

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

ASTROLOGÍA Y HERMETISMO EN MIGUEL SERVET

FRANCISCO TOMÁS VERDÚ VICENTE

UNIVERSITAT DE VALENCIA
Servei de Publicacions
2003

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 24 de Juny de 1998 davant un tribunal format per:

- D. Carlos París Amador
- D. Pablo Saz Peiró
- D. Antonio Feraz Fayos
- D. Álvaro Pascual-Leone Pascual
- D. Juan de Dios Bares Partal

Va ser dirigida per:

D. Carlos Mínguez Pérez

D. Juan Manuel del Estal Gutiérrez

©Copyright: Servei de Publicacions

Francisco Tomás Verdú Vicente

Depòsit legal:

I.S.B.N.:84-370-5801-5

Edita: Universitat de València

Servei de Publicacions

C/ Artes Gráficas, 13 bajo

46010 València

Spain

Telèfon: 963864115

**ASTROLOGIA Y HERMETISMO
EN
MIGUEL SERVET**

(Vol. I)

INDICE

ASTROLOGIA Y HERMETISMO EN MIGUEL SERVET

INDICE

Volumen I

	<u>Página</u>
PRESENTACION.....	11
Agradecimientos.....	14
INTRODUCCION.....	15
CAPITULO I: BIOGRAFIA DE MIGUEL SERVETO.....	19
Notas.....	31
CAPITULO II: BIBLIOGRAFIA DE MIGUEL SERVETO.....	33
CAPITULO III: LIBROS DE TEXTO UTILIZADOS EN SUS CLASES DE ASTROLOGIA.....	37
La Astrología de Alcabitius.....	38
-La obra de Alcabitius.....	39
-Los ejemplares de Isagoge en la Biblioteca Nacional.....	39
-El sistema de domificación de Alcabitius.....	44
-Notas.....	46
<i>De Divinatione</i> de Cicerón.....	47
-Introducción.....	48
-Libro Primero.....	49
-Libro Segundo.....	52
-Bibliografía.....	55
CAPITULO IV: LA ASTROLOGIA EN LOS TEXTOS HERMETICOS.....	56
De Hermes Trismegisto: Poimandres (CH I, 1-32 y CH II, 1-17).....	61
De Hermes a Tat: Discurso Universal (CH II. A: diálogo perdido). CH II B: título perdido.....	64
De Hermes Discurso Sagrado (CH III).....	65
De Hermes a Tat: La cratera o la unidad (CH IV).....	65
De Hermes a Tat, su hijo: Que Dios es invisible y a la vez muy evidente (CH V).....	65
Que el Bien sólo es en Dios y en ningún otro (CH VI).....	66
Que la ignorancia de Dios es el mayor mal entre los hombres (CH VII).....	66
Que ningún ser perece, sino que equivocadamente se denomina destrucción y muerte a lo que no es sino cambio (CH VIII).....	67
En torno al pensar y al sentir (Que sólo en Dios y en ningún otro existe lo bello y lo bueno) (CH IX).....	67
De Hermes Trismegisto: La Llave (CH X).....	68

El Pensamiento a Hermes (CH XI).....	70
De Hermes Trismegisto a Tat: El Pensamiento común (CH XII).....	71
De Hermes Trismegisto a su hijo Tat: Discurso secreto de la montaña, en torno a la regeneración y al voto de silencio.....	73
De Hermes Trismegisto a Asclepio (CH XIV).....	73
De Asclepio al rey Ammon: Definiciones (CH XVI).....	73
Sobre cómo el alma es obstaculizada por las afecciones del cuerpo (CH XVIII).....	76
-Sobre la alabanza al Señor y loa al rey.....	76
Asclepio.....	77
-De Hermes Trismegisto, libro sagrado dedicado a Asclepio.....	77
-Primeros principios del cosmos: Dios y materia. El aliento vital. ASC. 14.....	78
-Materia. El problema del mal.....	78
Extractos de Estobeo.....	81
Los Decanos.....	86
Notas.....	90
Bibliografía.....	91
CAPITULO V: MICHAELIS VILLANOVANI IN QUENDAM MEDICUM APOLOGETICA DISCEPTATIO PRO ASTROLOGIA.....	92
Introducción.....	93
Observaciones.....	94
Traducción.....	95
Notas.....	105
Bibliografía.....	109
Texto original.....	110
CAPITULO VI: ASTROLOGIA Y MEDICINA EN <i>IN QUENDAM MEDICUM APOLOGETICA DISCEPTATIO PRO ASTROLOGIA</i> DE MIGUEL SERVETO.....	127
Introducción.....	128
Comentarios.....	129
-Argumentos de Tagault contra la Astrología y respuestas de Serveto.....	146
-Respuesta al primer argumento.....	146
-Respuesta al segundo argumento.....	147
Notas.....	151
Bibliografía.....	152
CAPITULO VII: LA ASTROLOGIA Y EL HERMETISMO EN <i>CHRISTIANISMI RESTITUTIO</i>	154
Introducción.....	155
Estructura y contenido de Restitutio.....	158
Índice general.....	158
Contenido temático.....	163
-Teología de la luz.....	163
-Descripción de la circulación de la sangre.....	164
-Fisiología y simbología de la luz.....	165
-La figura del Anticristo.....	166
-Panteísmo-Panenteísmo.....	166

-Fuentes.....	166
-Himnos Orficos, Hermetismo y Astrología.....	170
-Oráculos Caldeos y Oráculos Sibilinos.....	171
-Los textos herméticos: Corpus Hermeticum y Asclepio.....	171
Restitución del Cristianismo.....	174
1. Parte primera: Sobre la Trinidad Divina.....	174
1.1. Proemio.....	174
1.2. Libro primero: De Jesucristo hombre y de sus falsas representaciones.....	175
1.2.1. Primera proposición: Este es Jesús, el Cristo.....	175
1.2.2. Segunda proposición: Este es Hijo de Dios.....	177
1.2.3. Tercera proposición: Este es Dios.....	177
1.2.4. Primer argumento de los fariseos: Si Cristo es Dios habría varios dioses...	178
1.2.5. Segundo argumento de los fariseos: ¿Cómo puede decirse que Cristo ha descendido del cielo y que ha venido a la tierra enviado por su padre?.....	178
1.2.6. Tercer argumento de los fariseos. ¿Cómo Cristo <<no tuvo por usurpación ser igual a Dios>>? (Fil. 2).....	178
1.3. Libro segundo. Exposición de algunos pasajes.....	181
1.3.1. I. En el principio era el Logos.....	181
1.3.1.a. Sobre el Logos. Paralelismos con los textos herméticos.....	181
1.3.2. II: Jesús el Cristo: El primogénito de las creaturas.....	184
1.3.2.a. Siervo albedrío. Libre albedrío.....	184
1.3.2.b. Dualidad alma-cuerpo, dualismo bien-mal, demonios, etc.....	187
1.4. Libro tercero: En que se explican las prefiguración de la persona de Cristo en la palabra, la visión de Dios y la hipóstasis de la palabra.....	190
1.4.1. Sobre la prefiguración de la persona de Cristo en la Palabra.....	190
1.4.1.a. Proposon, Persona, Imagen, Figura.....	190
1.4.1.b. La visión de Ezequiel y del Apocalipsis.....	193
1.4.1.c. Sobre los ángeles y la figura humana.....	195
1.4.1.d. El Logos como proporción, forma, figura, imagen y Verbo o palabra divina.....	196
1.4.2. De la visión de Dios.....	202
1.4.2.a. Mística de la luz.....	202
1.4.3. La hipóstasis de la Palabra.....	206
1.5. Libro cuarto: En el que se dan a conocer los nombres de Dios, su esencia omniforme y los principios de todas las cosas.....	208
1.5.1. Jehovah.....	209
1.5.1.a. El nombre como idea-fuerza.....	209
1.5.1.b. Hermes-Zoroastro-Platón.....	212
1.5.1.c. Jámblico, Macrobio, Filón, Porfirio, Plutarco, Plotino.....	213
1.5.1.d. Corpus Hermeticum (I, 31; VI; III, 1; V, 10; VIII,5).....	214
1.5.1.e. Dios omniforme, Forma de formas o Arquetipo, Helios Pantoforno.....	215
1.5.1.f. El aire como sede de Júpiter o Iova, Anaxímenes, Pitágoras.....	218
1.5.2. Elohim.....	221

