesis, 1986, pp. 207 y ss.; pero la figura de Barrientos como defensor de los judíos aparece ya en la obra de Américo Castro, España en su historia [1948], Barcelona, Crítica, 1984<sup>3</sup>, pp. 516-517 y La realidad histórica de España [1954], Mexico, Porrúa, 1980<sup>7</sup>, pp.48-49.

aunque a principios del siglo XV no había una Inquisición muy estructurada en Castilla, a la muerte de fray Vicente de Lisboa, inquisidor general de la provincia de España, la Inquisición decreta que fuesen inquisidores generales todos y cada uno de los provinciales dominicos. Lo cual permite suponer que Barrientos, cuando censura los libros de Villena en 1434 ejercía también las prerrogativas propias de su cargo de inquisidor, "en virtud del nombramiento del provincial de Castilla denominado de España"<sup>24</sup>. Conviene subrayar, en el mismo sentido, que Barrientos no quema todos los libros contenidos en la biblioteca, sino tan sólo una parte de la misma.

No obstante, y a pesar de las críticas recibidas por algunos de sus contemporáneos, el escrutinio de la biblioteca de Villena no impide que la carrera política y eclesiástica de Barrientos siga en un constante ascenso. Así, dos años después de 1434, Barrientos logra otro éxito para su currículum, esta vez al servicio de su orden. Fray Lope consigue que se adscriba a la orden dominica la custodia de la ermita construida en la Peña de Francia (Salamanca), lugar en el que se había descubierto milagrosamente una imagen de la Virgen<sup>25</sup>. Claro que, además de sus méritos religiosos intrínsecos, por esta época fray Lope goza de un gran poder político, ya que comienza el periodo que concide con la obtención de los obispados de Segovia, de Ávila y finalmente de Cuenca.

---

<sup>24</sup> Vid. Juan Antonio Llorente, Historia crítica de la Inquisición española [1822], reed. Madrid, Hiperión, 1981<sup>2</sup>, pp. 91, 93-94.

<sup>25</sup> Aldea Vaquero et alii, op cit, p 194.

## 2.- Los tres obispados: Segovia, Ávila y Cuenca.

Fray Lope es consagrado obispo de Segovia en 1438<sup>26</sup>, y se instala en el castillo de Turégano, si bien realiza continuos desplazamientos al lado de Juan II. La carrera del confesor real en la corte también sigue en ascenso. Al menos desde 1440, Barrientos era oidor de la Audiencia, ya que en este año el rey le concede para ello ocho excusados<sup>27</sup>. Por otra parte, en 1439, Juan II había "hecho merced" de la ciudad de Segovia a su hijo el príncipe don Enrique, quien se había instalado allí con su privado, Juan Pacheco. Y en 1440 el rey nombra a Barrientos Canciller Mayor para que pueda estar más cerca del príncipe<sup>28</sup>. Pero ese mismo año fray Lope se aleja de la corte, por sus desavenencias con el valido del príncipe<sup>29</sup>, del que deja de ser preceptor<sup>30</sup>. Momentáneamente alejado de la corte, Barrientos se dedica con fervor a las actividades pastorales propias de su nuevo cargo eclesiástico. En Turégano celebra un sínodo para el que prepara su Instrucción synodal, con el fin de

---

<sup>26</sup> Sabemos, por documentos papales, la fecha exacta de la confirmación de los tres obispados. El de Segovia el 21 de febrero de 1438, el de Avila el 19 de julio de 1441 y el de Cuenca el 7 de abril de 1445. Vid. Thomas Kappeli, Scriptorum ordinis praedicatorum medi aevi, Romae ad S. Sabinae, III, 1980, p. 98; y Alfred Baudrillart, Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclesiastiques, Paris, 1932, VI, col. 921.

<sup>27</sup> Cargos, pp. 85-86.

<sup>28</sup> Halconero, p. 336

<sup>29</sup> La existencia de problemas personales entre Juan Pacheco y Barrientos se menciona, por ejemplo, en la Crónica de don Alvaro de Luna, ed. Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe, Colección de Crónicas Españolas, II, 1940, p. 250.

<sup>30</sup> Halconero, p. 335

contribuir a la formación de sus clérigos.

Pero, cuando mayor parece su celo pastoral, nuevos sucesos políticos reclaman al obispo, que se ve obligado a volver a la corte y a sus trabajos curiales. Barrientos desempeña varias tareas diplomáticas que, con independencia de su resultado, redundan no sólo en su gloria personal, sino también en su patrimonio: el 25 de junio de 1441, se le concede por juro de heredad 1200 maravedíes, seguramente en recompensa de su infatigable actividad como mediador<sup>31</sup>.

En 1441, se desatan las desavenencias entre Juan II y su hijo el príncipe Enrique. A ello se une los enfrentamientos entre Álvaro de Luna y Juan Pacheco. Requerido por el rey, Barrientos viaja a Ávila junto a Alonso de Cartagena y dos seglares; de allí todos siguen camino hasta Arévalo para tener un encuentro con la liga rebelde, formada por la reina y los infantes, en busca de una solución pacífica que no encuentran<sup>32</sup>. Pero la situación delicada en la que se ve envuelto el rey de Castilla no proviene tan sólo de una rebelión interna, sino que a este conflicto con su propia familia se une el problema de la intervención navarra.

Barrientos media también en el litigio entre Juan II y su homónimo el rey de Navarra. El 12 de mayo de 1441, Barrientos viaja con el rey de Castilla en una expedición bélica contra el de Navarra. El 6 de junio, Barrientos se entrevista con los representantes navarros en el monasterio de santa María de la Dueñas; a la vez, mantiene una entrevista con los representantes de la liga de los rebeldes castellanos, en busca de una solución pacífica. Entrevista a la que asisten, por parte del rey, el obispo Barrientos y el conde de Alva y, por parte de la liga, el Almirante don Fadrique y el obispo de Palencia, don

---

<sup>31</sup> Cargos, p. 86.

<sup>32</sup> Diego de Colmenares, Historia de la muy antigua, noble y leal ciudad de Segovia: y compendio de las historias de Castilla, 1640, p. 347.

Pedro. Incluso la propia reina y el príncipe piden al rey que sea Barrientos quien trate con ellos para "medios de concordia"<sup>33</sup>. Pero todas las embajadas resultan infructuosas, ya que el 28 de junio el obispo Barrientos se encuentra al lado de Juan II, cuando el rey de Navarra y el infante don Enrique coaligados logran capturarlo.

Como las relaciones entre el príncipe y su antiguo preceptor se encuentran cada día más deterioradas, y como desde 1439 el príncipe y su valido se establecen en Segovia, Barrientos decide permutar su obispado por el de Ávila. Dicha transferencia, realizada por Eugenio IV, tiene fecha del 19 de julio de 1441, aunque posiblemente no sería del todo efectiva hasta 1442, como aparece tanto en el Halconero como en la Refundición. Al cambiar de obispado, Barrientos traslada las prebendas que había conseguido; así, en 1443, se lleva los ocho excusados anteriormente concedidos por su cargo de oidor. A ellos hay que añadir ocho excusados por juro de heredad, más diez excusados que consigue en mayo del mismo año de 1443, que ya se asientan desde el principio en el obispado de Ávila.

Sin embargo, a pesar de que la intención inicial de Barrientos cuando permuta su obispado era alejarse de los problemas de la corte, se ve obligado a seguir desempeñando su papel de mediador entre las diversas banderías políticas. En 1444, los problemas entre el príncipe don Enrique y el condestable don Álvaro de Luna eran evidentes. Entonces, Barrientos, siempre favorable a las decisiones del Condestable, aconseja al Príncipe que no escuche los ofrecimientos del rey de Navarra, quien tan sólo quiere unirse al bando de don Enrique para aniquilar el poder y la persona de don Álvaro de Luna.

Las intervenciones políticas hacen aumentar, cada vez más, el patrimonio

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 348.

de fray Lope<sup>34</sup>. Precisamente en 1445 tiene lugar una de las últimas intervenciones de Barrientos en la vida política castellana: la batalla de Olmedo<sup>35</sup>. Primero participa en las conversaciones previas a la batalla, y después su intervención es decisiva, ya que gracias a su habilidad diplomática consigue retrasar la batalla hasta que llegaron los refuerzos del Rey, y así, unidas las fuerzas castellanas, derrotaron a navarros y aragoneses.

En cuanto a su carrera eclesiástica, se produce otro cambio de obispado a partir de 1445. El 3 de febrero, a la muerte del arzobispo de Santiago, Lope de Mendoza, el rey le ofrece dicho obispado a Barrientos, quien al principio parece aceptar el ofrecimiento; pero a continuación lo desestima<sup>36</sup>. Entonces el rey promueve al obispo de Cuenca, Álvaro de Isorna, al obispado de Santiago dejando vacante el de Cuenca, que pasa a ocupar Barrientos<sup>37</sup>; según consta por documentos papales fechados el 7 de abril. Aunque viaja a la ciudad de Cuenca el 12 de agosto de 1444, según algunos testimonios<sup>38</sup> la toma de posesión efectiva no tendría lugar hasta 1445; así se documenta, por ejemplo, en el Halconero y la Refundición.

---

<sup>34</sup> Cargos, pp. 87-88: "Por albalá de 2 de enero de 1445 se le concedieron 8 excusados que tenía D. Pablo, obispo de Burgos, finado. Por otro de 29 de abril de este año, otros e, excusados por muerte de la reina D<sup>a</sup> María, asentados en el obispado de Avila. [...] Por albalá de 20 de mayo de 1445 se le concedieron 1.376 maravedís de los 5.510 que tenía de doncel Alfonso de Alarcón, que se había pasado al Rey de Navarra. Por otro de 25 del mismo mes y año, 7.500 mrs. de los 30.000 mrs. que tenía D. Lope de Mendoza, obispo de Santiago. Por otro de 28 de agosto, 14.000 mrs. que tenía Juan de Medina, criado del Rey de Navarra y se le asentaron en las alcabalas de Cantalapiedra. En este año tenía 52.415 mrs. por juro de heredad."

<sup>35</sup> Halconero, p. 462.

<sup>36</sup> Prueba de ello es que Barrientos adelantó 2.250 ducados de oro que correspondían a la Cámara apostólica por razón del expolio de Lope de Mendoza, los cuales luego fueron devueltos por Álvaro de Isorna. Vid. Beltrán de Heredia, Cartulario de la Universidad de Salamanca, Universidad de Salamanca, 1970, I, p. 348, nota 7.

<sup>37</sup> Crónica de Juan II, ed. cit, año 1445, p. 625.

<sup>38</sup> Juan Pablo Mártir Rizo, op. cit, p. 170.

Barrientos, habituado a sus continuas intercesiones en el doble litigio que enfrenta a Juan II con navarros y aragoneses, por una parte, y con la liga levantisca, por otra, intenta poner paz entre el Rey y el Príncipe, para solucionar de una vez ambos problemas. En 1446, interviene como mediador en otro encuentro entre el Rey y el príncipe don Enrique que tiene lugar en Arévalo. Por esta nueva intercesión, Juan II le ofrece a Barrientos, a la muerte de don Gutierre, el arzobispado de Toledo; aunque por influencia de don Alvaro sobre el rey, el cargo finalmente sería para Alfonso Carrillo<sup>39</sup>. Quizás por haber sufrido esta decepción, el obispo de Cuenca le pide al rey permiso para retirarse de la corte nada más finalizar las conversaciones de éste con su hijo.

Como otras veces, el retiro del obispo dura escaso tiempo. En 1447, Barrientos, a pesar de lo ocurrido, defiende los derechos de don Álvaro, frente a Rodrigo Manrique. A la vez, el rey le encomienda la defensa de Cuenca, ante el ataque navarro, y le ordena para ello expulsar de esta ciudad a Diego Hurtado de Mendoza, enemigo del rey Juan II y pariente de Rodrigo Manrique, cuya casa resulta incendiada al negarse a abandonar Cuenca. Pero en la defensa de la ciudad, Barrientos no sólo se enfrenta a problemas internos, sino que se ve obligado a organizar dicha defensa en 1449, para hacer frente a los ataques propiciados por don Alfonso, hijo del rey de Navarra, Gómez Manrique y otros capitanes que, aunque superiores en número, se retiran hacia Aragón el 28 de febrero<sup>40</sup>.

La carrera política de Barrientos llega a su cenit unos años después. A la muerte de su privado don Álvaro de Luna, acaecida en junio de 1453, Juan II confía el gobierno del reino de Castilla al obispo de Cuenca y al prior de

---

<sup>39</sup> Halconero, p. 470

<sup>40</sup> Cargos, p. 89; Halconero, p. 480.

Guadalupe, fray Gonzalo de Illescas. El nombramiento es un justo premio a la fidelidad absoluta de Barrientos para con su rey, además de existir otras razones, como el control tributario que ejercía Barrientos y sus óptimas relaciones con los principales conversos del reino<sup>41</sup>. El gobierno del obispo de Cuenca y del prior de Guadalupe aparece como un periodo de transición, en el que se intenta agradar a los dos centros de poder enfrentados, el del rey Juan II y el del futuro Enrique IV. Por este motivo, no fue muy efectiva su labor política, como explica Nicholas Round:

Barrientos and the Prior of Guadalupe had been given a governmental programme so ambitious in its scope that it was unlikely to come to anything in practice, and they had little but routine and honourable service to put in its place<sup>42</sup>.

El periodo de transición finaliza cuando el rey Juan II de Castilla muere en 1454 y le sucede su hijo, Enrique IV.

Los datos que sobre Barrientos nos ofrece el testamento de Juan II son interesantes para calibrar su importancia en la política y en la sociedad del siglo XV. Juan II delega todo el poder gubernamental en manos del obispo de Cuenca y del prior de Guadalupe, además de en su camarero Juan de Padilla<sup>43</sup>. Por otra parte, el rey manifiesta su voluntad explícita para que sean también el obispo de Cuenca y el prior de Guadalupe quienes se ocupen de la tutoría de los infantes don Alonso y doña Isabel, con derecho de veto sobre las

---

<sup>41</sup> Vid. Nicholas Round, op. cit., pp. 207 y ss.

<sup>42</sup> Ibid., p. 237.

<sup>43</sup> Vid. el "Testamento del serenísimo rey don Juan el Segundo" extraído de Le parti inedite della "Crónica de Juan II" di Alvar García de Santa María, ed. Donatella Ferro, Venezia, Consiglio nazionale delle ricerche, 1972, pp. 230-235. Sobre Juan de Padilla vid. Nicasio Salvador Miguel, La poesía cancioneril. El 'Cancionero de Estúñiga', Madrid, Alhambra, 1977, pp. 167-178.

decisiones de la reina<sup>44</sup>. Por último, deja en herencia numerosos bienes materiales para el obispo y para el prior, así como el salario establecido por su trabajo de tutoría<sup>45</sup>. Además, Juan II ordena a su hijo Enrique IV que, en el gobierno del reino, tenga en cuenta la voluntad de sus dos consejeros:

E assimismo ruego e mando al dicho principe mi fijo [...] especialmente que tenga cerca de si en su consejo a los dichos obispo de Cuenca e prior/ don fray Gonçalo d'Illescas mis confessores e del mi consejo que son personas leales e prudentes e provetos e de bueno e sano consejo e temen a Dios e aman mi servicio e del dicho principe e la justicia y el bien comun e paz e sossiego de mis reinos, e soy bien cierto que siempre daran e bueno e sano e verdadero e fiel consejo, con los quales el *comunique e haya su deliberacion e acuerdo e consejo en todas cosas.*<sup>46</sup>

Pero Enrique IV no acepta, al menos en este punto, la voluntad paterna. Es cierto que Barrientos obtiene el cargo de Canciller Mayor de Castilla durante el reinado de Enrique IV; pero su importancia política se va diluyendo poco a poco, ya que además de sus desavenencias personales con el valido del

---

<sup>44</sup> *Le parti inedite della "Crónica de Juan II"...*, ed. cit., pp. 236-237: "A la qual dicha reina mi muger ruego e mando que consulte con los dichos mis testamentarios todas las cosas tocantas (sic) a ella e *assimismo* a la dicha tutela e administracion e criança e doctrina de los dichos infantes mis fijos e a sus casas, e reciba e siga el consejo dellos especialmente de los dichos obispos de Cuenca e prior de quien yo confio las cosas tocantes a mi anima e a descargo de mi conciencia." [...] "E que la dicha reina sin los dichos mis testamentarios no pueda fazer ni disponer cosa alguna de lo tocante a la dicha administracion en tutela..."

<sup>45</sup> *Ibid*, pp. 239-240: "E dexo e establezco por mis testamentarios e executores e mansesores a los dichos reverendo padre en cristo don fray Lope de Barrientos obispo de Cuenca oidor de la mi audiencia e al reverendo devoto e honesto religioso prior don fray Gonçalo d'Illescas, mis confessores e a Joan de Padilla mi camarero, todos del mi consejo, a los quales apodero por la presente en todo mi tesoro e plata e oro e moneda monedada e joyas e en todos (sic) las otras cosas mias e bienes, e do poder e autoridad con libre e cumplidad facultad a ellos o a la mayor parte dellos seyendo impedido o ocupado qualquier dellos, e no queriendo o no pudiendo usar de la esecution deste mi testamento para que puedan tomar e tomen del mi tesoro e oro e plata e otras qualesquier cosas que yo tengo [...] e *assimismo* fasta que el dicho infante mi muy caro e muy amado fijo sea de edad de los dichos catorze años para ayuda de sus costas e gastos los dichos obispo de Cuenca e prior don fray Gonçalo d'Illescas cada ciento e cinquenta mil maravedis de mas de la ayuda de costa que a cada uno dellos ha de ser librada por estar e residir e continuar en el mi consejo e en las otras cosas cumplideras al bien de la cosa publica de mis reinos".

<sup>46</sup> *Ibid*, p. 241.

nuevo rey, sus relaciones con éste se deterioran cada vez más.

### 3.- La corte de Enrique IV.

Barrientos había sido preceptor del príncipe Enrique; pero, cuando éste puede elegir sus propios colaboradores, no siempre acude a Barrientos. Antes de alcanzar el trono, don Enrique escoge como valido a Juan Pacheco, con el cual lleva a cabo el levantamiento en contra de su padre, Juan II. Si tenemos en cuenta que Barrientos siempre demuestra fidelidad hacia su rey, resultan lógicas sus desavenencias con el privado del príncipe levantisco, y con el propio don Enrique. Además de que Pacheco es enemigo acérrimo de don Álvaro, a quien fray Lope apoya hasta el final de su vida.

Enrique IV, por lo tanto, no podía mantener con Barrientos la misma relación que su padre, Juan II. A su vez, el apoyo que Barrientos otorga al nuevo rey tampoco es incondicional; tan sólo le secunda en algunas de sus acciones, y le reprueba fuertemente en otras<sup>47</sup>. Aunque Barrientos es nombrado Canciller Mayor de Castilla, su intervención en la vida política castellana es cada vez menor y más conflictiva, incluso llega a tener enfretamientos directos con su antiguo discípulo<sup>48</sup>. Por todo ello, en el último periodo de

---

<sup>47</sup> Así, es famosa la reprimenda que Barrientos propina a Enrique IV en la sesión del Consejo real, celebrada en Valladolid en 1464. Barrientos, el primero en hablar, se inclina por una solución bélica del conflicto planteado, pero el rey se excusa para no tomar en cuenta dicha posibilidad, a lo que Barrientos responde: "Ya he conocido, señor, e veo que vuestra alteza no ha gana de reynar pacíficamente, ni quedar como rey libertado; y pues que no quiere defender su honra, ni vengar sus injurias, no esperéis reinar con gloriosa fama. De tanto vos certifico que dende agora quedaréis por el más abatido rey que jamás ovo en España; e arrepentiros héis, señor, cuando no aprovecharé", Refundición, p. CXXXVII.

<sup>48</sup> Así, en la contienda entre el rey de Aragón, don Alonso, y el rey de Castilla, don Enrique, Barrientos se encuentra entre las huestes de este último, aunque escribe Diego de Valera en su Memorial de diversas hazañas, Madrid, Atlas [B.A.E, 70, III], cap. XXX, p. 34: "Lope de Barrientos, Obispo

su trayectoria biográfica, durante el reinado de Enrique IV, se mantiene más apartado de la corte que durante el de Juan II, y se dedica con mayor celo a sus actividades pastorales.

Siendo obispo de Cuenca, Lope de Barrientos muere "en Cuenca, martes a treinta de mayo entre las siete y las ocho de la mañana, quando salían de Prima, año de 1469", según el testimonio que nos ha dejado Juan Pablo Mártir Rizo en su Historia de la muy noble y leal ciudad de Cuenca<sup>49</sup>. Enterrado en la capilla mayor de la Catedral, es trasladado con posterioridad a Medina del Campo, su pueblo natal, a la capilla de su familia en el hospital de santa María de la Piedad. Aunque otros testimonios aseguran que el hospital de Medina al que trasladan sus restos mortales es el de san Antón<sup>50</sup> o el de san Andrés<sup>51</sup>.

Sobre los bienes dejados en el testamento, existen cargos promovidos por el sucesor en la sede episcopal de Cuenca, Antonio Jacobo Veniero, en contra de los herederos de Barrientos. Pablo II llega a expoliar los bienes de Barrientos, aun cuando con anterioridad diversos papas habían confirmado los privilegios de éste para disponer con libertad de sus bienes, como queda manifiesto por diversas bulas de Eugenio IV, Nicolás V y Pío II<sup>52</sup>.

El hospital de santa María de la Piedad, fundado por Barrientos<sup>53</sup>, ya

---

de Cuenca, seguía asimismo al rey don Enrique, aunque contra toda su voluntad".

<sup>49</sup> Juan Pablo Mártir Rizo, op. cit., p. 171.

<sup>50</sup> Diego de Colmenares, op. cit., p. 349. Este testimonio no se contrapone con el anterior ya que el nombre completo del hospital es el de santa María de la Piedad y san Antonio Abad.

<sup>51</sup> Juan Pablo Mártir Rizo, op. cit., p. 171.

<sup>52</sup> Vicente Beltrán de Heredia, Bulario..., II, pp. 136-137.

<sup>53</sup> Esta fundación aparece corroborada por los breves fragmentos que se conocen de su testamento. Vid. José Martí Monzó, Estudios histórico-artísticos relativos principalmente a Valladolid, Valladolid, 1898-1901, pp. 305-306.

no existe en la actualidad<sup>54</sup>. También se le atribuyen las fundaciones de otros hospitales y conventos de Medina del Campo, Segovia y Cuenca. Sin embargo, resulta difícil encontrar documentos que atestigüen las fundaciones del obispo, como se desprende de las investigaciones llevadas a cabo en diferentes archivos, como el Archivo Histórico Nacional y otros directamente vinculados por su localización a la trayectoria biográfica de Barrientos: los archivos catedralicios de Segovia y Cuenca, el Archivo de la Universidad de Valladolid o el Archivo General de Simancas. Tan sólo disponemos de documentos publicados por Beltrán Heredia<sup>55</sup>, pertenecientes a la Universidad de Salamanca, que confirman las fundaciones de san Pedro de Riomoros y de san Andrés, en la diócesis segoviana. Pero no conocemos documentos sobre las demás fundaciones que se le atribuyen: el hospital de san Andrés y el de san Antón, en Medina del Campo; y el hospital de san Sebastián, en Cuenca.

Hasta aquí lo que sabemos de la trayectoria biográfica de Lope de Barrientos. A continuación, establecemos la edición crítica y el estudio del Tractado de la divinança; además de un catálogo del resto de su obra literaria, catálogo que no había sido recopilado de manera tan completa por ninguno de los estudiosos que aborda con anterioridad la obra de nuestro autor.

---

<sup>54</sup> Sobre la fundación de este hospital y sus constituciones vid. Eufemio Lorenzo Sanz (coord), Historia de Medina del Campo y su tierra, Medina del Campo, Valladolid Diputación D. L., 1986, I, 429-442. En este estudio se recoge, asimismo, una breve biografía de Barrientos, III, pp. 391-394.

<sup>55</sup> Bulario..., II, pp. 107-108.

II  
CATÁLOGO DE OBRAS.

En el presente catálogo se agrupan en primer lugar las obras escritas en latín, y a continuación los textos en romance, incluyendo también, dentro de cada uno de los dos apartados, las obras de atribución dudosa.

Puesto que la mayor parte de las obras carecen de datación, resulta arriesgado establecer un orden cronológico. A pesar de ello, se puede afirmar que prácticamente todas están escritas o copiadas durante su etapa en el obispado de Cuenca (1445-1469); tan sólo unas pocas pertenecen al obispado de Segovia (1438-1441), y ninguna parece escrita durante el obispado de Ávila (1441-1445), o no se conserva ningún testimonio que permita asegurarlo. Lo cual se corresponde con los datos que conocemos sobre la trayectoria biográfica de Barrientos, quien se dedica de manera más intensa a sus actividades políticas y cortesanas, probablemente en detrimento de las literarias, durante los obispados de Segovia y Ávila, además de los primeros años del extenso obispado de Cuenca.

De todos modos, a pesar de la dificultad que existe para datar con precisión las obras de Barrientos, es posible establecer un orden temporal relativo entre algunas de ellas. Es el caso concreto de los dos tratados que más nos interesan, por estar directamente relacionadas con el Tractado de la divinança<sup>56</sup>: el Tractado de Caso y Fortuna y el Tractado de los sueños; si

---

<sup>56</sup> Por ejemplo, resultan muy imprecisos los comentarios de Emilio Cotarelo y Mori, sobre la fecha de composición del Tractado de la divinança, ya que en su estudio Don Enrique de Villena; su vida y obras, realiza el siguiente comentario: "Don José Amador de los Ríos, en su Historia repetidas veces citada, VI, p. 287, cree que la obra en que fray Lope consignó las palabras del texto fue escrita en 1445 y por más que en los códices de la Biblioteca Nacional no hay otros datos para saber la fecha de su composición que el de ser su autor Obispo de Cuenca (cargo que obtuvo en 1445) no hay inconveniente en admitir aquella afirmación y más cuando los hechos mismos la comprueban indirectamente", p. 112, n. 2. Comp. Juan de Dios Mendoza Negrillo, en Fortuna y Providencia en la literatura castellana del siglo XV, Madrid, Anejo 27 de la R.A.E., 1973, asegura esto mismo: "Juan II le pidió que escribiera etos tratados [sobre el dormir e despertar e soñar e profecía e

bien no se ha establecido todavía la fecha exacta de composición de ninguno de los tres tratados.

Sabemos que el Tractado de Caso y Fortuna es el primero que redacta Barrientos por una afirmación suya que aparece en el prólogo del Tractado de la divinança (p. 167), donde dice: "por lo qual tu Sennoría de nuevo me enbió mandar que d'ello te copilase otro tractado, en lo qual, como dixé en el primero de Caso e Fortuna..." (El subrayado es mío). En cuanto al Tractado de los sueños, no cabe ninguna duda de que fue escrito antes que el de divinanza, ya que no sólo lo menciona en el prólogo (p. 167), sino que además, cuando Barrientos trata el tema de la adivinación mediante el sueño, remite al capítulo correspondiente de su Tractado de los sueños (pp. 204-209 n. 41 y 221). Así, pues, no cabe otro orden posible que el aquí propuesto para la fecha de composición relativa de las tres obras citadas. Primero el Tractado de Caso y Fortuna, segundo el Tractado de los sueños y tercero el Tractado de la divinança.

Con independencia de ulteriores precisiones cronológicas, el orden del catálogo de la obras de Barrientos, de acuerdo con los criterios propuestos, resulta como sigue:

---

agüeros e adivinanzas] cuando leía el Tratado de Caso y Fortuna, terminado por Barrientos, en 1445", p. 32.

## A) Obras en latín.

1.- Clavis sapientiae<sup>57</sup>. Ms. 1795 de la B.N.M. Consta de una tabla o índice alfabético (ff. 21r a 26r), un incipit<sup>58</sup> (ff. 26v a 27r) y el texto (ff. 27v a 160v).

2.- Instrucción sinodal. Ms. B-268 del A.C.S. (ff. 17r a 174v). Se trata de un sínodo celebrado en Turégano el martes tres de mayo de 1440, siendo obispo de Segovia fray Lope de Barrientos. La BOOST<sup>9</sup> recoge otro manuscrito sinodal de la Biblioteca de Palacio con la signatura 1773. Thomas Kaeppli menciona la existencia de otro manuscrito en el Archivo de la catedral de Turégano<sup>59</sup>. Según afirma Colmenares<sup>60</sup>, la Instrucción sinodal también se conoce con el título de Tratado del sacramento o De sacramentis<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> En la edición de la obra de Eslava, Las noches de invierno, Pamplona, 1986, pp. 121-122, n. 121, Julia Barella identifica de manera errónea la Clavis sapientiae, que es una obra independiente, con otros tratados de Barrientos: "Barrientos escribió una Clavis sapientiae que contenía el Tratado del dormir, del despertar y del soñar, el Tratado de la adivinanza y sus especies y del arte mágica, el Tratado del caso y fortuna y el Tratado de los sacramentos". Como hemos visto la Clavis sapientiae es una obra independiente de los tratados; el último de los cuales, en realidad, es la Instrucción sinodal, núm. 2 del presente catálogo.

<sup>58</sup> Según el incipit, esta copia manuscrita de la obra pertenece al periodo del obispado de Cuenca: "Incipit liber qui clavis sapientie intitulatur de terminorum seu vocabulorum significatione ac eorundem conveniencia et differencia et sufficiencia scilicet dialectica artis ac etiam naturalis et moralis phisica necnon methaphisica et theologica facultate compilatus per inutilem servum christi Luppum de Varrientos, dei et apostolice sedis gracia episcopum conchensem, sacre theologie professorem ordinis predicatorum ad sui et multorum utilitatem..." (f. 26v) (el subrayado es mío).

<sup>59</sup> Op. cit., p. 98.

<sup>60</sup> Op. cit., pp. 345-346.

<sup>61</sup> Con el segundo título la cita, por ejemplo, A. Baudrillart, op. cit., VI, col. 922, y Julia Barella, supra, n. 57.

3.- Cap. incipit tabula edita a reverendo patre domino donno Lупpo conchensi episcopo supra librum Reynerine. Ms. B-373 del A.C.S. (ff. 275r a 344r). Se trata del índice de una obra de Rainerio de Pisa, autor de una extensa summa theologiae clasificada por orden alfabético. La mayor parte del volumen lo ocupa la obra del propio Rainiero.

4.- Opusculum super intellectu quorundam verborum cuiusdam decreti contenti in volumine Decretorum, ubi Gratianus tractatus de materia sacrilegii in causa 17 quaest. 4 ait: Sacrilegii quoque reatum incurrit qui iudaeis officia committit... Esta obra aparece citada por Nicolás Antonio en su Bibliotheca Vetus. Manuel Alonso ha editado esta obra siguiendo el manuscrito 1642 de la B. R., ff. 65r-70v<sup>62</sup>. Se conserva, también, una traducción al romance de dicho Opusculum que corresponde al núm. 12 del presente catálogo.

Obras atribuidas:

5.-Comentario de un fragmento de la Physica de Aristóteles. Ms. 1795 de la B.N.M. (ff. 1 a 20v). Aparece atribuido a Barrientos en el Inventario general de manuscritos de la B.N.M., pero no contamos con más indicios que el de encontrarse encuadernado en el mismo volumen misceláneo que el Clavis Sapientiae (num. 1 del presente catálogo).

6.- Oficium ad expelendum demonia. Ms. B-268 del A.C.S. (ff. 1r a 13v). Al igual que en el texto anterior la supuesta autoría se basa, de momento, en que aparece encuadernado con la Instrucción sinodal (num. 2 del presente catálogo), pero en este caso, el volumen tan sólo contiene estas dos obras.

7.- Tabla de la Summa de Antonino Florentino. Aparece citada por Colmenares, op. cit, p 350, pero se desconoce su paradero.

---

<sup>62</sup> Alonso de Cartagena, Defensorium unitatis christianae, Madrid, C.S.I.C, 1943. Esta obra de Barrientos ocupa el Apéndice 1, pp. 323-342.

## B) Obras en castellano.

1.- Tractado de Caso y Fortuna. Mss. 6401, 18455 y 2915 de la B.N.M., ms. de la colección Egerton 1868 del B.M., ms. 2096 de la B.U.S. y el ms. Ticknor D.7 de la P.B.L. copia del siglo XIX. Hay una edición de Luis G. A. Getino en Vida y obra de fray Lope de Barrientos, Salamanca, Anales Salmantinos, 1927, pp. 205-245, realizada a partir del manuscrito que se encuentra en la Universidad de Salamanca.

2.- Tractado de los sueños. Mss. 6401, 18455, 8113 y 2915 de la B.N.M., ms. de la colección Egerton 1868 del B.M., ms. 2096 de la B.U.S. y ms. Ticknor D. 7 de la P.B.L. Sabemos que Barrientos lo escribió antes que el Tractado de la divinança. Publicado por Getino, op. cit., pp. 1-85. Tanto en esta edición como en la del texto siguiente, el editor no explica cuáles de los manuscritos conocidos sigue.

3.- Tractado de la divinança. Mss. 6041, 18455, 8113 y 2915 de la B.N.M., ms de la Colección Egerton 1868 del B.M., ms. 2096 de la B.U.S, ms. Ticknor D.7 de la P.B.L. y ms. h.III.13 de la B.E. Es la obra de Barrientos que se encuentra conservada en un mayor número de códices. En el repertorio de los fondos de la biblioteca del conde-duque de Olivares<sup>63</sup> que realiza Gregorio de Andrés, aparece con el núm. 861 la obra titulada "Algunos tratados suyos [de fray Lope de Barrientos] del caso y fortuna del sueño y vela, del adivinar, y otros". Marcado bajo la signatura L.21 de la antigua biblioteca del Conde-Duque, no tiene correspondencia con ninguna signatura de las bibliotecas existentes en la actualidad. Dicho manuscrito, por lo tanto, se

---

<sup>63</sup> Historia de la Biblioteca del Conde-Duque de Olivares y descripción de sus códices, Madrid, C.S.I.C [Cuadernos Bibliográficos, XXX], 1973, p. 51.

encuentra en paradero desconocido<sup>64</sup>. Del Tractado de la divinança hay una edición parcial de Getino, op. cit., pp. 89-180.

4.- Contra algunos cizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel. Ms. 455 de la B.U.S., copia del siglo XVII. Mata Carriazo fecha la obra en 1451<sup>65</sup>. De esta obra ha realizado una edición Getino, op. cit., pp. 181-204.

5.- Traslado de una proposición fecha al muy reverendo magnífico Sennor don Lope de Barrientos, por la divinal providencia obispo de Cuenca. Ms. 1181 de la B.N.M. (ff. 128v a 154r). En realidad, se trata de la misma obra que en algunos repertorios aparece con el título de Tratado del sacrilegio, comentando a Graciano<sup>66</sup> o con el de Inteligencia de lo que ordena el IV Concilio de Toledo<sup>67</sup>, ya que tanto las Decretales de Graciano, como los decretos del IV Concilio de Toledo aparecen citados al comienzo de la obra<sup>68</sup>. Como su título indica, el Traslado es una traducción castellana de una versión

---

<sup>64</sup> Antonio Torres-Alcalá, op. cit., pp. 49-52, cita, a través de Emilio Cotarelo, el ms. 10111 de la B.N.M. como códice que contiene este tratado. En realidad, se trata de una traducción de la Eneida realizada por Enrique de Villena, y que, en la actualidad se encuentra en reserva dentro de los fondos de Toledo.

<sup>65</sup> Refundición, ed. cit., p. CXXXIX.

<sup>66</sup> Así, por ejemplo, en la Bibliotheca Vetus de Nicolás Antonio.

<sup>67</sup> Citado por A. Baudrillart, op. cit., VI, col. 922, y Muñoz Soliva, Noticia de todos los Obispos..., p. 152. Mata Carriazo en su estudio preliminar a la Refundición, p. CXL, cataloga ambos títulos como si se tratara de dos obras diferentes.

<sup>68</sup> Ms. 1181 Biblioteca Nacional de Madrid, ff. 128v y 129r: "Muy sabio sennor resplandeçiente con claridad de çiençias divinales e humanales. Muchas vezes dubdé del entendimiento de una palabras que fallé escriptas en un decreto contenido en el volumen de los Decretos, donde Graçiano, tratando la materia del sacrilegio en la causa XVII en la questión quarta, dize ansy: "Crimen de sacrilegio incurre el que a los judios públicos ofiços comete", esto se prueba por un decreto del santo concilio Toledano quarto que dize ansy: "Ordeno el santo concilio que los judios, nin aquello que son de los judios, públicos ofiços non ayan, porque so esta ocasión a los christianos fazen injuria z cetera..." (el subrayado es mío).

latina primitiva, de la que no se conserva ningún ejemplar, (véase el núm. 4 del presente catálogo). Con respecto al texto en romance, se conserva en la Biblioteca Nacional del Madrid en la copia manuscrita ya mencionada. Hay también noticia de un manuscrito perdido que pertenecía a la Biblioteca del Conde-Duque<sup>69</sup>; y de otro códice en el Monasterio de los Jerónimos de Fresdeval<sup>70</sup>.

6.-Refundición de la Crónica del Halconero. Ms. X.II.13 de la B.E. Hay una edición de Juan de Mata Carriazo, Colección de Crónica Españolas IX, Madrid, Espasa-Calpe, 1946, en cuyo estudio preliminar se encuentran los principales datos sobre este texto.

7.- Dos sínodos de Cuenca<sup>71</sup>. Ms. 340 de la B.U.S.C.V. Pertenecen a los años 1446 y 1457.

8.- Traducción castellana del Regimiento de príncipes de Egidio Romano. No se conserva ningún códice de esta traducción, pero se alude a ella en una "Carta de testamento de Basco Ramírez de Guzmán, Arçediano de Toledo, otorgado

---

<sup>69</sup> Vid. Gregorio de Andrés, *op. cit.*, p. 51: "860.- Ligas, un cuaderno de diferentes ligas, en 4º. Cax. 21, núm. 22. Lope (D) de Barrientos, obispo de cuenca, respuesta a una proposición, 4º. F. 23.". Esta signatura, igual que sucede con otras obras de la biblioteca del Conde-Duque (núm. 10 del presente catálogo), es antigua y no aparece correspondencia con ninguna biblioteca actual.

<sup>70</sup> Según la noticia de El ordenamiento de leyes... en las Cortes de Alcalá de Henares el año de mil trescientos y quarenta y ocho, 1774 [ed. facs. de Ignacio Jordán de Asso y del Río y D. Miguel de Manuel y Rodríguez, Valladolid, Lex Nova (RR.CC.11), 1983]: "En la librería del Monasterio de Gerónimos del Frex del Val, cerca de Burgos, se conservan algunos libros, y trabajos de mano, que fueron del Comendador mayor de Calatrava D. García de Padilla, cuya lista recogió D. Joseph Pellicer; y en ella consta que un libro grande en folio entre otros tratados, hay uno que escribió el sabio Obispo de Cuenca D. Lope de Barrientos, dando respuesta a una pregunta que otro hombre grande de su tiempo le hizo, sobre como se entendía aquello del Concilio Toledano IV que los judios, ni los que son dellos públicos[,] públicos oficios non ayan", p. 144. Sobre este texto de Barrientos ha realizado un breve estudio Eloy Benito Ruano, Los orígenes del problema converso, Barcelona, El Albir, 1976, pp. 59-62.

<sup>71</sup> Hacen referencia a ellos Mata Carriazo, *op. cit.*, pp. CXXXIX-CXL; y de forma más completa la BOOST<sup>9</sup>.

en XX de septiembre año de 1438<sup>172</sup>.

9.- Un Decreto en el que otorga indulgencias a los que favorezcan con sus donativos al Hospital de la Magdalena, "Decreto de fray Lope Barrientos, obispo de Segovia, otorgando indulgencias a los favorecedores de la institución. [...] 26 de noviembre de 1438". Se encuentra en el ms. 697, f. 45 r y v de la B.N.M.

Obras atribuidas:

En el Inventario General de Manuscritos de la B.N.M. se le atribuye a Barrientos el texto titulado: "Sucesos en la çiudad de Toledo, contra los conbersos desde el año de mill y quatrocientos y quarenta y nuebe que fue el robo que llamaron de Pero Sarmiento asta el año de mill y quatrocientos y sesenta y siete, en el qual se renovió la clereçia contra los mismos"; ms. 2041, fol. 1r. Dicha atribución se basa en que el nombre de Barrientos aparece al final de documento, pero no como autor del texto sino como personaje al que va dirigido el texto siguiente<sup>73</sup>, cuyo título es: "La Instrucción del Relator para don Lope de Barrientos el obispo de Cuenca, sobre la çiçaña de Toledo contra Pero Sarmiento y el Bachiller Marquillos, alias Marcos García de Mora" (fol. 11r del ms. 2041).

---

<sup>72</sup> Ms. 773 de la B.N.M., f. 156r: "Manda a Alfonso de Guzmán, su hermano, su mula la nueva y el regimiento de los Príncipes y otro libro que tenía en romance que trataba de diversas cosas compuesto como él dice por un sabio converso. El libro de regimiento de Príncipes parece que deve ser [de] Aegidio Romano que entonçes avía trasladado en romance el obispo de cuenca don Lope de Barrientos para el Príncipe don Enrique, cuyo maestro era". Vid. Vicente Beltrán Heredia, Cartulario..., pp. 422-423. No obstante, en el estudio que Juan Beneyto Pérez realiza sobre la Glosa castellana al 'Regimiento de Príncipes' de Egidio Romano, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1947, no menciona a Lope de Barrientos entre los glosadores castellanos de dicha obra.

<sup>73</sup> Fol. 10v: "De estos sucesos tubo motivo el relator Mosen Hamono por parte de los conbersos, de escribir la ynstrucción que a esto se sigue contra Pero Sarmiento y el Bachiller Marcos García, a quien él llama Marquillos, a don Lope de Barrientos obispo de Cuenca de el consejo del rey". Sobre la Instrucción del Relator y el Memorial del Bachiller Marcos García de Mora vid. E. Benito Ruano, op. cit., pp. 55-66.

III

EL TRACTADO DE LA DIVINANÇA

## 1.- La forma del contenido.

El problema que plantea definir el tratado como un género específico medieval hace que gran parte de la crítica se haya decidido por defender una postura que no pone límites claros, pero que tiende a agrupar bajo un mismo concepto diferentes términos<sup>74</sup>. Keith Whinnom, en un artículo en el que se refiere de forma muy concreta al siglo XV, señala cómo el término tratado no está incluido como género en los manuales, sino que más bien hace referencia a unas técnicas retóricas<sup>75</sup>. Más tarde, John Dagenais ha escrito sobre el tema un nuevo artículo que, en realidad, no hace más que abundar sobre las ideas ya expuestas por K. Whinnom. Dagenais también llega a la conclusión de que "'tratado' was not the name of a genre"<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Los críticos que defienden la existencia del tratado como género medieval no llegan a explicar de manera definitiva una estructura o un contenido específico del mismo. Tan sólo señalan algunas líneas generales que lo definen como un género moralizante y didáctico por naturaleza, con contenido filosófico y que tiene su origen en la tradición retórica. Vid, Anna KRAUSE, "El tractado novelístico de Diego de San Pedro", BH, LIV (1952), pp. 242-75. Cfr John Dagenais, "Juan Rodríguez del Padrón's translation of the latin Bursarii: New light on the meaning of "Tra(c)tado", JHP, X (1986), pp. 116-139.

<sup>75</sup> "Autor and tratado in the fifteenth century: semantic latinism or etymological trap?", BHS, LIX (1982), pp. 211-218. La teoría que expone Whinnom en este artículo queda resumida, por lo que respecta al siglo XV, en el siguiente párrafo: "There seems little reason to suppose that there is any distincion to be made between a tratado and a libro que trata de any subject at all, factually or fictionaly, didactically or otherwise. The only essential qualifications for a tratado are that it should be written down, that it should, at least in the latter part of the fifteenth century, be in prose, and, possibly, that it should be of a certain length" (p.216).

<sup>76</sup> John Dagenais, art. cit., p. 135. Señala, asimismo, que algunos términos latinos como scripta, opus, o liber en realidad tienen un referente de ámbito muy general y funcionan como sinónimos en el mundo medieval.

El Tractado de la divinança, en cualquier caso, está construido como una obra moralizante y didáctica, de contenido filosófico y teológico, que, a su vez, se nos muestra como un libro que trata de la adivinanza y, por extensión, de las prácticas mágicas medievales.

La disposición sistemática del Tractado de la divinança se concibe para no dejar lugar a la duda, por lo cual está organizado con un orden descendente o deductivo (de lo general a lo particular y de lo teórico a lo práctico), marcado de forma expresa por parte del autor, en aras de una mayor claridad expositiva. El tratado ha de funcionar como un manual para el rey Juan II, quien le pide a Barrientos que lo escriba. Por tanto, aunque el texto aparece como un testimonio más de entre los que conocemos del siglo XV, su finalidad concreta le hace destacar por la incidencia que pudo tener en la corte castellana.

El texto se articula en tres apartados de extensión desigual. El primero, que ocupa casi la mitad del tratado (partes 1ª a 3ª), está dedicado a analizar, desde un punto de vista teológico y filosófico, las grandes preguntas teóricas que plantea el tema de la magia; a saber, si existe o no, cuál es su origen y en qué consiste. En el segundo, que ocupa tan sólo la parte 4ª, Barrientos, una vez argumentadas todas sus afirmaciones, juzga sobre si es pecado practicar la adivinanza y, por extensión, el resto de las artes mágicas. En el tercero, finalmente, que ocupa las dos últimas partes de la obra (5ª y 6ª), aparece un índice del tema de la magia, clasificada por especies, y el análisis de algunos usos mágicos concretos.

Visto el esquema general, es necesario profundizar en cada uno de los tres apartados. La obra comienza con el análisis de las cuestiones teóricas, la primera de las cuales estriba en averiguar si la magia puede existir o no. Como respuesta a esta pregunta, Barrientos maneja dos opciones opuestas: en la primera intenta demostrar, según el testimonio de los filósofos, que la

magia no existe por razones naturales. En la segunda, por el contrario, basa su testimonio en las autoridades de la patrística y en la propia Biblia; y, así, llega a la conclusión de que la magia sí existe, según los teólogos.

Tal disyuntiva tan sólo se invalida en el caso de la astrología, la única práctica cuyo carácter mágico, según Barrientos, se puede explicar o justificar por razones naturales. De todos modos, la oposición entre la filosofía natural y la teología no representa un dilema insalvable para el dominico, que conoce a santo Tomás y, a través de él, a Aristóteles. Adoptando una actitud decididamente tomista, Barrientos conjuga la razón natural y la fe. Desde esta perspectiva, concluye que los espíritus malignos no tienen cuerpo ni lo pueden tomar de forma natural. En cambio, sí pueden corporeizarse con permisión divina, para hacerse visibles a los hombres. Se observa, no obstante, cómo la conjunción establecida entre la razón y la fe no resulta todo lo compacta que debiera, ya que en realidad Barrientos se acoge a los principios que expone la razón natural para los casos generales; pero en otros más particulares, en que la leyes naturales no se cumplen, apela al permiso divino, y en última instancia a la irracionalidad de la fe para su justificación.

En cuanto a la siguiente pregunta (sobre el origen del arte mágica), Barrientos admite conocer varias teorías, pero tan sólo expone tres de ellas:

1ª) El ángel Raziel, guardián del Paraíso, habría explicado el arte mágica a un hijo de Adán, quien la habría transmitido a las generaciones venideras. Hipótesis rechazada por Barrientos.

2ª) Cuando el mencionado hijo de Adán volvía del Paraíso, un ángel le habría hecho entrega de un libro que contenía las artes mágicas: el Raziel, que con posterioridad se habría difundido por todo el mundo. Hipótesis que también rechaza Barrientos.

3ª) El origen del arte mágica estaría en la alianza de los hombres

malos, como dice literalmente el propio Barrientos, y los espíritus malignos, quienes intentan ser superiores a Dios por medio del conocimiento de las cosas futuras. Ésta es la hipótesis que finalmente acepta Barrientos.

En el segundo apartado, cuando se juzga si es pecado utilizar la magia, la sentencia de Barrientos es taxativa: la consumación o incluso el intento de realizar actos mágicos es pecado mortal. Como argumentos en los que basar su condena, expone cuatro razones que se podrían resumir de la siguiente manera: los adivinos quieren usurpar el poder de Dios para conocer las cosas venideras y, para ello, mediante la enzeñanza del diablo, pactan un contrato con los espíritus malignos. Así, pues, todo el proceso, de principio a fin, atenta contra la autoridad divina. Por todo ello, no necesita Barrientos desarrollar con detenimiento su argumentación sobre la ilicitud de la magia en esta parte cuarta, que es la más breve de todo el Tractado. Además de que la punibilidad de la magia, como tema de fondo, aparece también en otras partes del Tractado de la divinança.

En el tercer apartado, se aborda el tema de la adivinación desde un punto de vista práctico. En un primer momento (parte 5ª), Barrientos nos ofrece un índice completo de las artes mágicas o mancias más utilizadas, a juzgar por la utilidad práctica del tratado, en la Castilla del siglo XV, aunque como veremos al analizar a otros autores de los siglos XV y XVI, en última instancia remiten en gran parte a una tradición literaria; así como un breve explicación, en algunos casos insuficiente, de en qué consisten. Más adelante (parte 6ª), Barrientos escoge veinte casos de prácticas mágicas cuya ilicitud resulta más discutible.

En lo que se refiere a la mancias, de manera general, Barrientos las divide en tres grupos, según que intervengan o no los espíritus malignos, y según que sea magia ritual o natural:

1) Magia ritual, con invocación de espíritus malignos. En este epígrafe, se incluyen: el prestigium, la adivinación por sueños, la nigromancia, el uso de un phiton, así como la interpretación de algunas señales en objetos y figuras. Las mencionadas prácticas mágicas siempre se consideran como pecaminosas, además de fraudulentas.

2) Magia ritual, sin invocación de espíritus malignos. A este grupo, pertenece la observación de agüeros en el sentido más amplio del término, más relacionado con la superstición y la magia que con la interpretación. Y, como tales prácticas supersticiosas que no provienen de causas naturales, los agüeros no son permitidos, porque se consideran pecado.

3) Magia natural, sin invocación de espíritus malignos. En este epígrafe, se incluye la astrología, entendida como el influjo de los astros sobre la naturaleza y sobre el hombre; y la observación de los agüeros, aunque tan sólo se considera como tales los movimientos y los sonidos determinados por la constelación celeste que producen las aves. Este tipo de magia se basa en principios naturales. Se podría discutir, aunque no es el caso, hasta qué punto los fenómenos concretos que en el siglo XV se consideran naturales, se pueden considerar hoy día como tal o son ya claramente supersticiosos; pero lo que sí se puede deducir del tratado es que Barrientos condena, desde un punto de vista teológico, aquellos fenómenos que van más allá de lo explicable mediante la aplicación de la regla de causa y efecto. De ahí que donde puede aplicarse este principio, según Barrientos, no debe hablarse de magia maléfica, ni de pecado, sino de magia natural, y ésta no sólo está permitida, sino que además no se considera

pecaminosa. Así, pues, en último extremo, tanto la astrología como este tipo de agüeros se encontrarían dentro del campo de la interpretación causal y no de la magia.

Después de esta clasificación general, Barrientos describe diferentes prácticas de supuestas artes mágicas, agrupadas en veinte apartados a los que ya se ha aludido anteriormente. Cabe suponer que las prácticas a las que hace referencia Barrientos eran de las más usuales durante el siglo XV; pero, en cualquier caso, todos los ejemplos están tratados desde el punto de vista de la ortodoxia cristiana. Así, atendiendo a la licitud o ilicitud de dichos actos, se podría realizar una división de las artes mágicas en tres grupos: las prácticas lícitas, las prácticas ilícitas y aquellas otras prácticas que son ambivalentes, por su mezcla de procedimientos naturales y rituales:

- 1) Prácticas lícitas: La astrología<sup>77</sup>; el aojamiento; el reconocimiento de algunas señales para curar enfermedades; llevar escapularios que contengan palabras sagradas o figurillas de santos: esta última práctica se considera lícita, pero poco recomendable.
- 2) Prácticas ilícitas: La piromancia y la hidromancia; el arte notoria; los agüeros supersticiosos; invocar a los espíritus malignos; hacer uso del astrolabio y de la astrología para averiguar dónde se encuentran objetos robados; mezclar los

---

<sup>77</sup> Aunque puede parecer extraño que un teólogo considere lícita la astrología, hay que tener en cuenta que, por ejemplo, san Bernardino de Siena, en el siglo XV, admite públicamente la influencia de los planetas sobre los cuerpos. En la mentalidad de la época, la astrología se identificaba con la filosofía, con la ciencia y también con la teología. Vid, Eugenio Garín, El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos, trad. A. Prometeo Moya, Barcelona, Ediciones Península, 1981, pp. 48-49, 55 y ss. Por su parte Demetrio Santos, Introducción a la historia de la astrología, Barcelona, Teorema, 1986, señala que hay un estrecho vínculo entre la religión cristiana y la astrología, ya que los símbolos astrales se utilizan, desde antes de la Edad Media y hasta el final de este periodo, tanto para descifrar profecías bíblicas como para ornamentar los templos cristianos.

remedios naturales con instrumentos o con palabras de la religión cristiana para sanar a los enfermos; la interpretación de figuras por parte de algunos astrólogos; y, por último, algunas prácticas clericales poco ortodoxas, como desnudar los altares, cubrir las imágenes de luto; apagar las luminarias; celebrar misas de difuntos y hacer cama (según la expresión que utiliza el propio Barrientos) en medio de la iglesia para que muera algún vivo.

3) Prácticas lícitas/ilícitas: La curación mediante productos naturales es lícita, puesto que se considera magia natural; pero si, además, ésta se mezcla con signos rituales, en el acto de sanar o al recoger los productos, se convierte en práctica ilícita. La observación de fenómenos celestes o atmosféricos es lícita; pero utilizar la información que nos ofrecen los astros para mediatizar la voluntad humana y el libre albedrío es ilícito. Asimismo, el encantamiento de los niños, de enfermos y de animales, en especial de serpientes, se considera como un acto lícito, ya que se puede realizar dentro de la ley divina; pero, si se utilizan conjuros u otras mediaciones del diablo para llevar a cabo dichos encantamientos, la acción pasa a ser automáticamente ilícita.

Barrientos deja al margen de esta clasificación de fenómenos concretos la existencia de las brujas y si éstas son seres reales o no. Aunque la resolución del problema no se aleja del espíritu que mantiene durante toda la obra, la tesis que defiende Barrientos es la misma que había planteado el Canon episcopi en el siglo XIII y que, desde entonces, había funcionado como opinión generalizada en la Iglesia: las brujas no existen, sino que son producto de la imaginación humana, pues, en realidad, lo que popularmente se conoce con el nombre de brujas no son más que espíritus malignos que se nos

representan con formas humanas para engañarnos. Sin embargo, añade que, en muchos de los casos, lo que se atribuye a acciones de las brujas no es más que producto del descuido humano; en estos términos plantea Barrientos, por ejemplo, el caso de los niños que desaparecen de sus casas o que mueren en circunstancias extrañas. Para el dominico, las causantes de este tipo de tragedias no son nunca las brujas; sino, mas bien, la madres negligentes que descuidan la crianza de sus hijos.

El planteamiento del Canon episcopi, al que se adhiere la Iglesia y, por lo tanto, Barrientos, descarta la existencia física de brujas. En concreto, Barrientos, que cita el pasaje correspondiente del Canon Episcopi, niega la creencia, al parecer muy popular durante el siglo XV, en una diosa Diana que conduciría a las mujeres volando a la grupa de diversos animales nocturnos<sup>78</sup>. Precisamente, en el siglo XV, se inicia la persecución sistemática y general de la brujería que, hasta entonces, tan sólo se había realizado en casos excepcionales, cuando se acusaba a alguien de ser bruja por practicar magia maléfica<sup>79</sup>.

En resumen, según los datos que nos ofrece el Tractado de la divinança, para Barrientos, tanto la magia como la adivinación son actos condenables, siempre que en ellos intervengan espíritus malignos. Frente a aquellos otros

---

<sup>78</sup> Varios estudiosos se han referido a este culto a la diosa Diana, por ejemplo, L.F.A. Maury, La magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Age, Paris, 1864, p. 176, n. 3: "Les sorciers croyaient chevaucher dans les airs en compagnie de Diane, que les écrivains ecclésiastiques qualifiaient de démon". J. Caro Baroja, "La magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII", Algunos mitos españoles [1941], Madrid, Ediciones del Centro, 1974<sup>3</sup>, p. 204: "Las brujas latinas que recorrían de noche el Esquilino invocaban, pues indistintamente a Diana o a Hecate, y también a Proserpina". Comp. Frank Donovan, Historia de la brujería, Madrid, Alianza Editorial, 1971, pp. 39, 81, 86 y 88. Sin embargo el estudio más detallado sobre las brujas, con respecto al Canon Episcopi, desde el siglo XIII hasta finales de la Edad Media, es el de Franco Cardini, Magia, brujería, y superstición en el Occidente medieval, trad. A. Prometeo Moya, Barcelona, Ediciones Península, 1982, pp. 29, 41-42, 91-94.

<sup>79</sup> F. Donovan, op. cit., p. 105.

casos que, aunque de carácter sobrenatural en apariencia, se pueden explicar mediante un esquema de causa y efecto, y que, por lo tanto, se encuentran dentro de la magia natural, permitida dentro de la ley divina. Ahora bien, la distinción entre magia lícita o ilícita resulta más problemática cuando se desciende a prácticas y usos concretos, puesto que, como hemos visto, en algunos fenómenos se produce cierta ambivalencia.

## 2.- Adivinación: magia frente a hechicería.

Barrientos aborda el problema de la adivinación, tanto en la parte teórica como en la práctica, a través de frecuentes divisiones y subdivisiones con las que intenta tipificar el contenido del Tractado, según se ha visto en el epígrafe anterior. Ahora bien, en la obra, a pesar de las marcadas divisiones, subyace una idea esquemática acerca de qué se debe considerar magia; y, a partir de la aplicación de esta idea, se determina cuáles de las prácticas concretas entran dentro del ámbito de lo mágico.

En cuanto a la clasificación general de los tipos o clases de magia que aparecen en el Tractado de la divinança, no resulta específica ni original de nuestro autor, como veremos al compararla con las de otros escritores coetáneos. Más discutible sería plantear si se trata de una esquema ideológico que corresponde a una época concreta, la del siglo XV, o si más bien hay que encuadrar dicha clasificación dentro de una línea común, a la que pertenecerían la mayor parte de los tratadistas teólogos desde la Edad Media en adelante.

Son muchos los críticos que coinciden en señalar que el uso e influjo de las artes mágicas se incrementa a partir del siglo XIII<sup>80</sup>; pero la lejanía

---

<sup>80</sup> Vid. J. Amador de los Ríos nos ofrece una panorámica general de las artes mágicas en España, a lo largo de los siglos medievales en "Artes mágicas en el suelo Ibérico", Revista de España, vol. XVIII, (1871), para este momento histórico en concreto, pp. 14 y ss.; M. Menéndez y Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles [1880-1881], Madrid, Editorial Católica, 1986<sup>4</sup>, I, l. III, cap. VII, pp. 601 y ss; el P. Mendoza Negrillo apunta las posibles causas de este fenómeno en su op. cit., p. 123; Eugenio Garín, El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trecentos al Quinientos, ed. cit., pp. 48 y ss., afirma esto mismo alegando, precisamente, la cantidad de censuras recogidas durante este periodo. No olvidemos que durante el reinado de Juan II se crea formalmente la Inquisición en tierra castellana, aunque

en el tiempo hace que no resulte tarea fácil precisar los diferentes estadios por los que discurre la magia durante la Edad Media, a través de los textos conservados. No obstante, parece que la presencia de la magia se incrementa de manera paulatina, hasta llegar al siglo XV, cuando las prácticas mágicas se hacen más habituales en todos los niveles de la sociedad.

En el siglo XV, la palabra magia designa un corpus de ritos y creencias muy amplio que va desde la astrología (precedente de nuestra actual astronomía) a prácticas como la catoptrancia, o adivinación mediante un espejo mágico. El hecho de que conceptos, hoy tan diferenciados, remitieran a una misma realidad contribuye a la confusión tanto de los supuestos practicantes como de sus posibles jueces. Este problema de indeterminación terminológica, que a su vez era reflejo de una indeterminación social y teológica, lleva a algunos autores a escribir obras en forma de tratados; en las que, de alguna manera, intentan discernir lo que es magia de lo que no lo es, prescribiendo en ellos el grado de punibilidad de algunas de estas prácticas<sup>81</sup>.

Desde finales del siglo XIX, se han elaborado numerosos estudios, sobre todo por parte de los sociólogos y antropólogos<sup>82</sup>, en los que se intenta

---

desaparece con la caída de Álvaro de Luna, y no queda verdaderamente establecida hasta el reinado de Isabel I, como explica Henry Charles Lea, Historia de la Inquisición española, trad. Angel Alcalá, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, pp. 175 y ss.

