

La filosofía áulica de Lope de Barrientos

Lope de Barrientos (1382-1469) desempeñó un papel importante en el panorama cultural de Castilla en el siglo xv. Fue hombre de confianza del rey Juan II, quien le encomendó la educación de su heredero, que reinaría con el nombre de Enrique IV. También hubo de supervisar, a la muerte de Juan II, la de sus otros dos hijos menores de edad, la que sería reina Isabel la Católica y su hermano Alfonso. Antes de entrar en la corte, a donde accedió en 1429 cuando recibió el encargo de ser maestro del príncipe, era ya conocido maestro en teología. Es presumible que para entonces hubiera escrito alguna obra, pero no podemos ofrecer ni siquiera su título; si es que realmente llegó a componer algún escrito. En cambio, cuando era ya un personaje influyente en el reino, obispo de Cuenca, miembro del consejo real, oidor de la Audiencia, confesor del rey y canciller mayor del príncipe, redactó tres tratados en castellano, auténticas joyas de la literatura didáctica. También llegó a escribir otras dos obras en latín: una explicación ¹ de la legislación canónica supuestamente con-

1 Biblioteca General de la Universidad de Salamanca, ms. 2070, fol. 65r-70v. Hay una traducción del mismo siglo xv en Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 1181, fol. 128v-154r. Han sido editados recientemente por A. Martínez Casado, 'La situación jurídica de los conversos según Lope de Barrientos', en *Archivo Dominicano XVII* (1996) pp. 25-63.

traría a los conversos, y una amplia enciclopedia de conceptos básicos filosóficos y teológicos titulada *Clavis sapientiae*, aún inédita².

Los tratados en castellano son un claro ejemplo de filosofía áulica, pues fueron redactados para el rey, a petición del monarca y como respuesta a una serie de problemas de gran interés entonces, la adivinación del porvenir. Como el asunto ha recobrado cierta actualidad y las respuestas medievales también, y como es algo que suele quedar fuera de las historias del pensamiento, que han de limitarse a exponer los temas más importantes, voy a detenerme comentando el contenido doctrinal formulado en ellos. Los presentaré según el orden cronológico, que además va ciñendo la materia cada vez más, resumiendo su contenido de acuerdo con la estructura que les dio su autor.

En cuanto al momento en que fueron escritos, hablando con rigor tenemos que señalar un margen de nueve años, el que va de 1445 a 1454, desde el traslado de su autor al obispado de Cuenca hasta el fallecimiento del rey, a quien se dirige. Intentando un acercamiento mayor, pero moviéndonos ya en terreno menos seguro, se podría pensar en los años 1451-1453. El prólogo al *De caso e fortuna*, aunque no lo dice expresamente, sugiere que el autor no se encuentra en la corte cuando escribe, pues da muchos datos que podrían resultar fuera de lugar, si el encargo y el envío del original se hubieran hecho cara a cara. Ninguno de los otros dos libros permite precisar más. También nos dicen los cronistas que el nacimiento de los hijos de su segundo matrimonio, Isabel (1451) y Alfonso (1453), llevó a Juan II a consultar y a recibir informes de numerosos astrólogos. Es posible que en esos años, coincidiendo con el retiro de Lope a Cuenca y con el proliferar de los augurios, se decidiera el rey a pedir por escrito a Lope de Barrientos su explicación, a

2 Se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 1795, III, fols. 21-160v. Una descripción del códice y de las características de la obra puede verse en A. Martínez Casado, *Lope de Barrientos. Un intelectual de la corte de Juan II*, Salamanca, 1994, pp. 149-166.

la vez que le daba muestras de un señalado aprecio. En 1454 no parece que pudiera ya Lope dedicarse a la tarea de escribir, pues tenía cargo del gobierno del reino e incluso asumió tareas de reformador de los dominicos.

Fueron apareciendo, como se desprende del prólogo de cada uno de ellos³, en este orden: se inició la serie con el tratado *De caso e fortuna*, siguió con el *De los sueños*, y concluyó con el *De la divinança*.

I. DE CASO E FORTUNA

1. FINALIDAD DEL LIBRO

Por el prólogo sabemos que se compuso para responder a una petición del rey Juan II. Recuerda Barrientos que desde que entró en contacto con él, cuando era maestro del príncipe, fue tema frecuente en sus conversaciones el intentar determinar cuál es el orden de los acontecimientos: si está todo predeterminado inexorablemente o hay algo que se escapa a este control o, lo que es lo mismo, qué es la casualidad y la suerte. Volvieron sobre el asunto después, cuando era ya consejero real. Pero parece que la argumentación esgrimida por Lope, aunque le interesaba al rey, la olvidaba con demasiada facilidad, pues estaba sustentada en conceptos filosóficos con los que no estaba familiarizado y defendía una postura poco acorde con la preferida por Juan II —aunque lo calla nuestro autor, lo señalan los

3 Para los dos primeros tratados, *De caso e fortuna* y *De los sueños*, utilizaré el manuscrito de la Biblioteca Británica, Eg. 1868, abreviado BL. Para el *De la adivinanza* me serviré del manuscrito de El Escorial (h-III-13), señalado con la letra E, que recoge una versión anterior, e indicaré las variantes significativas, si las hay, del británico. Añadiré después de una G el número de las páginas de la única edición que los contiene todos completos, la de Alonso Getino, *Vida y obras de don Fray Lope de Barrientos*, Salamanca, 1927, que además ha fijado el texto utilizando otros manuscritos de la biblioteca Universitaria de Salamanca y de la Nacional de Madrid. La edición crítica del tratado de la adivinanza en P. Cuenca Muñoz, *El «Tractado de la Divinança» de Lope de Barrientos*, Cuenca, 1994.

cronistas— y otros personajes ilustres del momento⁴. Finalmente llegan a la decisión de poner por escrito los razonamientos, así el rey los podrá leer cuando le interese refrescar su memoria y no necesitará pedir la opinión a gente menos reflexiva, como podían ser los «poetas modernos», entre los que es obligado colocar a Juan de Mena, que dedica al mismo Juan II nada menos que su *Laberinto de Fortuna*. También parece evocar el comienzo de la *Consolación de la Filosofía*⁵, cuando ésta inicia su terapia alejando de la compañía de Boecio a las musas.

Nuestro autor conocía a quienes podían informar a Juan II y que posiblemente carecían de conocimientos filosóficos sólidos. El mismo deseo de divulgar el conocimiento racional, como mejor instrumento del que pueden servirse los seres humanos para vivir como tales, le llevará más tarde a componer la *Clavis sapientiae*; hora se contenta con instruir al rey. Se expresa⁶ así:

«E puesto que algunos de los poetas modernos te ayan algunt tanto informado en estas materias, podría ser non lo saber ellos e, por consiguiente, non lo poder declarar perfectamente por non aver leydo nin oydo la alta materia philosophal en los libros originales, donde estas materias están fundadas por prinçipios naturales; e puesto que las leyesen, non aviendo

4 Por ejemplo, Enrique de Villena, cf. F. Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*, Madrid, 1924 (BAE 68) p. 710. El arzobispo Fonseca y El Tostado, cf. F. del Pulgar: *Claros varones de Castilla*, Madrid, 1969, 4.ª ed., pp. 29 y 136, respectivamente. La afición de Juan II la señalan Alfonso F. de Palencia, *Crónica de Enrique IV*, Madrid, 1973, vol. I (BAE 257) pp. 53-54; con ella concordaría la penúltima estrofa (CCXCVI) del *Laberinto de Fortuna* de Mena. La presencia de esta mentalidad en otras manifestaciones literarias del siglo xv puede verse en A. Garrosa, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid, 1987, pp. 315-574.