1.5.2.a. Simbología del número 12. Elohim.....	221
1.5.3. Las ideas o formas de todo en Dios.....	222
1.5.3.a. Sobre las ideas.....	222
1.5.3.b. El Arquitecto del Mundo. El pensamiento como Motor Inmóvil.....	224
1.5.3.c. Sabiduría omniforme. Espíritu uno y múltiple. Logos.....	224
1.5.3.d. Unicidad-Multiplicidad.....	226
1.5.3.e. Presencia del hermetismo y de la luz en el Renacimiento.....	229
1.5.3.f. Luz de Dios->Ideas-> Lo creado. Todo en el libro de Dios. Cierta determinismo teológico.....	230
1.5.3.g. Correspondencia macrocosmos-microcosmos.....	233
1.5.3.h. Mística de la luz.....	234
1.5.3.i. La luz como germen y elemento formal de lo creado. Logos Spermatikos.....	236
1.5.3.j. Psicofisiología de la luz.....	238
1.5.3.k. Invariabilidad del alma.....	239
1.5.3.l. Preordenación de lo creado.....	239
1.5.4. Los principios de las cosas naturales.....	241
1.5.4.a. Analogía entre la luz solar o creada y la luz increada.....	241
1.5.4.b. La luz en el Corpus Hermeticum.....	242
1.5.4.c. La luz solar y la teología de la luz.....	245
1.5.4.d. Física de la luz influencias de ciertos planetas del sol y la luna.....	245
1.5.4.e. Física de la luz. Los elementos y sus cualidades.....	248
1.5.4.f. El reino de Dios “dentro de” nosotros más que “entre” nosotros.....	250
1.5.4.g. La tierra, el menos sutil de los cuatro elementos.....	252
1.5.4.h. Los elementos y el simbolismo del sol y la luna.....	254
1.5.4.i. Todo es uno. La luz en el origen.....	255
1.6. Libro quinto: En que se trata del Espíritu Santo.....	257
1.6.a. El logos-Arquetipo del Espíritu como espiración o aliento de Dios. Espíritu-Luz-Palabra.....	257
1.6.b. Reunificación de los contrarios.....	259
1.6.c. El corazón como sede del aliento, espíritu de vida.....	260
1.6.d. Introducción al texto de la circulación menor.....	263
1.6.e. Texto de la circulación menor o cardiopulmonar.....	265
1.6.f. Influencia de los fluidos sobre la psique.....	268
1.6.g. Descripción de estructuras del sistema nervioso.....	269
1.6.h. Descripción de otros sentidos.....	272
1.6.i. El aire como aliento vital y su conexión con el organismo.....	273
1.6.j. Cristo como vínculo de unión entre lo sensible y lo suprasensible, el corazón su sede.....	277
2. Parte segunda: Dos diálogos sobre la Trinidad Divina.....	280
2.1. Diálogo primero: Sobre las sombras de la Ley, sobre Cristo, complemento de ángeles y de almas, y sobre la naturaleza del infierno.....	280
2.1.a. El Verbo como semilla.....	280
2.1.b. Dios origen eterno de las formas.....	281
2.1.c. La Palabra y el Espíritu preceden a las tinieblas.....	282
2.1.d. Las tinieblas que preceden a la luz creada.....	283

2.1.e. El Mundo consustancial con la deidad de Cristo. Cristo fuente de las aguas primordiales.....	284
2.1.f. Sobre la deidad en el aire.....	288
2.1.g. Todo en todo. Identidad entre Dios y su obra.....	289
2.1.h. Influencia de los cuerpos celestes sobre las almas.....	291
2.1.i. Sobre la deidad en el fuego.....	292
2.1.j. Los ángeles y las almas como emanaciones del Espíritu divino.....	293
2.1.k. Sobre las almas y su alimento.....	295
2.1.l. Sobre el origen de las almas.....	297
2.1.ll. Sobre el destino de las almas.....	298
2.2. Diálogo segundo: En que se explica el modo de la generación de Cristo: que no es creatura ni de poder finito, sino verdadero Dios y digno de adoración.....	301
2.2.a. La materia terrenal como madre de todo.....	301
2.2.b. Fisiología de la generación natural.....	302
2.2.c. El plasma de Cristo como cuerpo pneumático.....	304
2.2.d. La luz invisible del universo es a la luz de Dios como la luz solar es a Cristo. La summum analogatum.....	305
2.2.e. Analogías con los minerales.....	306
2.2.f. Analogía entre las partes de la planta y el ser humano. El embrión carece de alma.....	306
2.2.g. El alma la adquiere el feto al nacer y comenzar a respirar.....	307
2.2.h. Justificación de la entrada del alma, al comenzar a respirar, mediante la astrología.....	311
2.2.i. Sobre Hermes Trismegisto. De la eternidad de todas las cosas en Dios.....	315
2.2.j. Sobre la generación y el plasma.....	320
2.2.k. Identidad entre Cristo y nosotros.....	323
2.2.l. Determinismo y libertad.....	325
3. Parte tercera: Tres libros sobre la Fe y la Justicia del Reino de Cristo que supera la justicia de la ley y sobre la caridad.....	327
3.1. Proemio.....	327
3.2. Libro primero: Sobre la fe y la justicia del reino de Cristo.....	327
3.2.1. Capítulo primero: Sobre la fe.....	327
3.2.2. Capítulo segundo: Sobre la esencia de la fe.....	327
3.2.2.a El corazón como centro.....	327
3.2.4. Capítulo cuarto: Del reino de Cristo.....	327
3.2.4.a. El reino dentro de nosotros.....	330
3.3. Libro segundo: De las diferencias entre la Ley y el Evangelio y entre judío y cristiano.....	331
3.4. Libro tercero: De la caridad comparada con la fe y de las buenas obras.....	331
4. Parte cuarta: Cuatro libros de la regeneración sobrenatural y del reino del Anticristo.....	332
4.1. Proemio.....	332

4.2. Libro primero.....	332
4.2.1. Primera parte: De la perdición del mundo y su reparación por Cristo.....	332
4.2.1.a. Simbología de la serpiente.....	333
4.2.1.b. Simbología del árbol.....	336
4.2.1.c. Los cuerpos celestes y sus “efluvios”.....	337
4.2.2. Segunda parte: Del poder celestial, terrenal e infernal de Satanás y del Anticristo, y de nuestra victoria.....	339
4.2.2.a. Sobre las influencias del mal. Sobre los astros y sobre las cualidades.....	340
4.2.2.b. Del reinado de la Bestia.....	341
4.3. Libro segundo: De la verdadera circuncisión y demás misterios de Cristo y del Anticristo, todos ya cumplidos.....	342
4.3.1. Primera parte: De la verdadera circuncisión y demás misterios de Cristo.....	343
4.3.2. Segunda parte: De los misterios del Anticristo, todos ya cumplidos.....	343
4.3.2.a. Sobre las prácticas de adivinación.....	344
4.3.2.b. La orientación de los templos.....	345
4.3.2.c. Los esenios.....	347
4.3.2.d. Etimologías de nombres paganos.....	347
4.4. Libro tercero: Sobre los misterios de la Iglesia de Cristo y su eficacia.....	349
4.4.1. De la eficacia de la predicación del Evangelio.....	349
4.4.2. De la eficacia del bautismo.....	350
4.4.2.a. De la eficacia del alma por sí misma.....	350
4.4.3. De la cena del Señor.....	351
4.4.4. Los empanadores.....	351
4.4.5. Los tropistas.....	351
4.4.6. Las transubstanciadores.....	351
4.5. Libro cuarto: Sobre el orden de los misterios de la regeneración.....	353
4.5.a. El ayuno y la oración.....	353
Notas.....	357
Bibliografía.....	369

Volumen II

CAPITULO VIII: EL AIRE Y EL PNEUMA EN RELACION CON EL CUERPO HUMANO Y LA ASTROLOGIA.....	377
Introducción. Resumen sinóptico.....	378
El aire y el pneuma en relación con el cuerpo humano y la astrología.....	379
Notas.....	390
CAPITULO IX: LAS DOCTRINAS DEL ALMA Y LA ASTROLOGIA.....	392
<i>Tratado del alma</i> de Jámblico.....	398
<i>De la animación del embrión</i> de Porfirio.....	401
La mística de la luz en Serveto y el Renacimiento.....	405
Bibliografía.....	407

CAPITULO X: INTRODUCCION HISTORICA A LA ASTROLOGIA: EL METODO ASTROLOGICO EN EL RENACIMIENTO Y EN LA OBRA DE MIGUEL SERVETO.....	408
El sistema astrológico.....	418
-El Zodíaco.....	418
-Casas o Sectores.....	424
-Sistema de Casas iguales.....	426
-Signos del Zodíaco: su simbología.....	429
-Dos enfoques clásicos del fenómeno astrológico.....	436
-Astrología médica.....	437
-Los planetas y la teoría de aspectos.....	439
Notas.....	441
Bibliografía.....	443
CONCLUSIONES.....	444
GLOSARIO DE TERMINOS ASTROLOGICOS.....	447
AUTORES Y OBRAS SOBRE ASTROLOGIA ANTIGUA.....	456
BIBLIOGRAFIA SOBRE ASTROLOGIA ANTIGUA.....	478
BIBLIOGRAFIA SOBRE MIGUEL SERVETO.....	484

FRANCISCO TOMÁS VERDÚ VICENTE

**ASTROLOGIA Y HERMETISMO
EN
MIGUEL SERVET**

Tesis Doctoral realizada bajo la
dirección de los doctores:

-D. Carlos Mínguez Pérez, Catedrático
de Filosofía de la Facultad de Filosofía
y CCEE de la Universidad de Valencia.

-D. Juan Manuel del Estal Gutierrez,
profesor asociado de Historia Medieval
de la Facultad de Filosofía y Letras de la
Universidad de Alicante (jub.).

UNIVERSIDAD DE VALENCIA

1998

PRESENTACION

PRESENTACION

Miguel Serveto es una de las figuras españolas más relevantes del Renacimiento por varios motivos. En primer lugar por su amplia cultura multidisciplinar propia del Renacimiento así como por su independencia de cualquier clero o sistema oficialmente establecido. Igualmente por su marcado europeísmo que tuvo como consecuencia el ocupar un lugar de honor en una enrucijada clave para el desarrollo cultural europeo de la época.