<sup>81</sup> Los impugnadores de la magia ya estaban presentes en el siglo XIII, así Pedro Pascual, obispo de Jaén, Libro contra las fadas et ventura et oras minguadas et signos et planetas, y en el XIV, Gil de Albornoz en su Catecismo, editado por Derek Lomax, El catecismo de Albornoz, en Studia Albornotiana, Publicaciones del Real Colegio de España, 1972, IX, p. 223; pero hasta el siglo XV no se intenta sistematizar el uso de fronteras entre lo permisible y lo mágico. En esta línea se encuentran, entre otros autores del siglo XV, Lope de Barrientos, Martín de Córdoba y Alfonso de la Torre, y se prolonga en el XVI con otros como Martín de Castañega o Pedro Ciruelo.

<sup>82</sup> Julio Caro Baroja da diferentes definiciones del término magia según se relacione con el ámbito religioso, natural... pero la más directa es la que aparece en Las brujas y su mundo, p. 32, donde se dice que la magia: "es una respuesta peculiar que da el hombre a un grupo de hechos concretos". Pero

desglosar con carácter más o menos universal y atemporal los diferentes tipos de magia. Pero ninguno de estos intentos resultan, al menos por el momento, definitivos. De tal modo que las teorías que intentan recoger una tipología concreta de las creencias mágicas desde un determinado punto de vista son susceptibles de crítica desde otros prismas metodológicos<sup>83</sup>.

De manera paradójica, resulta más difícil establecer una tipología de la magia en la actualidad, cuando las barreras entre disciplinas afines como la astrología y la astronomía parecen más claras que en la Edad Media, cuando apenas había diferencias entre el ámbito de lo científico y el de lo mágico. De hecho, a Barrientos no le resulta difícil proporcionarnos en su Tractado de la divinança una clasificación perfectamente sistematizada del arte mágica, que procede de las definiciones generales hasta descender a los casos particulares.

No todas las artes mágicas tienen para Barrientos la misma utilidad. Si atendemos a su función, se establecen dos grandes grupos: las prácticas adivinatorias y los hechizos. Mientras que la adivinación tiene como fin último la predicción ad futurum, mediante el uso de diferentes elementos, la mayoría de ellos obtenidos de la naturaleza, los hechizos o encantamientos

---

teorías más complejas y completas son las que ofrecen James George Frazer, La rama dorada, magia y religión, trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, México, Fondo de Cultura Económico, 1981 y E. Durkheim, Las formas elementales de la vida religiosa, trad. Ramón Ramos, Madrid, Akal, 1982.

<sup>83</sup> Vid. los textos citados en la nota anterior como ejemplo. El texto de Frazer es el más antiguo, su primera edición es de 1890, y es uno de los intentos más serios de establecer una clasificación clara y documentada de los diferentes tipos de magia, y de intentar explicar en qué consisten la relaciones entre magia y religión. Pero tanto Caro Baroja, op. cit., p. 31, como E. Durkheim, op. cit., p.336, critican los presupuestos de Frazer. Lo que para Caro Baroja es excesivamente racionalista, para Durkheim es un error, ya que "la magia no es pues, en contra de lo que ha sostenido Frazer (pp. 69-75), un dato originario del que la religión no sería más que una forma derivada. Muy por el contrario, los preceptos en los que se basa el arte del mago se han constituido bajo la influencia de ideas religiosas y sólo por extensión de tipo secundario se han aplicado a relaciones puramente laicas".

necesitan imperiosamente, y en diferentes grados, del contacto con algún espíritu o espíritus que, como mediadores, instruyan sobre cuáles son los pasos exactos que debe dar el oficiante, quien puede llegar incluso a un estadio palingenésico, al establecer contacto con la deidad maligna. En esto consiste la magia ceremonial o ritual.

En su Tractado de la divinança, Barrientos se refiere de manera casi exclusiva a las prácticas adivinatorias, aunque, en escasas ocasiones, trata de la divinanza por medio de espíritus, cuya finalidad consiste en obtener una predicción. La magia de laboratorio, que se sirve de unguentos y de objetos especialmente macabros, o la magia sistematizada y ritual de los conventículos no aparece contemplada en el Tratado. Hecha esta salvedad, se podría establecer el siguiente esquema que subyace bajo las frecuentes divisiones y subdivisiones del Tractado de la divinança:

M	1.- Adivinación	-----	Magia <u>ad futurum</u>
A			----- Astrología
G	2.- Magia natural	-----	----- Aojamiento
I			
A	3.- Hechicería	-----	Magia ceremonial ( <u>prophana</u> )

La adivinación y la hechicería son los tipos de magia que Barrientos condena; quienes los practican, por lo tanto, deben ser castigados. En cambio, admite el aojamiento y la astrología como prácticas de magia natural.

Conviene tener en cuenta que la tipología de la magia, tal y como aparece en el Tractado de la divinança, no es original. Por el contrario, es posible encontrar paralelos en otros tratados sobre el tema; por ejemplo, en el Directorium inquisitorum<sup>84</sup>, escrito a finales del siglo XIV por el también dominico Nicolás Eymeric. El Directorium, no cabe duda, es un manual con finalidad didáctica en el que se pretende trazar los límites entre la

<sup>84</sup> El manual de los inquisidores, trad. L. Sala Molins y F. Marín, Barcelona, Muchnik, 1983, pp. 163-4.

ortodoxia y la heterodoxia, desde un punto de vista teológico, para condenar esta última. Pero, a diferencia de Barrientos, Eymeric juzga la licitud no sólo de las artes mágicas, sino también de los magos o adivinos, entre los que distingue dos clases diferentes, que se corresponden con dos tipos de magia:

- 1) Magia no herética, practicada por los simples adivinos o simples videntes, que se corresponde con la magia matemática y con la magia natural o elemental.
- 2) Magia herética, practicada por los adivinos o videntes heréticos, que se corresponde con la brujería (benéfica) o maléfica.

Tanto Barrientos como Eymeric consideran permisible un único tipo de magia: la magia natural, a la que se puede asimilar la magia matemática, puesto que las matemáticas son imprescindibles para realizar cualquier tipo de cálculo incluido el astrológico, como señala el propio Eymeric. Además en el Directorium, al igual que en el Tractado, hay alusiones a diversas prácticas heréticas concretas: así, bautizar imágenes, rebautizar niños, untarse con ungüentos santos, fumigar la cabeza de los difuntos, o realizar los sortilegios para encontrar objetos perdidos.

En todo caso, la distinción entre magia natural y ceremonial se mantiene, con diferencias mínimas, en otros tratados del siglo XV, o del siglo XVI, como señala Juan García Font<sup>85</sup>. En teoría, lo que diferencia a la magia natural del resto de las actividades mágicas es que no existe en ellas pacto ni mediación diabólica. Ahora bien, tal distinción no aparece de forma tan clara en la práctica. De ahí la necesidad de establecer una casuística, como hace Barrientos, quien en su Tractado de la divinança, enumera y explica

---

<sup>85</sup> Magia-brujería: demonología, Barcelona, Glosa, 1976, pp. 37-46

hasta veinticinco prácticas mágicas.

De entre todas las actividades mágicas que, de manera general, preocupan a los tratadistas medievales, la alquimia y la astrología son las que presentan mayor dificultad para delimitar su alcance. Barrientos no aborda de manera explícita la alquimia, pero sí dedica más de una reflexión a la astrología. El dominico no se adscribe ni a los apologistas ni a los detractores de la causa astrológica, aunque coincide con aquellos tratadistas que defienden la existencia de un influjo astrológico de tipo natural<sup>86</sup>. Como en otros casos, Barrientos se remite a la postura teórica de santo Tomás, resumida en estos términos por A. Graff:

San Tommaso ammette l'azione loro [degli astri] sulla vegetazione, sull'atmosfera, sui corpi in genere, non esclusi gli umani; ma nega che possano operare sull'intelletto e la volontà salvo che indirettamente, e togliere o scemare la libertà dell'arbitrio. Anche gli astri, del resto, sono organi e strumenti della provvidenza<sup>87</sup>.

Para santo Tomás, y por lo tanto para Barrientos, la astrología existe en tanto que se considere un influjo natural controlado por Dios. El resto de las acciones que se atribuyen al poder de los astros no debe considerarse como astrología, sino magia. Así, los problemas que plantea la licitud de la astrología se reducen a una cuestión más general: la de la influencia que ejercen los elementos naturales (los astros y sus movimientos) sobre el

---

<sup>86</sup> Entre los detractores, la aversión a la astrología ya venía desde Petrarca, aunque éste no consiguiera formar una corriente de opinión. Algunos ejemplos son el texto citado de Eymeric, Directorium inquisitorum, o el italiano Pico della Mirandola, Adversus astrologos libri XV. Cfr. Julio Caro Baroja, Vidas mágicas e inquisición, Madrid, Taurus, 1967. Por lo que se refiere a los defensores de la astrología, baste citar algunos tratadistas más de los siglos XV y XVI cuya opinión coincide en lo fundamental con la de Barrientos, Martín de Córdoba, Compendio de la Fortuna; Alfonso de la Torre, Visión delectable y Pedro Ciruelo, Reprobación de las supersticiones y hechicerías.

<sup>87</sup> Miti, legende e superstizioni del Medio Evo, Torino, Vincenzo Bona, 1925, p. 205. Comp., por ejemplo, Tomás de Aquino, Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, art. 5.

hombre. La astrología, por lo tanto, está permitida siempre que se dedique a estudiar fenómenos de tipo atmosférico o similar; pero la voluntad humana es patrimonio de Dios. Por ejemplo, la astrología genetliaca, tan conocida en la Edad Media, carece así de sentido, pues es Dios quien determina el futuro de las personas y, en ningún caso, los astros. Por decirlo de otra manera, el hombre puede interpretar lo que Dios ha escrito en las estrellas, pero no está determinado por ellas.

No obstante, es frecuente durante el siglo XV, sobre todo en escritores formados teológicamente, una solución intermedia al abordar el problema de la licitud de las prácticas astrológicas. Casi todos ellos coinciden en señalar que la astrología puede aplicarse en los casos en que se utilice como una pseudociencia; pero condenan de forma enérgica los casos en que el estudio de los astros se utiliza para la predestinación o para la adivinación.

### 3.- El aojamiento: el Tratado de Enrique de Villena y la Summa de santo Tomás.

Al analizar la clasificación general que Barrientos realiza de las artes mágicas, ya hemos señalado cómo, de entre todas las prácticas que menciona, dos de ellas se pueden adscribir a la magia natural: el aojamiento y, en determinados casos, la astrología. La polémica astrológica está vigente a lo largo de los siglos XV y XVI<sup>88</sup>. Acerca de ella, la postura de Barrientos no es más original que la del resto de teólogos, quienes suelen apoyar en sus planteamientos lo que hoy vendría a corresponderse, en la mayoría de los casos, con el estudio de la astronomía concebida como una ciencia; pero rechazan la astrología o, más en concreto, el uso de la astrología como instrumento mágico para predecir el futuro<sup>89</sup>.

Más extraña resulta, sin embargo, la opinión que defiende Barrientos sobre el aojamiento o fascinación. En este caso, el problema no se plantea de manera directa al considerar si esta práctica pertenece al orbe mágico y, por tanto, es condenable; o si pertenece al ámbito científico y, por el contrario,

---

<sup>88</sup> Véase Eugenio Garin, "Magia y astrología en la cultura del Renacimiento", Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones, (1973), trad. Ricardo Pochtar, Madrid, Taurus, 1981, pp.112-139.

<sup>89</sup> La astrología, con el correr del tiempo, abandona su lastre de magia maléfica para acercarse cada vez más a la magia natural y a la ciencia. Un ejemplo de esto se establece al comparar la postura de Barrientos, ya mencionada, así como la de otros tratadistas del siglo XV, con la del también dominico Nicolás Eymeric, quien hacia 1376 escribe sobre la astrología en el Directorium: "Se dedican [los nigromantes] a adivinar el futuro, aun en cosas que dependen únicamente de la voluntad de Dios o de los hombres. La mayoría recurren a la alquimia o a la astrología. Si alguien es presentado al inquisidor bajo la acusación de nigromancia y el inquisidor ve que es astrólogo o alquimista, o adivino, ya cuenta con un indicio seguro: todos los adivinos son, manifiestamente o a escondidas, adoradores del diablo. Los astrolólogos también, y los alquimistas lo mismo, pues cuando no logran sus fines piden consejo al diablo, le imploran y le invocan" (p.162).

es admisible. A pesar de ello, el fenómeno del aojamiento también resulta dudoso; puesto que, como tal, se encuentra en la endeble frontera que, entre la magia y la ciencia, existe en el siglo XV. En principio, se considera el aojamiento como una enfermedad cuyo estudio entra dentro del campo de la medicina. Claro que, a su vez, la medicina se encuentra en el siglo XV a medio camino entre las prácticas rituales y los tratamientos que hoy consideraríamos propios de la medicina científica. Cuando menos, resulta extraño observar cómo Barrientos, que no concede en su tratado ninguna credibilidad a las artes mágicas y condena su uso, critica a quienes afirman que el aojamiento no existe, como práctica de magia natural.

Ahora bien, las consideraciones de Barrientos no son inusuales para la época<sup>90</sup>. Así, coinciden, por ejemplo, con las que formula Enrique de Villena en su Tratado del aojamiento, sin que por ello sea necesario suponer una relación de dependencia del Tractado de la divinança con respecto al Tratado del aojamiento, como algunos autores dan a entender.

En efecto, el nombre de Villena se asocia al de Barrientos ya desde el siglo XV, a consecuencia del famoso episodio de la quema de la biblioteca. Como hemos visto, parte de la crítica actual supone que Barrientos realizaría un escrutinio de los libros de Villena, previo a la incineración de la biblioteca, del que habría extraído material bibliográfico para la composición posterior de sus obras originales y, más en concreto, del Tractado de la divinança. Sin embargo, en contra de esta creencia tan generalizada, se podría afirmar que la influencia de Villena en el Tractado de la divinança es inexistente. No hay más que analizar los modelos literarios de Barrientos

---

<sup>90</sup> Para un análisis más amplio de los textos concretos que tratan sobre el aojamiento en los siglos XV y XVI, así como una visión general sobre los diferentes aspectos que intervienen en el mal de ojo véase la edición que realiza Anna Maria Gallina de la obra de Villena, Tratado de aojamiento, Bari, Adriatica Editrice, 1978, pp. 29-54.

para darse cuenta de que los autores citados en el Tractado apenas tienen que ver con los gustos literarios de Villena. La influencia directa del Tratado del aojamiento en el Tractado de la divinança, no se puede sostener, al menos, a partir de la comparación entre ambos textos. Con independencia de que existan paralelismos entre los dos tratados atribuibles a la mentalidad común de la época.

Tanto Villena como Barrientos parten de la consideración del aojamiento como una enfermedad que padece tanto el aojado como el aojador. Una enfermedad que hay que combatir con los remedios de la medicina natural que, como ocurre con frecuencia en el siglo XV, se subsume dentro del ámbito de la magia natural<sup>91</sup>. Así, Barrientos describe el aojamiento como "el danno que puede venir [...] de aquellos que tienen dañado el instrumento de la vista, por tal manera que pueden aojar". (p. 250)

Breve consideración que aparece más desarrollada en el Tratado del aojamiento:

Onde tal infecção de vista dañada e infecta inprime y faze daño conoçido en los catados o mirados mediante el ayre infecto en que amos partiçipan, el uno por abçión y el otro por pasión, e el tal acto o reçepción dizen aojamiento o façinação<sup>92</sup>.

A partir de esta definición, ambos autores consideran que el aojamiento es una enfermedad susceptible de cura médica. Así, Barrientos afirma que tal daño "puede venir e acaesçe naturalmente muchas vezes" (el subrayado es mío, p. 251), por lo cual concluye que se pueden remediar sus efectos o, al menos, paliarlos de modo natural. Aunque Barrientos no entra en detalles concretos

---

<sup>91</sup> A propósito de la relación entre magia y medicina natural señala Luis Granjel, La medicina española antigua y medieval, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981, p. 50: "también en el mismo concilio [segundo concilio de Braga] se prohibió al 'recoger hierbas que son medicinales hacer uso de algunas supersticiones o encantamientos', lo que apunta a la trabazón de magia y empirismo peculiar en los modos de actuación primitivos ante la enfermedad".

<sup>92</sup> Cito esta obra a través de la edición citada, p. 102.

sobre los remedios de la medicina natural, como sí hace Villena:

Por virtud natural usan traer coral e fojas de laurel e rrayz de mandrágora e piedra esmeralda e jacinto e dientes de pez e ojo de águila e mirra e bálsamo [...] Por calidat, [...] mandan traer buenos olores e suaves, así como almizque e ambra e lignáloe e gálbano e unglá odorífera e cálamo aromático e clavos e cortezas de mançanas e de çidras e nuezes de çiprés, porque son de buen olor<sup>93</sup>.

Una vez establecida la naturaleza de la enfermedad y sus posibles remedios, hay que considerar los efectos del aojamiento en el sujeto activo y en el objeto paciente. Por lo que se refiere al primero de ellos, el aojador, tanto para Villena<sup>94</sup> como para Barrientos (p. 250), no es más que un enfermo con el sentido de la vista dañado, lo que causa que empozoñe el aire y a los que lo respiran. De manera específica, en el Tratado del aojamiento, se considera que las mujeres en periodo de menstruación son aojadoras en potencia, acción que suelen llevar a cabo mediante el uso de un espejo.

La tipología del aojado, por el contrario, es bastante más amplia, ya que, en principio, cualquier persona puede serlo. Los síntomas de la enfermedad que produce el aojamiento aparecen muy bien descritos en el tratado de Villena, al hablar, dentro del apartado que dedica a lo que él denomina "remedios cualitativos", de cómo se puede detectar el mal de ojo:

[...] en la catadura del enfermo, que la tiene turbada e ama tener los ojos baxos e estar echado e non sentirse fuerça e estar pensoso y sospitar de vagar, y tener cuydado sin saber de qué, e sentir quexo en el coraçón e escuresamiento e dolerse en el cuerpo, como en non querer comer nin tener señales de espeçial acostumbra dolençia, nin saber causa nonbrada, prestarle poco las comunes melezinas. E aun fállanle a las vezes frío e súbito se muda en calor e alternándose por vezes trocadas, e sudores que le vienen non rrazonables, e luego lo dexan; e aprieta las manos e asconde los pulgares, e bosteza a menudo, e tiene el oyr más agudo que de ante, y estríñese de vientre, e tales açidentes muestran daño de ojo aver esto causado.<sup>95</sup>

---

<sup>93</sup> Ibid, pp. 113-114.

<sup>94</sup> Ibid, p. 39.

<sup>95</sup> Ibid., pp. 120-121.

Ahora bien, por sus características intrínsecas, es más probable que una determinada enfermedad afecte a un determinado tipo de víctimas. Al menos, en el caso del aojamiento, la enfermedad suele recaer sobre los niños; según explican tanto Villena como Barrientos. Pero mientras que el obispo de Cuenca no especifica las causas de ello: "temer el danno que puede venir a los niños de aquellos que tienen dannado el instrumento de la vista" (p. 250); sí lo hace Villena: "E por esto más en los niños pequeños tal acaesçe daño, mirados de dañosa vista: por abertura de sus poros e fervor e calidez de su sangre e abundosa, dispuesta a resçebir la impresion fázese"<sup>96</sup>.

Sin embargo, aunque no utiliza de forma explícita el término aojar, Barrientos aborda de nuevo el problema cuando se pregunta si es lícito encantar a los niños en la "Respuesta a la XIII cuestión". De seguir su proceso de razonamiento, si es lícito aajar, ha de serlo igualmente aajar a los niños; además de que la fascinación no es más que una forma de encantamiento. Ahora bien, Barrientos es consciente de que "muchas veces se mezclan en tales auctos algunas cosas supersticiosas" (p. 260), y menciona "ropas o çintas", pero sin aclarar su uso. Quizás se pueda deducir en qué consiste este tipo de supersticiones a las que se refiere de pasada Barrientos a partir del Tratado del aojamiento, cuando Villena enumera entre los remedios uno que describe del siguiente modo:

poniendo a los niños manezuelas de plata pegadas e colgadas de los cabellos con pez e ençienso e colgávanles al cuello sartas en que oviesen conchas del mar, e broslávanles en el onbro de la rropa manezuelas a que dizen gamças; poniéndoles pedaços de espejo quebrado e agujas despuntadas, e alcoholávanles los ojos con el colirio de la piedra negra del antimonio.<sup>97</sup>

Por último, existe otra alusión al problema del aojamiento en el Tractado de la divinança, aunque tampoco sea explícita. En la "Respuesta de

---

<sup>96</sup> Ibid, p. 101.

<sup>97</sup> Ibid., pp. 105-106.

la Xª cuestión" (p. 256) Barrientos analiza si se debe o no llevar colgado al cuello "las palabras divinas de la Sacra Escritura"; y concluye que, aunque no aprovecha nada llevar colgados al cuello fragmentos de textos bíblicos, a modo de relicario, puede hacerse siempre y cuando no se mezcle con supercherías. Villena, a su vez, en uno de los párrafos del Tratado del aojamiento, menciona dos remedios concretos para el aojado, que se refieren a esta práctica de llevar objetos atados al cuello. El primero de los casos que menciona Villena ilustra de manera fiel la práctica que Barrientos considera lícita. Se trata de un testimonio que, según refiere Villena, le relató Cresques Abraham<sup>98</sup>:

me contó viera colgado al cuello el salmo que comiença [...], que entre nosotros dize: Beatus vir, que luego el paçiente sudava si non era de ojo; e si non sudava, paresçia su complexión estar mal concertada por el daño de façinação rresçebido<sup>99</sup>.

El segundo remedio que cita Villena, por el contrario, nos muestra un ejemplo que Barrientos probablemente calificaría de ilícito, ya que, en este caso, intervienen lo que él denomina "cosas vanas e illícitas". Más en concreto, Villena nos muestra con un ejemplo lo que en Barrientos aparece mencionado, de forma vaga, como "figuras e carateres" supersticiosos: "Aun por virtud de suspensiones, aplicaciones fallaban esto: como poniendo sobre los pechos la piedra carduro, que se falla en el estomago del oso, faze venir los ojos en lágrimas al pasionado.<sup>100</sup>"

En conclusión, parece que, a la vista de los paralelismos establecidos entre el Tratado del aojamiento y el tratamiento que el tema recibe en el Tractado de la divinança, existen ciertas concomitancias entre ambas obras.

---

<sup>98</sup> Se trata de un famoso cartógrafo judío mallorquín de fines del siglo XIV. Vid. Julio Samsó y Juan Casanovas, "El Atlas Catalán de Cresques Abraham", en Cosmografía, astrología y calendario, Barcelona, 1975.

<sup>99</sup> Ibid, pp. 119-120.

<sup>100</sup> Ibid, p. 120.

Pero de ahí no se deduce, de manera necesaria, que exista una relación genética entre ellas. Tampoco hay motivos para pensar, como se ha hecho, que Barrientos utilizara en la composición de sus obras los libros de la biblioteca de Villena, antes de incinerarlos. Al menos, en el caso del Tractado de la divinança, no hay por qué suponerlo.

En primer lugar, ninguno de los críticos mencionados aduce préstamo alguno del Tratado del aojamiento en el de la divinanza. Además, se da el caso de que lo que pudiera parecer dependencia intertextual, en último extremo, no se reduce más que a concomitancias o a paralelismos atribuibles a la mentalidad de la época. Además de que la fuente directa, en este pasaje, del Tractado de la divinança no es Enrique de Villena, sino la Summa theologiae de santo Tomás de Aquino, como señala el propio Barrientos, cuando aborda el problema del aojamiento en la "Respuesta a la VIª cuestión" que trata sobre "si es cosa lícita morar el observar algunas sennales para conosçer algunas cosas advenideras contingentes así como enfermedades o sanidades, segunt que algunas vezes lo guardan los físicos". En concreto, Barrientos cita la quaestio 95, Secunda secundae, aunque el pasaje que copia de manera textual no se encuentra ahí precisamente, sino en la quaestio 96, artículo 3<sup>o101</sup>:

---

<sup>101</sup> Vid. la traducción de la Suma teológica, Madrid, Editorial Católica, [B.A.C., IX], 1955, p. 287 " Toda enfermedad tiene sus causas precedentes, y de ella parten ciertos síntomas que nos manifiestan los males que se seguirán. Y es lícito que los médicos las observen. Por lo mismo, no está prohibido tampoco presagiar sucesos futuros estudiando sus causas, como en el caso del siervo que teme el azote viendo a suamo airado. También se aplica esto a quien temiese que un ojo que fascina iba a hacer daño a algún niño".

Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> ,  
quest. 96, art. 3.

Ad primum ergo dicendum quod infirmitatum causae praecedunt in nobis, ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum, quae licite a medicis observantur. Unde et si quis praesagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum: sicut si servus timeat flagella videns domini iram. Et simile etiam esse posset si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante.

Tractado de la divinança, p. 86

A esta quistión se deve responder que considerando las sennales de las cosas advenideras por sus causas determinadas, las quales claramente se muestran por la tales sennales e causas, esto tal non es cosa illícita, así como si el siervo considerando al señor yrado non es cosa illícita que tema los açotes; e asimesmo temer el danno que puede venir a los ninnos de aquellos que tienen damnado el instrumento de la vista, por tal manera que puede aojar, e por ende, temer el tal danno no es cosa illícita."

Como se puede observar, Barrientos toma de la Summa la comparación entre la posibilidad de evitar o curar el aojamiento, a través del análisis de sus causas, y el castigo previsible que el amo infiere al esclavo. A partir de esta comparación, Barrientos defiende la existencia del aojamiento como hecho real, frente a los que lo niegan; defensa que se basa en la aplicación de los principios naturales al sistema aristotélico de causa-efecto. Como fuente de esta argumentación, Barrientos cita, de nuevo, el fragmento referido de la Summa, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quaestio 95, en realidad, quaestio 96, artículo 3<sup>o</sup>. Sin embargo, la explicación más extensa que santo Tomás realiza del problema del aojamiento no aparece allí, sino en la primera parte de la Summa, quest. 117, art. 3<sup>o</sup>:

Ad secundum dicendum quod fascinationis causam assignavit Avicenna ex hoc, quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiae magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutantur secundum eam. Et hanc dicit esse causam oculi fascinantis.- Sed supra ostensum est quod materia corporalis non obedit substantiae spirituali ad nutum, nisi soli Creatori. Et ideo melius dicendum est, quod ex forti imaginatione animae immutantur spiritus corporis coniuncti. Quae quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium: per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quandam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae, ut Aristoteles dicit in libro 'De somn. et vig.'.

Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulabus contingit, efficitur secundum modum praedictum aspectus eius venenosus et noxius; et maxime pueris, qui habent corpus tenerum, et de facili receptivum impressionis.- Possibile est etiam quod ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo facto occulto, cooperetur ad hoc malignitas daemonum, cum quibus vetulae sortilegae aliquod foedus habent.<sup>102</sup>

Es, por tanto, en este apartado de la obra tomista donde aparecen explicadas, de forma pormenorizada, las causas del aojamiento, a la vez que se admite su existencia física y real. Y este proceso tomista de razonamiento es el que subyace en el Tractado de la divinança, si bien de forma sintética e implícita, puesto que Barrientos no cita el pasaje correspondiente de la Summa.

En cualquier caso, no se trata tanto de establecer ahora las fuentes concretas del Tractado de la divinança, como de profundizar en las ideas sobre el aojamiento que Barrientos resume de forma muy condensada. Como hemos visto, cuando en el Tractado de la divinança se aborda el tema del aojamiento, primero se adapta un fragmento de la Summa (II<sup>a</sup> II<sup>aa</sup>, quest. 96, art. 3). Y,

---

<sup>102</sup> Según la traducción citada, pp. 1033-1034: "Avicena señaló como causa de la fascinación el hecho de que la materia corporal naturalmente obedece a la substancia espiritual más que a los agentes naturales contrarios. Así, cuando la representación imaginaria es muy fuerte, la materia corporal se inmuta conforme a ella, y ésta dice él que es la explicación de la mirada fascinadora. Pero ya se ha demostrado que la materia corporal no está al arbitrio de las substancias espirituales, exceptuando únicamente al Creador. Por lo cual, parece más propio pensar que el alma, mediante una fuerte representación imaginaria, puede alterar los humores del cuerpo a ella unido. Esta inmutación de los humores corporales tiene lugar principalmente en los ojos, adonde concurren los espíritus más sutiles. Los ojos inficionan después el aire contiguo hasta un determinado espacio, del modo que los espejos, cuando están nuevos y tersos, se empañan la mirada de la mujer en su época de reglas, según dice Aristóteles. Se diría, pues, que cuando el alma siente una vehemente conmoción maligna, como de modo particular puede darse al caso en esas vejezuelas hechiceras, la mirada de éstas se hace ponzoñosa y dañina del modo que hemos dicho, especialmente para los niños, que tienen el cuerpo tierno y fácil para impresionarse. Es también posible que, por permisión de Dios o incluso mediante algún hecho oculto, intervenga en esto la malignidad de los demonios, con quienes tales viejas hechiceras pueden tener algún pacto".

con posterioridad, cuando se reflexiona sobre las causas naturales del aojamiento, también recurre a la Summa (I<sup>a</sup>, quest. 117, art. 3<sup>o</sup>), aunque esta vez no se cite de manera explícita. Como veremos en el epígrafe correspondiente, la Summa de santo Tomás es el modelo más importante de Barrientos, en su Tractado de la divinança; por más que en algunos casos concretos, como en el del aojamiento, parezca coincidir con otros autores contemporáneos, que escriben sobre los mismos temas, como es el caso de Enrique de Villena.

#### 4.- Otros textos de los siglos XV-XVI.

En la Península, durante el siglo XV, varios tratadistas escriben en castellano sobre el tema de la adivinación, si bien casi ninguno de ellos lo hace como Barrientos, de forma monográfica. Sin embargo, se discute la posibilidad de predecir el futuro al tratar de cuestiones afines, como sucede en el debate, tan típico del Cuatrocientos, sobre la existencia de la Fortuna o la incidencia de la Predestinación en el hombre, con respecto a la Providencia divina.

No es extraño, pues, que aparezcan consideraciones sobre la adivinación en otros tratados del siglo XV, de entre los que veremos tan sólo tres ejemplos, muy diversos entre sí, pero que se pueden relacionar con el Tratado de la divinança, de una o de otra manera: la Visión delectable de la filosofía y las artes liberales de Alfonso de la Torre, el Compendio de la Fortuna de fray Martín de Córdoba y el Arcipreste de Talavera, más conocido como Corbacho, de Alfonso Martínez de Toledo. Tanto estos textos como los que aparecen en apartado dedicado al siglo XVI han sido elegidos por sus evidentes paralelos con el tratado de Barrientos, aunque hay que advertir que sin la pretensión de ser exhaustivos.

En el tratado de Alfonso de la Torre, existen semejanzas con el de Barrientos en lo que respecta al tema de adivinación. Por el contrario, en el Compendio, las similitudes se producen en la discusión sobre la astrología, de la que también trata la última parte del Corbacho. Además, en dos de los textos citados no sólo hay semejanzas ideológicas, sino también en cuanto a la forma del contenido. Aun cuando ni en el título de la obra de Alfonso de

la Torre ni en la de Martín de Córdoba aparece el vocablo tratado, ambas se asemejan al Tractado de la divinança por su disposición formal, heredada de la tradición escolástica medieval. Predomina, por tanto, la claridad expositiva con finalidad pedagógica. No se puede olvidar que, así como el Tractado de la divinança lo escribe Barrientos para aconsejar a Juan II de Castilla, la Visión está al servicio de la educación del príncipe Carlos de Viana, mientras que el Compendio lo escribe un catedrático de teología para don Álvaro de Luna. Claro que la herencia escolástica no es exclusiva de los autores citados, por lo que también se podrían encontrar procedimientos formales afines en otras obras, como el Tratado sobre la Predestinación de fray Diego de Valencia, aunque las cuestiones que abordan ambos autores sean diferentes<sup>103</sup>.

En cuanto al tema de la adivinanza, Alfonso de la Torre nos ofrece un panorama de las artes mágicas en el capítulo 17 de la primera parte de la Visión delectable. En principio, el autor clasifica las artes mágicas según los diferentes tipos de personas que las practican, entre los cuales, diferencia hasta ocho: nigromantes, adivinos, los que hacen sacrificios a los ídolos, astrólogos, agoreros, prestidigitadores, sortílegos y ariománticos. A su vez, entre los que sacrifican a los dioses menciona no sólo a los

---

<sup>103</sup> En el caso de Diego de Valencia los paralelismos de tipo formal se producen en la estructura de la argumentación; así: "El cual libre albedrío se probará ser en el hombre y esto en tres maneras: lo primero es por razón necesaria; lo segundo es por razón y experiencia sensible e inteligible; lo tercero es por razón y experiencia y por autoridad de la santa Escritura. Que en estas tres maneras de probanza es sustentada toda razón" en Tratados castellanos sobre la Predestianción y sobre la Trinidad y la Encarnación, del maestro fray Diego de Valencia O.F.M. (siglo XV). Identificación de su autoría y edición crítica, ed. Isaac Vázquez Janeiro, Madrid, C.S.I.C. Instituto "Francisco Suarez", 1984, p. 107. De manera paralela escribe Barrientos: "Segund lo qual parece claro que las primeras razones provavan e procedían por vía natural que los spíritus non tienen ni pueden tomar cuerpos. E así se deven responder e soltar todas las dichas razones e argumentos, pero lo contrario devemos creer e tener segunt la experiencia e segund determinación de la santa Escritura por la manera que dicho avemos" (Tractado de la divinança, p. 31). El subrayado de ambos textos es mío.

idólatras sino también a los ariolos, que interpretan las manifestaciones diabólicas, y a los pitones, que adivinan a través de hombres vivos. Entre los astrólogos, diferencia los astrónomos de los astrólogos judiciales y, entre éstos, los magos, los arúspices, que adivinan mediante el análisis de las entrañas de los animales, y los genetliacos, que adivinan por el día del nacimiento. Por fin, entre los sortílegos, distingue Alfonso de la Torre los llamados epimánticos (o pirománticos), los geománticos y los arimánticos<sup>104</sup>. A pesar de la prolijidad de la clasificación precedente, Barrientos menciona también todas las clases de adivinos enumerados en la Visión delectable, aun cuando en ocasiones varía la denominación. Después de la clasificación, Alfonso de Torre afirma con respecto a la adivinanza y a quienes la practican:

...; y ves cómo entre tantos géneros de errores, cuya verdad era muy poca, bueno fue vedarse, ca en otra manera los hombres simples fueran engañados et muchos dellos fueran idólatras; [...] et aquestas solas artes que usan sangres o sahumeros todas son malditas.<sup>105</sup>

Al comparar la Visión con el Tractado de la divinança, se observa cómo Barrientos señala también de manera explícita que los hombres ignorantes tienen mayor propensión a caer en el pecado. De forma que, si Alfonso de la Torre señala a los hombres simples como principales víctimas de los adivinos, para Barrientos, son los ignorantes los que pueden tergiversar su tratado y aprender en él prácticas mágicas concretas, en lugar de repudiarlas:

E por quanto, sy más plática d'esta espeçie [la nigromancia] e de las otras [especies del arte mágica] aquí se pusiese, podría traher danno porque sería dar causa de errar a los ignorantes que non lo entendiessen, nin lo tomasen en el verdadero seso, segunt se deve entender (p. 219).

Ambos autores no sólo coinciden al señalar los aspectos ilícitos de las artes mágicas, sino también cuando condenan determinadas prácticas, como la

---

<sup>104</sup> Alfonso de la Torre, Visión delectable de la filosofía y de las artes liberales, Madrid, Atlas [B.A.E. 36], 1950, pp. 364-366.

<sup>105</sup> Ibid, p. 366

astrología. Tanto Barrientos como Alfonso de la Torre distinguen dos tipos diferentes de astrología: una positiva, cuyo origen es natural y de carácter científico, en la que el hombre no intenta ser superior a Dios; y otra sobrenatural, cuya finalidad reside en obtener poder sobre la vida humana, arrogándose las prerrogativas del poder divino. Para Barrientos, así como para Alfonso de la Torre es lícito estudiar de manera científica el influjo de los astros, siempre y cuando no se considere que éstos fuerzan o determinan la voluntad humana. Por ejemplo, sobre el poder que tienen los cielos, las constelaciones y los planetas, escribe Alfonso de la Torre: "no pueden [éstos] costreñir ni fuerzan el ánima del hombre, ca la virtud corporal no puede sino sobre todo cuerpo, et al hombre queda libertad de facer lo que quiere"; con anterioridad había afirmado: "el adevinar en las estrellas, lícito es si es a buen fin"<sup>106</sup>. Del mismo modo opina Barrientos, para quien "si [...] quiere alguno determinar por el juyzio de las estrellas [...] las cosas que proçeden de la voluntat e alvedrío de los onbres, esto tal proçede de vana e falssa opinión, en la que se mezcla e ayunta la operación de los spíritus malignos, e por tanto es ilícito e reprovado" (pp. 242-3).

Así, pues, existe una corriente de opinión en el siglo XV, representante de la postura adoptada por la Iglesia, que considera necesario informar sobre los diferentes tipos de artes mágicas, con la finalidad de que, una vez definidos, se pueda deslindar mejor los que pertenecen a la magia ritual o talismánica de los que forman parte de la magia natural para, así, poder juzgar y condenar los usos pecaminosos. Junto a esta condena, se produce también la defensa de algunas prácticas, como la astrología, relacionada con la magia natural, pero que se encuentran en la frontera con otros tipos de prácticas supersticiosas.

---

<sup>106</sup> Op. cit., pp. 387 y 366.

Ahora bien, a partir de aquí y en lo que se refiere al siglo XV, nos vamos a ocupar tan sólo de las opiniones que exponen sobre la astrología los textos que citamos al comienzo de este apartado. Aunque, vaya por delante, hay que señalar que no todo ellos abordan el tema desde la misma perspectiva. Así, mientras que los tratados de Alfonso de la Torre, de Martín de Córdoba y de Martínez de Toledo, al igual que el Tratado de la divinança, moralizan sobre el tema, otra obra, que se ha atribuido a Enrique de Villena, el Tratado de astrología<sup>107</sup>, explica en qué consiste esta disciplina, al mismo tiempo que procura mantenerse, en lo posible, dentro de los márgenes que delimita la ortodoxia.

En la Castilla del Cuatrocientos, no hay límites precisos entre la astrología-superstición y la astronomía. A pesar de ello, durante el Otoño de la Edad Media, todos los autores, en general, aceptan la distinción que, según afirma Julio Samsó, había establecido sobre las prácticas astrológicas Isidoro de Sevilla<sup>108</sup>. Así lo hacen, por ejemplo, tanto el autor de la Visión delectable como el del Tratado de la divinança. E incluso podemos añadir las otras dos obras antes citadas: el Compendio de Fortuna de fray Martín de Córdoba y el Corbacho de Alfonso Martínez de Toledo.

El Compendio es, por lo tanto, otro exponente de la obras que abordan el problema de la licitud astrológica según los principios establecidos por la Iglesia. Fray Martín de Córdoba realiza un análisis del tema de la

---

<sup>107</sup> Sobre la atribución, véase la Noticia Preliminar del Tratado de astrología, ed. Pedro M. Cátedra, introd. Julio Samsó, Barcelona, Humanitas, 1983, pp. 87-98.

<sup>108</sup> Introd. al Tratado de astrología, ed. cit., p. 23: "Distingue [Isidoro de Sevilla] entre astrología natural (astronomía rudimentaria referida a las observaciones con finalidades prácticas relativas, por ejemplo, al cálculo de los tiempos, astro-meteorología agrícola, arte de la navegación nocturna, etc.) y astrología supersticiosa (cultivada por los mathematici quienes predicen el futuro de los astros)".

Providencia y de la Fortuna a través de las obras de Aristóteles y de sus principales comentaristas (Averroes y santo Tomás). Esto supone un punto de partida común con Barrientos, ya que, como veremos, las obras de Aristóteles comentadas por santo Tomás son también una de las fuentes principales del Tractado de la divinança. Además de partir de presupuestos y clasificaciones ya establecidas, fray Martín de Córdoba admite la posibilidad de que los astros influyan sobre el hombre, con la consabida salvedad de que la influencia se ejerce sobre la materia humana, pero nunca sobre el alma, por lo demás patrimonio divino<sup>109</sup>. Incluso va un poco más allá al advertir en su obra que los "físicos", para el ejercicio de su profesión, deberían conocer la parte científica que supone el conocimiento astrológico<sup>110</sup>.

En cuanto al tratado de Alfonso Martínez de Toledo, también analiza en la última parte las posibles influencias de los astros sobre el hombre<sup>111</sup>. Para explicar los límites de la determinación astral en el hombre, el Arcipreste de Talavera se remonta hasta la Creación, puesto que Dios también ha creado la órbita celeste:

Pues, byen parece que nuestro Señor Dios es el que faze todas las cosas e non otro fuera dél. Pues, luego, fados, planetas, sygnos nin ventura non han este poder; que antes, como suso dixere, son regidos e gobernados por Él, e a la su voluntad sus operaciones e circuytos

---

<sup>109</sup> Cito por la siguiente edición: Martín de Córdoba, Compendio de la Fortuna, en "Prosistas castellanos del siglo XV", ed. Fernando Rubio, Madrid, Atlas [B.A.E., 171], p. 13: "aunque el cielo influya sobre los cuerpos humanos por quanto son engendrados por su influencia, empero derechamente no influyen sobre el ánima humana, ca ésta por virtud del cielo non es criada, mas solamente por virtud de Dios, así que sobre ella non se falla otra cosa sinon Dios".

<sup>110</sup> Ibid. p. 14.

<sup>111</sup> Según Mendoza Negrillo, op. cit., pp. 126-127, no todos los autores medievales admiten cierta influencia astral sobre el hombre, sino que algunos incluso niegan este hecho, y cita los ejemplos de Pedro Pascual en el siglo XIII con su Libro contra las fadas et ventura, et oras minguadas et signos et planeta, y Alfonso de Valladolid en el XIV, Capítulo contra los que dicen que hay fados et ventura. Vid. Felipe Díaz Jimeno, Hado y Fortuna en la España del siglo XV, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, p. 28, n. 26.

faze[n] con su permisión<sup>112</sup>.

Asimismo, por permisión divina los planetas y los astros ejercen cierta influencia sobre los cuerpos inferiores, que son los de los hombres:

Pero sy me dizes que el ánima es más noble e mejor, as'y como lo es - segund Aristótiles e todos los naturales dizen-, demándote, pues, sy el ánima, por s'y, es onbre, o sy el cuerpo, por s'y, es onbre, o sy juntos amos fazen onbre, teniendo unidad de compañía perpetu al tiempo que byven. Sy me respondes que es verdad que ánima e cuerpo juntos fazen onbre, pues, sy las planetas e sygnos dan sus ynfluencias a los cuerpos ynferiores, seguirse 'ya que daría[n] ynfluencia eso mesmo al ome e que tomaría el ome de las correspondencias de la planeta o sygno cada que el ome nasciese o engendrado fuese en el tal tiempo que la tal planeta o sygno tal curso fiziese o ynfluencia diese.

Digo, pues, que non te lo niego que non den las planetas e sygnos sus ynfluencias; pero non para determinar, nin dar ser o non ser, muerte o vida; que esto sólo está en la premisión de Dios.<sup>113</sup>

Por último, una vez establecidas las condiciones del influjo celeste, reprueba Martínez de Toledo la extendida creencia de que las estrellas determinan la voluntad y el libre albedrío humano; por ejemplo, cuando nace el hombre o cuando realiza determinados actos<sup>114</sup>, ya que el único responsable es el propio ser humano y en última instancia, Dios "faze e desfaze"<sup>115</sup>. Con lo que, de nuevo, se vuelve al planteamiento inicial, sobre el poder omnímodo de Dios.

---

<sup>112</sup> Arcipreste de Talavera o Corbacho, ed. J. González Muela, Madrid, Castalia, 1981, p. 225.

<sup>113</sup> Ibid., p. 249.

<sup>114</sup> Ibid., p. 272: "Non diga: 'La ventura mía lo fizo; mi dicha que asy avía de ser; mi mala postremería que lo avía de fazer; mis días que non eran conplydos; mi ora de mal aver que non era llegada; en día aziago mi madre me parió, en ora menguada nascí; en mal sygno fuy engendrado; en fuerte planeta fuy concebydo'. Todo estos e otros dichos son falsos, malos, e reprovados por el juyzio e seso natural [e] el franco alvedrío que la criatura tiene e que a la persona le es dado, conociendo cuándo faze byen o mal. Pues, sy le non plaze dexarse de fazer mal, quando veee que faze mal, non dé culpa a la ventura, al fado, nin a la planeta, synón a sy mesmo que se lo procuró, le plugó e lo quiso".

<sup>115</sup> Ibid., p. 273: "Digo, pues, que sólo nuestro Señor [es] el que faze e desfaze, e da ser e non ser, vieda e manda, e so el su absoluto poderío todas las cosas son puestas syn dubda, e la criatura asy es en su propio e franco alvedrío que puede de sy fazer lo que le pluguiere".

En este mismo sentido, se podrían añadir las opiniones de otros autores, como Alonso de Cartagena, sobre la influencia celeste<sup>116</sup>. Sin embargo, tan sólo nos remitiremos al Tratado de astrología ya citado, en el que aparece una visión diferente de la que era mayoritaria durante el siglo XV. En el Tratado de astrología, se adopta un punto de vista meramente informativo sobre el saber astrológico, sin enjuiciar su posible licitud. Al menos en teoría, se parte del análisis de la astrología como pseudociencia o magia natural, que también era aceptada en el siglo XV incluso por la Iglesia; a pesar de la existencia de algunos recelos de los que, según apunta Julio Samsó, el propio autor del Tratado de astrología es consciente<sup>117</sup>.

Han quedado establecidos los paralelismos entre el Tractado de la divinança y otras obras del siglo XV, sobre todo en lo que se refiere al debate sobre la astrología. Estos paralelismos, sin embargo, se podrían hacer extensibles a otros textos publicados ya en el siglo XVI.

---

<sup>116</sup> Dentro de la obra en la que Alonso de Cartagena comenta De las siete artes liberales de Séneca, incluye una glosa de la palabra fados en el capítulo V. Esta glosa está editada por Mendoza Negrillo dentro de su obra Fortuna y Providencia..., ed. cit., p. 437, en ella Cartagena expone también, y coincidiendo con los autores tratados en este epígrafe, cómo sí se debe creer en la influencia astral, pero con ciertos límites: "Ca todo ome vee quanta obra façe la influençia del sol por lo que se vee pero çiertas quadrillas son del todo fuera del poderio de las estrellas. Et dexando las otras nonbraremos aqui dos. La vna es la quadrilla de todas las cosas que non vienen por manera prinçipal delibrada. mas (sic) por açidente como acaesçe que va ome a vn fyn et sale a otro. Ca labrando por abrir çimiento de casa acaesçio ya fallar thesoro [...] La segunda quadrilla es de las cosas que pertenesçen a la voluntad humana".

<sup>117</sup> Escribe Julio Samsó, introd. a su ed. cit., p. 41: "La actitud prudente del autor del Tratado se debe al hecho evidente de que un sector considerable de la Iglesia católica, así como del judaísmo y del islam, han sospechado siempre de la ortodoxia de los astrólogos", lo que se debe a los "residuos de creencias en divinidades astrales que pueden encontrarse en la astrología y también en la convicción de que la influencia astrológica puede destruir el libre albedrío. Eso explica el que los autores insistan, por ejemplo, en que la omnipotencia divina puede abolir las influencias astrales".

## Siglo XVI.-

Felipe Díaz Jimeno<sup>118</sup> señala cómo la inestabilidad política que supone el reinado de Juan II y la crisis de la moral medieval dan lugar a un conjunto de obras en las que se tratan temas relacionados entre sí, como la astrología, la adivinación y la fortuna. Pero, además, hay que añadir a esto que los cambios sociales, políticos y literarios que se producen en el siglo XVI no evitan, en modo alguno, que este tipo de obras siga teniendo un lugar muy determinado dentro de la producción escrita. Hay, por tanto, durante este siglo, autores que abordan el tema de la adivinación según los presupuestos y las formas de la tradición medieval; es el caso, por ejemplo, del Tratado de las supersticiones y hechicerías<sup>119</sup> de fray Martín de Castañega o de la Reprobación de las supersticiones y hechicerías de Pedro Ciruelo, obra la de este último que examinaremos con algún detenimiento<sup>120</sup>.

Como modelos literarios de la Reprobación, Ciruelo cita en el prólogo los nombres de san Agustín, de santo Tomás y "tras él Guillermo obispo de París: y el chanciller Gerson: y otros muchos teólogos a quien yo voy

---

<sup>118</sup> Op. cit., pp. 23-41.

<sup>119</sup> De esta obra existe una edición moderna realizada por A. G. Amezá, Madrid, Bibliófilos, 1946. Así, por ejemplo, la visión que este autor expone del aojamiento difiere en poco de la que, según vimos en el epígrafe correspondiente, ofrece Barrientos. Cfr., F. Díaz Jimeno, op. cit., p.80.

<sup>120</sup> Un breve análisis textual que compara el texto de Ciruelo con el de Castañega es el que realiza Francisco Tolsada en su edición de la Reprobación de las supersticiones y hechicerías, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1952, pp. XV-XIX.

siguiendo en esta doctrina: casi no poniendo cosa alguna de mi propia phantasia<sup>121</sup>. Habría que preguntarse, en primer lugar, si es posible que, entre esos "otros muchos teólogos" anónimos a los que alude Ciruelo, se encuentre el propio Barrientos.

La disposición formal de la Reprobación no difiere, en lo esencial, de la del Tractado de la divianca, o de otras obras afines ya mencionadas, en las que se observa una pormenorizada división del texto en apartados y subapartados. Al igual que Barrientos, Ciruelo comienza por explicar de modo genérico en qué consiste la superstición (tres capítulos), para después, en un segundo apartado, clasificar los tipos de artes mágicas mediante definiciones y ejemplos de cada una de ellas (ocho capítulos). Al final de la Reprobación, en los últimos doce capítulos, examina y analiza diferentes hechizos concretos. A su vez, cada uno de estos tres grandes apartados se subdivide en otros ordenados con frecuencia de manera descendente, de lo general a lo particular<sup>122</sup>.

En cuanto a la finalidad de la obra, también se puede establecer paralelismos entre el Tractado de Barrientos y la Reprobación de Ciruelo. Si bien, mientras que Barrientos escribe a instancias de Juan II de Castilla, Ciruelo lo hace por propia iniciativa, según el mismo aclara en el prólogo<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> Cito este texto por la siguiente edición, Reprobación de las supersticiones y hechizos, ed. Alva V. Ebersole, Valencia, Albatros-Hispanófila, 1978, p. 26. El subrayado es mío.

<sup>122</sup> El propio Ciruelo, consciente de ello, afirma: ibid, p. 35, "La buena horden en qualquiera libro, segun dizen los sabios philosophos: es primero dezir las cosas generales: y despues venir a las especiales: y a la fin a las particulares".

<sup>123</sup> Ed. cit., p. 26: "Y porque aquel tratado de la confesion auia de ser breue y no prolixo: no pude alli enteramente declarar todas las particularidades de las vanas supersticiones. Mas porque manifiestamente veo quanta necesidad ay que ellas sean bien declaradas y reprobadas Porque hazen mucho daño: y son causa de la perdición de muchas ánimas christianas: y este mal se continua por muchos dias y años: he deliberado con buen zelo de caridad [...] escreuir este otro libro".

Ambos autores pretenden con sus tratados respectivos contribuir al conocimiento sobre las artes mágicas, con el propósito de que se eviten las prácticas supersticiosas y los errores derivados de su uso. Ya el título de Reprobación que encabeza la obra de Ciruelo indica con exactitud cuál sea su finalidad. Como Barrientos, Ciruelo juzga constantemente la licitud e ilicitud de las diferentes creencias mágicas. La intencionalidad didáctica y moralizante se ve, además, reflejada en el uso del romance<sup>124</sup>, como señalan ambos autores:

Ciruelo, Reprobación, p. 26.  
(El subrayado es mío)

Mas porque manifiestamente veo cuánta necesidad hay que ellas [las supersticiones] sean bien declaradas y reprobadas, porque hacen mucho daño y son causa de la peridición de muchas ánimas cristianas [...] he deliberado con buen celo de caridad [...] escrebir este otro libro en nuestra lengua...

Barrientos, Tractado, p. 171. (El subrayado es mío)

Esta primera parte es materia muy ardua e de alta especulación, tal que era mejor dezirse por palabra biva que non por escriptura, por quanto ay en ella algunos passos que por escriptura serían difíciles de se entender, espeçialmente a los que non saben los prinçipios de las sçiençias; pero [...] porné aquí las más palpables razones que podré e cessaré de poner otras de tanta inportancia que non sufren escriptura en romance, porque a los ignorantes non recrecan dende mayores dubdas por las non poder entender, [...] çéssolo por la causa sobredicha, por ser la escriptura en romance, la qual viniendo como verná a notiçia de algunos inorantes podrían errar, como dicho es. E, por quanto todo lo que escribo e escriviere es mi deseo que sea entendido quanto posible fuere a los leyentes, por tanto uso e entiendo usar el más plano estilo que pudiere, ca puesto que el alto estilo se sufra en las materias baxas, pero non es conveniente en las materias de alta especulación, ca de otra guisa el trabajo sería doblado, lo uno para

<sup>124</sup> Sobre la voluntad literaria de escribir en lengua vulgar, véase Domingo Yndurain, "La invención de una lengua clásica. (Literatura vulgar y Renacimiento en España)", Edad de Oro, I, 1982, pp. 13-34.

entender el estilo de la  
 escritura, el otro para entender  
 la altura de la especulación.

Primero, Barrientos, en aras del didactismo, omite en su Tractado las partes que por su "importancia" debería escribir en latín, para evitar confundir a los ignorantes. Escribe en romance, por lo tanto, para poder llegar a más gente. En segundo lugar, se entiende que "el más plano estilo" de Barrientos alude, antes que a una diferencia estilística, a un desnivel lingüístico del romance frente al latín. De manera semejante a como el Marqués de Santillana, en su Prohemio e carta para el Condestable de Portugal, identifica el grado "sublime" con "aquellos que las sus obras escrivieron en lengua griega e latyna", frente al "mediocre e infymo" de aquellos "que en vulgar escrivieron"<sup>125</sup>. Barrientos parece sentir la necesidad de escribir en romance lo que hasta entonces se había escrito de manera mayoritaria en latín. Su afirmación apunta hacia una mayor difusión del texto y, por lo tanto, es lógico pensar que se refiera, en gran parte, a la lengua en que escribe su tratado. De hecho, el propio Barrientos muestra de nuevo su preocupación sobre la necesidad o no de escribir en romance cuando le advierte a Juan II:

pero, considerando la excelencia de tu alto juyzio, e asimesmo conosciendo que non faltarán a tu Alteza sabios que te aclaren las dubdas que ocurrieren, porrné aquí las más palpables razones que podré e cessaré de poner otras de tanta importancia que non sufren escritura en romance, porque a los ignorantes non recrescan dende mayores dubdas por las non poder entender (pp. 170)

Barrientos y Ciruelo coinciden también al abordar cuestiones más puntuales. Así, señalan, de manera explícita, que España está asolada por las supersticiones; según Barrientos, España es el país en el cual el Raziel alcanza una mayor difusión (p. 200); mientras que, para Ciruelo, a causa de

---

<sup>125</sup> En Obras completas, ed. Angel Gómez Moreno y Maximilian P.A.M. Kerkhof, Barcelona, Planeta, 1988, p. 444.

la negligencia de los prelados y de los jueces, tanto eclesiásticos como seglares, las supersticiones "andan muy publicas en nuestra España"<sup>126</sup>.

Sobre la licitud de las artes adivinatorias, ambos autores basan su condena en la imposibilidad humana de escrutar los designios de la Providencia. El conocimiento del futuro, la visión de espíritus corporeizados... sólo puede llegar al hombre a través de las revelaciones divinas<sup>127</sup>. Así, tanto Barrientos (pp. 229-30 y 242-3) como Ciruelo<sup>128</sup> distinguen entre dos tipos de astrología: una verdadera, que se corresponde con el sistema de causa-efecto, y es lícita, frente a otra falsa, la astrología judiciaria, que no responde a dicho sistema, y que siempre es ilícita. Ambos autores concluyen que los astros inclinan, pero nunca fuerzan ni la voluntad humana ni los designios divinos.

En otros casos, las coincidencias entre estos dos autores son tan sólo parciales, entre otras razones, por la distancia cronológica que existe entre ambos. Por ejemplo, en lo que se refiere al aojamiento, Ciruelo contempla dos posibilidades: aotar por curso natural o bien mediante maleficios diabólicos<sup>129</sup>. Para Barrientos, sin embargo, tan sólo existe lo primero, ya que el aojamiento se produce siempre por causas naturales. Por lo tanto, más que una superstición, el aojamiento sería una enfermedad (p. 250).

Algo parecido sucede en cuanto a la brujería. Como no se puede justificar su existencia por razones naturales, Ciruelo deduce que se trata de un fenómeno espiritual o sobrenatural<sup>130</sup>. No es así para Barrientos, para

<sup>126</sup> Ed. cit., p. 25.

<sup>127</sup> Ibid. pp. 53, 75. Comp. Barrientos pp. 186 y ss.

<sup>128</sup> Ibid., pp. 56-58.

<sup>129</sup> Ibid., pp. 94-96.

<sup>130</sup> Ibid., p. 37.

quien lo que no se puede justificar según el sistema aristotélico de causa-efecto no tiene razón natural y, en consecuencia, simplemente no existe (p. 271-3). Por lo cual, Barrientos niega la posible existencia de las brujas.

Por lo que se refiere a los tipos de artes mágicas, hay elementos comunes en ambos textos. Los dos tratan de la adivinación por suertes, dividida a su vez en consultoria y divisoria<sup>131</sup>, también mencionan otras prácticas supersticiosas como el uso de cédulas escritas<sup>132</sup>, el arte notoria<sup>133</sup>, los agujeros<sup>134</sup> o los diferentes tipos de mancias. Pero, como ya hemos visto, las coincidencias a veces no son completas. Esto ocurre con una práctica mágica que resulta curiosa, porque, aun sin ser contradictoria en ambos autores, en Ciruelo adquiere una dimensiones impensables en Barrientos. Se trata de lo que Barrientos llama adivinación por phiton y Ciruelo denomina "endemoniar"<sup>135</sup>. Tanto en un caso como en otro los demonios toman posesión del cuerpo de un ser humano vivo. Para Barrientos, esto es lo que hace cualquier adivinador, al invocar a los demonios para que se apoderen de su cuerpo y le revelen determinados conocimientos futuros. Por su parte, Ciruelo, que observa este mismo fenómeno, menciona la existencia de dos tipos de exorcismos<sup>136</sup>: los ordenados por la Santa Madre Iglesia; y los realizados por mediación del diablo. Asimismo, señala que ha de ser forzosamente el demonio quien se apodere de estos cuerpos, ya que, si fuera otra alma humana la que

---

<sup>131</sup> Ibid, pp. 60-61; Barrientos pp. 234.

<sup>132</sup> Ibid, pp. 77-78; Barrientos pp. 235-6.

<sup>133</sup> Ibid., pp. 73-76; Barrientos pp. 265-7.

<sup>134</sup> Ibid., pp. 62-63; Barrientos pp. 230-3.

<sup>135</sup> Ibid, pp. 108-118; Barrientos, pp. 226.

<sup>136</sup> Ibid, pp. 110-111.

lo hiciera, ésta no tomaría un cuerpo real; sino uno "phantástico"<sup>137</sup>. Con esta afirmación, Ciruelo parece aludir de manera velada a la imposibilidad de la reencarnación, o metempsícosis, con lo que el asunto adquiere una dimensión que, como hemos señalado, no existe en Barrientos.

Por último, habría que señalar que el Tractado y la Reprobación coinciden en algún pasaje concreto, referido a un modelo literario común. Así, cuando ambos autores explican el significado de la palabra "adivino", se remiten al mismo pasaje de la Summa de santo Tomás:

Ciruelo, Reprobación (p. 54):

A estas artes llaman los sanctos doctores artes diuinatorias: y a los que las vsan llaman diuinos en latin: quiere dezir hombres que son como dioses: porque fingen que saben lo que solo Dios pertenesce saber: y que estan llenos de la sciencia diuina: de esto dize Esayas. Anunciadnos las cosas que estan por venir y diremos que soys dioses.

(Barrientos, Tratado, pp. 210-11 y 206)

por quanto divino, segund dize sant Ysidro en las Ethimologías, quiere dezir quasi lleno de divinidad, non porque lo sea salvo porque los divinos fingen e se muestran llenos de divinidad, esto es que se fingen seer dioses, pues quieren usurpar el secreto de las cosas ocultas advenideras, la sabiduría de las quales a sólo Dios pertesçe". "E aquesta es propia sennal de divinidad segund lo dize Ysayas a los XLI capítulos: Anunciate que ventura sunt in futurum et sciemus quia dii estis vos, quiere dezir, dezidnos las cosas advenideras e por aquí sabremos que soys dioses.