5 Cf. Libro 1, prosa 1, § 7-11. Fue precisamente Boecio quien consiguió integrar el tema de la fortuna y el destino en la noción cristiana de providencia con un acierto paradigmático para los pensadores medievales. Cf. J. C. Frakes, *The fate and the fortune in the Middle Ages. The boetian tradition*, Leiden, 1988.

6 BL fol. 33v; G p. 206.

perfecto conocimiento de los dichos principios, non podían satisfacer de razón a tu alteça».

No se le olvida a Lope comenzar estimulando a su regio lector para animarlo en el estudio. Le dice que su noble deseo de saber muestra su condición real⁷, pues a los reyes y príncipes «*pertenesçe saber más altas cosas e más nobles que a otra persona alguna*». Y puede convertirse en un nuevo Salomón, capaz de enseñar a quienes le rodeen. Indirectamente parece dar por supuesto el reconocimiento de la nobleza del saber filosófico mismo.

2. ESTRUCTURA DE LA OBRA

Comienza con dos preámbulos. En el primero explicará cuáles son las «*cabsas substanciales de las cosas naturales*» y en el segundo, qué diferencia hay entre caso y fortuna o, con otras palabras, entre casualidad y suerte:

A continuación, divide la obra en tres partes, siguiendo el método académico. En la primera responde a la cuestión de si existe caso e fortuna. En la segunda intentará aclarar cuál es su naturaleza. En la tercera planteará una serie de problemas (*dubdas e demandas*) relacionados con el tema.

1. Los preámbulos

a) Preámbulo primero.—Las causas naturales tanto de las cosas naturales como de las artificiales son cuatro: materia, forma, agente y fin. Veamos el ejemplo⁸ para las cosas artificiales:

7 BL fol. 33r-v; G p. 206.

8 BL fol. 34; G p. 208.

«En el arte de la argentería, la plata es la materia e el platero es el agente, la forma es la figura que da el platero a las obras de su oficio, e la causa final es aquella para que se faze cada cosa de aquel oficio».

b) Preámbulo segundo.—La diferencia que hay entre los términos «caso» y «fortuna» es que el primero tiene más extensión que el segundo: toda fortuna es caso, pero no todo caso es fortuna. El término fortuna sólo se aplica, como señaló ya Aristóteles, a la actividad del ser humano, porque obra con vistas a un fin conocido y elegido voluntariamente. Para los seres carentes de razón, incluso los niños, sólo cabe hablar de caso. «*E aquella mesma diferençia que ay entre caso e fortuna, esa mesma diferençia ay entre fortuna e acaesçimiento e asçidente, non faziendo diferençia alguna entre fortuna e ventura*»⁹.

2. Capítulo primero: «Si hay caso e fortuna»

Aunque los primeros filósofos no hablaron de estas cosas y los que vinieron después no estuvieron acertados, Aristóteles, «*aviendo desto perfecto conosçimiento, segund ovo de todas las cosas naturales*»¹⁰, afirma que sí hay caso y fortuna. Es algo tan evidente que no hace falta demostrarlo, se ve con unos ejemplos¹¹. En las cosas naturales: «*Andando Pedro camino, cayó piedra, descalabróle*». En las cosas artificiales: «*Pedro yva a caça sin otro propósito alguno e encontró a Rodrigo, que era su enemigo, e mátaló*».

3. Capítulo segundo: «¿Qué es caso e fortuna?»

Hay caso e fortuna, cuando al hacer algo con vistas a un fin, accidentalmente sale otro fin no pensado. Tenemos que advertir que

9 BL fol. 36; G p. 213.

10 BL fol. 36v; G pp. 214-215.

11 BL fol. 37; G p. 215-216.

hay cosas que se hacen siempre del mismo modo, como que el fuego suba o las piedras bajen. Otras que no ocurren siempre del mismo modo, pero sí la mayoría de las veces, como que haga frío en enero o calor en julio. Hay otras cosas que suceden muy pocas veces, tanto entre las que se hacen por un fin, como en las que se hacen sin ningún propósito determinado. Sólo se da caso y fortuna entre las cosas que suceden pocas veces y se hacen por un fin: «*Pedro salió de casa e yva a la yglesia con propósito e por fin de oyr misa e falló en el camino un joyel; aquel fallar el joyel fue por asçidente e por caso e fortuna, ca el fin de Pedro non era sinon de yr oyr misa*»¹².

Tenemos, por tanto, que las cosas fortuitas dependen de su causa accidentalmente y no sustancialmente; por tanto no dependen de causas perfectas y determinadas «*por tal manera que ninguno por grant sabio que sea non podrá saber lo que dellas proçede ante que acaescan, porque qualquier cosa que se ha de alcançar ante que venga, se ha de saber por causas perfectas e determinadas, segunt sabemos que ha de anochezer e ha de amanecer*»¹³. Estas causas accidentales no se pueden conocer, porque son infinitas e indeterminadas.

«Por ende, tornando a nuestro propósito, dezimos que el caso e fortuna es una de las quatro causas naturales, salvo que acaesçe asçidental; e por ser la causa asçidental e non perfecta nin determinada para que della salga el causado, por tanto ningún varón discreto non se deve consolar nin confiar en ello diziendo que non cura de trabajar por buscar lo que le cumple, ca mañana o otro día fallará tal cosa por donde alcançe lo que oviere menester»¹⁴.

Concluye manifestando que todo lo dicho son determinaciones de Aristóteles en el segundo libro de los *Físicos*.

12 BL fol. 39; G p. 221.

13 BL fol. 40v; G p. 223.

14 BL fol. 41; G pp. 224-225.

4. Problemas relacionados con el caso y la fortuna

Propone seis: 1) si la fortuna sucede tanto en cosas naturales como en artificiales; 2) si los carentes de razón obran por fortuna; 3) quién es la causa de la fortuna; 4) en qué bienes se da la fortuna; 5) a quién podemos llamar afortunado; 6) qué menguas y defectos tiene la fortuna. Las respuestas están inspiradas en santo Tomás, *Comentario a Física*, libro 2, lecciones 9-10; *Contra Gentiles*, libro 3, caps. 99 y 112. Tampoco falta alguna referencia a Cicerón, Boecio, san Agustín, san Gregorio, Egidio Romano y otros.

En cuanto al origen de la fortuna, señala que la inclinación a realizar cosas que tienen aparejado algún bien o mal no intencionado, no viene de la razón, sino que es algo como una corazonada que sólo procede del cielo, del ángel o de Dios:

«Por diversa manera procede la cosa de estos tres, por quanto el çielo mueve e induze a los omnes a querer escoger alguna cosa inprimiendo alguna influencia en sus coraçones, mas el ángel dispone a los omnes para escoger non inprimiendo alguna influencia commo el çielo, salvo por manera de consideración intelectual: alumbrándolos para conosçer e fazer algunt bien, non demostrando nin aclarando la causa de aquel bien. Lo terçero dixe que procedía de Dios, esto es, operación divina por la qual el omne es inclinado a querer escoger alguna cosa non sabiendo la razón dello. E ansí los omnes se dizen fortunados por estas tres cosas».

