

BERNARDO BASÍN Y SU *TRACTATUS EXQUISSITIMUS DE MAGICIS ARTIBUS ET MAGORUM MALEFICIIS*: PENSAMIENTO PRECIENTÍFICO Y HUMANISMO PRERRENACENTISTA DE UN PRECURSOR EN EL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA

Jesús Fernando CÁSEDA TERESA*
IES Valle del Cidacos de Calahorra

RESUMEN Este estudio analiza el significado de una obra a caballo entre un racionalismo de origen científico y unos presupuestos de carácter teológico muy normativos. Basín define qué es herejía y qué no en relación con la magia en todas sus formas y sus manifestaciones. Se subraya su condición de precursor de otros tratados posteriores que siguen una línea parecida a la suya. Se establecen las fuentes de su pensamiento a partir de un hecho fundamental: es un tratado, un texto académico, leído en la Sorbona de París. El uso de fórmulas reconocibles, la estructura, la configuración del texto y el lenguaje utilizado, así como los razonamientos, las deducciones y las conclusiones finales, tienen la marca del género al que pertenece.

PALABRAS CLAVE Bernardo Basín. Magia. Brujería. Racionalismo. Escolasticismo.

ABSTRACT This study analyses the significance of a work that straddles a rationalism of scientific origin and highly normative theological presuppositions. Basin defines what is heresy and what is not in relation to magic in all its forms and manifestations. His status as a precursor of other later treatises that follow a similar line to his is underlined. The sources of his thought are established from one fundamental fact: it is a treatise, an academic text, read at the Sorbonne in Paris. The use of recognisable formulas, the structure, the configuration of the text and the language used, as well as the reasoning, deductions and final conclusions, bear the mark of the genre to which it belongs.

KEYWORDS Bernardo Basín. Magic. Witchcraft. Rationalism. Scholasticism.

RÉSUMÉ Cette étude analyse la signification d'une œuvre qui oscille entre un rationalisme d'origine scientifique et des présupposés théologiques très normatifs. Basin définit ce qui est hérésie et ce qui ne l'est pas par rapport à la magie sous toutes ses formes et ses manifestations. Son statut de précurseur d'autres traités ultérieurs qui suivent une ligne similaire à la sienne est souligné. Les sources de sa pensée sont établies à partir d'un fait fondamental : il s'agit d'un traité, d'un texte académique, lu à la Sorbonne à Paris. L'utilisation de formules reconnaissables, la structure, la configuration du texte et le langage employé,

* casedateresa@yahoo.es

ainsi que le raisonnement, les déductions et les conclusions finales, portent la marque du genre auquel il appartient.

MOTS CLÉS Bernardo Basín. Magie. Sorcellerie. Rationalisme. Scolasticisme.

ANTECEDENTES Y PROPÓSITO

Bernardo Basín (1445-1510) fue un clérigo y escritor cuya biografía y cuya obra son desconocidas incluso por los círculos de estudiosos del pensamiento medieval de finales del siglo xv. Fue autor de una obra muy exitosa, el *Tractatus exquisitimus de magicis artibus et magorum maleficiis* o *Tratado notable de las artes mágicas y de los maleficios de los magos*, publicada por primera vez en 1483. Tuvo diversas reediciones en 1492, 1506, 1580, 1595, 1600, 1614, 1620 y 1669 en París y Lyon, ninguna de ellas en España (López Piñero y Bujosa, 1981). Fue canónigo de la Seo de Zaragoza, según consta al comienzo de la edición que he manejado y así lo afirma en su *Biblioteca nueva de escritores aragoneses* Félix de Latassa, que lo llama «canónigo caesaraugustano, Maestro de Teología de París», ciudad esta última donde tomó, según sus palabras, el «bonete en Teología», y lo califica de «litterato distinguido por su piedad y erudición» (Latassa, 1884, I: 186 y 187). Señala que fue en Roma maestro de ceremonias pontificias, y ante Inocencio VIII, en el templo de Santa María de la Minerva, predicó sobre santo Tomás en 1491 ante diecinueve cardenales el día de su festividad con gran éxito. Según Latassa, escribió muchos sermones. Felipe Picatoste (1891: 413) ofrece en sus *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo xvi* los mismos datos, al igual que la *Gran biblioteca aragonesa* (Fernández Clemente [ed.], 1980).

No hay ningún estudio monográfico sobre el autor o sobre su única obra conocida, aunque sí breves menciones a él y a su tratado, por ejemplo de Peter E. Russell (2003) en un estudio sobre la *Celestina* y también de Eva Lara Alberola (2010: 73). La única edición actual, traducida al castellano, es obra de Miguel Jiménez Montese-rín (1988). No hay ninguna otra. No existe ninguna copia digital en la Biblioteca Digital Hispánica. La edición de 1506 está accesible a través del portal Gallica de la Bibliothèque nationale de France.¹

Probablemente era de orígenes franceses y castellanizó su nombre y su apellido. Ello explicaría la razón de sus estudios en París y la edición de su obra solo en Francia. Desconozco la causa de su llegada a Zaragoza y la duración de su residencia. Probablemente permaneció allí hasta el final de su vida y desde al menos 1483, cuando se publicó la primera edición del *Tractatus*.

Durante el tiempo en que fue canónigo de la Seo zaragozana, era su arzobispo el hijo natural de Fernando el Católico y de la noble aragonesa Aldonza Ruiz de Ivorra Alonso de Aragón, quien ostentó este cargo, además de los de arzobispo de Valencia y virrey de Aragón, desde 1478 hasta 1520 (Martín, 1972). Más político y soldado

¹ Basin (1506).

que hombre de religión, participó don Alonso en innumerables conflictos bélicos y llegó a suceder a Gonzalo Fernández de Córdoba como lugarteniente. Tuvo al menos siete hijos con la noble Ana de Gurrea y llevó a cabo importantes obras en la catedral zaragozana. No debió de tener nuestro clérigo muchos problemas en el trato con él, puesto que habitualmente se dedicaba a otros menesteres y solía abandonar su diócesis y sus labores pastorales. Sí coincidiría Basín con Pedro Arbués, canónigo como él de la catedral de Zaragoza, fallecido en un atentado en la Seo en 1485. Fue este último el primer inquisidor de Aragón, además de canónigo de su catedral desde 1474. Hubo muchas protestas por su nombramiento como inquisidor tras ser designado por Tomás de Torquemada (Combesure-Thiry, 2005). Ante la desaprobación de algunos sectores de la ciudad y del reino, el rey Fernando envió tropas para disuadir a los que no lo reconocían, que sostenían que en Aragón no había herejes. Si a ello añadimos que los nobles aragoneses no vieron con buenos ojos a una institución traspasada de Castilla y bajo su dependencia (Bennassar, 1991), tenemos las condiciones para entender el atentado contra su persona y contra Gaspar Juglar, el otro inquisidor, quien murió envenenado. En septiembre de 1485, mientras rezaba, Arbués fue acuchillado y murió dos días después.

Si tenemos en cuenta que la Inquisición comenzó en Castilla en 1478, no sin algunas importantes quejas de algunos sectores eclesiásticos y de personas singulares como el jerónimo y arzobispo de Granada Hernando de Talavera (Herrero, 1969), y todavía tardaría siete años en establecerse en Aragón, entenderemos mejor el valor del texto de Bernardo Basín, escrito antes de que el rigor inquisitorial se exacerbare.

