

Polémicas anti astrológicas en el Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena (España, siglo XV).

Villalba Mariano.

Cita:

Villalba Mariano (2013). *Polémicas anti astrológicas en el Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena (España, siglo XV)*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/117>

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. 2 al 5 de octubre de 2013

Polémicas anti astrológicas en el Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena (España, siglo XV)¹

Mariano Villalba (UBA/IDAES-UNSAM)

mariano.villalba@hotmail.com

Introducción

Los historiadores de la ciencia españoles han calificado al Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena (1428?) como “un texto de la primera mitad del siglo XV representativo de la decadencia de la astronomía española” y que su presunto autor “no es un científico serio, sino un *dilettante* con reputación de astrólogo y nigromante”². Siguiendo este enfoque, heredero del que se construyó a partir del siglo XVII en la tradición occidental cuando los principales filósofos desarrollaron el enfoque y el método que fueron conformando la ciencia moderna, se ha considerado que el Tratado “da una visión general del cosmos que es la que cabía esperar de un hombre culto de la época que no fuera un profesional de la materia”³. Desde la filología también han señalado que “la astrología de la segunda mitad del siglo XV se desprende de su herencia oculta o hermética y se decanta por lo que se entendía desde las primeras definiciones de San Isidoro por la astrología natural o astronomía” y que “parece, como en el Tratado atribuido a Villena, que las cosas de la astrología se han simplificado en no pocos sentidos y que la revitalización de la astrología que Samsó atribuye a la segunda mitad del siglo XV corresponde sólo a la

¹ El presente trabajo es un avance de la tesis de licenciatura formalmente inscrita del autor sobre la astrología y la magia astral en el *Tratado de Astrología* atribuido a Enrique de Villena, bajo la dirección del Dr. Juan Pablo Bubello en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se inserta asimismo en la producción realizada en el marco del Proyecto de investigación bianual 2010-2012 “*Esoterismo, polémicas antimágicas, apologías mágicas y poder (España, siglos XV-XVI)*”, aprobado por el Programa de Reconocimiento Institucional para Grupos de Investigación (PRI), por Resolución CD N° 1380/10, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Con aval del Instituto de Historia de España “Claudio Sánchez Albornoz”, FFyL, UBA. Director: Dr. Juan Pablo Bubello.

² “*Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena*”, (1983) ed. Pedro Cátedra con introducción de Julio Samsó, Barcelona, Editorial Humanitas, p16

³ Idem, p. 83

parte de astrología natural o astronomía”⁴ Desde la perspectiva de la historia de la ciencia y de la filología, ese “cosmos”, consideramos, no ha sido lo suficientemente explorado en las múltiples dimensiones que este adquiere.

El propósito de este trabajo es analizar, desde la perspectiva de la Historia Cultural⁵ y desde la categoría *esoterismo*⁶, las tácticas discursivas realizadas por nuestro *magus* no sólo frente a las polémicas anti-mágicas y persecuciones imperantes tradicionales en el Occidente medieval, sino también ante la necesidad de definir el lugar propio en su presente, identificando a sus contendientes contemporáneos y su propia identidad como mago y astrólogo en el contexto cultural de su época⁷.

Polémicas anti astrológicas a fines de la Edad Media y la temprana Modernidad.

Las pretensiones totalizantes de la ortodoxia cristiana imposibilitaban comprender a la astrología como era una disciplina separada, sino que adquiriría un rasgo inextricablemente

⁴ Vicente García, Luis Miguel; (2006) *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Ediciones del Laberinto, Madrid, pp. 121-122

⁵ Chartier, Roger; (1992) *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa. De Certeau, Michel, (2000) *La invención de lo cotidiano, artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, reimpresión de la primera edición en español.

⁶ Seguimos aquí el concepto de “espiritualidad esotérica” propuesto por Antoine Faivre, donde la magia aparece, en principio, como distinta de la Ciencia y de la Religión, y ubicada en una tradición cultural occidental que, con múltiples matices, abarca desde el mundo greco-romano hasta nuestros días. Según esta teoría, esta tradición esotérica estaría conformado por cuatro elementos fundamentales: a) el principio de correspondencias; b) la naturaleza viva; c) la imaginación y la mediación; d) la experiencia de la transmutación o de la metamorfosis; y dos elementos no-intrínsecos o relativos: e) la práctica de la concordancia; y f) la transmisión regular e iniciática del conocimiento. Cfr. “L’èsoterisme et la recherche universitaire” en FAIVRE, Antoine, *Accès de l’èsoterisme occidental*, (1986) Paris, Gallimard, pp. 13-42; o su versión castellana traducida parcialmente: FAIVRE, Antoine, NEEDLEMAN, J. [comps.], (2000) *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos [1992] Bs. As., Paidós Orientalia*, pp. 9-22

⁷ Fue demostrado cómo la tradición esotérica occidental puede ser analizada utilizando las herramientas conceptuales de la Historia Cultural y las categorías de polémicas anti-mágicas inauguradas por Ernesto de Martino, entendidas en su desarrollo Occidental en su conjunto. De Martino, Ernesto; (1965) *Magia y civilización*, Bs. As., El Ateneo, pp. 229-232. Este autor ha señalado, en efecto, que existen en la tradición occidental dos grandes polémicas anti-mágicas: la cristiana a partir de los siglos IV-V y la científico-moderna iniciada en el siglo XVII. (pp. 229-233). Así mismo, se ha señalado que existe una tercer polémica, visible en la risa, la burla y la ridiculización de *lo mágico*, y una cuarta estatal, reflejada en la legislación y en persecuciones penales. Ver, Burucúa, José; (2001) *Corderos y elefantes: la sacralidad y la risa en la modernidad clásica –siglos XV-XVII-*. Buenos Aires-Madrid: Miño y Dábila eds, pp. 479-542 y Bubello, Juan Pablo; (2010) *Historia del Esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires: Biblos

conectado con otros aspectos religiosos de la vida medieval y regía, en este sentido, los comportamientos de muchas personas.⁸ Lo que hoy en día conocemos como “astrología” y “astronomía”, en la temprana Modernidad formaban parte en de una representación del mundo indiferenciada, dado que es sólo la cultura burguesa occidental victoriosa a partir del siglo XVIII la que conlleva una inercial tendencia a enfatizar las diferencias entre conductas sagradas y seculares, distinción que no posee carácter universal⁹.