Serveto conocía perfectamente las lenguas clásicas propias del *trilinguis homo*: latín, griego y hebreo, lo que le permitió leer obras clásicas que todavía no habían sido traducidas al latín. En *Christianismi Restitutio* da muestras de una clara erudición llegando incluso a describir perfectamente la *circulación menor* de la sangre e insinuando el *círculo mayor*.

Aunque el verdadero descubridor de la circulación menor de la sangre fuera el árabe Ibn an-Nafis (1210) su manuscrito no fue conocido hasta 1924. Por lo que a Serveto le pertenece el mérito de la primera descripción impresa de la circulación menor de la sangre en 1553 y muy posiblemente desde aún antes. La falta de referencias anteriores a este trascendental descubrimiento en otros autores de la época, como su compañero de disección Vesalio o incluso en autores como el italiano Colombo, o el también español Valverde, dan a Serveto la prioridad en el descubrimiento. Aún así lo que realmente tiene una gran importancia es el contexto en el que aparece, es decir en una obra de Teología y recurriendo a argumentos y autores enmarcados dentro de lo que se puede denominar literatura hermética. Así pues, Serveto aplica a la anatomía y a la fisiología unas ideas teológicas o herméticas como la doctrina del pneuma o del aliento vital, así como ciertas doctrinas del alma.

Hasta ahora la obra más conocida de Serveto es la teológica y la médica, motivo de múltiples estudios tanto españoles como extranjeros. Pero todavía quedaba una laguna en la obra de Serveto por estudiar como es el aspecto astrológico y hermético, hecho que han resaltado claramente algunos estudiosos de la obra de éste como Bainton, Alcalá o el mismo Barón.

El motivo inicial de esta tesis fue el de profundizar en las ideas astronómicas y astrológicas de Miguel Serveto. Pero al comenzar a analizar su obra principal, *Christianismi Restitutio*, se puso de manifiesto la necesidad de aclarar igualmente ciertos conceptos empleados por Serveto y estudiar las posibles influencias de ciertas obras, autores o ideas muy poco conocidas hasta ahora en relación con su obra como son los textos herméticos y las doctrinas del alma en relación con la astrología antigua.

Los conocimientos en astronomía antigua y los consejos acertados y pacientes de mi director de tesis, el prof. Dr. Carlos Minguez, la inestimable ayuda del codirector de la misma, el prof. Dr. Juan Manuel del Estal, y mi amistad personal con el Dr. José Barón han facilitado el camino para la realización de esta tesis.

Otro hecho se ha sumado a la consecución de este trabajo, como ha sido la aparición de la tesis doctoral de Françesc-Xavier Renau sobre la traducción castellana de los textos herméticos. La tesis mantenida por él sobre una gran influencia de doctrinas egipcias en los Hermetica y continuamente reafirmada por sus últimas investigaciones, me llevó a pensar en una cierta continuidad de dichas influencias en la obra de Serveto. Así la vía: Egipto-autores clásicos: Platon, Hipócrates, Estoicos, Plotino, Filón, Porfirio, etc.-Corpus Hermeticum-Renacimiento-Serveto, se convierte en una hipótesis de

trabajo. Por otra parte, mis estudios sobre la lengua egipcia en la Facultad de Teología de Valencia me han ayudado determinadamente en esta idea.

El Corpus Hermeticum revolucionó el pensamiento renacentista desde su traducción y publicación, hacia 1471, por Marsilio Ficino por encargo de Cosme de Médicis. Todos los humanistas, desde Ficino hasta Bruno o Serveto, encontraron en Hermes la autoridad, el prestigio y la legitimidad necesaria para su reforma cultural.

Las ideas más antiguas sobre hermetismo y astrología nos llevan probablemente así al antiguo Egipto en donde están las claves de su comprensión. En primer lugar no hay que olvidar el hecho de que la astronomía-astrología en sus orígenes es caldea en cuanto a observaciones estelares, pero claramente egipcia en cuanto a la implantación del calendario, el sistema de Decanos y la división del día en 24 horas. El *sacerdote-horóscopo* egipcio era sacerdote y astrónomo-astrólogo, por lo que no se puede ni se debe separar en absoluto la teología de la astronomía egipcia. De hecho no se puede entender la astronomía egipcia si no se comprende su teología. Algo similar ocurre curiosamente con la obra de Serveto. Así el teólogo puede hechar en cara al médico que ha de profundizar en lo teológico y viceversa, pero a ambos les convendría no perder de vista el punto de vista hermético y astrológico sin el cual muchísimos párrafos quedarían sin aclarar. Así no se puede comprender la teología ni la medicina servetiana sin el aspecto astrológico y hermético. Por ejemplo, para Serveto el *aliento vital* tenía que entrar desde el exterior porque éste, como el pneuma, está presente en el aire. Y tenía que hacerlo especialmente en el momento del nacimiento porque es en este momento cuando entra el alma en el recién nacido. Más exactamente cuando comienza a respirar, idea que avala Serveto con argumentos astrológicos y que demuestran sus conocimientos de las doctrinas del alma como las teorías sobre la animación del embrión de Porfirio por ejemplo.

La obra claramente astrológica de Serveto es la *Apologetica disceptatio pro astrologia* de la que se ofrece aquí la primera traducción castellana con notas y comentarios.

El pensamiento astrológico del Renacimiento y concretamente en la obra de Serveto es algo más que una pura anécdota y mucho más que los esbozos de la astronomía posterior. La astrología aparece así como una disciplina extremadamente compleja por sus implicaciones y sus imbricaciones multidisciplinares. La dificultad para comprender algunas ideas usadas en ésta complica todavía más su estudio. Quizás por esto ha sido tan mal comprendida hasta ahora. La correspondencia entre el *todo y la parte* o entre el *macrocosmos y el microcosmos*, la *ley de analogía* y la *simpatía universal*, son un claro ejemplo de su complejidad. La filosofía de la ciencia ha retomado curiosamente algunas de estas ideas como el *principio hologramático* y las *teorías del caos* parecen confirmar la correspondencia entre el todo y la parte.

La mayoría de publicaciones sobre la obra de Serveto conocida en castellano, así como en el extranjero, han prescindido de esta interesante visión. Lo contrario ha ocurrido sin embargo en la cultura alemana en donde la mayoría de alemanes se sienten orgullosos de un personaje como Paracelso, contemporáneo de Serveto.

La obra de Serveto aparece así como un complejo ensamblaje multidisciplinar en donde se necesitan conocimientos tanto de historia como de filosofía, medicina, teología, lingüística, astronomía, astrología, hermetismo, así como latín, griego, hebreo o incluso cultura egiptológica. Esta tesis pretende contribuir en la medida de lo posible en este proyecto.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quiero agradecer a los directores de esta tesis su interés por mi trabajo desde el principio. Al Dr Juan Manuel del Estal Gutiérrez por animarme desde el principio a la realización de la misma, así como por su gran ayuda con los textos en latín.

Mi especial gratitud merece el prof. Dr. Carlos Mínguez Pérez, gracias al cual fue aceptada esta tesis, por asumir amablemente la tutoría, y quien ha respondido pacientemente a mis dudas metodológicas a lo largo de estos años.

Gracias igualmente, a título póstumo, al Prof. Dr. Fernando Montero Moliner, con quien pasé unos agradables momentos en los cursos de doctorado y quien aceptó igualmente desde el principio la posibilidad de la realización de esta tesis.

Me siento igualmente agradecido a la ayuda prestada por el Dr José Barón Fernández, al haberme facilitado su extensa bibliografía personal tanto sobre Serveto como sobre la historia de la circulación de la sangre.

Francesc-Xavier Renau Nebot me ha facilitado igualmente bibliografía sobre hermetismo, motivo de su tesis doctoral, y sobre astrología. Su amabilidad por su ofrecimiento merece mi agradecimiento.

Mis padres, Tomás Verdú Samper y Rita Vicente Bailén me animaron desde el principio y me han apoyado moralmente. Mi padre, como fotógrafo profesional, reprodujo excelentemente las fotografías del impreso original de la traducción que aquí se presenta. Mi hermano Ángel y Mariló también me han apoyado moralmente. Ángel ha aumentado mis conocimientos sobre informática.

Otras personas han colaborado de diversas formas (bibliografía, traducciones del alemán, informática, etc.): P. Mederos, M. Pérez, M.V. Ribes, R. Müller, I. Sánchez, Demetrio Santos, Pedro Pérez, Mariano Aladren. Miguel Baeza, José Luis Carrión.

Mi agradecimiento también a todas las personas que me han animado de un modo u otro, amigos, alumnos, y que no pueden ser citadas por falta de espacio.

Diversos centros de documentación merecen ser citados:

- Biblioteca del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y CCEE de Valencia (V. Moscardó, L. Fontestad, M. de C. Rozalén).
- Biblioteca de la Facultat de Filologia de Valencia (M. J. Laza).
- Biblioteca del Departamento de Historia de la Medicina de la Facultat de Medicina de Valencia (C. Aguirre).
- Servicio de documentación de la Universitat Literaria de Valencia.
- Biblioteca Nacional de Madrid.
- Biblioteca Nacional de Paris.
- Biblioteca Nacional Vittorio Emanuel de Roma.
- Biblioteca de Catalunya.