El estudio que ahora principio pretende entender el sentido de una obra a caballo entre un racionalismo de cuño científico, muy evidente en algunos pasajes, y unos presupuestos de orden teológico muy delimitados y normativos. De este modo, Basín plantea de un modo muy práctico qué es herejía y qué no en relación con el tema que estudia: la magia en todas sus formas y sus manifestaciones. Asimismo, este artículo pretende subrayar su condición de precursor de otros tratados que se escribirían tiempo más tarde en una línea muy similar a la suya, o al menos con evidentes puntos en común. Finalmente, pretendo establecer las fuentes de su pensamiento tanto en el plano científico racionalista como en el teológico. Hemos de partir de un hecho fundamental que está presente en la estructura y la forma de la obra: es un tratado, un texto académico, presentado en la Universidad de la Sorbona de París, y el carácter académico, el empleo de fórmulas reconocibles, la estructura y los diversos apartados de la obra, así como el lenguaje utilizado, los razonamientos, las deducciones y las conclusiones, tienen la marca genérica de esa clase de textos.

LOS PRECEDENTES EN LA LITERATURA SOBRE LA MAGIA EN ARAGÓN Y EN CASTILLA

No fueron muchos los escritores que hablaron de manera directa y con cierta extensión sobre la magia en Castilla o en Aragón, aunque contamos con el caso del marqués de Villena (Marcos, 2004). El *Canon episcopi*, de primeros del siglo x, no

reconocía la existencia de brujería ni de brujas como seres poseedores de poderes sobrenaturales, sino que aludía a la imaginación de unas mujeres practicantes de adivinaciones a las que el demonio engañaba con sueños e ilusiones (Callejo, 2006). En su imaginación calenturienta, producto de la ingesta de drogas y de un estado de sobreexcitación, creerían volar y metamorfosearse en animales o en otros seres. El *Canon* consideró que sus prácticas en aquelarres eran simples derivaciones o continuaciones de unos ancestrales cultos a la diosa Diana de los romanos (Harris, 2006).

A lo largo del siglo xv parece que se focalizó la atención sobre ese fenómeno que había ocurrido ininterrumpidamente a lo largo de los tiempos. Un caso singular que llamó la atención de muchos fue el procedimiento judicial que se siguió en Jaca por las denuncias de los vecinos de Villanúa contra Guirandana de Lay —«acusada de hechicería y envenenadora de niños y adultos» (Fernández Ota, 2006: 135), según consta en el proceso criminal de 1461—, a quien el juzgado condenó a la hoguera.² Ciertamente es que en el proceso no se la calificó de bruja, sino de hechicera. Uno de los primeros casos constatados en Aragón en los que a una encausada se le dio el nombre de *bruja*³ fue el de Narbona d'Arcal, de Cénarbe, procesada por la Inquisición en 1498 (García Herrero, 1990). Durante el tiempo transcurrido entre ambos procedimientos, distantes entre sí treinta y siete años, se creó la Inquisición —en 1478—, y en 1484, solo un año después de la publicación del *Tratado* de Bernardo Basín, el papa Inocencio VIII derogó el *Canon episcopi* a través de la bula *Summis desiderantibus affectibus*, que sí reconocía de forma explícita la existencia de la brujería (Tausiet, 2000). Fue él quien envió a Alemania a los inquisidores Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, autores del *Malleus malleficarum* o *Martillo de brujas*, que se convirtió en el manual de la práctica de la represión contra la brujería en Europa, para la persecución de cualquier manifestación, durante todo el siglo xvi (Tovar, 2022). Bernardo Basín, quien cita en varias ocasiones el *Canon episcopi*, escribió su obra, por tanto, antes de la bula del papa Inocencio, pero después de la instauración de la Inquisición en España y antes de los incidentes ocurridos con el inquisidor Pedro Arbués. Fue precisamente en ese momento crítico o de cambio de visión sobre ese fenómeno cuando Bernardo Basín escribió su obra como un tratado académico claramente aristotélico, una *disputatio* conformada como una sucesión de silogismos en diez proposiciones con diez conclusiones.

Antes que Basín, ya Alfonso Fernández de Madrigal (*el Tostado*) había dicho en 1436, siguiendo la formulación del *Canon*, que las brujas no existían y que eran mujeres que sufrían alucinaciones tras ingerir algunas drogas (Lisón, 1996: 47). Alonso de Espina (Cavallero, 2015: 293 y ss.) en los años sesenta del siglo xv afirmó que esas mujeres no volaban, sino que creían volar producto de su imaginación y de

² «Proceso criminal instado por varios vecinos de Villanúa contra Guirandana de Lay, acusada de hechicera y envenenadora de niños y adultos», Archivo Municipal de Jaca, ES/AMJ – 00663/01.

³ «Proceso contra Narbona, esposa de Juan de Portanya y vecina de Cénarbe, acusada de brujería», 12 de febrero de 1498, Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, ES/AHPZ – J/00018/001.

la influencia del diablo. Su obra *Fortalitiium fidei* constituye un catálogo de argumentos a lo largo de cinco libros contra los herejes que atacan la fe católica. El quinto y último insiste en el poder de los demonios sobre los seres humanos. Este franciscano, importante miembro de la corte de Juan II de Castilla, tuvo notable influencia en su tiempo (Cavallero, 2012), también en la obra de Basín, especialmente en lo que este llama «Conclusiones».

El obispo de Cuenca Lope de Barrientos escribió entre los años cuarenta y los cincuenta su *Tractado de la divinança*, donde incluye diversas especies de arte mágica y una *quaestio* en la que se alude a las reuniones nocturnas de las brujas en aquelarre. No obstante, su obra se hace eco de las ideas del *Canon* y niega credibilidad a la idea de bruja que se impondrá a partir de la bula de Inocencio VIII (Cuenca, 2002).

Con posterioridad a la obra de Basín, reeditada a lo largo del siglo XVI en varias ocasiones, como ya ha señalado, apareció, además del *Martillo de brujas* de Sprenger y Kramer, el *Formicarium* de Johannes Nider (2019), este último solo un año después que el *Tratado* del canónigo de Zaragoza. Es una obra que sigue escrupulosamente el *Canon episcopi*, y sin embargo se cita reiterada y torticeramente en el *Malleus* alterando el sentido de la obra y aprovechando de este modo la fama que había tenido en toda Europa. En España, ya en el siglo XVI los clérigos Martín de Castañega, de la diócesis de Calahorra, en su *Tratado de las supersticiones y hechizeras y de la posibilidad y remedio dellas*, publicado en 1529 en la imprenta de Miguel de Eguía (Castañega, 1994), y el navarro Martín de Andosilla o de Arlés en su obra *De superstitionibus* (Goñi, 1971) pusieron un poco de cordura frente a las persecuciones indiscriminadas contra mujeres acusadas de brujería en toda Europa. A este respecto, los estudios más rigurosos señalan que el caso español nada tiene que ver con los de muchos otros países europeos, especialmente Alemania o Países Bajos, donde fueron miles las ejecutadas, mientras que en España fue un número significativamente menor pese a existir focos muy conocidos en las zonas pirenaicas oscenses, catalanas y navarras.

En resumen, en el *Tratado* de Basín encontramos la formulación de las ideas del *Canon episcopi*, que se cita en diversas ocasiones y se sigue de una forma muy clara a lo largo de toda la obra. La huella del *Canon* está presente en el *Flagellum haereticorum fascinatorum* (1458), de Nicholas Jacquier, quien se refiere a las mujeres *ilusas* (Broedel, 2003: 58); todavía más tarde, pese al cambio de paradigma de la Iglesia, en las opiniones que el inquisidor lombardo Hieronimus Vicecomes vierte en su *Lamiarum sive straiierum opusculum* (Vicecomes, 1490), según el cual las brujas no pueden ir a reuniones, puesto que mientras duermen no es posible que sus cuerpos estén a la vez en su casa y en el aquelarre. De igual opinión es el profesor de la Universidad de Constanza Ulrich Molitor, quien en su *De lamiis et pithonicis mulieribus* (1490) concluye que a veces las pitonisas creen que van a otro lugar mientras permanecen en sus casas (Ahn, 2016: 83). Tiene diferente criterio Johannes Vineti, inquisidor de la ciudad francesa de Carcasona, que publicó en 1483, el mismo año en que apareció la obra de Basín, su *Tractatus contra daemonum invocatores*, para quien sí es

posible el transporte aéreo gracias a la voluntad demoníaca (Vineti, 1487), opinión asimismo compartida tanto por el médico Jerónimo Cerdán en su *De rerum varietate* (1550) como, en la misma fecha, por Antonio de Torquemada, secretario del conde de Benavente, en su *Jardín de flores curiosas* (Lara, 2005).