Tanto en la Península Ibérica como en el resto de la Europa cristiana, la mayoría de las aplicaciones prácticas de la astrología no fueron motivo de controversia alguna. La influencia de los astros en el cuerpo humano y en el clima, concebida como *astrologia naturalis*, era plenamente aceptada, de manera que no existieron objeciones de importancia para su utilización en los procesos curativos o en la predicción meteorológica¹⁰. Por este motivo la mayor parte del Tratado de Astrología se ocupa profusamente de estas cuestiones sin demasiada preocupación, dado que no tenían ningún riesgo de ser impugnadas¹¹

Otra cosa fue su aceptación como forma de predecir el comportamiento humano, debido al peligro determinista que esto podía conllevar. En efecto, la astrología que nos interesa, la judiciaria, estaba fundada en el *principio de correspondencias* entre las esferas celestes y los cuerpos terrestres en el mundo sublunar, lo cual inevitablemente llevaba a puntos de vista deterministas o fatalistas cuando trataba sobre cuestiones de lo más variado de la vida humana¹². El autor del Tratado, comprendía muy bien éstas limitaciones cuando dice: “*bien*

⁸ Como señala Campagne, la vida cristiana suponía un fenómeno hegemónico total, a modo que debía saturar cada aspecto de la vida de individuos y grupos organizados. Campagne, Fabián; (2002) *Homo catholicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila, Universidad de Buenos Aires, pp. 153-154

⁹ Idem.

¹⁰ Esta postura se basaba, principalmente, en la aceptación general de la física aristotélica, la cual sostenía que el mundo sublunar estaba influenciado por el sistema planetario. Serrano Larráyoz, Fernando; (1987) “Astrólogos y astrología al servicio de la monarquía Navarra durante la Baja Edad Media (1350-1446)” en *Anuario de Estudios Medievales*, 39/2, 2009, pp 541; Tester, J; *A history of western astrology*, Woodbridge, The Boydell press, p 183.

¹¹ Por ejemplo menciona “*Otrosí, parte la mar la tierra en tres partes, Asia, Europa, África. E estas tres partes son departidas en siete climas, según los siete planetas, por respecto de los doze signos en proporción tripla e cuádrupla*”

¹² En líneas generales, dos eran las razones teológicas más importantes que tenía la Iglesia para oponerse a la astrología: la primera es la noción de que las estrellas controlan el destino de las personas, con lo cual el libre albedrío, clave en el pensamiento cristiano, quedaría suprimido; esto conllevaba que los actos humanos quedaran meramente reducidos al accionar del inevitable destino, destruyéndose todas las nociones básicas de la ortodoxia católica como la culpa, la fe, el pecado, etc. La segunda razón, y mucho más

*parece que los astrólogos pueden juzgar sobre los temporales, pero no pueden juzgar sobre los acontecimientos de la vida del hombre ni de sus obras*¹³

Si bien Villena no se declara a sí mismo practicante de la magia o la astrología (habla siempre de “los mágicos” y “los astrólogos” en tercera persona), dedica un breve capítulo a estas polémicas titulado “*De la disputaçión que fazen los sabios açerca de la astrología*”, en el cual nos basamos mayormente para realizar nuestro trabajo. Ya desde sus primeras páginas se pregunta por las razones que llevaron a que los Padres de la Iglesia de los primeros siglos medievales persiguieran a los astrólogos judiciares: “*podría alguno decir qué fue la razón que los santos doctores dizen el contrario en los juyzios de astrología*”¹⁴ Concretamente, menciona a algunos de ellos, señalando la prohibición de la astrología judicial para los cristianos:

*“Et si alguno dize: contrario es, ca santo Agustín, sant Jerónimo e muchos otros santos, según dice Graciano en el Decreto, e según lo razona el maestro de las Storias scolásticas ençima del Génesi [...] por lo qual nós no debemos creer del çielo nin de las estrellas a aquéllos que non son del nuestro Padre que está en los çielos”*¹⁵.

Las menciones a San Agustín (354-430) adquieren un rasgo relevante, ya que fue uno de los primeros y más influyentes autores sobre este problema¹⁶ Las reprobaciones de los primeros Padres de la Iglesia como San Agustín y San Jerónimo serán sistematizadas y codificadas por Graciano en el *Decretum* en el siglo XII (1142). Basándose en el Derecho Romano, las autoridades medievales identificaban a los *magi* con el *crimen magiae*, que

grave, es el rol que ocupaba la influencia planetaria por encima de la autoridad de Dios, subvirtiendo la Divina Providencia y toda esperanza en la fe. Esta noción podía implicar que no se confiase en las buenas intenciones de Dios para los hombres en la tierra y que tampoco se requiriese de la fe para confiar en sus resultados. La astrología era casi sacrílega al intentar conocer, o incluso forzar, las verdaderas intenciones de Dios. Ver: Scott, Lucas; (2003) *Astrology and numerology in medieval and early modern Catalonia: the Tractat de prenostication de la vida natural dels hòmens*, Brill, Leiden-Boston, p. XI.; Flint, Valerie; (1990) *The transmission of Astrology in the Early Middle Ages*, Viator, p. 2

¹³ Tratado, p. 119

¹⁴ Tratado, p. 122

¹⁵ Tratado, p. 119

¹⁶ En el capítulo *Superstitio mathematicorum* de *De Doctrina Christiana*, Agustín sienta un importantísimo precedente que se reitera en posteriores condenaciones: detrás de las prácticas astrológicas se encuentra la influencia del demonio. Vicente García, Op. Cit. p 52

implicaba casi cualquier tipo de crimen o delito contra Dios¹⁷. Estos argumentos serán retomados por Pedro Comestor (1110-1178), a quien encontramos citado reiteradas veces en el presente Tratado como una de las máximas autoridades condenatorias. Todo el juego de reapropiaciones y disquisiciones acerca de la astrología está dado en torno a la *Historia Escolástica* de este teólogo francés. En efecto, Villena introduce la autoridad del *Maestro* en cuanto a la reprobación de la astrología judiciaria.¹⁸

Sin embargo, los personajes señalados por Villena como las principales autoridades reprobatorias de la astrología pertenecen a un primer período de polémicas anti mágicas, notablemente distintos del bajo medieval y temprano moderno, por lo que debemos esforzarnos en distinguir un esfuerzo discursivo en un contexto estratégico distinto por parte de la ortodoxia. En este sentido, Villena señala que:

*“Onde es notar que seta es toda cosa que desvía totalmente de las ordenanças de sancta Yglesia, ansí como los moros. Et agora es de notar que la nuestra entención es opinión e non seta, porque ay muchas razones e provanças con que se puede defender.”*¹⁹

Su importante mención de “*ansí como los moros*”, da cuenta de otro horizonte de significados a principios del siglo XV. En efecto, la mirada cristiana ortodoxa vinculaba el surgimiento de nuevas “sectas”, con las prácticas mágicas y astrológicas judiciarias de las minorías religiosas, en este caso las islámicas, pero no menos importantes eran las judías. La mención de las “sectas” y el Decreto de Graciano adquiere un significado puntual en el Tratado, que sólo se comprende por las polémicas anti mágicas vigentes en el siglo XV. Basándose en el Derecho Romano, las autoridades medievales identificaban a los *maleficum* no sólo con los *magi*, sino con casi cualquier otro tipo de crimen o delito. Pero a partir del siglo XIV este horizonte de significados cambia, y los *magi* comienzan a ser identificados también como idólatras, apóstatas y adoradores del demonio agrupados en

¹⁷ Peters, Edward; (1978) *The magician, the witch and the law*. Philadelphia University of Pennsylvania Press, pp. 148-155

¹⁸ “*está que non es decir como dicen los genéaticos, que fazen juyzio ençima de los nascimientos de los omnes, ca éstos dizen soñando que los planetas e los signos e las estrellas fixas son puestas en señales e demuestras de los acaesçimientos de nuestras obras, o que señalan e fagan demuestras de nuestra vida...; por lo qual nós non debemos creer del çielo nin de las estrellas a aquéllos que non son del nuestro Padre que está en los çielos’ Todo esto dize el maestro*” Tratado, p. 119

¹⁹ *Tratado*, p. 118.