Para determinar a quién podemos llamar bien afortunado o mal afortunado, nos recuerda que los afortunados lo son cuando les acontecen cosas fuera de su propósito, a las que llegan siguiendo un impulso que procede de lo alto, como acabamos de ver, y al que llegan sin consejo de nadie. La razón con frecuencia sólo dificulta este seguimiento, por eso los que tienen menos uso de razón son más afortunados, pues siguen más dócilmente estos instintos.

Como los afortunados se dejan llevar por una moción celeste, en definitiva, son ellos quienes «*mejor profetizan el fin de las cosas que los sabios e prudentes*»¹⁵. Para redondear la exposición, sería conveniente explicar las causas de los sueños y profecías, pero su complejidad invita a dejarlo para otra ocasión.

También hay quienes nacen más afortunados por disposición de la naturaleza, del mismo modo que se nace con ojos claros u oscuros. Con frecuencia son más afortunados los simples e ignorantes que los discretos y prudentes.

Lo que hace que un dado caiga más veces de un lado que de otro, está determinado por la hechura del mismo, por la posición que tenga en la mano y por la fuerza con que se lance. Si alguna de estas cosas se controla deliberadamente y con malicia, el resultado no depende de caso y fortuna. Sólo cuando no precede deliberación, podemos hablar de caso y fortuna.

A pesar del origen celeste de los impulsos que llevan a la buena fortuna, ésta no deja de ser una entidad de valor muy dudoso porque viene acompañada de importantes defectos: siempre se da mezclada con otras cosas, acompaña a veces a los malos, es falsa, carece de firmeza y de fidelidad, y siempre es incompleta en esta vida.

5. Conclusiones

Como colofón de todo lo dicho establece dos conclusiones generales y otras particulares. Las generales son éstas: la primera, que tiene más mérito y es más de loar la acción virtuosa que se alcanza con deliberación, que la producida por caso y fortuna; la segunda, que es menos reprehensible el acto deshonesto que se origina fortuitamente, que el causado con premeditación.

Las particulares son aplicaciones a casos concretos y consisten en determinar si suceden por caso y fortuna los acontecimientos polí-

15 BL fol. 46; G p. 235.

ticos. Por ejemplo, si el rey de Aragón consiguió el reino de Nápoles por caso y fortuna o por fin deliberado; «*si las gloriosas victorias que Nuestro Señor te ha dado, así con moros commo con christianos, se te acaesçieron por caso e fortuna o por tus auctos virtuosos e por fin deliberado. E asimesmo si las guerras e trabajos destes reynos acaesçen por caso e fortuna o por fin deliberado*»¹⁶. Otra vez parece obligado pensar en Juan de Mena y la primera estrofa de su *Laberinto de Fortuna*, en la que dedica su libros:

«Al muy prepotente don Juan el segundo

.....

al gran rey de España, al César novelo,
al que con Fortuna es bien fortunado».

Estas cuestiones las deja sin solucionar, pues piensa que la respuesta es clara y prefiere facilitarle ocasión de ejercitar su inteligencia en estas reflexiones, «porque soy çierto de que de la tal especulación te emanarán muy grandes virtudes provechosas a seruiçio de nuestro Señor e ensaçamiento de tu real corona e paz e sonsiego de tus regnos»¹⁷.

II. DE LOS SUEÑOS E DE LOS AGÜEROS

Seguramente el tratado anterior respondió a la pregunta tal y como le había sido formulada, pero el interés del rey estaba en la cuestión de la adivinación del porvenir, materia que quedó apuntada al final del tratado *De caso e fortuna*, cuando sugirió Lope de Barrientos que en relación con los influjos que llevan a los actos afortunados están la profecía y los sueños. Juan II no tardó en pedir una explicación de ese punto, probablemente preguntando por el modo

16 BL fol. 50v; G p. 244.

17 BL fol. 50v; G p. 245.

de replicar a los astrólogos, pues al final del prólogo asegura Barrientos que, comprendido el último capítulo, «*quando algunt astrólogo fablare a tu señoría cosas advenideras, sepas si es posible de se saber; ca algunas cosas dizen ellos que los ángeles en quanto que ángeles non las pueden saber*»¹⁸. En respuesta a tal petición, nuestro autor compuso este tratado, que se encabeza en el manuscrito de que nos servimos con el siguiente título: *Tractado del dormir e despertar e del soñar e de las adevinanças e agüeros e profecía*¹⁹.

Divide el libro en tres partes principales, precedidas de unos breves prenotandos. En la primera parte, estudia el proceso fisiológico del sueño y sus causas. En la segunda explica cómo se producen los sueños y, para ser también científico, cuáles son sus causas, y por qué hay sueños verdaderos y sueños engañosos. En la tercera relaciona brevemente las cuatro formas de prever el futuro: los sueños, la profecía, los agüeros y la adivinación; define estas tres últimas y las compara entre sí. Termina con un capítulo en el que aclara qué cosas futuras se pueden saber y cuáles no.

1. PREÁMBULOS

Según determina Aristóteles en su libro *Sobre el dormir y el despertar*²⁰, para entender el proceso del dormir, hay que tener presentes estas nociones previas conocidas experimentalmente:

- El principio y la morada del calor natural es el corazón, desde él se extiende a todos los miembros.
- Todo animal tiene cerebro o algo equivalente.
- Todo cerebro es por naturaleza frío.

18 BL fol. 52; G p. 3.

19 BL fol. 51.

20 *De somno et vigilia* (453b11-462b11); cf. A. J. Cappelletti, *Las teorías del sueño en la filosofía antigua*, Caracas, 1987.

- El frío tiene propiedad de engrosar y cuajar los vapores calientes y húmedos.
- Si se juntan calor y humedad, se producen vapores, llamados vulgarmente «fumos».
- La digestión de la comida se hace mediante el calor.

2. EL DORMIR Y SUS CAUSAS

Comienza con esta definición: «*Dormir es atacamiento e encogimiento de las virtudes sensitivas por causa de los vapores engrosados e quajados por la friura del cerebro*»²¹. El cerebro regula el funcionamiento del organismo, controlando sus movimientos, pero la comunicación del cerebro con el resto de los órganos y la estimulación de sus fuerzas requiere que los conductos se mantengan expeditos. Ahora bien, tales conductos se obstruyen cuando suben los vapores de la digestión, y se produce el letargo. Señales de que esto es así las tenemos en que, cuando comenzamos a dormir, se cierran los párpados y se baja la cabeza, porque se ha interrumpido la comunicación. El vino y los manjares calientes suben pronto a la cabeza y producen sueño porque levantan muchos vapores. Las adormideras y las amapolas adormecen enseguida porque se evaporan fácilmente; la leche, por la facilidad que tiene para cuajar. Quienes tienen cabezas gruesas, por tener mucho cerebro frío, son muy dormilones; también lo son los niños pequeños por su calor, su complexión húmeda y alimentarse de leche. Los flemáticos también duermen mucho porque su humedad cuaja rápidamente; los sanguíneos y quienes han trabajado corporalmente también, por la cantidad de calor que generan. Hay otras muchas pruebas que no cree necesario aducir, pues bastarían éstas.