He aquí el pasaje correspondiente de santo Tomás: Summa theologiae,

IIª IIª, quest. 95, art. 1:

unde dicitur Is. 41.23: 'Anunciate quae futura sunt in futurum, et sciemus quoniam dii estis vos' [...] Ex hoc aliqui 'divini' dicuntur: unde dicit Isidorus, in libro Etymol.: 'Divini dicti quasi Deo pleni: divinitate enim se plenos simulant, et astutua quadan fraudulentiae hominibus futura coniectant'.

---

<sup>137</sup> Ibid., p. 114.

Sin embargo, tampoco en este caso hay préstamos literales que puedan servir para probar una dependencia directa de la Reprobación de Ciruelo con respecto al Tractado de Barrientos. Las semejanzas entre ambas obras se podrían explicar por su pertenencia a una tradición literaria común, presente también en otros textos de los siglos XV y XVI. Si bien no hay por qué excluir la posibilidad de que, además, Ciruelo hubiese leído el Tractado de la divinança.

## 5.- Los modelos literarios.

Aunque los textos y autores citados de forma expresa en una obra no conforman el total de sus fuentes, su estudio nos puede ofrecer un baremo parcial muy importante, que nos sitúa en unos determinados estadios anteriores. Así, vamos a determinar qué modelos utiliza Barrientos en el Tractado de la divinança.

Al realizar un análisis cuantitativo de los autores citados por Barrientos en el tratado que aquí estudiamos, se ve cómo entre santo Tomás (42%) y la Biblia (32,5%) ocupan casi un 75% de la citas. El resto, ya en una proporción muy inferior, lo componen textos de San Agustín, Jacobo de Vorágine, Alejandro de Hales, Raimundo de Peñafort...; todos ellos, que escribieron compedios de teología o hagiografías, pertenecían al estamento eclesiástico, en diferentes cargos<sup>136</sup>.

Por lo que se refiere a los escritores paganos, Barrientos tan sólo menciona dos: Aristóteles, a quien santo Tomás dedica muchas líneas en diversos comentarios a sus obras<sup>137</sup>, y Cicerón, cuya única cita aparece más por

---

<sup>136</sup> Es importante la pertenencia de estos autores a diferentes órdenes religiosos, ya que esto normalmente los adscribe a una corriente teológica concreta. Por ejemplo, que fray Lope profesara en la orden dominica determina su orientación tomista.

<sup>137</sup> Santo Tomás comenta tan sólo la obra de tres filósofos: Aristóteles, Proclo y Boecio. Mientras que al estudio de los dos últimos les dedica una obra en cada caso, sobre la obra de Aristóteles escribe doce libros a modo de comentario. Cfr. Tomás de Aquino, Suma teológica, ed. cit., I, p. 58.

su valor histórico que por cualquier otra consideración relativa a la importancia filosófica o literaria de sus escritos.

En conjunto, el estudio de las fuentes dibuja una trayectoria que va de Aristóteles a santo Tomás, pasando por los Padres de la Iglesia. No es otro el camino de la historia del pensamiento cristiano en la Edad Media, que gira en torno a las relaciones entre la razón natural y la fe<sup>138</sup>, hasta que en el siglo XII se plantean tres posibles soluciones: separar la razón de la fe (es el Aristóteles de Averroes), utilizar la razón para confirmar con probabilidad la fe y, por último, la doctrina desarrollada por Tomás de Aquino un siglo después<sup>139</sup>.

A partir del siglo XII, durante el periodo que comprende el desarrollo de la escolástica medieval, se realizan multitud de trabajos en forma de summae o compendios, en los que, después de adoptar una de las tres soluciones antes citadas, se intenta demostrar a posteriori lo acertado de la posición<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> Antes de que Abelardo y Gilberto de la Porrée comenzaran a escribir acerca de esta relación a mediados del XII, otros autores, como Lanfranco o Anselmo de Besate, hacia finales del siglo XI, ya habían realizado tentativas de solucionar dicho conflicto. Vid. Etienne Gilson, La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV [1958], Madrid, Gredos, 1989<sup>2</sup>, pp. 218-224; Erwin Panofsky, Arquitectura gótica y pensamiento escolástico, [1957], trad. J. Varela y F. Alvarez Uría, Madrid, Eds. La Piqueta, 1986, p. 22.

<sup>139</sup> Para un recorrido cronológico más completo, véase Etienne Gilson, op. cit. En general, se admite que la fase más importante de la escolástica comienza a finales del siglo XII y se desarrolla durante el XIII; es la época de los grandes filósofos escolásticos: Alejandro de Hales, Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás.

<sup>140</sup> La escolástica utilizó diferentes estructuras formales para desarrollar sus contenidos; así, por ejemplo, fueron muy comunes los Libri Sententiarum, que comentaban la obra de Pedro Lombardo; o los diferentes tipos de disputationes o quaestiones entre las que destacaron las de quolibet, torneos verbales en que los maestros escolásticos, dos veces al año -Pascua y Navidad- discutían sobre los temas más en candelero, diferenciándose en ello de las disputationes ordinariae. (Vid. M. de Wulf, History of Mediaeval Philosophy, Londres, 1938<sup>3</sup>, II, p. 9) Pero la forma que tuvo más éxito fue la summa. Robert de Melun, en 1150, la define como singulorum brevis comprehensio o compendiosa collectio, y es a finales del siglo XII cuando se produce una contaminación con el significado de "sumario", sentido que perdura hasta hoy. (Vid. E. Panofsky, op. cit., p. 24). Precisamente la primera summa

A mediados del siglo XV, se habían impuesto dos de estas líneas teológicas: la de san Buenaventura, que representaba un agustinismo remodelado, y la de santo Tomás, que suponía una nueva visión aristotélica. Según la línea cronológica descrita, Barrientos compone su obra totalmente dentro de la doctrina tomista, según las formas de expresión que de manera sistemática habían sido fijadas en la escolástica. Pero, aunque la filosofía tomista traspasa la barrera del siglo XV, tampoco debemos olvidar que en la España del Cuatrocientos algunos autores escriben sobre el tema de la magia obedeciendo a líneas muy diferentes, como, por ejemplo, Enrique de Villena.

A muy grandes rasgos, éstas son las influencias que se detectan en el tratado de Barrientos, las cuales examinaremos a continuación. En todo caso, si atendemos al contenido de las fuentes expresas, bien podríamos clasificar a nuestro autor entre los filósofos o tratadistas. Primero examinaremos, en orden cronológico, la tradición cristiana que, desde la Biblia, aparece en el Tractado de la divinança. Y en segundo término, los dos únicos autores profanos citados por Barrientos.

---

concebida y acabada como tal es la Summa theologiae de Alejandro de Hales, texto citado por Barrientos en el Tractado de la divinança.

## La Biblia.

La Biblia es el texto más citado a lo largo del Tractado de la divinança. Pero este dato, sin más, no adquiere todo su significado si no quedan aclarados ciertos aspectos.

Aunque abundan las citas, no todas ellas dan cuenta de una influencia directa del texto sagrado, ya que en 11 casos sobre un total de 27 la Biblia aparece citada a través de santo Tomás y en un solo caso, si bien muy extenso, a través de Raimundo de Peñafort<sup>141</sup>. Más en concreto, las citas bíblicas a través de santo Tomás pertenecen a la Summa theologiae, pero tan sólo a las cuestiones 95 y 96 de la Secunda secundae, que se reproducen prácticamente completas y respetando el orden de los artículos. Por supuesto, la existencia de citas indirectas no significa que Barrientos no conociera la Biblia sino que le interesa más la interpretación o, mejor, la elaboración teológica que de ella hacen otros autores, en especial santo Tomás. Son los intereses literarios y didácticos de este autor y su visión de la Biblia lo que Barrientos nos ofrece en un número no pequeño de casos. La adopción de este punto de vista es importante, porque Barrientos no copia tan sólo de manera literal, sino que acompaña la cita con los comentarios que de ella hace santo Tomás, quien, evidentemente, elige las citas en función del esclarecimiento de su propia argumentación, y así la suya se convierte en la de Barrientos, asimilada sin omitir el nombre del verdadero creador.

Hay que tener en cuenta que, desde una perspectiva dogmática, la

---

<sup>141</sup> En las notas al texto, señalo los pasajes bíblicos y sus comentarios correspondientes.

posibilidad de adivinar el futuro requiere del mayor tacto, ya que la descripción promenorizada de las artes mágicas o mánticas puede tener consecuencias opuestas a las deseadas, si el lector extrae información sobre las prácticas supersticiosas que se utilizan para ello, en detrimento de la doctrina. Hay que aclarar cualquier duda que suscite este posible error; para lo cual, Barrientos recurre a la auctoritas y se atiene a la tradición cristiana iniciada por la patrística.

Por lo que se refiere a las citas directas, ligeramente superiores en número a las indirectas, no es extraño que la Biblia esté utilizada como auctoritas y, con tal uso ejemplar, es índice de una elección propia y original de fray Lope. Pero no es ésta la vertiente bíblica que más nos interesa, por estar utilizada de forma no marcada, sino la que nos da cuenta de una determinada exégesis que, en el caso de Barrientos, aparece mediatizada por la filosofía tomista. Podemos, así, concluir que la influencia de santo Tomás es determinante para la lectura escolástica de la Biblia que nos propone Barrientos quien, no sólo por razones de tiempo y de ámbito cultural, es ajeno a los intereses filológicos de los humanistas y a las propuestas que reivindicaban la lectura directa de la Sagradas Escrituras, sin intermediarios<sup>142</sup>.

Según Gilson, toda filosofía tiene su escolástica, pero ésta comienza a tener un sentido peyorativo cuando "en vez de tomar como objeto de reflexión el existente concreto para profundizarlo, penetrarlo y esclarecerlo más de modo incesante, se dedica a las fórmulas propuestas para explicarlo, como si

---

<sup>142</sup> Para un análisis más pormenorizado de las relaciones entre escolásticos y humanistas, vid. Gabriel González, Dialéctica escolástica y lógica humanística, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1987, pp. 26-29. Comp. Etienne Gilson, El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1987.

estas fórmulas, y no lo que esclarecen, fueran la realidad"<sup>143</sup>. Cabe plantearse si la obra de Barrientos no es una muestra de esta concepción escolástica, ya que el tratamiento del problema de la magia es, al menos, tan importante como la forma en que se expresa, mediante la filosofía y los esquemas tomistas.

Finalmente, por lo que se refiere a la tradición bíblica, todo hace pensar en el texto latino y no en una versión romanceada. Pero es poco lo que se conoce de la tradición bíblica latina entre los siglos XII al XV. Así, tan sólo se sabe que la versión utilizada de forma mayoritaria por los teólogos de estos siglos es el "texto parisino" de la Vulgata, aunque no se haya determinado con exactitud cuántos ni cómo; a pesar de las controversias que planteaba el texto de la Vulgata con respecto a otras versiones. Ha de llegar el siglo XVI para que se lleve a cabo una nueva traducción de la Biblia al latín<sup>144</sup>.

Ahora bien, aunque sea la obra tomista el filtro más importante por el que pasa la interpretación de las citas bíblicas en la obra de Barrientos, antes de analizar la importancia de santo Tomás, conviene acudir a otros autores citados también en el Tractado de la divinança; los cuales pertenecen a un estadio anterior de la tradición cristiana. Sin ellos, como es el caso de san Agustín, no se puede explicar la obra de autores posteriores, bien por sus concomitancias o bien por sus diferencias. Para ofrecer una visión completa y coherente, es necesario estudiar la influencia que el obispo de Hipona haya podido ejercer en Barrientos, y si ella es compatible con su férreo tomismo.

---

<sup>143</sup> Etienne Gilson, op. cit., p.644.

<sup>144</sup> Vid. Klaus Reinhardt y Horacio Santiago-Otero, Biblioteca bíblica ibérica medieval, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1986; señala, en concreto, las diferencias entre la Vulgata y el texto original hebreo, pp. 11-13.

### San Agustín y otros Padres de la Iglesia.

Entre los Padres de la Iglesia, Barrientos cita a san Agustín y a dos autores de la patrística tardía: Isidoro de Sevilla y Juan de Damasco o Damasceno; aunque este último, representante de la tradición griega, no se conocería en Occidente hasta el siglo XII. Es importante señalar dónde estriba la diferencia básica entre la patrística griega y la occidental, diferencia que se desprende de las culturas originarias. Así, frente a Roma, donde abundan excelentes moralistas, tanto historiadores como oradores, la cultura griega se caracteriza por varios textos fundamentalmente sobre Metafísica. Sin embargo, es la tradición latina y su patrística la que determina la existencia de la cultura de la Alta Edad Media, aunque ésta no sea desconocedora de la tradición griega.<sup>145</sup>.

Como en el caso de la Biblia, cabe preguntarse si la influencia de la patrística en la obra de Barrientos proviene de un verdadero influjo, o bien si sus textos no son más que puntos de apoyo, no para elaborar, sino para corroborar y ejemplificar una teoría de filiación tomista.

En lo que se refiere a san Agustín, al igual que sucedía con la Biblia, también se citan sus obras directamente o bien a través de la Summa theologiae. A juzgar por las citas directas, lo que mejor conoce nuestro obispo de la obra del obispo de Hipona son dos de sus textos más generales sobre teología de la historia: De civitate Dei y De doctrina christiana,

---

<sup>145</sup> Etienne Gilson, Op. cit., p. 162.

ambos muy conocidos en la Edad Media latina<sup>146</sup>. Otras obras de san Agustín dedicadas a un análisis más pormenorizado de los problemas que plantea el aparente litigio entre razón y fe (en concreto, Sobre diversas cuestiones a Simpliciano o las Questiones in Heptateuchum), no han dejado huella en nuestro autor, ya que se citan tan sólo incidentalmente, ambas a través de santo Tomás de Aquino. Como en el caso de la Biblia, san Agustín aparece aludido, sobre todo, por su autoritas y por su importancia histórica dentro de la tradición cristiana. Así, pues, Barrientos no asume la doctrina teológica agustiniana, basada en llegar al conocimiento natural de Dios y al de su carácter causal a través de un camino psicológico, mediante un neoplatonismo cristiano<sup>147</sup>; sino que para Barrientos, por antonomasia, la doctrina que se debe seguir es en esencia la tomista.

Así, san Agustín dedica al estudio de la ilicitud de las prácticas adivinatorias, dentro de la enseñanza católica, partes diferentes de sus obras<sup>148</sup>; y, además, escribe un breve tratado titulado De divinatione daemonum<sup>149</sup>, en el que (especialmente en los capítulos 3 y 4) se ocupa de aclarar los poderes demoníacos y el desprecio que debe sentir todo cristiano frente a ellos. Más tarde, en el capítulo quinto del mismo libro, bajo el

---

<sup>146</sup> La primera se utilizaba para el conocimiento de la doctrina práctica, la segunda como programa de cultura general, vid. Enzo Bellini, Los Santos Padres en la tradición cristiana, ed. Luigi Saibene, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988.

<sup>147</sup> Un análisis concreto sobre las relaciones entre las doctrinas de san Agustín y santo Tomás en Agustino Masnovo, S. Agostino e S. Tomaso. Concordanze e sviluppi, Milano, Vita e Pensiero, 1950.

<sup>148</sup> De doctrina christiana, Madrid, Editorial Católica [B.A.C., XV] 1957, libro II, 20-26; De civitate Dei, Madrid, Editorial Católica [B.A.C., XVI] 1977, libro V, 9, sobre la posibilidad humana de conocer el futuro; De diversiis quaestionibus ad Simplicianum, Madrid, Editorial Católica [B.A.C., II], 1973, p. 142.

<sup>149</sup> San Agustín, De divinatione daemonum (De divination des démons), ed. de G. Bardy et alii, Paris, Desclée de Brouwert et Cie, 1952.

título "Los demonios anuncian el futuro", nos habla no sólo de los espíritus, sino también de los hombres que pactan con ellos; tema al que Barrientos dedica parte de su Tractado de la divinança. Sin embargo, a pesar de la coincidencia en el tema, Barrientos no menciona a San Agustín, sino que se refiere de nuevo a la Summa theologiae; porque su planteamiento, que es el de Santo Tomás, difiere totalmente del de San Agustín, al menos en este ejemplo concreto: mientras que en el De divinatione daemonum se intenta demostrar que los espíritus malignos no adivinan, sino que conocen los sucesos que en un futuro ellos mismos realizarán, y se defiende que estos espíritus se aparecen en cuerpos sutiles a los hombres e incluso se introducen dentro de ellos; Barrientos no acepta la corporeidad de estos demonios y, para reforzar su opinión, recurre en calidad de auctoritas a san Juan Damasceno (representante de la patrística griega, y más familiarizado, por tanto con los asuntos metafísicos), quien asegura que el diablo es "sustancia sin cuerpo". Otras ideas de san Agustín, expuestas en el mismo texto, por ejemplo la de que el rostro humano es un espejo del alma en el cual los demonios adivinan el futuro de cada hombre, tampoco aparecen en el tratado de Barrientos.

Por lo tanto, con independencia de que fray Lope conociera los textos de san Agustín en profundidad, en el Tractado de la divinança ninguno de ellos deja una huella muy profunda. En otro pasaje del Tractado, cuando Barrientos quiere demostrar la corporeidad de los demonios, y en general, de los espíritus malignos, se apoya en diferentes testimonios y cita a san Agustín<sup>150</sup>. Si analizamos la función de esta cita en el texto, vemos que por una parte se utiliza como argumento en contra de la opinión expuesta y, por otra, se aprovecha para aclarar lo que se podría llamar en la actualidad el mal uso de un dato por su descontextualización; a saber: el caso concreto hace

---

<sup>150</sup> Capítulo tercero, pp. 186 y ss. Vid. n. 16 y 17, p. 279.

referencia a una definición de demonio que supuestamente aparece en La Ciudad de Dios de san Agustín y en la que se dice que los malos espíritus adquieren corporeidad mediante una mezcla de cualidades telúricas y aéreas. Pero ésta no es la idea que había defendido la tradición cristiana, por lo que Barrientos se apresura a aclarar, que dicha opinión no procede de San Agustín, sino de la obra de Apuleyo Del Dios de Sócrates, y que la intención del obispo de Hipona es reprobar la definición comentada desde su propia posición teológica. Al contextualizar el sentido de la cita, a Barrientos le interesa sobre todo insistir en el indiscutible valor como auctoritas de san Agustín en tanto que Padre de la Iglesia.

Por otra parte, en el Tractado de la divinança, la obra de san Agustín aparece con frecuencia citada a través de otros autores (vid. n. 56, 84 y 115). En general, se podría hablar de un agustinismo indirecto, que le llega a Barrientos sobre todo a través de santo Tomás y, en un sólo caso, pero muy extenso, a través de Raimundo de Peñafort. El papel secundario que san Agustín desempeña en la obra de fray Lope está, en parte, justificado por la historia de la teología. Cuando se empieza a conocer la obra de Aristóteles a partir del siglo XII (en muchos casos comentada por autores musulmanes y judíos), a la vez que comienza a imponerse la escolástica, la filosofía asiste al declive ideológico de la doctrina de San Agustín, en favor de Aristóteles, perdiendo así su privilegiado magisterio, a pesar de que aún en el siglo XIII hay defensores de un agustinismo evolucionado, como en el caso de la escuela bonaventurista<sup>151</sup>.

---

<sup>151</sup> Para ver la trayectoria que sigue san Agustín en los últimos siglos de la Edad Media, vid. Henri Marrou, San Agustín y el agustinismo, Madrid, Aguilar, 1960, pp. 182 y ss.; Amato Masnovo, op. cit.; Vladimiro Boublik, La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino, Roma, Libreria editrice della pontificia Università Lateranense, 1961.

Isidoro de Sevilla.

La influencia de Isidoro de Sevilla en el Tractado de la divinança se nos presenta con un aspecto más enciclopédico que la de san Agustín, en parte por el propio carácter de las Etimologías, de donde Barrientos toma la definición de dos términos: adivino: "viene a significar 'lleno de Dios'": fingen estar henchidos de Dios y con artificios engañosos predicen el futuro a los hombres" (Etim., l. VIII, 9, 14); y pitonisa: "deriva sus nombre de Apolo Pitio, inventor de este tipo de adivinación" (Etim., l. VIII, 9, 21). Aunque resulta bastante probable que fray Lope tome ambas referencias, de nuevo, a partir de sendos pasajes de la Summa (Secunda Secunde, cuestión 95, artículos 1 y 3, respectivamente), en los que santo Tomás expone las diferentes especies adivinatorias y argumenta sobre la necesaria relación entre la adivinanza, como arte mágica, y la mentira. Por lo que se refiere al primer término, adivino, dice Barrientos: "quiere dezir quasi lleno de divinidad, non porque lo sea salvo porque los divinos fingen e se muestran llenos de divinidad". Hasta aquí la definición que aparece en el Tractado de la divinança; si se compara con la que aparece en la Secunda secundae acerca del mismo pasaje de san Isidoro, las similitudes son evidentes; pero, además, también el comentario que Barrientos adjunta a la cita está tomado del texto tomista:

Tratado de la adivinanza, p. 210-11

por quanto divino, segund dize sant Ysidro en las Ethimologías, quiere dezir quasi lleno de divinidad, non porque lo sea salvo porque los divinos fingen e se muestran llenos de divinidad, esto es que se fingen seer dioses, pues quieren usurpar el secreto de las cosas ocultas advenideras, la sabiduría de las quales a sólo Dios pertenesce.

Suma, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest.95. art.1.

Et ex hoc aliqui 'divini' dicuntur: unde dicit Isidorus, in libro 'Etymol.': 'Divini dicti quasi Deo pleni: divinitate enim se plenos simulant, et astutia quadam fraudulentiae hominibus futura coniectant' [...] Tunc autem solum dicitur divinare quando sibi indebito modo usurpat praenuntiationem futurorum eventum.

En el caso del segundo término, pitonisa, el paralelo con la obra de santo Tomás no se puede establecer por la definición en sí, ya que, en realidad, lo que aparece es una alusión muy breve; pero, de nuevo, al contextualizar la cita se observa el paralelismo, en este caso con la Secunda secundae, quest. 95, art. 3. Ambos, después de hablar de la nigromancia o adivinación mediante los muertos, analizan la adivinación mediante hombres vivos o fitones, análisis que refuerzan con la auctoritas de san Isidoro. Hasta aquí Barrientos sigue la misma disposición textual que aparece en el texto de santo Tomás. A continuación, el texto tomista aborda la clasificación de las artes mágicas; pero Barrientos prefiere dedicar un apartado completo inicial a dicha división. Así, pues, en el Tratado, Barrientos condena este tipo de magia inmediatamente después de definirla, mientras que santo Tomás lo hará en una cuestión posterior.

En el Tratado de la divinança, se cita, además, otra obra de San Isidoro menos atendida por la crítica: De summo bono<sup>152</sup>; pero sólo como un testimonio más, junto al de Gil de Roma (Sentencias, II, 1, dist. VIII). A

---

<sup>152</sup> En el repertorio bibliográfico de la obra de San Isidoro que incluye Serafín Bodelón, Literatura latina de la Edad Media en España, Madrid, Akal, 1989 se catalogan 11 incunables del De summo bono, siete ediciones del siglo XVI y una sola edición individual durante los siglos XVII y XVIII. Por otra parte, dicho texto no se incluye en recopilaciones tan importantes como, por ejemplo, la P.L. de Migne.

propósito de la corporeidad de los espíritus, Barrientos afirma que la materialización aérea de los buenos espíritus se distingue de la de los malos según el tipo de aire utilizado en la operación, idea ampliamente argumentada por Gil de Roma.

Barrientos, que al tratar el problemas de la incorporeidad de los espíritus había argumentado en favor de esta idea con el testimonio de Aristóteles, debe, en su parte dogmática, aludir a un argumento cristiano (en "contra") para establecer posteriormente una entente cordiale entre razón y fe. Este tipo de argumentación pro et contra aparece de manera frecuente en el texto cuando Barrientos desarrolla de forma teórica el problema de la adivinación. Por ello, quizás resulte útil ver este ejemplo como representación de este tipo de planteamientos. En él, las referencias están tomadas directamente del Tractado de la divinança, y los tres testimonios aparecen acompañados, en el tratado, de las citas de otros autores. Así, ante la pregunta:

¿Se pueden corporeizar los espíritus?

NO

SÍ

(argumento pro)

(argumento contra)

Razón

Fe

Aristóteles, Física, l. I:

Vorágine, Vida de San Martín:

"si dixeren que se engendran de nada [los espíritus], esto es falso [...] de la nada non se puede fazer algo".

Un espíritu maligno se le aparece al santo en artículo de muerte.

Acuerdo entre

RAZÓN Y FE

Juan Damasceno, De orthodoxa fide, l.II, c. 3

"el espíritu maligno es substancia sin cuerpo, al qual non puede enpachar cosa alguna, pero algunas veces toma cuerpo en el qual pueda seer visto de los mortales, que son los hombres".

San Juan Damasceno.

Son varios los personajes que con el nombre de san Juan Damasceno han pasado a la historia, por una u otra circunstancia. De todos ellos, fray Lope se refiere, en el Tractado de divinança, a uno de los principales representantes de la patrística griega. Su obra es una de las más importantes dentro de la teología, no tanto por su originalidad, sino porque cumple un papel de puente transmisor entre las culturas griega y latina durante la Edad Media.

El título de su compendio teológico es La fuente del conocimiento (Pegé gnoseos). Atendiendo a su contenido, el texto se divide en tres partes: una primera de introducción filosófica, la segunda en que cuenta la historia de las herejías, y una última parte que consiste en una colección de textos de sus predecesores más importantes en la religión cristiana. Solamente esta tercera parte la traduce del griego al latín Burgundio de Pisa, en 1151, y a partir del siglo XIII se conoce con el título De fide orthodoxa<sup>153</sup>.

La occidentalización de la obra de san Juan Damsaceno fue más allá de la mera traducción; sus cien capítulos se dividieron en cuatro libros, a semejanza de las Sentencias de Lombardo. Por otra parte, la disposición del texto como un estudio de carácter general (se estudian los ángeles, el hombre, el cielo y la tierra) atrae mucho a los escritores del siglo XIII, que buscan en él un modelo escolástico para crear summae y comentarii.

Barrientos utiliza la auctoritas de san Juan Damasceno para corroborar la idea de que los spiritus malignos no tienen cuerpo, pero no cita ninguna

---

<sup>153</sup> E. Gilson, La filosofía en la Edad Media..., ed. cit., p. 88 y ss.

obra en concreto. Ahora bien, sobre lo material y lo inmaterial escribe Juan Damasceno largamente, por ejemplo, en su Dialogus contra Manicheos<sup>154</sup>; pero donde atiende de manera especial al tema de la incorporeidad de los espíritus es en el De fide orthodoxa, libro II, caps. 3 y 4, al hablar de los ángeles y los demonios, respectivamente. Pues bien, el capítulo tercero de dicho texto incluye una definición de los ángeles en la que Damasceno nos aclara su posición con respecto a la incorporeidad de los mismos, aunque no es la mención literal que aparecen en el Tractado de la divinança:

Angelus itaque est substantia intelligens, perpetus motu, necnon arbitri libertate praedita, corporis expertus, Deo serviens, immortalitatem in natura Dei munere consecuta: ejus formam substantiae ac definitionem creator solus novit. Quod autem corpore ac materia vacare dicitur, hoc nostri ratione intelligendum est. Alioqui enim quidquid cum deo confertur, qui solus nulli comparari potest, crassum et materiale invenitur. Sola quippe divina natura vere materia et corpore vacat.<sup>155</sup>

Pero cuando de manera paralela en el capítulo siguiente nos relata las características de los malos espíritus, tampoco nos ofrece ninguna definición sobre su inmaterialidad tan clara y exacta como la que de él cita Barrientos. A pesar de esto, es bastante probable que, aunque Barrientos no cita ningún título concreto, utilice como fuente el De fide orthodoxa y no otros textos de san Juan Damasceno. Al hecho de que sea el libro más difundido de este autor, se une el que trata de modo específico del tema de la incorporeidad de los espíritus; y, sobre todo, el carácter de compendio teológico que tiene esta obra la sitúa en la misma línea de otros autores eclesiásticos citados por Barrientos. Si estas características atraen a los escolásticos del siglo XIII, no resultaría difícil que, a través de ellos, interesase a fray Lope.

---

<sup>154</sup> Migne, P. G., t. 94, col.442 y ss.

<sup>155</sup> Migne, P.G., t. 96, l. II, cap. 3, col. 155.

## Santo Tomás.

Resulta necesario hablar de santo Tomás antes que de otros autores del siglo XIII, también citados en el Tractado de la divinança, puesto que la intervención de dichos escritores, todos ellos hombres de Iglesia, se justifica por su vinculación con el tomismo. Además de que la obra de santo Tomás es la que más se cita en el tratado de fray Lope.

En la variada y abundante obra de santo Tomás, se encuentran textos de creación personal entre los que destacan las summae y las quaestiones (disputatae y de quolibet), y otros en los que realiza comentarios a obras ajenas; principalmente la Sagrada Escritura y, en menor cantidad, a teólogos y filósofos relevantes<sup>156</sup>. De esta importante producción, Barrientos cita los comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo, a la Física y a la Metafísica de Aristóteles; pero, sobre todo, la Suma teológica que, como obra de creación personal, constituye el armazón del sistema de santo Tomás. La atracción por la Summa queda patente en las ideas y citas que aparecen en el Tractado; además, hay que tener en cuenta que el dominico fray Lope, al seguir la doctrina tomista, se muestra fiel a la regla oficial de su orden<sup>157</sup>.

Como es obvio, en el Tractado de la divinança, se citan aquellas partes de la Summa que tienen relación con el tema abordado: "De la adivinación" (Secunda secunde, quaestio 95) y sobre las "Prácticas supersticiosas"

---

<sup>156</sup> Para una bibliografía completa de la obras de santo Tomás véase, Tomás de Aquino, Suma teológica, ed. cit., I, pp.56-61.

<sup>157</sup> Según E. Gilson, op. cit., p. 506, no tardó mucho en afianzarse el tomismo como regla de la orden dominica, de modo que dos siglos después seguía firme e indiscutible como tal dogma.

(Secunda secunde, quaestio 96). Tan sólo con los enunciados de los capítulos, nos damos cuenta de que éstos nos muestran una construcción paralela a la del esquema general del Tratado de fray Lope. Así, tanto la obra de Barrientos como la parte aludida de la obra tomista constan de una primera parte general (un poco más extensa en el Tractado de la divinança, desde la parte 1ª a la 5ª) en la que se resuelven diferentes dudas sobre el conocimiento de la adivinanza, y una segunda parte (parte 6ª del Tractado: respuestas a las veinte cuestiones planteadas) donde ambos autores exponen la licitud de diferentes casos concretos de prácticas mágicas. Podríamos decir, incluso, que el Tractado de la divinança es una reelaboración parcial de la Summa, tanto por el contenido de los argumentos como por su disposición. Tanto el Tractado como la Summa, en sus cuestiones 95 y 96 Secunda secundae, transcurren de forma paralela, aunque en ocasiones Barrientos amplía con respecto a santo Tomás. Véase el siguiente esquema de correspondencias posibles entre ambas obras:

Secunda secunde, quest. 95Tractado de la divinança

Sin correspondencia absoluta	Parte 1ª: si la adivinanza existe
Ideas sueltas del conjunto de -----{ artículos.	Parte 2ª: dónde nació. Parte 3ª: qué es.
Art. 1: "Si la adivinación es pecado"	Parte 4ª: "Si la adivinación e las }----- otras artes mágicas son pecado"
Art. 2: "Si es una especie de superstición"	
Art. 3: "De las diversas clases de }-----{ adivinación.	Parte 5ª: "Diversas especies e maneras del divinar".
Arts. 4-8	
<u>Secunda secunde, quest. 96,</u>	}----- Parte 6ª. Prácticas mágicas.
Arts. 1-4	

A pesar del paralelismo entre ambos textos, las tres primeras partes del Tractado no encuentran correspondencia con ninguno de los dos capítulos mencionados de la Summa, aunque algunas citas y reflexiones tomistas de dichas cuestiones también aparecen en el texto de Barrientos. A su vez, en la última parte de las dos obras, los dos autores realizan el mismo análisis de una serie de prácticas supersticiosas. Barrientos traslada todos los casos que aparecen en santo Tomás, variando, eso sí, el orden; además de añadir la quaestio 18ª (sobre algunos ritos nefandos que realizan los clérigos) y la

19ª (sobre las brujas), temas éstos que no se tratan en el compendio tomista.

La disposición textual es paralela, pero diferente en ambos autores. Santo Tomás comienza cada uno de los artículos que componen la Summa con el planteamiento de la quaestio, que se limita al título del mismo; a continuación añade la argumentación del problema, que se subdivide a su vez en tres tipos de opinión: en contra, a favor, y la opinión personal de santo Tomás; finalmente el artículo acaba con las soluciones a la cuestión planteada, a modo de conclusión. Barrientos desordena este hilo argumentativo, para otorgar un lugar preponderante en la exposición a la doctrina moral. Así, después del planteamiento de la quaestio, aparecen las opiniones personales del autor, coincidentes con las de las autoridades a favor; finalmente apelando a la auctoritas. Este esquema se rompe tan sólo en dos de las partes del tratado. En la primera parte se rompe para acercarse, aún más, a la división textual de santo Tomás, ya que, entre el planteamiento y las opiniones a favor, incluye las opiniones en contra; y finaliza mezclando sus opiniones con las de los doctores católicos. La otra excepción la constituye la segunda parte; y en este caso para alejarse de la distribución tomista, que supone, a la vez, un apartarse de la doctrina de santo Tomás, ya que no se alude a ninguna fuente concreta, ni siquiera a las autoridades; y los argumentos expuestos se reducen a una opinión troncal anónima con algunas variantes.

La Summa theologiae supone la exposición completa y simplificada de la filosofía tomista. Esta doble condición hace que Barrientos vea en ella un texto básico, que contiene opiniones sobre muy diferentes aspectos de la magia y sobre su tratamiento; las cuales, por la claridad del razonamiento tomista, pueden ser trasladadas casi literalmente. Esto nos lleva a ver en el Aquinate al autor que no está utilizado tan sólo como auctoritas, sino también como el principal referente ideológico de la obra de Barrientos.

Encontramos en el Tractado de la divinança la base de la filosofía y de la teología tomistas<sup>158</sup>, que consiste en demostrar cualquier creencia religiosa mediante la conjunción de la fe con el razonamiento, de la teología revelada (que parte del dogma) y la teología natural (elaborada por la razón). A este sistema le corresponde una expositio concreta, cuyo esquema podría ser el siguiente: se plantea un problema (la quaestio) y su solución se desarrolla mediante dos opciones opuestas: una dogmática, autorizada por los Padres de la Iglesia, y otra racional, por los filósofos. Ambas opciones funcionan, en este caso, como argumentos pro et contra. Al final, con la modificación de los argumentos, se adopta una fórmula equilibrada entre ambas<sup>159</sup>.

Así, pues, a pesar de que, como señala Gilson<sup>160</sup>: "no hay que considerar a todos los 'tomistas' como repetidores literales y asiduos de las fórmulas del maestro", fray Lope mantiene la literalidad formal e ideológica del pensamiento de santo Tomás. En este sentido, se le puede considerar como un discípulo, si bien bastante retrasado (ya en 1340 se había pasado a una escolástica tardía), cuya labor consiste en propagar la ideas expuestas por el maestro, sin por ello dejar de añadir interpretaciones o comentarios al

---

<sup>158</sup> Sobre la filosofía tomista véase G.M. Manser, La esencia del tomismo, ed. Valentín García Yebra, Madrid, Instituto "Luis Vives" de Filosofía C.S.I.C., 1947; E. Gilson, El tomismo, ed. cit.; U. Eco, Il problema estetico in Tommaso d'Aquino, Milano, Bompiani, 1982; entre otros.

<sup>159</sup> E. Panofsky, op. cit., p. 65 resume el esquema de argumentación que aparece en la Summa theologiae: "Cada tópica (por ejemplo el contenido de cada articulus de la Summa theologiae) debe ser formulada como una quaestio; en la discusión de esta quaestio se comienza por enfrentar un conjunto de autoridades (videtur quod...) a otro (sed contra...), se avanza hacia la solución (respondeo dicendum...) y, por último, se critican uno a uno los argumentos rechazados (ad primum, ad secundum etc...) sólo en la medida, por supuesto, en que la interpretación de las autoridades y no su legitimidad esté en entredicho".

<sup>160</sup> Op. cit., p. 503.

sistema de preguntas y respuestas ya elaborado por santo Tomás.

Pero el sistema tomista, desde su creación, había sido acusado por otras tendencias teológicas de ser excesivamente racional. No olvidemos la controversia planteada entre la razón y la fe, que en el siglo XIII había supuesto el distanciamiento entre las doctrinas teológicas de San Buenaventura y Santo Tomás; o las diferencias que existían entre los franciscanos, que preconizaban una unión directa entre el alma y Dios, y la doctrina de la orden dominica que, con su aparente alejamiento de Dios, se decantaba en favor de la razón. Barrientos, dos siglos después, consciente de estas críticas, completa el sistema tomista con un conjunto de autoridades cristianas que lo corroboran, sin dejar de reproducir las que ya había citado Santo Tomás en su obra.

Con la suma de estas auctoritates al sistema tomista, Barrientos crea una conjunción entre razón y fe puesta al servicio de su labor docente, como él mismo anuncia en el prólogo del Tractado. Cuantos más receptores se hagan eco de la doctrina y de los consejos expuestos, mejor alcanzará la obra su objetivo. Pero fray Lope menciona a un receptor concreto, Juan II de Castilla, en el que con toda probabilidad podemos ver al representante de un estamento social cuya labor consiste en impartir justicia, seguramente por la gracia de Dios. Para dicho representante jurídico, el Tractado de la divinança se ofrecía como manual en el que observar diferentes tipos de actuaciones mágicas, y si procedía su licitud o su condena. La observancia de la normas que se exponen en el Tractado da cuenta de la aceptación cristiana de un esquema expuesto de manera racional. Son las normas que deben seguir los buenos cristianos, a los que apenas se informa sobre textos de magia o sobre prácticas adivinatorias, más que las estrictamente necesarias para establecer su condena y evitar, así, la tentación de caer en ellas.

Pero la sumisión de fray Lope a santo Tomás no obedece tan sólo a su

concepción racionalista de la filosofía. Tanto santo Tomás como Barrientos consideran la fe desde un punto de vista jerárquico, según el cual los instruidos deben impartirla a los sencillos, y éstos deben recibirla en forma de continuas lecciones. Ya hemos señalado el carácter docente tan marcado del Tractado de la divinança. Este esquema jerárquico de transmisión doctrinal se rompería a partir de la mística, en "razón de su conciencia de experiencia personal de la fe"<sup>161</sup>.

Así, pues, Barrientos adapta conscientemente los presupuestos tomistas en su obra, y lo hace ad litteram en muchas de las ocasiones. Por lo tanto su originalidad no reside en el tratamiento de las fuentes, sino más bien en su adaptación a las necesidades de la sociedad española del siglo XV. Completa la problemática tomista y la actualiza al incluir en su tratado otras cuestiones que, como veremos al hablar de Raimundo de Peñafort, santo Tomás no había abordado en el siglo XIII, quizás por su escaso interés social; pero que en el XV, cuando la Inquisición no funcionaba todavía de manera tan sistemática como con posterioridad, preocupaban a los jueces ordinarios. No obstante, la solución de estas nuevas cuestiones para Barrientos pasa necesariamente por el principio fundamental del tomismo, que es el de equilibrar, previa exposición de argumentos, la razón y la fe. Así ocurre, por ejemplo, al abordar el problema de la existencia y actuación de la brujas.

Fray Lope completa a santo Tomás sólo con el propósito de erradicar la práctica de las artes mágicas. A pesar de haber sido escrito a mediados del siglo XV, en el Tractado de la divinança no existe ninguna consideración sobre la magia como predecesora de la ciencia (tan sólo considera como magia

---

<sup>161</sup> Elisabeth Gösmann, "Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media", Historia de los dogmas, Madrid, I, Cuaderno 2b, Biblioteca de Autores Cristianos Enciclopedias, 1975, p. 99.

natural ciertos aspectos de la astrología), idea que sí fue intuita por otros autores contemporáneos<sup>162</sup>.

---

<sup>162</sup> E. Garin destaca cómo muchos de los hombres renacentistas "purificaron" el tema de la magia, mediante una distinción entre magia verdadera (o natural), antecedente de la ciencia, y falsa (o ceremonial), en Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones, 1973, trad. Ricardo Pochtar, Madrid, Taurus, 1981, pp. 112-139.

### Otros autores cristianos del siglo XIII.

La fuente más inmediata e importante del Tratado de la adivinanza es, sin ninguna duda, santo Tomás; pero también aparecen citados varios autores de compendios teológicos, que completan o completan la doctrina tomista. Todas las opiniones que Barrientos recoge de dichos autores reiteran, cuando no igualan, las expuestas en la Summa theologiae. Así, la línea vertebral del pensamiento teológico y filosófico de Barrientos es el tomismo, acompañado del testimonio que prestan otras autoridades y del apoyo de varios autores muy cercanos a la filosofía expuesta en la obra de santo Tomás. Estos autores, nacidos algunos a finales del siglo XII, pero que escriben su obra durante el XIII, ejercen una influencia en la obra de fray Lope análoga en todos los casos.

Jacobo de Vorágine, Raimundo de Peñafort, Alejandro de Hales, Pedro de Tarantasia y Gil de Roma conforman un corpus secundario de autoridades en las que Barrientos apoya sus ideas. Todos ellos son autores de compendios de teología más o menos originales y, con la excepción de Jacobo de Vorágine, los textos que de ellos se mencionan en nuestro tratado son summae teológicas o comentarii a las Sentencias del maestro Pedro Lombardo. Si recordamos que, de Santo Tomás, Barrientos cita una summa más los comentarios al texto de Pedro Lombardo; y, de San Agustín, sus textos doctrinales de carácter general, resulta claro el tipo de fuentes utilizadas: grandes compendios teológicos que abarcan en su estudio los temas medulares de la doctrina cristiana. Fray Lope extrae de ellos los capítulos dedicados al análisis de las artes adivinatorias, sin tener en cuenta los tratados que abordan el tema

de la magia más en particular.

Para mayor claridad expositiva, trataremos primero de Raimundo de Peñafort (+ 1275) y de Alejandro de Hales (1170 o 1180-1245) ; en segundo lugar, de Pedro de Tarantasia (escribe sus comentarii entre 1256-59 y muere en 1276) y de Gil de Roma (hacia 1247-1316); agrupados según el tipo de compendio que escriben: los primeros, summae, y los segundos, comentarii a las Sentencias de Pedro Lombardo. Por último, analizaremos el compendio hagiográfico de Jacobo de Vorágine (escribe entre 1277-1295).

Raimundo de Peñafort y Alejandro de Hales.

El dominico Raimundo de Peñafort fue confesor del monarca Jaime I y del Papa Gregorio IX, quien le pidió que compilara sus propias decretales y las de sus predecesores. Así, se crean las Decretales de Gregorio IX, utilizadas como código de la Iglesia en las Universidades de París y Bolonia. Además, en 1238 Peñafort reestructura la constitución general de su orden y, a partir de 1240, se dedica a la conversión de los judíos en España y Africa.

Para la enseñanza de la moral, escribe una Summa de poenitentia dividida en tres libros, a los que añade un cuarto titulado Summula de matrimonio. La obra resulta ser, en realidad, una actualización de la Summa de sponsalibus et matrimonio del canonista Tancredo de Bolonia<sup>163</sup> .

Es importante dedicar unas líneas al tratamiento que de la Summula Raymundi hace Lope de Barrientos; ya que, como en el caso de Santo Tomás, el pasaje citado corresponde a una traducción casi literal de los capítulos 7 y 8, en los que Peñafort aborda diferentes aspectos de las artes mágicas. Así pues, las respuestas a las cuestiones 19 (sobre las brujas) y 20 (por qué ocurren a veces las cosas que pronostican los adivinos), están construidas a partir de la traducción parcial de dichos capítulos. Por no resultar prolijos, he aquí un solo fragmento en el que van subrayados los pasajes de la Summa de Peñafort que toma Barrientos:

---

<sup>163</sup> Para este autor vid. Manuel García Castro, San Raimundo de Peñafort. Su época y su obra, Tenerife, Imprenta Editorial Católica, 1968.

Raimundo de Peñafort, Summa, s.l. y s.a., B.N.M. 7/11829, libro I, pp. 106-107.

Quid de quibusdam sceleratis mulieribus, quae credunt se, et prositentur cum Diana de paganorum nocturnis horis, vel cum herodiade, vel cum innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multarum terrarum spatia inter pestae noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus obedire, velut Dianae, et certis noctibus ad eius servitium evocari asserunt, etiam ab illis aliquas creaturas, in melius, vel in deterius posse immutari, aut in aliam speciem. Vel similitudinem transformari. De his dicit concilium aqiense, quod non a divino spiritu, sed maligno talia phantasma mentibus fidelium irrogantur: diabolus enim, cum animam alicuius per talem crudelitatem subiugaverit sibi, transformans se in diversarum

Lope de Barrientos, Tractado de la divinança, (parte 6ª). Respuesta de la XIX cuestión.

Respuesta de la XIX cuestión, conviene saber, qué cosa es esto que se dize que ay unas mugeres que se llaman bruxas las quales creen e dizen que de noche andan con Diana, deesa de los paganos, con muchas mugeres cavalgando en bestias e andando e pasando por muchas tierras e logares, e que pueden aprovechar e damnar a las criaturas.

[A] esto se deve responder lo que sobre esta razón dize e determina Raymundo, que las semejantes cosas son operaciones de los spíritus malignos, los quales representan aquellos fantasmas a la fantasía de los ombres e de las mugeres, o que en los spíritus malignos, hablando theologalmente, se transforman en diversas species e figuras, e se representan e engaman a las ánimas que tienen captivas. Nin deve

personarum species, atque similitudines, et mentem, quam captivam tenet, multipliciter deludit, nec debet aliquis, vel aliqua in tantam venire stultitiam vt credant haec omnia, quae in somnis, et spiritu tantum fiunt, etiam in corpore accidere, cum etiam Paulus non audeat afferere, quod fuerit raptus in corpore: quicumque ergo talia crediderit, vel asseruerit, proculdubio infidelis est, et pagano deterior,  
26 q., 5 Episcopi.

ninguno creer tan grant vanidat que crea acaesçer estas cosas corporalmente, salvo en suennos o por operaçión de la fantasía, e qualquier que lo contrario creyese es infiel e peor que pagano, segunt que esto e otras cosas muchas semejantes se determinan, XX<sup>a</sup>VI<sup>a</sup> questión, Episcopi.

Este es el caso más elocuente del uso que Barrientos hace de sus fuentes. No debe concluirse, por ello, que sea un mero plagio, según el sentido actual del término, ya que para entender esta dependencia directa de los textos ajenos hay que pensar en factores tan diversos como el concepto de imitatio en la Edad Media, el afán pedagógico de la obra o el concepto de auctoritas cristiana. Además de que Barrientos no oculta intencionadamente, en ningún caso, los nombres, títulos o números de las cuestiones y artículos de los que copia sus argumentos, aunque, a veces, su localización sea tan sólo aproximada.

Por su parte, Alejandro de Hales, el primer maestro franciscano de la Universidad de París, es también autor de un amplio compendio, aunque la autoría de la Summa theologiae fue discutida ya por Roger Bacon<sup>164</sup>. Se trata de una extensa obra que surge de la refundición miscelánea de textos ajenos, por lo que resulta difícil entresacar de ella el pensamiento original de Alejandro de Hales. A pesar de ello, el franciscano es impulsor de un grupo de teólogos de su misma Orden que comparten idéntica visión doctrinal, basada en los principios de san Agustín. En esta línea, Alejandro de Hales es el maestro reconocido de san Buenaventura quien, por cierto, recoge la primera cita conocida de la obra de Alejandro hacia 1250. A su vez, san Buenaventura crea una nueva corriente teológica en el siglo XIII paralela y, en algunos puntos, opuesta a la de santo Tomás.

Podría parecer extraño que Barrientos, tomista convencido, acuda a la obra del maestro de san Buenaventura, pero debemos tener en cuenta el carácter de ésta. La Summa es una enciclopedia teológica que, debido a su constitución monumental y, sobre todo, miscelánea no implica una línea específica de pensamiento. La recopilación trata más de un conjunto de interpretaciones diferentes sobre los problemas del cristianismo que de la exposición de una línea filosófica determinada. En este afán de compilar, la Summa de Alejandro de Hales es muy semejante a la de Peñafort, con independencia de que aquél sea representante de una línea doctrinal opuesta a la propia de la orden dominica, de la que Barrientos es un epígono más en el siglo XV.

La cita concreta que de la Summa de Alejandro de Hales aparece en el Tractado es, en sustancia, un argumento más en favor de la astrología aplicada a la determinación de fenómenos atmosféricos, regidos por el esquema causa-

---

<sup>164</sup> Para una discusión sobre la autoría del texto, véase M. Gorce, "La somme Théologique d'Alexandre de Hales est-elle authentique?", en The new Scholasticism, V, (1931), pp. 1-72. Cfr. E. Gilson, op. cit., p 436.

efecto. Esta misma idea es señalada por Barrientos a lo largo del texto en diferentes ocasiones, adoptando siempre la misma postura, que coincide con la de santo Tomás. Pero Alejandro de Hales desciende a un caso astrológico más concreto: el uso del astrolabio como instrumento para buscar objetos robados. Así, cuando Barrientos analiza prácticas mágicas concretas, recuerda el testimonio de Alejandro de Hales, al que tan solo hace una breve alusión que reproducimos acto seguido:

Alejandro de Hales, Summa theologica, secundae partis secundi libri, inq. III, tract. VIII, sect. I, quaest. II, membrum VI, cap. 3

b.) Item Augustinus in V De civitate dei: 'Non immerito creditur, cum astrologi mirabiliter multa vera respondent, occulto fieri instinctu spirituum non bonorum, quorum cura est has falsas et noxias opiniones de astralibus fati inserere mentibus humanis atque firmare, non horoscopi vocati et inspecti aliqua arte, que nulla est'.

c.) Item, hoc idem videtur per hoc dicitur in Extra, De sortilegiis, Ex tenore, ubi dicitur quod quidam 'presvyter cum quondam ad privatum locum accessit, non ea intentione ut invocaret demonium, sed ut inspectione astrolabii furtum cuiusdam ecclesiae posset recuperare', sicut dicebat: 'quod licet pro bono zelo et simplicitate fecisse proponat, tamen gravissimum fuit' peccatum. Restat ergo quod peccatum est per inspectionem astrolabii e iudicia astronomica inquirere ea que subsunt libero arbitrio [solutio]. Ad quod videtur dicendum quod sunt quaedam iudicia de iis quae sequuntur proprie mutationem astrorum, sicut est de calore et frigore, imbre et siccitate, et de talibus non est peccatum arguere, salva Dei virtute, quae praeeminet. Si autem fiat iudicium de iis quae subsunt libero arbitrio, quae non sunt subiecta legi astrorum, peccatum est in iis magnam fidem adhibere. Generaliter autem, ubi intervenit invocatio demonum vel aliud superstitiosum, grave est peccatum.

Barrientos tan sólo toma la práctica concreta y su condena. Así pues, hace uso de la Summa como de una enciclopedia de donde se extrae no una línea de pensamiento, sino tan sólo un ejemplo.

Pedro de Tarantasia y Gil de Roma.

Pedro de Tarantasia, que también pertenece a la Orden de Predicadores, se convierte al final de su vida (enero a junio de 1276) en Papa, con el nombre de Inocencio V. Con respecto a los comentarii que Tarantasia escribe a las Sentencias de Pedro Lombardo, que se fechan entre 1256-1259, la crítica<sup>165</sup> ha destacado su deuda con la obra de santo Tomás, no sólo porque éste escribiera también comentarios a las Sentencias, sino por la influencia de otras obras suyas, como el De veritate o las Quaestiones quodlibet. No es óbice, para ello, que santo Tomás nunca aparezca citado de forma expresa en el compendio de Tarantasia, como tampoco aparecen citados otros autores contemporáneos suyos, por ejemplo san Buenaventura; lo cual, a su vez, contrasta con las continuas citas de las autoridades antiguas.

De cualquier modo, se ha señalado que la relación de los comentarii de Tarantasia con la obra de santo Tomás va más allá de los préstamos concretos, hasta el punto de que: "sa manière fait souvent pressentir semble-t-il, celle qu'adoptera, plus tard, saint Thomas dans la Somme Theologique"<sup>166</sup>; ya que, como muestra la datación de ambos textos, los comentarii de Tarantasia son algo anteriores a la Summa tomista, compuesta entre 1266-1273. Sin embargo, en gran parte, la filosofía que el futuro Inocencio V expone en sus

---

<sup>165</sup> Uno de los escasos estudios sobre la obra de Pedro de Tarantasia se titula Beatus Innocentius PP.V (Petrus de Tarantasia O.P.) . Studia et documenta, Romae Ad S. Sabinae, 1943, pp. 175 y ss. Además, para su biografía, vid. Agostino Saba, Historia de los Papas [1948], Barcelona, Labor, 1964<sup>2</sup>, I, pp. 762-3.

<sup>166</sup> Ibid, p. 178.

comentarios consiste en el intento de conciliar las contradictorias interpretaciones teológicas de santo Tomás y san Buenaventura. Así, Tarantasia sigue la doctrina tomista cuando define a Dios o a la causalidad divina como el origen de todo, también al hablar de la gracia o, por poner otro ejemplo, al establecer la relación entre la substancia y el accidente. Pero, a la vez que se muestra tomista en estos aspectos, hay al menos un punto importante en el cual Pedro de Tarantasia se distancia del tomismo y, en consecuencia, de Lope de Barrientos, ya que, al abordar el problema de la materialización de los espíritus, Tarantasia asegura que ésta es posible, en contra de santo Tomás, quien defienden la incorporeidad de dichos espíritus. Parece que la verdadera labor del futuro Inocencio V fue la de conjuntar de manera coherente dos mentalidades teológicas enfrentadas, sin optar por ninguna de ellas.

Parece que Barrientos sigue a Tarantasia sólo cuando éste coincide con santo Tomás, pero, en realidad, la dependencia entre ambas obras no es directa, sino que Barrientos toma la cita de los comentarii de Tarantasia a través de la obra tomista. Y ello no se demuestra tan sólo por vía negativa, como en el caso anterior, sino también en la única cita de los comentarios que aparecen en el Tractado de la divinança. Originalmente, pertenece a los Comentarii, pero también aparece en la Summa theologica (Secunda secunde, q. 96, art. 2). De acuerdo con la doctrina tomista sobre el particular, se afirma que para predecir el futuro es lícito observar el tiempo atmosférico y sus variaciones, por curso natural; pero es ilícito y reprobable hacerlo intentando imponer la voluntad humana sobre el orden natural y divino. Que el hombre quiera estar por encima de Dios o de la naturaleza es absolutamente ilícito y reprobable. De nuevo, santo Tomás resulta ser el vínculo entre la obra de Barrientos y el resto de las fuentes que aparecen en el Tractado de la divinança.

Los comentarii de Gil de Roma o Egidio Romano<sup>167</sup>, a pesar de estar conceptuados por la crítica como aristotélico-tomistas, excepto el comentario al libro I de las Sentencias<sup>168</sup>, no son el producto de la refundición de textos ajenos, como en el caso de los comentarii de Tarantasia. Bien al contrario, se trata de un autor que defiende sus propias tesis, aunque en ocasiones éstas coincidan con las de Santo Tomás; pero esta coincidencia es un resultado a posteriori. Gil de Roma y santo Tomás siguen caminos propios e individuales cada uno; de hecho, no existe coincidencia entre ambos en la argumentación, y es aquí donde Egidio Romano demuestra su originalidad. A pesar de estar de acuerdo con santo Tomás en muchas de sus resoluciones (de ahí que se hayan calificado sus comentarii de tomistas), éstas se arguyen con razones diferentes. Barrientos, que parece darse cuenta de la originalidad de Egidio Romano, al citarlo en su tratado, deja a un lado el proceso de razonamiento para plasmar tan sólo las conclusiones. Así, una amplia argumentación de Gil de Roma (Comentarii, II, dist. VIII) sobre las posibilidades de los espíritus para corporeizarse, queda reducida en el Tractado de la divinança (Respuesta a la VI cuestión) a su solución final: los espíritus pueden tomar diversas formas, pero no pueden materializarse en cuerpos reales.

---

<sup>167</sup> Algunos estudios y bibliografías sobre Egidio Romano son: Mattioli, Studio critico sopra Egidio Romano Colonna, Roma, 1896; S. Bonfitto, Saggio di bibliografía egidiana, Florencia, 1911; E. Hoceder, Gilles de Rome et Saint Thomas, Paris, Melanges Mandonnet, 1912.

<sup>168</sup> E. Gilson, op. cit, p.508.

### Jacobo de Vorágine

Son muchas la recopilaciones hagiográficas que se escriben durante la Edad Media. Todos estos textos intentan acumular el mayor número de testimonios posibles, lo que les lleva a repetir, con más o menos originalidad, textos de autores anteriores<sup>169</sup>. Cuando esta tradición llega al siglo XIII, la narrativa hagiográfica se encuentra en uno de los momentos de mayor esplendor, no tanto por la originalidad de las obras, sino más bien por la cantidad de datos e historias que se han ido acumulando en los autores anteriores. Es, en este momento, cuando surgen hagiografías tan importantes para la literatura de los siglos XV y XVI como la Legenda aurea de Jacobo de Vorágine, las Vitae Patrum de Bernardo de Brihuega, o el Speculum Sanctorum seu Vitae Sanctorum de Bernardo Guido (s. XIV).

La Leyenda dorada<sup>170</sup>, como se sabe, fue el compendio hagiográfico más utilizado durante los dos siglos siguientes a su creación<sup>171</sup>. La finalidad que

---

<sup>169</sup> Algunos autores, en su intento de realizar una opera omnia, toman textos ajenos. Así, Valerio copia la Historia monachorum de Rufino, el De reparatione lapsi de Juan Crisóstomo, las Vidas de Pablo e Hilarión de Jerónimo, la Vita Martini de Sulpicio Severo, y la Vida de San Ambrosio y San Germán. Vid. Serafín Bodelón, Op. cit., p.22.

<sup>170</sup> Al citar este texto nos referimos en concreto a la traducción al castellano realizada por José Manuel Macías, Madrid, Alianza Editorial, 1982, quien, a su vez, sigue la edición compuesta por Th. Graesse en 1845. En ambas ediciones, aparecen publicados 182 capítulos originales de Jacobo de Vorágine más sesenta y uno de suplemento, escritos por diversos autores.

<sup>171</sup> Por ejemplo, escribe el Reverendo Padre Hervé Savon en el estudio previo a su edición de La légende dorée, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 11: "Tout ceci fait comprendre qu'après avoir connu une exceptionnelle fortune pendant plusieurs siècles la Légende dorée ait vu son crédit décliner rapidement dès les XVIIe siècle sous les attaques conjuguées d'une érudition plus exigeante et d'une piété plus austère, défiante devant un surnaturel trop extérieur et hostile à l'exubérance et aux bizarreries de l'imagination

este texto tiene en la obra de Barrientos se reduce a su razón de ser más inmediata, que es la de manual ejemplificador; y, como tal, posee un valor plenamente didáctico. Todas las citas hagiográficas que aparecen en el Tractado de la divinança están tomadas a modo de exemplum. Son un testimonio más de autoridad, como hemos señalado para la Biblia y para todos los escritores cristianos salvo santo Tomás. Lo que aparece en la obra de Barrientos no es la tesis que plantea Jacobo de Vorágine, el conflicto entre Dios y el Espíritu del mal; sino algunos casos concretos que ilustran el Tratado, y en el que la Leyenda dorada tan solo aparece como un repertorio hagiográfico, sin trabazón interna aunque con un tema común, como se puede ver al contextualizar algunas de sus citas:

A) Para ejemplificar que los demonios pueden tomar y toman cuerpo:

A.1) Vida de san Martín: "donde dize que estando sant Martín en el artículo de la muerte, le paresció el espíritu maligno, e como el glorioso santo lo vido dixole: ¿Qué fazes ay, cruenta bestia? Non fallarás en mí cosa que me pueda empachar para yr a la gloria ecétera, de lo qual paresçe claramente que aquel espíritu tomó cuerpo para parescer a sant Martín, ca de otra guisa non lo pudiera veer." (p. 182-3)

A.2) Vida de san Bernardo: "donde se lee que estando apassionado de dolença mortal, le apareció Sathán con otros muchos espíritus de su familia, e començaron a dezir muchas cosas contra el glorioso santo por le traher en desesperación, el qual sin temor ninguno les respondió diziendo asy: Yo conosco que non soy digno alcançar el reyno de los cielos por mis merescimientos, pero el Salvador le posee por dos derechos, conviene saber, por herencia del Padre e por mérito de su pasión, El es contento con uno d'estos derechos, e yo me tengo por bienaventurado de lo alcançar por el otro derecho, como esto oyó Sathán e los otros espíritus de su familia, con grant confusión desapareçieron, el qual apareçer e desapareçer non se pudiera fazer sin tomar cuerpos, como dicho es." (p. 183)

A.3) Vida de san Antón; sin testimonio: "E asimesmo se puede provar lo susodicho por algunas cosas contenidas en la Vida de sant Antón" (p. 184).