“sectas” en los principales manuales inquisitoriales. Debemos diferenciar entonces los distintos contextos de los autores alto medievales citados del momento en que nuestro magus escribe su apología²⁰.

Los mismos fundamentos teológicos de la astrología son construidos en el Tratado bajo una óptica tomista, la cual constituye el punto máximo de tensión frente al determinismo astrológico bajomedieval²¹. En efecto, Villena realiza la distinción planteada por el aquinate entre “cuerpo” y “alma”, admitiendo que los cuerpos celestes afectaban las condiciones físicas de los humanos y las inclinaciones pasionales, llegando también *indirectamente* hasta la voluntad, dado que el intelecto depende también de los órganos corpóreos²². Siguiendo a Michel de Certeau, podemos pensar que Villena construye su apología realizando sólo “desvíos” en un sentido esotérico, sin salirse del marco dominante tomista ni pretender trastocarlo.

La aceptación de la astrología genética está en concordancia con la del aquinate, cuando Villena afirma que los astros tienen influencias sobre el cuerpo, y también sobre la vida de los hombres: nacer, crecer, morir, e incluso sobre el estado de ánimo²³. El alma humana funciona como mediadora entre las fuerzas celestes y terrenales, las cuales sólo pueden

²⁰ Edward Peters señala que en realidad el tratamiento de la magia en el período “clásico” (1140-1350) por el derecho canónico fue extremadamente limitado. A partir de principios del siglo XIV, por el contrario, fueron numerosos los comentaristas del *Decretum* que incorporaron los nuevos problemas teológicos al derecho canónico, acercándose al problema de la magia de un modo más sistemático y creando las herramientas legales para un orden más punitivo. Peters, E; Op. Cit. p. 148-155.

²¹ Scott, L; Op. Cit. p 12.

²² Zambelli, Paola; (1992) *The speculum astronomiae and its enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*. Dordrecht-Boston-London. Kluwer, p. 30

²³ “Podía alguno decir qué fue la razón que los santos doctores dizen el contrario en los juyzios de astrología. Açerca de lo qual devedes notar que dizen aquí los astrólogos que el omne es considerado en una de dos maneras: lo primero, quanto al cuerpo: lo segundo, quanto al alma. Si es considerado quanto al cuerpo, en esta manera dizen que sus costumbres, nasçer, crescer, morir e todas las otras cosas de natura son regidas e gobernadas con todos los movimientos del omne por los doze signos e siete planetas, según que Ayuso se mostrará por razón natural e aun por esperiençia, ca muchas vezes acaece que los omnes son tristes sin causa e alegres sin por qué, lo qual ser non podría si de arriba non se causasse, e de aquesta razón es la opinión de los astrólogos, e esto es quanto a lo primero.

Los segundo, puede ser considerado quanto al alma, la qual no fue criada de yllé, nin so constelación de planetas nin de signos, mas de nuevo la crió Dios non sometida a natura, mas sobre natura, la qual fue criada por el alma e non el alma por la natura, e, por ende, pecado nin virtud non le aviene por parte de los planetas e signos, ca todo cae en su deliberación. [...] por esso le dio Dios la razón señora sobre todo, con la qual escogiesse el bien evitando el mal. [...] Er agora concluyendo, los santos padres e doctores por la manera entendieron quanto al alma e los astrólogos quanto al cuerpo; e bien considerada la razón non son contrari” Tratado, p. 122

provenir de Dios. La libre voluntad permitiría evadir o atenuar tales influencias celestes, salvando así el libre albedrío y las nociones fundamentales del edificio teológico cristiano²⁴.

Sin embargo, a pesar de esta postura favorable hacia la astrología erudita en la Península y en el resto del continente en términos doctrinales, el clima de relativo respeto y tolerancia cultural se irá perdiendo hacia el siglo XIV y se quebrará definitivamente en el siguiente.

Una de las primeras y más influyentes condenas fue la del obispo de París, Etienne Tempier, en el año 1277, sólo tres años después de la muerte de Tomás de Aquino, quien promulgó una lista de doscientas diecinueve proposiciones, seis de las cuales anatemizaban errores astrológicos y reprobaban las afirmaciones de Tomás de Aquino a cerca de la influencia de los planetas en el alma.²⁵ Numerosos astrólogos son perseguidos y castigados en este período, en función de las tácticas y apoyos políticos que pudieran obtener. Entre los casos más paradigmáticos pueden señalarse el del catalán Arnau de Vilanova (1238-1311) quien fue declarado hereje post mortem, ya que fue protegido durante su vida por Pedro III y Jaime III de Majorca, Federico de Sicilia y los papas de Avignon Bonifacio VIII y Benedict XI; el florentino Cecco d'Ascoli (1269-1327) defendió la astrología pero no tuvo igual suerte, ya que fue condenado a la hoguera por la Inquisición por calcular el nacimiento de Jesús por medios astrológicos²⁶; su contemporáneo Pietro de Albano (1250-1317), fisiólogo y astrólogo hermético que escapó por poco a la persecución. Quienes lograban algún tipo de protección política, por el contrario, podían defender más abiertamente las prácticas y representaciones astrológicas. El catalán Bartomeu de

²⁴ En otro pasaje del "Capítulo del Zodíaco", también señala que "Todo eso dize el Philósofo en el otavo de los Phísicos: 'motus éli est etc'. Pues de aquí se concluye recibir omne influencia del çielo estrellado. Digo influencia neçessaria quanto a las sus complexiones e non neçessaria quanto a las sus costumbres e condiciones. La primera es esencial e la otra acçidental, por quanto la neçessaria decende de la virtud e movimiento del çielo strellato quanto a la generación de las complexiones" Tratado, p. 213

²⁵ Pueden verse en detalle en Tester, J; Op. Cit. p 212-213.