Todos los animales duermen, incluso los peces, porque en todos se produce un ciclo de vapores semejante al atmosférico.

21 BL fol. 53; G p. 7.

3. EL DESPERTAR

Ocurre el despertar cuando se disuelven los vapores digestivos condensados en la proximidad del cerebro. El proceso de fluidificación de estos vapores puede producirse de un modo natural, cuando el despertar surge espontáneo, o violentamente, si interviene alguna acción exterior.

El despertar natural se produce como resultado de la terminación del proceso digestivo. Al comenzar la digestión, por unirse el calor y la humedad, surgen unos vapores que ascienden rápido hacia el cerebro, se condensan y terminan produciendo sueño. Pero el proceso digestivo continúa, apartando de la masa digerida lo puro de lo impuro. Lo impuro se manda a los intestinos. Lo puro, al segundo lugar de la digestión, al hígado, donde se producen los cuatro humores: sangre, flema, cólera y melancolía. La sangre, encargada de recorrer todo el cuerpo para nutrirlo, cuando llega a los vapores cuajados, los disuelve, se reanuda la circulación normal de las fuerzas y viene el despertar.

El despertar violento se debe a un estímulo exterior que es lo bastante fuerte como para producir un movimiento, a consecuencia del cual se disuelven los humores:

«Dexando algunas respuestas frívolas que algunos dixeron, por evitar prolexidat, es de responder que el sonido o boz que se faze llega a la oreja del que duerme en tal manera que el oydo rescibe aquella voz o sonido, por el que el animal dormiente faze algunt movimiento, por el qual movimiento se disuelven los vapores sobredichos».

Aunque esta explicación parece contradecir la teoría de la producción del sueño, pues se supone que los sentidos estarían tan embotados que no percibirían nada, es admisible para Barrientos, porque durante el sueño los sentidos no están atrofiados del todo y, además, se requiere una voz fuerte o un movimiento grande para que se produzca el despertar.

4. EL PROCESO DE SOÑAR

Para llegar a comprender este proceso fácilmente, hay que tener en cuenta otros presupuestos. Que así como tenemos cinco sentidos externos (vista, tacto, gusto, oído y olfato), tenemos cinco sentidos internos. En la parte delantera del cerebro se sitúan el sentido común y la imaginativa. La función del primero es recibir las informaciones percibidas separadamente por cada uno de los sentidos externos, de él pasan a la imaginativa, donde se guardan las imágenes elaboradas por este sentido común. En la parte posterior del cerebro se localizan la estimativa y la memoria. La estimativa capta en las imágenes conservadas en la imaginación su carácter de conveniente o nocivo, grato o desagradable, etc. La memoria guarda las apreciaciones de la estimativa. En la parte central del cerebro está asentada la fantasía, la encargada de componer o dividir las imágenes conservadas en la memoria, y puede hacerlo de acuerdo con la verdad de las cosas o caprichosamente. Mientras todas las otras potencias tienen fases de descanso, la fantasía no cesa nunca en su actividad, ni en sueño ni en vigilia. Los sentidos externos sólo actúan cuando inciden en ellos estímulos exteriores; los sentidos internos no necesitan la presencia de las cosas.

Las representaciones de la fantasía —y de los demás sentidos— reciben de los filósofos nombres muy variados: «*Algunas veces las llaman ymágenes e a las vezes ydolos e otras vezes simulacros e a las vezes espeçes e otras vezes intenciones e otras vezes semejanças e otras vezes fantasmas*»²².

Se producen los sueños cuando el cerebro queda bloqueado por los vapores digestivos, porque pierde el contacto con los órganos de los sentidos externos y entonces la fantasía produce la impresión de percepciones externas mediante las imágenes que toma de la memoria. Además de esta causa general, pueden intervenir en el soñar otras causas particulares, unas procedentes del

22 BL fol. 60; G p. 24.

interior y otras del exterior. Del interior llega el conocimiento intelectual que se desarrolla a partir de la imágenes de la fantasía, y también influye la disposición orgánica. Del influjo del estado orgánico en el modo de soñar, los médicos obtienen buenos síntomas para diagnosticar enfermedades: si predomina el color rojo, el mal está en la sangre; si el blanco, en la flema; si el negro, en la melancolía, o que se padece de cólera adusta o de fiebre cuartana; si en el sueño se vuela, el soñador padece de la materia colérica, que produce terciana aguda.

Del exterior proceden un influjo corporal, originado en los cuerpos celestes, y otro espiritual, cuando Dios mediante sus ángeles comunica cosas venideras, como atestigua repetidamente la Escritura.

Así tenemos que los sueños unas veces surgen de la conjunción de pensamiento e ilusión, y otras de pensamiento y revelación. Pero quienes tienen trato con los malos espíritus, pueden experimentar también sueños ocasionados por éstos, que son capaces de intervenir, «*fablando theologalmente*»²³, bien sobre las imágenes de la memoria y la imaginativa, bien alterando los órganos de los sentidos externos o bien tomando cuerpos y actuando en los objetos exteriores.

5. LOS MODOS DE PRODUCIRSE LOS SUEÑOS

Aunque la variedad de modos de originarse los sueños es muy grande, todos ellos podemos reducirlos a dos fundamentales. Uno es cuando se muestran a la fantasía las imágenes de forma indistinta y confusa. Lo provocan los grandes vapores, que producen un efecto similar al del agua agitada en un recipiente, que distorsiona los reflejos de la superficie. Así sólo se producen visiones engañosas y, como advierte Platón, «*algunos soñaron prolongamiento de su vida e morieron luego*»²⁴.

23 BL fol. 61v; G p. 28.

24 BL fol. 63; G p. 30.

La otra forma de producirse los sueños es mediante imágenes que se ven «*distinta e claramente*». Así pueden lograrse sueños proféticos que descubren acontecimientos futuros y tienen origen divino. Como ejemplos nos presenta dos casos referidos por Alberto Magno, uno tomado de Cicerón y otro que le ocurrió al mismo Alberto. Este último caso lo traduce así Barrientos:

«Yo soñé que estaba sobre una ribera de un río donde estaba un molino edificado e vy en sueño cómo (un) niño cayó en el agua e que, llegando a la rueda del molino, lo quebrantava e matava; e después despierto, estando contando este sueño a mis compañeros, llegó la madre de aquel niño con grant lloro e grandes voces contando como su fijo era muerto por aquella manera que lo avía soñado. E yo nunca avía visto nin conosció a la madre nin al fijo»²⁵.

Todas estas cosas están tomadas del comentario de san Alberto al tratado *De los sueños* de Aristóteles, en el libro 3, capítulo 10; y nos recuerda Barrientos que allí pueden verse hasta trece maneras de producirse los sueños. Para su libro le bastan estas dos.