B) La aparición de los espíritus corporeizados causan admiración o espanto:

B.1) Vida de san Antón; sin testimonio: "E nunca se lee aver apareçido ángel bueno o malo que de tal aparición non se siguiese alguna admiración o espanto, e aquesto como dize sant

Jerónimo en la Vida de sant Antón, común es así a los ángeles buenos como a los malos" (p. 190). Aunque el testimonio proviene directamente de una obra de san Jerónimo, la idea también aparece en la hagiografía de Jacobo de Vorágine.

C) Los buenos espíritus causan admiración y confortan, los malos causan espanto:

C.1) Vida de san Juan Bautista: "onde dize: Bonorum angelorum est proprium ex sua visione territos verbis benignissimis consolari, mali autem quos territos senciunt maiori terrore concuciunt, quiere dezir que los buenos ángeles confortan con benignas palabras a los que se sienten espantados de su visión, e los malos ángeles acrescientan mayor espanto a los que sienten turbados de su visión". (p. 190-1)

Por lo general, en los ejemplos que aduce Barrientos, tanto en los de Jacobo de Vorágine como en los testimonios de otros autores, se da una relación lógica entre la doctrina que se quiere mostrar y el exemplum que la ilustra. Se establece, por tanto, una correspondencia absoluta entre la enseñanza teórica y el ejemplo práctico.

## Dos autores paganos: Aristóteles y Cicerón.

Frente a la tradición cristiana, que predomina de manera abrumadora en el Tractado de la divinança, el papel de los autores paganos es mucho menor desde un punto de vista cualitativo y cuantitativo. En realidad, se reduce a un escaso número de citas extraídas de La República de Cicerón y de dos obras de Aristóteles: la Física y la Metafísica; aunque también aparecen mencionadas otras tres obras de este autor, pero sólo su título: De anima, De sensu et sensato, y De memoria et reminiscencia.

La Física y la Metafísica, dos de las grandes obras de Aristóteles, han sido objeto de diferentes comentarios e interpretaciones a lo largo de la historia de la filosofía. Los comentarios más importantes son los realizados por Averroes y Santo Tomás; también se conservan las obras al respecto de Avicena y Avicebrón, entre otros.

En especial, interesa el comentario de santo Tomás por su vinculación con Barrientos. El Aquinate escribe doce comentarios sobre otras tantas obras de Aristóteles, entre las que se encuentran, no por casualidad, las cinco obras que aparecen citadas o simplemente mencionadas en el Tractado de la divinança. Por lo tanto, cabe preguntarse cuál es la verdadera fuente de la que "copia" fray Lope: si es directamente Aristóteles o bien si es éste, a través de los comentarios de santo Tomás.

De entre las referencias aristotélicas incluidas en el Tractado de la divinança, sólo una de ellas presenta el carácter de una reelaboración literal o textual, cuando Barrientos remite al libro I de la Física para negar la posibilidad de materialización de los espíritus. He aquí el cotejo

de los pasajes correspondientes de Aristóteles y Barrientos, además del comentario de santo Tomás:

Física, I, 6.

Videtur autem Anaxagoras se infinita opinari, ut accipiat communem opinionem physicorum esse veram, tanquam non fiat nullum eorum ex eo quod non est. Propter hoc enim dicunt quod erant simul omnia, et fieri huiusmodi statuerunt alterari: alii autem congregationem et segregationem.

In octo libros  
P h y s i c o r u m  
expositio, I, I, IX

Duo autem supponebat Anaxagoras, ex quibus precedebat. Quorum primum est quod etiam a b o m n i b u s n a t u r a l i b u s p h i l o s o p h i s supponebatur, quod scilicet ex nihilo nihil fiat.

Tractado de la  
divinança, I, p. 177

c a f a b l a n d o naturalmente, de la nada non se puede fazer algo, así como lo que es algo non se puede tornar nada, así lo que es nada non se puede tornar algo.

Como se puede ver por los subrayados, el latín de santo Tomás está mucho más cercano al romance de fray Lope que éste al lenguaje de Aristóteles.

Las otras dos referencias del Tractado de la divinança que remiten a la Física (en concreto a los libros VI y VIII) no son más que la expresión de ideas básicas que aparecen igualmente en Aristóteles y en santo Tomás.

De la Metafísica<sup>172</sup>, sólo aparece una cita en la que se afirma que no funciona la relación causa-efecto en los sucesos accidentales. Pero la cita, incluida en el capítulo dedicado a juzgar la licitud de la adivinación por medio de los astros, se interpreta a partir de la opinión y del razonamiento de santo Tomás; puesto que, en realidad, es éste y no Barrientos quien remite

<sup>172</sup> E. Panofsky, op. cit., p.23, n. 3, señala cómo en 1215 la Universidad de París, por una decisión tomada en el Sínodo de París de 1210, condena por herejía la Metafísica de Aristóteles, entre otras obras. Dicha condena perduró hasta que en 1231 el Papa Gregorio IX la admitió tacitamente. Tan sólo treinta años después, santo Tomás comienza a escribir la Summa theologiae, de marcado carácter aristotélico, y poco después (1268) sus comentarios a la Metafísica.

al filósofo. Barrientos sigue literalmente el tratamiento que hace de la cuestión santo Tomás en la Summa theologiae, y toma inclusive la cita de Aristóteles con la que santo Tomás argumenta. En santo Tomás, fray Lope encuentra la ratificación de su pensamiento, mientras que Aristóteles sólo está utilizado como una auctoritas que completa la argumentación.

En cualquier caso, es importante observar que no es el Aristóteles de la Ética, Política y Económica evocado por los humanistas<sup>173</sup> el que tiene en cuenta Barrientos, quien participa y está mucho más cerca de la filosofía aristotélica, tal y como se adapta en la escolástica de los siglos XII y XIII. Como a santo Tomás, a Barrientos le interesa la parte pseudocientífica de la obra de Aristóteles, porque quiere demostrar que los principios cristianos pueden explicarse mediante la razón; lo que, según su peculiar visión, les dotaría de las cualidades de lo real. De este modo, la concepción que de la magia se ofrece en el Tractado de la divinança sería no sólo la que debe tener un buen cristiano, sino también la única posible racionalmente.

---

<sup>173</sup> Vid. Peter E. Russell y Anthoni R.D. Padgen, "Nueva luz sobre una versión española cuatrocentista de la Ética a Nicómaco", en Homenaje a G. Guastavino, Madrid, 1974, pp. 125-146; Anthoni R.D. Padgen, "The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400 - ca. 1600", Traditio, XXXI (1975), pp. 287-313; Laureano Robles Carcedo, "El estudio de la Ética en España (del siglo XIII al XX)", Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España, Salamanca, Universidad Pontificia, 1979, pp. 235-353.

### Cicerón.

El Cicerón que aparece en el Tractado plantea otro problema de tradición textual. Barrientos cita el Somnium Scipionis, que forma parte del De Republica. Sin embargo, el texto completo de esta obra no se conoce durante la Edad Media; debió de perderse en el siglo VII<sup>174</sup> y no se recupera hasta que, a finales de 1822, el Cardenal Angelo Mai realiza la primera edición. Desde el siglo VIII al XIX, sólo se conoce del De Republica precisamente el fragmento en el que se narra el sueño de Escipión; fragmento conservado en numerosos manuscritos, sobre todo a partir del siglo X, y que fue incluso traducido al griego por el monje bizantino Máximo Planudes.

Así, pues, en la Edad Media, con independencia de las citas indirectas, del De Republica sólo se conoce el Somnium Scipionis, con los comentarios de Macrobio y los de Favonio Eulogio. Pero el comentario de Macrobio es el que de manera más profunda enlaza con las inquietudes medievales, por sus ideas platónicas que encajan con la filosofía cristiana medieval. Aunque hay que tener en cuenta que no toda la filosofía medieval es platónica (en la línea marcada por san Agustín), sobre todo a partir de los siglos XIII al XV, cuando se produce la renovación aristotélica de la escolástica.

En cuanto al comentario, Macrobio lo realiza sin adjuntar el texto original. Más tarde, y quizás por una necesidad de los receptores, ambos textos -original y comentario- comienzan a aparecer juntos; lo que motiva la separación del Sueño del resto del De Republica. Con posterioridad, los

---

<sup>174</sup> Vid. Sobre la República, ed. de Alvaro D'Ors, Madrid, Gredos, 1984, p.10.

humanistas atienden a otros criterios, ya que ensalzan como valiosa la obra original, en detrimento del comentario, lo que llevaría a la publicación del Somnium Scipionis sin la interpretación de Macrobio<sup>175</sup>.

De la historia que cuenta el sueño de Escipión, Barrientos se refiere al pasaje concreto en que se describe la aparición de Africano después de muerto. Analizando lo que conocemos de la tradición textual, y después de revisar texto y comentario<sup>176</sup>, todo hace suponer que Barrientos utiliza el texto original de Cicerón, que cita literalmente, aunque fray Lope lo traduce del latín al romance. De todos modos, en el pasaje citado no hay ninguna referencia a los comentarios, como se puede ver al comparar los textos. Además de que Barrientos no utiliza como título de la obra Somnium Scipionis, sino De Republica. A pesar de todo lo cual, parece probable que Barrientos conociera también el texto de Macrobio, que fue, a su vez, el más difundido:

Tractado de la divinança, p. 184-5  
Asymesmo pone Tullio en el libro De republica que veyendo Scipión que Africano, que era muerto, le apareció en forma más espantable que lo él oviese conosciado, súbito cayó espantado, al qual dixo Scipión: Esfuérçate, non temas, e nota las cosas que te diré, ecétera.

Cicerón, De Republica, l. VI, 10  
....quem ubi adnoui, equidem cohorrui; sed ille: 'Ades, inquit, animo et omitte timorem, Scipio, et quae dicam memoriae trade'".

A.T. Macrobi, Commentarii in somnium Scipionis, 1.2 - 1.3, p. 11.

corporis, si temeto ingurgitatus aut distentus cibo vel abundantia praefocari se aestimet vel gravantibus exonerari, aut contra si esuriens cibum aut potum sitiens desiderare, quaerere, vel etiam

<sup>175</sup> Cicerón, Sueño de Escipión, ed. Antonio Magariños, Madrid, Clásicos Emerita C.S.I.C., 1950<sup>2</sup>. La introducción que realiza A. Magariños al texto aborda, de forma básica, el problema de tradición textual de la obra.

<sup>176</sup> Para el texto ciceroniano acerca del Somnium Scipionis, véase La République, ed. Esther Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1980. Y para el comentario de Macrobio, Commentariorum in somnium scipionis libri duo, ed. Luigi Scarpa, Padova, Liviana Editrice, 1981.

invenisse videatur: fortunae cum se quis aestimat vel potentia vel magistratu aut augeri pro desiderio aut exui pro timore. haec et his similia, quoniam ex habitu mentis quietem sicut praeveniant ita et tubaverant dormientis, una cum somno avolant et pariter evanescent. hinc et insomnio nomen est non quia per somnium videtur -hoc enim est huic generi commune cum ceteris- sed quia in ipso somnio tantum modo esse creditur dum videtur, post somnium nullam sui utilitatem ver significationem relinquit" (p.9). "hoc ergo quod Scipio vidisse se rettulit et tria illa quae sola probabilia sunt genera principalitatis amplectitur, et omnes ipsius somni species attingit. est enim oraculum quia Paulus et Africanus uterque parens [...] est visio quia loca ipsa in quibus post corpus vel qualis futurus esset aspexit; est somnium quia rerum quae illi narratae sunt altitudo texta profunditate prudentiae non potest nobis nisi scientia interpretationis aperiri.

Sea como fuere, la cita del De Republica no tiene otra función en el Tractado de la divinança que la de argumentar en favor de la materialización de los espíritus, cuestión a la que Barrientos dedica la primera parte, en la que intenta demostrar con argumentos pro et contra que los espíritus, inmateriales por definición, pueden materializarse.

Al hablar de Aristóteles, señalamos que existían autores contemporáneos de Barrientos que veían la obra del filósofo desde otro punto de vista más cercano al que después se generalizaría en el siglo XVI. Lo mismo sucede con el De Republica. Barrientos sólo cita a Cicerón como auctoritas, por su importancia histórica. Sin embargo, escritores incluso de la primera mitad del siglo XV, comienzan a ver en Cicerón un modelo de escritura, al mismo tiempo que un referente inevitable de su actividad literaria.<sup>177</sup>

Es necesario subrayar que la mayor parte de las citas de autores cristianos y paganos, exceptuando las citas tomadas de santo Tomás, hacen referencia a la posibilidad real de corporeización de los espíritus. Así, Aristóteles es el autor que Barrientos utiliza para negar esta idea; frente

---

<sup>177</sup> Por ejemplo, Enrique de Villena traduce la Retorica ad Herennium de Cicerón y Alonso de Cartagena menciona en su obra la práctica totalidad de los textos ciceronianos sobre retórica. Véase, Ottavio di Camillo, El humanismo castellano del siglo XV, Valencia, Fernando Torres Editor, 1976, pp. 58-59.

a él los testimonios de san Agustín, Jacobo de Vorágine o Cicerón; y, en un acuerdo de solución intermedia entre ambas posturas, se encuentran citas como las de san Juan Damasceno o Egidio Romano. Quizás por lo controvertido del tema, Barrientos acumula testimonios en uno u otro sentido. A modo de conclusión, se adhiere a la postura conciliadora, según la cual los espíritus no pueden tomar cuerpo, excepto cuando se corporifican por mediación divina. Solución intermedia que coincide, también en esta ocasión, con la que adopta santo Tomás.

Por último, reseñar que la aportación que realizan estos dos autores paganos, Aristóteles y Cicerón, al Tractado de la divinança es ínfima per se, pero lo es aún más si se compara con las continuas citas aducidas de autores cristianos. El primero de ellos queda subsumido en la doctrina tomista, como se ha visto; el segundo pasa a formar parte de la lista de autoridades citadas.

## 6.- Breves consideraciones lingüísticas.

La lengua del Tratado de la adivinanza se ajusta a las características generales de la época. Como afirma Lapesa en su Historia de la lengua española, en "la primera mitad del siglo XV pervivían en la lengua muchas inseguridades: no se había llegado a la elección definitiva entre las distintas soluciones que en muchos casos contendían"<sup>178</sup>.

Vacilación en el vocalismo átono: por ejemplo, quistiones (p. 168) pero questiones (p. 209); siguiría (p. 172) pero seguiría (p. 1173); omill (p. 166) pero humilldat (p. 269); logar (p. 178) pero lugares (p. 178); inconvinientes (p. 178) pero inconvenientes (p. 174); adevinos (p. 207) pero divinos (p. 201). También alternan las formas seer (p. 172) y ser (p. 169).

### Alternancia en el consonantismo:

a) En el caso de la -t̄ y -d̄: segunt (p. 169), ningunt (p. 269), algunt (p. 197), divinidat (p. 203) o enfermedat (p. 251) alternan con segund (p. 178), ningund (p. 175), algund (p. 179), divinidad (p. 211) o sanidad (p. 251).

b) Entre s y x, como xastre (p. 208) por 'sastre' que, según señala Emilio Alarcos Llorach<sup>179</sup>, era trueque frecuente en el castellano medieval.

<sup>178</sup> Madrid, Gredos, 1981<sup>o</sup>, p. 272.

<sup>179</sup> Fonología española, Madrid, Gredos, 1983<sup>a</sup>, p. 266: "Hay que señalar que ciertas oposiciones eran algo vacilantes: primero, por el escaso margen de seguridad entre sus miembros, y segundo por su distribución defectiva en el discurso. Por ejemplo, entre fricativas áptico-alveolares y dorsopalatales hay, en el castellano medieval trueques frecuentes".

c) A su vez, el grafema -ss-, que aparece normalmente en posición intervocálica: prosecución (p. 169), neçessario (p. 169), passos (p. 170), cessaré (p. 170), expressa (p. 172), permissão (p. 187), espessa (p. 191), aparece también en falssso (p. 177) o en falssedades (p. 230), lo que contradice la oposición sorda/sonora de las sibilantes, como señala también Emilio Alarcos<sup>180</sup>.

d) En general, se prefiere f- a cualquiera de las otras dos soluciones, h- o ausencia de grafía, lo que es bastante común en el lenguaje literario de la época; así, feçhura (p. 166), faze (p. 167), fazer (p. 182), fablan (p. 173), fijo (p. 190), fidiondo (p. 191), furtadas (p. 238), foja (p. 236).

e) Opta por la s- líquida en: stintos (p. 231), sciencia (p. 173), speçies (p. 222), spíritus (p. 174), spatulancia (p. 216), aunque en algunos casos estas formas alternan con otras en las que se desarrolla un apoyo vocálico, instintos (p. 231), especies (p. 172).

f) Se prefieren las consonantes dobles en: tommar (p. 264), peccan (p. 232), auttenticos (p. 184), como (p. 172), deffensión (p. 198), e incluso en inffunde (p. 174), conjuncçión (p. 176); además de que se conservan grupos de consonantes que en el habla se irían simplificando, como estillo (p. 171), illusiones (p. 219), compellidos (p. 224, que alterna con compelidos, p. 212), costellaçión (p. 230), humilldat (p. 269).

Los grupos consonánticos: suelen mantenerse frente a las formas reducidas, que aparecen en menor número, así el grupo -sc-: esclaresçido (p. 166), pertenesçe (p. 167; también perteneçe, p. 203), conosçiendo (p. 170), aparesçió (p. 181), presçiencia (p. 208), paresçen (p. 227); -ct-: tractado (p. 168; también tratado, p. 220), auctoridades (p. 169), contractos (p. 172;

<sup>180</sup> Op. cit., p. 265.

también contrato, p. 246), subjecto (p. 175), aucto (p. 185), fructos (p. 206), conjecturas (p. 207), punctos (p. 209; también puntos, p. 235); -gn-: ignorantes (p. 170; también inorantes, p. 170); -bd-: en dubdas (p. 168) y -pt-: en escriptura (p. 170).

Cultismos: Aparecen algunos como plano (p. 171), imposibile (p. 174), esperas (p. 198), christianissimo<sup>181</sup> (p. 167), costellación (p. 230), animalias (p. 248), leyentes (p. 171), seyendo (p. 230); y el uso de los grafemas ph, th, y ch: christianíssimo (p. 167), philosofos (p. 172), theólogos (p. 169), phitón (p. 216), phitonisa (p. 223), thesoro (p. 242), etherogénesos (p. 178), filosofalmente (p. 186); al mismo tiempo que metátesis vulgarizantes, como por ejemplo, miraglos por 'milagros' (p. 184) y perlados por 'prelados' (p. 167).

Por lo que al aspecto morfosintáctico se refiere, en general, el Tractado de la divinança posee la características comunes a los textos en prosa de principios y mediados del siglo XV<sup>182</sup>. Así, se usa el participio de presente en lugar de la oración de relativo (ej. " a los leyentes" p. 171, por 'a los que lo lean'); la prosa se desarrolla de manera profusa al repetir, en ocasiones, un mismo concepto con proposiciones equivalentes o, incluso, en los mismos términos (ej. "E salvando la astrología en alguna manera, todas tres [especies de divinança] se provarán por razones naturales seer imposibles, [...] Primeramente provaremos ser imposible la adivinança [...] dende resultará que son imposibles las especies de arte mágica", pp. 172-3);

---

<sup>181</sup> Es escaso el uso del superlativo hasta bien entrado el siglo XVI. Vid. M<sup>a</sup> Rosa Lida de Malkiel, Juan de Mena. Poeta del prerrenacimiento español, México, el Colegio de México, 1984<sup>2</sup>, p. 258, n. 31.

<sup>182</sup> Vid. Rafael Lapesa, op. cit., pp. 265-274.

el intento de conseguir la mayor claridad expositiva se refleja formalmente en el uso repetitivo de cláusulas simétricas o paralelas (ej. para demostrar la imposibilidad de la corporeización de los espíritus, Barrientos comienza cada uno de los argumentos con la frase "Sy por ventura dixieren que...", pp. 174-5); en ocasiones aparece sin a el objeto directo de persona<sup>183</sup> (ej. "condepnar los inocentes e absolver los reos" p. 167-8); el gusto por lo arcaizante aparece no sólo en el léxico (mesmo p. 170, sotil p. 177, defender 'prohibir' p. 257)<sup>184</sup>, sino también en algunas formas verbales (ovo p. 168, seyendo, p. 230), sobre todo en la formación del futuro y el condicional. Por lo que se refiere al futuro, se registra en varias ocasiones el uso arcaizante de la pérdida de ę en los verbos en -er, lo que, en este caso, se soluciona con la unión de ambas consonantes, con la exigencia de una metátesis, así podría aparecer "porné" y también "porré"<sup>185</sup>, pero lo que aparece en el Tractado es una mezcla de estas dos formas, porné (p. 170). En cuanto al condicional se usa de manera frecuente en su forma arcaizante, así, seguirse ya (p. 172) frente a la forma que finalmente se impuso, extendida ya en el XV, "se seguiría"<sup>186</sup>.

---

<sup>183</sup> Rafael Lapesa señala en su artículo "Los casos latinos: restos sintácticos y sustitutos en español", B.R.A.E., 1964, pp. 57-103 que "El uso de a ante el objeto directo personal se ha entendido con el transcurso del tiempo: el español medieval y clásico lo ofrecían con regularidad mucho menos que el moderno", p. 77; y añade que aun en los siglos XVI y XVII era frecuente la omisión.

<sup>184</sup> Vid. M<sup>a</sup> Rosa Lida, op cit., p. 239, n. 7 y 248.

<sup>185</sup> R. Menéndez Pidal, Manual de gramática histórica española, [1904], Madrid, Espasa-Calpe, 1980<sup>16</sup>, p. 323.

<sup>186</sup> Vid. Manuel Alvar y Bernard Pottier, Morfología histórica del español, Madrid, Gredos, 1983, p. 249.

## 7 .-Problemas textuales.

Del Tratado de la adivinanza se conservan cuatro códices manuscritos (E, N, B y S) que, aunque no llevan indicación alguna, se podrían fechar a mediados del siglo XV, por razones paleográficas. En tres de los códices, el Tratado de la adivinanza comparte volumen con otras dos obras del mismo autor, el Tratado de Caso y Fortuna y el Tratado de los sueños. Tan sólo el manuscrito escurialense posee como único texto el tratado que aquí nos ocupa. Hay un quinto manuscrito (G) escrito, al igual que las copias antes citadas, en letra gótica, pero un riguroso análisis revela que se trata de una copia posterior que se podría fechar hacia finales del siglo XV.<sup>187</sup>

Se conocen otros tres códices (M, Bo y EC), más alejados del momento de composición de la obra. El primero se conserva actualmente en la Biblioteca Nacional de Madrid, se trata de una copia del siglo XVI; el segundo se encuentra en la Biblioteca Pública de Boston y es del siglo XIX; y el tercero, también del siglo XIX, se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid.

### El manuscrito E.<sup>188</sup>

Se encuentra en la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El

---

<sup>187</sup> Existen rasgos paleográficos, como son el aumento de los rasgos cursivos en la escritura, con respecto a los restantes manuscritos del siglo XV, y la aparición ya de rasgos humanísticos en algunas grafías.

<sup>188</sup> Para un estudio y transcripción paleográfica más pormenorizada de este manuscrito véase mi trabajo, "El Tratado de la adivinanza en el manuscrito h.III.13 de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial", Revista de Cuenca, Cuenca, (en prensa).

Escorial con la signatura h.III.13. En el lomo se encuentra grabado "F.CVENCA", que quizás se refiera a un depósito anterior.

El libro está escrito en papel y encuadernado en cuero marrón in folio. Numerado en arábigos en la parte superior derecha comete el error de repetir el número 27 en lo que corresponde al folio 27r y al 28r. Contiene un total de 67 folios, de los que dos al principio y dos al final están en blanco. El volumen mide 274 x 185 mm. Su letra, gótica cortesana libraria, se forma entre 1400 y 1425 y, aunque tiene vida corta, dura prácticamente un siglo. Se utiliza para los documentos particulares que requieren algún esmero y para códices que contienen obras literarias.

Aparecen, asimismo, algunos reclamos en el texto que señalan la primera palabra del folio siguiente. La disposición de la página va a dos columnas y sin colofón. El volumen tiene dos tipos de filigranas: en las hojas de guarda iniciales y finales aparece una mano con estrella, marca que se registra desde finales del siglo XV; el papel del cuerpo textual está marcado con unos montes, filigrana que se emplea sobre todo a finales del siglo XIV. En cuanto a la ornamentación, el texto se decora con pequeños detalles polícromos, así lleva algunas capitales dibujadas en rojo, aunque la mayoría de ellas aparecen tan solo apuntadas; la encuadernación, apenas adornada, lleva cubierta rígidas con corte dorado.

El manuscrito E solamente contiene el Tractado de la divinança y conserva la representación gráfica y explicativa de un árbol con las diferentes especies mágicas (p. 218 de la presente edición).

#### El manuscrito N.

Actualmente se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid con la signatura ms. 6401. Está copiado a mediados del siglo XV sobre papel por una sola mano, y encuadernado en cuero. No sabemos nada de su paradero anterior.

Las medidas del libro son 285 x 200 mm.

Este manuscrito se puede fechar paleográficamente hacia mediados del siglo XV. Su letra es una gótica cortesa libraria con similares características paleográficas a las de los otros manuscritos del siglo XV, así, hay una perfecta distinción entre t y c, se usa r y s alta en medio y principio de palabra, a vesp, en principio aparece una s envolvente de gran módulo, y la s espiral es habitual al final de palabra, también se diferencia con claridad s alta de f.

Contiene III + 72 + V folios, en los que aparecen -y por este orden- el Tractado de Caso y Fortuna (fol.1 a 11v), el Tractado de los sueños (fols. 12r a 40v), y el Tractado de la divinança (fols. 41r a 71v, que en realidad debería ser el fol. 72, porque hay un número repetido). Este último resulta incompleto, ya que se le arrancó, no sabemos cuándo, una página en la que aparecía presumiblemente el dibujo del árbol con la especies adivinatorias y el final de la Quinta parte principal.

Hay dos tipos de filigranas papeleras que conforman este volumen: en los folios de guarda aparece el motivo de los tres círculos, marca de agua que aparece en el siglo XIV y la primera mitad del XV; en texto aparece otra marca diferente, se trata de una tijeras, esta filigrana es exclusivamente de origen italiano y parece anterior a 1433 ya que no va acompañada de ningún signo accesorio. La página va dispuesta a plana completa y sin colofón. En cuanto a la ornamentación del texto es monocroma, se usa el color sepia, con hueco para dibujar las capitales que van tan solo apuntadas. El volumen está encuadernado con cubiertas rígidas de cartón y tiene un corte natural moteado de color rojo y negro.

#### El manuscrito G.

Este volumen perteneció a Pascual de Gayangos, a quien se lo regaló su

amigo Miguel Lafuente Aléantar. Ahora pertenece a la Biblioteca Nacional de Madrid, registrado bajo la signatura ms. 18455.

El volumen, II + 63 + 2 + I folios, contiene los tres tratados de Barrientos que anteriormente hemos señalado; el Tractado de la divinança ocupa los folios 1r a 26v. Al final del volumen hay dos folios añadidos (64-65) en los que alguien anotó algunos rasgos de la vida del autor con posterioridad. Su letra gótica, con algunos rasgos de humanística, se puede datar hacia finales del siglo XV. Escrito sobre papel, la tinta es de color sepia con versales en rojo, aunque algunas de ellas faltan y tan sólo aparecen apuntadas al margen. Mide 255 x 195 mm.

En cuanto a las marcas de agua aparecen dos modelos diferentes: por una parte, en los folios de guarda, se aprecian tres círculos (vid. el manuscrito N); por otra, en el texto aparece una mano con una cruz (vid. el manuscrito E). La página va dispuesta a plana completa, y no aparece colofón alguno. La ornamentación es policroma, en el texto aparece el color sepia y las versales que han llegado a ser dibujas, las anotaciones y las llamadas de atención van todas en rojo. Su encuadernación es blanda en pergamino. El corte es natural.

#### El manuscrito B.

Pertenece a la colección Egerton del British Museum de Londres, con la signatura E. 1868. Está incluido en un volumen misceláneo en el que se contienen, entre otras obras, los tres tratados de Lope de Barrientos. El volumen tiene en total 268 folios, de los que el Tractado de la divinança tan sólo ocupa del fol 95y al 146. El material sobre el que se escribe es papel. Su letra, muy caligráfica, es una gótica de mediados del siglo XV.

Copiado por una sola mano, no contiene la representación gráfica del árbol de la especie de adivinanza. Resulta prácticamente ilegible por deterioro del manuscrito el último vuelto del Tractado de la divinança, por

lo que, de alguna manera, resulta también incompleto<sup>189</sup>.

### El manuscrito S.

Se encuentra entre los manuscritos conservados en la Biblioteca Universitaria de Salamanca con la signatura ms. 2096; aunque anteriormente perteneció a la Biblioteca de Palacio, en Madrid. Escrito sobre papel, el volumen contiene 58 folios en total, de los que el tratado que aquí estudiamos ocupa del 12 a 55. Mide 290 x 200 mm.<sup>190</sup>

Esta copia, que se puede fechar hacia mediados del siglo XV, aparece firmada al final por Domingo de Santervas, que en algún repertorio bibliográfico<sup>191</sup> se identifica con el nombre del copista. Carece asimismo de la representación gráfica del árbol desde su composición.

### Las copias de los siglos XVI y XIX.

La copia fechada en el texto con el año 1549 se encuentra asimismo, en la Biblioteca Nacional de Madrid con la signatura ms. 8113. Se trata de un volumen misceláneo que, de Lope de Barrientos, contiene el Tractado de los sueños (ff. 1r a 38v) y el Tractado de la divinança (ff. 1r a 48r, según la numeración que aparece en el manuscrito). La letra, humanística, es de una sola mano. Al final de ambos tratados, hay índices o tablas capitulares de los mismos. El Tractado de la divinança está incompleto, falta el planteamiento y la resolución de la vigésima duda.

---

<sup>189</sup> No puedo aportar otros datos codicológicos de los manuscritos B y S ya que no he tenido acceso más que un microfilm de los mismos.

<sup>190</sup> Los datos ofrecidos en la descripción de este manuscrito corresponden a los de la B.O.O.S.T.<sup>3</sup>, núm. 2798.

<sup>191</sup> B.O.O.S.T.<sup>3</sup>, núm. 2798

Las copias del siglo XIX se encuentran en la Biblioteca Pública de Boston y en la Biblioteca Nacional de Madrid. La primera de ellas está registrada dentro de la colección donada por Ticknor, con la signatura D.7<sup>192</sup>. Según la B.O.O.S.T.<sup>3</sup>, este manuscrito decimonónico es una copia del que perteneció a Pascual de Gayangos (G), fechado en el siglo XV. La segunda se encuentra dentro de un volumen misceláneo catalogado con la signatura ms. 2915, donde el Tractado de la divinança ocupa los folios 2r a 32r; este manuscrito (EC) procede de la biblioteca de don Serafín Estébanez Calderón y, según consta de manera expresa en el texto, se trata de una copia sacada de un códice que pertenció al conde de Torreplana. Si nos atenemos a los datos que ofrece el cotejo con el resto de los manuscritos, hay que afirmar que nuevamente se trata de una copia del manuscrito G; de lo cual se podría deducir que dicho volumen antes de pertenecer a Gayangos perteneció al ya mencionado conde de Torreplana.

---

<sup>192</sup> Este manuscrito aparece recogido por H.G. Jones, "Early Spanish Manuscripts in Public Libraries", La Coronica, 6-1 (1977), p. 42. Pero tanto H. G. Jones, p. 43, como Faulhaber, B.O.O.S.T.<sup>3</sup>, núm. 50, mencionan la existencia de otro manuscrito del siglo XIX del Tractado de la divinança. La Public Boston Lybrary no reconoce tener entre sus fondos dicho manuscrito, por lo que tan sólo se ha podido constatar la existencia del texto que resulta ser una copia del manuscrito del siglo XV que perteneció a Gayangos (G), B.O.O.S.T.<sup>3</sup>, núm. 48 y H.G. Jones, p. 42.

Constitutio stemmatis.

En primer lugar, mediante el cotejo de los manuscritos más cercanos a la fecha de composición de la obra (mediados del siglo XV), intentaremos establecer un stemma que nos permita ver con claridad la disposición cronológica y textual. Se trata de los manuscritos E, N, B y S, ya que, como veremos, nada hace pensar que los códices más lejanos al siglo XV den cuenta de un estadio anterior del texto.

Como características generales, hay que observar que los manuscritos E y N poseen en su redacción inicial un diagrama arbóreo de las especies de la adivinanza, omitido en B y S. Por su parte B y S añaden un fragmento dirigido al rey Juan II que, de las copias conservadas del siglo XV, sólo aparece en ellos.

Según el cotejo de las variantes de estos cuatro códices, aparece un número importante de casos en que la lectio de B y S coincide frente a la de N y E; y, dentro de ellos, en muchas ocasiones las lecturas de B y S presentan errores comunes conjuntivos frente a los otros dos textos. A partir de la collatio realizada, resultan más de una treintena de errores de este tipo. Los más significativos son:

	B,S:	E,N:
p. 169, l. 3		dividat / diversidat
p. 169, l. 7-8	e	escrivien algunos / e aun algunos
p. 175, l. 5	toviесе ser sujeto	toviесе ser sin sujeto
p. 175, l. 17-18	ca posible fuese	ca si posible fuese
p. 176, l. 13		hornánicos / orgánicos



p. 267, l. 2 arte sacrílegar reprovada / arte sacrílega e reprovada

p. 213, l. 17

Deuteromine

/ Deuteronomio

p. 274, l. 9

Deuteronomine

La existencia de estos errores comunes nos hace pensar que los manuscritos B y S pertenecen a un estadio textual posterior al de N y E. Además, B y S quedan configurados dentro de una misma rama stemmática. Podemos establecer, por tanto, una primera agrupación en la que B y S se situarían en las ramas inferiores del stemma, frente a N y E que lo harían en las superiores.

Un análisis de los errores separativos entre los manuscritos B y S da como resultado la imposibilidad de una filiación directa entre ellos, por lo que parece necesario pensar en un subarquetipo, fuente común de ambos. Veamos:

p. 223, l. 2-3, E,N: mayor poder ternían que los santos glorificados.

B: mayor ternían que los santos glorificados.

S: mayor gloria ternían que los santos glorificados.

Según el contexto, la única lectura posible es la de los manuscritos E y N. S introduce una innovación y B comete un error por omisión. Así pues, parece lo más apropiado pensar que el evidente error de B se ha corregido posteriormente en S. La adición de la palabra gloria, que no carece de todo sentido, probablemente se origina por contaminación del adjetivo, y no por remitir a un texto anterior. Lo que implicaría una filiación B --> S. Sin embargo, esta hipótesis no es definitiva, como lo demuestran otros casos.

p. 252, l. 9-10: E,N: los cuerpos e los miembros se mueven segund los movimientos de los cuerpos çelestes.

B: los cuerpos e los miembros de los cuerpos

ynferiores son sujetos a los cuerpos çelestes.

S: los cuerpos e los miembros de los cuerpos çelestes.

Lo que aparece subrayado en B ha sido añadido en el margen izquierdo por la misma mano que copia el texto. Si S sigue al pie de la letra la lectura de B, éste realiza una amplificatio, "de los cuerpos". Ahora bien, si S hubiera sido copia de B, como establecía el caso anterior, el copista habría añadido la parte subrayada, ya que sin ella el texto carece por completo de sentido. Pero cabe la posibilidad de que S copie de B con un error por salto de línea. Veamos, por tanto, otro ejemplo que corrobore lo que aquí se ha planteado:

p. 193, l. 5-6, S: "... es a saber, que así como las sustancias intelectuales que son los ángeles non pueden por sí veer las cosas sensuales, así las cosas sensuales como son los ombres non pueden por sí veer en propia esençia las cosas intelectuales."

B lee igual que S, pero omite la parte subrayada. No parece lógico pensar que este error hubiera sido subsanado por el copista de S, sobre todo si tenemos en cuenta que la lectura de este manuscrito coincide literalmente con la de E y N. Luego S ---> B.

A esto se unen los casos en que falta texto en B, que sí aparece en S, con respecto a las ramas superiores. Y viceversa.

Los dos ejemplos citados se excluyen entre sí y, por lo tanto, se justifica la existencia de un modelo anterior, común a ambos. En el primero de los casos (p. 223), el error por omisión ya estaría en el subarquetipo, con la variante de que S intenta corregirlo, frente a B que solamente copia. En el segundo (p. 252) es B el que corrige, frente a S que lee tal cual. La existencia de este subarquetipo explicaría también que la amplificatio apareciera en los dos manuscritos exactamente en el mismo orden.

Ahora bien, hay que analizar la posibilidad de que el subarquetipo sea uno de los textos conservados, E o N. Esto parece prácticamente imposible, ya que N contiene algunas variantes que no aparecen en B o S, que leen de forma

correcta y muy cercana a E. Veamos un caso:

p. 208, l. 13-14, E,B: pongamos por caso que conozcamos las causas  
intrínsecas extrínsecas de una ropa

N: pongamos por caso que conozcamos las causas  
extrínsecas e extrínsecas de una ropa

S: pongamos por caso que conozcamos las causas  
yntrínsecas de una ropa

Por una parte, B lee correctamente donde N comete un error, y suponiendo que B corrigiera sobre ese error el orden hubiera quedado alterado. Por la otra, S, comete un error por omisión, en el que sólo utiliza el término que N omite.

Pero existe, además, otra particularidad de B y S que corrobora este planteamiento. Ambos textos añaden un párrafo de aproximadamente diez líneas, al final de la tercera parte del tratado (p. 209f), en que piden al rey Juan II especial atención a este capítulo. Esta súplica no aparece en ninguno de los otros textos del siglo XV, porque en realidad se trata del final del capítulo copiado del Tratado de los sueños, al que hace mención el propio Barrientos. Los copistas de B y S o, más probablemente, algún copista anterior traslada indiscriminadamente el capítulo de tratado anterior sin expurgarlo de lo innecesario.

B y S tampoco pueden derivar de E, ya que N lee el 50% de las ocasiones con E (véanse ejemplos en la lista de errores conjuntivos) y el otro 50% con B y S (pp. 175f, 181bdef, 182ahij, 187bc, 189bd, 205def, 208ade, 220ac, 223de, 229afg, 230be, 244bcf, 270a) mientras que E lee una sola vez con B y ninguna con S. A ello se añade la inexistencia de errores conjuntivos entre los manuscritos B, S y E. Por lo tanto, B, S y N están dentro de una misma familia aunque en diferentes estratos, mientras que E no se incluye dentro de ésta.

Una vez determinada la filiación de los manuscritos en las dos ramas

inferiores del stemma, el siguiente paso es establecer qué tipo de relación existe entre N y E.

La posibilidad de una relación directa entre los manuscritos E y N carece de un apoyo textual. E no puede derivar de N, ni viceversa, porque no contienen errores comunes, y hay entre ellos lecturas equipolentes (por ejemplo, p. 187, l. 11, E: "en el VIII libro"/ N: "en el 3º libro"; p. 205, l. 8, E: "en su ánima"/ N: "en su corazón"). Además en algunas ocasiones E añade frases con respecto a N (pp. 207-8, l. 21-1). E: "para se poder saber salvo la voluntad, sola la qual no se sabe nin puede saber, synon..."/ N: "para se poder saber, sinon...") y en otras, es N la copia que tiene fragmentos breves que no aparecen en E (p. 244, l. 5-6). E: "ayunten señales"/ N: "ayunten a ellas otras cosas ilícitas así como algunas señales"). Por todos estos motivos y ante el desconocimiento de otros códices anteriores, será necesario partir de un original perdido ([O]) del que saldrán dos ramas diferentes.

Anteriormente ejemplificamos cómo B y S pertenecen a la misma rama que N, aunque a diferentes estratos, y señalamos cómo había parte del texto que estos dos manuscritos (B y S) habían tenido que leer necesariamente de un manuscrito más completo que N, sin algunos de los errores que allí aparecen. Este subarquetipo no puede remitirnos directamente a N, ya que es similar pero más completo que N, y por lo tanto hemos de suponer otro subarquetipo anterior que venga directamente del original aunque por otra rama diferente a E.

Para completar el estudio de los manuscritos del siglo XV, nos queda por analizar el caso de G. Éste, aunque copiado a finales del siglo, podría remitir a un estadio textual anterior y más cercano al original que el de los que conservamos.

Después de efectuado el cotejo, lo primero que salta a la vista son los numerosos errores del copista, sobre todo los errores de salto por

homoioteleuton (pp. 198cf, 234b) y por ditografía (pp. 175b, 180c, 203c, 204b, 206e, 227d) así como por falta de concordancia (pp. 176d, 179h, 197ah, 207c, 209d). Errores que no aparecen en ninguna de las otra copias, lo que hace pensar en G como último apéndice de una rama. Ahora bien, cabe preguntarse qué relación existe entre este códice y el resto. A pesar de los errores, el texto que aparece en G es muy similar al de E, al menos con respecto a los otros manuscritos conservados. Pero esta afirmación no sería correcta si no quedara matizada.

El hecho de que G, al igual que los demás manuscritos, corrija un error evidente que aparece en E (189d), no es extraño (emendatio); pero sí lo es que tenga algún error común con los manuscritos B, S y N: así, después de una larga enumeración de las especies del arte mágica, el autor realiza un recuento total:

E: veynte e cinco espeçies dichas.

N,B,S,G: veynte espeçies.

Según el contexto, tan sólo la lectura de E puede ser correcta, como además había sido anunciado al principio del capítulo. Cabe pensar, por éste y otro caso similar<sup>193</sup>, que pudo haber una contaminatio, con alguno de los manuscritos de la otra rama, sin poder llegar a especificar cuál de ellos. Por otra parte, la sensación de mezcla aumenta, ya que a esta contaminación se une el hecho de que el copista de G es el único que traduce (no con mucho acierto) una de las citas que aparecen en el texto en latín sin trasladar al romance. Así pues, G sería una copia de E contaminada con la otra rama del stemma ( $\beta$ ),

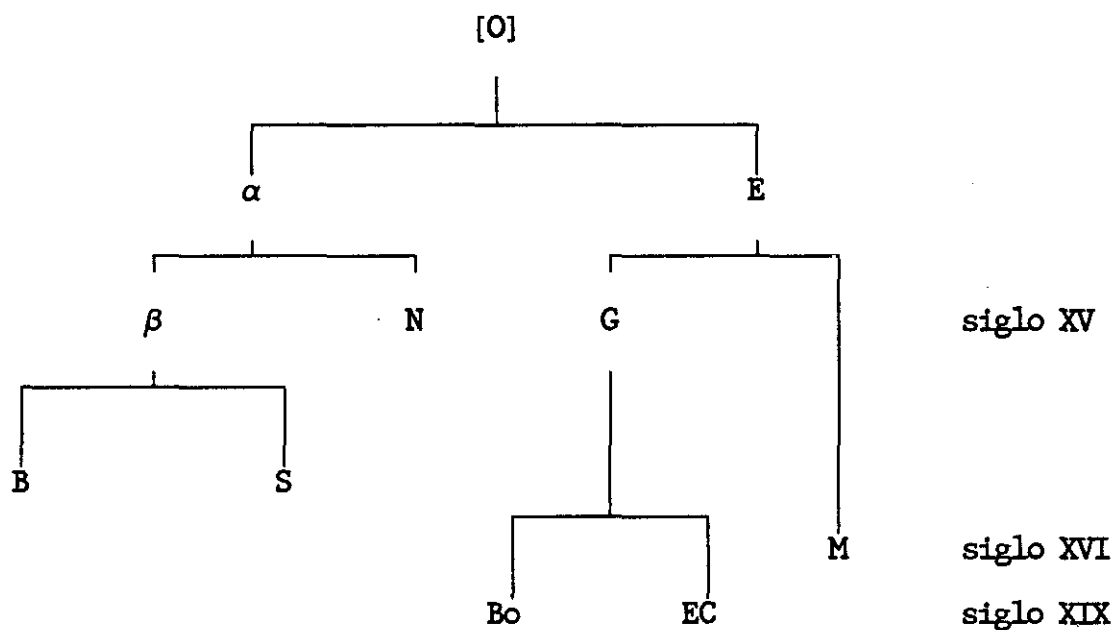
---

<sup>193</sup> En la p. 181, l. 5-6 E lee: "... e le fabló e respondió", frente al resto de los manuscritos, incluido G que lo hacen: "... e le fabló el qual apareció en figura de culebro e le fabló e respondió". Por la innecesaria repetición del verbo fablar analizaremos esta variante dentro de los problemas del usus scribendi. Con independencia de esto, se trata de un caso en el que se evidencia la relación, aunque sea en un nivel secundario, entre los manuscritos G, por una parte, y B, N, y S por la otra.

y que añade al menos una innovación de copista. Resolvemos entonces que G, lejos de presentar un estadio anterior de la obra, resultó más deteriorado.

En cuanto al manuscrito citado del siglo XVI, parece una copia del manuscrito E, aunque el copista debía de tener a la vista otros textos, como lo demuestra el hecho de que aparece copiado y posteriormente tachado, el fragmento añadido dedicado al rey que sólo teníamos en B y S. Posiblemente se tachó por inoperancia, era inútil pedir algo al rey don Juan II bastantes años después de su muerte.

En resumen el stemma quedaría establecido de la siguiente forma:



### El codex optimus.

Una vez establecida la filiación de los manuscritos según el stemma, resulta evidente que E es el codex optimus o que, en teoría al menos, refleja de manera más aproximada la voluntad del autor, por ser el que contiene menos errores. En este sentido, conviene no olvidar los errores conjuntivos de B y S, atribuibles a los copistas, frente a E y N; errores que convierten a B y S en codices deterioros.

En cuanto a N, hemos visto que el códice no está completo, puesto que falta el final de la "Quinta parte principal" y la representación gráfica del árbol de las especies mágicas que, según aventura Getino: "acaso por estar bien dibujado lo arracarían, pues el códice está muy bien escrito"<sup>194</sup>. En cualquier caso, la sustracción del diagrama no invalida a N como posible codex optimus, puesto que en su estado original sí era un códice completo. Se hace necesario, entonces, determinar y clasificar si las diferentes lecturas que aparecen en N con respecto a E son lecturas adiáforas (se encuentran en la constitutio textus) o bien se trata solamente de lecturas equipolentes (no van más allá del nivel de la recensio), en cuyo caso las lecturas correctas determinarán el códice preferible para una edición crítica. Así pues, se pueden agrupar los errores de N en tres apartados:

1) Errores de copia, por ejemplo:

"aventura" por "ventura", p. 179f

---

<sup>194</sup> Vid. Luis G. A. Getino, Vida y obra de F. Lope de Barrientos, Salamanca, Anales Salmantinos, 1927, p. LXXVII.

"extrínsecas e extrínsecas" por "intrínsecas e extrínsecas"

p. 208c

"onzena" por "dozena", p. 229a

"tres cosas" por "quatro cosas", p. 256e

"fablando de sí mesmo" por "fallándola de sí mesmo", p. 266d

"visitativa" por "vegetativa", p. 176a

2) Errores gramaticales; en especial de concordancia:

"esta parte se partirá en tres capítulos: en el primero [...]; en

la segunda...", p. 169h

"e que tiene tal respecto con aquel cuerpo como tiene las  
intelligencias con los cuerpos çelestes", p. 175, l. 12-13

"segunt determinación de santo Tomás en el libro e cuestión  
susodicha" p. 257d

"la sçiençia e sabiduría de las cosas advenideras, que  
solamente pertenesçe a nuestro Sennor", p. 203a

3) Errores determinados por el usus scribendi. Normalmente, en la citas del Tractado de la divinança, Barrientos explicita el nombre del autor y el título de la obra citada, o del fragmento al que se refiere. Cuando de manera excepcional no lo hace, Barrientos tampoco cita el original literalmente, sino que lo parafrasea, como aparece en E:

-"Item esto mesmo se prueba por dos ángeles que apareşcieron en  
el sepulcro de nuestro Sennor in albis sedentes.", p. 182h

Por el contrario, N intenta precisar sin éxito la procedencia concreta del pasaje bíblico, para lo cual deja un espacio en blanco:

-"Item eso mesmo se prueba por sant (hueco en blanco), donde dize  
que apareşcieron en el sepulcro de nuestro Sennor dos ángeles in  
albis sedentes", p. 182h

La imprecisión de la cita bíblica, por tanto, contradice el usus scribendi del Tractado de la divinança. Barrientos sólo cita de manera genérica la Biblia en su conjunto ("segunt determinación de la Sancta Escripura" p. 185)<sup>195</sup>; pero no lo hace cuando se remite a alguna de sus partes, como sucede en N. De manera paralela , se lee en N:

- "se prueba por algunos auctos que están escriptos e aprovados en la Santa Escripura, segunt se escribe en la estoria del apóstol Santiago", p. 223e

Lo cual contradice también el usus scribendi, por las razones aducidas, ya que se remite sin citarlo literalmente a un pasaje concreto de los Hechos de los apóstoles.

En resumen, por todos los errores examinados de N frente a E, este último manuscrito debe servir de texto base para la edición crítica del Tractado de la divinança

---

<sup>195</sup> Barrientos también cita de manera genérica los libros de magia, como la Clavicula Salomonis, p. 201. Pero son evidentes las diferencias entre este tipo de obras y la Biblia.

### Criterios de edición.

Aunque mantenemos el estado gráfico en que se encuentra el texto, resulta necesario realizar algunas modificaciones, ya que no se trata de una edición paleográfica, sino crítica.

- 1.- Se actualiza el uso de i/j y de u/v según su valor vocálico/consonántico.
- 2.- Las consonantes dobles en posición inicial y final, y la R con ese mismo valor, se transcriben como sencillas; aunque se respetan en interior de palabra (inffunde, p. 174)
- 3.- Las construcciones inusuales en el castellano actual del tipo d'el, d'onde, qu'el, se señalan mediante un apóstrofo.
- 4.- Los diferentes tipos de s (alta, baja y envolvente) se igualan en uno solo, la s baja.
- 5.- Se resuelve el signo tironiano como e. Aunque parece generalizado el uso de y a partir del primer cuarto del siglo XV<sup>196</sup>, en nuestro texto no aparece ni un solo caso.
- 6.- Se desarrollan abreviaturas sin indicación alguna. Las abreviaturas de nasal ante p o b se sustituyen por n, ya que, en el texto, son raros los caso de m.
- 7.- Se actualiza el uso de mayúsculas y minúsculas.
- 8.- Se actualiza la puntuación.
- 9.- Se actualiza la separación de palabras.

---

<sup>196</sup> Véase, Rafael Lapesa, Historia de la lengua española, p. 280.

10.- Se actualiza la acentuación, con las siguientes excepciones:

- Se acentúa en su caso la y con valor vocálico.
- Se acentúa la forma ya del condicional.
- Se acentúa la a con valor verbal frente al uso de a como preposición.

11.- Se enumeran las líneas del texto.

Por último, conviene advertir que el texto va acompañado de un doble sistema de notas. A pie de página, en orden alfabético, se indican tan sólo las variantes de los manuscritos N,B,S,G, como corresponde a un aparato crítico negativo. Al final del texto, se editan las restantes notas.

IV

ABREVIATURAS

- A.C.S.: Archivo de la Catedral de Segovia.
- A.H.N.: Archivo Histórico Nacional.
- B.A.C.: Biblioteca de Autores Cristianos.
- B.A.C.E.: Biblioteca de Autores Cristianos Enciclopedias.
- B.A.E.: Biblioteca de Autores Españoles.
- B.E.: Biblioteca Escorialense.
- BHi: Bulletin Hispanique.
- BHS: Bulletin of Hispanic Society.
- B.N.M.: Biblioteca Nacional de Madrid.
- B.M.: British Museum (Library).
- B.O.O.S.T.<sup>3</sup>: Bibliography of Old Spanish Textes, ed. de Charles Faulhaber *et alii*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1984<sup>3</sup>.
- B.R.: Biblioteca Real.
- B.R.A.E.: Boletín de la Real Academia Española
- B.U.S.: Biblioteca de la Universidad de Salamanca.
- B.U.S.C.V.: Biblioteca Universitaria de Santa Cruz de Valladolid.
- Bibliotheca Vetus, Nicolás Antonio, Bibliotheca Hispana Vetus sive Hispani scriptores..., Matriti, 1788.
- C.S.I.C.: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ES: Estudios Segovianos.
- JHP: Journal Hispanic Philology
- MLR: Modern Language Review.
- P.B.L.: Public Boston Library.
- P.G.: Patrologia griega, ed. de J.P. Migne, Paris, 1844-90.
- R.A.E.: Real Academia Española.
- RH: Revue Hispanique.

V

**BIBLIOGRAFÍA**

- Obras citadas en el Tractado de la divinança.

- Aristóteles, Metafísica, ed. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1982.
- Barrientos, Lope de, Tractado de los sueños, ms. 6041 de la B.N.M.
- -----, Tractado de Caso y Fortuna, mss. 6041 y 18455 de la B.N.M.
- Biblia Vulgata, ed. Colunga-Turrado, Madrid, Editorial Católica [B.A.C., 14], 1985<sup>7</sup>.
- Cicerón, Sobre la República, trad. Alvaro D'Ors, Madrid, Gredos, 1984.
- -----, Sueño de Escipión, trad. Antonio Magariños, Madrid, Clásicos Emerita C.S.I.C., 1950<sup>2</sup>.
- -----, La République, ed. Esther Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- Egidio Romano, In secundum librum Sententiarum, Venedig, 1581. [ed. facs., Frankfurt, Minerva G.M.B.H., 1968].
- Gil de Roma, vid. Egidio Romano.
- Graciano, Decretum cum glossa, ms. 12790 de la B.N.M.
- Hales, Alejandro de, Summa theologiae, ed. PP. Collegi S. Bonaventurae, Florentiae, 1930.
- Macrobio, Commentariorum in somnium scipionis libri duo, ed. Luigi Scarpa, Padova, Liviana Editrice, 1981.
- Peñafort, Raimundo de, Summa, s.l., s.a., B.N.M. 7/11829.
- San Agustín, De doctrina christiana, Madrid, Editorial Católica [B.A.C., 15], 1957.
- -----, De civitate Dei, Madrid, Editorial Católica [B.A.C., 16], 1977.
- -----, De diversiis quastionibus ad Simplicianum, Madrid, Editorial

- Católica, [B.A.C., 9], 1973.
- -----, De divinatione daemonum (De divination des démons), ed. G. Bardy et alii, Paris, Desclée de Brouwert et Cie, 1952.
  - -----, De Genesi ad litteram, Madrid, Editorial católica, [B.A.C., 9], 1957.
  - -----, Quaestionum in Heptateuchum. Libri VII. Turnhoti, Corpus christianorum, XXXIII, 1958.
  - San Isidoro, De summo bono tractatus, Parisiis, 1646.
  - -----, Ethimologiae, Madrid, Editorial Católica, [B.A.C] 1982.
  - San Juan Damasceno, De orthodoxa fide, en P.G., 94 y 96.
  - -----, De fide orthodoxa, ed. Eligius M. Buytaert, Belgium-Germany, The Franciscan Institute St. Bonaventure, N.Y., 1955.
  - Santo Tomás de Aquino, Summa theologiae, Madrid, Editorial Católica, [B.A.C.], 1955.
  - -----, In octo libros Physicorum Aristotelis expositio, ed. P. M. Magiòlo O. P., Taurini/Romae, Marietti, 1954.
  - -----, In duodecim libros Methapysicorum Aristotelis Expositio, ed. M. R. Cathala O.P. y P. F. Raymundi Spiazzi O.P., Taurini, Marietti, 1964<sup>3</sup>.
  - -----, In quattuor librum Sententiarum en Opera Omnia, I, Tuttgart- Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980.
  - -----, Quaestiones disputatae, Italy, Marietti Editori, 1964.
  - Vorágine, Santiago de la, Leyenda dorada, ed. José Manuel Macías, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
  - -----, La légende dorée, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

- Otras obras.
- Barrientos, Lope de, Refundición de la crónica del halconero, ed. Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe, Colección de Crónicas Españolas, IX, 1946.
- Bibliotheca sanctorum, Roma, Instituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, 1966, VI y VII.
- Cargos de la Casa y Corte de Juan II de Castilla, ed. Alicia Gómez Izquierdo, Universidad de Valladolid, Cuadernos de la Cátedra de Paleografía y Diplomática, V, 1968.
- Carrillo de Huete, Pero, Crónica del halconero de Juan II, ed. Juan de Ma Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe, Colección de Crónicas Españolas, VIII, 1946.
- Cartagena, Alonso de, Defensorium unitatis christianae, ed. Manuel Alonso, Madrid, C.S.I.C., 1943.
- Castañega, Martín de, Tratado de las supersticiones y hechicerías, ed. González de Amezúa, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1946.
- Ciruelo, Pedro de, Reprobación de las supersticiones y hechicerías, ed. Francisco Tolsada, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1952.
- ----- Reprobación de las supersticiones y hechicerías, ed. Alva V. Ebersole, Valencia, Albatros-Hispanófila, 1978.
- Colmeiro, Manuel, Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla, Madrid, 1883.
- Colmenares, Diego de, Historia de la muy antigua, noble y leal ciudad de Segovia: y compendio de las historias de Castilla, 1640.
- Córdoba, Martín de, Compendio de la Fortuna, en Prosistas castellanos del

- siglo XV, ed. Fernando Rubio, Madrid, Atlas, [B.A.E, 171], 1964.
- Cosas sacadas de la Historia del Rey don Juan el segundo, ed. Augus Mackay y D. Sherman Severin, Londres, University of Exeter, 1981.
  - Crónica de don Alvaro de Luna, ed. Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe [Colección de Crónicas Españolas, II], 1940.
  - Crónica de Juan II, Madrid, Atlas, [B.A.E., 68, II] 1953.
  - Crónica de Juan II de Castilla, ed. Juan de Mata Carriazo, Madrid, Real Academia de la Historia, 1982.
  - Crónica del rey don Enrique el Cuarto, Madrid, Atlas [B.A.E., 70], 1931.
  - Crónica de los reyes de Castilla, Madrid, Atlas [B.A.E., 68], 1953.
  - El ordenamiento de leyes (...) en las Cortes de Alcalá de Henares el año de mil trecientos y quarenta y ocho, 1774, [ed. facs. de Ignacio Jordán de Aso y del Río y Miguel de Manuel y Rodríguez, Valladolid, Lex Nova (RR.CC.11), 1983].
  - Eslava, Antonio, Las noches de invierno, ed. Julia Barella, Pamplona, Instituto Príncipe de Viana, 1986.
  - Eymeric, Nicolás, El manual de los inquisidores, trad. L. Sala Molins y E Marín, Barcelona, Muchnik, 1983.
  - Fuero de Cuenca, ed. Alfredo Valmaña, Cuenca, Torno, 1977.
  - Fernández de Oviedo, Gonzalo, Batallas y Quinquagenas, ed. Juan Bautista A Valle-Arce, Salamanca, Diputación Provincial, 1989.
  - García Castro, Manuel, San Raimundo de Peñafort. Su época y su obra, Tenerife, Imprenta Editorial Católica, 1968.
  - García de Palacio, Diego, Diálogos militares, México, 1538, [ed. facs., Madrid, 1944].
  - García de Santa María, Alvar, Le parti inedite della "Crónica de Juan II", ed. Donatella Ferro, Venezia, Consiglio nazionale delle ricerche, 1972.
  - López de Mendoza, Iñigo (Marqués de Santillana), Obras completas, ed. Agel

- Gómez Moreno y Maximilian P. A. M. Kerkhof, Barcelona, Planeta, 1988.
- Martínez de Toledo, Alfonso, Arcipreste de Talavera o Corbacho, ed. J. González Muela, Madrid, Castalia, 1981.
  - Mártir Rizo, Juan Pablo, Historia de la muy noble y leal ciudad de Cuenca, Madrid, 1629, [ed. facs., Barcelona, El Albir, 1974].
  - Mena, Juan de, Laberinto de Fortuna, ed. Louise Vasvari Fainberg, Madrid, Alhambra, 1982.
  - Muñoz Soliva, Trifón, Historia de la muy N.L.E.J. ciudad de Cuenca y del territorio de su provincia y obispado, Cuenca, Impr. de "El Eco", 1867.
  - -----, Noticias de todos los ilmos. Señores Obispos que han recogido la diócesis de Cuenca, aumentados co los sucesos más notables acaecidos en sus pontificados, Cuenca, 1860.
  - Nasrallah, Joseph, Saint Jean de Damas. Son époque, sa vie, son oeuvre, Paris, Office des Éditions Universitaires, 1950.
  - Pérez de Guzmán, Fernán, Generaciones y semblanzas, ed. Robert B. Tate, Londres, Tamesis, 1965.
  - Repertorio de Historia de las Ciencias eclesiásticas en España (siglos III a XVI), Instituto de Historia de la Teología Española, Salamanca, 1967.
  - Speculum laicorum, ed. José M<sup>a</sup> Mohedano Hernández, Madrid, C.S.I.C., 1951.
  - Torquemada, Antonio de, Jardín de flores curiosas, ed. Giovanni Allegra, Madrid, Castalia, 1982.
  - Torre, Alfonso de la, Visión delectable de la filosofía y de las artes liberales, Madrid, Atlas [B.A.E., 36] 1950.
  - Valencia, fray Diego de, Tratados castellanos sobre la Predestinación y sobre la Trinidad y la Encarnación, ed. Isaac Vázquez Janeiro, Madrid, C.S.I.C., 1984.
  - Valera, Diego de, Memorial de diversas hazañas, Madrid, Atlas, [B.A.E.,

Crónicas de los reyes de Castilla, 70, III] 1931.