En los años sesenta se llevó a cabo en Aragón (1461) el procedimiento judicial que acabó en condena a la hoguera de Guirandana de Lay y poco tiempo después (1466) la provincia de Guipúzcoa se quejó a Enrique IV de Castilla de los daños causados por las brujas y se inclinó «por la puesta en práctica de una dura acción contra ellas que acabara en su total exterminio» (Reguera, 1984: 193).

La importancia del *Tratado* de Basín, además de su carácter de precursor y su rareza, radica en que se publicó cuando todavía el tema de la brujería no tenía la importancia y la relevancia social, política y religiosa que tendría solo unos pocos años más tarde. Se trata de un texto perfectamente conforme con el *Canon episcopi*, redactado bajo la formulación de un tratado académico, en concreto una *disputatio* de la que solo se conserva su intervención en el debate —puesto que fue la única que se publicó—, perfectamente ajustada a los requisitos del método escolástico, como veremos a continuación, y en la que confluyen como *auctoritates* las que luego indico.

TRACTATUS EXQUISSITIMUS DE MAGICIS ARTIBUS ET MAGORUM MALEFICIIS: SU ESTRUCTURA COMO TEXTO ACADÉMICO

El texto, escrito en latín, es una *disputatio* académica, según se indica en el prólogo:

Viéndoos tan atentos, dispuestos a oír esta disputa tocante al arte mágica, pongo ante mis ojos la enormidad del empeño, ilustrísimo y reverendísimo señor, del gremio de los purpurados y miembro del sacro consejo, respetable rector, jefes de la sacra milicia, íntegros jueces, brillantes soldados y vosotros, intérpretes del sagrado estudio de las cosas divinas que ahondáis en lo más arduo de todas las doctrinas, y me siento sobremanera incómodo porque comprendo que este encargo que me ha sido confiado ni siquiera parece proporcionado a las fuerzas de un grupo de sabios y elocuentes varones a quienes se encomendase, particularmente en este celeberrimo lugar y en medio de tantos maestros graves e importantes. Por eso temo, viendo que no he de poder aportar algo digno de tan selecto auditorio ni por la elegancia del discurso, ni la gravedad de las ideas, juzguéis que no he deliberado lo suficiente en esta materia. (pp. 170 y 171)⁴

La *disputatio*, la *lectio* y la *quaestio* conforman las tres bases de la enseñanza escolástica o aristotélica (Lértora, 2012: 16 y ss.). La segunda se basaba en la lectura comentada que solía traer una glosa. La última consistía en la exposición de una serie de preguntas y cuestiones relacionadas con un tema de interés. La primera era un debate que podía ser *in schollis*, o de la clase del *magister* con sus alumnos, o *solemnis*

⁴ Todas las citas del texto proceden de la edición de Jiménez Monteserín (1988). Entre paréntesis se indican las páginas correspondientes.

cuando, solo en momentos muy señalados, se reunían todos los profesores y los alumnos de la *universitas* o el *studium* para debatir temas generalmente complejos.

En nuestro caso, estamos ante una *disputatio solemnis* presidida por el rector de la Universidad de París, por un «reverendísimo purpurado», probablemente el arzobispo de París Guillermo de Estouteville, fallecido ese mismo año (Mollier, 1906: 96), y por diversos teólogos. ¿Se trata de un examen académico? No lo creo por una razón, y es que en el prólogo su autor se refiere a él así: «este encargo que me ha sido confiado». Lo más probable es que Basín fuera entonces profesor de la Universidad y se le reclamara su opinión en una *disputatio* en la que parece razonable pensar que intervinieron otros miembros del profesorado. Todo ello queda confirmado cuando escribe: «la disputa que mantendré con mis dignísimos colegas» (p. 171). Insiste asimismo en que se trata de una *disputatio*: «aquí se viene a disputar y no a pronunciar discurso».

A continuación, alude a que la suya será una respuesta a la «cuestión que propuso el más autorizado intérprete de la ciencia sagrada, guardián de la gravedad y la prudencia», alguien «cuya palabra [...] es inseparable de la sabiduría y el perpetuo recuerdo de las gentes» (p. 171). La cuestión —en terminología escolástica— es «si es doctrina de Cristo que todos los fieles son probados por los maleficios de los magos» (p. 171). ¿A quién se refiere como «el más autorizado intérprete de la ciencia sagrada»? Probablemente a san Agustín, al que cita en varias ocasiones en su obra y quien ya había dicho en su *Discurso sobre la magia* que esta procedía del diablo y que, al igual que este probaba la fe de los hombres, también la magia lo hacía. En palabras de Juan José Sánchez-Oro Rosa:

Conforme a lo que hemos visto Agustín nunca negó la existencia de la magia. No la consideraba un fraude exclusivamente humano, una mentira generada por algunos hombres que sacaban ventaja de la ignorancia de las gentes. Para él sus efectos se daban, aunque no estuvieran dotados de la realidad que aparentaban tener, ni fuera tan grande el poder que presuponían. Ciertamente, redujo el valor de las artes mágicas y las vinculó al demonio, pero no las hizo desaparecer, tan solo las cristianizó. (Sánchez-Oro, 2006: 491)

Esta es la base fundamental, junto con el *Canon episcopi*, de la que parte Basín en su tratado, en el que establece dos partes muy marcadas: una primera, tras el prólogo, en que plantea la *quaestio* o el tema del debate formulado como una pregunta indirecta, conformado por diez proposiciones, y una segunda constituida por diez conclusiones. Esta estructura es característica del método escolástico y de la *disputatio*. Las proposiciones (*propositio*) son el punto de partida, pero van precedidas por una «advertencia» sobre el término *magus* y el origen de la magia en Persia en tiempos de Zoroastro. Tiene, por tanto, la magia un origen religioso claramente opuesto a la religión católica. Dijo san Agustín (1946 [ca. 397]: 65) que, cuando nació, en lugar de llorar, Zoroastro o Zaratustra rio con la risa más diabólica que ha existido. Durante ese tiempo del Imperio persa, el arte mágico se unió a la medicina y a las matemáticas con la única intención de confundir a los hombres, y de ahí nacieron disciplinas sobre los astros y el cuerpo humano, sobre lo que versa la magia.

Las proposiciones son, en realidad, pruebas que tienen un único fin: demostrar que el demonio «puede engañar a los hombres con su poder». La primera, siguiendo a Agustín de Hipona, intenta probar que la magia se sirve de la ilusión o del engaño. Aduce ejemplos de Apuleyo, en cuyas obras aparecen ejemplos de personas convertidas en animales por obra de la brujería. Menciona también a Cicerón, Plinio y Séneca como autoridades que dan fe de algunos hechizos, y cita a Ovidio o Virgilio y sus referencias a traslados de las mieses o a retrocesos de las aguas. Señala que, por «estas experiencias que omito en favor de la necesaria brevedad, queda suficientemente verificada la proposición» (p. 172). Apoya, por tanto, la acreditación o la verdad de lo que dice en el argumento de la experiencia con los ejemplos que dan las autoridades, utilizando en este caso el conocido criterio de la *auctoritas*. No hay, sin embargo, ni una sola mención de carácter religioso en esta primera proposición.