6. PRECISIONES COMPLEMENTARIAS ACERCA DE LOS SUEÑOS

Prosigue el capítulo planteando hasta dieciséis preguntas acerca de esta materia, con cuyas respuestas matiza aspectos complementarios. Así nos dice que no soñamos, cuando los vapores en la cabeza están en gran movimiento (experiencia que le demuestra a Averroes que las virtudes sensitivas internas tienen órganos, en este caso interiormente impedidos en su ejercicio). Por eso mismo, se sueña más en la vejez que en la juventud o en la niñez, pues en estas edades los vapores son más intensos y agitados. Sueñan también más los

25 BL fol. 64r-v; G p. 32.

sañudos, los amigos, sobre todo si se encuentran alejados, y los melancólicos; los varones nobles y prudentes sueñan pocas veces. Son determinaciones de Aristóteles y Alberto Magno.

Se olvidan los sueños que fueron producidos con abundantes vapores, que los borran cuando descienden. Las asociaciones caprichosas de cosas que observamos al soñar, como lugares nunca vistos, animales fantásticos, etc., surgen por la interferencia de los vapores en las imágenes de los sentidos internos.

Los sonámbulos no se mueven con precisión ni certeza porque se conducen guiados por la fantasía, que durmiendo se comporta con más libertad que en vela. Los grandes desplazamientos que realizan a veces pueden deberse al concurso de malos espíritus —hablando teologalmente—, aunque Aristóteles y Averroes nos recuerdan ²⁶: «*Quales cosas queremos, tales cosas fablamos e tales cosas soñamos*».

Se puede apreciar una triple relación entre los sueños y las acciones futuras. Unas veces los sueños son causa, porque el hombre hace o deja de hacer como resultado de los sueños que tuvo. Otras veces son señales, y no propiamente causas, como demuestra Galeno con sus diagnósticos mediante los sueños. Otras, la relación no pasa de ser fortuita.

Aunque algunos sueños proceden de revelación divina, lo cierto es que la mayoría de ellos no tienen este carácter, pues son algo natural que también tienen los animales y los viciosos. Lo que se ve del futuro suele ser las más de las veces un saber puramente natural. Y también frecuentemente los sueños están condicionados por la complexión: por eso, son más soñadores los sañudos, los melancólicos y los ancianos.

Como criterios para distinguir los sueños verdaderos tenemos que éstos suelen ocurrir por la mañana, cuando los vapores de la digestión están ya casi disipados, no se refieren a cosas pensadas estando despierto, sólo sobrevienen a hombres de buen juicio, cuan-

26 BL fol. 72; G p. 44.

do el organismo no está indispuerto, y además quien los sueña queda asustado.

La causa de que casi todos los sueños sean falsos es que la razón está atada al dormir y es la fantasía quien gobierna, y ésta rige por la semejanza de las cosas y no por las cosas mismas. Además la fantasía puede estar influida por la pasión dominante en el sujeto, el amor o el temor; por eso soñamos lo que deseamos o lo que tememos. También influye el humor que reina en el cuerpo: si reina la flema, se sueña que se está siempre bebiendo; si el humor colérico, que se está en el fuego. En suma ²⁷:

«Quatro son las causas del engaño de los sueños. La primera e principal es el atamiento de la razón, la segunda es la pasión que acaesce al ánima de temor o de amor, la tercera es la disposición del cuerpo, la quarta es la confusión e espesura del vapor que sube a la cabeça. Estas cosas sobredichas dize e determina Alberto Magno en el comento que fizo sobre el libro *De sopno et vigilia*, capítulo séptimo».

Estas explicaciones válidas para los sueños son aplicables a las visiones en estado de vigilia, que suelen producirse por alguna «*lesión o enfermedad*» de las potencias interiores que deja también libre la fantasía. Advierte ²⁸:

«Quien bien quisiere e sopiere mirar a las tales personas luego conosçerá en ellas que padescen alguna pasión en las dichas potencias, e de aquí se causa por la mayor parte que algunos enfermos quando están en el artículo de la muerte, como se les van dañando las dichas potencias, dizen e afirman que veen visiones de diversas maneras, aunque las menos de las vezes es verdat. E aquestas visiones les acaescen por

27 BL fol. 82v; G p. 62.

28 BL fol. 83v; G p. 63.

parte de temor e amor, como dicho es, por quanto la fantasía les representa aquellas cosas que mucho temen o mucho aman».

No obstante, también hay visiones de verdad milagrosas, pero sólo un auténtico experto podrá descubrirlas. Todas las demás visiones de duendes y trasgos «*son frívolas e non ay en ellas al, salvo operación de la fantasía*».

7. PROFECÍA, AGÜEROS Y ADIVINACIÓN

Como la mayoría de quienes se interesan por los sueños, lo hacen con vistas a la adivinación del futuro y presumen de saber descubrirlo, considera oportuno incluir un capítulo para esclarecer estos conceptos relacionados con el conocimiento del porvenir.

Hay entre ellos una diferencia establecida por el vulgo, según la cual los sueños proceden de los ángeles y de lo que el hombre ha pensado estando despierto, la adivinación (*adivinança*) la producen los malos espíritus, la profecía viene de Dios, y los agüeros son fortuitos, pero facilitados por Dios. Pero la verdad es que los sueños tienen las causas que hemos visto, hay profecía cuando Dios elige a alguien idóneo, y ésta es la única forma verídica y lícita de adivinar las cosas que no tienen causas determinantes.

AGÜERO viene de *augurium*, que es onomatopeya del gorjeo de las aves que se emplea para augurar. Otros piensan que viene de *aorar*, porque se utilizan horas y días y tiempos. Los agüeros se observan en las cosas que les ocurren a las personas: si estornudan, tropiezan, etc.; en los tiempos, si son favorables o no; en los encuentros con personas o animales y lo que hacen éstos. Guiarse por tales señales es un modo irracional de conducirse y pecaminoso, aunque los agoreros invoquen la ayuda divina para encontrar su augurio.

ADIVINACIÓN (*divinança, adevinança, divinar*) es el nombre común para cualquier método de predecir el futuro, sea el juicio por los sue-

ños, profecías, agüeros u otra superstición. Según ²⁹ san Agustín: «*Divinar es usurpar la presciencia de las cosas advenideras, la sabiduría de las quales pertenesce solamente a nuestro Señor Dios*».

Por si esta exposición no ha satisfecho del todo la curiosidad del monarca, se ofrece a componer otro escrito sobre «*las espeçies del divinar*». Aquí le recuerda, según determinación de Tomás de Aquino, Pedro de Tarantasia y Alejandro de Hales, que los únicos medios ciertos y legítimos de predecir el futuro son la revelación profética y el conocimiento de las causas naturales determinadas. Y le ofrece en el capítulo final los criterios para precisar qué se puede saber con certeza del futuro.

8. CONOCIMIENTO CIERTO DEL FUTURO

El verdadero conocimiento de las cosas futuras sólo puede obtenerse de dos modos: viendo las cosas en sí mismas o en sus causas. El conocimiento directo de las cosas futuras es exclusivo de la inteligencia divina, y esto se puede demostrar teologalmente por autoridad, por razón y por semejanza. La razón es que únicamente Dios es eterno, es decir, está fuera del tiempo y ve a la vez el pasado, el presente y el futuro. Conocer las cosas futuras en sus causas no es más que advertir la inclinación que tienen las cosas para producir sus efectos, como saber en los árboles cuándo están dispuestos para dar fruto.