- Valdes, Juan de, Diálogo de la lengua, ed. Juan M. Lope Blanch, Madrid, Castalia, 1976.
- Villena, Enrique de, Tratado de acojamiento, ed. Anna María Gallina, Bari, Adriatica Editrice, 1978.
- ----- Glosas a la Eneida, ms. 10111 de la B.N.M.

- **Estudios.**

- Aben Ragel, Aly, El libro concluido en los iudizios de las estrellas, ed. Gerol Hilty y Arnald Steiger, Madrid, R.A.E., 1954
- Alarcos Llorach, Emilio, Fonología española, Madrid, Gredos, 1983<sup>4</sup>.
- Alonso, Martín, Diccionario medieval español, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.
- Aldea Vaquero, Q., Martín Martínez, J., Vives Gatell, J., Diccionario de Historia Eclesiástica de España, Madrid, C.S.I.C., 1972.
- Alvar, Manuel y Pottier, Bernard, Morfología histórica del español, Madrid, Gredos, 1983.
- Alleau, R., Le Scovezec, G., Larcher, H., Encyclopedie de la divination, (s.l.), Henri Veurier, 1973.
- Amador de los Ríos, J., "Artes mágicas en el suelo Ibérico", en Revista de España, vol. XVIII (1871), pp. 13-24.
- -----, "Iglesias de Segovia" ES, XI (1959), p. 558
- -----, "La abadía de Parraces", ES, XIII (1961), pp. 185-6.
- Andrés, Gregorio de, Historia de la Biblioteca del Conde-Duque de Olivares y descripción de sus códices, Madrid, C.S.I.C., [Cuadernos Bibliográficos, XXX] 1973.
- Baltrusaitis, Jurgis, La Edad Media fantástica: antigüedades y exostismos en el arte gótico, trad. José Luis Checa, Madrid, Cátedra, 1983.
- Baudrillart, A. Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclesiastiques, Paris, 1932.
- Beatus Innocentius PP.V. (Petrus de Tarantasia O.P. Studia et documenta, Romae Ad. S. Sabinae, 1943.

- Beltrán de Heredia, Vicente, Bulario de la Universidad de Salamanca, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1966.
- ----- Cartulario de la Universidad de Salamanca, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1970.
- Bellini, Enzo, Los Santos Padres en la tradición cristiana, ed. Luigi Saibene, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988.
- Beneyto Pérez, Juan, Glosa castellana al 'Regimiento de Príncipes' de Egidio Romano, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1947.
- Benito Ruano, Eloy, Los orígenes del problema converso, Barcelona, El Albir, 1976.
- Blecua, Alberto, Manual de crítica textual, Madrid, Castalia, 1987.
- Bodelón, Serafín, Literatura latina de la Edad Media en España, Madrid, Akal, 1989.
- Bonilla, Luis, Historia de la hechicería y de las brujas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1962.
- Boublik, Vladimiro, La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino, Roma, Libreria editrice della pontificia Università lateranense, 1961.
- Bouisson, Maurice, La magia: sus grandes ritos y su historia, trad. Jesús Ruíz, Barcelona, Luis de Caralt, 1976.
- Briquet, Charles Moïses, Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600, Picard, 1907<sup>1</sup>.
- Camillo, Ottavio di, El humanismo castellano del siglo XV, Valencia, Fernando Torres Editor, 1976.
- Cardini, Franco, Magia, brujería, y superstición en el Occidente medieval, trad. A. Prometeo Moya, Barcelona, Ediciones Península, 1982.
- Caro Baroja, Julio, "La magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII", en Algunos mitos españoles [1941], Madrid, Ediciones del Centro, 1974<sup>3</sup>.
- ----- Las brujas y su mundo, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

- ----- Vidas mágicas e inquisición, Madrid, Taurus, 1967.
- Castro, Americo, España en su historia, [1948], Barcelona, Crítica, 1984<sup>3</sup>.
- -----, La realidad histórica de España, [1954], Mexico, Porrúa, 1980<sup>7</sup>.
- -----, El pensamiento de Cervantes, Barcelona, Ed. Noguer, 1980.
- Cátedra, Pedro. M., La exposición del salmo "Quoniam videbo" de Enrique de Villena, Madrid, Anejos del Anuario de Filología Española de El Crotalón, 1985.
- ----- y Samsó, Julio, Tratado de astrología atribuido a Enrique de Villena, Barcelona, Humanitas, 1983.
- -----, "Enrique de Villena y algunos humanistas", en Academia literaria Renacentista, III (1983), pp. 187-203.
- -----, Sobre la vida y la obra de Enrique de Villena, (resumen de Tesis Doctoral), Bellaterra, Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1981.
- Ceillier, D. Remy, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Paris, Chez Louis Vives, 1862.
- Cejador, Julio, Vocabulario medieval castellano, Madrid, 1929, [reimpr. facs. Nueva York, 1968].
- Colorado, Eugenio, "El castillo de Turégano", ES, VIII (1956), p. 61.
- Cotarelo y Mori, Emilio, Don Enrique de Villena: su vida y obras, Madrid, 1896.
- Cramé, Tomás, vid, Ximenénez de Sandoval, Felipe.
- Cuenca Muñoz, Paloma, "El Tratado de la adivinanza en el manuscrito h.III.13 de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial", Revista de Cuenca, (en prensa).
- Curtius, E. R., Literatura europea y Edad Media latina, tad. M. y A. Alatorre, México, 1955.
- Dagenais, John, "Juan Rodríguez del Padrón's translation of the latin

Bursarii: New light on the meaning of "Tra(c)tado", JHP, X (1986), pp. 116-139.

- Díaz Jimeno, Felipe, Hado y Fortuna en la España del siglo XVI, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987.
- Diccionario de autoridades, 1737, [ed. facs., Madrid, Gredos, 1964].
- Donovan, Frank, Historia de la brujería, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- Durkheim, E., Las formas elementales de la vida religiosa, trad. Ramón Ramos, Madrid, Akal, 1982.
- Eco, Humberto, Il problema estetico in Tommaso d'Aquino, Milano, Bompiani, 1982.
- Ferreras, Juan de, Historia de España, Madrid, 1722.
- Flores Arroyuelo, Francisco, El diablo en España, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- Frazer, James George, La rama dorada, magia y religión, trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, México, Fondo de Cultura Económico, 1981.
- Gallardo, Biblioteca española de libros raros y curiosos, Madrid, 1866, II.
- García Castro, Manuel, San Raimundo de Peñafort. Su época y su obra, Tenerife, Imprenta Editorial Católica, 1968.
- García Font, Juan, Magía-brujería:demonología, Barcelona, Glosa, 1976.
- -----, Historia de la alquimia en España, Madrid, Editora Nacional, B6.
- Garin, Eugenio, El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos, trad. A. Prometeo Moya, Barcelona, Ediciones Península, 1981.
- -----"Magia y astrología en la cultura del Renacimiento", en Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones, 1973, trad. Ricardo Pochtar, Madrid, Taurus, 1981, pp. 112-139.
- Garrosa Resina, Antonio, Magia y superstición en la literatura castellana medieval, Valladolid, Universidad Secretariado de Publicaciones, 1987.

- Gascón Vera, Elena, "La quema de los libros de Don Enrique de Villena: una maniobra política y antisemítica", BHS, 56, (1979), pp. 317-324.
- Getino, Luis G. A., Vida y obras de fray Lope de Barrientos, Salamanca, Anales Salmantinos, 1927.
- -----, "Dominicos españoles confesores de reyes", Ciencia Tomista, XIV, 1916, pp. 347-451.
- Ghellinck, J. de, Patristique et Moyen Age, Bruxelles-Paris, II, 1947.
- Gilson, Etienne, La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV, [1930], Madrid, Gredos, 1989<sup>2</sup>.
- -----, El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1987.
- -----, La filosofía de San Buenaventura, Buenos Aires, Eds. Desclée de Brouwer, 1984.
- -----, El espíritu de la filosofía medieval, Madrid, Ediciones Rialp, 1981.
- Goldberg, Harriet, "The Dream Report as a Literary Device in Medieval Hispanic Literature", Hispania, 66 (1983), pp. 21-31.
- González, Gabriel, Dialéctica escolástica y lógica humanística, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987.
- Gorce, M., "La somme Théologique d'Alexandre de Hales est-elle authentique?", en The new Scholasticism, V (1931), pp. 1-72.
- Gösmann, Elisabeth, "Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media", Historia de los dogmas, I, Cuaderno 2b, B.A.C.E, Madrid, 1975.
- Graff, A., Miti, legende e superstizioni del Medio Evo, Torino, Vincenzo Bona, 1925.
- Granjel, Luis, La medicina española antigua y medieval, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981.
- Kappeli, Thomas O.P., Scriptores ordinis praedicatorum Medii Aevi, Romae ad

Sabinae, 1980.

- Krause, Anna, "El tractado novelístico de Diego de San Pedro", BHi, LIV (1952), pp. 242-75.
- Lapesa, Rafael, Historia de la lengua española [1942], Madrid, Gredos, 1981<sup>o</sup>.
- ----- , "Los casos latinos: restos sintácticos y sustitutos en español", BRAE, 1964, pp. 57-103.
- Lea, Henry Charles, Historia de la Inquisición Española, ed. Angel Alcalá, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983.
- Le Brun, Pierre, Historia crítica de las supersticiones prácticas que han engañado a los pueblos, y embarazado a los sabios, Madrid, 1745.
- Le Goff, Jacques, Los intelectuales en la Edad Media, Barcelona, Gedisa, 1986.
- Levi, Eliphaz, Histoire de la magie, Paris, 1860.
- Lida de Malkiel, M<sup>a</sup> Rosa, Juan de Mena, poeta del prerrenacimiento español, [1950], México, El Colegio de México, 1984<sup>2</sup>.
- Lomax, Derek, El catecismo de Albornoz, en Studia Albornotiana, Publicaciones del Real Colegio de España, 1972, IX.
- López, Mateo, Memorias históricas de Cuenca y su obispado, ed. A. González Palencia, Biblioteca Conquense, vols. V-VI, Madrid, C.S.I.C.-Ayuntamiento de la Ciudad de Cuenca, 1949.
- Luanco, José Ramón de, La alquimia en España, Barcelona, 1889.
- LLorente, Juan Antonio, Historia crítica de la Inquisición española, 1822, [reed. Madrid, Hiperión, 1981<sup>2</sup>].
- Manser, G.M., La esencia del tomismo, ed. Valentín García Yebra, Madrid, C.S.I.C., 1947.
- Marrou, Henri, San Agustín y el agustinismo, Madrid, Aguilar, 1960.
- Martí Monzó, José, Estudios histórico-artísticos relativos principalmente

a Valladolid, Valladolid, 1898-1901.

- Martín Ruiz, M<sup>a</sup> Ester, El obispado y los obispos de Cuenca en el siglo XV. Estado de la cuestión, Memoria de Licenciatura dirigida por Yolanda Guerrero, Madrid, 1987.
- Martínez Vigil, Ramón, La Orden de Predicadores; sus glorias en santidad, apostolado, ciencias y artes y gobierno de los pueblos. Seguidas del ensayo de una biblioteca, Madrid-París, 1884.
- Masново, Agustino, S. Agostino e S. Tomaso. Concordanze e sviluppi, Milano, Vita e Pensiero, 1950.
- Maury, L.F.A., La magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Age, Paris, 1864.
- Mendoza Negrillo, Juan de Dios, Fortuna y Providencia en la literatura castellana del siglo XV, Madrid, Anejo 27 de la R.A.E., 1973
- Menéndez Pelayo, Marcelino, Antología de poetas líricos castellanos, Santander, Aldus, 1944.
- ----- Historia de los heterodoxos españoles [1880-1881], Madrid, Editorial Católica [B.A.C.], 1986<sup>4</sup>.
- Padgen, Anthony R.D., "The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400 - ca. 1600", Traditio, XXXI (1975), pp. 287-313
- Panofsky, Erwin, Arquitectura gótica y pensamiento escolástico, 1957, trad. J. Varela y F. Alvarez Uría, Madrid, Eds. La Piqueta, 1986.
- Pazzini, Adalberto, Demonios, brujas y curanderos, Barcelona, Luis de Calt editor, 1961.
- Pellicer, Ensayo de una biblioteca de autores españoles, 1778.
- Puymaigre, Comte de, La Cour litteraire de Juan II, Paris, Librairie A. Franck, 1873.
- Quetif, J. y Echard, J., Scriptores Ordinis Praedicatorum, Paris, 1719-1721, [reimpr. New York, 1959, 2 vols].

- Quintanilla, Mariano, "La Biblioteca de Colmenares", ES, III (1951), p. 129.
- Ribadeau-Dumas, F., Historia de la magia, Barcelona, Plaza y Janés, 1970.
- Robles Carcedo, Laureano, "El estudio de la Ética en España (del siglo XIII al XX)", Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España, Salamanca, Universidad Pontificia, 1979, pp. 235-353
- Rodríguez Marín, Francisco, Ensalmos y conjuros en España y América, Madrid, 1927.
- Round, Nicholas G., "Renaissance Culture and its Opponents in Fifteenth Century Castile", MLR, 57 (1962), pp. 204-215.
- ----- The Greatest Man Uncrowned. A Study of the Fall of Alvaro de Luna, London, Tamesis, 1986.
- Ruffat, A., La superstición a través de los tiempos, Barcelona, 1962.
- Ruffini, Mario, Il tratado de adivinanza di Lope de Barrientos, Torino, L'Achilles, 1949.
- Ruiz, Elisa, Manual de codicología, Madrid, Eds. Pirámide (fundación Germán Sánchez Ruipérez), 1988.
- Russell, Peter E. y Padgen, Anthoni R.D., "Nueva luz sobre una versión española cuatrocentista de la Ética a Nicómaco", en Homenaje a G. Guastavino, Madrid, 1974, pp. 125-146
- Saba, Agostino, Historia de los Papas [1948], Barcelona, Labor, 1964<sup>2</sup>, I.
- Sainz Rodríguez, Pedro, Bibliografía de la Ordenes Religiosas, en Biblioteca bibliográfica hispánica, VI, Madrid, Fundación Universitaria Española Seminario "Menéndez y Pelayo", 1987.
- Salillas, Rafael, La fascinación en España, Madrid, Imprenta de Eduardo Arias, 1905.
- Samsó, Julio y Casanovas, Juan, "El Atlas Catalán de Cresques Abraham", en Cosmografía, astrología y calendario, Barcelona, 1975, pp. 23-36.

- Sánchez Fraile, Anibal, La predestinación en el V. P. fray Martín Alfonso de Córdoba, Salamanca, Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, 1956
- Santos, Demetrio, Introducción a la historia de la astrología, Barcelona, Teorema, 1986.
- Sastre Marina, Miguel y Ubeda Purkiss, Manuel, "Lope de Barrientos y Enrique de Villena" en Trabajos de la cátedra de la historia crítica de la medicina, VII (1935-6), pp. 321-348.
- Torres Alcalá, Antonio, Don Enrique de Villena. Un mago al dintel del Renacimiento, Madrid, Studia Humanitatis, 1983.
- Trías, Eugenio, Metodología del pensamiento mágico, Barcelona, Edhasa, 1970.
- Vernet, Juan, Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII, Barcelona, Universidad Autónoma, C.S.I.C., 1981.
- -----, Astrología y astronomía en el renacimiento. La revolución copernicana, Barcelona, Ariel, 1974.
- Waxman, Samuel M., "Chapters on Magic in Spanish Literature", en RH, XXXVIII (1916), pp. 325-463.
- Whinnom, Keith, "Autor and Tratado in the Fifteenth Century: Semantic Latinis or Etymological Trap?", BHS, LIX (1982), pp. 211-218.
- Wulf, M. de, History of Medieval Phylosophy, Londres, 1938<sup>3</sup>.
- Ximénez de Sandoval, Felipe, Don Enrique de Villena, Organización Sala Editorial, Madrid, 1973.
- Ynduráin, Domingo, "La invención de una lengua clásica. Literatura vulgar y Renacimiento en España", en Edad de Oro, I, (1982), pp. 13-35.
- Zarco Cuevas, Julián, Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial, Madrid, 1926.

VI

TRACTADO DE LA DIVINANÇA

E SUS ESPECIES, QUE SON LAS ESPECIES DE LA ARTE MAGICA.

Por mandamiento del muy esclarecido e muy  
poderoso e christianíssimo rey don Juan<sup>1</sup>, copilado  
por la su omill fechura. Obispo de Cuenca<sup>a</sup>.

---

<sup>a</sup> Om. NBS : Lo incluye de manera resumida dentro del título, con variantes poco significativas G

[Prólogo]<sup>a</sup>

Rey christianíssimo, Príncipe de grant poder. Por quanto en el Tractado de los sueños, que por mandamiento de tu Alteza<sup>b</sup> copillé, se faze mençión de la adevinança<sup>c</sup>, e non se pusieron en él las espeçies del divinar e adevinança<sup>c</sup>, por lo qual tu Señoría de nuevo<sup>d</sup> me enbió mandar que d'ello te copilase otro tractado; en lo qual, como dixé en el primero de Caso e Fortuna<sup>e3</sup>, se muestra bien tu virtuosa condiçión e real deseo en querer saber lo que a todo rey e príncipe pertenesçe saber, ca<sup>f</sup>, non lo sabiendo, non podrías por ty juzgar e determinar en los tales casos de arte mágica, quando ante tu Alteza fuesen denunçados. E por esta causa todos los príncipes e perlados deven saber todas las espeçies e maneras de la arte mágica, porque non les acaesca lo que<sup>g</sup> soy çierto que a otros acaesçió: condenpnar los inoçentes e<sup>h</sup> absolver los reos.

Por ende, poniendo en execuçión tu real mandamiento, acordé partir este

---

<sup>a</sup> TÍTULO Tractado del divinar e sus espeçies del arte mágica NBS : Tractado de las espeçias de adevinanças copilado por mandamiento del christianíssimo rey don Juan por Lope de Barrientos, obispo de Cuenca G

<sup>b</sup> que para tu Alteza NBS

<sup>c</sup> divinar o adevinança NBS

<sup>d</sup> ~~om.~~ de nuevo NBS

<sup>e</sup> om. como dixé en el primero de Caso e Fortuna NBS

<sup>f</sup> e G

<sup>g</sup> om. que BS

<sup>h</sup> om. e S

tractado en seys partes. En la primera, se dirá sy es posible o imposible que aya adivinança o arte mágica. En la segunda, se determinará d'ónde ovo dependência<sup>a</sup> o nascimiento esta arte. En la terçera, se declarará qué cosa es divinança. En la quarta, se determinará en qué manera pecan los que d'ella usan. En la quinta, diremos cuántas son las espeçies de la divinança<sup>b</sup>. En la sexta, se moverán e soltarán las dubdas o quistiones que pueden ocurrir çerca d'el divinar e de sus espeçies.

---

<sup>a</sup> pependência NBS

<sup>b</sup> de la adivinança o divinar NBSG

Primera parte d'este tractado<sup>a</sup>. Si ay adevinança o non.

[Q]uanto a la prossecución de la primera parte, es a saber que, entre los sabios de los philósofos e los theólogos, ay grande diversidad<sup>b</sup> sobre esta razón, por quanto los philósofos afirman e creen que la adevinança e todas  
 5 las otras artes mágicas o superstiçiosas son imposibles, por la manera que lo escriben e determinar<sup>c</sup> los santos doctores aprovados por la Santa Iglesia; los theólogos<sup>d</sup> afirmanlo en alguna manera por posible e aun, en algunos actos, por neçessario. E, segunt esto, esta parte se partirá en tres capítulos. En el primero, ponemos<sup>e</sup> las razones naturales por donde los  
 10 philósofos pruevan ser imposible la adevinança e las otras artes mágicas, por las maneras<sup>g</sup> que los theólogos lo escriben. En el segundo<sup>h</sup>, diremos las razones e auctoridades por donde los theólogos pruevan<sup>i</sup> en alguna manera ser

---

<sup>a</sup> om. d'este tractado G // Primeramente si ay adevinança o non NBS

<sup>b</sup> dividat B : dividad S

<sup>c</sup> e lo determinan G

<sup>d</sup> los philósofos theólogos BS

<sup>e</sup> posible, e escrivien algunos auctos por neçesario BS

<sup>f</sup> ponemos BS

<sup>g</sup> la manera NBS

<sup>h</sup> la segunda NBS

<sup>i</sup> los theólogos lo pruevan NBSG

posible, e por donde confirmar<sup>a</sup> su intento. En el terçero<sup>b</sup>, ponemos la conclusión e concordancia<sup>c</sup> determinada por los doctores cathólicos.

Esta primera parte es materia muy ardua e de alta especulación, tal que era mejor dezirse<sup>d</sup> por palabra viva que non por escriptura, por quanto ay en  
 5 ella algunos passos que por escriptura serían difíciles de se entender<sup>e</sup>, espeçialmente a los que non saben los prinçipios de las sçiençias; pero, considerando la excelencia de<sup>f</sup> tu alto juyzio, e asimesmo conosçiendo que non  
 10 faltarán a tu Alteza sabios que te aclaren las dubdas que ocurrieren, pormé aquí las más palpables razones<sup>g</sup> que podré e cessaré de poner otras de tanta  
 15 importancia que non sufren escriptura en romance, porque a los ignorantes non recrescan dende mayores dubdas por las non<sup>h</sup> poder entender, ca de tu alto juyzio e entendimiento<sup>i</sup>, çierto soy que te serán claramente<sup>j</sup> manifiestas e notorias, d'ellas por ty e d'ellas con poca ayuda de sabios prinçipiados.

Per<sup>k</sup> çéssolo por la causa sobredicha, por ser la escriptura en romance,  
 15 la qual viniendo como veriná a notiçia de algunos inorantes podrían errar,

---

<sup>a</sup> afirman G

<sup>b</sup> la terçera NBS

<sup>c</sup> En E "cocordancia" por error.

<sup>d</sup> dezirse á BS

<sup>e</sup> serían de difíciles de se entender G

<sup>f</sup> del tu N

<sup>g</sup> om. razones NBS

<sup>h</sup> non las NBS

<sup>i</sup> om. e entendimiento NBS

<sup>j</sup> claramente G

<sup>k</sup> Yo BS

como dicho es. E, por quanto todo lo que escribo e escriviere es mi deseo que sea entendido quanto posible fuere a los leyentes, por tanto uso e entiendo usar el más plano estilo que pudiere, ca puesto que el alto<sup>a</sup> estilo se sufra en las materia baxas, pero non es conveniente en las materias de alta especulación, ca de otra guisa el trabajo sería doblado, lo uno para 5 entender el estilo de la escriptura, el otro para entender la altura de la especulación.

Protestando en todo lo dicho e lo que dixere siempre estar a corrección de Santa Madre Iglesia. Fide catholica semper salva<sup>b</sup>.

---

<sup>a</sup> el tal estilo BS

<sup>b</sup> En G "solva" por error.

Capítulo primero. De las razones por donde pruevan los filósofos que non es posible aver divinança nin sus especies.

[E]n este primero capítulo, se deve considerar que todas las especies de divinança e de arte mágica se comprehenden generalmente en tres, e de  
5  
aquestas dependen las otras, las quales todas se fazen o con expressa invocación de los spíritus malignos, o por contractos tácitos, segund adelante se dirá. E salvando la astrología en alguna manera, todas tres se provarán por razones naturales seer impossibles, e después se dirá en qué manera son  
posibles<sup>b</sup>.

10  
Primeramente provaremos ser imposible la adevinança e las otras especies de arte mágica, por quanto si verdat fuere<sup>c</sup> que los spíritus malignos oyesen e respondiesen e viniesen quando fuesen llamados, <sup>d</sup> con ellos se fiziese algund contracto tácito o expresso, seguirse ya que los spíritus malignos oyesen e fablasen e viesen e sintiesen como los onbres e los otros animales,  
15  
e por consiguiente se seguiría que toviesen cuerpos, lo qual todo es imposible. Por ende, desque ayamos provado que los spíritus malignos non oyen a los onbres, nin veen, nin fablan con ellos, nin menos<sup>e</sup> pueden de los onbres

---

<sup>a</sup> físicos §

<sup>b</sup> om. e después se sirá en qué manera son posibles §

<sup>c</sup> ~~S. 1.~~ fuere E : fuese NBSG

<sup>d</sup> e §

<sup>e</sup> om. menos NBS

ser oídos nin vistos, nin pueden responder a nuestras demandas, nin tienen cuerpos nin los pueden tomar, dende resultará que son imposibles las especies de arte mágica.

5 E primeramente provaremos que non tienen cuerpos nin los pueden tomar o resçibir, e por consiguiente que non pueden oyr, nin veer, nin fablar, e  
 10 pruévase<sup>a</sup> en esta manera. Ca a los que dixeren e afirmaren que los spíritus malignos pueden tomar cuerpos, podémosles<sup>b</sup> demandar si en aquella encorporación resçiben mutación alguna o non, e sy dixeren que non resçiben mutación<sup>c</sup> salvo que se están por la forma e manera que estavan ante de la encorporación, segunt esto, seguirse ha que los spíritus malignos non se encorporen, pues en ellos non ay mudança alguna, e todavía se están en el seer primero, e segunt esto, tanto suena dezir que el spíritu maligno se encorpora como si dixemos<sup>d</sup> que la nada se encorpora, conviene saber, que ante de aquella encorporación non tenía seer aquel cuerpo, e después tovo seer, e  
 15 non que el spíritu resçibiese al cuerpo nin el cuerpo al spíritu. Si por ventura dixeren que quando el spíritu se encorporó resçibió alguna mutación, d'esto se seguiría qu'el spíritu fuese cuerpo, por quanto toda cosa que resçibe mutación es cuerpo, lo qual es claro a<sup>e</sup> qualquier que algo sabe en la sciencia natural. E así se prueba e determina en el VI<sup>o</sup> Libro de los Físicos<sup>e</sup>,  
 20 de lo qual paresçe que los spíritus non pueden tomar cuerpos.

Item esto mesmo se prueba por otra razón, por quanto diziendo e

---

<sup>a</sup> proévase G // om. e pruévase en esta manera BS

<sup>b</sup> les podemos NBS

<sup>c</sup> o non, e sy dixeren que non resçiben mutación §

<sup>d</sup> dixémos NBSG

<sup>e</sup> e BS

afirmando qu'el spíritu se encorpora, neçessariamente avíamos de otorgar uno de tres inconvenientes<sup>a</sup>. El primero, o que aquel mesmo spíritu se torna e se convierte en cuerpo. El segundo, o que aquel spíritu se<sup>b</sup> infunde en cuerpo, por manera qu'el spíritu que antes era separado del cuerpo después se tornó 5 potencia en cuerpo, asý como la potencia vegetativa e la sensitiva<sup>c</sup>. El terçero, o conoceremos que el spíritu que de antes non era potencia en aquel cuerpo nin con él fue después potencia con aquel cuerpo<sup>d</sup>, segunt e por la manera que es la<sup>e</sup> inteligençia con el cuerpo celeste.

Sy por ventura dixieren qu'el spíritu se convirtió e se tornó cuerpo, 10 esto es del todo imposible, ca non pueden las cosas tornarse una en otra si son simples salvo si son compuestas de materia e forma, tanto que la materia<sup>f</sup> d'ellas sea una; e mucho más es esto imposible en las cosas que non son materia, nin forma en materia, segunt son los spíritus.

E sy por ventura dixeren que la mesma inteligençia non se tornó cuerpo, 15 salvo que se tornó potencia infundida en cuerpo, así como la<sup>g</sup> ánima vegetativa e la sensitiva, esto asimesmo es imposible, por quanto toda potencia en cuerpo se divide e parte quando se parte el cuerpo en que está, segunt se prueba en el octavo Libro de los Físicos<sup>g</sup>, ca la cosa que tiene ser indivisible non se puede infundir en cuerpo divisible, ca si así fuese

---

<sup>a</sup> En E "inconvenientes" por error.

<sup>b</sup> om. se G

<sup>c</sup> sensitura G

<sup>d</sup> fue después potencia sin aquel cuerpo BS : fue después potencia aquel cuerpo N

<sup>e</sup> es a la BS

<sup>f</sup> la materia e forma d'ellas BS

<sup>g</sup> om. la NBSG

tormarse ya divisible lo que es indivisible, esto es imposible. Ca, por esta guisa, una cosa se tornaría otra cosa, verbi gratia, sy posible fuese que la blancura por sí mesma toviese ser sin<sup>a</sup> sujeto e de su naturaleza e propiedat fuese indivisible, non sería posible infundir e<sup>b</sup> extenderse<sup>c</sup> en cuerpo, salvo queriendo confessar que una cosa se puede tornar otra, lo qual es imposible salvo por la manera susodicha.

E si por ventura dixeren lo terçero, conviene<sup>d</sup> saber, que la encorporación del espíritu non es otra cosa salvo que de antes aquel espíritu non era potencia con cuerpo, e después fue potencia con cuerpo pero non en cuerpo; e que tiene tal respecto con<sup>e</sup> aquel cuerpo como tienen las inteligencias con los cuerpos celestes<sup>f</sup>, de lo qual se seguirían muchas falsías.

La primera, que aquel cuerpo con el qual es potencia non puede hablar, nin oyr, nin veer, nin sentir con otro sentido alguno, por quanto el tal sentir non pertenesçe por sí a ningund espíritu o inteligencia, ca si<sup>g</sup> posible fuese que<sup>h</sup> el ánima intelectual estoviese por sí en el cuerpo del onbre sin la sensitiva e sin la vegetativa<sup>i</sup>, non podría<sup>j</sup> el onbre moverse motu recto,

---

<sup>a</sup> om. sin BS

<sup>b</sup> o NBS

<sup>c</sup> entenderse G

<sup>d</sup> add. a BS

<sup>e</sup> om. con BS

<sup>f</sup> add. e la ánima intelectual con el cuerpo del onbre, NBS

<sup>g</sup> om. si BS

<sup>h</sup> om. que G

<sup>i</sup> vesitativa NS

nin oyr, nin tener otro sentido alguno, por quanto la causa de esto<sup>a</sup> es la sensitiva, que es potencia en cuerpo, e la intelectiva non puede seer causa de semejantes actos; e sería<sup>b</sup> aquel cuerpo con quien se encorpora la inteligencia tal como es el cuerpo celeste, que nin oye, nin vee, nin siente, nin se mueve motu recto.

La segunda falsía que se seguiría de lo susodicho es por quanto aquel cuerpo, con el qual el espíritu toma liga<sup>c</sup> e conjunción para que sea forma con él e non en él, o es cuerpo compuesto o simple. Si por ventura dixeren que es simple, non puede seer salvo uno de los quatro elementos <sup>o</sup> uno de los cuerpos celestes, ca non ay más cuerpos simples, e si fuese alguno d'éstos non podría tener ojos, e pies, e manos, e boca, e lengua, e los otros miembros orgánicos<sup>d</sup>, por quanto los sobredichos cuerpos simples son cuerpos homogéneos, e non tienen nin pueden tener miembros eterogéneos, nin es esto cosa que aun la fantasía lo<sup>e</sup> pudiese pensar naturalmente hablando. E si por ventura dixeren que aquel cuerpo con quien toma liga e conjunción el espíritu es compuesto, conviene que sea o cuerpo de minera, o cuerpo de planta<sup>f</sup>, o cuerpo de animal, o cuerpo de onbre; e si fuese cuerpo de minera sería inmóvil, segund son las mineras, e por consiguiente non podría andar, nin sentir, e por

---

<sup>j</sup> podrá NBS

<sup>a</sup> causa d'éstas N

<sup>b</sup> serían G

<sup>c</sup> ligua BS

<sup>d</sup> e BS

<sup>e</sup> hornánicos BS

<sup>f</sup> om. lo BS

<sup>g</sup> cuerpo de plata BS

consiguiente non se podría mover aquel cuerpo que tomasen los spíritus malignos, o se seguiría dende que fuese animal movable e inmóvil todo junto, lo qual es imposible. E a queste mesmo inconveniente se seguiría si dixésemos que fuese cuerpo vegetativo<sup>a</sup>. E sy por ventura dixeren que es cuerpo de animal<sup>b</sup>, así como cuerpo de león o de cavallo, o de otro qualquier animal, esto es imposible, por quanto dende se seguiría que fuese racional e irracional todo junto. E si por ventura dixeren que aquel cuerpo que toma el spíritu es cuerpo de onbre, esto asimesmo es imposible, ca si tal cosa fuese non podría ser tan sutil que entrase por lugares estrechos e traspasasse súbito grandes distancias, quanto más bolar, segunt algunos dizen que buelan, ca todo esto es imposible a los cuerpos de los onbres, ca de otra guisa seguirse <sup>ya</sup> que fuesen onbres e aves, e racionales e irracionales todo junto, lo qual es imposible.

Otrosí aquellos cuerpos, en que se encorporan o en que se muestran los spíritus malignos, o se engendran en aquel tiempo de la encorporación o eran e tenían seer ante de la encorporación. Si estonçe se engendran, o se engendran de algo o de nada, si dixeren que se engendran<sup>d</sup> de nada esto es falso, segund se prueba en el primero de los Físicos<sup>e</sup>, ca hablando naturalmente de la nada non se puede fazer algo, ca así como lo que es algo non se puede tornar nada, así lo que es nada non se puede tornar algo. E si por ventura dixeren que aquellos cuerpos se engendran de algo, o aquel algo de que se engendran es alguno de los cuerpos que agora son, o es la materia

---

<sup>a</sup> visitativo N

<sup>b</sup> om. de NBS

<sup>c</sup> e BS

<sup>d</sup> engendraron NBSG : s.l. si dixeren que se engendran de nada E

prima. Sy dixerén que se engendran de la materia prima, conviene que sean uno de los quatro elementos o de los compuestos d'ellos, ca non puede seer otro segund que de sí mesmo es claro; lo qual todo es imposible por las razones susodichas, ca si los tales cuerpos fuessen de ayre o de fuego, o<sup>a</sup> de alguno de los otros elementos simples, non termían miembros orgánicos etherogéneos<sup>b</sup>, nin oyrián<sup>c</sup>, nin fablarían, como dicho es; nin tampoco pueden seer compuestos de elementos por los inconvenientes susodichos. De lo qual, resulta que los spíritus malignos non pueden tomar cuerpos.

Otrosí les es de preguntar sy, después que el tal espíritu desapareçe, aquel cuerpo que avía tomado o queda algo o<sup>d</sup> se torna nada. Non pueden dezir que se torna nada<sup>e</sup>, ca segund dicho avemos, naturalmente hablando imposible es lo que es algo tornarse nada, así como es imposible la nada tornarse algo. E sy dixerén<sup>f</sup> que los tales cuerpos quedan e permanesçen<sup>g</sup>, estonçe les será neçessario otorgar que los tales cuerpos tengan lugar, ca neçessario es a todo cuerpo tener lugar, e<sup>h</sup> estonçe se deve demandar dónde es el lugar de los tales cuerpos, ca o será en el çielo o en el lugar de los elementos, pero

---

<sup>a</sup> e BS

<sup>b</sup> otherogéneos BS : z therogéneos G

<sup>c</sup> oyría BS

<sup>d</sup> e NBS

<sup>e</sup> om. No pueden dezir que se torna nada, NBS

<sup>f</sup> dixiere B

<sup>g</sup> Se produce un fuerte hipébaton en BS al alterar el orden sintáctico: que los tales cuerpos tengan lugar, ca neçessario es a todo cuerpo tener lugar, estonçe les será neçessario otorgar,

<sup>h</sup> om. e NBS

doquier que estoviere[n]<sup>a</sup>, neçessario es que sean de la natura del lugar donde estovieren, ca el lugar significa la naturaleza de la cosa que está en el lugar; e como los cuerpos çelestes non sean generables nin corruptibles<sup>b</sup>, segund esto, los tales cuerpos de los spíritus malignos, pues<sup>c</sup> son generables, imposible es que estén en el çielo. E si por ventura dixeren que los tales  
 5 cuerpos non tienen lugar en el çielo, salvo debaxo de la luna en el lugar de los elementos, esto es asimesmo imposible, por quanto todas las cosas que están en este lugar son generables e corruptibles<sup>d</sup>, e como non pueda seer generable e corruptible salvo lo que es compuesto, seguirse yá dende que  
 10 aquellos cuerpos sean compuestos de diversas cosas, lo qual es imposible, así por la opinión de los philósofos como por la<sup>e</sup> conclusión de los theólogos.

E sy por ventura<sup>f</sup> dixesen que non son compuestos, salvo que se fazen de algund elemento simple, así como de ayre, o de fuego, o de alguno de los otros elementos, esto asimesmo es imposible, segunt deximos de suso<sup>g</sup>, por  
 15 quanto todos los cuerpos simples son homogéneos, e non puede<sup>h</sup> naturalmente ningund cuerpo simple tener miembros etherogéneos o orgánicos, de lo qual se seguiría que, si fuesen de algund elemento simple los tales cuerpos que toman los spíritus, que non ternían pies nin manos, nin oyrían nin hablarían,

---

<sup>a</sup> om. estoviere BS : estovieren G

<sup>b</sup> om. nin corruptibles BS

<sup>c</sup> om. pues BS

<sup>d</sup> son geue e como G

<sup>e</sup> om. la BS

<sup>f</sup> aventura N

<sup>g</sup> om. de suso S

<sup>h</sup> pueden G

ecétera.

Por estas razones e por otras muchas que se podrían dezir, parece ser imposible que los spíritus puedan tomar cuerpos, nin andar, nin oyr, nin hablar, nin responder aunque sean llamados por los nigrománticos, segund lo  
5 qual parecería que todas las artes mágicas non tienen seer real alguno, sinon solamente en la fantasía de los que fingen saber las cosas advenideras.

Agora queda de provar lo contrario de todo esto para que más claramente parezca la verdat, la qual provança non se podría\* fazer por razones naturales, pero fazerse ha por testimonios e auctoridades de la Santa  
10 Escripura, así del Testamento Viejo como del Testamento Nuevo<sup>b</sup>.

---

\* podía bien fazer NBS

<sup>b</sup> Nuevo Testamento G

Capítulo II<sup>o</sup>. En que se prueba que los spíritus pueden tomar cuerpos,  
e andar<sup>b</sup>, e oyr, e responder.

5 Primeramente se prueba que los spíritus toman cuerpos<sup>c</sup>, segunt se  
prueba<sup>d</sup> por el espíritu maligno que apareció a Eva<sup>e</sup> e le fabló e respondió,  
segunt se contiene en el primero libro de la Ley<sup>f</sup>, de lo qual parece claro  
que el espíritu maligno tomó cuerpo e fabló e respondió<sup>g</sup>, e por consiguiente  
que puede<sup>h</sup> tomar cuerpo para venir e hablar e responder, quando fueren<sup>i</sup>  
llamados de los mágicos.

10 Item esto mesmo se prueba por el espíritu maligno que tentó a Job, al  
qual preguntó nuestro Señor d'ónde venía, e respondió que avía çercado e  
andado la tierra<sup>j</sup>, el qual çercar<sup>k</sup> e andar e hablar non puede fazer otro<sup>l</sup> salvo

---

<sup>a</sup> terçero G

<sup>b</sup> om. e andar NBS

<sup>c</sup> s. l. cuerpos E

<sup>d</sup> om. segunt se prueba NBS

<sup>e</sup> add. e le fabló, el qual le apareció en figura de culebro, NBSG

<sup>f</sup> add. ecétera NBS

<sup>g</sup> pueden BS

<sup>h</sup> fueron G

<sup>i</sup> çercamiento BS

<sup>j</sup> om. otro NBS

cosa que tenga cuerpo, segunt es claro a qualquier que tiene prinçipios de sçiencias<sup>a</sup>. De lo qual resulta que los spíritus malignos pueden tomar e toman cuerpos<sup>b</sup>.

5 Item asimesmo<sup>c</sup>, se prueba<sup>d</sup> esto<sup>e</sup> en el Testamento Nuevo por el Evangelista, onde dize que el spíritu maligno apareció a nuestro Salvador en el desierto quando le fabló e le dixo: Sy fijo de Dios eres, faz que estas piedras se tornen pan<sup>10</sup>, e después le<sup>f</sup> puso sobre el pináculo del templo quando le dixo que él le daría todos los reynos del mundo si le adorase, segunt lo qual paresçe claro que el spíritu maligno apareçía e fablava, lo  
10 qual non pudiera fazer si non toviere cuerpo.

Item esto<sup>g</sup> mesmo se prueba por<sup>h</sup> dos ángeles que apareçieron en el sepulcro de nuestro Señor, in albis sedentes ecétera<sup>11</sup>.

Otrosý se prueba esto<sup>i</sup> en la Vida de sant Martín, donde dize<sup>j</sup> que estando sant Martín en el artículo de la muerte, le apareció<sup>k</sup> el spíritu

---

<sup>a</sup> sçiencia NBS

<sup>b</sup> add. ecétera G

<sup>c</sup> esto mesmo BS

<sup>d</sup> proeva G

<sup>e</sup> om. esto S

<sup>f</sup> se BS

<sup>g</sup> eso BS

<sup>h</sup> sant (~~hueco en blanco~~) donde dize que apareçieron en el sepulcro de nuestro Sennor dos ángeles in albis sedentes NBS

---

<sup>i</sup> add. mesmo NBS

<sup>j</sup> se lee NBS

<sup>k</sup> om. le S // conpareció S

maligno, e como el glorioso santo lo vido díxole: ¿Qué fazes ay<sup>a</sup>, cruenta bestia? Non fallarás en mí cosa que me pueda empachar para yr a la gloria ecétera<sup>12</sup>, de lo qual paresçe claramente que aquel spíritu tomó cuerpo para aparesçer a sant Martín, ca de otra guisa non lo pudiera veer.

5 Item<sup>b</sup> esto mesmo se prueba en la Vida de sant Bernardo<sup>c</sup>, donde se lee que, estando apassionado de dolencia mortal, le aparesció Sathán con otros muchos spíritus de su familia, e començaron a dezir muchas cosas contra el glorioso santo por le traher<sup>d</sup> en desesperación, el qual sin temor ninguno les respondiό diziendo asý: Yo conosco que non soy digno alcanzar el reyno<sup>e</sup> de  
 10 los çielos por mis merescimientos, pero el Salvador le posee por dos derechos, conviene<sup>f</sup> saber, por herencia del Padre e por mérito de su pasión. Él es  
contento con uno d'estos derechos<sup>g</sup>, e<sup>h</sup> yo me tengo por bienaventurado de lo  
alcançar<sup>i</sup> por el otro derecho<sup>13</sup>, como esto oyó Sathán e los otros spíritus de su familia, con grant confusión desapareçieron, el qual aparesçer e  
 15 desapareçer non se pudiera fazer sin tomar cuerpos, como dicho es.

E de aquí paresçe claramente provado nuestro intento, conviene saber, que los spíritus malignos pueden tomar cuerpos por la manera que adelante

---

<sup>a</sup> aquí NBS

<sup>b</sup> om. Item NBSG

<sup>c</sup> Bernaldo SG

<sup>d</sup> atraher N: atraer en desesperación BS

<sup>e</sup> los reynos BS

<sup>f</sup> add. a NBS

<sup>g</sup> s. l. derechos E

<sup>h</sup> a mí (aun N) faze merçed del otro derecho, por qual me tengo por bienaventurado NBS

<sup>i</sup> de lo alcançar ecétera : (om. por el otro derecho) NBS

[se]<sup>a</sup> dirá.

E asimesmo se puede provar lo susodicho por algunas cosas contenidas en la Vida de sant Antón<sup>b14</sup>; <sup>c</sup> por otras muchas<sup>d</sup> escripturas auténticas, así del Testamento Viejo e Nuevo, como por<sup>e</sup> las vidas e miraglos de muchos santos canonizados, se podría<sup>f</sup> provar esto<sup>g</sup> mesmo, lo qual se dexa así por evitar prolixidad, como porque esto basta a nuestro propósito. E segunt estas autoridades e testimonios de la Santa Escripura paresçe claramente que los spíritus malignos toman cuerpos, e aparecen, e fablan, e oyen, e responden, lo qual todo paresçe contrario a lo que de suso se provó. Por quanto por las razones sobredichas, se provó que los spíritus malignos non pueden tomar cuerpos, nin oyr, nin hablar, nin responder, e por estas autoridades e testimonios autténticos<sup>h</sup> de la Santa Escripura se prueba lo contrario, conviene saber, que los spíritus malignos pueden tomar cuerpos e aparecer, e oyr e hablar e responder. E si las unas razones e las otras todas fuessen verdaderas, segunt por ellas paresçe<sup>i</sup>, paresçería la verdat repugnar e

---

<sup>a</sup> add. se NBS

<sup>b</sup> Por error add. e asimesmo se puede provar lo susodicho por algunas cosas contenidas en la Vida de sant Antón G : Otrosy se prueba esto mesmo en la Vida de sant Antón ecétera N : omiten la frase completa BS.

<sup>c</sup> add. e G

<sup>d</sup> om. muchas G

<sup>e</sup> om. por BS

<sup>f</sup> podrá NBS

<sup>g</sup> esso G

<sup>h</sup> om. auttenticos N

<sup>i</sup> om. paresçe, NBS

contradezir a la verdat<sup>a</sup>, lo qual es imposible, ca non ay cosa que repugne e  
contradiga a sí mesma en un mesmo aucto e por un respecto, segund parece  
contradezirse la verdat en esta parte; para lo qual, nos queda agora declarar  
cómo se entiende esta encorporación de los spíritus malignos, por tal manera  
que paresca la extinción de las unas razones e de las otras, e quede la verdat  
5 en su fuerça e vigor, segund determinación de la Sancta Escripura.

---

<sup>a</sup> om. repugnar e contradezir a la verdat §

Capítulo tercero. En el qual se concuerdan todas las razones e auctoridades susodichas.

Sy<sup>a</sup> esta questión se oviese de determinar filosofalmente, ligera sería de determinar, por quanto los spíritus malignos nin<sup>b</sup> tienen cuerpos nin los pueden tomar naturalmente<sup>c</sup>, segunt se ha provado por las razones naturales antedichas, pero miraglosamente<sup>d</sup> por permissión e misterio de nuestro Señor pueden tomar e toman cuerpos, segund se provó por los testimonios e auctoridades sobredichas de la Santa Escripura. E non los tienen de suyo<sup>e</sup> nin los pueden tomar por sí, segund que más largamente se determina en el Decreto en la causa XX<sup>a</sup>VI<sup>a</sup>, questión quinta, donde en<sup>f</sup> fin concluye e dize: Quisquis ergo credit aliquam creaturam, aut in melius aut in deterius<sup>g</sup> mutari aut in aliam speciem transformare<sup>h</sup>, nisi ab ipso Creatore per quem facta sunt omnia (testante Johanne); omnia per ipsum facta sunt procul dubio infidelis est, et omni pagano deterior<sup>15</sup>, quiere dezir, qualquier que cree que criatura alguna puede trasmudarse en mejor o en peor, o transformarse en otra especie, salvo

---

<sup>a</sup> E sy BS

<sup>b</sup> non NBS

<sup>c</sup> carnalmente G

<sup>d</sup> miraglosa G

<sup>e</sup> suso N

<sup>f</sup> add. su N

<sup>g</sup> add. ni S

<sup>h</sup> transformari NBS

por nuestro Criador por el qual todas las cosas son fechas, segund testimonio de sant Johan, el que tal creyere es infiel e peor que pagano.

E para mayor conosçimiento d'esta materia dezimos que, puesto que naturalmente los entendimientos humanos, non alcançen nin basten para entender la manera<sup>a</sup> cómo los spíritus toman los tales cuerpos, pero theologalmente fablando esto non es imposible nin difiçile al poder de nuestro Señor fazer de ayre los tales cuerpos, pues crió de nada todas las cosas. E si algunos quisiesen<sup>b</sup> contra esto argüir, diziendo que lo contrario se prueba por sant Agostín en el VIII<sup>o</sup> de la Ciudad de Dios, donde definiendo los spíritus malignos dize así: Demonos sunt genere animalia, animo passiva, corpore aerea<sup>c</sup> e duracione eterna<sup>d</sup>, quiere dezir que los spíritus malignos<sup>e</sup> son del género de los animales e son<sup>f</sup> passivos, los cuerpos tienen de ayre e son perpetuos en duración, segund lo qual paresçe que los malignos spíritus tienen cuerpos de suyo e non es a ellos neçessaria permission divina para los tomar. A esto se deve responder que non fabla allý sant Agostín de sí mesmo<sup>g</sup>, segunt su opinión, salvo<sup>h</sup> segunt la opinión de Apulegio, poniendo las palabras formales de Apulegio<sup>i17</sup>.

---

<sup>a</sup> materia BS

<sup>b</sup> alguno quisiese NBS

<sup>c</sup> 3<sup>o</sup> NBS

<sup>d</sup> Por error o aerea G

<sup>e</sup> los spíritus malignos e pasivos son del género de los animales N

<sup>f</sup> om. son BS

<sup>g</sup> add. salvo BS

<sup>h</sup> om. salvo BS

<sup>i</sup> om. poniendo las palabras formales de Apulegio. G

Por ende confirmando<sup>a</sup> lo susodicho, concluyo con Damaçeno, en el terçero capítulo del segundo libro, onde dize: Quia diabolus est sustantia incorporea, cui neque aliqua soliditas obstat assuntum tamen<sup>b</sup> quoque corpus<sup>c</sup> in<sup>d</sup> quo possit conspici a mortalibus<sup>e</sup>, quiere dezir que el spíritu maligno es substancia sin cuerpo, al<sup>e</sup> qual non puede empachar cosa alguna, pero algunas vezes toma cuerpo en el qual pueda seer visto de los mortales, que son los onbres. E si alguno contra esto quisiese<sup>f</sup> argüir diziendo que, si verdat fuese que tomasen cuerpos, seguirse yá que aquellos cuerpos meresciesen gualardón o pena, segunt los auctos que con ellos e en ellos obrasen, segund que los cuerpos de los onbres merescen pena o gloria segund las obras que en ellos e con ellos fazen las ánimas. A esto se deve responder que non vale este argumento, por quanto los spíritus malignos non se encorporan<sup>g</sup> con los cuerpos segund se encorporan las ánimas, enformando sus cuerpos propios e dándoles ser como forma substancial, salvo que toman aquellos cuerpos para ser vistos e exerçer algunas operaciones con ellos, así como con instrumentos, segunt que los ofiçiales usan de sus instrumentos, en lo qual non se da el galardón o pena al instrumento salvo al ofiçal, el qual es reprehendido o loado e galardonado segund las obras que faze.

---

<sup>a</sup> afirmando G

<sup>b</sup> om. tamen N : assuntum tamen ilegible B : asumiecun om. tamen S : assumit tum G

<sup>c</sup> corpus NSG

<sup>d</sup> ni S

<sup>e</sup> om. sin cuerpo, al BS

<sup>f</sup> quisiere BS

<sup>g</sup> om. con los cuerpos segund se encorporan BS

E así es de dezir<sup>a</sup> en nuestro propósito que los cuerpos que toman los spíritus malignos, como dicho es, son instrumentos para exercer en ellos aquellas operaciones a que son deputados, e por tanto los tales cuerpos non resçebirán gloria nin pena por las tales operaciones, segunt que los instrumentos de los ofiçiales non resçiben pena nin gualardón salvo los ofiçiales. Pero es aquí mucho de notar que los cuerpos que resçiben los malignos spíritus, nin tanpoco los que resçiben los buenos spíritus, non son verdaderos cuerpos de aquella espeçie que se muestran, segund que lo determina Egidio en el segundo de las Sentençias, sobre la distinción octava<sup>b19</sup>. E asimesmo lo determina sant Agostín, en el noveno libro sobre el Génesi<sup>20</sup>.

Otrosí es de notar que así<sup>c</sup> los ángeles buenos como los malos, en el tomar de los tales cuerpos fazen tres cosas: la primera, forman aquellos cuerpos, la segunda, forman aquellos cuerpos<sup>d</sup> representáanse en ellos a la vista de las gentes, lo terçero, en prinçipio o en fin de su vista causan miedo o espanto en aquellos a quien se representan, segund que se escribe por sant Luchas en el primer capítulo, que estando Zacharías, padre de sant Johan, a la diestra del altar, le apareció el ángel, e luego Zacharías se turbó e el ángel le consoló diziendo: Non temas Zacharías ecétera<sup>21</sup>. Asymesmo pone Tullio en el libro De republica<sup>e</sup> que veyendo Scipión que Africano, que era muerto<sup>f</sup>, le apareció<sup>g</sup> en forma más espantable que lo él oviese conoçido,

---

<sup>a</sup> om. de dezir BS

<sup>b</sup> om. octava NBS

<sup>c</sup> ~~er~~ así E : ~~em~~ así G

<sup>d</sup> ~~em~~ forman aquellos cuerpos NBSG

<sup>e</sup> De Rúbrica BS

<sup>f</sup> muerte G

súbito cayó espantado, al qual dixo Scipión: Esfuércate, non temas, e nota las cosas que te diré, ecétera<sup>22</sup>. Esto es en prueba que causan espanto en principio quando aparesçen. E asimesmo se prueba que a las vezes causan aquel espanto en fin de su vista, segunt se escribe en el libro de Thobías a los XII capítulos, que quando se quiso partir el ángel que avía acompañado al fijo de Thobías, dixo: Paz sea con vos, non temáys, e súbito desapareció, e ellos espantados cayeron e así estovieron<sup>b</sup> por espaçio de tres oras<sup>23</sup>. E nunca se lee<sup>c</sup> aver aparesçido ángel bueno o malo que de tal apariçión non se siguiese alguna admiración o<sup>d</sup> espanto, e aquesto como dize sant Jerónimo en la Vida de sant Antón<sup>24</sup>, común es así a los ángeles buenos<sup>e</sup> como a los malos; pero ay esta diferençia, que los buenos ángeles confortan a los que sienten turbados, e los malos ángeles acresciéntales el espanto, segunt lo requiere el aucto a que vienen. Así lo determina Jacobo de Voráçine, escribiendo la Vida de sant Johan bautista, onde dize: Bonorum angelorum<sup>f</sup> est proprium ex sua visione territos verbis benignissimis<sup>h</sup> consolari<sup>i</sup>, mali autem<sup>j</sup> quos

---

<sup>a</sup> aparesçiese NBS

<sup>a</sup> Por error add. que Africano que era muerto G

<sup>b</sup> estudiaron NBS

<sup>c</sup> les BS

<sup>d</sup> e NBSG

<sup>e</sup> buenos ángeles NBS

<sup>f</sup> anglorum BS

<sup>g</sup> ey BS

<sup>h</sup> benignissimis S

<sup>i</sup> consolavi G

<sup>j</sup> ante S

territos senciunt maiori terrore concuciunt<sup>25</sup>, quiere dezir que los buenos ángeles confortan con benignas<sup>a</sup> palabras a los que se sienten espantados de<sup>b</sup> su visión, e los malos ángeles acresçientan mayor espanto a los que sienten turbados de su visión.

5           Otrosí es aquí de notar que<sup>c</sup> asy los ángeles buenos como los malos toman los dichos cuerpos de ayre, el qual para tal operación se espessa e forma en la manera del cuerpo que el tal espíritu ha de tomar. Pero ay esta diferencia, que los buenos spiritus toman cuerpos del ayre alto e más limpio, e los malignos spiritus toman cuerpos del ayre más baxo e fidiendo<sup>d</sup>, así lo  
10 determina Egidio en el segundo de las Sentencias<sup>26</sup>, e asimesmo sant Ysidro en el libro De summo bono<sup>27</sup>, e asý parece ya declarado e determinado segunt testimonios e auctoridades de la Santa Escripura, cómo los spiritus malignos toman cuerpos de ayre en la manera susodicha. Segund lo qual, parece claro que las primeras razones provavan e<sup>e</sup> procedían por vía natural, que los  
15 spiritus non tienen nin pueden tomar cuerpos. E así se deven responder e soltar todas las dichas razones e argumentos, pero lo contrario devemos creer e tener segunt la experiencia e segund determinación de la Santa Escripura, por la manera que dicho avemos.

20           Çerca d'esta materia se requerían declarar algunas cosas arduas e muy notables, las quales non son para escrevir en romance, que<sup>f</sup> más son para

---

<sup>a</sup> benignas NBS

<sup>b</sup> E repite de por error.

<sup>c</sup> om. que G

<sup>d</sup> fidiendo B

<sup>e</sup> E repite e por error.

<sup>f</sup> om. que N

enseñar por palabra viva que non por escriptura, por quanto son tales que con pocas palabras se podrían<sup>b</sup> entender e con larga escriptura non se podrían declarar<sup>a</sup>, pero por causa de lo susodicho, porque non quede esta parte falta se puede aquí demandar a qué fin toman estos cuerpos, así los ángeles buenos como los malos.

5

---

<sup>a</sup> por G

<sup>b</sup> podría N

[Capítulo cuarto] A qué fin e por qué causa toman cuerpos, así los ángeles buenos como los malos.

Para entender e conocer la causa por qué los spíritus toman cuerpos, es a saber, que así como las sustancias intelectuales, que son los ángeles, non pueden por sí veer las cosas sensuales, así las cosas sensuales como son los ombres non pueden por sí veer en propia essencia las cosas intelectuales<sup>a</sup>, que son primeramente nuestro Señor, e después los ángeles e las ánimas apartadas de los cuerpos, como son las ánimas de los defuntos. Estas tales inteligencias non pueden naturalmente seer vistas por la vista corporal o sensitiva de los ombres, e la causa es por quanto los ojos de los ombres son instrumentos corporales, e por tanto non pueden veer sinon cosas corporales materiales, e como nuestro<sup>b</sup> Señor Dios nin los ángeles nin las ánimas separadas non sean cosas<sup>c</sup> materiales corporales, por tanto non pueden seer vistos de la vista corporal de los ombres, segunt que<sup>d</sup> más largamente se declara en el Libro del ánima, e en el libro De sensu e sensato, e en la Sciencia de la perspectiva<sup>e</sup>, a los quales me remito en esta parte<sup>29</sup>.

Por ende, fue conuiniente e útil e que por misterio e permissão divinal

---

<sup>a</sup> no pueden por sí en propia essencia ver las cosas intelectuales NSG: ver las cosas sensuales, como son los ombres, non pueden por sí en propia esencia veer las cosas inteleuales (sic) B.

<sup>b</sup> add. salvador e G

<sup>c</sup> om. cosas N

<sup>d</sup> om. que N

<sup>e</sup> Sentencia de la perspectiva G

para algunas cosas misteriales, los ángeles, así los buenos como los malos, algunas veces tomasen<sup>a</sup> cuerpos, como dicho es, para que pudiessen seer vistos de los onbres e pudiessen exerçer en aquellos cuerpos las operaciones a que son deputedos, segunt lo determina sant Agostín en el libro de la Cibdat de  
 5 Dios, onde dize que los ángeles tomaron<sup>b</sup> cuerpos e apareçieron a Abraham e fueron vistos de toda la familia<sup>30</sup>; e asimesmo apareçieron a Loth e a los vezinos de Sodoma e Gomorra dos ángeles en figura de dos onbres mançebos<sup>31</sup>; e asimesmo apareçió e fue visto de muchos el ángel que acompañó<sup>c</sup> al fijo de Thobías<sup>32</sup>, los quales cuerpos non los toman para sí nin por sí salvo por nos,  
 10 para que los podamos oyr e veer en aquella forma, pues non pueden seer vistos en su propia esençia. E quanto atañe a si los ángeles buenos como a los malos, non requiere más larga prueba, por quanto la experiençia nos lo muestra e la Santa Escripura lo prueba por muchos testimonios e auctoridades. E esto nos basta para nuestro intento, que fue saber a qué fin los spíritus toman  
 15 cuerpos, el qual fin, como dicho avemos, es por causa que los podamos veer e oyr.

E así paresçe declarado de las razones susodichas cómo los spíritus non tienen cuerpos propios nin los pueden tomar por sí, salvo por divinal permissión, e asimesmo es declarado de qué materia toman aquellos cuerpos e  
 20 por qué fin, de lo qual paresçe que los malignos spíritus por divinal permissión pueden tomar cuerpos e figuras diversas para nos<sup>d</sup> temptar e exerçer

---

<sup>a</sup> tórnanse en cuerpos ES

<sup>b</sup> toman ES

<sup>c</sup> acompañó §

<sup>d</sup> vos §

aquellas operaciones e visiones<sup>a</sup> que les son permissas. De lo qual todo resulta que, pues los spíritus malignos pueden tomar cuerpos, que pueden aparecer a<sup>b</sup> los mágicos o nigrománticos, e les<sup>c</sup> pueden llamar e fablar e oyr sus respuestas por la manera que adelante diremos.

5 E aquesto basta quanto a la primera parte, que era saber si era posible aver adevinança e las otras speçies de arte mágica, la qual paresçe posible pues que los spíritus malignos pueden tomar cuerpos e oyr e responder, como dicho es. Agora queda proçeder a la segunda parte, conviene saber, d'ónde ovo dependençia o nasçimiento el<sup>d</sup> arte mágica.