INTRODUCCION

INTRODUCCION

Miguel Servet, o mejor Miguel Serveto, representa a una de las personalidades universales más importantes de nuestro país. Nacido en Villanueva de Sijena, probablemente en 1511, y cuyo título de infanzonía descubierto por el Dr. José Barón, además de otras pruebas documentales, lo hacen descender del apellido aragonés "Serveto". La denominación de "Servet" constituye un galicismo debido a su larga estancia en Francia, por lo que se justifica el uso preferente del apellido Serveto dentro del ámbito de los servetistas, tal y como hacen José Barón, Francisco J. González o el propio Pedro Laín Entralgo en la introducción a la Biografía de Servet del Dr. Barón. En esta tesis se empleará, a partir de ahora, normalmente Serveto, salvo en las citas de otros autores que prefieren utilizar Servet. El hecho de haber utilizado, sin embargo, Servet, en el título de esta tesis, se debe a la internacionalidad del personaje, siendo más fácilmente reconocible para posibles repertorios bibliográficos.

Inicialmente el presente estudio se enfocó preferentemente con la idea de investigar la relación que Serveto pudiera haber tenido con la astrología de su época y las posibles afinidades con su faceta como médico. Para ello, desde el principio, se consideró necesaria la realización de la traducción de la obra de Serveto titulada *In quendam medicum apologetica disceptatio pro astrologia*, editada en París en 1538, por su contenido exclusivamente astrológico y por la carencia de una conveniente y completa traducción castellana de la misma. El original que aquí se presenta se debe a la amabilidad de la Biblioteca Nacional de París, por medio del servicio de documentación de la Universidad Literaria de Valencia. La transcripción latina con anotaciones de Tollin, y que aquí aparecen vertidas al castellano y ampliadas, son de la edición de Berlín de 1880, facilitada por la Biblioteca Nacional Vittorio Emanuele de Roma. La obra, aunque no presenta una gran extensión, es rica en contenidos y conceptos astrológicos que justificaban el estudio inicial de la misma.

Pero fue cuando se abordó el estudio de su extensa y escabrosa obra principal *Christianismi Restitutio* cuando surgió algo inesperado, como es la gran cantidad de veces que Serveto utiliza citas de los textos herméticos. Esto complicó por una parte la labor inicial, pero por otra quizás fue la clave para comprender tanto la relación de la astrología con el hermetismo como la de ambas disciplinas con el descubrimiento de la circulación cardiopulmonar de Serveto. El estudio de la *Restitutio* no ha sido una tarea fácil debido a la gran variedad de conceptos y disciplinas a las que Serveto recurre para exponer sus ideas. Si bien el contenido fundamental de dicha obra es teológico, al menos desde el punto de vista cuantitativo, no es menos cierto que aparecen claramente otras lecturas no exclusivamente teológicas. Tal es el caso por ejemplo de una lectura desde el punto de vista hermético o así mismo desde la perspectiva médica. Desde el principio se descartó el profundizar en el tema teológico, puesto que sería más propio de quienes estén preparados o interesados en ello como es el caso de Angel Alcalá.

El estudio de la obra de Serveto se plantea básicamente desde los puntos de vista astrológico, hermético y médico. Para el estudio de la *Restitutio* ha sido imprescindible la excelente traducción castellana de Luis Betes y Angel Alcalá (Madrid, 1980), así como de gran ayuda la introducción y notas del segundo. Mi amistad personal con mi colega el Dr. José Barón facilitó la labor desde el principio gracias a la extensa documentación que me facilitó tanto sobre Serveto como sobre la historia de la circulación de la sangre. Sus consejos y su experiencia han sido fundamentales para la introducción adecuada en la época de

Serveto, así como sus dos obras sobre dichos temas: *Miguel Servet, su vida y su obra* (Madrid, 1989) y la *Historia de la circulación de la sangre* (Madrid, 1973). Es un hecho generalmente admitido que la idea del aliento vital que sugirió a Serveto que algo sutil, presente en el aire, debía entrar en el organismo a través de los pulmones, era debida en gran medida a sus conocimientos bíblicos. Es posible que así fuera, pero sólo en parte, puesto que como iremos viendo, existieron otras influencias, en la obra de Serveto, que hablan profusamente del aliento vital y su relación con el corazón y el organismo humano. Estas aparecen fundamentalmente en los textos herméticos. Serveto realiza más de 30 referencias a los hermética y en otras muchas se aprecia su clara influencia. Pero para establecer los paralelismos entre los hermética y la *Christianismi Restitutio* era necesaria una adecuada traducción castellana de los textos herméticos. Mi amistad personal con Francesc-Xavier Renau facilitó enormemente la labor gracias a su tesis doctoral titulada *Los textos herméticos, introducción, traducción y notas*, presentada en la Universitat Autònoma de Barcelona, en 1990, y dirigida por el Dr. Josep Montserrat Torrents. La bibliografía facilitada por su parte fue de una gran ayuda.

A partir de entonces, con la traducción castellana de la *Restitutio* y los textos herméticos traducidos al castellano se pudo establecer un claro paralelismo entre las ideas de Serveto y las ideas herméticas. Dicha relación demuestra el gran influjo que tuvo la traducción de Marsilio Ficino, por encargo de Cosme de Médicis, y edición, en 1471, de los *Hermetica* en el Renacimiento.

Una vez establecidos los paralelismos entre los *Hermetica* y las citas de Serveto, se creyó conveniente profundizar sobre los orígenes de los *Hermetica* por si se pudiera encontrar alguna conexión con doctrinas del aliento vital más antiguas. La posible influencia de las tradiciones egipcias sobre los textos herméticos explicarían una cierta conexión con la idea del aliento vital y su relación con el corazón y las doctrinas del alma. La tesis de la influencia egipcia sobre los textos herméticos fue desestimada por algún tiempo y hoy resurgida por distintos especialistas como el mismo Renau.

Por otra parte es un hecho bastante admitido, por Yates (London, 1964) por ejemplo, que en los textos herméticos existe un trasfondo astrológico. Si los textos herméticos recogen tradiciones egipcias y por otra parte se reconoce el trasfondo astrológico de dichos textos, se hacía evidente investigar posibles conexiones entre la astrología y las tradiciones egipcias. Mis estudios sobre lengua jeroglífica, gracias a los cursos de la Facultad de Teología de Valencia, sirvieron para establecer ciertas correspondencias entre algunas ideas egipcias y la astrología a través de los *Hermetica*. Las referencias de Serveto a Jámblico y Porfirio, y las traducciones al francés de obras de dichos autores sobre las doctrinas del alma por Festugière, facilitaron el poder comprobar que la astrología surgió, quizás desde sus orígenes egipcios, para tratar de averiguar que era lo que ocurría en el momento de nacer y comenzar a respirar, mediante cálculos astrológicos. De ahí quizás el interés por la astrología y por las doctrinas del alma. Para Porfirio, Jámblico o incluso los sacerdotes egipcios, el alma debía entrar en el organismo a través del aire para situarse en el corazón. Serveto explica dicho momento con argumentos astrológicos, en la página 259 de la *Restitutio*, además de en otros muchos lugares.

Para intentar comprender dichas relaciones ha sido necesario recurrir a la investigación de temas relacionados tanto con la egiptología, la astrología, las doctrinas del alma o la importancia del pneuma. Temas que son tratados en esta tesis. En cualquier caso estas posibles interrelaciones sirven para intuir que la astrología constituye un complejo sistema de pensamiento que trasciende lo poco que se conoce de ella por falta de estudios suficientemente serios. Lo que no es óbice para pensar que pudiera contener un trasfondo filosófico y cultural que fuera útil incluso para la sociedad actual. Aunque el núcleo

fundamental lo constituye la *Apologetica* y la *Restitutio* de Serveto, ha sido necesario incluir una serie de capítulos que tratan de las citadas relaciones.

Hay que advertir la complejidad de cada uno de los temas y la falta de bibliografía y de estudios actualizados sobre los mismos. Con estos condicionamientos se ha abordado esta tesis. La carencia de bibliografía casi absoluta sobre dichos temas en relación con la obra de Serveto, como se puede comprobar en la bibliografía final, justifican el presente estudio.

La biografía y la obra de Serveto en los primeros capítulos (I y II), facilitan la introducción en la época y el personaje.

El estudio sobre los libros de texto (capítulo III) que quizás utilizó Serveto en sus clases de astrología, pueden facilitar sus ideas sobre dicha disciplina.

Sus ideas sobre astrología quedan claramente manifiestas en la traducción de la *Apologetica* en el capítulo V y los comentarios sobre la misma en el capítulo VI.

La relación entre la astrología y el hermetismo del capítulo IV, así como el resto de capítulos facilitan la introducción a la obra más compleja: la *Christianismi Restitutio*, estudiada y comentada en el capítulo VII.

La importancia del aire y el pneuma en la historia, y su relación con la astrología y el corazón, se estudia en el capítulo VIII.

Las doctrinas del alma, en relación con la astrología ayudan a comprender el interés de Serveto por el momento del comienzo de la respiración por su posible relación con la entrada del alma en el organismo (capítulo IX).

Un último capítulo (X) sobre el método astrológico ha sido necesario para conocer algunos de los principios de dicha disciplina. El glosario de términos astrológicos complementa y facilita la comprensión de un gran número de conceptos sobre astronomía antigua necesarios para entender algunas opiniones de Serveto en la *Apologetica disceptatio pro astrologia*.