La segunda indica que los cuerpos celestes no poseen el poder que se les atribuye en la magia y que la inteligencia de los magos no tiene nada de especial. Señala que el origen de las palabras está en la razón y los magos se limitan a pronunciarlas sin que tengan un mayor efecto. Tampoco los cuerpos celestes pueden actuar sobre los seres ni sobre las cosas de la tierra. Por otra parte, la inteligencia nace del estudio, y con este no se puede lograr otra cosa que conocer y no actuar. Los *efectos mágicos* no son actos de inteligencia, sino simplemente engaños de los sentidos (p. 172).

En esta proposición, no hay referencias a autoridades ni citas de textos o experiencias, sino simplemente un argumento basado en las oposiciones *razón / magia*, *razón / sentidos*, *hombre / astros* y la reducción al absurdo: si los magos son hombres y los hombres actúan en virtud de la razón, es absurdo pensar que los magos puedan burlar a esta última dada su condición humana.

La tercera proposición se centra en los artificios que usan los magos, los cuales no tienen ningún poder real. Parte de la idea de que se basan en las matemáticas, y estas solo describen el mundo, no lo cambian; no son, según dice, «ni activas ni pasivas» (p. 172). Alude a lo que llama *cuerpos artificiales* o especie de avatares que dicen crear los magos. Según Basín, «en tanto son artificiales no poseen apenas poder para actuar», sino que «este se deriva de los cuerpos superiores» (p. 173). Esto es, los seres naturales proceden de Dios, pero los artificiales proceden en realidad de los propios hombres y no tienen sus características. De nuevo utiliza el argumento de los contrarios (natural / artificial), basándose en un simple silogismo: si lo natural procede de Dios, lo artificial, que tiene su origen en el propio hombre, es su contrario y no tiene, por tanto, origen divino.

La cuarta proposición, según Basín, «se infiere de la anterior». Es la más breve y se apoya en el argumento de la analogía:

de la misma forma que la figura de un león grabada en el signo de Leo a nadie libró nunca del dolor de riñones, ni la mosca de bronce del mago Virgilio hizo huir de la ciudad de Nápoles a las auténticas moscas, tampoco mediante otra imagen o escultura cualquiera,

círculo, anillo o figura se transforman los cuerpos de los hombres o los brutos, se paraliza o se hace desaparecer a los vivientes o se abren las puertas. Luego queda clara la proposición de lo que acabo de decir. (p. 173)

La quinta proposición parte de la argumentación de la experiencia y se explica en la comparación por la analogía:

Los encantadores no son capaces de hacer enfermar o sanar a los hombres por el poder de sus conjuros, ni tampoco pueden hacer salir a las serpientes de sus madrigueras sirviéndose de sus encantamientos, porque sus palabras, escritas o recitadas, incluso ateniéndose al signo de la constelación vigente, en modo alguno pueden hacer estas cosas u otras semejantes. (p. 173)

Alude en este caso a la *razón* porque el arte no produce la materia que trabaja el artista. Utiliza la conocida distinción aristotélica entre la materia y la forma. La materia es ajena al hombre, este tan solo le da forma, mezcla o separa materias, las combina. «Así, pues, igual que las cosas artificiales no pueden producir determinados efectos [...], por la misma razón tampoco son capaces las palabras de los encantadores, en cualquier tiempo que hayan sido elegidas, escritas o formuladas por intención del deseo del alma racional» (p. 173). Destaca en estas líneas transcritas la repetición de los términos *razón* y *alma racional*, un racionalismo no ajeno a santo Tomás y tampoco a muchos de los escolásticos que acuden a él en el uso de argumentos no necesariamente religiosos o de la fe. Para Basín las palabras de los encantadores —la materia— son simples palabras humanas, sin mayor poder que la articulación, la pronunciación y la designación de objetos o ideas.

La sexta proposición se formula de este modo: «los admirables efectos del arte mágica se deben a una inteligencia independiente que se mezcla en las actuaciones de los magos» (pp. 173 y 174). Para probarla se sirve de san Agustín y su *Ciudad de Dios*, donde se afirma que aquellos se valen de los malos espíritus. Cita asimismo las *Etimologías* de san Isidoro, quien cree que los efectos de la magia son el resultado de espíritus maléficos.

La séptima proposición incide en esto último y considera que «los efectos del arte mágica se deben a ciertos espíritus malignos que nosotros llamamos demonios» (p. 174). Cita para ello de nuevo a san Agustín y su idea de que «Dios no engaña a nadie por sí mismo, sino que se sirve de aquel Ángel que por la perversión de su voluntad está dedicado a la venganza de los pecados o a probar a aquellos que llevan una vida acorde con Dios» (p. 174), y, reproduciendo palabras del Génesis, se sirve de ellas para afirmar que el demonio como serpiente se encarna en la magia para engañar a los hombres.

La octava trata de las hechiceras y de cómo estas «pueden indisponer con su dañosa mirada los delicados cuerpos de los niños provocándoles hasta una grave enfermedad e igualmente pueden transformar el carácter de esta» (p. 175). Para demostrarla recurre a Avicena, que considera que «la materia corporal obedece mucho más a las sustancias separadas, cuando se produce algún efecto, que a las cualidades activas y pasivas que hay en la naturaleza» (p. 174). Si en el caso de los

concupiscentes o en el de los iracundos, por ejemplo, con la imaginación del alma «se calienta el cuerpo», ocurre lo contrario en el de los temerosos, en el que se enfría. Se trata, en su opinión, del poder de la aprehensión o, como hoy diríamos, de la sugestión provocada por las brujas:

Y de forma absolutamente igual, dice, si el alma estuviera manchada de vicios y tuviese una fuerte captación para la maldad, también la obedece la materia del cuerpo ajeno para trastornarlo, sobre todo aquellos cuya materia es más apta para recibir impresiones, como ocurre con los niños que son tan tiernos, del mismo modo que la cera blanda recibe la impresión del sello con toda facilidad. Esta fue para Avicena la causa del mal de ojo. (p. 175)

Basín se apoya, por tanto, en el conocido médico persa y en sus ideas sobre la imaginación, de raíz aristotélica. En sus escritos los ángeles tienen una función fundamental como nexo intermedio y de relación entre lo divino y lo humano. Por ello, Basín matiza a continuación a Avicena:

Pero esta opinión de Avicena no es válida ni por sí misma, ni tampoco él la confirma, al menos con el ejemplo que aduce, porque según Agustín la materia corporal no obedece a los ángeles, ni mucho menos al mandato de las almas en lo que respecta a la transformación corporal, sino únicamente a Dios. (p. 175)

Es, por tanto, solo Dios quien dirige su relación con los hombres de una forma directa. La imaginación por sí misma no es capaz de hacer mutación en el cuerpo pese a que actúe sobre los sentimientos de gozo, temor, concupiscencia o cualquier otro. En segundo lugar, «es mucho más estrecha la unión del alma con el propio cuerpo que aquella que puede establecer con los demás, y puesto que el trastorno corporal se realiza por contacto, es mucho más natural que por aprehensión del alma se altere el propio cuerpo que el de los otros» (p. 175). Para explicar cómo puede actuar una vieja bruja sobre un niño recurre a un sorprendente ejemplo:

Lo mismo que vemos cómo el ojo de una mujer que menstrúa mancha el espejo en que se mira, sobre todo si este es nuevo, según se afirma en el libro *Del sueño y la vigilia*. Así, pues, por la violenta aprehensión de alguna viejecilla, bruja de inveterada maldad, sufren alteración el movimiento del corazón y los espíritus. Cuando este movimiento llega a los ojos los mancha y estos ojos manchados emponzoñan el aire que les rodea y este aire infecto ataca el cuerpo del niño que tan tierno es. Y sucede que a consecuencia de la malévola mirada de alguna bruja el niño se contagia y fascina del modo que acabamos de decir, vomita continuamente la comida y cae enfermo. (p. 175)

La obra citada, *Del sueño y la vigilia*, es la conocida de Avicena en que se afirma la importancia que tiene para el equilibrio mental el sueño, así como su duración, el momento de llevarlo a cabo y el tipo y la cantidad de comida que se ha de ingerir antes de dormir. Que utilice el ejemplo de Avicena sobre la menstruación y la capacidad de los ojos de emponzoñar el aire nos resulta hoy de una ingenuidad y una ignorancia sorprendentes, pero en su momento la posibilidad de que los ojos envenenaran el aire era admitida de forma casi unánime (Riera, 2004).