---

<sup>a</sup> illusiones NBS

<sup>b</sup> que NBS

<sup>c</sup> om. e NBS // los NBS

<sup>d</sup> la NBS

Segunda parte principal. D'ónde ovo nascimiento el<sup>a</sup> arte mágica.

[Ç]erca del nascimiento o dependença del<sup>b</sup> arte mágica ay diversas e varias opiniones, pero por evitar prolixidat non porré aquí salvo aquellas que más afirman los doctores d'esta sçiençia reprovada, los quales tienen e creen que esta arte mágica ovo nascimiento e dependença de un fijo<sup>c</sup> de los de Adam, el qual afirman que la deprendió del ángel que guardava el Paráyso terrenal, e después, de aqueste fijo de Adam, proçedió a los otros desçendientes, fasta el día de oy, en gran pestilença e ensuziamiento del linaje humanal, lo qual dizen que acaesçió en esta manera: que después que Adam conosçió su vegez e la brevedat de su vida, enbió uno de sus fijos al Paráyso terrenal para que demandase al ángel alguna cosa del Árbol de la Vida, para que comiendo de aquello reparase su flaqueza e inpotençia<sup>d</sup>, e yendo el fijo al ángel segund le avía mandado Adam, diole el ángel un ramo del Árbol de la Vida, el qual ramo plantó Adam, segund ellos dizen, e cresçió en tanto que después se fizo d'él la cruz en que fue cruçificado nuestro Salvador. E demás d'esto dizen los auctores d'esta sçiençia reprovada qu'el

---

<sup>a</sup> la NBS

<sup>b</sup> de la NBS

<sup>c</sup> om. de un fijo G

<sup>d</sup> om. e inpotençia NBS

dicho ángel enseñó al fijo de Adam esta arte mágica, por la qual pudiese<sup>a</sup> e sopiese llamar<sup>b</sup> los buenos ángeles para bien fazer e a los malos para mal obrar, e de aquesta doctrina afirman que ovo nascimiento aquel libro que se llama Raziel<sup>33</sup>, por quanto llamavan así al ángel guardador del Parayso que esta arte enseñó al dicho fijo de Adam<sup>34</sup>.

Pero algunos otros de los<sup>c</sup> dichos auctores d'esta sciençia dizen que non es aquel ángel el que enseñó esto al fijo de Adam, salvo otro spíritu que encontró al dicho fijo de Adam quando bolvía del Parayso terrenal, el qual dizen que dio este libro al fijo de Adam, e después de allí se multiplicó por el mundo. Este libro<sup>d</sup> es aquel que después de la muerte de don Enrique, tú como Rey christianíssimo, mandaste a mí, tu siervo e fechora, que lo quemase a bueltas de otros muchos, lo qual yo puse en execución en presençia<sup>e</sup> de algunos tus servidores, en lo qual, así como en otras cosas muchas, paresçió e paresçe la grant devoçión que tu Señoría sienpre ovo a la religión christiana, e puesto que aquesto fue e<sup>f</sup> es de loar; pero por otro respecto en alguna manera es bueno guardar los dichos libros, tanto que estoviesen en guarda e poder de buenas personas fiables, tales que non usasen d'ellos salvo que los guardasen, a fin que en<sup>g</sup> algunt tienpo podría<sup>h</sup> aprovechar a los sabios

---

<sup>a</sup> pudiesen G

<sup>b</sup> a NBSG

<sup>c</sup> de los otros dichos BS

<sup>d</sup> om. Este libro B

<sup>e</sup> persençia G

<sup>f</sup> om. e N

<sup>g</sup> guardasen, que algunt tienpo NB : guardasen, en que algunt tienpo S

<sup>h</sup> podrían G

leer en<sup>a</sup> los tales libros para deffensión de la fe e de la religión  
 christiana, e para confusión de los ydólatras<sup>b</sup> e nigrománticos. E, puesto que  
 todos los otros libros d'esta arte non tengan eficacia nin sean fundados  
 sobre razones naturales,<sup>c</sup> pero aqueste libro Raziel afirman los actores<sup>d</sup>  
 5 d'esta sçiençia que es fundado sobre razones naturales; e fúndanlo en esta  
 manera, diziendo que en cada una de las esperas<sup>e35</sup> çelestes ay inteligências  
 o ángeles diversos deputados<sup>f</sup> a diversos ofiçios e operaçiones, segunt que en  
 la tierra ay diversos ofiçios e ofiçiales deputados, d'ellos en corte, d'ellos  
 en las çibdades e villas e lugares, en los quales ofiçios unos tienen  
 10 jurisdicior<sup>g</sup> sobre otros, segund la diversidat e condiçión de cada uno de los  
 dichos ofiçios, e por esta vía e muy más perfectamente afirman los dichos  
 doctores que ay estos ofiçios e dignidades en cada una de las esperas  
 çelestes, e de aquí fundan e afirman que qualquier que sopiere conosçer los  
 nonbres de los dichos ángeles, e los ofiçios e dignidades a que son deputados,  
 15 e los sopiere llamar por sus nonbres, en çierta forma que vernán e responderán  
 e revelarán los secretos e cosas advenideras, a los que así los sopieren  
 llamar e nonbrar por sus ofiçios e nonbres.

---

<sup>a</sup> om. leer en BS

<sup>b</sup> ydólatros NBS

<sup>c</sup> om. pero aqueste libro Raziel afirman los actores d'esta sçiençia que es fundado sobre razones naturales G

<sup>d</sup> auctores NB : abtores S

<sup>e</sup> espeçies BS

<sup>f</sup> om. a diversos ofiçios e operaçiones, segunt que en la tierra ay diversos ofiçios e ofiçiales deputados G

<sup>g</sup> juridicior BS

E de aquí concluir<sup>a</sup> que este libro e la sciencia en él contenida es fundada sobre razones naturales, el qual fundamento es falso e de ninguna eficacia, ca, puesto que así philósofos como theólogos todos concuerden<sup>b</sup> que entre los ángeles ay diversos ofiçios e dignidades<sup>c</sup>, pero d'esto non se sigue que los ángeles sepan las cosas advenideras, nin asimesmo que por fuerça ay an de venir quando los llamaren los nigrománticos.

E por estas dos razones siguientes<sup>d</sup> parece la tal invocación ser frívola e de ninguna eficacia. La primera, porque los ángeles non saben por causas determinadas las cosas que proçeden de la voluntad de los onbres e, por tanto, non las pueden revelar determinadamente<sup>e</sup> a los tales nigrománticos. La segunda, porque los spíritus non pueden seer d'ellos costreñidos para que vengan cada que los llamaren, ca sy los ángeles buenos o<sup>f</sup> malos pudiesen seer costreñidos, esto sería ante por los varones virtuosos que non<sup>g</sup> por los tales criminosos nigrománticos, e pues los onbres virtuosos non tyenen de sí mesmos tal poder para costreñir a los ángeles buenos o malos, mucho menos lo termán los criminosos nigrománticos. Esto parece claro quando nuestro Señor enbió los apóstoles a predicar por todo el mundo, a los quales segund dize el Evangelio: Dedit potestatem super<sup>h</sup> omnia demonia et ut<sup>i</sup> langores curarent<sup>36</sup>,

---

<sup>a</sup> concluye BS

<sup>b</sup> concuerdan NG : acuerdan BS

<sup>c</sup> om. e dignidades G

<sup>d</sup> om. siguientes NBS

<sup>e</sup> determinada G

<sup>f</sup> e G

<sup>g</sup> virtuosos que son, que por los tales BS

<sup>h</sup> supra N

de lo qual paresçe que ellos non tenían tal poderío de suyo, ca si de suyo lo tovieran non era neçessario de ge lo dar. Asimesmo paresce en las vidas de algunos santos que nuestro Señor<sup>a</sup> les dio poder sobre ellos, segunt que más largamente se contiene en el libro que fizo Jacobo de Vorágine de las vidas de los santos<sup>37</sup>.

De lo qual resulta que esta arte mágica e aqueste libro Raziel susodicho non tienen<sup>b</sup> fundamento nin eficacia alguna, pues por ella non pueden los ángeles seer costreñidos a venir quando fueren llamados, nin pueden revelar las cosas advenideras que proçeden de la voluntat de los onbres, pues non las saben por causas determinadas, segund adelante más largamente se dirá. E, si por ventura algunas vezes vienen a los llamamientos de los tales nigrománticos, esto non es porque ellos sean costreñidos, salvo que por las grandes maldades e pecados de nosotros nuestro Señor permite que se muestren costreñidos e vengan para nos engañar, pero non se escusa por esto el grant pecado de ydolatría que los tales nigrománticos cometen con safumerios e invocaciones que fazen para llamar los dichos spíritus; e, puesto que en el dicho libro Raziel se contienen<sup>c</sup> muchas oraciones devotas, pero están mezcladas con otras muchas cosas sacrílegas e reprovadas en la Sacra Escripura, este libro es más multiplicado en las partes de España que en las otras partes del mundo, la causa d'esto çesso de escrevir por guardar la honestidat que en este caso se requiere.

Como quier que sea por conclusión determinada, devemos creer que non

---

<sup>i</sup> aut §

<sup>a</sup> nuestro sennor Dios BS

<sup>b</sup> non tiene BS

<sup>c</sup> se contiene BS

es posible que ángel bueno enseñase tal arte nin diese tal libro al fijo de Adam, ca non es de creer que ángel bueno enseñase doctrina tan reprovada para cometer tan grandes maldades como en ella se contiene<sup>a</sup>, salvo que algunos ombres malívolos<sup>b</sup> invençionaron las tales ficçiones para se mostrar divinos o sabidores<sup>c</sup> de las cosas advenideras, el saber de las quales a sólo Dios nuestro Señor pertenesçe. E<sup>d</sup>, si por ventura algunos ángeles intervinieron en la invençión d'esta sçiençia<sup>e</sup> reprovada, estos serían spíritus malignos, lo qual es más razonable de creer, por quanto los actos<sup>f</sup> e operaçiones reprovados d'esta sçiençia<sup>g</sup>, a tales como ellos pertenesçe e non a los buenos ángeles, por quanto son linpios de tales cosas sacrílegas, e non podía d'ellos proçeder salvo sçiençia e doctrina linpia, segunt ellos son. E lo que dicho avemos d'este libro Raziel, que es sin fundamento e de ninguna eficacia, esto mesmo dezimos de todos los otros libros e tractados de la arte mágica, así de<sup>h</sup> los Libros de los experimentos como del libro que se llama Clavícula de Salamón, como del libro que se llama Del arte notoria<sup>9</sup>, ca pues el dicho libro Raziel, segunt<sup>i</sup> ellos afirman, es de mayor eficacia que todos los otros,

---

<sup>a</sup> se contiene BS

<sup>b</sup> malivosos B : malinosos SG

<sup>c</sup> sabios G

<sup>d</sup> om. E S

<sup>e</sup> sentençia G

<sup>f</sup> auctos NB : abtos S

<sup>g</sup> sentençia G

<sup>h</sup> así de (s. l. bo) los libros B

<sup>i</sup> pues G

por quanto segund ellos dizen<sup>a</sup> es fundado sobre razones naturales; e aqueste<sup>b</sup> es de ninguna eficacia por las razones susodichas, mucho de menos eficacia serán todos los otros que non tienen fundamento alguno sobre razón natural e menos sobre razón theologal, por tanto non es de creer que los unos libros nin  
5 los otros procediesen del<sup>c</sup> ángel bueno, segund ellos afirman, salvo de doctrina de los spíritus malignos e de onbres perversos, como dicho es.

E aquesto es lo que se puede fallar e honestamente escrevir de la dependencia e nascimiento d'esta sciençia sacrílega e reprovada. E asý es fin de la segunda parte prinçipal.

---

<sup>a</sup> om. dizen BS

<sup>b</sup> aquesto BS

<sup>c</sup> de G

Terçera parte principal. Qué cosa es divinança.

Segund determinación de sant Agostín en el libro De doctrina christiana, divinança es usurpación del saber o conosçer las cosas advenideras causadas de alguna pestífera compañía entre malos onbres e los spíritus malignos<sup>39</sup>. Quiere dezir, que como la sçiençia e sabiduría de las cosas advenideras que solamente pertenesçer<sup>a</sup> a nuestro Señor, que aquellos que se trabajan e presumen saber las tales cosas advenideras por alguna de las artes mágicas o divinatorias estos tales usurpan o quieren usurpar<sup>b</sup> la sabiduría que a la divinidad pertenesçe<sup>c</sup> e por eso son llamados divinos, non porque lo sean, salvo porque presumen usurpar la sabiduría que a la divinidad perteneçe<sup>d</sup>. Onde para mayor declaración e porque esta parte non quede falta, es neçessario poner aquí el capítulo que posyomos<sup>e</sup> en fin del Tractado de los sueños<sup>40</sup>, para saber quáles de las cosas advenideras pueden saber los onbres e quáles pertenescen saber<sup>f</sup> solamente a nuestro<sup>g</sup> Señor, porque de aquí resultará<sup>h</sup> quáles

---

<sup>a</sup> pertenesçe NBS

<sup>b</sup> s.l. o quieren usurpar E : om. o quieren usurpar G

<sup>c</sup> add. onde para mayor declaración G

<sup>d</sup> s. l. e por eso son llamados [...] divinidad pertenesçe. E

<sup>e</sup> puse NBS

<sup>f</sup> sobre G

<sup>g</sup> mi Sennor E

cosas son las que se trabajan de saber los mágicos, por las quales se llaman divinos, como dicho es. Para lo qual es a saber que<sup>1</sup> las cosas advenideras se pueden considerar en dos maneras.

La primera, considerando las cosas en sí mesmas non aviendo respecto a sus causas, e por esta vía non se pueden saber nin de los onbres nin de los ángeles, e la causa d'esto es por quanto las cosas advenideras en quanto futuras o advenideras<sup>a</sup> aún non tienen seer en sí mesmas, e aquella cosa que non tiene seer non puede seer conosçida, e sólo nuestro Señor Dios conosce las cosas advenideras en sí mesmas en quanto futuras e advenideras<sup>b</sup>, lo qual se puede provar en tres maneras fablando theologalmente, conviene saber, por auctoritat,<sup>c</sup> por razón e por semejança. Primeramente se prueba por auctoritat, Sapiencia VIII<sup>o</sup>: Scit antequan fiant<sup>42</sup>, quiere dezir, nuestro Señor sabe las cosas ante que sean, e asimesmo sant Pablo Ad Romanos quarto capítulo, dize: Vocat eaque non sunt sicut eaque sunt<sup>43</sup>, quiere dezir, nuestro Señor nonbra las cosas que non son, así como las que son. Lo segundo, se prueba esto por razón, en esta manera, como el entendimiento de nuestro Señor sea<sup>d</sup> e es eterno, e<sup>e</sup> entiende e conosçe todas las cosas non por respecto de pretérito nin de futuro, salvo segund que todas las cosas prinçipalmente son presentes e se representan a su eternal entendimiento, en tal manera qu'el entendimiento

---

<sup>h</sup> resulta BS

<sup>a</sup> om. en quanto futuras o advenideras N

<sup>b</sup> add. en sí messmas en quanto futuras o advenideras aun non tienen ser en sí messmas e aquella cosa que non tiene ser non puede ser conosçida e solo nuestro sennor Dios conosce las cosas advenideras en sí messmas en quanto futuras e advenideras, G

<sup>c</sup> add. e NBS

<sup>d</sup> om. sea G

<sup>e</sup> om. e NBSG

divino conosçe, e entiende, e acata todas las cosas asý como presentes, por  
 quanto las vee en su eternidat, la qual sienpre es e todas las cosas  
 comprehende; e entendiéndose<sup>a</sup> asimesmo vee e entiende e conosçe todas las  
 cosas, d'onde paresçe claramente lo que provar queríamos. Terçeramente, se  
 5 prueba esto mesmo por tal semejança<sup>b</sup>, que<sup>c</sup> los ofiçiales en su ánima tienen  
 las formas de las cosas que pertenesçen a sus ofiçios e por tanto las saben<sup>d</sup>  
 ante que las fagan, así como el carpentero ante que faga la casa la sabe e  
 la tiene figurada en su ánima<sup>e</sup>, ca de otra guisa non la podría nin sabría  
 fazer, e aun después de fecha puesto que se queme o se pierda en otra  
 10 qualquier manera, sienpre queda la forma de la casa en el ánima del  
 carpentero, así<sup>f</sup> en nuestro propósito nuestro Señor, que es criador e fazedor  
 de todas las cosas, las sabe e conosçe ante que las faga, e puesto que algunas  
 d'ellas se pierdan e corronpan sienpre queda la sabiduría d'ellas en su  
 intelecto eternal. Asimesmo se puede esto entender por otra tal semejança.  
 15 Considerando que alguno esté<sup>g</sup> en una torre tan alta que juntamente vea todos  
 los que passan por el camino, non considerando nin aviendo respecto que los  
 unos han passado e los otros están por passar quanto al que los mira desde la  
 torre, aunque por respecto de los que passan algunos sean passados e otros

---

<sup>a</sup> entiendo N : entiende BS

<sup>b</sup> om. esto mesmo por tal semejança que BS

<sup>c</sup> om. que G

<sup>d</sup> tienen NBS

<sup>e</sup> figurada en su coraçón NBS : guardada en su coraçón G

<sup>f</sup> e asimesmo NBS

<sup>g</sup> está BS

estén por passar, e los que debaxo de la torre<sup>a</sup> están non veen salvo los que  
 passan çerca d'ellos, e por tanto judgan que unos son passados e otros por  
 passar, pero el que está en la torre alta todos los vee e son a él presentes,  
 e los sabe e conosçe<sup>b</sup> segund que son en sí mesmo. E aquesta es propia señal  
 5 de divinidad segund lo dize Ysayás a los XLI capítulos: Anunciate que ventura  
sunt in futurum et sciemus quia dii estis vos<sup>c44</sup>, quiere dezir, dezidnos las  
 cosas advenideras e por aquí sabremos que soys dioses.

La segunda manera, se pueden<sup>d</sup> considerar e saber las cosas advenideras<sup>e</sup>  
 en sus causas, çerca de lo qual es de notar que conosçer las cosas advenideras  
 10 en sus causas non es otra cosa salvo conosçer la inclinación que tienen las  
 cosas para produzir aquellos efectos e operaciones, segund que conosçemos en  
 los árboles quando están dispuestos a produzir sus frutos; e las cosas  
 advenideras vienen e emanan de sus causas en tres maneras. Primeramente,  
 algunas de las cosas advenideras vienen e emanan de sus causas siempre e  
 15 neçessariamente, por quanto las tales<sup>f</sup> cosas están determinadas en sus causas,  
 e por tanto pueden seer sabidas e conosçidas en sus causas, asý como podemos  
 saber que el sol neçessariamente nasçerá mañana, por quanto está así  
 determinado en sus causas. La segunda manera por donde se pueden saber algunas  
 de las cosas advenideras que proceden e emanan de sus causas, non siempre  
 20 como las susodichas, salvo muchas vezes, e aquestas tales non se pueden saber

---

<sup>a</sup> om. de la torre §

<sup>b</sup> om. e conosçe G

<sup>c</sup> nos BS

<sup>d</sup> se puede BS

<sup>e</sup> add. e por aquí sabremos que soys dioses G

<sup>f</sup> om. tales BS

por çertinidat e causas determinadas, salvo por<sup>a</sup> conjeturas, conviene saber,  
 por algunas señales segunt que los físicos conosçen la sanidat de los  
 enfermos; por ende, querer<sup>b</sup> conosçer e saber las cosas advenideras que son  
 determinadas en sus causas, las quales acaesçen e vienen siempre o por la  
 5 mayor parte segund dicho es, esto tal non es pecado, por quanto el tal saber  
 non es salvo por vía natural, ca judgar que del huevo sallirá pollo non es  
 pecado fazer tal juyzio, por quanto sabemos que el pollo está en sus causas  
 determinadas, las quales causas son el huevo e el calor de la gallina, por  
 ende non acaesçe pecar en tal caso, salvo quando fazemos juyzio de las cosas  
 10 advenideras que non tienen causas determinadas. Otra terçera manera es de  
 querer saber las cosas advenideras, aquellas que propiamente non tienen causas  
 determinadas, e aquestas tales solamente las sabe nuestro Señor Dios e  
 aquellos a quien Él las quisiere revelar; e los que se trabajan por saber las  
 tales cosas quieren usurpar la sabiduría que solamente pertenesçe a la  
 15 divinidad, e por tanto el vulgo los llama adevinos, por quanto presumen saber  
 la cosas que a sólo Dios pertenesçen, así como aquellas<sup>c</sup> que solamente  
 proçeden de la voluntad, ca todo discreto puede entender si es posible por  
 vía natural saber lo que proçederá de la voluntat del Santo Padre o de  
 qualquier rey o príncipe o de otra qualquier persona, e si le fará bien o mal,  
 20 o si será con ellos prosperado, e otras cosas<sup>d</sup> semejantes, las quales como  
 non tengan causas algunas determinadas para se poder saber, salvo la voluntat

---

<sup>a</sup> add. vía de NBS

<sup>b</sup> add. e BS

<sup>c</sup> aquellos G

<sup>d</sup> om. cosas N

sola, la qual non sabe nin puede saber<sup>a</sup> synon solo Dios, el qual la conosçe e inclina donde le plaze.

Por tanto, los que de tales cosas fazen juyzios determinados, non solamente non deven seer creydos, mas deven seer penados, segunt en los derechos e en las leyes d'este reyno se contiene, por quanto presumen usurpar  
 5 la presçiençia que a solo Dios nuestro Señor pertenesçe. E los que semejantes juyzios fazen engañan a los simples, faziéndoles entender que por sus nascimientos se pueden saber las tales cosas; e non se niega que, sabidos verdaderamente los nascimientos, bien se pueden por ellos saber e conosçer  
 10 algunas causas remotas, las quales non bastan nin pueden bastar para que por ellas pueda alguno fazer juyzios determinados de las cosas que proçeden de la voluntat de los onbres<sup>b</sup>.

Exemplo: pongamos por caso que conoscamos las causas intrínsecas e extrínsecas<sup>c</sup> de una ropa, las quales causas son quatro, conviene saber,  
 15 material, formal, efiçiente e final. La material es el paño, la formal es la forma o figura de la<sup>d</sup> ropa, la efiçiente es el xastre<sup>45</sup>, la final es el vestir. Puesto que estas causas sean sabidas, nin por eso se sigue que por ellas se puede saber quién vestirá aquella ropa, ca bien puede seer que algun señor mandase fazer ropas para dar a los suyos, o para las dar a pobres, e<sup>e</sup> puesto  
 20 que determinase en su voluntat o non determinase a quién daría cada ropa, non

---

<sup>a</sup> om. salvo la voluntat sola, la qual non se sabe nin puede saber NBS

<sup>b</sup> om. de los onbres BS

<sup>c</sup> extrínseca e extrínsecas N : ytrínsecas §

<sup>d</sup> add. dicha NBS

<sup>e</sup> om. e NBS

podemos conosçer e saber por las dichas quatro causas<sup>a</sup> a quién dará cada ropa o quien la vestirá, por quanto esto proçede solamente de la voluntad del señor que las mandó fazer.

E por este exemplo se podrá conosçer cómo es imposible saber las cosas advenideras que proçeden de la voluntad, e pues estas causas non bastan, mucho menos puede<sup>b</sup> bastar lo que muchos burladores fazen entender a los ignorantes, conviene saber, que por punctos o quistiones, o<sup>c</sup> por astrolabio, les<sup>d</sup> dirán lo que<sup>e</sup> les ha de acaesçer en qualesquier fechos particulares advenideros que proceden de la voluntat. Estas cosas en este capítulo contenidas determina santo Thomás en tres libros: primeramente, en el segundo de las Sentençias, en la distinción VII<sup>a</sup>, artículo II<sup>o</sup>; asy mismo, en la primera parte en la cuestión LVII<sup>o</sup>, artículo III<sup>o</sup>; asy mismo lo determina en las cuestiones De malo, en la III<sup>a</sup> cuestión<sup>e</sup>.<sup>f</sup>

---

<sup>a</sup> Cambian el orden sintáctico, non podemos por las dichas quatro causas conosçer e saber NBS

<sup>b</sup> pueden G

<sup>c</sup> e NBSG

<sup>d</sup> le dirán G

<sup>e</sup> qual G

<sup>f</sup> add. Por ende, rey christianísimo este capítulo deve estar sienpre pronto en tu memoria, por el qual, bien entendido, podrás aceptor o desechar las cosas advenideras quando fueren fabladas a tu Sennoría, la qual si en algunas de las cosas contenidas en este tractado dubdare, preguntándolas a sabio perfecto soy çierto que te las fará entender por palabra biva, ca por seer la materia de tan alta especulación non puede por escritura seer más declarada. E sennaladamente dixi que se deve preguntar a sabio perfecto, ca non seyendo tal, podría seer por non lo entender que en su declaración, o reprehendiese lo que es de loar, o lo declarase en tal seso que non feziere ál propósito. BS

La petición anterior aparece tachada pero legible en N. En realidad, se trata del último fragmento del capítulo del Tractado de los sueños que se titula: "Cuáles cosas advenideras se pueden saber e cuáles son imposibles de ser sabidas ante que vengan".

Quarta parte d'este tractado. Si es pecado usar de la divinança e las otras espeçies mágicas.

Determinado e declarado cómo ay divinança e d'ónde proçedió, e qué cosa es divinança, agora en esta quarta parte diremos en qué manera pecan aquellos que usan el divinar e las otras espeçies de la arte mágica.

Çerca de lo qual es de notar que divinar siempre es pecado mortal, lo qual se prueba por quatro razones, conviene saber. Primeramente, por razón del modo non devido que los mágicos e divinos tienen en tal caso. Lo segundo, por razón de la ayuda que los divinos procuran, conviene saber, de los spíritus malignos. Lo terçero, por razón del contracto que con ellos se faze. Lo quarto, por razón del mandamiento que en tal caso se quebranta.

Primeramente, digo qu'el divinar es pecado mortal, por razón del modo que en tal caso tienen los divinos, en esta manera. Que qualquier que por manera non devida se trabaja de usurpar<sup>a</sup> el secreto de las cosas advenideras que a solo Dios pertenesçer<sup>c</sup>, este tal peca mortalmente, e pues esto fazen los divinos síguese que pecan mortalmente<sup>d</sup>, pruévase en esta manera: por quanto

---

<sup>a</sup> o BSG

<sup>b</sup> add. el saber NBS

<sup>c</sup> pertenesçe G

<sup>d</sup> om. e pues esto fazen los divinos síguese que pecan mortalmente, §

divino<sup>a</sup>, segund dize sant Ysidro en las Ethimologías<sup>17</sup>, quiere dezir quasi lleno de divinidad, non porque lo sea salvo porque los divinos fingen e se muestran llenos de divinidad<sup>b</sup>, esto es que se fingen seer dioses, pues quieren usurpar el secreto de las cosas ocultas<sup>c</sup> advenideras, la sabiduría de las  
 5 quales a sólo Dios pertenesçe. Onde para mayor conosçimiento d'esto es a saber que por tres maneras se pueden saber las cosas advenideras: primeramente, por razón o razones naturales, e aqueste tal saber non se dize nin es divinar, segunt diximos en el capítulo próximo passado; lo segundo, se pueden saber las cosas advenideras por revelación de nuestro Señor, e aqueste tal saber non<sup>d</sup>  
 10 es divinar, por quanto en este caso<sup>e</sup> non se usurpa lo que pertenesçe a la divinidad, ante es resçeibir humilmente aquello que de parte de la divinidad le es denunçiado para que lo revele; lo terçero, se pueden saber las cosas advenideras por enseñança e medianería del diablo, e aqueste tal saber es propriamente divinar, conviene saber, usurpando el saber que a sólo Dios  
 15 pertenesçe, segund que adelante diremos por extenso.

Todas estas cosas susodichas son palabras e determinaciones de santo Thomás, en la Secunda secunde, a las XC<sup>a</sup> questiones, en el artículo V<sup>o</sup><sup>18</sup>.

Lo segundo, diximos<sup>f</sup> que el divinar es pecado mortal por causa e razón de la ayuda de que usan los divinos en tal caso, conviene saber, la ayuda de  
 20 los spíritus malignos, lo qual se prueba en esta manera: qualquier que procura

---

<sup>a</sup> om. divino BS

<sup>b</sup> om. non porque lo sea salvo porque los divinos fingen e se muestran llenos de divinidad, §

<sup>c</sup> em. ocultas BS

<sup>d</sup> nin BS

<sup>e</sup> om. caso BS

<sup>f</sup> dixe NB : lo primero, dixe §

e resçibe la ayuda de los spíritus malignos para saber las cosas advenideras, este tal peca mortalmente, pues como toda divinança proçede de parte de los malos spíritus, o por seer expressamente llamados para<sup>a</sup> las tales non devidas operaciones, o porque ellos se ingeren por engañar e implicar los onbres en vanidades e errores<sup>b</sup>, de lo qual resulta en qualquier d'estas maneras, que peca mortalmente qualquier que en tal caso procura e usa de la ayuda de los malignos spíritus.

Terçeramente, digo que qualquier que faze con los malos spíritus<sup>c</sup> contracto tácito o expreso, este tal peca mortalmente<sup>d</sup>, e pues esto fazen los divinos ofresçiéndoles sacrificios o procurando e rescibiendo expressamente su ayuda, síguese d'esto que los tales pecan mortalmente; onde aquí es de notar que una cosa es preguntar algunas cosas a los malos spíritus, e otra cosa es llamarlos, por quanto querer saber algunas cosas de los malos spíritus, o de grado o por violençia e costreñimiento<sup>e</sup>, en alguna manera es permissio a fin de algund provecho, espeçialmente quando por virtud de nuestro Señor son compelidos para que digan verdat de algunas cosas, segund<sup>f</sup> se lee Marchi quinto, que nuestro Señor preguntó a un tal<sup>g</sup> spíritu cuál era su nonbre, e respondiό que su nonbre era Legión<sup>h</sup>, e esto se permite fazer a fin

---

<sup>a</sup> por BS

<sup>b</sup> om. e errores NBS

<sup>c</sup> malignos spíritus NBS : om. malos G

<sup>d</sup> add. qualquier que en tal caso procura e usa de la ayuda, G

<sup>e</sup> costrenimiento BS

<sup>f</sup> add. que NBS

<sup>g</sup> om. tal BS

<sup>h</sup> Legio NBS

que manfiesten<sup>a</sup> algunas cosas, que son a gloria de nuestro Señor e  
 acrescentamiento de la religión christiana e confusión de los malos. Por esta  
 manera e a semejante fin, como dicho<sup>b</sup>, non<sup>c</sup> es prohibito de los preguntar.

Otra manera es llamar expressamente los malignos spíritus para saber  
 5 d'ellos algunas cosas ocultas advenideras, lo qual nunca es lícito nin  
 permissio por ningund provecho temporal o corporal, querer saber de los  
 malignos spíritus las cosas advenideras ocultas, por quanto non ay provecho  
 alguno temporal o corporal que pueda ser comparado al peligro e detrimento de  
 la salud spiritual, el qual peligro e detrimento nasce e proçede de inquirir  
 10 e querer saber las cosas ocultas advenideras por invocación expressa de los  
 spíritus malignos.

Lo quarto dixe qu'el divinar es pecado mortal por causa del  
 quebrantamiento del preçpto que en tal caso se traspassa, e pruévase por  
 esta manera<sup>d</sup>: qualquier<sup>e</sup> que va contra el mandamiento divino peca mortalmente,  
 15 e pues aquesto fazen los mágicos o divinos síguese que pecan mortalmente. Que  
 vayan<sup>f</sup> contra el preçpto divino, esto se prueba por aquello que se escribe  
 en el Deuteronomio<sup>g</sup> a los XVIII<sup>o</sup> capítulos, onde dize: Non sit qui<sup>h</sup> phitones

---

<sup>a</sup> magnifiesten N : magnifiesten fazer BS

<sup>b</sup> add. es G

<sup>c</sup> s. l. non F

<sup>d</sup> om. manera BS

<sup>e</sup> qualquiera BS

<sup>f</sup> van G

<sup>g</sup> Deuteromine BS : libro Deuteronomine G

<sup>h</sup> que NBS

consulat aut<sup>a</sup> divinos<sup>50</sup>. E, por mostrar la graveza d'este pecado, se puso en el Decreto<sup>51</sup> la pena de los que tal crimen cometen.

Todo lo susodicho en esta quarta parte es determinación de santo Thomás en la Secunda secunde, en la quistión susodicha<sup>52</sup>.

---

<sup>a</sup> at N

Quinta parte principal d'este tractado. De las diversas especies e maneras del divinar.

Lo quinto e principal diximos que declararíamos la diversidad de las maneras como este crimen se comete, esto es<sup>a</sup>, que diríamos las especies del divinar o adivinanza, las quales especies<sup>b</sup>, así principales como menos principales, son veynte e çinco, por lo qual esta tercera parte se devría partir en veynte e çinco capítulos, segunt el número de las especies del divinar, salvo porque es neçessario comprehenderse algunas en los<sup>c</sup> capítulos de las otras, segunt la dependència que tienen unas de otras<sup>d</sup>. E por quanto es algund tanto difiçile conosçer cómo<sup>e</sup> estas especies dependen unas de otras, por ende para mayor conosçimiento pareçionos seer conviniente ordenar este árbol siguiente<sup>f</sup>, por el qual quien bien quisiere mirar conosçerá cómo todas las especies de arte mágica nasçen e dependen d'este nonbre: divinanza, el qual es género de todas ellas. Del qual primeramente dependen tres especies

---

<sup>a</sup> s. l. es E

<sup>b</sup> om. especies NBS

<sup>c</sup> las N

<sup>d</sup> unos de otros G

<sup>e</sup> Debido al deterioro que ha sufrido este manuscrito falta desde aquí hasta el comienzo del "Capítulo primero. De la primera especie de divinanza". N

<sup>f</sup> segunt §

principales, que son, la primera<sup>a</sup>, quando los malos spíritus se llaman por  
 expressa invocación, la segunda especie se faze sin<sup>b</sup> expressa invocación, por  
 sola consideración de la disposición de alguna cosa, la tercera se faze sin  
 expressa invocación e por propia operación para que se nos manifieste alguna  
 5 cosa oculta. De la primera especie dependen otras<sup>c</sup> cinco especies, conviene  
 saber: prestigio, sueño, nigromancia, phitón, figuras pareçientes en las  
 cosas que non tienen ánima; e d'esta quinta especie nasçen e dependen otras  
 cinco, conviene saber: geomancia, que se faze en piedra resplandiente o en  
 fierro çecalado, e en semeiantes cosas, la segunda, ydromancia, que se faze  
 10 en el<sup>d</sup> agua, la tercera, aerimancia, que se faze en el ayre, la quarta,  
 piromancia, que se faze en el fuego, la quinta, avispicium o auspicium, que  
 se faze en el acatamiento de las aves.

De la segunda especie principal, nasçen e dependen dos especies,  
 conviene saber, la primera astrología, la segunda agüeros.

15 De la tercera especie principal, nasce otra especie que se llama de las  
 suertes, e d'esta nasçen otras tres, conviene saber, çiromancia, spatulançia<sup>e</sup>  
 e geomancia<sup>f</sup>. E d'esta tercera especie<sup>g</sup> e postrimera nasçen otras cinco: la  
 primera que se faze con puntos, la segunda que se faze con plomo, la tercera  
 con çédulas, la quarta con dados, la quinta con libro.

---

<sup>a</sup> que sola (so la) primera G

<sup>b</sup> om. sin S

<sup>c</sup> otros G

<sup>d</sup> om. el BS

<sup>e</sup> spitulançia BS : spitulanancia G

<sup>f</sup> gromancia G

<sup>g</sup> om. especie BS

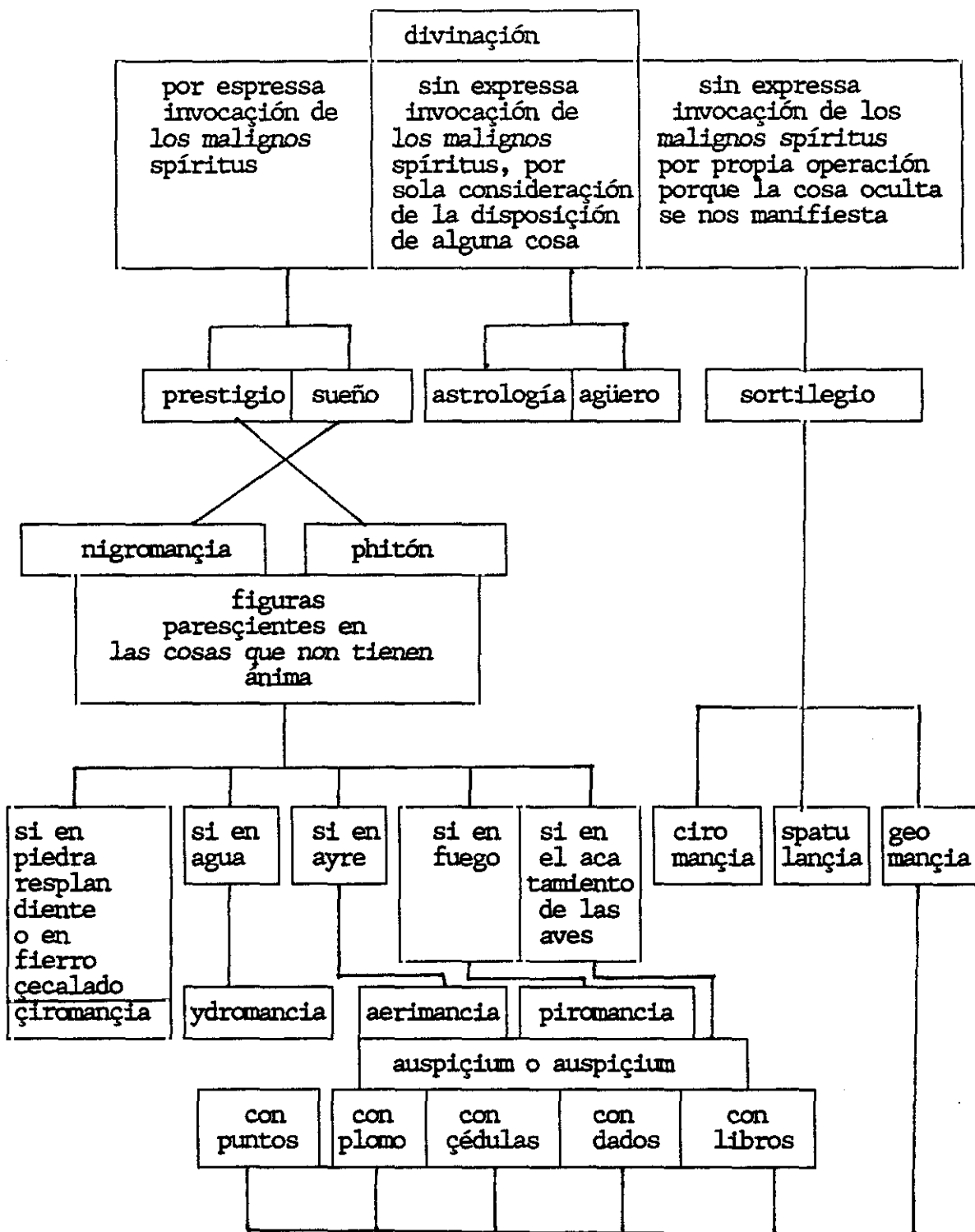
Segund que exemplarmente todo esto se muestra en este árbol siguiente e se mostrará más claramente en los capítulos que adelante se farán d'estas dichas especies, en los quales se aclararán todas estas especies, segunt determinación de santo Thomás en la Secunda secunde, a las noventa quistiones<sup>53</sup>.

5

En el árbol<sup>a</sup>.

---

<sup>a</sup> om. En el árbol. y la representación gráfica del mismo. BSG



Capítulo Iº. De la primera especie de divinança.

Después que avemos dicho e declarado<sup>a</sup> las quatro partes principales susodichas, agora en esta<sup>b</sup> parte diremos cuántas e cuáles son las especies del divinar, las quales segunt paresçe por el dicho árbol<sup>c</sup> son veynte e çinco<sup>d</sup>.

5 La<sup>e</sup> primera especie es [la] que se faze e comete por expressa o manifiesta<sup>f</sup> invocación de los malos spíritus, la qual pertenesçe a los nigromáticos e llámase prestigium<sup>g</sup>, que quiere dezir, çerramiento, por quanto estonçe se çierran los ojos de los nigromáticos, por tal manera que non pueden<sup>h</sup> conosçer las illusiones diabólicas que los malignos spíritus usan en  
10 los tales auctos. E por quanto, sy más plática d'esta especie e de las otras aquí se pusiese, podría traher daño porque<sup>i</sup> sería dar causa de errar a los ignorantes que non lo entendiessen, nin lo tomasen en el verdadero seso,

---

<sup>a</sup> declarado e dicho N

<sup>b</sup> add. quinta parte N : add. quarta parte BS

<sup>c</sup> la dicha árbol N : la dicha obra BS

<sup>d</sup> omiten el número de especies. NBS : El hueco en blanco se rellenó con las palabras veinte e cinco en letra humanística G

<sup>e</sup> om. La N

<sup>f</sup> magnifiesta e espresa G

<sup>g</sup> blamas prestigur BS

<sup>h</sup> puedan BS

<sup>i</sup> por quanto NBS

segunt se deve entender, el qual error soy çierto que non acaesçer<sup>a</sup> a tu Señoría, segunt la devoçión e afecçión<sup>b</sup> que tienes a la religión christiana; pero por quanto este tractado podrá venir a notiçia de otros muchos, por tanto non cumple en esto mucho alargar, ca asaz basta a tu Alteza<sup>c</sup> saber en general las espeçies e<sup>d</sup> manera d'estos maleficios para que, quando ante tu Alteza fuere denunciado semejante crimen, sepas conosçer de qué espeçie<sup>e</sup> es, e sepas judgar e determinar lo que en tal caso se requiere, condepnando al culpado e salvando al inoçente, e non por el contrario, segunt algunas vezes se ha fecho, como diximos en el prólogo d'este tratado.

10 Pero lo que sin reçelo de lo susodicho aquí se puede saber e demandar es sy pueden los spíritus malignos seer llamados e costreñidos por los onbres para que vengan a sus llamamientos, e respondan a lo que les fuere preguntado, lo qual sin bien se mirare<sup>f</sup> fue asaz declarado por extenso en la primera parte prinçipal d'este tractado, e por tanto non es neçessario replicarlo en este  
15 capítulo.

---

<sup>a</sup> acaesçerá NBSG

<sup>b</sup> afecçión e devoçión G

<sup>c</sup> Sennoría NBSG

<sup>d</sup> en BS

<sup>e</sup> espeçies om. es G

<sup>f</sup> mirase N

Capítulo II°. De la segunda especie de divinança<sup>a</sup>.

La segunda especie del divinar o divinança se llama divinación por sueños, de la qual largamente fablamos en el Tratado de los sueños, que por mandamiento de tu Señoría copilé<sup>b</sup>. E por seer materia tan prolixa non se pone en este capítulo, por quanto está bien declarada en el dicho tractado, al qual en esta parte remito.

---

<sup>a</sup> Omiten el título del capítulo BS

<sup>b</sup> copilamos NBS

Capítulo III°. De la tercera especie o manera del divinar<sup>a</sup>.

La tercera especie o manera de divinar se llama nigromancia, por la qual con algunas palabras de encantamiento e con alguna sangre que ende se pone, parece que resucitan los muertos, e responden a las cosas que les preguntan.<sup>b</sup>

5 Este vocablo, nigromancia, es nombre griego, por quanto nigron en griego, en nuestra lengua latina quiere dezir 'muerto' e mancia quiere dezir 'divinança', así que suena tanto<sup>c</sup> como si<sup>d</sup> dixésemos divinança que se faze con los muertos e por los muertos. E, para mayor conocimiento d'esto, conviniente cosa es demandar aquí sy es posible que los muertos resuçiten<sup>e</sup> con los encantamientos e respondan a las quistiones que les fueren demandadas, lo  
10 qual, entendida la primera parte<sup>h</sup> d'este tractado, se conosçerá claramente cómo los tales mágicos e divinos non tienen poder para costreñir a los spíritus malignos, e menos para resuçitar los muertos con sus encantamientos; e non es esto<sup>i</sup> cosa que ninguno deva creer salvo si del todo perdiese el

---

<sup>a</sup> Falta la numeración del capítulo y el título S

<sup>b</sup> add. E NBS

<sup>c</sup> add. así BS

<sup>d</sup> em. si B

<sup>e</sup> o NBS

<sup>f</sup> resuçitan BS

<sup>g</sup> tales NBS

<sup>h</sup> add. principal NBS

<sup>i</sup> ésta NBS

sentido, ca si los nigrománticos tal poder toviesen de ressuçitar los muertos e costreñir los spíritus malignos, mayor poder<sup>a</sup> ternían que los santos glorificados, los quales si alguna vez obraron<sup>b</sup> esto fue por espeçial permissiõn e poder de nuestro Señor, e non en su propia virtut, segunt que  
 5 de susso se provó que nuestro Señor Jhesuchristo<sup>c</sup> dio este poder a los apóstoles quando los enbió a predicar por el mundo.

E si por ventura alguno quisiese<sup>d</sup> argüyr contra esto, diziendo que lo contrario se prueba por algunos auctos que están escriptos e aprovados en la Santa Escripura,<sup>e</sup> a<sup>f</sup> esto e a las tales cosas se deve responder segund<sup>g</sup>  
 10 determinaçión de los santos doctores, que aquellas cosas non eran verdaderas, ante eran<sup>h</sup> fantasmas e illusiones diabólicas permissas por nuestro Señor, por mal e daño de los perpetradores de tales maleficios, segunt se declaró en la primera parte prinçipal, espeçialmente por aquello que está escripto en el primero Libro de los Reyes, donde dize que el rey Saúl fue a consultar con  
 15 la phitonisa e le dixo que ressuçitase a Samuel, la<sup>i</sup> qual le resuçitó, segunt<sup>j</sup>

---

<sup>a</sup> om. poder B : mayor gloria ternían §

<sup>b</sup> obraren §

<sup>c</sup> nuestro Sennor N : nuestro sennor Dios BS : nuestro Salvador G

<sup>d</sup> quisiere NBS

<sup>e</sup> add. segunt se escribe en la estoria del apóstol Santiago, NBS

<sup>f</sup> e a esto BS

<sup>g</sup> de la terminaçión B : add. la §

<sup>h</sup> serán §

<sup>i</sup> el qual §

<sup>j</sup> se B : e §

allí se recuenta, e respondió a las demandas que Saúl le fizo ecétera<sup>55</sup>. E asimesmo se lee de otros semejantes cosas<sup>a</sup> en la Santa Escripura.

A esto e a las otras cosas semejantes, se deve responder que los muertos non pueden por los onbres bivos seer ressuçitados e compellidos a responder a las tales demandas de las cosas advenideras, nin sabrían<sup>b</sup> responder a ellas segunt dicho avemos, e asimesmo se dirá<sup>c</sup> adelante. E si alguna vez paresçen responder esto es por divinal permissão, por alguna causa misterial. En<sup>d</sup> quanto a lo susodicho, que la phitonisa resuçitó a Samuel e respondió a las demandas que le fizo Saúl, a esto responde sant Agostín a Simpliciano, diziendo asy: Non est absurdum<sup>e</sup> credere aliqua dispensatione<sup>f</sup> permissum esse ut non dominante<sup>g</sup> arte magica, set dispensatione occultaque phitonisam<sup>h</sup> et Saulem latebat<sup>i</sup>, se ostendet<sup>j</sup> spiritus iusti aspectibus regis divina eum<sup>k</sup>

---

<sup>a</sup> E asimesmo se lee de otros otras cosas semejantes N : Asimesmo se lee de otros otras cosas semejantes BS : E asimesmo se lee de otras cosas semejantes G

<sup>b</sup> sabrán BS

<sup>c</sup> se dirán BS

<sup>d</sup> E NBS

<sup>e</sup> absurdi B : absurd S

<sup>f</sup> dispensacone S

<sup>g</sup> dominate S

<sup>h</sup> fitonisani S

<sup>i</sup> letebat S

<sup>j</sup> obstendet BS

<sup>k</sup> eui S

sentencia percussurus. Et non vere spiritus Samuelis<sup>a</sup> a requie sua<sup>b</sup> excitatus est, sed aliquod fantasma<sup>c</sup> et illusio ymaginaria diaboli<sup>d</sup> machinationibus<sup>e</sup>, facta quam scriptura Samuelem appellat sicut solent<sup>f</sup> ymages rerum suarum nominibus<sup>g</sup> appellari, XXVI<sup>a</sup>, cuestión VI<sup>a</sup>, nec mirum<sup>h56</sup>.<sup>i</sup>

---

<sup>a</sup> Samuel BS

<sup>b</sup> reque sila BS

<sup>c</sup> ~~Per error~~ fatasma G

<sup>d</sup> diabuli BS

<sup>e</sup> machinatoribus BS : machinacioibus G

<sup>f</sup> solet B : om. solent S

<sup>g</sup> nollumus B : nolluinus S

<sup>h</sup> miruni S

<sup>i</sup> add. Quiere dezir, no es asurdo creer por dispesación divina ser permiso, que non ensenoreante (sic) el arte mágica, mas por dispensación ascondida la qual a la fitonisa e a Saul era oculta, se demostrase el espíritu del justo a los acatamientos o presençia del Rey ca la sçiençia de Dios lo avía de ferir, e non verdaderamente el espíritu de Samuel fue resuçitado o de la folgançia despierto, mas alguna fantasma e illusión ymaginaria del diablo con çercos fechan, a la qual visión la Esçriptura Santa llama Samuel, así como suelen las ymages de sus cosas por sus nonbres ser llamadas. G

Capítulo quarto. De la quarta espeçie o manera de divinar.

La quarta manera de<sup>b</sup> divinar se faze con onbres bivos<sup>c</sup>, segunt que la terçera antedicha se faze con los muertos, e dízese aquesta divinança o divinación que se faze por phitón, e ovo nasçimiento e depedençia de aquel Phitón que se llamava<sup>d</sup> maestro de la divinança, segunt lo pone el doctor sant Ysidro en las Ethimologías<sup>57</sup>. Pero non deve<sup>e</sup> ninguno creer que los onbres bivos puedan<sup>f</sup> seer compelidos nin sepan responder a las tales demandas de las cosas advenideras; e sy alguna vez responden esto es por divinal permissión, por alguna causa misterial, e aun estonçe será otro spíritu el que fabla e non onbre bivo nin muerto, segund se dixo en el capítulo próximo passado.

---

<sup>a</sup> X<sup>a</sup> BS

<sup>b</sup> del BS

<sup>c</sup> buenos G

<sup>d</sup> llama G

<sup>e</sup> s. l. ve E

<sup>f</sup> pueden G

Capítulo V<sup>ca</sup>. De la V<sup>a</sup> espeçie o manera del divinar.

La quinta manera de divinar,<sup>b</sup> segund determinación de santo Thomás en la Secunda secunde, a las noventa quistiones<sup>ca</sup>, se faze por algunas figuras o señales que paresçen en las cosas que non tienen ánima, especialmente paresçer<sup>c</sup> en çinco espeçies<sup>d</sup>, segunt la diversidat de çinco cosas en que se obra, de las quales la primera se obra en fierro o piedra resplandiente<sup>e</sup>, e aquesta se llama geomancia<sup>f</sup>. La segunda se<sup>g</sup> obra e cata en agua, e aquesta se llama ydromancia, por quanto se diriva d'este vocablo, ydor, que en la lengua griega quiere dezir tanto como agua en nuestra lengua latina. La terçera se obra e cata en el ayre, e aquesta se llama aerimancia, el qual nonbre se compone de ayre e de mancia, que quiere dezir 'divinança fecha en el ayre'. La quarta se obra e cata en fuego, e aquesta se llama piromancia, por quanto en la lengua griega tanto quiere dezir como 'fuego'. La quinta

---

<sup>a</sup> om. V<sup>o</sup> N

<sup>b</sup> segund determinación de santo Thomás en la Secunda Secunde a las noventa quistiones, add. e segunt lo qual esta quinta espeçie se parte en çinco espeçies (l. 4) BS

<sup>c</sup> paresçe BS

<sup>d</sup> cosas BS : çinco cosas, add. segunt lo qual esta quinta espeçie se parte en çinco espeçies segund la diversidat de çinco cosas en que se obra G

<sup>e</sup> resplandiente S

<sup>f</sup> gromancia G : giomançia BS

<sup>g</sup> om. se BS

espeçie se obra e cata en las entrañas de las animalias<sup>a</sup> sacrificadas en las aras de los spíritus malignos, e por tanto se llama esta espeçie avispiçium<sup>b</sup>, por quanto se cata en las entrañas de las animalias sacrificadas en las aras de los spíritus malignos.

5 E por quanto estas çinco espeçies dependen de la quinta espeçie susodicha, non conviene fazer prinçipal<sup>c</sup> capítulo de cada una d'ellas, ca asaz basta<sup>d</sup> lo dicho para saber lo que cumple segunt nuestro intento, nin conviene sobre esto más dilatar para provar la falsía e engaño de estas espeçies de geomancia<sup>e</sup>, ca asaz es de flaco entendimiento el que entiende e cree que  
10 mirando<sup>f</sup> en la piedra o en el fierro o en el ayre, e en las otras cosas<sup>g</sup> susodichas, puede<sup>h</sup> por allý saber e juzgar de las cosas ocultas advenideras que non tienen causas determinadas.

---

<sup>a</sup> alimannas BS

<sup>b</sup> arispiçium NBS

<sup>c</sup> especial G

<sup>d</sup> abasta BS

<sup>e</sup> gromancia G

<sup>f</sup> mirado BS

<sup>g</sup> s. l. cosas E

<sup>h</sup> pueden BS

Capítulo VI°. De la segunda espeçie prinçipal, la qual es dozena<sup>a</sup> aviendo respecto a las espeçies menos prinçipales antedichas.

La segunda espeçie prinçipal de suso nonbrada diximos<sup>b</sup> que era sin expressa invocación de los malignos spíritus, la qual<sup>c</sup>, segunt determinación de santo Thomás en el libro e quistiön susononbrada<sup>d59</sup>, se faze por sola consideración de la disposición de alguna cosa, e aquesta tiene dos espeçies o maneras: la primera espeçie es por sola consideración del sitio<sup>e</sup> o del movimiento de las estrellas, la qual<sup>f</sup> es por respecto de las treze susodichas, e aquesta espeçie o manera pertenesçe a los astrólogos, segunt lo determina santo Thomás en el libro susodicho<sup>60</sup>, donde dize<sup>g</sup>: si alguno usa de la sçiençia e consideración de las estrellas, a fin de saber las cosas advenideras que naturalmente se causan del movimiento de los cuerpos celestiales, tal divinación con ésta non es illícita nin supersticiosa, antes es permissa. Pero, si alguno<sup>h</sup> usare de tal consideración a fin de saber las obras de los

---

<sup>a</sup> onzena NBS

<sup>b</sup> dezimos BS

<sup>c</sup> om. segunt determinación de santo Thomás en el libro e quistiön suso nonbrada BS

<sup>d</sup> susodicha NG

<sup>e</sup> sino BS

<sup>f</sup> es XIII<sup>a</sup> por respecto de las susodichas NBS

<sup>g</sup> add. que (pasa a discurso indirecto) NBS

<sup>h</sup> alguna BS

ombres e las cosas que han de acesçer<sup>a</sup>, aquesto proçede de malo e falso propósito, e aquesta tal divinança es ilícita<sup>b</sup>, por quanto en aquesta tal intervien operaçión diabólica para envolver las voluntades de los ombres en vanidades e falsedades. Ca puesto que los çielos non tengan poder sobre los

5 spíritus malignos, por quanto ellos non son subjectos al movimiento de los çielos, enpero seyendo llamados algunas vezes vienen por uno de dos fines, o porque saben e conocen la disposición de los çielos, e que la virtud de aquella costellaçión ayudará a produzir aquel<sup>c</sup> efecto deseado que los ombres procuran, e crear<sup>d</sup> que viene por operaçión de los spíritus malignos, o viene<sup>e</sup>

10 a fin de acostunbrar e induzir los ombres a pecado<sup>f</sup> de ydolatría, porque adoren e honrren alguna de las estrellas en lugar de divinidad o magestat; e de aquí salió el rytu<sup>g</sup> de la ydolatría, segunt lo determina santo Thomás en el segundo escripto de las Sentencias<sup>h</sup><sup>i</sup>.

La segunda speçie o manera que procede de la susodicha, la qual es

15 quatorzena por respecto de las otras espeçies susodichas, se causa del movimiento o de las bozes de las<sup>h</sup> aves o de<sup>i</sup> otros qualesquier animales, o por

---

<sup>a</sup> e las cosas ocultas que han de acaesçer N : las cosas ocultas an de acaesçer B : las obras ocultas an de acaesçer (sic) S

<sup>b</sup> lícita E : ilícita NBSG. ~~Es errónea la lectura de E, aunque queda corregida en el texto.~~

<sup>c</sup> add. e BS

<sup>d</sup> creen G

<sup>e</sup> vienen NBS

<sup>f</sup> peccado G

<sup>g</sup> retu G

<sup>h</sup> add. otras S

<sup>i</sup> om. de B : om. de otros S : de otro cualquier G

estornudos de los ombres, e aquesto tal se llama agüero, e dirívase este  
 nonbre del garrito<sup>a</sup> o gorgear de las aves. Onde es a saber, que estos agüeros  
 se causan a las vezes en las orejas, conviene saber, quanto a las bozes e  
 cantos de las aves e animalias<sup>b</sup>, e a las vezes se causan en los ojos, esto es,  
 5 quanto a los movimientos de las aves e de las animalias; onde es aquí de  
 notar<sup>c</sup> que aquestos instintos<sup>d</sup> naturales de las aves e animalias se causan  
 en ellos por tres maneras, conviene saber, o del movimiento del çielo, o por  
 parte de Dios, o por parte de los malignos spíritus.

Primeramente, digo que aquellos movimientos o stintos naturales<sup>e</sup> de las  
 10 aves e animalias se causan del movimiento del çielo, por quanto los cuerpos  
 celestes<sup>f</sup> tienen virtud de influyr e imprimir en las tales aves e animalias,  
 por ende, si alguno considerase los tales naturales instintos e movimientos,  
 cómo vienen e acaesçen a las aves e animalias por influençia e impressión de  
 los cuerpos çelestes<sup>g</sup>, non pecaría quien tal juyzio sopiese fazer e lo  
 15 fiziese.<sup>h</sup> Como si alguno judgase que lloverá<sup>i</sup> en breve porque la corneja  
 gorgea a menudo, o<sup>j</sup> porque el asno sacude las orejas, quien esto tal sopiese

---

<sup>a</sup> guaritu BS

<sup>b</sup> alimannas BS

<sup>c</sup> na... (ilegible) B : natura S

<sup>d</sup> intestus B : yntestus S

<sup>e</sup> animales BS

<sup>f</sup> çelestiales BS

<sup>g</sup> çelestiales S

<sup>h</sup> add. Así BS

<sup>i</sup> llovería G

<sup>j</sup> e BS

desçerner e judgase por ello non erraría nin se podría dezir divinar<sup>a</sup>, pues se puede alcançar por prinçipios naturales. Pero los agoreros, segun diximos en el Tractado de los sueños, non juzgan por sçiençia<sup>b</sup> salvo por antojo e voluntat e por opinión reprovada, e por tanto peccan gravemente, segund se  
5 contiene por extenso en el dicho Tractado de los sueños<sup>62</sup>.

Lo segundo dixé que las aves e animalias a las vezes resçiben de parte de Dios algunos stintos como naturales, segunt que resçibió la paloma que descendió sobre nuestro Salvador, e asimesmo los cuervos que trayán de comer a Helías, e asimesmo la vallena que tragó a Jonás e después lo alançó<sup>63d</sup>. Pero  
10 aquesto acaesçe raro e en cosas señaladas de grant misterio, e por tanto non se deve d'esto tal fazer juyzio general, e quando algunt juyzio se fiziere, en tal caso deve seer fecho por persona muy discreta e de alta sçiençia, e non por la vía que lo acostunbran fazer los agoreros.

Lo terçero dixé que las aves e animalias resçiben a las vezes estos  
15 stintos de parte de los spíritus malignos, los quales usan d'estas operaçiones de los animales brutos por meter a los onbres en vanas e falsas opiniones, las quales se les siguen por parte de los spíritus malignos en querer saber las cosas advenideras por los movimientos e operaçiones de las aves e animalias. E aquesta espeçie de divinança se llama agüero, que quiere dezir 'juyzio que  
20 se faze sobre las bozes e movimientos de las aves e animalias'.

Todas estas<sup>e</sup> cosas aquí dichas son sentençias e determinaçiones de santo

---

<sup>a</sup> divinança BS

<sup>b</sup> add. por los suennos nin BS : por sentençia G

<sup>c</sup> Contracto B : Contrabto S

<sup>d</sup> tragó e después alançó a Jonás NBS

<sup>e</sup> aquestas S

Thomás en la Secunda secunde, a las XC questiones<sup>64</sup>.