²⁶ Sus libros de astrología fueron quemados con él, y cualquiera que poseyese una copia sería excomulgado. Thorndike, Lynn; (1923) *A history of magic and experimental science*, New York, The Macmillan Company, T2, p. 948-969. Un análisis de su condena: Giansante, Massimo; (1997) *La condanna di Cecco d'Ascoli: fra astrologia e pauperismo*, en Cecco d'Ascoli: cultura, scienza e politica nell'Italia del Trecento, Atti del Premio Internazionale Ascoli. III. Serie V. 17, pp. 183-199

Tresbéns, bajo la protección de Pedro el Ceremonioso, en efecto, logró evadir las impugnaciones y escribir un *Tractat d'astrologia*, donde defiende la astrología judiciaria²⁷.

Señalados estos antecedentes ¿cómo debemos interpretar el Tratado teniendo en cuenta estas polémicas anti astrológicas y discusiones teológicas sobre el determinismo estelar en el contexto de la Europa medieval?

A pesar de que se ha señalado a Villena como el último representante de la astrología Alfonsina²⁸, debemos ser precavidos, ya que estamos en un período específico en el cual estas representaciones esotéricas ya no podían convivir como en la época del Rey Sabio. El desarrollo de las polémicas anti astrológicas desatadas tras el siglo XII, permiten situar al Tratado en un contexto donde las condenaciones sobre la astrología ya no sólo vinculaban astrología y magia con intervenciones del demonio como a comienzos de la Edad Media, sino que la problemática religiosa provocada por el Gran Cisma, el milenarismo y la posible venida del Anticristo a fines del siglo XIV generaban acusaciones contra los *magi* que implicaban “nuevas sectas” de cristianos y judíos. La creciente circulación de libros y agentes culturales del esoterismo en las cortes, e incluso en torno al Papa, dan un significado preciso en el marco de la puja cultural dentro del marco occidental en el cual el Tratado está inscripto. En este sentido, además de alarmar a los defensores de la ortodoxia y recrudecer las posturas, estas circunstancias llevaban a autores esotéricos como Villena a la formulación de nuevas tácticas para defender representaciones astrológicas y mágicas, ahora posible desde los lugares más altos del poder político²⁹, y bajo nuevas sutilezas teológicas que el marco estratégico cristiano elaboraba.

Los límites de la ortodoxia. La *Prisca Teologia* como una táctica apologética.

²⁷ Scott, L; Op. Cit., p21. Contamos con la edición moderna: Bartomeu de Tresbéns. *Tractat d' astrologia*. Texto, introducción y glosario de Joan Vernet y David Romano. Barcelona, 1957 y 1958. 2 tomos; 195, 194 p.

²⁸ Ver: Tratado, p. 10-15

²⁹ Poco antes de morir, Villena había sido llamado a la corte para formar parte del consejo del rey y acompañarle en la recepción de los embajadores de Francia, por lo que su situación política era favorable y pudo haber sostenido sus afirmaciones desde este lugar a pesar de la posibilidad de sufrir impugnaciones. Gascón Vera, Elena; (1979) *La quema de los libros de don Enrique de Villena: una maniobra política y antisemítica*, en *Bulletin of Hispanic Studies*, 54:4, p. 321

A pesar de la fuerte impugnación contra la magia desarrollada durante siglos por la ortodoxia cristiana, la historia Europea vio surgir entre los siglos X y XV distintas interpretaciones y discursos alternativos que trasgredían las revelaciones bíblicas judías o cristianas³⁰. En el caso de los discursos esotéricos, la *Prisca Theologia* jugó un rol crucial a fines del siglo XIV y principios del XV ya que los cristianos encontraron, por primera vez, tratados que incluían doctrinas neoplatónicas como fuentes de autoridad y como transmisoras de doctrinas religiosas expuestas en un sentido esotérico³¹. Frecuentemente, las genealogías estaban basadas en autoridades potencialmente más antiguas que Moisés, o por fuera de la revelación bíblica como Hermes Trismegisto, Zoroastro, Pitágoras, Orpheo y Platón.

En efecto, nuestro Tratado comienza construyendo su propia genealogía a partir de una lista de los “fundadores” de la astrología, los cuales fueron “transmitiendo” sus conocimientos uno al otro. La lista de autores citados es, según el orden de aparición: Adán, Noé, Abraham, Zoroastro, Moisés, Platón, Aristóteles y Ptolomeo. Esta genealogía no es casual ni construida a priori, sino que el tipo de personajes, el orden causal y la omisión de otros personajes religiosos fundamentales, da cuenta de una táctica específica construida en un marco estratégico concreto.

Para comprender estas afirmaciones en el contexto cultural y en las polémicas vigentes a principios del siglo XV, nos valemos de la teoría formulada por Moshe Idel³².

³⁰ Von Stuckrad, Kocku; (2010) *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*; Leiden, Brill, p. 27-29

³¹ Moshe Idel; (2002) “*Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some Jewish Treatments*”, en Michael J. B. Allen y Valery Rees (eds.), “*Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*”, Leiden, Brill, 137

³² Según éste autor, hubo dos posturas que avalaron la adopción de la *Prisca teologia* por parte de los cristianos. La primera sería “unilineal”, ya que implica una única línea de revelación de la verdad religiosa, aunque pueden asumirse más de una línea de transmisión de la doctrina. La fuente para esta postura sería la tradición mosaica, referida a Adán o la tradición Abrahámica, la cual era imbuida por Platón y Pitágoras. La visión unilineal, sería dominante en los círculos cristianos antes del siglo XV y se mantuvo en los círculos judíos hasta el siglo XVIII.

La segunda teoría adoptada por los cristianos sería, por el contrario, “multilineal”, la cual asume la posibilidad de dos o más líneas de transmisión y fuentes de conocimiento religioso. Ésta parece haber sido comenzada por el bizantino Pletón (1355-1452), el cual introdujo en la cultura occidental la figura de Zoroastro como una fuente religiosa válida en la *Prisca Theologi*. Ésta teoría “multilineal”, como señala Moshe Idel, es más problemática en el marco monoteísta cristiano de los siglos XV y XVI, porque asume un rol dominante de figuras paganas, las cuales son presentadas como potencialmente idénticas en cuanto a verdad religiosa que las judeo-cristianas. Moshe Idel; Op. Cit, pp. 138-141

En nuestro Tratado encontramos, en una primera aproximación, elementos que enmarcan a nuestra *Prisca Theologia* dentro de la teoría unilineal, cuando afirma que Adán (y no Zoroastro o Hermes como en el modelo multilineal) es el primer *Prisci Theologi* con respecto a la astrología:

*“Et, por ende, dize santo Agustín, ençima del Génesi, que Dios puso todos los saberes en Adán. Et, por ende, dezimos que el primero gramático, lógico, rethórico, geumétrico, arismético, músico, astrólogo, philósofo, phísico, médico, theólogo, canonista, legista, methaphísico, mecánico, monástico, ethista, político fue Adán; et, por ende, fue maestro de los maestros”*³³