La novena proposición sostiene que «los demonios tienen tanto poder sobre las cosas corporales que, permitiéndolo Dios, conmueven los elementos, agitan el

mar, destruyen montes y colinas, agostan hierbas y bosques y furtivamente se introducen en los cuerpos de los brutos y los hombres procurándoles sufrimientos, enfermedad e incluso la misma muerte» (p. 175). Utiliza para demostrarla el libro *De Trinitate* de san Agustín, en el que se afirma que los demonios pueden transmutar las cosas corporales. Sostiene para ello que, conforme a la teoría medieval de los humores basada en los cuatro elementos (agua, tierra, fuego y aire), el equilibrio humano se da cuando los cuatro están en perfecta armonía, pero cuando se agitan y se trastocan todos ellos se producen la enfermedad y la muerte. Los demonios pueden agitar el espíritu de los hombres. Cita ejemplos de los libros de san Pablo y del Evangelio de Lucas y el libro de Job.

La décima y última proposición la enuncia del siguiente modo: «De todo esto se infiere que el Demonio puede engañar interior y exteriormente a los hombres con varias ilusiones usando del propio poder de su naturaleza» (p. 176). El término *se infiere* forma parte de la lógica y del empleo de los silogismos del método aristotélico. Cada una de estas proposiciones contiene uno o varios de ellos, con los que intenta demostrar de forma lógica y racional el principio que se enuncia en cada caso, y este último tiene un valor conclusivo: los demonios son los causantes de los efectos de la magia a través de la imaginación, nacida por causas naturales en ocasiones y en otras de forma directa por estos demonios. Así, siguiendo a Avicena y su libro sobre el sueño y la vigilia, sostiene que

cuando el animal duerme y baja mucha sangre hasta el principio sensitivo, descienden al mismo tiempo hasta el espíritu animal las impresiones que dejan las mociones sensibles que se conservan en los espíritus sensuales, y se mueve el principio sensitivo aprehensivo de tal forma que aparecen algunas imágenes con lo que se conmueve el principio sensitivo a partir de las cosas exteriores. (p. 175)

La «conmoción de estos espíritus y humores» a veces solo produce, como en los «frenéticos», visiones durante la vigilia, pero también en el sueño, provocando alteraciones de los humores y de los espíritus interiores y creando así «una ordenación distinta de los fantasmas que presentan imágenes diversas a los ojos de aquellos a quienes quieren burlar» (p. 176). De este modo,

como entonces el alma se inclina hacia tales imágenes como si fuesen reales, le parece al hombre que es un caballo cargado con un gran peso. Como le parecía ser un caballo que hacía la provisión de los soldados junto con las demás bestias al padre de aquel Prestacio de quien habla Agustín en La Ciudad de Dios, y allí mismo dice que así fue hallado. Lo cual debe entenderse como que el padre de Prestacio y otros (que según cuenta Agustín habían sido convertidos por unas magas en bestias de carga) solo fueron transformados de modo fantástico en acémilas, pero el primer transporte de cargas fue auténtico aunque ciertamente no hecho por hombres sino por demonios. (p. 176)

Tampoco los desplazamientos aéreos o la posibilidad de estar en dos lugares a la vez (bilocación) son reales, sino que se trata de simples impresiones nacidas de la fantasía alterada por la sugestión:

Igualmente les parece a algunos que son transportados de un lugar a otro con gran acompañamiento, de aquí que algunas mujercillas servidoras de Satanás, seducidas

por los engaños de los demonios, crean y confiesen que durante la noche cabalgan con Diana, diosa de los paganos, en medio de una gran multitud de mujeres y realizan otras cosas nefandas como arrebatar niños del lado de sus madres para asarlos y comérselos, entrar en las casas por las ventanas o las chimeneas e inquietar a sus moradores de distintas maneras: todas estas cosas y otras parecidas a veces solo ocurren en su fantasía. (p. 176)

Cita a continuación el *Canon episcopi* y su idea de que tal viaje sucede solo en «un modo imaginario y su tránsito se produce con la imaginación y no andando con los pies» (p. 176). Sin embargo, más adelante se muestra en contra de algunas afirmaciones del *Canon*:

Sin embargo, parece que este decreto aumenta la audacia de los brujos animádoles a introducir a otros en su secta haciendo al tiempo más remisos a los jueces de la Iglesia en la persecución del maleficio y así parece que se facilita el camino al culto idólatrico. Se debe responder a esto que aquel decreto fue adoptado en un concilio particular y no en uno de los cuatro concilios generales y por eso no se sostiene con tanta autoridad como otros muchos decretos. Parece también haber sido hecho con cierta ligereza, la cual se manifiesta en el ejemplo de Ezequiel, que trae para probar que el traslado de aquellas mujeres se hace solamente en su fantasía y no realmente cuando dice: ¿Quién hay tan tonto o tan obtuso que considera que suceden corporalmente todas aquellas cosas que únicamente se realizan en el espíritu cuando el profeta Ezequiel vio en espíritu y no corporalmente visiones que son del Señor, como él mismo dice: Inmediatamente fui arrebatado en espíritus? Porque si Ezequiel viviendo en Caldea dice haber estado en espíritu en Jerusalén esto no prueba el intento si no se añadiese que Ezequiel no pudo estar allí presente sino en espíritu y no con el cuerpo, lo cual es falso, pues también Habacuc fue trasladado al instante de Judea a Caldea. (p. 176)

Su crítica al *Canon* no debió de ser entonces *rara avis*, y el hecho de que fuera derogado poco tiempo después de la publicación del *Tratado* así parece demostrarlo. Sin embargo, y creyendo que tal vez el comentario anterior podría ser reprobado, se apresura a matizarlo a continuación cuando señala que

el canon *Episcopi* es admisible siempre que se entienda en el sentido de que los traslados y apariciones de aquellas mujeres son en ocasiones únicamente imaginarios sin negarse que puedan ser ciertas y reales y que dicho canon en ocasiones no es digno de tan importante libro. Porque si se entendiese que tales traslados no pueden realizarse más que de modo imaginario, tal cosa repugnaría abiertamente al sentido de las palabras de la Sagrada Escritura. Y lo que se añade en este canon diciendo que quien crea tales cosas es un infiel y peor que un pagano se ha de entender por aquellos que creen se debe tributar culto divino a Diana o a Herodías como aquellas mujeres creían. (p. 177)

Pone el ejemplo del *morbo aduco* o epilepsia como causa de algunas disfunciones, o asimismo la fantasía desmesurada, y establece que tienen una mayor propensión las mujeres que los hombres a dejarse llevar por la sugestión. Señala tres causas de esto último: en primer lugar, siguiendo al *Eclesiastés*, «porque están más dispuestas a creer y el demonio busca principalmente la mala fe» (p. 177); en segundo lugar, por su compleción física, que hace que sean más débiles y por tanto más impresionables, como afirma Guillermo de París, para quien «cuando se sirven bien de su compleción son muy buenas pero cuando la emplean mal son mucho peores» (p. 177); en tercer lugar, porque

son lenguaraces y todo cuanto aprenden con malas artes apenas si lo pueden ocultar a las demás mujeres iguales que ellas, y puesto que no tienen fuerza para vengarse buscan hacerlo con maleficios. Aquí viene bien aquel pasaje del Eclesiástico: Prefiero morar con un león o un dragón que no vivir con una mala mujer. (p. 177)

En su opinión, todo este efecto se basa en el engaño, en la capacidad de convertir lo blanco en negro, «sirviéndose para ello de algunas cosas naturales cuyo poder consiste en que las cosas aparezcan de forma distinta a como son en realidad» (p. 177). Cita a este respecto los *Diálogos* de san Gregorio y el ejemplo de una monja que podía cambiar de cuerpo. Son, en definitiva, diversas las formas en que los diablos engañan a los hombres bajo la forma mágica.