En lo que respecta a la bibliografía, se han realizado tres aportaciones complementarias: Autores y obras sobre astrología antigua, diferenciándola de la Bibliografía sobre astrología antigua de autores posteriores, y finalmente la Bibliografía sobre Miguel Serveto. Gran parte de las obras y sus autores antiguos figuran en numerosas obras de la bibliografía sobre astrología antigua.

CAPITULO I: BIOGRAFIA DE MIGUEL SERVETO

BIOGRAFIA DE MIGUEL SERVETO

Miguel Serveto Conesa, alias Revés, nació probablemente el 29 de septiembre de 1511 (1) y fue quemado en efígie por sentencia de la corte eclesiástica de Viena del Delfinado el 17 de junio de 1553, y en la realidad en Ginebra el 27 de octubre de 1553, hacia el mediodía, gracias al odio y a la persecución de Calvino, por lo que se dio la circunstancia de ser quemado tanto por los católicos en el primer caso como por los protestantes en el segundo.

Su padre Anthon Serveto era notario real con residencia en Sijena y su madre Catalina Conesa, de origen oscense, era hija del caballero don Pedro Conesa y de Beatriz Çaporta. Quienes tuvieron dos hijos además de Serveto, Pedro que fue notario y Juan que fue sacerdote y secretario del arzobispo de Santiago y párroco de Poleñino, próximo a Sijena, habiendo tomado parte en los planes de la Inquisición para atraer a Serveto a España. El padre de los tres hermanos, Anthon, vivió y ejerció de notario en Sijena unos treinta años.

Su nacimiento tuvo lugar casi con seguridad en Villanueva de Sijena, en Huesca (Aragón). Miguel Serveto ha pasado a la historia no solo como un gran médico y teólogo, sino como astrólogo, matemático, filósofo y astrónomo.

El haber vivido tantos años en Francia hizo que su apellido pasara de Serveto a Servet y que incluso se le conozca más por el segundo.

En opinión de José Barón (*): "No es posible una asimilación tan precoz de los conocimientos de la época, ni mucho menos terciar con rango internacional en los debates teológicos, filosóficos, médicos y astrológicos del siglo XVI, a una edad tan juvenil, sin una profunda preparación, ya iniciada en la infancia" (2).

Ya de joven acompañó a Juan de Quintana, confesor de Carlos V, a Italia lo que le permitió conocer el ambiente renacentista.

Aunque se ha escrito que los orígenes de Serveto podrían ser judíos, José Barón ha dejado bien claro que no es así, debido al descubrimiento de dicho investigador del título de infanzonía del apellido Serveto, que data de 1327, como así opina también Angel Alcalá (3). De todas formas historiadores como Américo Castro y Bainton se han reafirmado en su origen judío, pues el mismo Bainton le llega a denominar marrano, es decir el apodo despectivo con el que se denominaba a los judíos conversos. Incluso se ha llegado a establecer un cierto paralelismo entre Serveto y Juan Luis Vives de quien sí se sabe con seguridad que era judío. La posibilidad de que Serveto fuera judío se tuvo en cuenta en el proceso de Ginebra contra sus ideas.

Probablemente Serveto cursó su primera infancia en Villanueva de Sijena, cuidando su padre a fondo de su educación. Así, fue educado en el ideal de la época del denominado *trilinguis* homo (estudio del latín, griego y hebreo), en parte en relación con el ideal renacentista del "hombre enciclopedia".

A los 13 años se trasladó Serveto a Zaragoza o bien a Lérida que estaba más cerca de su lugar de residencia anterior. Posteriormente pasó a estudiar a Barcelona. Y es en esta última ciudad donde aparece el franciscano y mallorquín Juan de Quintana, profundo humanista que tuvo que influir bastante en Serveto. Juan de Quintana fue confesor de Carlos V y Serveto estuvo a su servicio entre 1525 y 1526, a los 14-15 años. Para Angel Alcalá Juan de Quintana fue agustino y oscense, en lugar de franciscano y mallorquín, aunque esta cuestión corresponde dilucidarla a los historiadores.

A continuación el padre de Serveto envió a su hijo a Tolosa de Francia con el ánimo de que estudiase Derecho. La estancia de Serveto en Tolosa le pondría sin duda al tanto de los riesgos que conlleva salirse de los patrones impuestos por las convicciones de su época. Así, los "Monsieurs les Capitouls" (el cabildo consistorial) mandaron construir en 1508 una gran jaula de hierro, descansando sobre una plataforma de madera que flotaba permanentemente sobre el Garona, con el fin de sumergir a los blasfemos hasta que se ahogasen.

Serveto fue enviado a estudiar a Tolosa debido a que era muy importante su Facultad de Derecho. En esta época no hay que olvidar las persecuciones eclesiásticas a grandes pensadores y los asesinatos (ver nota 7) cometidos por la "Santa Inquisición". Así, Antonio de Nebrija (*Biblia políglota*) y Vergara fueron perseguidos por la Inquisición. Anteriormente, en 1327, ya fue quemado en la hoguera el astrólogo Cecco d'Ascoli (4), y posteriormente, próximo a Serveto en el tiempo, también fue quemado en la hoguera por la Inquisición el gran pensador Giordano Bruno. Sin olvidar la obligación impuesta a Galileo para que se retractase de sus ideas y tantos otros. De manera que Miguel Serveto fue víctima de la intolerancia de su tiempo.

En esta época estamos también ante el nacimiento del protestantismo con la aparición de Lutero y sus 95 tesis fijadas en la iglesia de Wittemberg el 31 de octubre de 1517. Con lo que el cisma religioso no predisponía precisamente a salirse ni un ápice de las creencias que convenían a los poderes establecidos.

Por otra parte, y también en esta época, surgen las epidemias que acabaron con gran parte de la población europea. Así en 1528 llega Serveto a Tolosa y se encuentra con los restos de la epidemia que le precedió con 10.000 mendigos. No hay que olvidar al francés, coetáneo de Serveto, Michel de Notredame (Nostradamus), médico y astrólogo, nacido el 14 de diciembre de 1503, quien fue un precursor de la prevención del contagio para el tratamiento de las epidemias, publicando en 1552 y 1561 (5).

En Tolosa los estudiantes no se identificaban con la burguesía instaurada en la ciudad. Así, habían franceses, alemanes, españoles, etc., y convivían en la diversidad de opiniones e ideas, cosa que hubo de favorecer a Serveto para su educación en la libertad de expresión. Más tarde los estudiantes provocaron la irritación de los apacibles ciudadanos tolosanos al provocar un incendio (aunque solo Dios sabe quien pudo provocarlo realmente) persiguiéndoles con el grito de ¡muerte a los estudiantes!. Algunos se ahogaron en el Garona, el cabecilla murió crucificado por orden del Senado y los ausentes quemados en efigie. Todos estos datos nos ayudan a conocer la mentalidad europea de aquella época y a ver cómo pudo llevarse a cabo la ejecución(7) de un humanista como Serveto.

La gran importancia que concedía el Renacimiento a la geometría y a las formas de la naturaleza con la *signatura rerum* (los signos de la cosas), hicieron posible quizás la interpretación tan acertada de Serveto en cuanto al tamaño de la arteria pulmonar, habiendo sido creada ésta para llevar la sangre al pulmón para ser oxigenada y revitalizada con el pneuma (energía vital del aire o prāna del yoga), lo que le llevó al descubrimiento de la circulación menor de la sangre, pues hasta entonces se creía que la arteria pulmonar llevaba la sangre a los pulmones para nutrirlos.

El 17 de junio de 1532 aparece un decreto de la Inquisición por el que se requiere la captura de 40 fugitivos con una lista encabezada por Miguel Serveto. Por lo tanto este abandonó Tolosa un poco antes y se dirigió hacia Bolonia, como paje, con fray Juan de Quintana, a la coronación de Carlos V que tuvo lugar entre los días 22 y 24 de febrero de 1530.

La coronación de Carlos V tuvo lugar el día 8 de las calendas de marzo de 1530, es decir el 23 de febrero de 1530, en Bolonia, siendo coronado como rey de los lombardos. Contribuyó determinadamente a este acto el Papa Clemente VII coronando a Carlos V y proclamándole

rey de Lombardía, además de conceder, después de la misa, a todos los asistentes cien años de indulgencia. El 24 de febrero era el cumpleaños de Carlos V, siendo así mismo el gran día de su coronación como emperador, en la iglesia de San Petronio. Clemente VII asistió junto con 20 cardenales y 53 arzobispos y obispos. En definitiva se trató de un acto de tanto boato y derroche de vanidades como se desprende del relato de Barón (Barón, 1989, o.c. en nota 6), que afectó profundamente la sensibilidad religiosa de Serveto.

Tanta pompa y tanta ostentación, en dicha coronación, no sentaron muy bien a una personalidad como la de Serveto: "He visto con mis propios ojos, llevar al Papa sobre los hombros de los príncipes, con toda pompa, haciéndose adorar a lo largo de las calles por el pueblo arrodillado. Todos aquellos que habían logrado besar sus pies o sus sandalias se consideraban más afortunados que los demás y proclamaban que habían obtenido numerosas indulgencias gracias a las cuales les serían reducidos años de sufrimientos infernales. ¡Oh la más vil de las bestias!" (*Christianismi Restitutio*, p. 462) (8). Así, Serveto llegó a calificar al Papa de Anticristo, mofándose de las indulgencias otorgadas y despreciando el que un ser así pudiera perdonarle sus pecados.