Los acontecimientos futuros pueden proceder de sus causas de un modo necesario y constante, como que el sol salga todas las mañanas. Otras veces el efecto no se produce siempre, sino con frecuencia, y de causas que actúan así se sirven los médicos para sus pronósticos. Hay finalmente cosas que dependen de causas completamente indeterminadas, porque actúan libremente cada vez que hacen algo; éstas son las que proceden de la voluntad de los hombres y, antes de

29 BL fol. 90r-v; G p. 76.

que sucedan, sólo las conoce Dios y aquel a quien se lo revele. Nunca los adivinos.

Es razonable y legítimo guiarse en la previsión del futuro por el conocimiento alcanzado a partir de causas que actúan siempre del mismo modo, e incluso de las que producen sus efectos con cierta frecuencia; pero pretender que se puede prever cómo van a obrar las personas en asuntos particulares, sólo es un embuste que merece castigo, pues es una osadía impía y una patraña que embauca a los simples.

De todos los métodos que emplean los adivinos para predecir, el único que puede indicar algo es el que observa los nacimientos:

«Non se niegan que, sabidos verdaderamente los nascimientos, bien se pueden por ellos saber e conosçer algunas cosas remotas, las quales non bastan nin pueden bastar para que por ellos pueda alguno fazer juyzios determinados de las cosas que proçeden de la voluntad de los onbres»³⁰.

Y se sirve del ejemplo de la ropa. Conocer sus cuatro causas, qué sastre la hizo, de qué materia, con qué forma y para qué sirve, no permite predecir con certeza qué destino le puede dar quien la adquiera, si la destinará a uso de su familia o de los pobres o correrá cualquier otra suerte. Si conociendo las cuatro causas de una cosa, no se puede acertar en el uso libre que se va a hacer de ella, menos se podrá con métodos que no descubren ninguna de las causas.

III. DE LA ADIVINANÇA E SUS ESPEÇIES

Este libro ha sido escrito también para Juan II y es respuesta a su petición. Se inicia recordando la relación que tiene con los trata-

30 BL fol. 94; G p. 83. Dice Barrientos que en este capítulo se ha servido de tres obras de Tomás de Aquino: *In Sententias*, libro 2, dist. 7 (q. 2) a. 2; *Summa Theologiae*, parte I, q. 54, a. 3; *De malo*, q. 3 (mejor: q. 16, a. 7).

dos anteriores e insiste³¹ en lo conveniente que es para un rey entender en estos asuntos:

«Por quanto en el tractado *De los sueños* que por mandamiento de tu alteza copillé, se faze mençion de la adivinança, e non se pusieron en él las espeçies del divinar e adivinança, por lo qual tu señoría de nuevo me enbió mandar que dello te copilase otro tractado. En lo qual, como dixé en el primero *De caso e fortuna*, se muestra bien tu virtuosa condiçion e real deseo de saber lo que a todo rey e príncipe pertenesçe saber, ca non lo sabiendo non podrías por ti juzgar e determinar en los tales casos de arte mágica, quando ante tu alteza fuesen denunciados».

Dividirá la obra en seis partes: 1) si es posible que haya adivinación o arte mágica; 2) de dónde procede esta arte; 3) qué es; 4) cómo pecan quienes la practican; 5) cuántas son sus especies; 6) solución de dudas. Pero antes de entrar en materia, hace unas observaciones metodológicas de interés. Este tema es demasiado complejo para ponerlo fácilmente por escrito, pues su intelección completa requiere el dominio de los principios de las ciencias. También es contraproducente ser muy explícito, ya que, por quedar escrito en romance, el libro puede llegar a manos de gente ignorante, que sólo extraiga de él más dudas que soluciones. Se limitará³², por eso, a poner las razones más palpables:

«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 estillo que pudiere; ca puesto

31 E fol. 1r-v; G p. 89. En BL fol. 95v las frases están algo acortadas y se suprime, entre otras cosas, la referencia al tratado *De caso e fortuna*.

32 E fol. 3r-v; G p. 92-93. Parece que tiene en mente también los cultismos, hipébaton y alegorías de los literatos cortesanos, que podían encontrar las páginas de Barrientos aburridamente claras.

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

1. POSIBILIDAD DE LA ADIVINACIÓN

De acuerdo con las enseñanzas de los filósofos, la adivinación es de todo punto imposible. Los teólogos, en cambio, piensan que de algún modo puede darse. Por tanto, señalará las razones de unos y otros, y su concordancia según dictaminan los doctores católicos.

El planteamiento filosófico parte del supuesto de que todos los recursos empleados para adivinar el porvenir, menos la astrología, se apoyan en tratos explícitos o implícitos con los espíritus malignos. Pero estos tratos no pueden hacerse realmente, pues para poder escuchar y responder a las invocaciones los espíritus tendrían que ser corpóreos, lo cual es contradictorio con su condición espiritual, o convertirse en corpóreos, con lo que dejarían de ser espíritus. Además, concediendo que tomaran cuerpos, esos cuerpos tendrían que formarse antes de que los tomasen o en el instante mismo de hacerlo; en ninguno de los dos casos vendrían de la nada. Si existían antes, ocuparían algún lugar, porque los cuerpos ocupan lugar; y al mismo sitio irían cuando los dejaran. ¿Cuál puede ser ese sitio? No el mundo celeste, que requeriría cuerpos incorruptibles. Tampoco el de los elementos, porque entonces serían inorgánicos. En fin, no hay forma de que los espíritus malignos puedan convertirse en corpóreos y ni siquiera disfrazarse con cuerpos que se comporten como los de seres animados.

Pero los teólogos admiten que los espíritus pueden tomar cuerpos, puesto que lo hicieron de hecho, como lo testifican numerosos pasajes bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, y las vidas de algunos santos. La explicación es que esto sucede milagrosamente, por permisión de Dios. Toman unos cuerpos ficticios,

hechos de aire (el más sutil de los cuatro elementos). Y lo hacen tanto los buenos espíritus como los malos.

Aunque se esfuerza por conseguir unos razonamientos claros y sencillos, reconoce³³:

«Çerca desta materia se requirirían declarar algunas cosas arduas e muy notables, las quales non son para escrevir en romançe, que más son para enseñar por palabra biva que non por escriptura, por quanto son tales que con pocas palabras se podrían entender e con larga escriptura non se podrían declarar».

Lo que quiere que quede claro es que naturalmente no pueden producirse contactos entre los espíritus y los hombres, ya que, como afirma reiteradamente Aristóteles, les es tan imposible a ellos vernos u oírnos, como a nosotros percibirlos con nuestros sentidos. Por tanto, si alguna vez se manifiestan, es sólo porque Dios lo permite.