A la pregunta de por qué tanta gente cae en las redes de la magia y se siente atraída por ella contesta de este modo:

Se ha de responder brevemente diciendo que esto sucede porque los demonios tienen envidia de la salvación de los hombres y por ello están dispuestos a arrastrarlos hacia el error alimentándolo en ellos. Por lo cual, tan pronto ven a alguno interesado con sospechosa curiosidad por diversas materias, llevados de su natural se mezclan en sus observaciones. (p. 178)

Afirma también que la razón por la que se dedican sacrificios y se presentan ofrendas a esos demonios es imitar lo que hacen los seguidores del verdadero Dios, lo que demuestra su soberbia y su deseo de que los fieles les hagan reverencias.

Las invocaciones a los diablos tienen, según afirma más adelante, el objeto de hacerlos presentes, pero manifiestan las propias faltas y las limitaciones de su poder:

Se ha de notar, por otra parte, que invocar conlleva dos cosas por parte de quien invoca. La primera, que quien invoca crea padecer falta o defecto de alguna cosa, ya sea ciencia, poder, dinero u otra cualquiera. La otra, que crea que tal defecto no ha de permanecer en él de modo inamovible de forma que no pueda ser liberado de él por alguien, y esto es lo que desea con su invocación. (p. 178)

Una vez establecida la relación de la magia con los demonios, procede Basín a recoger especies en diez conclusiones que va enumerando correlativamente. La primera afirma que quien invoca al demonio es un hereje porque cree que es Dios. La causa de ello, en su opinión, se encuentra en los libros sagrados y en el propio *Canon episcopi*:

En consecuencia queda claro, siendo evidente lo que precede, porque va contra el primer artículo de la Fe y varios lugares del Sagrado Canon (de la Escritura) donde se dice que el Demonio tuvo un principio, delinquirió y se obstinó en su maldad, y estas cosas no pueden decirse del Creador de todo. (p. 178)

La segunda conclusión establece que también es un hereje quien «de cualquier forma invoca al Demonio no creyendo que sea Dios, sino muy amigo y estimado de Dios, y por esta razón le invoca para que le obtenga de Dios lo que pide para sí» (p. 178). Correlativamente, la tercera afirma que también es un hereje quien «invoca al Demonio y no cree que es Dios o amigo de Dios, porque se obstina en el

mal, y crea, no obstante, que invocarle no es pecado, o por lo menos no es pecado grave» (p. 178). La cuarta determina:

Si alguien invoca al Demonio tácita o expresamente no creyendo que es Dios, conociendo su obstinación en el mal y pensando que con ello peca gravemente y lo hace para obtener del Demonio aquello que le pide, este no es hereje por tal cosa, aunque se le haya de considerar hereje. Se prueba la primera parte porque tal persona no abandona la fe en su corazón, luego no es hereje. La segunda se apoya en que la Iglesia juzga de lo interior por las cosas exteriores. (p. 179)

A diferencia de las anteriores conclusiones, en esta se indica que no hay herejía si quien invoca al demonio no lo reconoce como Dios, puesto que tiene fe en el Dios verdadero, pero, puesto que exteriormente hace signos que reconocen el carácter divino o todopoderoso del demonio, sometiéndose a su poder, la Iglesia lo reconoce como un verdadero hereje. Esta distinción entre ser y no ser hereje, según el punto de vista interior o exterior o de la conciencia y de los signos que se manifiestan, es verdaderamente sorprendente.

La siguiente conclusión, la número cinco, dice que quien pide, «invocando al Demonio, cosas que sobrepasan el poder del Demonio, y a pesar de ello cree que invocándole puede obtener de él cosas como que los muertos resuciten (como parecía creer Saúl que podía hacer la Pitonisa), por pedirlo y creerlo es hereje» (p. 179). La razón es que un cristiano no puede creer que haya otro ser capaz de hacer lo que hace Dios, porque entonces habría un segundo Dios, y solo hay uno.

La sexta conclusión afirma que quien pide «al Demonio cosas contrarias a la libertad humana, como que obligue a una mujer a frecuentar el trato de un hombre libidinoso u otra cualquier cosa sobre la que el hombre tiene poder para elegir libremente, y crea que invocando al Demonio podrá obligarla, es un hereje» (p. 179). La causa de ello es que el libre albedrío no puede ser determinado u ordenado por el demonio. El Eclesiastés dice que «Dios al principio creó al hombre y dejó en su mano el poder de disponer de sí mismo» (p. 179).

La séptima se formula en los siguientes términos: «Quien pide al Demonio cosas que no van más allá de su poder, como, por ejemplo, que impida a un varón conocer carnalmente a una mujer, o que derribe la casa de alguno, y crea que el Demonio puede hacer tales cosas, aunque Dios no se lo permita, es un hereje» (p. 180). De tal modo, la causa de la herejía está en no creer en la omnipotencia de Dios y sí en la del demonio.

La octava conclusión dice que quien cree que el demonio puede responder a las preguntas sobre lo que ocurrirá en el futuro es un hereje. La razón de ello es que

únicamente Dios sabe las cosas futuras: «Anunciad lo que ha de suceder en el futuro y sabremos que sois dioses»; «No es propio de vosotros conocer el tiempo o el momento que el Padre», etcétera. Igualmente quede patente fijándonos en aquel error que sostuvieron los Genethlíacos que se jactaban de poder anunciar la fortuna y éxito de cada hombre hasta en cada uno de los más mínimos acontecimientos de su vida a partir del día del nacimiento. Riéndose de ellos, dice Juvenal: «Si le pica el ojo

por habérselo frotado en exceso, no se aplica el colirio sino después de consultar el horóscopo». (p. 180)

Sin embargo, Basín no se opone a que los astrólogos sean capaces de adivinar y hagan predicciones veraces porque muchos hombres actúan por pasiones, «las cuales les vienen impuestas por los astros bajo cuya conjunción viven sometidos» (p. 179), extraña forma de aceptar lo que en la Edad Media se llamaba *astrología judiciaria*, que llenó las cortes de reyes y nobles de expertos en adivinación a través de la lectura de las estrellas. Igualmente niega la verdad de los sueños proféticos, puesto que el futuro, en su opinión, depende del libre albedrío, como ya indicara con anterioridad.