Serveto estuvo en Italia desde el 26 de julio de 1529 hasta el 25 de abril de 1530. Posteriormente pasó Miguel Serveto a Basilea donde había quizás una mayor tolerancia para los disidentes, ciudad de refugio para los que eran perseguidos por sus ideas, como Erasmo de Rotterdam que estuvo en esta ciudad en 1529. Erasmo partió de Basilea en julio de 1530 y quizás no pudo darse el encuentro con Serveto. Pues seguramente pretendió coincidir con el gran reformador que propugnaba la restauración del cristianismo, como el mismo Serveto pretendía. En esa época surge también la persecución de los anabaptistas (en contra del bautismo antes del uso de razón) con quienes Serveto se identificaba en parte. Así pues saltó también la señal de alarma contra Serveto en esta región suiza. Además por mucha tolerancia que hubiera, conviene no olvidar que Serveto fue quemado en Ginebra, es decir a muy pocos kilómetros de Basilea, y por otra parte el edicto de Spira de 1529 condenaba a los anabaptistas a la pena de muerte.

En 1531 pasa desde Basilea a Estrasburgo en donde Martín Brucero (teólogo reformador) declaró sobre Serveto que "merecía se arrancasen las entrañas a este español y se le descuartizase" (9). Otro "salvador", Schwenckfeld, el fundador de los schwenckfeldianos (que niegan la presencia de Jesucristo en la Eucaristía), publicó un folleto contra las ideas de Serveto.

En el año 1531 aparece *De Trinitatis Erroribus libri septem, per Michaelem Serveto alias Reves ab Aragonia Hispanum*, probablemente editada en Hagenau (Alsacia). En 1532 aparece *Dialogorum de Trinitate libri duo. De justitia regni Christi, capitula quatuor*. En dichas obras manifiesta sus opiniones sobre la Trinidad y éstas no son bien acogidas en las jerarquías eclesiásticas oficiales, tanto católicas como protestantes. En ellas Serveto daba a entender que Cristo podía ser Dios sin dejar de ser hombre, porque para él no hay antagonismo entre humanidad y divinidad (10). Obsérvese ésta idea cómo ha sido rechazada a lo largo de la historia por la Iglesia, como en el caso de Francisco de Asís, de Giordano Bruno y de tantos otros. El pecado de Serveto fue, parece ser, nombrar lo evidente, es decir que Jesús (el Hijo) no era eterno, aunque el Verbo sí, y eso, entre otras cosas, le costó la vida.

De Trinitatis Erroribus fue traducida al inglés por Wilbur. Aunque desde julio de 1531 estaba a la venta en las librerías en Alemania.

Lo que conviene señalar, como muy bien hace Angel Alcalá, es que estos dos escritos constituyen un primer borrador de lo que luego será más de la mitad de *Christianismi Restitutio*. La publicación de dicha obra fue objeto de escándalo a nivel internacional.

Aleandre, nuncio en esta época, invitó a la Inquisición española a que buscara y ajusticiase a Serveto. Lo cual comprometió a Juan de Quintana, quien no pudiendo o no queriendo justificar a Serveto fue enviado a España en donde tenía que ocupar el cargo de abad de Montearagón sin conseguirlo, pues al poco tiempo falleció en Segovia.

Así pues, el 17 de junio 1532, en Toulouse, se dió orden de busca y captura de Miguel Serveto, es decir, poco después de que se originara el escándalo en relación con la Dieta de Regensburg y Serveto en abril, y después del nombramiento de Quintana el 15 de mayo. Por lo que hay que ver en todo esto la influencia nefasta de Girolamo Aleandro y de Hugo de Urriés, secretario imperial para las cosas de Aragón y señor de Ayerbe, quienes manejaron los hilos contra Serveto junto con la Inquisición. El 24 de julio aparece el decreto para la destrucción de los libros de Serveto, por si las librerías de Zaragoza tenían libros del "Maestro Reués" o incluso de Lutero.

Aunque parezca lo contrario, Serveto sí que creía en la Trinidad, pero no la interpretaba como la jerarquía eclesiástica. Para Serveto no existe una distinción real entre las tres personas de la Trinidad, siendo éstas algo similar a lo que hoy se denomina arquetipos y que él las ve como formas o modos. Aunque reconoce a Jesús como su único Maestro. Sin embargo, como para él no existía oposición entre lo humano y lo divino, Cristo podía ser hombre y Dios a la vez. Todo esto le llevó a pensar que mientras el Verbo era eterno, Jesús (el Hijo) no lo podía ser. Siendo esta última causa una de las más importantes por lo que fue condenado a ser quemado vivo en Ginebra y perseguido en España. Así Melanchthon advirtió al Senado de Venecia contra los "errores" de Serveto en 1539.

Pero veamos cual fue la actitud de la Inquisición española frente a Serveto, porque se puede caer en el error de pensar que Serveto fue perseguido más que nada en el extranjero. Nada más lejano de la realidad. Según Barón la Inquisición española actuó con una gran eficacia como vamos a ver. El 24 de mayo de 1532 el Consejo de la Inquisición fechó en Medina del Campo las copias de las cartas acusadoras contra Serveto y que pasaron al inquisidor de Aragón, cuando no había pasado aún ni siquiera un año de la publicación de *De Trinitatis* en Alemania.

Dichos documentos que le acusaban venían del comendador, don García de Padilla y del señor de Ayerbe, don Ugo de Urriés, quienes pertenecían al Consejo de la Inquisición además de al rey. El Consejo General pide a la Inquisición de Aragón que averigüe hasta los últimos detalles sobre el tal Serveto.

De todas formas lo que no tiene desperdicio es el "post scriptum" pues dice, siguiendo a Barón (Barón, 1989, p. 86, o.c. en nota 6) que hay que dar la impresión a los españoles herejes que residan en el extranjero que si vuelven a España no se les tratará con rigor, para lo cual no es oportuno que el edicto referido se publique tan solemnemente, sino que se lea con disimulo, pues de otra forma sería avisar a sus parientes y amigos y no conviene dar la sensación de que es llamado por la Inquisición. Tampoco debe fijarse el edicto en la puerta de la iglesia (de Villanueva de Sijena, se entiende) y si se fijase, hágase a la hora que no lo puedan leer y quítese presto antes de que nadie lo lea. Y al final se sugiere que la decisión que se tome ha de encomendarse a una persona a la que se instruya en secreto acerca del asunto, pero sin que pueda vislumbrarse que la solicitud proviene de la Inquisición, debiéndose hacer además con presteza. Se enviaban a los inquisidores de Aragón dos cartas, una al arzobispo de Zaragoza y otra a los jueces, justificando la importancia del caso por interesar al servicio de Dios, al de su majestad y a la honra de la nación española. De todas formas el encargado de atraer a España a Serveto fue su propio hermano mosén Juan Serveto, excapellán del arzobispo de Santiago. Afortunadamente para la historia dicho intento fracasó.

Serveto, huyendo de la persecución española, suiza y alemana, se trasladó a París en donde permaneció año y medio como estudiante en el Colegio de Calvi y como profesor de

matemáticas en el Colegio de los Lombardos. Es en esta época cuando entra en relación con Calvino por primera vez.

Entre 1533 y 1534 se tuvieron que encontrar, probablemente, Serveto y Calvino en París, algo que fue decisivo en sus vidas.

Desde sus 21 años, que ya era perseguido en distintos lugares, y durante otros 21 años, ya no se llamó Serveto, sino Michael Villanovano, al menos hasta que lo descubrió Calvino.

De París pasó a Lyon (incluso anteriormente en 1532) y conecta con una serie de personas que van a ser decisivas en su formación humanista y astrológica. Así, aparece en primer lugar Sinforiano Champier o Campégius (1472-1539).

Champier fue un médico, teólogo y astrónomo (astrólogo), humanista que según algunos autores fue el que introdujo a Serveto en el neoplatonismo y hermetismo astrológico, aunque pudo haber tomado contacto anteriormente con dichas disciplinas a su paso por Italia con Juan de Quintana, siendo lógico tratándose de un espíritu inquieto como Miguel Serveto. Hay que admitir, sin embargo, que, como afirma Menéndez Pelayo, la edición más completa de las obras de Arnau de Vilanova es la que publicó Campegius (es decir Champier) (11). Si tenemos en cuenta que el valenciano Arnau de Vilanova (1238-1311) ha sido el médico-astrólogo de más prestigio en la Edad Media en Europa, no hemos de extrañarnos de que a través de Champier tomara contacto con la astrología médica que posteriormente utilizó, practicó y defendió hasta su muerte. La idea de la coherencia del Universo era una constante en todos los autores herméticos medievales. Todo en el Universo participa de las mismas leyes y por la parte se puede conocer el todo. Idea que hoy en día ha llevado a la Filosofía de la Ciencia a admitir, revalorizándola, la correspondencia del todo con la parte y que ha denominado *principio hologramático*. De manera que no es de extrañar que Serveto introdujera su fisiología de la circulación menor en una obra de teología como lo era *La Restitución del Cristianismo (Christianismi Restitutio)*.