2. ORIGEN DEL ARTE MÁGICA

Entré los doctores en esta disciplina hay diversidad de opiniones acerca de su origen, aunque las teorías más aceptadas señalan que tuvo su origen en tiempos de Adán. Cuando éste llegó a la vejez —dicen—, envió a uno de sus hijos al paraíso para pedir algo del árbol de la vida que remediara sus achaques. El ángel Raziél, el guardián del lugar, le dio una rama del árbol, que plantada por Adán terminó proporcionando la madera para la cruz de Jesucristo, y le regaló un libro, que lleva su nombre y contiene el modo de llamar a los buenos espíritus para obrar el bien y a los malos para hacer el mal. Otros sostienen que no fue el guardián mismo quien regaló el *Raziél*, sino un ángel distinto que encontró al hijo de Adán cuando salía del paraíso.

33 E fol. 18; G p. 112 (aunque su texto es algo defectuoso en este punto).

Este libro fue uno de los que pertenecieron a Villena y mandó quemar Juan II a Barrientos, quien nos asegura que lo hizo ante testigos; pero parece que antes se enteró bien del contenido. Nos dice que pretendía contener un conocimiento fundamentado en razones naturales, aseguraba que en cada una de las esferas celestes había espíritus con tareas y rangos diversificados a semejanza de la sociedad terrena y que quien supiera sus nombres y los invocara con los debidos protocolos, podría estar seguro de que acudirían a su llamada y le revelarían el porvenir.

Barrientos reconoce que tanto teólogos como filósofos sostienen que entre los espíritus hay jerarquía, pero que no pueden conocer de antemano las acciones que realizarán libremente los hombres y menos acudir necesariamente a los requerimientos de los nigromantes. No están obligados a atender siquiera las súplicas de los buenos. Si alguna vez se manifiestan, es sólo con la autorización divina, y los malos sólo para tentar y hacer mal.

El *Raziel* tenía además una serie de oraciones piadosas entremezcladas con las mágicas. Con esto y su pretendida cientificidad, consiguió notable difusión³⁴. No tiene nuestro autor dificultad ninguna para afirmar que la solidez filosófica y teológica de tal libro es nula, y completamente insostenible que haya tenido el origen celestial que le atribuyen. Menos aprecio aún le inspiran los otros libros de esta arte que ni siquiera pretenden respaldo racional, como son el libro de *Los experimentos*, el *Arte notoria* y la *Clavícula de Salomón*³⁵.

34 «Este libro es más multiplicado en las partes de España que en las otras partes del mundo. La causa desto çesso de escrevir por guardar la honestidat que en este caso se requiere» (E fol. 24v; G p. 121). No aparece expresamente en la lista de libros prohibidos de 1559 (R. García-Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, vol. III-2.º, Madrid, 1980, pp. 700-717). Un manuscrito del *Raziel* puede verse en el British Museum, Slo. 3826, según I. Shah, *La ciencia secreta de la magia. Los libros de los brujos* (traducido del inglés), Madrid, 1982, p. 363.

35 El *Salomonis clavícula* sí aparece con este título en el índice de 1559 (cf. R. García-Villoslada, *o. c.*, p. 708) y puede considerarse un clásico del género, pues en el libro de I. Shah tiene dedicados los dos primeros capítulos (pp. 9-70). Este mismo autor menciona un manuscrito del *Ars notoria* (BM: Ms. Slo. 3648) en la p. 362.

3. ¿QUÉ ES LA ADIVINACIÓN Y CÓMO PECAN QUIENES LA PRACTICAN?

Acepta³⁶ como buena la definición dada por san Agustín: «*Divinancia es usurpación del saber e conoçer de las cosas advenideras causada de alguna pestífera compañía entre malos onbres e los espíritus malignos*». Para explicar qué cosas pueden conocerse del futuro, repite —y lo advierte— literalmente el capítulo final del tratado *De los sueños*.

El ejercicio del arte adivinatoria es siempre pecado mortal, por intentar apoderarse del saber divino con la ayuda de los espíritus malignos. Hay tres maneras de conocer las cosas futuras: a) por sus razones naturales, y esto no es adivinar; b) por revelación divina, y entonces no hay usurpación; c) por enseñanza y medianía del demonio, y esto es siempre grave. Dice³⁷ que sigue la determinación de santo Tomás «*en la secunda secundae a la XC questiones en el artículo vº*». Lo que ha dicho hasta aquí y la clasificación que veremos a continuación están en muy clara dependencia de la *Suma Teológica*, parte 2-2, pero de la cuestión 95, que es la dedicada a estos temas.

4. EL ÁRBOL DE LAS ESPECIES DE LA ADIVINACIÓN

Siguiendo la costumbre sugerida por Porfirio en su *Isagoge* de dibujar las especies de cada género como ramas de un árbol, ramificará e incluso dibujará³⁸ estas especies debidamente agrupadas. Sintetizando lo que dice en el texto y en el dibujo, podemos esquematizarlas así:

36 E fol. 37; G p. 141.

37 E fol. 32; G p. 133 (no hace referencia al pasaje ni al libro).

38 E fol. 37; G p. 141.

Adivinación

(Género supremo, que tiene tres especies principales)

I. Con expresa invocación de los espíritus malignos

- A. Prestigio (con ojos cerrados).
- B. Sueños.
- C. Nigromancia (con personas muertas).
- D. Pitón (con personas vivas).
- E. Por figuras que aparecen en cosas inanimadas:
 - 1. Geomancia (en piedras o hierro brillantes).
 - 2. Hidromancia (en el agua).
 - 3. Aerimancia (en el aire).
 - 4. Piromancia (en el fuego).
 - 5. Auspicio o avispicio (en las entrañas de las aves).

II. Sin invocación expresa, observando cosas

- A. Astrología (movimiento de los astros).
- B. Agüeros (vuelos y cantos de aves).

III. Sin invocación expresa, pero interviniendo activamente

- A. Suertes:
 - 1. Quiromancia (en las manos).
 - 2. Espatulancia (espaldas de animales).
 - 3. Geomancia:
 - a) por puntos de tinta lanzados con pluma;
 - b) por plomo derretido arrojado en agua;
 - c) por cédulas escritas o no, escondidas (valdrían igual pajas de distinto tamaño);
 - d) con dados;
 - e) con libro, abriéndolo a ciegas.

Serían, por tanto, veinticinco, si contamos las principales y las menos principales. Todas ellas están definidas en el artículo 3 de la cuestión 95 de la parte *secunda secundae* de la *Suma de Teología* de

Tomás de Aquino, como dijimos antes. Falta la que se explica más ampliamente en ese pasaje con una cita de Máximo Valerio, y que en latín llaman *omen* y podríamos traducir por *presagio*. Consistiría en interpretar como indicadores de lo porvenir palabras pronunciadas con otra intención. Si la trasladamos al esquema anterior, sería una tercera especie de la segunda principal (tendría el número II, C).

No se extiende mucho en la explicación de cada una de las especies, por evitar el riesgo de escandalizar a los ignorantes y:

«Ca asaz basta a tu alteza saber en general las espeçies e maneras destos malefiçios, para que, quando ante tu alteza fuere denunciado semejante crimen, sepas conosçer de qué espeçie es, e sepas judgar e determinar lo que en tal caso se requiere»³⁹.

5. CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

Para completar su exposición, formula y resuelve hasta veinte cuestiones complementarias⁴⁰, de entre las cuales vamos a comentar algunas.