Reconoce que hay sueños que sí son causa de acontecimientos futuros cuando alguien, movido por lo soñado, decide hacer o no algo:

según relata Galeno de cierto griego que soñaba que si se le hacía un corte entre dos dedos sanaría, el cual, una vez despierto, se hizo practicar tal corte y quedó sano. Otros son los sueños que solo son señal de acontecimientos futuros y no su causa, como sucede con aquellos que tienen una causa en los acontecimientos que han de venir, tanto si esta causa es espiritual como si es corporal. Es corporal cuando el cuerpo o la imaginación del que duerme se ven alterados por la impresión de los cuerpos celestes o el aire circundante. De esta forma se muestran al que duerme ciertas visiones adecuadas a la disposición de los cuerpos celestes y los elementos, en la misma medida que estos son causa de algunos acontecimientos futuros. Como cuando los elementos se disponen a la calma o a la lluvia u otra cosa de este mismo carácter y el durmiente tiene fantasías conformes con tal disposición de los elementos. De ahí que los animales brutos perciban con frecuencia el tiempo que hará, sereno o lluvioso, a partir de cuanto acompaña a las transformaciones aéreas. Y así dice el Filósofo en el libro de los Físicos que muchas transformaciones se realizan en nosotros, las cuales vienen determinadas por aquello que nos contiene. (p. 180)

El empleo de argumentos científicos en el párrafo transcrito y la referencia a los físicos y los filósofos demuestran que Basín es capaz de aunar en muchos momentos la razón y la fe, objetivo principal de la Escolástica. Cita en otro momento el *Somnium Scipionis* de Macrobio y su idea de que se sueña aquello que a uno le preocupa durante la vigilia:

De aquí que los hombres solícitos o preocupados por el pensamiento de algún asunto sueñen frecuentemente con él. Por esta causa dice Macrobio al comentar el *Sueño* de Escipión que a menudo ocurre que nuestros pensamientos y conversaciones aparecen durante el sueño de modo parecido a como despiertos nos suelen ocupar. (p. 180)

De este modo, analizando los sueños se puede comprender qué preocupaciones aquejan a una persona («se ha de averiguar el carácter de los sueños para conocer las disposiciones interiores del hombre») (p. 180), como hará el psicoanálisis a partir de Sigmund Freud. El carácter de los sueños tiene, en su opinión, mucho que ver con el de cada individuo y con el humor que predomina en él:

De esta forma se pueden ordenar todos los sueños de acuerdo con las complejiones de los hombres: los coléricos sueñan cosas ardientes y veloces y por ello creen muchas veces que vuelan o arden. Los flemáticos sueñan cosas tenebrosas o acuáticas, o

que están en el agua o en la nieve. Los melancólicos sueñan cosas negras o desvaídas. Los sanguíneos, en cosas alegres. (p. 180)

La novena conclusión dice que es hereje quien pide al demonio que adivine acontecimientos futuros cuya causa está en la naturaleza y cree que al invocarlo sabrá con total certeza si han de suceder, por ejemplo en relación con la lluvia. En su opinión, ello se «demuestra porque creer que aquella certidumbre completa en el conocimiento de las cosas futuras que pertenece exclusivamente a Dios la disfruta también una criatura suya, con lo que esta criatura habrá de ser Dios, es algo claramente herético» (p. 181). Finalmente, la décima establece:

Si alguien pide al Demonio que revele asuntos pasados o presentes desconocidos de nosotros, aunque sean evidentes para él, y crea que cuanto revela invocándole es verdad de modo infalible, es un hereje. Se demuestra porque es una herejía que repugna a la Escritura creer que el Demonio no es el padre de la mentira y que su palabra o su revelación son siempre verdaderas. Aquí conviene aquello de San Juan: Este era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad, cuando dice mentira dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso. (p. 181)

Señala que de ahí se infiere que las invocaciones a los demonios están prohibidas por el derecho, contradiciendo así lo que dijera Vesperiato, quien afirmó que «el estudio de las artes mágicas es positivo en orden a la salvación de los fieles» (p. 181). Supongo que se refiere a un aspirante a graduarse como maestro de Teología que en 1482 consideraba «útil el estudio de las artes mágicas» (p. 181). Se trata, por tanto, de una referencia prácticamente contemporánea a la escritura de la obra y tal vez del origen de un debate en la Universidad de París que generó la escritura de la obra de Bernardo Basín y la disputa con otros profesores que no nos ha llegado. Este parece ser el sentido del siguiente párrafo del final de su *Tratado*:

La sentencia opuesta la sostuvo inusitadamente en un acto parecido a este varón de inteligencia preclara, el maestro Vesperiato, cuando dijo que el estudio de las artes mágicas es positivo en orden a la salvación de los fieles. Por ello la probanza de mi colorario supone la refutación de esta opinión. (p. 181)

Acaba su obra aludiendo a cómo el derecho canónico prohíbe tales prácticas, así como el derecho civil y el natural, y aduce las referencias a la magia de Virgilio como algo pernicioso. Concluye que por tal causa entonces ya estaban prohibidas las enseñanzas de las artes mágicas tanto en Toledo como en Salamanca, lugares que, según la tradición, se convirtieron en los principales centros europeos de la magia. Insiste finalmente en que su *Tratado* ha intentado probar sus ideas a partir de la pregunta propuesta «por un doctor en la Sagrada Ley, bajo cuya corrección y la vuestra, jueces de las letras sagradas en la Tierra, someto mis palabras» (p. 181).

CONCLUSIONES

Bernardo Basín pretende en su *Tratado* ofrecer respuesta a la pregunta inicial relativa a «si es doctrina de Cristo que todos los fieles son probados por los maleficios de los magos», y su conclusión, en la que aúna la razón, los argumentos de la

experiencia, la *auctoritas* y la lógica por medio de los silogismos y las inferencias, y asimismo el pensamiento cristiano, es que en la mayor parte de las ocasiones estos maleficios son obras del demonio y, por tanto, son reprobables por perniciosos. Hallamos en su *Tratado* las fuentes teológicas y de autores cristianos más importantes sobre el tema, desde la patrística hasta las obras de Agustín de Hipona, la Biblia —especialmente Génesis, Eclesiastés, libro de Job y los cuatro Evangelios del Nuevo Testamento—, las teológicas de Guillermo de París, fuentes de la literatura clásica —como Virgilio, Horacio, Ovidio o Apuleyo— y de la medicina —como Avicena—, y fundamentalmente el *Canon episcopi* en las vísperas de que fuera derogado por el papa Inocencio VIII.

Su loable intento de aunar fe y razón utilizando la lógica escolástica o aristotélica y siguiendo así a san Agustín y a santo Tomás será uno de los últimos antes de que los nominalistas, que terminarán imponiéndose primero en París y luego en Salamanca y en todas las universidades europeas, se opongan directamente a los peripatéticos a lo largo del nuevo siglo y acaben con una hegemonía que duró buena parte de la Edad Media.

El valor del texto de Basín, y el motivo por el que merece ser estudiado, radica en su intento de comprender la magia e incluso tolerarla en un ejercicio de racionalización, tamizado por la fe y por la doctrina cristiana, que destila, pese a todo, cierta permisividad, una permisividad con la que acabará, sin embargo, la llegada del XVI, que dará paso a una persecución furibunda que llevará a la muerte a miles de mujeres acusadas de brujería. Una de las pocas excepciones a este respecto fue España, donde todavía las ideas principales del *Canon* seguían imponiéndose pese a una Inquisición en algunos momentos intransigente, arrastrada por los nuevos tiempos. Los tratados de Martín de Andosilla y Martín de Castañega son prueba de esto último, y también tenemos el ejemplo del *Tractatus exquisitimus de magicis artibus et magorum maleficiis* del canónigo de la Seo zaragozana Bernardo Basín, que aúna el humanismo que asoma en las letras de su tiempo y el conocimiento medieval de la escolástica e intenta unir la razón y la religión en feliz síntesis, aunque a ojos actuales esto pueda parecer tan imposible como mezclar el agua con el aceite.