Champier fue caballero en Marignan (eques auratus), dos veces magistrado, neoplatónico y maestro de Serveto en las ciencias herméticas, así como otros lo fueron también. Así Cápito fue uno de los maestros de Serveto en el arte de la Cábala, Anghiera en humanidades, Paulus Burgensis en Teología, Paper Apianus en matemáticas, Jacques Sylvius junto con Gunther d'Andernach y Fernel en medicina, como se puede ver en los archivos de Virchow, según Tollin. Serveto llega a decir de Champier, al principio de una de sus apologías, en una dedicatoria a Charles d'Estaing: "Este es aquel a quien yo debo mucho, en tanto que discípulo: Cui, ut discipulus, multa debeo" (12).

Champier era algo similar, como en el caso de Serveto, a lo que hoy en día se denomina un médico naturista. Es decir que Champier, y Serveto en su *Siroporum*, son continuadores de la tradición hipocrática en cuanto a la *vis natura medicatrix*, la fuerza curativa de la naturaleza. Promulgó el uso de plantas medicinales (lo que se denomina hoy Fitoterapia). Fue médico del duque de Lorena, de Carlos VII y de Luis XII, pero quizás llevado por ideas consecuentes con su visión hipocrática de la medicina, al ser concejal del Ayuntamiento, intentó cambiar un impuesto de trigo por uno de vino, lo que le trajo grandes desgracias a nivel social. Criticaba igualmente a los médicos que ejercían más que nada por ganar mucho dinero como expone en su *Speculum medici christianiani* (Lyon, 1553). Así pues no es de extrañar que la figura de Champier cautivara a Serveto y ¿por qué no? viceversa.

Pero de todas formas alguien que posiblemente pudo introducir a Serveto en la astrología determinadamente fue el también médico y astrólogo Gonzálvez de Toledo quien escribió la *Carta en defensa de la astrología* (que no hay que confundir con la apología en defensa de la astrología por la que Serveto fue procesado). Gonzálvez de Toledo editó el *Amicus medicorum* del franciscano vienés Jean Ganivet, astrólogo reputado también.

Otro gran personaje que influyó en Serveto fue el médico y botánico humanista Leonardo Fuchs (1501-1566). Fue profesor de anatomía en la Universidad de Tubinga. Serveto publicó un folleto en defensa de Fuchs: *In Leonardum Fuchsium Apología*, en 1536, en Lyon.

Pedro Palmier, arzobispo de Viena del Delfinado ocupa un lugar importante en la relación de la astrología con Serveto, puesto que asistió al curso de astrología que impartió Serveto en París a los 27 años. Más tarde, en 1540, fue Serveto su médico particular.

La *Geografía de Ptolomeo* traducida por Serveto data de 1535, obra que dedicó a Pedro Palmier y de quien dice fue un honor para él el que escuchase sus lecciones durante el curso que explicó en París. En esta obra Serveto se muestra como un gran observador del carácter español: "Semidoctos se consideran ya doctos", así como de otros pueblos. La segunda edición está fechada en Viena del Delfinado en las calendas de marzo de 1541, con una generosa dedicatoria a Pedro Palmier. Sobre los españoles también dice que se les considera como los más observantes, entre todos los mortales, de los ritos religiosos. O también que se puede encontrar un español erudito en cualquier sitio más bien que en la propia España. Sobre Canarias dice que es como ahora se denomina a las islas Afortunadas. Y al final indica el error de llamar al nuevo continente América, puesto que Américo llegó al nuevo mundo bastante después que Colón, además de no ir con los españoles sino con los portugueses por asuntos comerciales.

En 1537 aparece en París la obra de Serveto *Razón universal de los jarabes (Siruporum universa ratio)*, es decir el año en que se tiene constancia de que Serveto se matriculara en la Facultad de París, el 25 de marzo de 1537. Aunque recién matriculado, Serveto muestra en esta obra un altísimo grado de conocimientos de lo que hoy se denominaría medicina naturista, pues aparecen ideas como la *vis medicatrix naturae*, los tratamientos con los jarabes, el reposo, las fricciones, baños (hidroterapia), la importancia del sueño, etc.. En opinión de Barón, Serveto es un precursor de las vitaminas, pues en esta obra afirmaba: "Nosotros no recomendamos las hierbas secas, sino los jugos exprimidos en los cuales está la máxima e íntegra virtud y no en sus decocciones". A partir de 1537 es cuando comienza la actividad astrológica de Serveto de cara al público.

Serveto tuvo otros maestros en astrología como Sylvius, por ejemplo, que defendía la astrología pero no la judiciaria, Andernachus y Fernel que sí defendía la astrología judiciaria. Se cree que la *Cosmotheoría* y el *Monalosphaerium* de Fernel, junto a sus creencias astrológicas, pudieron influir en el curso que dio Serveto en la Facultad (13).

El hecho es que Miguel Serveto, y también para poder subsistir, explicó su curso de "matemáticas" en el sentido clásico del término y propio de la época, es decir que englobaba la astrología, la astronomía y la geografía. Hay que señalar que en Serveto, y en esta época, astrología y astronomía son dos términos sinónimos, lo que no ocurre evidentemente en la actualidad. De hecho incluso matemáticas significaba algo similar a astrología y astronomía, pues a la astrología se le denominaba hasta entonces "arte caldeo" y "matemáticas".

Serveto predijo un eclipse de marte por la luna para el 13 de febrero de 1538, lo que dice mucho sobre sus conocimientos de astronomía. Serveto dictaba tanto clases públicas como privadas sobre astrología. Los libros de texto que utilizaba eran los de Alcabiticus (Alcabiticis) y el *Divinationibus* o *Divificationibus* (quizás *De Divinatione*) de Cicerón. Con motivo del eclipse citado, al estar marte cerca de la estrella Regulus (Corazón de León) predijo que los príncipes serían más proclives a empresas guerreras y que algunos príncipes morirían.

Por fin fue el decano de la Facultad de Medicina, el cirujano Jean Tagault, quien le incoó proceso por la denuncia presentada contra Serveto. Se ordenó la supresión de las clases de astrología y Serveto respondió publicando un folleto de 16 páginas titulado: *Michaelis Villanovani in quendam medicum Apologetica disceptatio pro astrologia* (Disertación

apologética en favor de la astrología contra cierto médico). Ni qué decir tiene que ese cierto médico era Tagault, pues éste amenazó a Serveto para que no imprimiese dicha obra. El 18 de marzo se reunió el Consejo por tres partes, la Facultad, teólogos (etc.) y Marillac (la defensa de Serveto), acordando la prohibición de la astrología judiciaria y la prohibición de imprimir la "Apologética". Aún así Miguel Serveto gratificó al impresor para que saliera a la luz cuanto antes. Los primeros ejemplares, afirma Barón, los repartió gratuitamente.

En el proceso se recalcó que por las leyes civiles la pena por la adivinación era el fuego. Se le prohibió que explicase astrología judiciaria y que editara su Apología, aunque la conclusión del juicio no fue excesivamente desastrosa para Serveto, pues le instaron a que respetara a sus profesores como los hijos a sus padres, y todo quedó en una ligera amonestación, para lo que el hecho de discrepar implicaba en esta época. Quizás la benevolencia de la pena impuesta se debiera en gran parte a uno de sus grandes benefactores en el conflicto, es decir al holandés Jean Thiebault, médico de cámara de Francisco I de Francia y en 1531 médico y astrólogo de Carlos V.

En sus obras afirma que las enfermedades podían ser adecuadamente conocidas mediante la astrología, que permitía predecir tanto la constitución del enfermo como el curso futuro del mal y su terminación, defendiendo ardientemente la astrología y afirmando que Dios concede su conocimiento a las gentes pobres y sencillas (14). Thiebault fue defensor de Serveto y parte contraria de la Facultad de Medicina de París en el proceso del decano Tagault contra Serveto. Es obvio que Thiebault estaba especialmente sensibilizado en la causa de Serveto al haber estado él mismo procesado anteriormente por defender la astrología como medio de predecir la constitución del paciente, el curso de la enfermedad y su fin. Además criticó duramente a la medicina escolástica de la época.

Otro gran personaje que actuó en defensa de la causa de Serveto fue, junto a Thiebault, Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (Cologne, 1486-1535), médico, alquimista, místico, cabalista, autor de *De incertitudine scientiarum* (Amberes, 1530); *De occulta philosophia* (Amberes, 1531) y otras obras (15). Dedicó su *Filosofía oculta* al Arzobispo de Colonia.

La fuerte unión entre Thiebault, Heinrich Cornelius Agrippa y Serveto hizo que la sentencia del proceso contra Serveto fuera verdaderamente ridícula para la época, como ya se ha visto.

En capítulos a parte veremos en qué consistía la Apologética de Serveto en defensa de la astrología, es decir su: *Michaelis Villanovani in quendam medicum Apologetica disceptatio pro astrologia*, de la que aquí se presenta la primera traducción completa al castellano con comentarios y notas. Como hemos visto se trata de un escrito corto de unas 16 páginas, escrito en un latín muy difícil de traducir y del cual existen dos ejemplares en la Biblioteca Nacional de Francia (16). Tollin la reeditó en latín en 1889, Rude en versión francesa y O'Malley en inglés.