[Capítulo VII<sup>o</sup>]. Terçera espeçie prinçipal, que es quinzena por respecto de las otras espeçies menos prinçipales<sup>a</sup>.

La terçera espeçie prinçipal, que es quinzena por respecto de las otras espeçies menos prinçipales<sup>b</sup>, aquesta se faze sin expressa invocación de los spíritus malignos, por sola consideración de<sup>c</sup> algunas cosas que nasçen o<sup>d</sup> acaesçen de algunos auctos que los onbres fazen para saber las cosas ocultas advenideras, esto es, quando los onbres echan algunas maneras de suertes para inquirir e saber algunas cosas advenideras, e aquesta espeçie se llama divinança por suertes, e aquesta divinança de suertes algunas vezes se llama divisoria, esto es quando se lançan las suertes para dar a cada parte lo que le copiere; \*otras vezes se llama consultoria, esto es quando se lançan las suertes para saber lo que se deve<sup>e</sup> fazer; otras vezes se llama divinatória, esto es quando se lançan las suertes para saber algunas cosas ocultas advenideras e aquesta<sup>g</sup> contiene tres espeçies o maneras.

---

<sup>a</sup> om. el título. NBS

<sup>b</sup> om. La terçera espeçie prinçipal, que es quinzena por respecto de las otras espeçies menos prinçipales,

G

<sup>c</sup> repite de E

<sup>d</sup> e G

<sup>e</sup> add. e BS

<sup>f</sup> om. deve G

<sup>g</sup> om. aquesta BS

La primera espeçie<sup>a</sup> que depende d'esta, la qual es XVI<sup>a</sup> por respecto de las susodichas se llama çironançia<sup>b</sup>, quieroc<sup>c</sup> dezir, divinança fecha en la mano, por quanto los que d'esto usan, presumen e se trabajan en saber las cosas secretas advenideras por las rayas o líneas que están en las manos, e  
 5 dirívase de un vocablo griego que se llama çiros, el qual en nuestra lengua quiere dezir 'mano', e mançia quiere dezir 'divinança', e por tanto çironançia quiere dezir 'divinança que se faze en la mano'.

La segunda espeçie que depende de la susodicha, la qual es XVII<sup>a</sup> por respecto de las susodichas, se llama spatulançia, por quanto ésta se faze e  
 10 se cata en la espalda, esto es, en algunas figuras que se fallan en las<sup>d</sup> espaldas de algunas animalias.

La terçera espeçie que depende de la susodicha, la qual es diez e ocho por respecto de las susodichas se llama geomnançia<sup>e</sup>, la qual es otra manera de geomnançia diversa<sup>f</sup> de la susodicha, e aquesta se faze en çinco maneras. La  
 15 primera manera<sup>g</sup> se faze por lançamiento de puntos con péñola, e por consideraçión de las figuras que d'ellos<sup>h</sup> proçeden. La segunda manera se faze por consideraçión de algunas figuras que proçeden del plomo retido lançado en agua. La terçera manera se faze con algunas çédulas escriptas o non escriptas

---

<sup>a</sup> om. speçie B

<sup>b</sup> çironançias BS

<sup>c</sup> quiere BS

<sup>d</sup> algunas G

<sup>e</sup> gromançia G

<sup>f</sup> gromançia dubdosa G

<sup>g</sup> om. manera N

<sup>h</sup> d'ello B

puestas en lugar secreto, considerando cuál cédula viene a cada uno<sup>65</sup>; asimesmo se faze esto con pajas que non sean yguales para veer quien resçibe la mayor o la menor, faziendo<sup>a</sup> juyzio sobre ello. La quarta manera se faze echando las dados e mirando los puntos que lança cada uno. La quinta<sup>b</sup> se faze tomando un libro, el qual tiene en cada foja un filo e están<sup>c</sup> en cada foja escriptas diversas maneras de suertes, e aquel que quiere saber lo que le ha de acaesçer pónenle aquel libro delante, e sin deliberaçión alguna trava de alguno de aquellos filos, e abre<sup>d</sup> el libro, e<sup>e</sup> por lo que está escripto en aquella foja faze juyzio en las cosas secretas advenideras que quiere saber<sup>66</sup>.

10 E todas estas çinco maneras se llaman e tienen nonbre de suertes, así lo determina santo Thomás en el libro e questión susodicha<sup>67</sup>. E contando estas çinco maneras con las espeçies susodichas, serían así veynte e V<sup>o</sup>s espeçies dichas de divinança, así prinçipales commo menos prinçipales.

15 Otras maneras superstiçiosas o mágicas ay que<sup>g</sup> non se ponen aquí por quanto se reduzen a las susodichas, así commo son los carateres e figuras e las ligaduras que atan al cuello o en otro miembro alguno. E asimesmo, quando van andando dos amigos junctos e se entrepone entre ellos<sup>h</sup> alguna piedra o algund niño pequeño; asymesmo quando alguno se calça, si estonçe estornuda,

---

<sup>a</sup> faze BS

<sup>b</sup> add. manera NBSG

<sup>c</sup> está BS

<sup>d</sup> abren BS

<sup>e</sup> om. e BS

<sup>f</sup> XX [veynte G] espeçies de divinança NBSG

<sup>g</sup> nin BS

<sup>h</sup> entr'ellos BS

tórnase a la cama; eso mesmo tornar a casa si començando camino entropieça<sup>88</sup>. Todas estas e<sup>a</sup> otras semejantes son species supersticiosas, segunt que más por estenso se pone en el Decreto<sup>89</sup>, pero todas se pueden reduzir e incluyr so las espeçies de suso nonbradas.

5           Aquestas speçies o maneras de divinança pusimos en este tractado en la manera susodicha, non curando<sup>b</sup> dilatar en la práctica<sup>c</sup> d'ellas por non dar causa de pecar a los ignorantes que en este libro leyeren, e asimesmo porque lo susodicho basta a nuestro intento, el qual fue copilar todas las maneras mágicas o supersticiosas que se llaman espeçies de divinança. Pero, por quanto  
10           çerca d'ellas podrían ocurrir a los leyentes algunas dubdas tocantes en la permissión o prohibición de las espeçies antedichas, por tanto conveniente cosa es mover aquí algunas questiones o demandas, en que se aclaren e suelvan<sup>d</sup> brevemente las dubdas que ocurrieren<sup>e</sup> en la presente materia.

15           La primera questión<sup>f</sup> es si es cosa lícita divinar e judgar por el juyzio de las estrellas.

          La II<sup>as</sup>, sy es pecado usar de las cosas naturales para salud de los cuerpos humanos.

          La III<sup>as</sup>, si las señales o caracteres se pueden mezclar con las cosas

---

<sup>a</sup> om. e BS

<sup>b</sup> add. de G

<sup>c</sup> plática d'ellas N : plática d'ellos BS

<sup>d</sup> om. e suelvan BS : asuelvan G

<sup>e</sup> ocurríen BS

<sup>f</sup> om. questión N : demanda o questión B : demanda e questión S

<sup>g</sup> add. es N : add. questión es BS : add. questión G

<sup>h</sup> add. es N : add. questión es, conviene saber, BS

naturales para produzir algunos efectos.

La IIII<sup>aa</sup>, si es lícita la divinaçión que se faze llamando los spíritus malignos.

La V<sup>ab</sup>, si es lícito judgar por agüeros.

5 La VI<sup>ac</sup>, si es cosa lícita mirar e observar algunas señales para conosçer algunas cosas advenideras contingentes, así como enfermedades o sanidades segunt que algunas vezes lo guardan los físicos.

La VII<sup>a</sup> questión<sup>d</sup> es si es lícito observar algunos tienpos para obrar lo que queremos fazer.

10 La VIII<sup>aa</sup>, si es pecado e<sup>f</sup> cosa yllícita inquirir e querer saber de las cosas furtadas e tomadas, e aquesto acatando en el astrolabio e en el juyzio de las estrellas.

15 La IX<sup>g</sup> es, si cojendo las yervas para algunas enfermedades, es lícito dezir algunas oraçiones o poner algunas escripturas sobre los onbres e animalias.

La X<sup>an</sup>, si es cosa lícita colgar al cuello las palabras divinas de la Sacra<sup>i</sup> Escripura.

---

<sup>a</sup> add. questión es NBS : add. questión G

<sup>b</sup> add. dubda es NBS

<sup>c</sup> add. dubda es N

<sup>d</sup> om. questión BS : dubda NG

<sup>e</sup> add. dubda es NBSG

<sup>f</sup> o BS

<sup>g</sup> Falta el número de la cuestión, add. dubda N : add. o questión BS : add. dubda G

<sup>h</sup> add. dubda es NG : add. es BS

<sup>i</sup> Sacra NBS

La XI<sup>aa</sup>, sy es cosa lícita traher las reliquias de los santos o tenerlas en otra qualquier manera.

La XII<sup>ab</sup>, sy es cosa lícita encantar<sup>c</sup> a las serpientes e a las otras<sup>d</sup> animalias.

5 La XIII<sup>aa</sup>, si es cosa lícita encantar los niños e<sup>e</sup> los enfermos.

La XIII<sup>aa</sup>, si es pecado procurar e saber algunas cosas de los spíritus malignos.

10 La XV<sup>ah</sup>, si es cosa ylícita<sup>i</sup> del juyzio del fierro ardiente o de agua firviendo que fazen tomar algunos por experimentos<sup>k</sup> e saber la çertinidad<sup>l</sup> de algunos delictos occultos.

La XVI<sup>am</sup>, sy es cosa lícita usar de las observaciones de la<sup>m</sup> arte

<sup>a</sup> add. dubda es NG ; add. es BS

<sup>b</sup> add. dubda es N : add. es BS : dozena demanda G

<sup>c</sup> encantas BS

<sup>d</sup> o a otras N : o otras BS : o a las otras G

<sup>e</sup> add. es NG : add. questão es BS

<sup>f</sup> o NBSG

<sup>g</sup> add. questão es NBS : add. cosa es G

<sup>h</sup> add. questão es N : add. es BS

<sup>i</sup> lícita N

<sup>j</sup> add. si G

<sup>k</sup> experimentar NBS

<sup>l</sup> çertonidat G

<sup>m</sup> add. questão es N : add. es BS

<sup>n</sup> del NBS

notoria para saber e alcançar sciencia<sup>a</sup>.

La XVII<sup>ab</sup>, si es cosa lícita usar de las ymágenes que fazen los astrólogos.

5 La XVIII<sup>ac</sup>, si es lícito a los clérigos desnudar los altares o cubrir<sup>d</sup> las ymágenes de luto, o quitar las lanparas o luminarias acostumbradas, por causa de dolor<sup>e</sup> por algunas violençias fechas a la iglesia.

10 La XIX<sup>a</sup> questión<sup>g</sup> es qué cosa es esto que se dize que ay unas mugeres que se llaman bruxas, las quales creen e dizen que andan de noche<sup>h</sup> con Diana<sup>i</sup>, deesa de los paganos, con muchas e innumerables mugeres cavalgando en bestias e andando e passando por muchas tierras e logares, e que pueden<sup>j</sup> aprovechar e<sup>k</sup> dañar a las<sup>l</sup> criaturas.

La XX<sup>a</sup> e postrimera dubda e questión<sup>m</sup> es que, pues<sup>n</sup> estas artes mágicas

<sup>a</sup> sentençia G

<sup>b</sup> add. es NBS // om. cosa BS

<sup>c</sup> add. es NBS

<sup>d</sup> abrir G

<sup>e</sup> e NBS

<sup>f</sup> dolos BS

<sup>g</sup> om. questión BSG

<sup>h</sup> de noche andan G

<sup>i</sup> cotidiana BS

<sup>j</sup> puedan BS

<sup>k</sup> o NBSG

<sup>l</sup> muchas BS

<sup>m</sup> dubda o demanda G

<sup>n</sup> La XX dubda es pues NBS

son frívolas e de ninguna eficacia, segunt dicho avemos, cómo acaesçen e vienen muchas vezes aquellas cosas que los adevinos e mágicos dizen e afirman ante que vengan.

Respuesta e solució<sup>a</sup> de la primera dubda e<sup>b</sup> questió<sup>c</sup> que es<sup>c</sup> sy es cosa  
lícita divinar e judgar por el juyzio de las estrellas<sup>d</sup>.

[A] esta quistió<sup>e</sup> se deve responder segunt determinación de santo  
Thomás en el libro e quistió<sup>e</sup> susodichos<sup>f70</sup>, que los cuerpos çelestes non son  
5 causa de dos cosas o efectos, las quales cosas non son subjectas  
substançialmente al movimiento de los cuerpos. La primera cosa es el efecto  
o cosa que viene por accidente, agora sea en los fechos humanos, agora sea en  
las cosas naturales; así se prueba en el VI<sup>o</sup> libro de la Methafísica<sup>71</sup>, onde  
se dize que la cosa que es por acçidente non tiene causa espeçialmente  
10 natural, así como cayendo la piedra se faga terremoto, o cavando el onbre  
falle thesoro<sup>72</sup>. Lo segundo, dezimos<sup>g</sup> que los cuerpos çelestes non son causa  
de los actos que proçeden de la voluntat; empero disponiendo, pueden los  
cuerpos çelestes inclinar a los onbres a los tales actos en quanto inprimen  
e influyen en los cuerpos humanos, empero de aquesto tal non se sigue  
15 neçessitat a la voluntat e libre alvedrío.

---

<sup>a</sup> om. e solució<sup>n</sup> NB

<sup>b</sup> om. dubda e NB

<sup>c</sup> om. que es B

<sup>d</sup> Falta el título. §

<sup>e</sup> A la qual NBS

<sup>f</sup> susodicha NBS

<sup>g</sup> digo NBS

Por ende, si en estas dos cosas quiere alguno determinar por el juyzio de las estrellas, conviene saber, para conosçer las cosas que acaescen por caso e fortuna, e<sup>a</sup> las cosas que proçeden de la voluntat e alvedrío de los ombres, esto<sup>b</sup> tal proçede de<sup>c</sup> vana e falssa opinión, en la qual se<sup>d</sup> mezcla e ayunta la operaçión de los spíritus malignos, e por tanto es ilícito e reprovado; empero usar del juyzio de las estrellas para conosçer las cosas advenideras que se causan del movimiento de los cuerpos çelestes, así como lluvias<sup>e</sup> e sequedades, e otras cosas semejantes que tienen causas<sup>f</sup> naturales, esto tal non es illícito nin pecado, segunt que más largamente lo declaramos en el Tractado de Caso e Fortuna<sup>g</sup><sup>73</sup>.

---

<sup>a</sup> o NBS

<sup>b</sup> d'esto BS

<sup>c</sup> om. de BS

<sup>d</sup> muestra e BS

<sup>e</sup> luvias NBS

<sup>f</sup> ~~add.~~ semejantes G

<sup>g</sup> add. segunt deximos BS

Respuesta de la segunda questión<sup>a</sup>, conviene saber, sy es pecado usar de las cosas naturales para salud de los cuerpos<sup>b</sup>.

5 Respondiendo a esta questión, dezimos<sup>c</sup> que usar de las<sup>d</sup> cosas naturales en las passiones corporales, para las quales tienen alguna virtud, non es esto<sup>e</sup> cosa illícita nin supersticiosa, con tanto que non mezclen nin ayunten<sup>f</sup> señales o carateres o nonbres non conosçidos, las quales cosas non tienen virtud natural nin eficacia alguna para produzir de sí los tales efectos de sanidad, e por tanto si la tal mezcla se fiziese<sup>g</sup>, demás de seer vanidad sería cosa illícita e supersticiosa. Así lo determina santo Thomás en el libro e

10 quistión sobredicho<sup>h</sup><sup>74</sup>.

---

<sup>a</sup> demanda G

<sup>b</sup> add. humanos NBS

<sup>c</sup> A lo qual se deve responder NBS

<sup>d</sup> add. tales N

<sup>e</sup> om. esto G

<sup>f</sup> add. a ellas otras cosas illícitas así como algunas NBS

<sup>g</sup> fiziere N

<sup>h</sup> sobredicha NG : sobredichas BS

Respuesta de la III<sup>a</sup> cuestión, conviene saber<sup>a</sup>, si las señales o caracteres se pueden mesclar con las cosas naturales para producir algunos efectos.

5 A esta quistión<sup>b</sup> se deve responder que non se deve<sup>c</sup> fazer tal mixtió<sup>d</sup>, por quanto las tales señales e figuras e caracteres naturalmente non tienen eficacia alguna, por quanto las tales figuras non son nin pueden seer principio de ninguna operación natural. E si<sup>e</sup> algunos efectos o operaciones parescen<sup>f</sup> tener, aquello tal proçede de las illusiones<sup>g</sup> de los spíritus malignos, e por tanto, non se deve usar las tales señales e figuras, ca el  
10 tal uso es cosa illícita e supersticiosa, segunt lo determina santo Thomás en el libro e quistión sobredicha<sup>75</sup>.

---

<sup>a</sup> es conveniente N : om. conviene saber BS : que es G

<sup>b</sup> A la qual NBS

<sup>c</sup> Reipiten responder BS

<sup>d</sup> misterio BS

<sup>e</sup> om. si BS

<sup>f</sup> paresçe N

<sup>g</sup> illugiones BS

Respuesta de la IIII<sup>a</sup> demanda<sup>b</sup>, °si es cosa<sup>c</sup> lícita la divinaçión que se faze llamando los spíritus malignos.

A esta quistiõ<sup>e</sup> se deve responder segund determinaçión de santo Thomás en el libro e quistiõ susodicha<sup>76</sup> que non es lícito, antes es grave pecado por dos razones: la primera, por quanto en la invocaçión de los spíritus malignos se faze con ellos expresso contracto, lo qual es cosa illícita e reprovada, e por tanto contra estos tales escribe Ysayas a los XXVIII<sup>o</sup> capítulos, onde dize: Dixistis; percussimus fedus cum morte, et cum inferno fecimus pactum<sup>77</sup>, quiere dezir, vosotros dixistes fezimos contracto con la muerte e asimesmo con el infierno, onde fazer contrato<sup>f</sup> con la muerte es<sup>g</sup> fazer contracto con los spíritus malignos, de lo qual se sigue la muerte del ánima, e por consiguiente se sigue el contracto con el infierno, donde los tales serán deputados para sienpre jamás. La segunda razón es por el peligro que dende se sigue, por quanto los spíritus malignos entienden sienpre en sus respuestas la dapnación e perdiçión de los onbres, e puesto que algunas vezes

---

<sup>a</sup> add. e soluçión G

<sup>b</sup> quesiõ NBS

<sup>c</sup> add. que es, NBS

<sup>d</sup> om. cosa N

<sup>e</sup> A la qual NBS

<sup>f</sup> fazen contratos G

<sup>g</sup> add. a BS

digam verdat, esto fazer<sup>a</sup> por acostunbrar los onbres para que les crean e les den fe fasta que los trayan a caso de perdiçión.

E por tanto Athanasio, exponiendo aquello que se escribe por sant Luchas a los quatro capítulos,<sup>b</sup> dize que nuestro Señor increpó al espíritu maligno quando dixo: Omutesce<sup>78</sup>, onde dize la glosa que puesto qu'el espíritu maligno fablase verdat, nuestro Señor le increpó e le mandó callar, <sup>c</sup> porque non mezclase alguna falsía con la verdat, o porque non acostumbrase los onbres para que le oyesen e diesen fe, fasta que los traxese a perdiçión. E por tanto non les deve ninguno llamar nin procurar sus respuestas, ca grave pecado es dexar los consejos e doctrinas de la Escripura Divina, e yr [a] buscar la doctrina diabólica. E si por ventura alguno contra esto quisiere argüyr de aquello que se escribe en el primero de los Reyes a los XXVII capítulos, onde dize que Saúl fue a tomar consejo de la phitonisa<sup>79</sup>, a esto se deve responde aquello que sobre<sup>d</sup> este passo responde sant Agostín, segund diximos en el capítulo passado de la terçera espeçie de divinança<sup>80</sup>.

---

<sup>a</sup> fazer BS

<sup>b</sup> add. onde NBS

<sup>c</sup> e BS

<sup>d</sup> om. sobre B

<sup>e</sup> divinar BS

Respuesta<sup>a</sup> de la quinta cuestión<sup>b</sup>, conviene saber<sup>c</sup>, si es lícito judgar por agüeros<sup>d</sup>.

[A] esta cuestión<sup>e</sup> se deve responder segunt determinación de santo Thomás en el libro e cuestión susodicha<sup>g</sup>, que del movimiento o canto<sup>f</sup> de las aves non se pueden conosçer las cosas advenideras de tal conosçimiento que sea por causas, mas las operaciones de los animales brutos es un instinto a manera de natura, el qual proçede de dos causas.

La una causa proçede del movimiento de los cuerpos çelestes, e por esta manera non es inconveniente que las operaciones de los animales e aves sean señales de las cosas advenideras, en quanto son conformes a la disposición del ayre e de los cuerpos çelestes, de la qual disposición acaesçen algunas cosas advenideras, pero aquí conviene guardar dos cosas, la primera, que aquestas consideraciones e juyzios non se extiendan<sup>g</sup> salvo a conosçer las cosas advenideras que se causan de la disposición e movimiento del ayre e de los cuerpos çelestes, lo segundo, que non se extiendan los tales juyzios

---

<sup>a</sup> add. e solución G

<sup>b</sup> dubda NBG

<sup>c</sup> que es NG : om. conviene saber, B

<sup>d</sup> Falta el título. S

<sup>e</sup> A lo qual NBS : A esto G

<sup>f</sup> quanto B

<sup>g</sup> extienden BS

salvo a las cosas que pertenesçen a las aves e animalias, las quales alcançan de los cuerpos celestes un conosçimiento natural, que es neçessario para su mantenimiento e conservaçión de su vida. E fasta en esto se puede tomar juyzio de los movimientos de las animalias e canto de las aves.

5 Por otra manera, este instinto de las aves e animalias procede de causa spiritual, así como de nuestro Señor, segund paresçe por la paloma que desçendió sobre nuestro Salvador, e en el cuervo que dio de comer a Helías, e en la vallena que tragó a Jonás<sup>2</sup>. O<sup>a</sup> procede el tal instinto de los spíritus malignos, los quales a las vezes usan de las operaçiones de las aves e  
10 animalias para meter las ánimas en algunas vanidades<sup>b</sup> e opiniones falsas, e en tal caso, non sería lícito el tal juyzio. En quanto a lo que se escribe de Joseph a los XL<sup>o</sup> XIII<sup>o</sup> capítulos del Génesi, que non avría su semejante en la sçiençia de los agüeros<sup>3</sup>, esto se deve entender segund lo determina sant Agostín<sup>4</sup>, quanto a la opinión que d'él tenía<sup>c</sup> el pueblo, e non porque la  
15 tal arte sea permissa nin aprovada.

---

<sup>a</sup> om. O B

<sup>b</sup> add. e operaçiones, G

<sup>c</sup> tenían G

Respuesta de la VI<sup>a</sup> questió<sup>n</sup>, conviene saber<sup>a</sup>, si es cosa lícita mirar e observar algunas señales para conoscer algunas cosas advenideras contingentes así como enfermedades o sanidades, segunt que algunas vezes lo guardan los físicos<sup>c</sup>.

5 A esta quistió<sup>n</sup> se deve responder que, considerando las señales de las cosas advenideras por sus causas determinadas, las cuales claramente se muestran por las tales señales e causas, esto tal non es cosa illícita, así como si el siervo considerando al<sup>e</sup> señor yrado non es cosa illícita<sup>f</sup> que teme<sup>g</sup> los açotes; e asimesmo temer<sup>h</sup> el daño que puede venir a los niños de  
10 aquellos que tienen dañado el instrumento de la vista, por tal manera que pueden aojar, e por ende, temer el tal daño non es cosa illícita. Así lo determina santo Thomás en el libro e quistió<sup>n</sup> susodicha<sup>55</sup>.

Non enbargante que algunos tienen opinión que non se puede causar el tal daño de ojo, la qual opinión se les causa por no aver perfecto

---

<sup>a</sup> dubda NBS : questió<sup>n</sup> sesta G

<sup>b</sup> que es NBS

<sup>c</sup> mg. los físicos E

<sup>d</sup> A lo qual NBS—

<sup>e</sup> el BS

<sup>f</sup> qm. así como si el siervo considerando al señor yrado non es cosa illícita G

<sup>g</sup> teme BS

<sup>h</sup> teme BS

conoscimiento de los principios naturales, ca el tal daño puede venir e<sup>a</sup>  
acaesçe naturalmente muchas vezes, e por tanto conosçiendo las causas e  
señales del tal daño non es cosa yllícita observar las tales señales por  
desviar el tal daño. Por esta vía asimesmo, en algunas señales se conosçen  
5 las causas de sanidad o enfermedat, e de la vida e de la muerte, en lo qual  
lícitamente se pueden fazer juyzios por las dichas causas e señales. Así lo  
determina santo Tomás en el libro e questión susodicha<sup>86</sup>.

---

<sup>a</sup> ca BS

Respuesta de la VIIª questión, que es<sup>b</sup> si es lícito observar algunos  
tiempos para obrar lo que queremos fazer.

[R]espondiendo a esta questión, dezimos<sup>c</sup> que algunas cosas son que  
vienen por curso natural, e otras cosas<sup>d</sup> son que vienen por curso voluntario,  
5 por ende, observar los tiempos para fazer las cosas que se causan por  
compliación natural de los elementos e de los tiempos, esto non es pecado, e  
por tanto los físicos, curando de las passiones corporales para dar las  
medicinas curativas o purgativas<sup>e</sup>, consideran e observan los movimientos de  
los cuerpos çelestes, e por esto non pecan, por quanto los cuerpos e los  
10 miembros se mueven segund los movimientos<sup>f</sup> de los cuerpos çelestes<sup>g</sup>. Pero en  
aquellas cosas que son voluntarias e subjectas a la voluntat e alvedrío de los  
ombres, es pecado fazer las tales observaciones de tiempos.

Onde, para mayor conosçimiento d'esta razón, es a saber que la  
observación de los tiempos es en tres maneras: una manera es illícita e  
15 supersticiosa, e<sup>h</sup> esta es guardando los advenimientos<sup>i</sup> de las cosas que son

---

<sup>a</sup> dubda NBS : demanda G

<sup>b</sup> om. que es BS

<sup>c</sup> A lo qual se deve responder NBS

<sup>d</sup> om. cosas NBS

<sup>e</sup> curativas pourgativas B : curativas o porurgativas S

<sup>f</sup> Por error movientos E

<sup>g</sup> e los miembros de los cuerpos ynferiores son subjectos a los cuerpos çelestes S: om. se mueven segund los movimientos B

<sup>h</sup> om. e NBSG

<sup>i</sup> avenimientos NBS

subjectas a la voluntad e libre alvedrío de los ombres, así como començando algunos fechos humanos so çierto e señalado signo del çielo. E los que tales observaciones fazen son reprehendidos por Ysayás, onde dize: Estér<sup>a</sup> e ayúdenté tus agoreros<sup>b</sup> que contavan los años e los días e los meses<sup>97</sup>. La segunda observación<sup>c</sup> es de providençia e discreción, conviene saber, guardando la qualidat del tiempo por aver habundança de los fructos temporales e<sup>d</sup> evitar las indigençias e carestías<sup>e</sup>, e aquesto tal nin<sup>f</sup> se loa nin se reprehende. Ecclesiastici, XXX<sup>o</sup>III capítulo: Quare deus<sup>98</sup> diem sup[er]lat et annus annum<sup>99</sup>.

Otra observançia<sup>h</sup> de tiempo es de piedat e devoçión, esto es, quando los buenos christianos guardan las fiestas para loar a nuestro Señor e fazer<sup>i</sup> obras de caridat, espeçialmente por conosçimiento de algunos benefiçios en tales días rescebidos; e por eso dize el Apóstol Ad Romanos, XX<sup>o</sup>IIII<sup>o</sup> capítulo: Alius iudicat inter diem e diem<sup>99</sup>. Así lo determina todo esto susodicho Pedro de Tharantasia<sup>j</sup> en el IIII<sup>o</sup> escripto de las Sentençias, a las XXX<sup>a</sup>III distinciones, artículo IIII<sup>o</sup>90.

---

<sup>a</sup> Esté BS

<sup>b</sup> aguoreros BS

<sup>c</sup> esservación BS

<sup>d</sup> om. e BS

<sup>e</sup> careçias BS

<sup>f</sup> non BS

<sup>9</sup> dies NG : om. deus BS

<sup>h</sup> observación G

<sup>i</sup> fazen BS

<sup>j</sup> Pedro de Taransia BS

Respuesta de la octava cuestión<sup>a</sup>, que<sup>b</sup> es si es pecado e cosa illícita inquirir e querer saber de las cosas furtadas e tomadas, e aquesto acatando en el astrolabio o en el juyzio de las estrellas.

[A] esta cuestión<sup>c</sup> se deve responder que inquirir e querer saber  
 5 aquellas cosas que propiamente siguen a curso de las estrellas e cuerpos celestes, así como querer saber si fará calor o friura<sup>d</sup>, o lluvias<sup>e</sup> o sequedades, esto tal non es pecado; pero judgar de aquellas cosas que son subjectas a la voluntad e alvedrío de los onbres, e non son subjectas a la ley e curso de las estrellas, esto tal es grave pecado, por quanto en tales  
 10 cosas comúnmente interviene invocación de los spíritus malignos, expressa o tácita. Así lo determina Alexandre de Ales en la II<sup>a</sup> parte de<sup>f</sup> su Summa, a las LII questiones, artículo VI<sup>o</sup><sup>1</sup>.

---

<sup>a</sup> dubda NBS

<sup>b</sup> om. que BS

<sup>c</sup> A esto NBSG

<sup>d</sup> friuras BS

<sup>e</sup> luvias BS

<sup>f</sup> add. la NBSG

Respuesta de la IX<sup>a</sup> \*questión, conviene saber<sup>b</sup>, si cogiendo las yervas para algunas enfermedades es lícito dezir algunas oraçiones o poner algunas escripturas sobre los ombres e animales.

[A] esta questión<sup>c</sup> dezimos que non se deven<sup>d</sup> dezir nin poner otras  
 5 devoçiones nin escripturas, sinon solamente el Credo e el Pater Nostro. E si otras cosas superstiçiosas se ponen o dizen, grave pecado es, segunt que por extenso se determina en el Decreto<sup>2</sup>, onde se lee de un clérigo que apartándose en un lugar secreto, non con entinçión de fazer invocación a los malignos spíritus, salvo con propósito de buscar el estrolabio e inquirir un  
 10 furto que fue fecho en una iglesia, en lo qual puesto que su entinçión e zelo era bueno, pero grave pecado cometió por la razón susodicha. Así lo determina santo Thomás en la Secunda secunde, a las XC questiones<sup>3</sup>.

Por tanto en los tales actos non se deven usar otras oraçiones nin escripturas salvo las susodichas. Por experiençia se falla de muchas personas  
 15 entre otras devoçiones aver mezclado otras cosas illícitas, por tanto en tales casos non cumple, so color de devoçión, exceder de lo que está en los Derechos estableçido e determinado.

---

<sup>a</sup> add. dubda o NBS : dubda G

<sup>b</sup> es NBS——

<sup>c</sup> [A] esto G

<sup>d</sup> em. deven BS

Respuesta de la X<sup>a</sup> cuestión, conviene saber<sup>b</sup>, si es cosa lícita colgar al cuello las palabras divinas de la Sacra<sup>c</sup> Escritura.

A esto dezimos<sup>d</sup> que en este caso son de acatar e guardar quatro<sup>e</sup> cosas: la primera, qué cosa es aquella que se escribe o se cuelga al cuello, ca<sup>f</sup> si es para demandar ayuda o fazer invocación a los spíritus malignos, esto tal manifiesto paresçe que es illícito e supersticioso<sup>g</sup>; la segunda<sup>h</sup> es mirar e aguardar<sup>i</sup> si las tales escrituras contienen en sí algunos nombres non sabidos nin conoçidos, so los quales podría estar encubierta alguna cosa yllícita, por tanto, non es permissio, antes es cosa illícita e defendida en los Derechos<sup>j</sup>, que ninguno non sea osado de traher nóminas nin otras qualesquier escrituras que así<sup>k</sup> contengan algunos nombres non conoçidos; lo terçero, es de mirar e aguardar que la tal escritura non contenga en sí alguna cosa de falsedat, ca de la tal<sup>k</sup> escritura non se podría<sup>l</sup> esperar buenos efectos de

---

<sup>a</sup> dubda NBSG

<sup>b</sup> que es NG : es B

<sup>c</sup> Santa BS

<sup>d</sup> A lo qual se deve responder NS : A lo que se deve responder B

<sup>e</sup> tres N : ~~em~~ quatro E

<sup>f</sup> ga B : que S

<sup>g</sup> illícita e supersticiosa G

<sup>h</sup> lo segundo NBS

<sup>i</sup> guardar BS

<sup>j</sup> en sí BS

<sup>k</sup> s. l. tal E

nuestro Señor como Él non sea testigo de falsedat<sup>a</sup>; lo quarto es de guardar que con las palabras divinas non se mezclen algunas cosas vanas e illícitas, así como figuras o carateres, synon solamente la señal de la cruz. Así lo determina todo esto santo Tomás en el libro e questión susodicho<sup>b</sup>95.

5 Pero es de creer que aprovecharía<sup>c</sup> más oyrlo en la iglesia que non traerlo colgado del cuello, e si aquesto non aprovecha, menos aprovecharía colgado al cuello, ca mucho es de mayor eficacia lo que entra por la oreja que lo que está colgado al cuello, por quanto lo que entra por las orejas e por los otros sentidos, va e llega al ánima, e lo que está colgado al cuello non lo puede así fazer, por quanto el cuello non es tal sentido o instrumento  
10 donde el ánima pueda resçebir juyzio de las cosas que en él<sup>d</sup> están colgadas. Asimesmo, es de creer que tener el Evangelio o las otras palabras divinas en el entendimiento es de mayor eficacia que non tener aquellas letras e figuras colgadas al cuello. Pero guardando las quatro condiciçiones sobredichas, non  
15 es cosa<sup>e</sup> illícita traer las tales escripturas colgadas al cuello.

---

<sup>1</sup> podrían BS

<sup>a</sup> om. de falsedat BS

<sup>b</sup> susodicha NBSG

<sup>c</sup> aprovechará NBS

<sup>d</sup> om. en él S

<sup>e</sup> om. cosa N

Respuesta de la XI<sup>a</sup> cuestión<sup>a</sup>, que<sup>b</sup> es si es cosa lícita traer las reliquias de los santos o tenerlas en otra qualquier manera.

A esta demanda<sup>c</sup> dezimos que una mesma razón es de las reliquias de los santos e del Evangelio e de las palabras divinas,<sup>d</sup> por quanto, sy las tales cosas se traen por fiuza<sup>e</sup> de los santos cuyas son, esto tal non es illícito, pero es de acatar que non se ayunte<sup>f</sup> con ello otra cosa alguna de vanidat, así como creer que aprovechó<sup>g</sup> más la caxa en que andan<sup>h</sup> seer quadrada o redonda o triangular, ca para la reverencia de nuestro Señor non aprovecha<sup>i</sup> más la una figura que la otra, e por tanto, creer lo contrario cosa illícita es e superstiçiosa. Así lo determina santo Thomás en el libro suso nonbrado<sup>g7</sup>.

---

<sup>a</sup> dubda o demanda NBS : add. o dubda G

<sup>b</sup> om. que BS : om. que es G

<sup>c</sup> A lo qual N : A la qual BS

<sup>d</sup> add. e BS

<sup>e</sup> fiuzas N : fuzia BS

<sup>f</sup> ayuntan §

<sup>g</sup> aprovecha NG : aprovechan BS

<sup>h</sup> om. en que andan G

<sup>i</sup> aprovechan B

Respuesta de la XII<sup>a</sup> questión, <sup>b</sup>si es cosa lícita encantar las serpientes o <sup>a</sup> otras animalias.

[A] esto<sup>d</sup> se deve responder que si en semejantes encantaciones<sup>e</sup> se oviere respecto e<sup>f</sup> consideración solamente a las palabras sacras e a la virtud divina, non será cosa yllícita, pero los que usan de tales encantaciones por la mayor parte guardan algunas yllícitas observaciones<sup>g</sup> e vienen en efecto sus encantaciones, espeçialmente en las serpientes, por quanto la serpiente<sup>h</sup> fue el primero instrumento diabólico para engañar al onbre<sup>8</sup>. Así lo determina santo Thomás en el libro e quistión susodicha<sup>99</sup>.

---

<sup>a</sup> dubda o demanda N : honzena dubda o demanda BS : dubda G

<sup>b</sup> add. que es N : add. es S

<sup>c</sup> em. a G

<sup>d</sup> A lo qual NBS

<sup>e</sup> encantamientos BS

<sup>f</sup> o BS

<sup>g</sup> observancias NBSG

<sup>h</sup> om. por quanto la serpiente BS

Respuesta de la XIII<sup>a</sup> cuestión<sup>a</sup>, que es<sup>b</sup> si es cosa lícita encantar los niños e<sup>c</sup> los enfermos.

[A] esto se deve responder segunt determinación del santo Doctor<sup>100</sup>, que si en los tales actos non se faze<sup>d</sup> nin se manda<sup>e</sup> fazer o dezir cosa alguna  
 5 supersticiosa, sinon solamente lícitas oraciones e<sup>f</sup> conjuraciones, así como conjurando por la cruz e pasión de nuestro Señor<sup>g</sup> o<sup>h</sup> por otras cosas tales, non peccan los que lo fazen<sup>i</sup>, salvo si lo fiziesen después que les fuese defendido por la Iglesia, por quanto las tales cosas son de<sup>j</sup> defender, porque<sup>k</sup>  
 10 muchas vezes se mezclan en tales auctos algunas cosas supersticiosas, salvo sy los tales se fiziesen por personas discretas e devotas que fiziesen oraciones devotas, non sobre las ropas o çintas, salvo poniendo las manos

---

<sup>a</sup> dubda G

<sup>b</sup> om. que es BS

<sup>c</sup> o NBSG

<sup>d</sup> fazen NBS

<sup>e</sup> mandan NBS

<sup>f</sup> o G

<sup>g</sup> add. Dios G

<sup>h</sup> e NBSG

<sup>i</sup> fazer BS

<sup>j</sup> s. l. de E

<sup>k</sup> por quanto NBS

sobre los enfermos, como dize el Evangelio<sup>101</sup>, esto tal es lícito e permissor.  
Así lo determina santo Thomás en la Summa susodicha<sup>102</sup>.

---

\* lícito es e permiso NBS

Respuesta de la XIII<sup>a</sup> demanda<sup>a</sup>, <sup>b</sup>si es pecado procurar e<sup>c</sup> saber algunas cosas de los spíritus malignos.

[A] esta cuestión<sup>d</sup> dezimos<sup>e</sup> que es cosa yllícita e grave pecado por dos razones: la primera, porque non enbargante que procurar de<sup>f</sup> alcançar el saber de sí sea bueno, enpero<sup>g</sup> procurar de lo<sup>h</sup> alcançar por manera non devida, 5 conviene<sup>i</sup> saber, con ayuda de los spíritus malignos, esto non es bueno<sup>j</sup> nin lícito<sup>k</sup>, e aqeste es el fin de la arte notoria, segunt adelante se dirá en la cuestión XVI; la segunda razón es porque procurar de saber las cosas advenideras mediante de los spíritus malignos es grave pecado, lo primero, 10 porque los spíritus malignos non saben determinadamente las cosas advenideras, lo segundo, por la compañía que en tal caso con ellos se tracta. Así lo

---

<sup>a</sup> cuestión NE : questiones S

<sup>b</sup> add. que es N

<sup>c</sup> om. e N—

<sup>d</sup> demanda G

<sup>e</sup> A lo qual se deve responder N : A esto se deve de responder BS

<sup>f</sup> del BS

<sup>g</sup> pero G

<sup>h</sup> del BS

<sup>i</sup> add. a S

<sup>j</sup> bien BS

<sup>k</sup> illícito S

determina santo Thomás en el libro e quisti3n susodicha<sup>a103</sup>.

---

<sup>a</sup> sobredicha NBSG

Respuesta de la quinzena questión<sup>a</sup>, <sup>b</sup> si es cosa yllícita el juyzio del fierro ardiente o de agua firviendo que fazen tomar algunos por experimentar e saber la çertinidat de algunos delictos ocultos.

[A] esta quistión dezimos<sup>c</sup> que es cosa yllícita e grave pecado por tres  
 5 razones. La primera, porque la tal cosa se faze a fin de saber e juzgar las cosas ocultas, las quales solamente son reservadas<sup>d</sup> a juyzio divino. La segunda razón es porque en los tales casos se espera miraglo, lo qual es tentar a Dios. La terçera razón es por seer reprovado e defendido en el Derecho<sup>104</sup>. Así lo determina santo Thomás en el libro e questión sobredicha<sup>105</sup>.

---

<sup>a</sup> demanda o dubda G

<sup>b</sup> add. que es N : add. es BS

<sup>c</sup> A lo qual se deve responder NBS

<sup>d</sup> relevadas BS

Respuesta de la XVI<sup>a</sup> questión<sup>a</sup>, que<sup>b</sup> es si es cosa lícita<sup>c</sup> usar de las observaciones del<sup>d</sup> arte notoria para saber e alcançar sciencia.

[A] esta questión<sup>e</sup> se deve responder que la<sup>f</sup> arte notoria es yllícita e asimesmo es de ninguna eficacia. Primeramente digo que la arte notoria es yllícita por quanto en ella se<sup>g</sup> usa de algunas cosas que, en quanto tales, non tienen virtut de causar sciencia alguna, así como mirando algunas figuras e señales e palabras de las quales el arte<sup>h</sup> notoria non usa, así como de causas nin como de señales por Dios e por la Iglesia ordenadas, segunt que son las palabras sacramentales, e non son tales las señales de la arte notoria, mas antes son tales que pertenesçen a los contractos que fazen con los spíritus malignos los que usan d'esta arte notoria. E por tanto, esta arte del todo es reprovada e deve seer evitada de los fieles christianos, así como las otras artes yllícitas e supersticiosas que dicho avemos.

---

<sup>a</sup> quisiones § : demanda ¶

<sup>b</sup> es si B : si §

<sup>c</sup> illícita ¶

<sup>d</sup> de la BS

<sup>e</sup> A la qual NBS

<sup>f</sup> el NBS

<sup>g</sup> om. en ella se NBSG

<sup>h</sup> add. máqica ¶

Lo segundo dixé que esta arte notoria es vana e de<sup>a</sup> ninguna eficacia para alcançar<sup>b</sup> sçiençia, lo qual se muestra e confirma por esta razón: la sçiençia se alcanza o por manera que es al onbre natural o por infusión divinal, pero nunca se alcanza por operación de los spíritus malignos. Digo que se alcanza por manera que es al onbre natural<sup>c</sup>, <sup>d</sup>conviene saber, fallándola<sup>e</sup> de sí mesmo o aprendiéndola de otro<sup>f</sup>; asimesmo digo<sup>g</sup> que se alcanza por infusión divinal segunt que se escribe por sant Luchas a los XXI capítulos: Ego dabo vobis<sup>h</sup> os et sapientiam<sup>106</sup>, la qual sçiençia non la alcanza alguno por el arte notoria salvo por graçia e don divinal, segunt lo escribe el Apóstol, Prima ad Corintios, a los doze<sup>i</sup> capítulos: Alii<sup>j</sup> quidem<sup>k</sup> datur sermo sciencie et sapientie, ecétera; et subditur in fine: hec omnia operatur unus atque<sup>l</sup> idem Spiritus dividens<sup>m</sup> prout vult<sup>107</sup>, quiere dezir, dixé asimesmo que nunca la sçiençia se alcanza por operación de los spíritus malignos, por

---

<sup>a</sup> es una e ninguna BS

<sup>b</sup> add. sentençia G

<sup>c</sup> natura BS

<sup>d</sup> add. e BS

<sup>e</sup> hablando N

<sup>f</sup> add. alguno G

<sup>g</sup> om. digo B

<sup>h</sup> nobis S

<sup>i</sup> XXII capítulos G

<sup>j</sup> Aliis G

<sup>k</sup> quidem NBS

<sup>l</sup> adque NBS

<sup>m</sup> add. singelis NB : add. singulis S

quanto non pertesçe a ellos alunbrar nuestros entendimientos. Así lo determina todo esto santo Thomás en el libro e quistión susodicha<sup>108</sup>.

5 Por tanto non deve ninguno presumir e trabajarse de alcançar sçiençias por tal arte sacrílega<sup>a</sup> e<sup>b</sup> reprovada, ca otras buenas maneras ay por donde se puede alcançar mucha sciencia sin poner fe e<sup>c</sup> esperança en cosa tan vana e de ninguna eficacia.

---

<sup>a</sup> sacrilegar BS

<sup>b</sup> om. e BS

<sup>c</sup> om. fe e G

Respuesta<sup>a</sup> de la XVII<sup>a</sup> cuestión<sup>b</sup>, °si es cosa<sup>c</sup> lícita usar de las ymágenes que fazen los astrólogos.

[A] esta dubda e cuestión<sup>e</sup> dezimos<sup>f</sup> que non es lícito nin permissio usar de las tales ymágenes, por quanto non tienen efecto salvo por operación de los spíritus malignos; señal de aquesto es porque siempre han por neçessario 5 escribir otras<sup>g</sup> algunas figuras o carateres en las tales imágenes, las quales naturalmente, non pueden obrar cosa alguna nin tienen eficacia para producir lo que quieren<sup>h</sup>. E por tanto, o se fazen ende contracto tácitos con los spíritus malignos, o les fazen expressas invocaciones. Así lo determina santo 10 Thomás en el libro e cuestión<sup>i</sup> suso nonbrado<sup>j</sup> 109.

---

<sup>a</sup> add. e solución G

<sup>b</sup> cuestión XVII BSC

<sup>c</sup> add. es BS

<sup>d</sup> om. cosa BS

<sup>e</sup> om. e cuestión G

<sup>f</sup> A lo qual se deve responder NBS

<sup>g</sup> o cavar NBS

<sup>h</sup> add. aquellos que las traen NBS

<sup>i</sup> om. e cuestión NBS

<sup>j</sup> de suso nonbrado NBS

Respuesta de la cuestión XVIII<sup>aa</sup>, <sup>b</sup>sic es lícito a los clérigos desnudar los altares e<sup>d</sup> cubrir las ymágenes de luto o quitar las lámparas e<sup>e</sup> luminarias acostumbradas, por causa de dolor por algunas violencias fechas a<sup>f</sup> la iglesia.

5 A esta quistió<sup>ns</sup> se deve responder que non es lícito, antes es prohibito de Derecho, XX<sup>a</sup>VI<sup>a</sup> cuestión, V<sup>o</sup> quicumque<sup>110</sup>. E si el que lo<sup>b</sup> tal fiziere non se purgare e fiziere penitencia, deve ser dispuesto, salvo sy lo oviese fecho rezelando alguna contaminación de las cosas sacras o alguna subversión de la fe, ca en tal caso más se muestra humilldat que engaño, segunt se determina en el dicho capítulo quicumque. Asy mesmo en el dicho capítulo es defendido que ningunt saçerdote non sea osado de çelebrar la misa de los defuntos por los bivos que mal quiere, porque mueran más en breve, nin fagan cama en medio de la iglesia e ofiçio de muertos, porque<sup>i</sup> los tales mueran ay<sup>na</sup>, e<sup>j</sup> si

10

---

<sup>a</sup> XVIII cuestión N

<sup>b</sup> add. es BS

<sup>c</sup> que N

<sup>d</sup> o NBS

<sup>e</sup> lanpararas (sic) o G

<sup>f</sup> en NBS

<sup>g</sup> A lo qual NBS

<sup>h</sup> om. lo NBS

<sup>i</sup> s. l. que E

algunos sacerdotes fizieren lo contrario e pudieren seer detenidos, deve ser dispuesto el saçerdote que tal faze, e si algunt lego a tal cosa le oviere inçitado, ambos deven seer a fazer penitençia en cárçel perpetua deputados<sup>a</sup>. Así se determina en el dicho capítulo quicumque.

---

<sup>3</sup> om. si N.

<sup>a</sup> ser perpetuamente deputados a fazer penitençia en cárçel perpetua. NBSG

5 Respuesta de la XIX questió<sup>r</sup>, conviene saber<sup>b</sup>, qué cosa es esto que se dize que ay unas mugeres que se llaman bruxas las quales creen e dizen que de noche andan con Diana, deesa de los paganos, con<sup>c</sup> muchas mugeres cavalgando en bestias e andando e pasando por muchas tierras e logares, e que pueden aprovechar e<sup>d</sup> dañar a las criaturas.

10 [A] esto se deve responder lo que sobre esta razón dize e determina Raymundo<sup>111</sup>, que las semejantes cosas son operaciones de los spíritus malignos, los quales representan aquellos fantasmas a la fantasía de los onbres e de las mugeres, o que los spíritus malignos, fablando theologalmente, se transforman en diversas speçies e figuras, e se representan e engañan a las ánimas que tienen captivas. Nin deve ninguno creer tan grant vanidat que crea acaesçer estas cosas corporalmente, salvo en sueños o por operación de la fantasía, e qualquier que lo contrario<sup>e</sup> creyese es infiel e peor que pagano, segunt que esto e otras cosas muchas semejantes se determinan, XX<sup>a</sup>VI<sup>a</sup> 15 questió<sup>n</sup>, <sup>f</sup>Episcopi<sup>112</sup>.

---

<sup>a</sup> dubda G

<sup>b</sup> om. conviene saber NBS : que es G

<sup>c</sup> ca BS

<sup>d</sup> o NBSG

<sup>e</sup> add. feziere G

<sup>f</sup> add. V Episcopi BNS

5 E<sup>a</sup> hablando naturalmente, todo onbre que seso e juyzio tenga, deve  
 considerar si aquellas bruxas que se dizen andar por lugares innumerables, e  
 entrar en las casas por los resquiços, <sup>b</sup>dexan los cuerpos quando van en los  
 tales actos, o lievan consigo los cuerpos. Non es de dezir que los dexan, ca  
 10 imposible es<sup>c</sup> segunt los theólogos e<sup>d</sup> philósofos qu'el ánima dexa el cuerpo  
 quando quisiere e le tome quando quisiere; e sy dixeren que llevan consigo los  
 cuerpos, esto es asimesmo imposible, ca todo cuerpo naturalmente hablando  
 tiene tres dimensiones que son luengo e ancho e fondo, las quales tan grandes  
 como ellas son, tan grande espaçio e lugar han neçessario para entrar e  
 15 passar, segunt lo qual imposible es que puedan entrar por los resquiços o  
 agujeros de las casas, e dezir que se torman ansares e entrar<sup>e</sup> a chupar<sup>f</sup> los  
 niños, esta es mayor vanidat, dezir e afirmar que onbre e muger pueda dexar  
 la forma de su espeçie e tomar forma<sup>g</sup> de otras espeçies quales<sup>h</sup> quisiere.

15 Por tanto es de creer e afirmar que son operaciones de la fantasía<sup>i</sup>, e  
 que las tales personas tienen dañada<sup>j</sup> alguna potença de las interiores,  
 segund diximos en el Tractado de los sueños<sup>113</sup>. Por tal manera que la fantasía

---

<sup>a</sup> om. E N \_\_\_\_\_

<sup>b</sup> Pequeña mancha ilegible E : o NBSG

<sup>c</sup> add. nin NBS

<sup>d</sup> om. e y add. nin segunt NBS : add. segund G

<sup>e</sup> entrar NBS

<sup>f</sup> chupan G

<sup>g</sup> formas S

<sup>h</sup> qual NS

<sup>i</sup> fantasma BS

<sup>j</sup> dannanda BS

anda sin freno suelta faziendo las tales operaciones, e creer lo contrario non viene sinon por falta de juyzio, non considerando las razones susodichas. Por tanto las mugeres deven poner buen recabdo en sus criaturas e, sy murieren por mala guarda, non se excusen con las bruxas que entraron a las matar por los resquiçios de las casas, ca dezir tal vanidat sería afirmar que tienen

5 cuerpos glorificados para entrar como entró nuestro Señor a los diçipulos.

Iamuis<sup>a</sup> clausis<sup>114</sup>

Muy poderoso Rey, tan<sup>b</sup> grant deseo tengo, si fazerlo pudiese, de erradicar del pueblo las tales abusiones, que non querría en esta vida otra

10 bienaventurança synon poderlo fazer. Por ende, pues mi poder es tan flaco e el tuyo tan alto e tan soberano, más mérito alcançarás en destruyr las tales vanidades que en quantos ayunos farás en toda tu vida. Bien creo que algunos tyenen e afirman lo contrario, lo quales soy çierto que non lo osarán<sup>c</sup> afirmar donde sabios perfectos oviere, ca las razones susodichas son tales que bien

15 miradas non tienen solución alguna, las quales bastan para nuestro intento.

---

<sup>a</sup> Anus G

<sup>b</sup> add. grande dese tan grant (sic) B : grande dese tan (sic) S

<sup>c</sup> osarían BS

Respuesta e solució<sup>a</sup> de la XX<sup>a</sup> e postrimera<sup>b</sup> questió<sup>c</sup>, conviene saber<sup>d</sup>,  
 pues estas artes mágica son frívolas e de ninguna eficacia, segund  
 dicho avemos, cómo acaesçen e vienen muchas vezes aquellas cosas que  
 los adevinos e mágicos dizen e afirman, ante que vengan.

5 [A] esta postrimera questió<sup>e</sup> se deve responder segunt determinación de  
 Raymundo<sup>115</sup>, e asy mismo de sant Agostín<sup>116</sup>, el qual suelve e determina esta  
 questió en esta guisa. Dize que aquesto se faze por divinal permissió, para  
 que aquellos que tales cosas oyen sean provados cómo permanesçen en la  
 firmeza de la fe. Así se determina a los XXIII capítulos en el Deuteronomio<sup>f</sup>,  
 10 onde dize: Si surrexerit in medio tui propheta aut<sup>g</sup> qui sopnium dicat<sup>h</sup> se  
vidisse<sup>i</sup> e perdiverit<sup>j</sup> signum<sup>k</sup> atque<sup>l</sup> portentum e evenerit<sup>m</sup> qui<sup>n</sup> loqutus est,

---

<sup>a</sup> om. e solució NBS

<sup>b</sup> om. e postrimera NBS

<sup>c</sup> dubda NBS : dubda o demanda G

<sup>d</sup> es NBS : que es G

<sup>e</sup> A esto NBS : A esta demanda G

<sup>f</sup> Deuteronomíne BS : Deutornomio G

<sup>g</sup> at BS

<sup>h</sup> dicad S

<sup>i</sup> sibi disse BS

<sup>j</sup> perdixerit NBS

e dixerit<sup>a</sup> tibi eamus e sequamur<sup>b</sup> deos alienos quos ignores et serviamus eis  
non audias verba<sup>c</sup> talis prophete aut sopniatorum quia temptat vos<sup>d</sup> deus ut  
palam<sup>e</sup> fiat utrum diligatis<sup>f</sup> eum aut<sup>g</sup> non<sup>h</sup><sup>17</sup>, quiere dezir en sentençia, sy  
algunt propheta o soñador se levantare e dixere que vio alguna señal o  
5 miraglo, e viniere segunt él lo dize, e sy te dixere vamos e siguamos e  
sirvamos a los dioses ajenos que tu non conosçes, non oyas las palabras de  
tal profeta o soñador, por quanto aquellas es temptaçión de Dios porque se  
parezca si le amáys o non. Asimesmo santo Thomás en la Secunda Secunde<sup>118</sup> dize  
que aquellas cosas que los onbres en prinçipio experimentaron acaesçian e  
10 venían<sup>h</sup> por caso o por accidente, pero después que los onbres se entremetían  
e davan fe a tales observançias<sup>i</sup> mágicas, muchas cosas tales acaesçieron por  
engaño de los malignos spíritus, porque los onbres que de tales artes usasen<sup>j</sup>

---

\* signi S

<sup>1</sup> adque NS

<sup>m</sup> evenit B : venerit G

<sup>n</sup> que BS

<sup>a</sup> dixert S : dixit G

<sup>b</sup> sequamus B

<sup>c</sup> verbum BS

<sup>d</sup> nos NBS

<sup>e</sup> palatu S

<sup>f</sup> diligat NBS

<sup>g</sup> ante S

<sup>h</sup> acaesçia e venía NBS

<sup>i</sup> observaciones G

<sup>j</sup> usaren BS

dando fe a las tales cosas, se envolviesen en lazos de error tan<sup>a</sup> detestable. Asi lo determina sant Agostín en el libro De doctrina christiana<sup>119</sup>, por tanto, quando<sup>b</sup> alguno oyere las tales vanidades abhominables, aunque algunas cosas les<sup>c</sup> sean mostradas por experiencia, non las deven creer nin poner en ellas ninguna<sup>d</sup> fe, ca o serán imposibles o<sup>e</sup> vermán<sup>f</sup> por illusiones diabólicas por meter a los ombres en lazos de semejantes errores, como dicho es.

Et sic est finis presentis tractatus. Gracias omnipotenti Deo, ad cuius gloriam et honorem e servicium tue celssitudinis omnia supra dicta, ut iam presuposui presupono fore dicta correctione ecclesie e fide catholica semper salva.<sup>9</sup>

---

<sup>a</sup> errar e tan N

<sup>b</sup> quanto BS

<sup>c</sup> le BS

<sup>d</sup> alguna G

<sup>e</sup> A partir de aquí solo se leen algunas palabras sueltas a causa del deterioro del manuscrito. B

<sup>f</sup> verná G

<sup>9</sup> om. la clausula latina y en su lugar escribe: Fin. E así es fin d'este tractado. § : Añade: Aquí se acaba el Tratado de la adivinança. G

VII  
NOTAS AL TEXTO

1. Como se señala en el estudio preliminar, el rey al que Barrientos alude en el prólogo es Juan II de Castilla, muerto en 1454, año que se convierte, por lo tanto, en la fecha ante quem del Tractado de la divinança.

2. Se refiere, en concreto, al "Capítulo del divinar", Tractado de los sueños, ms. 6401 de la B.N.M., ff. 37r a 38r.

3. Hace referencia al Prohemio del Tractado de Caso e Fortuna, ms. 18455 de la B.N.M (que falta en el ms. 6401 de la B.N.M.), f. 27r: "preguntado por tu Señoría algunas vezes qué cosa era Fortuna, a lo qual él [Barrientos] te ovo respondido por palabra lo que ha (sic) esta demanda se requería [...] te vino en olvido la dicha respuesta, tanto que de nuevo tu Señoría tornó a preguntar e querer saber la obsoluçión dela dicha demanda [...] E por quanto agora nuevamente, de un mes a esta parte, con un servidor de tu Señoría me enbiaste mandar que te enbiase alguna cosa de escriptura agradable [...], por tanto, [...] delibero ordenar un breve tractado para çertifiçación de la dicha demanda...".

4. Cito la Física y Metafísica de Aristóteles por ediciones en las que junto al texto aristotélico aparece el comentario al mismo de santo Tomás, ya que, como hemos visto en el capítulo dedicado al estudio de las fuentes, la influencia aristotélica en el Tratado de la divinança llega a través de la interpretación que de ella hace santo Tomás; para este caso concreto In octo libros Physicorum Aristotelis expositio, ed. P. M. Magiòlo O. P., Taurini/Romae, Marietti, 1954, l. VI, cap. 1, lect. VIII.

5. In octo libros Physicorum..., ed. cit., l. VI, cap. 1, lect. VII.: "Praemittit tamen quod non similiter se habet de eo quod mutatur, vel ut melius dicatur secundum quod mutatur, sicut de tempore et mobili. Cum enim sit tria accipere in mutatione, scilicet mobile quod mutatur, ut homo; et in quo mutatur, ut tempus: et in quod mutatur, ut album; horum duo, scilicet tempus et mobile, sunt semper divisibilia. Sed de albo est alia ratio: quia album non est divisibile per se, sed tamen tam ipsum quam omnia alia huiusmodi, sunt divisibilia per accidens, inquantum scilicet illud cui accidit album vel quaecumque alia qualitas, est divisibile. Divisio autem albi per accidens potest esse dupliciter. Uno modo secundum partes quantitativas; sicut si superficies alba dividatur in duas partes, album per accidens divisum erit. Alio modo secundum intensionem et remissionem: quod enim una et eadem pars sit magis vel minus alba, non est ex ipsa ratione albedinis (quia si esset separata, non diceretur secundum magis et minus: sicut neque substantia suscipit magis et minus) : sed est ex diverso modo participandi albedinem ex parte subiecti divisibilis. Praetermisso igitur hoc quod dividitur per accidens, si accipiamus ea secundum quae est motus, quae dividuntur per se et non per accidens, neque etiam in his erit primum."

6. In octo libros Physicorum..., ed. cit., l. I, cap. 1, lect. IX: "Duo autem supponebat, et ex quibus procedebat. Quorum primum est quod etiam ab omnibus naturalibus philosophis supponebatur, quod scilicet ex nihilo nihil fiat. Et hoc est quod dicit, quod Anaxagoras ex hoc videbatur opinari esse principia infinita, quia accipiebat communem opinionem omnium philosophorum naturalium esse veram; hanc scilicet, quod id quod simpliciter non est, nullo modo fiat.