Como vemos, nuestro autor se basa, como haría Marcilio Ficino años más tarde, en autoridades patrísticas medievales para construir su genealogía, en este caso en San Agustín. La fuente para esta postura, como marca la primera línea propuesta por Moshe Idel, es la tradición mosaica referida a Adán. Ésta alcanza también a la tradición abrahámica cuando Villena señala como *prisci teologi* a Noé, Moisés y Abraham llegando hasta Platón, tal como marca el primer modelo propuesto por Moshe Idel:

“quién falló aquesta sçiençia [la astrología] dezimos que Adán fue el primero e después Noé, fiijo de Noé, Moisés, Habrahán, Platón, Aristoxeno, Tholomeo e otros muchos, segúnt ayuso diré”

Sin embargo, su construcción de la genealogía es más compleja, ya que también encontramos mencionadas figuras paganas, las cuales son presentadas como potencialmente idénticas en cuanto a verdad religiosa que las judeo-cristianas:

“Habrám sabidor era e maestro en el saber de las estrellas, en el cual saber dizen algunos dignos de fe que fizo sabidor a Horostrém, el cual falló el arte mágica”

Estas afirmaciones introducen otra línea de transmisión o fuentes de conocimiento religioso (Zoroastro como discípulo de Abraham con respecto a la astrología, pero a su vez fundador de la magia talismánica), tal como propone la segunda de las teorías de Moshe Idel. Durante la Edad Media, la noción de una tradición oral de revelación entre rabinos y

³³ Tratado, p. 118.

concepciones cabalísticas, había llevado a la suposición de que las autoridades no judías aprendieron su conocimiento de maestros judíos, lo cual Pedro Comestor plasmó en su *Historia Escolástica*³⁴. Por esta razón, la idea de que Zoroastro había estudiado con Abraham era común para cristianos y judíos, sobre todo en el Renacimiento, como lo demuestran Marcilio Ficino y Pico de la Mirandolla³⁵.

Por tanto, la *prisca theologia* construida en el Tratado, al igual que en Ficino, tenía su equivalente con la *prisca magia*³⁶, sólo que nuestro mago, a diferencia del florentino, incluyó figuras de la tradición judía en su genealogía³⁷. En efecto, Villena sí señala autores judíos e, incluso, ubica a Moisés en un lugar inferior a Zoroastro en cuanto a la magia talismánica, ya que éste último es el fundador de la línea transmisora con respecto a éstas prácticas:

“Otro sí, se confirma esta razón porque el santo omne Moisés usó de aquesta maravillosa e alta sciencia et usó de arte mágica, que es fazer imágenes en piedras preçiosas so constellaçión de çiertos planetas”

Este hecho puede ser comprendido a través de un cierto tipo de afinidad entre Zoroastro y el esoterismo judío. Villena sitúa a Zoroastro en esta corriente, enrolándolo en la línea de la tradición unilineal de transmisión que se origina en la tradición mosaica, en Adán, Noé y Abraham. Podemos suponer que en este período previo al Renacimiento, se proponía una visión unilineal donde Zoroastro no era el progenitor de un conocimiento antiguo (cosa que correría serios riesgos en el marco de polémicas vigentes), sino un discípulo de la tradición abrahámica³⁸.

³⁴ “vel Abram peritus astrorum, in quibus etiam secundum quosdam Zoroastren magicae artis inventorem instituit” Petrus Comestor; (1473) *Hystoria scolastica*. Augsburg, Libri Genesis, De ortu jubilei.

³⁵ Moshe, Idel; Op. Cit. p. 154

³⁶ Hanegraff, Wouter, Faivre, Antoine, Van der Broek, R, Brach, J; (2006) *Dictionary of Gnosis and Western Esoterism*, Leiden-Boston, Brill, p. 886

³⁷ Ficino atribuyó el origen de la tradición en Zoroastro, al igual que muchos cristianos del Renacimiento, en contraste con la insistencia de contemporáneos judíos en el origen mosaico y griego del pensamiento pagano. Moshe Idel; Op. Cit. p. 151

³⁸ Thorndike, L; Op. Cit. T2, p. 321-322.

Ahora bien, nuestro análisis de la cadena todavía no está completa, ya que aún no nos hemos referido a los últimos personajes en la genealogía construida en el Tratado: Aristóteles y Ptolomeo.

En relación a esto, conviene recordar que en su *Disputatio contra iudicium astrologorum* de 1477, Ficino proclamaba su oposición a las prácticas astrológicas, en particular al modelo racional ptolemaico heredado del aristotelismo (por lo cual Ptolomeo y Aristóteles no estarían en su genealogía). En su acercamiento, deja entrever que el significado y experiencia de la astrología no puede reducirse a un sistema de la filosofía natural (heredera de la astrología ptolemaica) sino que, por su ferviente humanismo, el potencial humano debía acceder al conocimiento universal trascendiendo dicha limitación³⁹.

Ptolomeo representaría entonces el defensor de la astrología “racional aristotélica” y Hermes Trismegisto la corriente “mística”⁴⁰. La astrología hermética se encontraba principalmente en los tratados filosóficos, mientras que el tradicional modelo ptolemaico de astrología “científica” estaba representado principalmente por el Tetrabiblos, el cual sigue un proceso natural de causación aristotélica. Sin embargo las diferencias no son tan tajantes, ya que, todos los cristianos medievales interesados en la Prisca Teologia debían mediar con el hermetismo⁴¹.

Estas cuestiones, la del alma del mundo, la correspondencia entre el macro y el microcosmos, el *spiritus* y los cuerpos celestes, en efecto, pueden encontrarse asociadas a la cosmovisión ptolemaica-aristotélica de nuestro magus⁴². ¿Por qué razón no aparece Hermes

³⁹ Angela Voss; (1994) “On the Knowledge of Divine Things’ Ficino’s concept of notio - Divinatory versus ‘Scientific’ Astrology’ in *Sphinx: A Journal for Archetypal Psychology and the Arts* vol.6, p. 157

⁴⁰ Idem, p. 162

⁴¹ “all adherents of prisca theologia dealt with Hermetism from a perspective of Christian apologetics. The hermetic texts serve as supports of meditation on a great variety of questions, like those pertaining to the Soul of the World, the spirits of the elements, celestial bodies, etc” Hanegraff, Wouter, Faivre, Antoine, Van der Broek, R, Brach, J, Op. Cit. p. 535

⁴² “agora diremos del çielo zodíaco e otras muchas cosas que adelante se seguirán. Açerca de lo qual deve des saber que el movimiento del çielo estrellado es una ánima vital o una vida común a todas las criaturas que son en naturaleza, ca bien así como el alma es vida del cuerpo, porque influye e da movimiento al cuerpo humano, bien así el çielo estrallado faze influencia e da movimiento a todas las cosas naturales, para que anden e se muevan cada una segúnt su natura. Ca bien así como çesante el alma non se mueve más el cuerpo, bien así sería si çesase el movimiento del çielo estrellado: luego çesaría la vida de las criaturas. Todo eso dize el Philósofo en el otavo de los Phísicos: «Motus çeli est etc.». Pues de aquí se concluye reçeibir omne influencia del çielo estrellado.”