Los humanistas, entre otros Tomás Moro, criticarán a los escolásticos o peripatéticos llamándolos anticuados y sustituyendo su lógica, basada en buena medida en la razón y en presupuestos teológicos, pero fundamentalmente en los silogismos y en la *disputatio*, por el nominalismo. Moro, en su famosa *Carta de Dorp*, fue uno de los más críticos a este respecto. Sin embargo, en opinión de María Cerezo, en este sentido

la crítica del Humanismo carece de fuerza suficiente porque descalifica una solución sin aportar otra. El Humanismo con su estilo irónico y su proceder por medio de *reductio ad absurdum* constituye un ataque que deja sin resolver el problema. Una crítica suficiente de la Escolástica habría sido la que hubiera mostrado la deficiencia y límites de sus doctrinas lógicas, y hubiese proporcionado otra doctrina o técnica que ayudase a superar las dificultades encontradas. (Cerezo, 1996: 327)

Resulta así sorprendente que fuera durante el siglo XVI, el del humanismo y la resurrección del estudio de los clásicos, y no en la Edad Media, cuando la febril locura de la persecución contra las brujas alcanzó su cénit. Y fue entonces cuando la crítica humanística atacó de forma inmisericorde a la lógica escolástica sin aportar ningún método que la sustituyera. Cuando Descartes pretenda basar el suyo solo en la razón dará un gran salto en el vacío con red y recurrirá, como los escolásticos, a Dios, haciendo trampas a sus asépticas ideas *claras y distintas*. Para entonces la escolástica ya habrá quedado totalmente desacreditada y olvidada en tiempos pretéritos pretendidamente oscuros.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, santo, obispo de Hipona (1946 [ca. 397]), *Confesiones*, tomo II de *Obras de san Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ahn, María (2016), «La transformación de la lamia antigua en bruja moderna: edición crítica y traducción del *De Lamiis et pithonicis mulieribus* de Ulrich Molitor», *Anuari de Filologia Antiqua et Mediaevalia*, 6, p. 83.
- Basin, Bernard (1483), *Tractatus exquisitimus de magicis artibus et magorum maleficiis, per [...] Bernardum Basin, canonicum Cesaraugustanensem, compilatus [...]*, París, Louis Martineau.
- (1506), *Tractatus exquisitimus de magicis artibus et magorum maleficiis, per [...] Bernardum Basin, canonicum Cesaraugustanensem, compilatus [...]*, París, s. n. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k87112292>> [consulta: 18/1/2024].
- Bennassar, Bartolomé (1991), «La Inquisición de Aragón y los heterodoxos», *Zurita*, 63-64, pp. 87-92.
- Broedel, Hans Peter (2003), *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*, Mánchester, Manchester University Press.
- Callejo Cabo, Jesús (2006), *Breve historia de la brujería*, Madrid, Nowtilus.
- Castañega, Martín de (1994 [1529]), *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas*, ed. de Juan Roberto Muro Abad, Logroño, IER.
- Cavallero, Constanza (2012), «*A facie inimici*: la dimensión política de la demonología cristiana en el *Fortitium fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)», *Edad Media*, 13, pp. 209-239.
- (2015), «Demonios ibéricos: los rasgos idiosincráticos de la demonología hispana en el siglo XV», *Studia Historica. Historia Medieval*, 33, pp. 289-323.
- Cerezo, María (1996), «La crítica humanista a la dialéctica escolástica en la carta de Moro a Dorp», *Contextos*, 27-28, pp. 317-328.
- Combesure-Thiry, Monique (2005), «Saint Pedro Arbués, l'inquisiteur assassiné», en Marc Vitse (coord.), *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, pp. 405-420.
- Cuenca Muñoz, Paloma (2002), *El Tratado de la divinança de fray Lope de Barrientos: edición crítica y estudio*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid <<https://acortar.link/EGb0cV>> [consulta: 18/1/2024].
- Fernández Clemente, Eloy (ed.) (1980), «Bernardo Basín», en *Gran enciclopedia aragonesa*, Zaragoza, Unali, t. 1, p. 410.
- Fernández Otal, José Antonio (2006), «Guirandana de Lay, hechicera, ¿bruja? y ponzoñera de Villanúa (Alto Aragón), según un proceso criminal del año 1461», *Aragón en la Edad Media*, 19, pp. 135-172.
- García Herrero, María del Carmen (1990), «Curar con palabras (oraciones bajomedievales aragonesas)», *Alazet*, 2, pp. 67-82.

- Goñi Gaztambide, José (1971), «El tratado “De superstitionibus” de Martín de Andosilla», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 9, pp. 249-332.
- Harris, Marvin (2006), *Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza.
- Herrero del Collado, Tarsicio (1969), «El proceso inquisitorial por delito de herejía contra Hernando de Talavera», *Anuario de la Historia del Derecho Español*, 39, pp. 671-706.
- Jiménez Monteserín, Miguel (ed.) (1988), «Tratado notable de las artes mágicas y los maleficios de los magos, escrito por el eximio investigador de la Ley Santa el maestro Bernardo Basin canónigo de la Iglesia de Zaragoza que aparece ahora enmendado de muchísimos errores», *Áreas*, 9, pp. 170-182.
- Lara Alberola, Eva (2005), «Las brujas de Torquemada y algunos ejemplos literarios», en Juan José Alonso Perandones, Juan Matas Caballero y José Manuel Trabado Cabado (coords.), *La maravilla escrita: Torquemada y el Siglo de Oro*, León, Universidad de León, pp. 473-488.
- (2010), *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Valencia, Universidad.
- Latassa, Félix de (1884), *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses, aumentadas y refundidas en forma de diccionario bibliográfico-biográfico por D. Miguel Gómez Uriel*, 3 vols., Zaragoza, Imp. de Calixto Ariño.
- Lértora Mendoza, Celina A. (2012), «Los géneros de producción escolástica: algunas cuestiones histórico-críticas», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 19, pp. 11-22.
- Lisón Tolosana, Carmelo (1996), *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Temas de Hoy.
- López Piñero, José María, y Francesc Bujosa Homar (1981), *Los impresos científicos españoles de los siglos xv y xvi: inventario, bibliometría y thesaurus*, Valencia, Universitat de València, vol. I, pp. 76-78.
- Marcos Celestino, Mónica (2004), «El marqués de Villena y *La cueva de Salamanca*: entre literatura, historia y leyenda», *Estudios Humanísticos: Filología*, 26, pp. 155-185.
- Martín, A., «Aragón, Alfonso de» (1972), en Quintín Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez, José Vives Gatell (dirs.), *Diccionario de la historia eclesiástica de España*, 5 vols., Madrid, Instituto Enrique Flórez, vol. I, pp. 74-75.
- Mollier, Marguerite (1906), *Le cardinal Guillaume d'Estouteville et le Grand Vicariat de Pontoise*, París, s. n.
- Nider, Johannes (2019), *El libro quinto del Formicarius. Fantasma, brujería, endemoniados y exorcismo*, trad. y ed. de Pedro Eduardo León Mescua, Valencia, Pedro Eduardo León Mescua.
- Picatoste, Felipe (1891), *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo xvi*, Madrid, Imp. de Manuel Tello.
- Reguera Acedo, Iñaki (1984), *La Inquisición española en el País Vasco: el Tribunal de Calahorra, 1513-1570*, San Sebastián, Txertoa.
- Riera Palmero, Juan (2004), «El avicenisismo renacentista en la Universidad de Salamanca», *Iacobus*, 17-18, pp. 275-318.
- Russell, Peter E. (2003), *La magia, tema integral de la Celestina*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes <<https://www.cervantesvirtual.com/obra/la-magia-tema-integral-de-la-celestina-0>> [consulta: 18/1/2024].
- Sánchez-Oro Rosa, Juan José (2006), «El discurso sobre la magia de Agustín de Hipona», en *Estudos em homenagem ao professor doutor José Marques*, Oporto, Universidade do Porto, pp. 479-498.
- Tausiet Carlés, María (2000), *Ponzoña en los ojos: brujería y superstición en Aragón en el siglo xvi*, Zaragoza, IFC.
- Tovar Pulido, Raquel (2022), «El proceso judicial contra las mujeres a través del *Malleus maleficarum*, sus influencias en España y la normativa castellana en materia de herejía, brujería y blasfemia (ss. xv-xix)», *Clío & Crimen*, 19, pp. 63-86.
- Viccomes, Hieronymus (1490), *Lamiarum sive striarum opusculum*, s. l., Alvisius de la Cruce.
- Vineti, Johannes (1487), *Tractatus contra daemonum invocatores*, Colonia, Ludovicus de Renchen.