La primera se refiere a la licitud de juzgar mediante las estrellas. Responde, siguiendo a Tomás de Aquino, que hay dos ámbitos en los que el influjo de los astros no es determinante, el de las cosas que suceden por accidente y el decidido por la libre voluntad. Pretender adivinar el porvenir con precisión en estos terrenos, obser-

³⁹ E fol. 37; G p. 141.

⁴⁰ Inspiradas casi todas en las objeciones y respuestas correspondientes de los artículos de la cuestión 96 de la 2-2 de la *Suma teológica* de santo Tomás. Se formulan en E fols. 47v-49. Sus respuestas ocupan hasta el final del tratado, fol. 66v. Curiosamente en el texto impreso se omiten la cuestión vigésima y su respuesta, que también aparece en los otros manuscritos que he podido consultar: British Library fols. 131v y 144v-145v; Biblioteca Universitaria (Salamanca) ms. 2096, y BNM Ms. 18.455, fol. 126v. Al final de la cuestión 19.^a, tanto en la edición impresa como en los manuscritos, hay una especie de conclusión de toda la obra, que es la terminación del libro en L. G. Alonso Getino.

vando las estrellas, es supersticioso, pues no pueden indicar nada, aunque es justo reconocer que algo influyen «disponiendo» los cuerpos. Estudiar los movimientos astrales para conocer las cosas que sí dependen directamente de su influjo, como las lluvias, sequedades, eclipses, etc., no sólo es lícito, sino conveniente.

La segunda duda considera si es lícito emplear cosas naturales para la salud del cuerpo. La respuesta dice que es completamente lícito «*con tanto que non mezclen nin ayunten señales o caracteres o nombres non conocidos, las quales cosas non tienen virtud natural nin eficacia alguna*»⁴¹.

La sexta trata de si está permitido prever cosas contingentes como hacen los médicos en sus pronósticos. Cuando lo que va a ocurrir lo conocemos por causas determinadas, no hay ninguna ilicitud. Es el caso en que se encuentra el esclavo que ve a su amo enfadado; no es ilícito que tema el castigo.

La séptima versa sobre si está bien esperar el momento favorable para hacer lo que debemos. Responde, siguiendo a Pedro de Tarantasia⁴², que esperar alguna señal del cielo para realizar algo que sólo depende de la voluntad humana, es ilícito y supersticioso; pero es prudente observar las variaciones temporales para procurar mejores cosechas, y piadoso, tener en cuenta y respetar convenientemente los días festivos.

La duda 19.^a se refiere a las actividades de las brujas, cómo es posible que puedan viajar volando, entrar por los resquicios de las paredes y dañar a los niños. Hay una respuesta teológica y otra natural. Las dos coinciden en decir que estos viajes sólo se realizan en la mente de sus protagonistas. Los teólogos lo atribuyen a operaciones de los malos espíritus, los naturalistas a enfermedad. En ambos casos la mente quedaría como en los sueños a merced de la fantasía. Concluye⁴³:

41 E fol. 50v; G p. 160.

42 *In Sententias*, libro 4, dist. 23, a. 4.

43 E fol. 64v; G pp. 178-179.

«Por tanto, las mugeres deven poner buen racabdo en sus criaturas e; sy murieron 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 cuerpos glorificados para entrar commo entró Nuestro Señor a los discípulos *ianuis clausis*».

La pregunta última pretende aclarar cómo es que los pronósticos de los adivinos, a pesar de estar hechos con métodos ineficaces, algunas veces aciertan. La respuesta no entra a distinguir que unas veces la predicción misma causa el obrar humano, otras veces se trata de simple coincidencia y sólo alguna vez hay auténtica manifestación espiritista, como hizo en el tratado *De los sueños*, sino que considera ⁴⁴ únicamente este tercer supuesto y afirma:

«Aquesto se faze por divinal permisión, para que aquellos que tales cosas oyen, sean provados commo permanescen en la firmeza de la fe».

La intención de Lope de Barrientos al escribir este libro, y probablemente los dos anteriores, está reflejada en el pasaje que recogemos a continuación, que además parece colofón del libro. Por venir como conclusión de la cuestión 19, sugiere que la 20 y última fue un añadido posterior, que además termina abruptamente ⁴⁵. El párrafo ⁴⁶ a que me refiero es éste:

«Muy poderoso rey: Tan grant deseo tengo, si fazerlo pudiese, de erradicar del pueblo las tales abusiones, que non

44 E fol. 65r-v; BL fol. 145.

45 El manuscrito BL fol. 145v concluye: «E así es fin deste tractado. Deo gratias». El de El Escorial, fol. 66v: «Et sic est finis presentis tractatus. Gratias omnipotenti Deo, ad cuius gloriam et honorem et seruicium tue celssitudinis omnia supradicta, ut iam presuposui, presupono fore dicta correctione Ecclesie et fide catholica semper salua».

46 E fol. 64v-65; G p. 180.

querría en esta vida otra bienaventurança synon poderlo fazer. Por ende, pues mi poder es tan flaco e el tuyo tan alto e tan soberano, más mérito alcançarás en destruir las tales vanidades que en quantos ayunos farás en toda tu vida. Bien creo que algunos tyenen e afirman lo contrario, los quales soy çierto que non lo osarán afirmar donde sabios perfectos oviere, ca las razones susodichas son tales que bien miradas non tienen soluçión alguna. Las quales bastan para nuestro intento».

En estos tratados Barrientos no ha querido presentar una explicación original, sino contar en los términos más claros y sencillos posibles la opinión sostenida por los autores que le merecían mayor respeto: la que arranca de Aristóteles y a través de san Agustín y Boecio cristaliza en santo Tomás, Pedro de Tarantasia, Alejandro de Hales y Raimundo de Peñafort. Su principal valor está en el logro lingüístico de plasmar en castellano doctrinas que hasta entonces sólo se expresaban en latín, el idioma culto y reelaborado durante siglos. Basta recordar la prolijidad de los documentos administrativos o el rebuscamiento de los poetas cuando se las daban de cultos, para apreciar el alto grado de transparencia y ausencia de afectación de los párrafos de estos tratados.

También los hace importantes el haber sido dictámenes proporcionados a Juan II en respuesta a la iniciativa real. Muestran una de las preocupaciones de los cortesanos del momento, de algún modo también las prácticas más usuales y una opinión que podíamos considerar ilustrada e influyente, aunque no mayoritaria. Cuando el cronista Palencia censura a Enrique IV su indiferencia ante los presagios y señales del cielo, es muy posible que refleje un rasgo de su personalidad adquirido de su maestro. Sin duda, no fue esta actitud lo que le impidió dirigir los asuntos del reino de un modo más conveniente.

Fueron escritos ocasionales y redactados probablemente con precipitación, pero manifiestan el profundo interés de su autor por alentar la práctica de análisis y planteamientos racionales. Sabe que escri-

be para el rey, pero que le van a leer muchos; por eso procura clarificar los conceptos más elementales, sin complejidades que desalienten al profano. Años más tarde, llevado de este mismo interés, abordará una obra más ambiciosa, que muestra los rudimentos del ejercicio especulativo a lectores más motivados. Será la *Clavis sapientiae*.

ÁNGEL MARTÍNEZ CASADO