Quia enim hoc supponebant tanquam principium, ad diversas opiniones processerunt." (El subrayado es mío).

7. Vid. p. 178, líns. 3 a 10 de la presente edición.

8. Las referencias bíblicas, de aquí en adelante, se citan por: Biblia Vulgata [1977], ed. Colunga-Turrado, Madrid, Editorial Católica, [B.A.C.], 1985<sup>7</sup>. En este caso concreto, Barrientos alude al Gen. 3: 1-4: "Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus. Qui dixit ad mulierem: Cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi? Cui respondit mulier: De fructu lignorum, quae sunt in paradiso, vescimur: de fructu vero ligni quod est in medio paradisi, praecepit nobis deus ne comederemus et ne tangeremus illud, ne forte moriamur. Dixit autem serpens ad mulierem. Nequaquam morte moriemini."

9. Iob, 2:2 : " ut diceret Dominus ad Satan: Unde venis? Qui respondens, ait: Circuivi terram, et perambulavi eam." y 1:7 : " Cui dixit Dominus: Unde venis? Qui respondens, ait: Circuivi terram, et perambulavi eam".

10. Mt., 4:3 : "Et accedens tentator dixit ei: Si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant".

11. Act. 1:10 : "Cumque intuerentur in caelum euntem illum, ecce duo viri astiterunt iuxta illos in vestibus albis,..."

12. Se refiere a la La leyenda dorada. A propósito de las diferentes versiones que nos han llegado de este texto, seguimos el fijado por Th. Graesse, ya que según la crítica moderna, es la que menos errores contiene. Vid Alain Boureau, La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (+ 1298), Paris, Les éditions du cerf, 1984, p. 15: "Nous citons la Légende dorée d'après l'unique mais ancienne édition contemporaine, celle de Th. Graesse. [...] L'édition de Graesse se fonde sur des éditions incunables, comparés à certains manuscrits (dont l'éditeur ne fait pas mention précise). Nous avons comparé le text de Graesse à celui du plus ancien des manuscrits datés et complets du XIII<sup>e</sup> siècle, [...] en concluant à une assez bonne fidélité de l'édition Graesse, qu'il serait imprudent de remettre en cause, avant un collationnement plus important". Una traducción al castellano del texto de Th. Graesse es la de José Manuel Macías, La leyenda dorada, Madrid, Alianza Editorial, 1982, (de aquí en adelante citamos por esta edición), II, p. 726: "Apenas dijo esto, vio cerca de sí al diablo, y en cuanto lo vio se encaró con él y lo increpó de esta manera: '¿Qué haces tú aquí, cruelísima bestia? No pierdas el tiempo buscando cargos contra mí, porque no los hallarás...'"

13. La leyenda dorada, II, p. 516: "Cuando el demonio terminó de hablar, el juez le invitó a responder a los cargos que el acusador había formulado. Entonces él tomó la palabra y, sin miedo, sin la menor turbación, completamente sereno, dijo : 'Reconozco que soy indigno de entrar en el reino de los cielos, y que si para entrar en él no contara con otros méritos que los míos jamás sería recibido en tan santo lugar; pero estoy seguro de que entraré en ese reino, porque su dueño y absoluto soberano es mi Señor; y lo es por dos títulos: por derecho de herencia recibida de su Padre y por derecho de conquista obtenida mediante su Pasión".

14. La leyenda dorada, I, pp. 107-110, por ejemplo: "Luchó contra tales apetitos, rezó y pidió a Dios que le permitiera ver con sus propios ojos al diablo que tentaba a los jóvenes con estas cosas. Tan pronto como con el recurso de su fe logró superar aquella prueba, un demonio, en forma de niño negro, se presentó ante él, se postró a sus pies y le dijo: 'Yo soy ese a quien acabas de vencer'. San Antonio comentó en voz alta: '¡Qué poca cosa eres! Me alegro de haberte visto, porque en adelante jamás temeré tus acometidas'".

15. Se refiere al Decretum cum glossa de Graciano, que se cita según el ms. 12.790 B.N.M. (fechado en el siglo XIV) causa XXVI, quest. V, fol. 251r, col. 2.

16. De civitate Dei, Madrid, Editorial Católica [B.A.C. XVI], 1964<sup>2</sup>, l. VIII, 16: "Breviter autem eos definiens erit, daemones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aëria, tempore aeterna..."

17. Los capítulos 14 a 22 del libro VIII de La Ciudad de Dios son un comentario de san Agustín a Del dios de Sócrates; en el capítulo 16, San Agustín comenta el capítulo 6 de la obra de Apuleyo.

18. Aunque no he podido localizar la referencia concreta del texto de san Juan Damasceno, existen coincidencias de sentido en algunas obras suyas; De orthodoxa fide, en Migne, P.G., 94, l. II, cap. XII ("De homine"), col. 179: "Incorporeum igitur esse, Deo convenit secundum naturam; angelis autem, et daemonibus, et animis, secundum gratiam, habitaque ratione ad materiae crassitiam."; y en la Homilia II in Dormitionem B. V. Mariae, t. 96, col. 742: "Daemones [...] umbrosa quaedam spectra, id quod natura non sunt, perperam fingentes, in subsidium accedente aberrantium hominum amentia. [...] Nam quod daemonum natio corpore careat, inter omnes constat; etiam inter eos qui mentis oculis capti sunt". Al respecto, resume Dom Remy Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Paris, Chez Louis Vives, 1862, XII, art. 3, p. 157: "L'Ange, selon saint Damascene, est une nature raisonnable, intelligente, libre, muable, incorporelle, immortelle, non par sa nature, mais par la grace de Dieu. [...] Les Démons sont de même nature que les bons Anges" (el subrayado es mío).

19. In secundum librum Sententiarum, Venedig, 1581 [ed. facsimilar, Frankfurt, Minerva G.M.B.H., 1968], l. II, parte I, dist. VIII, quest. I, art. I; por ejemplo: "Tertio ponit [...] quod Angeli sunt incorporei, nec habent corpora sibi unita, sed assumunt aliquando ea ad implendum aliquod ministerium,..."

20. De Genesi ad litteram, Madrid, Editorial Católica [B.A.C., XV], 1957, l. IX, cap. 2, párr. 3: "verumtamen certissime teneamus et dixisse hoc Deum [non est bonus esse hominem solum], et si corporali voce vel temporaliter expressa similitudine corporis dixit, non eum per substantiam suam, sed per aliquam imperio suo subditam dixisse creaturam, sicut in libro praecedente tractavimus". Se refiere san Agustín al l. VIII, cap. 25, párr. 47: "Quod autem attinet ad creature angelicae actionem, per quam universarum rerum generibus, maximeque humano providentia Dei prospicitur; ipsa extrinsecus adiuvat, et per illa visa quae similia sunt corporalibus, et per ipsa corpora quae angelicae subiacent potestati."; y al l. VIII, cap. 27, párr. 49: "Illis autem qui eam capere non possunt, cum loquitur Deus, non nisi per creaturam

loquitur, aut tantummodo spirituales, sive in somnis sive in ecstasi in similitudine rerum corporalium; aut etiam per ipsam corporalem, dum sensibus corporis vel aliqua species apparet, vel insonant voces." (El subrayado es mío).

21. *Lc.*, 1:13-17 : "Ait autem ad illum angelus: Ne timeas Zacharia, quoniam exaudita est deprecatio tua; et uxor tua Elisabeth pariet tibi filium, et vocabis nomen eius Ioannem: et erit gaudium tibi, et exultatio, et multi in navitate eius gaudebunt: erit enim magnus coram Domino: et vinum et siceram non bibet, et Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suae: et multos filiorum Israel convertet ad Dominum Deum ipsorum: et ipse praecedet ante illum in spiritu et virtute Eliae: ut convertat corda patrum in filios, et incredulos ad prudentiam iustorum parare Domino plebem perfectam." (El subrayado es mío).

22. *La République*, ed. Esther Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1980, l. VI, 10: "Africanus se ostendit ea forma quae mihi ex imagine eius quam ex ipso erat notior; quem ubi adgnoui, equidem cohorrui; sed ille: 'Ades, inquit, animo et omite timorem, Scipio, et quae dicam memoriae trade'".

23. *Tob.*, 12-21: "Dixitque eis angelus: Pax vobis, nolite timere [...] Et cum haec dixisset, ab aspectu eorum ablatum est, et ultra eum videre non potuerunt. Tunc prostrati per horas tres in faciem, benedixerunt Deum: et exurgentes narraverunt omnia mirabilia eius."

24. Se refiere Barrientos a la obra de san Jerónimo, Vita S. Pauli primi eremita, *P.L.*, 23, col. 22-23: "Aetas Pauli et Antonii.- Sed ut ad id redeam unde digressus sum, cum jam centum tredecim annos beatus Paulus vitam coelestem ageret in terris, et nonagenarius in alia solitudine Antonius mararetur (ut ipse asserere solebat), haec in mentem ejus cogitatio incidit, nullum ultra se perfectum monachum in eremo consedis. At illi per noctem quiescenti revelatum est esse alium interius multo se meliorem ad quem visendum deberet proficisci. Illico erumpente luce, venerabilis velle quo nesciebat. Et jam media dies coquente desuper sole fervebat, nec tamen a coepto itinere abducebatur dicens: Credo in Deum meum, quod olim conservum, quem mihi permisit, ostendet. Nec plura his, conspicit hominem equo mistum, cum opinio poetarum hipocentauro vocabulum indicit: Et heus tu, inquit, quam in parte hic servus Dei habitat? At ille barbarum nescio quid infrendens, et frangens potius verba quam proloquens, inter horrentia ora setis, blandum quaesivit alloquium. Et dixierae protensione manus cupitum iudicat iter, et sic patentes campos volueri transmittens fuga, ex oculis mirantis evanuit. Verum haec utrum diabolus ad terrendum eum simulaverit, an (ut solet) eremus monstruosorum animalium ferax, istam quoque gignat bestiam, incertum habemus".

25. *La leyenda dorada*, I, p. 335. Después de la aparición de un ángel a Zacarías, afirma Jacobo de Vorágine: "Comenta la Glosa, y parece conveniente transcribir aquí su comentario, que es propio de los ángeles buenos tranquilizar en seguida con bondadosas consideraciones a quienes se asustan al recibir sus visitas; y que, por el contrario, cuando espíritus malos se disfrazan de buenos y se aparecen a alguien y notan que el que recibe la aparición se turba, no sólo no consiguen serenarlo, sino que mientras dura la aparición la turbación del vidente crece, y éste va experimentando una sensación de horror cada vez más intensa y espantosa."

26. In secundum librum Sententiarum, l. II, 1<sup>a</sup> parte, dist. VIII. pp. 342: "exequitur de quaestione praetacta, quantum ad Angelos bonos, quod habent corpora aerea de aere subtili, et puro formata: Secundo exequitur quantum ad malos, quia eorum corpora ratione culpae fuerunt in deterius permutata in aerem spissiore." "

27. De summo bono tractatus, Parisiis, 1646, I, XII, p. 43-44: "Boni autem angeli ad ministerium salutis humanae deputati sunt, ut curas administrarent mundi et regant omnia iussu dei, testante apostolo: nonne omnes, inquit sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis? Angeli corpora in quibus hominibus apparent, de superno aëre sumunt, solidamque speciem ex caelesti elemento induunt, per quam humanis obtutibus manifestius demonstrarentur, singulae gentes pr[o]positos angelos habere creduntur, quod ostenditur testimonio angeli Danieli loquentis."

28. Cfr. p. 171, líns. 1 a 7 de la presente edición.

29. Los tres tratados de Aristóteles a los que se refiere Barrientos, De anima, De sensu et sensato y De memoria et remiscencia, fueron comentados por varios autores; entre ellos santo Tomás.

30. De civitate Dei, Madrid, Editorial Católica [B.A.C., XVI], 1964, l. X, cap. VIII: "eidemque Abrahae praedictum ab Angelis caeleste incendium Sodomorum, quos Angelos hominibus similes hospitio susceperat, et per eos de prole ventura Dei promissa tenuerat?"

31. Gen., 19:1-29: "Veneruntque duo angeli Sodomam vespere, et sedente Lot in foribus civitatis. Qui cum vidisset eos, surrexit, et ivit obviam eis: adoravitque pronus in terram, et dixit: Obsecro, domini, declinate in domum pueri vestri, et manete ibi: lavate pedes vestros, et mane proficiscemini in viam vestram. Qui dixerunt: Minime, sed in platea manebimus. Compulit illos oppido ut diverterent ad eum: ingressisque domum illius fecit convivium, et coxit azyma, et comederunt..." 2 Ptr., 2:6-7, Luc., 17:28-30. Cfr. San Agustín, De civitate Dei, l. X, cap. VIII: "ipsoque imminente iam incendio, miram de Sodomis per eosdem Angelos liberationem Lot filii fratris eius?"

32. Tob. 5-12: "Tunc egressus Tobias, invenit iuvenem splendidum, stantem praecinctum, et quasi paratum ad ambulandum. Et ignorans quod angelus Dei esset, salutavit eum, et dixit: Unde te habemus, bone iuvenis? At ille respondit: Ex filiis Israel. Et Tobias dixit ei: Nosti viam, quae ducit in regionem Medorum? Cui respondit: Novi: et omnia itinera eius frequenter ambulavi, et mansi apud Gabelum fratrem nostrum: qui moratur in Rages civitate Medorum, quae posita est in monte Ecbatanis..."

33. Esta obra, a la que se refiere Barrientos inmediatamente después (pp. 198 y 200-1 de la presente edición), era uno de los libros censurados por el dominico, según su propio testimonio, de los que pertenecían a la biblioteca de Villena. Apenas se conserva noticia del contenido del Raziel, además del resumen que del mismo aparece en el Tractado (pp. 196-7 y 200 de la presente edición), e incluso se ha llegado a dudar de su existencia.

34. Sobre este pasaje, comenta Antonio Eslava en sus Noches de Invierno, ed. cit., p. 121: "Don Lope de Barrientos, obispo de Cuenca, en un libro que hizo de las Especies de Adivinar (Lib. 3, cap. 2) dice que el ángel que guardaba el Paraíso Terrenal, según que lo dicen los autores de esta arte reprobada, enseñó esta arte mágica a un hijo de Adán, por la cual se pudiese llamar a los ángeles buenos para obrar cosas buenas, y a los malos para obrar cosas mal; y que de aquí tuvo origen el libro llamado Rachiel, por cuanto dicen se llamaba así el ángel que guardaba el Paraíso".

35. Tal y como parece en el Tractado de la divinança, espera 'esfera' es la forma corriente durante el siglo XV; sin embargo, ya Juan de Valdés escribe en el Diálogo de la lengua, ed. Juan M. Lope Blanch, Madrid, Castalia, 1976, p. 102: "MARCIO: [...] siendo, esfera vocablo griego, ¿por qué vos los escrivís con f y otros con p, escriviéndolo el griego con ph? VALDÉS: Los que lo escriben con p, darán cuenta de sí; yo escrivolo con f por conformar mi escritura con la pronunciación."

36. Mt., 3:15, "Et dedit illis potestatem curandi infirmitates et eiiciendi daemonia". Mt., 10:1, "Et convocatis duodecim discipulis suis, dedit illis potestatem spirituum immundorum ut eiicerent eos, et curarent omnem languorem, et omnem infirmitatem". Lc., 6: 18-19, "et sanerentur a languoribus suis. Et qui vexabantur a spiritibus immundis, curabantur. Et omnis turba quaerebat eum tangere: quia virtus de illo exibat, et sanabat omnes".

37. En efecto, aparecen varios ejemplos narrados en la Leyenda aurea que son testimonio del dominio que Dios ejerce, a través de los santos, sobre los demonios; por ejemplo, I, p. 103: "Los demonios trataron de asustarlo y para coneguirlo comenzaron a hablar en voz alta. Uno de ellos, dirigiéndose a la momia que servía de cabezal al cuerpo de una mujer difunta, dijo: 'Levántate y ven a bañarte con nosotros'. Otro diablo, desde dentro de la momia, contestó: 'No puedo levantarme; tengo un peregrino encima de mí'. Macario, lejos de asustarse, en tono festivo, y siguiendo la corriente a los demonios, dijo a la momia: '¡Anda! ¡Levántate si puede y vete con ellos!' Los demonios, al oír esto, huyeron de allí diciendo a voces: '¡Señor! ¡Nos has vencido!'".

38. Además del Raziel, Barrientos cita tres "tractados de la arte mágica" que también se atribuyen al rey Salomón, entre otros autores. Vid. Lynn Thorndike, A history of magic and experimental science, Columbia University Press, New York-London, 1964<sup>6</sup>, II, pp. 792-793, 280-283. En ocasiones, se supone que la mera posesión de este tipo de libros concede al poseedor diversos poderes mágicos; creencia que atestigua Eliphaz Levi en el siglo XIX, Histoire de la magie, Paris, 1860, pp. 109-110: "Les traditions populaires de la magie disaient que le possesseur des clavicules de Salomon peut converser avec les esprits de tous les ordres et se faire obéir par toutes les puissances naturelles. Or, ces clavicules plusieurs fois perdues, puis retrouvées, ne sont autre chose que les talismans des soixante et douze noms et les mystères des trente-deux voies hiéroglyphiquement reproduits par le tarot. A l'aide de ces signes et au moyen de leurs combinaisons infinies, comme celles des nombres et des lettres, on peut, en effet, arriver à la révélation naturelle et mathématique de tous les secrets de la nature, et entrer, par conséquent, en communication avec la hiérarchie entière des intelligences et des génies".

39. De doctrina christiana, l. II, cap. 23, párr. 36: "Omnes igitur artes huiusmodi vel nugatoriae vel noxiae superstitionis, ex quadam pestifera societate hominum et daemonum, quasi pacta quaedam infidelis et dolosae amicitiae constituta, penitus sunt repudianda et fugienda christiano."

40. Se refiere, en concreto, al capítulo del Tractado de los sueños titulado "Cuáles cosas advenideras se pueden saber e cuáles son imposibles de ser sabidas ante que vengan" (fols. 38r a 40v).

41. Desde aquí hasta el final de la tercera parte (pp. 204, lín. 2 a 209, lín. 13 de la presente edición), el Tractado de la divinança coincide literalmente con el capítulo del Tractado de los sueños mencionado en la nota anterior. Además vid. en el Texto, p. 209f.

42. Sap., 8:8, "Et si multitudinem scientiae desiderat quis, scis praeterita, et de futuris aestimat; scit versutias sermonum, et dissolutiones argumentorum; signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum." (El subrayado es mío)

43. Rom., 4:16-18: "Ideo ex fide, ut secundum gratiam firma sit promissio omni semini, non ei qui ex lege est solum, sed et ei qui ex fide est Abrahae, qui pater est omnium nostrum (sicut scriptum est: Quia patrem multarum gentium posui te) ante Deum, cui credidit, qui vivificat mortuos, et vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt: qui contra spem in spem credidit, ut fieret pater multarum gentium secundum quod dictum est ei: Sic erit semen tuum". (El subrayado es mío).

44. Is. 41:23: "Annuntiate quae ventura sunt in futurum, / Et sciemus quia estis vos; / Bene quoque aut male, si potestis, facite; / Et loquamur et videamus simul. Cfr. Santo Tomás Summa theologiae, Madrid, B.A.C., Editorial Católica, IX, II<sup>a</sup> II<sup>aa</sup>, quest.95, art.1: "Sed considerare huiusmodi in seipsis antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua aeternitate videt ea quae futura sunt quasi praesentia, ut in Primo habitum est: unde dicitur Is. 41,23: 'Annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quoniam dii estis vos.'" (El subrayado es mío).

45. Según afirma Valdés, en el Diálogo de la lengua, ed. cit., p. 67: "en muchas partes de Castilla convierten la s latina en x, y por sastre dizen xastre".

46. Se refiere Barrientos a las siguientes tres obras de santo Tomás: In quattuor librum Sententiarum, en Opera omnia, I, Tuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980, l. II, dist. 7, quest. 2, art. 2; Summa theologiae, I<sup>a</sup>, quest. 57, art. 3; Quaestiones disputatae, Marietti Editori, Italy, 1964, II. "Quaestiones de malo", III 'De causa peccati', arts. 3-8.

47. Ethimologiae, Madrid, Editorial Católica [B.A.C.], 1982, I, p. 715, l. VIII, cap. 9: "Divini dicti, quasi deo pleni: divinitate enim se plenos adsimulant et astutia quadam fraudulenta hominibus futura coniectant". Cfr., Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>aa</sup>, quest.95, art.1: "Et ex hoc aliqui "divini" dicuntur: unde dicit Isidorus, in libro "Etymol.": 'Divini dicti quasi Deo pleni: divinitate enim se plenos simulant, et astutia quadam fraudulentiae hominibus futura conienctant.'"

48. En realidad, se trata de la Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>aa</sup>, quest. 95, art. 5. (vid., notas 43 y 46).

49. Mc. 5:9, "Et interrogabat eum: Quod tibi nomen est? Et dicit ei: Legio mihi nomen est, quia multi sumus". Cfr. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>aa</sup>, quest. 95, art. 4: "Christus enim nihil illicitum commisit: secundum illud I Petr. 2:22: 'Qui peccatum non fecit'. Sed Dominus a daemone interrogavit: 'Quod tibi nomen est?' qui respondit: 'Legio: multi enim sumus', ut habetur Mc. 5,9. Ergo videtur quod liceat a daemonibus aliquid occultum interrogare."

50. Deut., 18:11, "nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quaerat a mortuis veritatem". Cfr. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>aa</sup>, quest. 95, art. 1: "Sed contra est quod dicitur Deut. 18,11: "Non sit qui pythones consulat, neque divinos".

51. Decretum cum glossa, causa XXVI, quests. 1-7.

52. En realidad, Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>aa</sup>, quest. 95, arts. 1 y 2.

53. Ya que el pasaje de Santo Tomás al que alude Barrientos es el referente inmediato de la clasificación de las artes mágicas establecida en el Tractado de la divinança, se reproduce aquí completo, a pesar de su extensión, el artículo correspondiente de la Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>aa</sup>, quest. 95, art. 3: "'Utrum sit determinare plures divinationis species'. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit determinare plures divinationes species. 1. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur esse plures peccati species. Sed in imi divinatione est una ratio peccandi; quia scilicet utitur aliquis pacto daemonum ad cognoscendum futura. Ergo divinationis non sunt diversae species. 2. Praeterea, actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est (1-2 q.1 a.3: q.18 a.6). Sed omnis divinati ordinatur ad unum finem, scilicet ad praenuntiationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei. 3. Praeterea, signa non diversificant speciem peccati: sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto vel nutu, est eadem peccati species. Sed divinationes non videntur differre nisi secundum diversa signa ex quibus accipitur praecognitio futurorum. Ergo non sunt diversae divinationis species. Sed contra est quod Isidorus in libro 'Etymol.' enumerat diversas species divinationis. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.2), omnis divinatio utitur ad praecognitionem futuri eventus aliquo daemonum consilio et auxilio. Quod quidem vel expresse imploratur: vel praeter petitionem hominis, se occulte daemon ingerit ad praenuntiandum quaedam futura quae hominibus sunt ignota, eis autem cognita per modos de quibus in Primo (q.57 a.3) dictum est. Daemones autem expresse invocati solent futura praenuntiare multipliciter. Quandoque quidem praestigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui et auditui hominum ingerentes ad praenuntiandum futura. Et haec species vocatur 'praestigium', ex eo quod oculi hominum 'praestringuntur'. Quandoque autem per somnia. Et haec vocatur 'divinatio somniorum'. Quandoque vero per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem. Et haec species vocatur 'nigromantia': quia, ut Isidorus dicit, in libro 'Etymol.' (ib) 'nigrum graece mortuus, 'mantia' divinatio nuncupatur: quia quibusdam praecantationibus, adhibito sanguine, videntur resuscitati mortui divinare et ad interrogata respondere'. Quandoque vero futura praenuntiant per homines vivos: sicut in arreptiis patet. Et haec est divinatio per 'pythones': et ut Isidorus dicit (ib) 'pythones a Python Aolline sunt dicti, qui decebatur esse auctor divinandi'. Quandoque vero

futura praenuntiant per aliquas figuras ver signa quae in rebus inanimatis apparent. Quae quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno vel ferro aut lapide polito, vocatur 'geomantia'; si autem in aqua, 'hydromantia'; si autem in aere, 'aeromantia'; si autem in igne, 'pyromantia'; si autem in visceribus animalium immolatorum in aris daemonum, vocatur 'aruspicium'. Divinatio autem quae fit absque expressa daemonum invocatione, in duo genera dividitur. Quorum primum est cum ad praenoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura praenoscere ex consideratione situs et motus siderum, hoc pertinet ad 'astrologos'; qui et 'geneatici' dicuntur, propter natalium considerationes, dierum. Si vero per motus vel voces avium, seu quorumcumque animalium; sive per sternutationes hominum, vel membrorum saltus; hoc pertinet generaliter ad 'augurium', quod dicitur a 'garritu avium', sicut 'auspicium' a 'inspectione avium', quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos; in avibus enim huiusmodi praecipue considerari solent. Si vero huiusmodi consideratio fiat circa verba hominum alta intentione dicta, quae quis retorquet ad futurum quod vult praenoscere, hoc vocatur 'omen'. [...] Si autem considerentur aliquae dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species. Nam ex lineamentis manus consideratis divinatio sumpta 'chiromancia' vocatur, quasi 'divinatio manus: chiros' enim graece dicitur manus. Divinatio vero ex quibusdam figuris in spatula alicuius animalis apparentibus, 'spatulimantia' vocatur. Ad secundum autem divinationis genus quae est sine expressa daemonum invocatione, pertinet divinatio quae fit ex consideratione aorum quae eveniunt ex quibusdam quae ab hominibus serio fiunt ad aliquid occultum inquirendum: sive per protractionem punctorum (quod pertinet ad artem geomantiae); sive per considerationem figurarum quae proveniunt ex plumbo liquefacto in aquam proiecto; sive ex quibusdam cedula, scriptis vel non scriptis, in occulto repositis, dum consideratur quis quam accipiat; vel etiam ex festucis inaequalibus propositis, quis maiorem vel minorem accipiat; vel etiam ex taxillorum projectione, quis plura puncta proiciat; vel etiam dum consideratur quid aperienti librum occurrat. Quae omnia 'sortium' nomen habent. Sic igitur patet triplex esse divinationis genus. Quorum primum est per manifestam daemonum invocationes: quod pertinet ad 'nigromanticos'. Secundum autem est per solam considerationem dispositionis vel motus alterius rei: quod pertinet ad 'augures'. Tertium est dum facimus aliquid ut nobis manifestetur aliquid occultum: quod pertinet ad 'sortes'. Sub quolibet autem horum multa continentur, ut patet ex dictis."

54. Vid. Tractado de los sueños, fol. 12r: "Tractado del dormir e despertar e del soñar e de las adevinanças e agüeros e profecía. Copilado por mandamiento del christianisimo rey don Juan el segundo de Castilla e de León, por la su humill fechura inutill Obispo de Cuenca, su confesor, e maestro del serenissimo príncipe don Enrique, su amado fijo."

55. I Sam., 28: 6-20.

56. De diversis quaestionibus ad Simplicianum, Madrid, Editorial Católica, [B.A.C., IX], 1973, 3, 1-2: "non est absurdum credere ex aliqua dispensatione divinae voluntatis permisum fuisse, ut non invitus nec dominante atque subiugante magica potentia, sed volens atque obteneperans occultae dispensationi Dei, quae et pythouissam illam et Saulem letebat, consentiret spiritus prophetae sancti se ostendi aspectibus regis, divina eum sententia percussurus [...] Quamquam in hoc facto potest esse alius facilius exitus et

expeditior intellectus, ut non vere spiritum Samuelis excitatum a requie sua credamus, sed aliquod phantasma, et imaginariam illusionem diaboli machinationibus factam, quam propterea Scriptura nomine Samuelis appellat, quia solent imagines rerum earum nominibus appellari, quarum imagines sunt." Cfr. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest.95, art.4: "Ad secundum dicendum quod, sicut Agustinus dicit, 'Ad Simplicianum', 'non est absurdum credere aliqua dispensatione permissum fuisse ut, non dominante arte magica vel potentia, sed dispensatione occulta, quae pythonissam et Saulem latebat, se ostenderet spiritus iusti aspectibus regis, divina cum sententia percussurus. Vel, non vere spiritus Samuelis a requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma et illusio imaginaria, diaboli machinationibus facta: quam Scriptura Samuelem appellat, sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari".

57. Isidoro de Sevilla, Ethimologiae, ed. cit., I, l. VIII, cap. 9: "Pythonissae a Pythio Apolline dictae, quod is auctor fuerit divinandi".

58. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest.95, art.3. (vid. nota 53, líns. 34-40).

59. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, art.3. (vid. nota 53, líns. 40-49).

60. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, arts. 3 (vid. nota 53, líns. 40-45) y 5: "Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad praecognoscendos futuros casuales vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedet hoc ex falsa et vana opinione. Et sic operatio daemonis se immiscet. Unde erit divinatio superstitiosum et illicita. Si vero aliquis ut---tur consideratione astrorum --- praecognoscendum futura quae ex caelestibus causantur corporibus, puta siccitates et pluvias et alia huiusmodi, non erit illicita divinatio nec superstitiosa".

61. In quattuor libros sententiarum, ed. cit., l. II, dist. 15, quest. 1, art. 2: "sed cum omnis motus sic actus motoris et moti, oportet quod in motu relinquatur virtus motoris et virtus mobilis: unde ex ipso mobili, quod corpus est, habet virtutem movendi inferiora corpora ad dispositones corporales, ex parte autem motoris qui est substantia spiritualis, quaecumque sit illa, habet virtutem movendi ad formas substantiales, secundum quas est esse specificum, quod divinum esse dicitur, relinquatur autem virtus spiritualis substantiae in motu corporis caelestis, ad modum quo virtus motoris relinquatur in instrumento."

62. Se refiere al capítulo titulado "Declaración [de] qué cosas son profecía, agüeros, e adivinança." (ff. 35r a 37r): "Los que usan de agüeros también se guían por los tiempos como por las señales de las aves e de las otras animalias, e asimesmo por las señales que en sí mesmos acaesçen. E para mayor conoçimiento d'ello es de saber que los agüeros, prinçipalmente los que d'ellos usan, los guardan e catan en tres maneras: la una en las cosas que acaesçen en ellos mesmos, así como quando estornudan o entrepieçan [...]; la otra manera los acatan en los tiempos [...]; la terçera manera los que d'esto usan acatan en agüeros mirando e acatando los encuentros que se les representan, e los cantos e los buelos d'ellas. En quanto a las señales que en'llos mesmos acaesçen, así como entrepeçar o estornudar, qualquiera que de tales cosas toma señal e faze juyzio de agüero bien muestra que non tiene sano juyzio de onbre [...]. En quanto toca a la observaçión de los tiempos

[...] esta observación en una manera non es pecado antes es permissa [...]. En quanto a la tercera manera de los agujeros [...] es mucho de maravilla e de los onbres, a quien nuestro Señor dio juyzio e razón, non considerar como el encuentro de las animalias e el canto de las aves les acaesce por caso e fortuna, e quiérenlo ellos aplicar a las causas naturales e fazen juyzios neçesarios en cosas que non tienen prinçipios nin causas determinadas".

63. Mt., 3:16 : "Baptizatus autem Iesus, confestim ascendit de aqua, et ecce aperti sunt ei caeli: et vidi vidit spiritum Dei descendentem sicut columbam et venientem super se". Mc., 1:10 : "Et statim ascendens de aqua, vidit caelos apertos, et Spiritum tanquam columbam descendentem, et manentem in ipso". Lc., 3:22 : "et descendit Spiritus Sanctus corporali specie sicut columba in ipsum: et vox caelo facta es: Tu es filius meus dilectus, in te complacui mihi". Io., 1:32 : "Et testimonium perhibuit Ioannes, dicens: Quia vidi Spiritum descendentem quasi columbam de caelo, et mansit super eum". 3 Reg. 17:2-7 : "Et factum est verbum Domini ad eum [Elias], dicens: Recede hinc, et vade contra orientem, et abscondere in torrente Carith, qui est contra Iordanem, et ibi de torrente bibes: corvisque praecepi ut pascant te ibi. Abiit ergo, et fecit iuxta verbum Domini: cumque abiisset, sedit in torrente Carith qui est contra Iordanem. Corvi quoque deferebant ei panem et carnes mane, similiter panem et carnes vesperi, et bibebat de torrente. Post dies autem siccatus est torrens: non enim pluerat super terram.". Ion., 2:1, : "Et praeparavit Dominus piscem grandem ut deglutiret Ionam; et erat Ionas in ventre piscis tribus diebus et tribus noctibus". Cfr. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, art. 7: "Alio modo instinctus huiusmodi causantur ex causa spirituali. Scilicet vel ex Deo: ut patet in columba super Christum descendente (Mt. 3,16), et in corvo qui pavit Eliam (III Reg. 17, 4-6), et in cete qui absorbit et elecit Ionam (Ion. 3,1)."

64. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, art. 7.

65. Todas las formas de adivinación citadas aparecen también en la obra de Pedro Ciruelo, Reprouación de las supersticiones y hechizerías, ed. cit.: geomancia (pp. 47, 55, 59, 102), aerimancia (p. 59), piromancia (pp. 47,60), ydromancia (p. 59), astrología falsa (pp. 55-71), agujeros (pp. 62-63), suerte consultoria (p. 61), suerte divisoria (p. 61), chiromancia (pp. 47, 60), spatulamancia (p. 60), con cédulas o caracteres (pp. 77-78), con nóminas (pp. 99-100, 139-140); entre otras.

66. Véase, por ejemplo, el testimonio de A. Ruffat, La superstición a través de los tiempos, Barcelona, 1962, pp. 226-227: "Los francos convertidos a la religión cristiana practicaban la adivinación, haciendo un agujero en un pedazo de madera que metían entre las páginas de un salterio en el lugar de determinado versículo; después de cerrar el libro y de atarlo fuertemente dejaban salir la extremidad de la cinta de registro, pasando un palo por la abertura de aquélla (sic). La operación se realizaba en presencia de un sacerdote. Formulaban su pregunta, mientras dos personas sostenían los dos extremos del palo y hacían girar el salterio. El sacerdote abría el libro y leía la respuesta obtenida por el desplazamiento de la extremidad de la cinta. Un manuscrito de la biblioteca del Arsenal, documento muy raro, refiere detalladamente los procedimientos de la clidomancia, que se deriva de esta práctica de los francos".

67. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, arts. 3 (vid. nota 53, líns. 51-67).

68. San Agustín utiliza también estos mismos casos a modo de ejemplo en De doctrina christiana, l. II, cap. 20, 31: "His adiunguntur millia inanissimarum observationum, si membrum aliquod salierit, si iunctim ambulatibus amicis lapis, aut canis, aut puer medius intervenerit".

69. Decretum cum glossa, causa XXVI, quest. V, f. 249v, col. 1-2.

70. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, art. 5: "Unde non potest esse quod ex inspectione siderum accipiatur praecognitio futurorum nisi sicut ex causis praecognoscuntur effectus. Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati caelestium corporum. Primo quidem, omnes effectus per accidens contingentes, sive in rebus humanis sive in rebus naturalibus. Quia, ut probatur in VI 'Metaphys.', ens per accidens no habet causam: et praecipue naturalem, cuiusmodi est virtus caelestium corporum. Quia quod per accidens fit neque est ens proprie neque unum: sicut quod, lapide cadente, fiat terraemotus, vel quod, homine fodiente sepulcrum, inveniatur thesaurus; haec enim, et huiusmodi, non sunt unum, sed simpliciter multa. Operatio autem naturae semper terminatur ad aliquid unum: sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis."

71. Metaphysicorum liber, ed. cit., l. V, 30: "Accidens dicitur quod inest alicui, et est verum dicere, non tamen ex necessitate, nec secundum magis: ut si quis fodiens plantae fossam, thesaurum invenit: hoc quidem accidens fodiendi fossam invenire thesaurum. Nec enim ex necessitate hoc ex hoc, aut post hoc: nec ut secundum magis, si quis plantat invenit thesaurum". Cfr. Summa theologia, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, art. 5 (vid. nota 70).

72. Este último ejemplo, de origen aristotélico, parece que tuvo mucho rendimiento como ejemplificación de lo que es la fortuna a lo largo de los siglos XV y XVI. Así Barrientos también lo utiliza en el Tractado de Caso y Fortuna, ff. 3v-4r: "así como cavando Pedro a fin de abrir çimiento para fundar una caa falló thesoro sin fin e propósito de fallar thesoro, en ésto el fin de Pedro non era synon abrir çimiento para la casa, pero salió dende otro fin non pensado, que fue el fallar thesoro, el qual fin acaesçió por caso e fortuna"; y aparece también en otros autores, como por ejemplo Martín de Córdoba, Compendio de Fortuna, ed. cit., l. I, cap. 2, p. 7; Antonio de Torquemada, Jardín de flores curiosas, ed. Giovanni Allegra, Madrid, Castalia, 1982, p. 340; Diego García de Palacio, Diálogos militares, México, 1538 [ed. facs., Madrid, 1944], f. 8lv.

73. Se refiere al capítulo del Tractado de caso e fortuna titulado " Solución de la terçera dubda, la qual es de quien procede la fortuna o quien es la causa d'ella" (ff. 7r a 8r).

74. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 96, art. 2: "Respondeo dicendum quod in his quae fiunt ad aliquos affectus corporales inducendos, considerandum est utrum naturaliter videantur posse tales effectus causare. Sic enim non erit illicitum: licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Si autem naturaliter non videatur posse tales effectus causare, consequens est quod non adhibeantur ad hoc effectus causandos tanquam causae, sed solum quasi signa".

75. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 96, art. 2: "Ad primum ergo dicendum quod si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum neque illicitum. Si vero adiungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliae quaecumque variae observationes, quae manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum et illicitum."

76. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, art. 4: "Respondeo dicendum quod omnis divinatio quae fit per invocationes daemonum est illicita, duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expresse cum daemone initum per ipsam daemonis invocationem. Et hoc est omnino illicitum. Unde contra quosdam dicitur Is. 28,15: 'Dixistis: Percussimus foedus cum morte, et cum inferno fecimus pactum'. Et adhuc gravius esset si sacrificium vel reverentia daemoni invocato exhiberetur. Secunda ratio sumitur ex parte futuri eventus. Daemon enim, qui intendit perditionem hominum, ex huiusmodi suis responsis, etiam si aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quod ei credatur: et sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanae nocivum. Unde Athanasius, exponens id quod habetur Lc. 4,35, 'Increpavit illum, dicens, Obmutesce', dicit: 'Quamvis vera fateretur daemon, compescebat tamen Christus eius sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget. Ut nos etiam assuefaciat ne curemus de talibus, etsi vera loqui videantur: nefas enim est ut, cum adsit nobis Scriptura divina, a diabolo instruamur". La Glosa a la que hace referencia el texto es Ex commentariis s. Athanasii in Lucam, P.G., t. XXVII, p. 1857: "'Et in synagoga erat homo habens spiritum daemoni immundi, et exclamavit voce magna dicens: sine, quid nobis et tibi, Jesu Nazarene? Venisti perdere nos. Scimus te quis sis, Sanctus Dei'. Daemos qui dixit 'Scimus te' non vere sciebat ipsum; sed verbis simulabat".

77. Is., 28:15 : "Dixistis enim: Percussimus foedus cum morte, et cum inferno fecimus pactum". Cfr. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, art. 4 (vid. nota 74).

78. Lc., 4:35, "Obmutesce, et exi ab eo". Cfr. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, art. 4 (vid. nota 74).

79. Vid. n. 55.

80. Vid. n. 56.

81. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, art. 7: "Respondeo dicendum quod motus vel garritus avium, vel quaecumque dispositiones huiusmodi in rebus consideratae, manifestum est quod non sunt causa futurorum eventuum: unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo quod si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit in quantum sunt effectus aliquarum causarum quae etiam sunt causantes vel praecognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam quo moventur in modum naturae: non enim habent dominium sui actus. Hic autem instinctus ex duplici causa potest procedere. Uno quidem modo, ex causa corporali. Cum enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cuius omnes potentiae sunt actus corporalium organorum, subiacet eorum anima dispositioni continentium corporum, et primordialiter caelestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, in quantum conformantur dispositionibus

corporum caelestium et aeris continentis, ex qua proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet. Primum quidem, ut huiusmodi operationes non extendantur nisi ad praecognoscenda futura quae causantur per motus caelestium corporum, ut supra dictum est (a. 5-6). Secundo, ut non extendantur nisi ad ea quae aliquo modo possunt ad huiusmodi animalia pertinere. Consequuntur enim per caelestia corpora cognitionem quandam naturalem et instinctum ad ea quae eorum vitae sunt necessaria: sicut sunt immutationes quae fiunt per pluvias et ventos et alia huiusmodi. Alio modo instinctus huiusmodi causantur ex causa spirituali. Scilicet vel ex Deo: ut patet in columba super Christum descendente, et in corvo qui pavit Eliam, et in cete qui absorbit et elecit Ionam. Vel etiam ex daemonibus, qui utuntur huiusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandas animas vanis opinionibus".

82. Para estos episodios bíblicos remito a las cita 63. Cfr. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, art. 7 (vid. n. 81, líns. 21-24).

83. Gen., 44:15 : "Quibus ille ait: Cur sic agere voluistis? an ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia?". Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, art. 7 (vid. nota 79).

84. Quaestionum in heptateuchum. Libri VII, Turnholti, Corpus christianorum, XXXIII, 1958, quest. CXLV, super Genesi 44:15; Cfr. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, art. 7: "et ipse [Ioseph] postea dixit fratribus suis: 'An ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia?' [...] Ad primum ergo dicendum quod hoc quod Ioseph dixit, non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum Augustinum, ioco dixit, non serio, referens forte hoc ad id quod vulgus de eo opinabatur."

85. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 96, art. 3: "Ad primum ergo dicendum quod infirmitatum causae praecedunt in nobis, ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum, quae licite a medicis observantur. Unde et si quis praesagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum: sicut si servus timeat flagelia videns domini iram. Et simile etiam esse posset si quis timeret nocementum alicui puero ex oculo fascinante: de quo dictum est in Primo Libro (q. 117 a.3 ad 2)".

86. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 96, art. 3 (vid. nota 85).

87. Is., 47:13 : "Stent, et salvent te augures caeli qui contemplabantur sidera, et supputabant menses ut ex eis annuntiarent ventura tibi".

88. Eccli., 33:7 : "Quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum a sole?".

89. Rom., 14:5 : "Nam alius iudicat diem inter diem: alius autem iudicat annum diem: unusquisque in suo sensu abundet".

90. No he sabido localizar tal pasaje en In IV libros Sententiarum Commentaria, Tolosae, 1652.

91. Alejandro de Hales, Summa theologiae, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Florentiae, 1930, III, secundae partis secundi libri, inq. III, trat. VIII, sect. I, quaest. II, membrum VI, cap. 3, p. 772 : "b./ Item Augustinus in V De civitate Dei: 'Non immerito creditur, cum astrologi mirabiliter multa vera respondent, occulto fieri instinctu spirituum non bonorum, quorum cura est has falsas et noxias opiniones de astralibus fatibus inserere mentibus humanis atque firmare, non horoscopi vocati et inspecti aliqua arte, que nulla est'. Item, hoc idem videtur per hoc quod dicitur in Extra, De Sortilegiis, Ex tenore, ubi dicitur quod quidam 'presbyter cum quondam ad privatum locum accessit, non ea intentione ut invocaret demonium, sed ut inspectione astrolabii furtum cuiusdam ecclesiae posset recuperare', sicut dicebat: 'quod licet pro bono zelo et simplicitate fecisse proponat, tamen gravissimum fuit peccatum'. Restat ergo quod peccatum est per inspectionem astrolabii e iudicia astronomica inquirere ea que subsunt libero arbitrio [solutio]. Ad quod videtur dicendum quod sunt quaedam iudicia de iis quae sequuntur proprie mutationem astrorum, sicut est de calore et frigore, imbre et siccitate, et de talibus non est peccatum arguere, salva Dei virtute, quae praeeminet. Si autem fiat iudicium de iis quae subsunt libero arbitrio, quae non sunt subiecta legi astrorum, peccatum est in iis magnam fidem adhibere. Generaliter autem, ubi intervenit invocatio demonum vel aliud superstitiosum, grave est peccatum".

92. Decretum cum glossa, causa XXVI, quest. V, fol. 250v, col. 1 y quest. VI, fol. 253r, col. 2. El episodio del clérigo pecador ha tenido repercusión en textos posteriores; por ejemplo, de Pierre Le Brun, Historia crítica de las supersticiones prácticas, que han engañado a los pueblos, y embarazado a los sabios, Madrid, 1745, pp. 142-143: "La Iglesia, que no puede ser engañada por estas locuras, muchísimo tiempo ha las avia condenado, y en muchos Antiguos Penitenciales se lee, que el que huviesse buscado en un Astrolabio cosas perdidas, o ocultas, hiciera penitencia dos años. En el duodécimo siglo fue por simplicidad un Presbytero a buscar un adivino, no para invocar al Demonio, sino es para saber si el Astrolabio señalaria el robo, que avia sido hecho en una Iglesia. El papa Alexandro III fue informado y no le escusó al buen Presbytero su simplicidad para que su acción pareciesse una falta considerable, y que por mas de un año le privassen del Altar".

93. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 96, art. 4: "Ad primum ergo dicendum quod etiam proferre divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur ad solam Dei reverentiam, a qua expectatur effectus, licitum erit: si vero habeatur respectus ad aliquid aliud vane observatum, erit allicitum."

94. Decretum cum glossa, causa XXVI, quest. VI.

95. Summa theologiae, II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, quest. 96, art. 4: "Respondeo dicendum quod in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis duo cavenda videntur. Primo quidem, quid sit quod profertur vel scribitur. Quia si est aliquid ad invocationes daemonum pertinens, manifeste est superstitiosum et illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina: ne sub illis aliquid illicitum lateat [...] Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat. Quia sic eius effectus non posset expectari a Deo, qui non est testis falsitatis. Deinde, secundo, cavendum est ne cum verbis sacris contineantur ivi aliqua vana: puta aliqui characteres inscripti, praeter signum Crucis. Aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in

quacumque huiusmodi vanitate quae ad divinam reverentiam non pertineat. Quia hoc iudicaretur superstitiosum. Alias autem est licitum."

96. Con respecto a fiuzia (< lat., fiducia) escribe Valdés, op. cit., p. 123: "Y por mejor tengo confianca que fiuzia ni huzia."

97. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 96, art. 4: "Ad tertium dicendum quod eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum. Quia si portentur ex fiducia Dei et sanctorum quorum sunt reliquiae, non erit illicitum: si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum puta quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud huiusmodi quod non pertineret ad reverentiam Dei et sanctorum, esset superstitiosum et illicitum".

98. A este pasaje bíblico, en el que la serpiente aparece como instrumento diabólico, alude Barrientos en el cap. II, parte I, p. 181.

99. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 96, art. 4: "Ad secundum dicendum quod etiam in incantationibus serpentum vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra et ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales praecantationes habent illicitas observantias, et per daemones sortiuntur effectum: et praecipue in serpentibus, quia serpens fuit primum daemonis instrumentum ad hominem decipiendum."

100. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 96, art. 4 (vid. nota 99).

101. La curación de enfermos mediante la imposición de manos aparece en varios pasajes de la Biblia; así por ejemplo, Mt., 8:1, 8:14, 9:18, 9:27, 20:29; Mc., 1:29, 1:40, 5:21, 7:31, 8:22, 9:14; Lc., 4:40, 5:12, 13:10, 14:1; Io., 9:1.

102. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 96, art. 4.

103. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 96, art. 2: "Ad primum ergo dicendum quod acquirere scientiam bonum est: sed acquirere eam modo indebito non est bonus. Et hunc finem intendit ars notoria. [...] Ad tertium dicendum quod exquirere cognitionem futurorum a daemonibus non solum est peccatum propter hoc quod ipsi futura non cognoscunt: sed propter societatem cum eis initiam, quae etiam in proposito locum habet."

104. Decretum cum glossa, causa XXVI, quest. V, fol. 25ly, col. 2.

105. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 95, art. 8: "Ad tertium dicendum quod iudicium ferri candentis vel aquae ferventis ordinatur quidem ad alicuius peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit, et in hoc convenit cum sortibus: inquantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus a Deo, excedit communem sortium rationem. Unde huiusmodi iudicium illicitum redditur: tum quia ordinatur ad iudicandum occulta, quae divino iudicio reservantur; tum etiam quia huiusmodi iudicium non est auctoritate divina sancitum."

106. Lc., 21:15 : "ego enim dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri". Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 96, art. 1: "Dominus etiam discipulis suis dicit, Lc. 21,15: 'Ego

dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri'.

107. I Cor., 12:8-11 : "Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae: alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum: alteri fides in eodem Spiritu: alii gratia sanctorum in uno Spiritu: alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult". Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 96, art. I: "Alii quidem datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eundem Spiritum"; et postea subditur: "Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult".

108. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 96, art. 1: "Respondeo dicendum quod ars notoria et illicita est, et inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quae non habent secundum se virtutem causandi scientiam [...] Est etiam huiusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cum enim per huiusmodi artem non tendatur acquisitio scientiae per modum homini connaturalem, scilicet adinveniendi vel addiscendo, consequens est quod iste effectus vel expectetur a Deo, vel a daemonibus [...] Acquisitio autem scientiae et sapientiae fit per illuminationem intellectus. Et ideo nullus unquam per daemones scientiam acquisivit."

109. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 96, art. 2: "Unde etiam imagines quas 'astronomicas' vocant, ex operatione daemonum habent effectum. Cuius signum est quod necesse est eis inscribi quosdam 'characteres', qui naturaliter ad nihil operantur: non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicae imagines a nigromanticis, quod in nigromanticis fiunt expressae invocationes et praestigia quaedam unde pertinent ad expressa pacta eum daemonibus inita: sed in aliis imaginibus sunt quaedam tacita pacta per quaedam figurarum seu characterum signa".

110. Decretum cum glossa, causa XXVI, quest. V, fol 25ly, col. 1.

111. Raimundo de Peñafort, Summa, s.l., s.a.. Cito por el ejemplar de la B.N.M. 7/11829, ya que no he conseguido ninguna edición moderna, ni manuscrito del siglo XV; l. I, cap.7, pp. 106-107 : "Quid de quibusdam sceleratis mulieribus quae credunt se, et prositentur cum diana de paganorum nocturnis horis, vel cum herodiade, vel cum innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multarum terrarum spatia inter pestae noctis silentio pertransire, eiusque iusionibus obedire, velut diana, et certis noctibus ad eius servitium evocari asserunt, etiam ab illis aliquas creaturas in melius, vel in deterius posse immutari, aut in aliam speciem. Vel similitudinem transformari. De his dicit concilium aquicense, quod non a divino spiritu, sed maligno talia phantasma mentibus fidelium irrogantur: diabolus enim, cum animam alicuius per talem crudelitatem subiugaverit sibi, transformans se in diversarum personarum species, atque similitudines, et mentem, quam captivam tenet, multipliciter deludit, nec debet aliquis, vel aliqua in tantam venire stultitiam, ut credant haec omnia, quae in somnis, et spiritu tantum fiunt, etiam in corpore accidere cum etiam Paulus non audeat afferere, quod fuerit raptus in corpore: quicumque ergo talia crediderit, vel asserverit, proculdubio infidelis est et pagano deterior. 26. q. 5. Episcopi."

112. Decretum cum glossa, causa XXVI, quest. V, fol. 251r, col. 1.
113. Tratado de los sueños, fol 33r : "non deve dar fe nin poner esperança en las visiones que paresçen en sueños nin tanpoco en las que paresçen velando, por quanto las que paresçen en sueños son engañosas por la causas susodichas, e las que paresçen velando o estando despiertos comunmente se causan por alguna lesión o enfermedad que viene en alguna o algunas de las potencias interiores, por lo qual la fantasía queda suelta e las otras potencia o potencias por estar apasionadas e enfermas non las pueden resistir e guiar".
114. Alude Barrientos a la segunda aparición de Jesús, después de resucitado, a los discípulos, Io. 20:26 : "Et post dies octo, iterum erant discipuli eius intus: et Thomas cum eis. Venit Iesus ianuis clausis, et stetit in medio, et dixit: Pax vobis" (El subrayado es mío).
115. Raimundo de Peñafort, op. cit., l. I, cap. 8, p. 107 : "Item, cum dictum sit supra fidem non esse habendam in auguriis, sortibus, et caeteris speciebus divinationis, quomodo frequenter eveniunt ea que predicunt; auomodo etiam tales homines sepe liberant egros, et imminuunt aegritu dines? August. Movet hanc quaestionem, et soluit dicens hoc fieri permissu dei, ut illi, qui hoc audiunt, et vident, probentur in quali fide sunt erga deum; et hoc probat, auctoritate Deut. I 3. Si surrexerit in medio tui propheta, aut que somnium dicat se vidisse, et predixerit signum, atque portentum, et evenerit, quod locutus est, et dixerit tibi eamus et aequamur deos alienos, quos ignoras, et serviamus eis, non audies verba prophetae illius, aut somnatorias, que a tentat vos dominus deus vester, ut palam fiat, scilicet ipsis, qui tentatur, et aliis hominibus, non autem deo, quia ipse scit omnia, antequam fiant, utrum diligatis eum, aut non. 26. q. 5. nec mirum. circa fin."
116. De doctrina christiana, Madrid, Editorial Católica [B.A.C., XV], 1957, l. II, caps. 23, 35-36. (La anotación que realiza el comentador de la obra de Peñafort para esta cita, De civitate Dei, libro VIII, es errónea): "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 angelis; 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 dicantur, nec aliter accidant, quam dicuntur; multaque observatibus secundum observationes suas eveniat, quibus implicati curiosiores fiant, et sese magis magisque inserat multiplicibus laqueis perniciosissimi erroris [...] Omnes igitur artes huiusmodi vel nugatoriae vel noxiae superstitionis, ex quadam pestifera societate hominum et daemonum, quasi pacta quaedam infidelis et dolosae amicitiae constituta, penitus sunt repudianda et fugienda christiano". Sobre este mismo problema, véase también: san Agustín, Confesiones, ed. de Angel Custodio Vega OSA, B.A.C., Madrid, Editorial Católica, 1974<sup>6</sup>, vol. VI, l. IV, 3, 5 : "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 paganis poetae cuiuspiam longe 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".

117. Deut., 13:1-3, : "Si surrexerit in medio tui prophetae, aut qui somnium vidisse se dicat, et praedixerit signum atque portentum, et evenerit quod locutus est, et dixerit tibi: Eamus, et sequamur deos alienos quos ignoras, et seuiamus eis: non audies verba prophetae illius aut somniatoris: quia tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum an non, in toto corde, et in tota anima vestra". Cfr. Raimundo de Peñafort, op. cit., (vid. nota n° 112).

118. Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 96. art. 3: "Ad secundum dicendum quod hoc quod a principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, casu accidit. Sed postmodum, cum homines incipiunt huiusmodi observationibus suum animum implicare, multa secundum huiusmodi observationem daemonum, 'ut his observationibus homines implicati curiosiores fiant, et sese magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris' ut Augustinus dicit, II 'De Doct. christ.'" "

119. De doctrina christiana, ed. cit., l. II, cap. XXIII, (vid. nota 116).

VIII  
GLOSARIO

- abusiones  
'abusos'
- acaescer  
'suceder, ocurrir'
- acatar  
'mirar'
- aerimançia  
'adivinación por medio del  
aire, los vientos y las  
nubes'
- alançar  
'expulsar'
- animalias  
'animales'
- ante  
'antes'
- arte notoria  
'adivinación mediante un  
pacto con el diablo'
- asaz  
'demasiado'
- avispicium o auspicium  
'adivinación por medio d e  
las entrañas de los  
animales'
- aýna  
'pronto'
- cédulas  
'papel, cartas'
- çerca  
'acerca'
- çertinidat  
'certeza'
- ciromancia  
'adivinación mediante la  
lectura de las líneas de la  
mano'
- color de devoçión  
'apariencia o pretexto de  
devoçión'
- compeler  
'obligar a uno o por fuerza  
o autoridad, a que haga lo  
que no quiere'
- copilar  
'componer'
- criminosos  
'criminales'
- defender  
'prohibir'

- dende
  - 'de ahí'
- deprender
  - 'aprender'
- deputar
  - 'destinar para una ocupación, comisión o ministerio'
- divinança
  - 'adivinación'
- enpachar
  - 'estorbar'
- enpero
  - 'pero'
- entinçión
  - 'intención'
- esclaresçer
  - 'aclarar'
- esperas
  - 'esferas'
- estar apasionado
  - 'estar enfermo'
- falsías
  - 'falsedades'
- fiuza
  - 'confianza'
- friura
  - 'frío'
- geomança
  - 1. 'Adivinación de tipo matemático que se realiza mediante puntos trazados sobre el sol o sobre un papel, y ordenados según reglas precisas'
  - 2. 'Adivinación por medio de unos puntos realizados al azar sobre la tierra que componen diversas figuras'
- gualardón
  - 'galardón'
- guardar
  - 1. 'mirar'
  - 2. 'tener en cuenta'
  - 3. 'aguardar'
- ingerirse
  - 'introducir una cosa en otra'
- invencionar
  - 'inventar'
- luengo
  - 'largo'
- minera
  - 'mineral'
- mixtión
  - 'mezcla'

- ocurrir 'llano'
- 'suceder'
- omill 'por ende'
- 'humilde'
- onde 'prestigio'
- 1. 'adivinación por medio del engaño o artificio'
- 2. 'nigromancia o adivinación por medio de hombres muertos'
- parescer
- 1. 'aparecer'
- 2. 'opinar'
- péñola
- 'pluma'
- perlados
- 'prelados'
- permissão
- 'permiso'
- phitón
- 'adivino'
- phitonisa
- 'adivina, maga'
- pináculo
- 'la parte superior y más alta de un templo'
- piromançia
- 'adivinación por medio del fuego. Se echan diversas sustancias para que el fuego adquiera formas diferentes'
- plano
- 'protestar'
- 'declarar el ánimo que uno tiene, en orden a realizar alguna cosa'
- provança
- 'prueba'
- recrescer
- 'ocurrir, acontecer'
- resplandiente
- 'resplandeciente'
- retir
- 'derretir'
- rytu
- 'rito'
- salvo
- 'sino'
- se estar
- 'quedarse, permanecer'
- solver

'desatar, resolver'

- spatulancia

'adivinación por medio de  
prácticas osteománticas;  
aquí, mediante los huesos de  
la espalda de los animales'

- suso

'arriba'

- trasmudarse

'transformarse'

- tratado

'libro, obra'

- xastre

'sastre'

- ydromancia

'adivinación por medio los  
movimientos y reflejos del  
agua'

- ymágenes

'figuras'

- yrado

'enfadado, airado'

IX  
ÍNDICE ONOMÁSTICO

de autores y obras citadas en el Tractado de la divinança.

- Aristóteles: Phýsica, pp. 173-4, 175, 177. De anima, p. 193. De sensu et sensato, p. 193. Sciencia de la perspectiva (De memoria et reminiscentia), p. 193. Methaphýsica, p. 242.
- Barrientos, Lope de: Tractado de los sueñ\_os, pp. 167, 203-209, 221, 232, 272. Tractado de Caso e Fortuna: pp. 167, 243.
- Biblia: pp. 181, 182, 189, 190, 191, 194, 199, 200, 204, 206, 212, 213-4, 223, 224, 246, 247, 249, 253, 257, 258, 261, 266, 273, 274.
- Cicerón, Marco Tulio, De republica: pp. 189-90
- Clavícula de Salomón: p. 201.
- Del arte notoria: p. 201.
- Derechos: vid. Graciano
- Episcopi: vid. Graciano
- Graciano, Decreto: pp. 186-7, 214, 237, 255, 256, 264, 269, 271.
- Hales, Alejandro de: Summa: p. 254.
- Libros de los experimentos: p. 201.
- Peñafort, Raimundo de: Summa, pp. 271, 274.
- Raziel: pp. 197, 198, 200, 201.
- Romano, Egidio: Sentencias, pp. 189, 191.
- San Agustín: De civitate Dei, pp. 187, 194. De Genesi ad litteram, p. 189. De doctrina christiana,

- pp. 203, 274-275. De diversis quaestionibus ad Simpliciarum, pp. 224-225, 247. Quaestionum in Heptatechum, p. 249.
- San Atanasio: Ex commentariis S. Athanasii in Lucam, p. 247.
  - San Isidoro: De summo bono, p. 191. Ethimologiae, pp. 211, 226.
  - San Jerónimo: Vida de san Antón, p. 190.
  - Santo Tomás de Aquino: Sentencias, pp. 209, 230. Summa theologiae I<sup>a</sup>, p. 209; II<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, pp. 211, 214, 217, 227, 229, 233, 236, 242, 244, 245, 248, 250, 251, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 266, 268, 275. Quaestiones de Malo, p. 209.
  - Tarantasia, Pedro de: Sentencias, p. 253.
  - Vorágine, Santiago de la: La leyenda aurea, pp. 182-3, 184, 190-91, 200.