Trismegisto en la lista, si el Tratado alude y defiende representaciones neoplatónicas de este tipo? El *Corpus Hermeticum* habría de ser traducido por Marcilio Ficino recién en 1463. Sin embargo, la figura de Hermes era bien conocida por las citas de los Padres de la Iglesia, la traducción latina del Asclepio y los textos herméticos árabes traducidos en el siglo XII⁴³. Nuevamente, la respuesta la podemos hallar en las polémicas anti mágicas vigentes en la época.

Ya desde San Agustín la ortodoxia cristiana había planteado la incompatibilidad entre el cristianismo y el hermetismo, vinculando a Hermes con la demonología y la idolatría pagana⁴⁴. Numerosas son las condenas hacia el hermetismo durante el período del Tratado. La ortodoxia católica desde los primeros días de su establecimiento en Castilla había comenzado a perseguir libros de carácter hermético.⁴⁵ El inquisidor aragonés Nicolás Eymerich también había incluido en su *Directorium* obras de este tipo; ya señalamos la quema de libros de Lope de Barrientos y las realizadas en el convento de Dominicos de San Esteban de Salamanca. La persecución fue tan fuerte, que a fines del siglo XV el célebre *magus* valenciano Jerónimo Torrella (uno de los primeros, sino el primero, en introducir una obra ficiniana en España) declaraba que la magia había desaparecido de España y ahora la fuente había que ir a buscarla a Italia⁴⁶. Se entiende que si una obra como la de Ficino apenas había logrado salvarse de la censura teológica en la Florencia de los Médici, menos aún la figura de Hermes habría sido bien recibida en el marco de persecuciones castellanas de este tipo.

Volviendo al modelo de Moshe Idel, el presente Tratado puede ser un ejemplo entonces de cómo la visión unilinear de la *Prisca Theologia*, dominante en los círculos cristianos antes del siglo XV, comenzaría a ser trastocada en pos de más de una línea de transmisión y fuentes de conocimiento esotérico. Aunque el peligro de la crítica desde los círculos ortodoxos en la Península hacía que esta teoría no fuera elaborada en profundidad por

⁴³ Assman, Jan; (2007) "Foreword" en Eberling, Florian; *The secret history of Hermes Trismegistus*, Cornell University Press, Ithaca, p. 7

⁴⁴ Eberling, Florian; (2007) *The secret history of Hermes Trismegistus*, Cornell University Press, Ithaca, p. 42

⁴⁵ Menéndez Pelayo, Marcelino; (1944) *Antología de poetas líricos castellanos*. Vol II Ed Enrique Sánchez Reyes. Madrid, p. 540

⁴⁶ Weill-Parot, Nicolas; (2007) *¿La hispanidad de la magia astral? El contraejemplo de Jerónimo Torrella*, en *La Crónica*, 36.1, p. 150.

Villena, sus conocimientos de esta tradición demuestran sus contactos con la tradición del esoterismo judío.

La construcción de su genealogía puede ser considerada, desde la perspectiva de la Historia del Esoterismo, como un reclamo de identidad, donde no sólo intentaba establecer conscientemente una actitud en una situación cultural conflictiva sino también incorporar doctrinas en su propio sistema⁴⁷. La identidad de nuestro *magus* claramente se construye en conexión con la tradición esotérica occidental, específicamente la española, entre los cuales podríamos señalar a Ramón Llull (1235-1315), Arnau de Villanova (1235-1311), Abraham Zacuto (1450-1515), Miguel Servet (1511-1553), Victoriano Zaragoza y Zapater (1545-1602), Jerónimo Cortés (1555-1615) y Juan de Herrera (1530-1597)⁴⁸.

Pedro Comestor y el uso del discurso bíblico por un esoterista

En nuestro Tratado de Astrología encontramos también una reapropiación del discurso bíblico para legitimar política e ideológicamente sus prácticas y representaciones esotéricas y su posición como mago. El principal soporte discursivo del autor para construir su apología se encuentra en la reapropiación que realiza de pasajes del Génesis y del Éxodo tomados de la *Historia Escolástica* de Pedro Comestor (1110-1178). También llamado *manducator*, la fama del teólogo francés se debía por haber “digerido” el corpus entero de la *divina pagina* y haber proveído los comentarios necesarios para su estudio. A pedido de sus estudiantes, Comestor produjo su *Historia* en veinte libros inicialmente para la enseñanza en las universidades y se convirtió en uno de los libros más difundidos a fines de la Edad Media para el estudio de la Biblia⁴⁹. Además de los libros de la Biblia, la *Historia Escolástica* contenía un extenso material de elementos apócrifos, cuya principal fuente para el Antiguo Testamento lo constituían autoridades judías como Flavio Josefo. En efecto, los pasajes del Génesis y del Éxodo que Villena menciona no se encuentra en la Biblia

⁴⁷ Von Kocku; Op. Cit. p. 42

⁴⁸ Bubello, Juan Pablo; (2012) *Magia y polémicas antimágicas en la España bajo medieval. Enrique de Villena, su Tratado de fascinación o de aojamiento y los límites de la ortodoxia cristiana*, en Protohistoria, núm. 17, año XV, p. 8

⁴⁹ Seybolt, Robert Francis; (1946) *The Legenda Aurea, Bible, and Historia Scholastica*, Speculum, Vol. 21, No. 3, p. 399

propriadamente dicha, sino que son relatados por Flavio Josefo en las Antigüedades Judías, e incorporados en el estudio bíblico como tal por Pedro Comestor⁵⁰.

La elección de la fuente ya adquiere entonces relevancia, dado que circulaban otras traducciones bíblicas tanto en calatán como en castellano, como la que realizara en 1430 rabí Moseh Arragel a pedido del maestre de Calatrava Luis de Guzmán⁵¹. Sin embargo, la obra de Comestor proveía notables pasajes apócrifos y provenientes del misticismo judío, especialmente idóneos para una reapropiación en un sentido esotérico.

Nuestro *magus* se reapropia de determinados pasajes del Éxodo, omitiendo mencionar otros de la misma *Historia* donde las prácticas astrológicas y mágicas habían sido desautorizadas por Yahveh a través de Moisés. Entre los comentarios de Pedro Comestor, encontramos por ejemplo el conocido pasaje del Exodo 22,18 "*No dejarás que viva ninguna hechicera*"⁵², o, aún más contundente, en el Capítulo VIII del Deuteronomio titulado *De maleficis abjiciendis*, Comestor realizaba una extensa reprobación a numerosas prácticas considerada heréticas⁵³

Aunque Villena procuró omitir los pasajes más duros contra las páginas mágicas, no podía dejar de introducir la primacía de la ortodoxia de Pedro Comestor, a modo de introducir cierta imparcialidad en su exposición. En primer lugar, cita un pasaje del Génesis de Comestor ("capítulo sexto de la obra de cuarto día") señalando explícitamente cómo éste reprueba la astrología genética⁵⁴

⁵⁰ Morey, J; (1993) "Peter Comestor, Biblical Paraphrase, and the Medieval Popular Bible", *Speculum*, vol 68, nº1, p17.

⁵¹ Menendez y Pelayo, M; Op. Cit. T2, p. 543

⁵² "maleficos non patieris vivere", Peter Comestor; Op. Cit. p. 145

⁵³ "*Interdixit quoque secum habere ariolos, id est inspectores fibrarum circa aras pro cognoscendis futuris, et conjectores somniorum, et augures, id est gestus avium, aut garritus attendentes, maleficos, id est immolantes pueros daemonibus, vel saltem lustrantes, incantatores, id est praestigios, qui intuentes fallunt, Pythones, id est ventriloquos, qui per spiritum malignum loquuntur, a Pythone, id est Appoline, sic dictos; divinos, id est aruspices, id est astrorum inspectores, nec romantics, qui sacrificiis vel carminibus evocant mortuos, quia prophetam suscicaret eis Deus de gente eorum, illum audirent*" Peter Comestor; Op. Cit, *Libri Deuteronomii, Capitulum VIII "De maleficis abjiciendis"*, p. 226

⁵⁴ "Et si alguno dize: contrario es, ca santo Agustín, sant Jerónimo e otros muchos santos, segúnt dize Graciano en el Decreto e segúnt lo razona el Maestro de las Storias scolásticas ençima del Génesi, en capítulo sexto de la obra del cuarto día, donde dize: [...] non es de dezir como dizen los genéticos, que fazen juizio ençima de los nascimientos de los omnes, ca éstos dizen soñando que los planetas e los signos e las estrellas fixas son puestas en señales e demuestras de los acaesçimientos de nuestras obras, o que señalan e fagan

Como vemos, Villena introduce la primacía de la autoridad religiosa cristiana en materia de lo permitido en torno a la astrología judiciaria, mediante un pasaje particular de Pedro Comestor. Nuestro *magus* realiza esto porque es consciente de las posibles polémicas que sus afirmaciones generarían. Ya al inicio de su exposición sobre el capítulo de la astrología pretendía dar una imagen de imparcialidad: *“et, por ende, quiero aquí rezar los dezires de cada uno de los doctores, e los entendidos escojan lo mejor que Dios les diere a entender”*⁵⁵.

Esta táctica, en efecto, es reproducida en su exposición. Luego de citar el pasaje reprobatorio de Comestor llega a una conclusión preliminar:

“pues, segúnt su sentencia, bien paresçe que los astrólogos pueden juzgar de los temporales, mas non pueden juzgar de los acaescimientos nin de la vida de los omnes nin de sus obras”

Luego de introducir la primacía ortodoxa, rápidamente continúa con el contra-argumento citando otro pasaje del *Génesis* de Comestor donde prueba que Noé conocía la astrología:

*“Aquí dizen los astrólogos contra ésta razón que salva la dignidad de su magisterio, ca él mismo emienda esta razón e responde ansí mesmo e da sentençia por contrario en el capítulo treinta e çinco ya alegado, adonde dize e prueba que Nohé, fijo de Nohé, juzgó e fizo saber muchos acaesçimientos que eran por venir e cuáles avían de reinar et cuáles non, que son juizios de nuestros acaesçimientos e de nuestras obras”*⁵⁶

Esta misma táctica de reapropiación de ciertos pasajes y omisión de otros, debemos señalar, fue realizada también por numerosos otros *magi* en otros contextos culturales, por ejemplo Thomas Vaughan en la Inglaterra del siglo XVII⁵⁷.

demuestra de nuestra vida...; por lo cual nós non devemos creer del çielo nin de las estrellas a aquéllos que non son del nuestro Padre que está en los çielos». Todo esto dize el Maestro” Tratado, p. 119

⁵⁵ Tratado, p. 117

⁵⁶ Tratado, p. 119

⁵⁷ Bubello, Juan Pablo; (2007) *Los `magos` Moisés y Jesucristo: la reivindicación de la “Magia” en Thomas Vaughan’s Magia Adamica or the Antiquities of Magic (1650)*, en GONZALEZ, María Luz (comp.), *Estudios de Historia Moderna. Contextos, teorías y prácticas historiográficas*, Mar del Plata, Univ. Nac. Mar del Plata-Eudem, p. 10

¿Acaso esta postura precavida no puede ser comprendida como un intento consciente de apartarse de las polémicas, en un contexto cultural cada vez más definido por la turbulencia y las amenazas de persecuciones? En efecto, si pensamos al Tratado desde este lugar particular, sus pasajes pueden ser comprendidos como una *táctica* discursiva basada en una particular reapropiación de la Biblia, a modo de dotar de un significado reivindicatorio y apologético determinadas representaciones astrológicas y mágicas. El hecho de existir la necesidad de defender o refutar teorías con pasajes bíblicos demuestra, a su vez, que la astrología y la magia astral seguían siendo consideradas un asunto importante.

Conclusiones

El panorama que resulta del análisis del Tratado difiere del hasta ahora escudriñado por los historiadores de la ciencia y la filología, en el sentido de que la astrología judiciaria “desaparece” en pos de una astrología natural, o de que la astronomía/astrología estaba en “decadencia”. Tampoco resulta demasiado acertada la idea de que su autor intentara “conciliar” a la astrología y la magia con el cristianismo, según sostuvo Pedro Cátedra.

Aunque el Tratado de Astrología aborda principalmente la *astrología naturalis*, vinculada a los cálculos eclesiásticos, la meteorología o los cultivos, eso no impide afirmar que la circulación y reapropiación de las corrientes esotéricas contemporáneas en los territorios españoles no existiera o estuviese desapareciendo. Más bien, el presente Tratado castellano confirma la revalorización de las artes mágicas y la astrología judiciaria durante el período tardomedieval y la vigencia de numerosas prácticas y representaciones esotéricas, en especial provenientes del ámbito cultural catalán. Lo que podemos constatar de hecho es que en la condena de las diferentes prácticas mágicas, sobre todo en las más aceptables por tradición como la astrología, el límite de tolerancia residía siempre en la voluntad de alterar el orden. Las tácticas que nuestro *magus* desplegó para evitar la censura religiosa reflejan una astucia por mantener ese límite en sus bordes, con la finalidad de que su obra nunca abandonase la ortodoxia religiosa y evitar así posibles persecuciones.

Siguiendo a De Certeau, nuestro astrólogo se desplaza en el terreno del dominador, por lo que tampoco tiene un lenguaje propio. Lo que prevalece es una defensa de lo esotérico,

pero que no pretende trasgredir la ortodoxia, sino que opera y marca lugar en un discurso teológico, rozando sus márgenes, pero produciendo un significado distinto. La ortodoxia, como vimos, se había vuelto más dispuesta a aceptar ciertos discursos que rozaban los márgenes de lo permitido. La astucia de nuestro *magus* llegará a esos límites sin trasgredirlos. De ahí su precaución por evitar citas comprometidas de la *Historia Escolástica*, apropiándose de otras más favorables, y construyendo una *Prisca Teologia* original que rozaba los márgenes de la ortodoxia, prefigurando la revalorización cultural de la magia del Renacimiento.

A su vez queda de manifiesto el interés que tenían estas cuestiones para un miembro protegido de la corte. Sea Villena o no el autor, lo cierto es que es un personaje proveniente de un sector social y cultural de elite, pero en una posición *subalterna* en cuanto a sus representaciones del mundo. Esto no significa, sin embargo, que pretendiera defender la ortodoxia católica o “conciliar” la magia y la religión. Más bien debemos pensar, como señala Campagne, que en las sociedades del antiguo régimen el cristianismo tendía a impregnar todos los ámbitos de la vida cotidiana y construir el margen de lo aceptable o umbrales de lo imaginariamente posible⁵⁸. En Villena convive el cristiano ortodoxo con el *magus* vinculado a las corrientes esotéricas, produciendo sólo “desvíos” en éste último sentido, siguiendo a de Certeau, sin pretender capitalizarlo ni construir un eje explicativo total que contradijera el posible en la época en que vivía. Desde este punto de vista, no hay ningún impedimento para concebir a Villena como un mago perteneciente a la tradición esotérica occidental.

⁵⁸ Campagne, F; Op. Cit., p. 153-154

Fuentes

"*Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena*", (1983) ed. Pedro Cátedra con introducción de Julio Samsó, Barcelona, Editorial Humanitas

Petrus Comestor; (1473) *Hystoria scolastica*. Augsburg

Scott, Lucas; (2003) *Astrology and numerology in medieval and early modern Catalonia: the Tractat de prenostication de la vida natural dels hòmens*, Brill, Leiden-Boston.

Bibliografía

Bubello, Juan Pablo; (2012) *Magia y polémicas antimágicas en la España bajo medieval. Enrique de Villena, su Tratado de fascinación o de aojamiento y los límites de la ortodoxia cristiana*, en *Protohistoria*, núm. 17, año XV.

Bubello, Juan Pablo; (2010) *Historia del Esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires: Biblos

Bubello, Juan Pablo; (2007) *Los `magos` Moisés y Jesucristo: la reivindicación de la "Magia" en Thomas Vaughan's Magia Adamica or the Antiquities of Magic (1650)*, en GONZALEZ, María Luz (comp.), *Estudios de Historia Moderna. Contextos, teorías y prácticas historiográficas*, Mar del Plata, Univ. Nac. Mar del Plata-Eudem

Burucúa, José; (2001) *Corderos y elefantes: la sacralidad y la risa en la modernidad clásica –siglos XV-XVII-*. Buenos Aires-Madrid: Miño y Dábila eds.

Campagne, Fabián; (2002) *Homo catholicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila, Universidad de Buenos Aires.

Chartier, Roger; (1992) *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa.

De Certeau, Michel; (2000) *La invención de lo cotidiano, artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, reimpresión de la primera edición en español

De Martino, Ernesto; (1965) *Magia y civilización*, Bs. As. , El Ateneo

Eberling, Florian; (2007) *The secret history of Hermes Trismegistus*, Cornell University Press, Ithaca.

Faivre, Antoine; (1986) “*L'èsoterisme et la recherche universitaire*” en, *Accès de l'èsotérisme occidental*, Paris, Gallimard; o su versión castellana traducida parcialmente: Faivre, Antoine, Needleman, J. [comps.], (2000) *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos [1992]* Bs. As., Paidós Orientalia

Flint, Valerie; (1990) *The transmission of Astrology in the Early Middle Ages*, Viator.

Gascón Vera, Elena; (1979) *La quema de los libros de don Enrique de Villena: una maniobra política y antisemítica*, en *Bulletin of Hispanic Studies*, 54:4

Giansante, Massimo; (1997) *La condanna di Cecco d'Ascoli: fra astrologia e pauperismo*, en *Cecco d'Ascoli: cultura, scienza e politica nell'Italia del Trecento*, Atti del Premio Internazionale Ascoli. III. Serie V. 17

Giralt, Sebastián; (2006) *Medicina y astrología en el corpus arnaldiano*, Revista *Dynamis*, ISSN: 0211-9536.

Hanegraff, Wouter, Faivre, Antoine, Van der Broek, R, Brach, J; (2006) *Dictionary of Gnosis and Western Esoterism*, Leiden-Boston, Brill

Menéndez Pelayo, Marcelino; (1944) *Antología de poetas líricos castellanos*. Vol II Ed Enrique Sánchez Reyes. Madrid.

Morey, J; (1993) “Peter Comestor, Biblical Paraphrase, and the Medieval Popular Bible”, *Speculum*, vol 68, nº1.

Moshe Idel; (2002) “*Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some Jewish Treatments*”, en Michael J. B. Allen y Valery Rees (eds.), “*Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*”, Leiden, Brill.

Peters, Edward; (1978) *The magician, the witch and the law*. Philadelphia University of Pennsylvania Press.

Serrano Larráyo, Fernando; (2009) “Astrólogos y astrología al servicio de la monarquía Navarra durante la Baja Edad Media (1350-1446)” en *Anuario de Estudios Medievales*, 39/2

Seybolt, Robert Francis; (1946) *The Legenda Aurea, Bible, and Historia Scholastica*, Speculum, Vol. 21, No. 3.

Tester, Jim; (1987) *A history of western astrology*, Woodbridge, The boydell press

Thorndike, Lynn; (1923) *A history of magic and experimental science*, New York, The Macmillan Company.

Zambelli, Paola; (1992) *The speculum astronomiae and its enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*. Dordrecht-Boston-London. Kluwer.

Vicente García, Luis Miguel; (2006) *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Ediciones del Laberinto, Madrid

Von Stuckrad, Kocku; (2010) *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*; Leiden, Brill.

Voss, Angela; (1994) “‘On the Knowledge of Divine Things’ Ficino’s concept of notio - Divinatory versus ‘Scientific’ Astrology’ in *Sphinx: A Journal for Archetypal Psychology and the Arts* vol.6

Weill-Parot, Nicolas; (2007) *¿La hispanidad de la magia astral? El contraejemplo de Jerónimo Torrella*, en *La Crónica*, 36.1.