El lenguaje de Serveto es claro y directo: "Cierta médico (Jean Tagault) interrumpió mis lecciones, cuando yo enseñaba públicamente la astronomía en París, tergiversando completamente mi tesis (...); "Por lo cual nada más claro que mostró su ignorancia al seguir a otro ignorante (Pico de la Mirándola) (...) de tal modo que ambos condenan sin motivo lo que ignoran profundamente" (Apol. 1) (17). Pico de la Mirándola fue un detractor de la astrología judiciaria.

Continúa Serveto, con gran erudición, enumerando a los autores que están a favor de la astrología, como Platón que afirma que los griegos aprendieron la astrología de los egipcios, Galeno, Aristóteles que afirma haber recibido de los egipcios y de los babilonios muchos informes dignos de fé sobre cada estrella.

Más adelante se habla de la luna y su influencia en los accesos regulares de la epilepsia, a los 90 grados con el sol (cuadraturas del sol y la luna) y en su radiación diametral

(oposición). Y más adelante sigue diciendo: "Después al final de Los Días Críticos, según el movimiento de la luna, Galeno dice: "Nosotros reconocemos por muy verdadero lo que nos han transmitido los astrónomos egipcios, a saber que, no solamente para los enfermos sino también para los sanos, la luna puede anunciar con anticipación de qué naturaleza serán finalmente los días. Pues si, dice él, ella aparece con planetas "bien aspectados", es bueno: con planetas "mal aspectados", es malo." (Apol. 27) (18).

Serveto continúa diciendo que incluso Pico de la Mirandola, aunque sea un detractor de la astrología, reconoce que Galeno es favorable a los astrólogos, cosa que la parte adversa osa negar para su vergüenza.

Y más adelante: "Por el Dios inmortal, juro por tanto con Galeno que yo, no espontáneamente, sino incitado por amigos, me inclino hacia las matemáticas, aunque estuviera por entero en la medicina. Yo sabía, en efecto, que tendría que combatir contra tantos monstruos, pero puesto que he descendido a la arena, me mantendré virilmente. Citaré así pues los argumentos del adversario y los refutaré de tal suerte que los dos se volverán contra él" (Apol. 34).

Finalmente Serveto acaba su obra analizando los dos argumentos de Tagault.

Serveto abandona París en 1538 a raíz de su proceso debido a su dedicación a la astrología que se conoció el 18 de marzo de 1538 por el Parlamento de París. A los cuatro días Serveto se matriculó en la Facultad de Medicina de París. Aún así, Serveto pasó a residir a Charlieu, a 500 km de París con la idea de ejercer de médico y pasar desapercibido.

Una vez aquí, los historiadores se preguntan si Serveto acabó sus estudios de medicina. Según Tollin no pudo comprobar ni que fuera doctor ni licenciado en medicina. Sin embargo en la edición de la Biblia de Pagnini se le cita como doctor en medicina, con la fecha de 14 de febrero de 1540. Tollin le quita importancia al problema, y con razón, puesto que otros muchos terapeutas de gran renombre no fueron ni doctores ni licenciados, como fue el caso de Paracelso por ejemplo, o el mismo Thiebault defensor en la causa contra Serveto por su dedicación a la astrología, quien no era doctor. Aún así, Barón intenta demostrar que Serveto, con pocas dudas, sí que fue médico. Tollin encontró en la Facultad de Medicina de Montpellier la inscripción de un tal Michel Navarrus que pudo corresponder a Serveto, puesto que en el proceso de Viena dijo que era natural de Tudela de Navarra. También aparece como navarro en el libro de Actas de la Facultad de París. En cualquier caso lo que está fuera de toda duda es su gran preparación en las técnicas de disección y en su formación como médico internista e incluso naturista o hipocrático.

La Biblia de Santes Pagnini apareció en el año 1542 y en siete volúmenes en 1545 corregida por Serveto con el título de *Biblia sacra cum Glossis*.

Otro aspecto muy poco conocido de Serveto es el de su vida sentimental. El 28 de agosto de 1553, en el proceso de Ginebra se le preguntó si había hecho proposiciones a una muchacha de Charlieu, contestando que sí pero que desistió al considerarse impotente, pues fue, según él, "cortado" de un testículo y en el otro padecía de hernia. Aunque no admitió el llevar una vida disoluta como pretendía Calvino. La fecha de la extirpación del testículo se sitúa cuando él tenía cinco años. Curiosamente aquí también, como en el caso del título de medicina, existe un paralelismo con Paracelso a quien también se le atribuye un problema con los testículos. Aunque Barón piensa más en una operación que en una castración propiamente dicha y en una impotencia psíquica más que física, cosa que tiene mucha lógica tratándose de un teólogo con hondas raíces religiosas, haciendo de la medicina un verdadero magisterio. Lo que sí parece cierto es que, por ciertas referencias del propio Serveto, había sublimado su concepto de amor como se entiende normalmente. Tollin, en la Restitutio (p. 634) cita a Serveto: "...yo no desdeño la vida célibe sino que antes bien la he elegido para mí". No hay que olvidar que el Evangelio hace una apología de la castración en sentido

psicológico cuando Cristo dice que hay eunucos que se hacen así mismos (eunucos) a causa del Reino de los Cielos. Angel Alcalá cita a este respecto, desautorizándola, la opinión de Marañón sobre Serveto: "Servet sería un carácter tímido determinado por su criptorquidia".

Hacia noviembre de 1541 Serveto se traslada a Lyon. En esta época publica la versión española de la *Summa Teologica* de Santo Tomás de Aquino, aunque no existen ejemplares de la misma ni de tratados de gramática traducidos del latín al español, según el librero de Lyon Frellón, el 23 de mayo de 1553.

Desde 1541 Serveto vive en Viena del Delfinado, al servicio de Palmier, y se admite que fueron los mejores 12 años de su vida. En este período redactó las *Declarationes Jesu Christi filii Dei libri V*.

En 1548, después de residir siete años en Viena del Delfinado, Serveto decidió adoptar la nacionalidad francesa, cosa que no es de extrañar puesto que la Inquisición española era muy minuciosa a la hora de perseguir a alguien como Serveto, enviando incluso a su propio hermano para extraditarle. Y por otra parte en Suiza (Ginebra) fue donde lo asesinaron a instancias de Calvino.

El 18 de octubre de 1550 Serveto es elegido prior de la cofradía de San Lucas, juramento al que asistieron las autoridades de la zona, la cual se encargaba de ejercer la medicina gratuita a los enfermos que lo necesitaban turnándose los miembros de dicha cofradía cada 15 días. Dicho cargo acababa el 18 de octubre de 1552, fiesta de San Lucas, el evangelista médico.

Y pasamos a la época de *Christianismi Restitutio*, la obra cumbre de Serveto en donde describió la circulación menor de la sangre, de forma admirable, y sobre la cual se tratará a continuación.

Serveto probablemente titula así a esta obra, *Restitución del Cristianismo*, como contestación a *La Institución del Cristianismo* de Calvino (1509-1564). Pues Calvino publica *La Institución del Cristianismo* a sus 27 años, en 1536, y Serveto, a sus 42 años, su *Restitución del Cristianismo* en 1553. Así pues es muy probable que Serveto utilizara el título de Restitución del Cristianismo porque no podía soportar la idea de que trascendieran las opiniones de un ser tan oscuro como Calvino con su Institución Cristiana, restituyendo lo que Calvino quería instituir. Curiosamente el tiempo y el destino han hecho que se reconozca mucho más la obra de Serveto que la de Calvino, al menos en lo referente a su gran descubrimiento científico de la circulación cardiopulmonar.

Para Barón (19) la idea de la circulación menor surge en la mente de Serveto a partir de 1536 en París y pasan 10 años hasta su terminación. Pues Serveto manda un manuscrito a Calvino en 1546, en su ensartada discusión teológica y como respuesta a la Institución Cristiana del protestante. El 13 de febrero de 1546, en carta a Farel, Calvino dice sobre Serveto: "...si viene no toleraré, por poca autoridad que yo tenga, que él salga vivo". Como muy bien dice Barón, esto no fue consecuencia de un arrebato momentáneo sino que fue premeditado y reafirmado posteriormente por Calvino en una obra suya contra Serveto en 1554 titulada: *Declaración para mantener la verdadera fe respecto a la Trinidad, contra los errores de M. Serveto*, por Juan Calvino, en donde se demuestra que "es lícito castigar a los herejes y que, conforme a derecho, este ruín ha sido ejecutado según justicia en la villa de Ginebra". La "caridad cristiana" de Calvino llega hasta el punto de decir: "Ahora, después de que M. Serveto, ya fallecido, ha dejado una hediondez mortal por sus errores, nadie deberá ofenderse de que yo remedie un mal semejante impidiendo que no vaya más lejos este monstruo malvado y cruel". Aquí quedó para la historia esta especie de "homo religiosus" y "salvador de almas ajenas" que fue Calvino.

De todas formas Serveto ha sido admirado y reconocido como el gran descubridor de la circulación menor. Por supuesto que también es hacer justicia reconocer la primacía del descubrimiento, aunque no impreso, a Ibn an-Nafis, quien ya la describió en 1245 y

permaneció sin descubrir el manuscrito hasta 1924. Ibn an-Nafis fue médico hipocrático (de ideología naturista) como muy bien dice Barón y con quien se identifica, pues hacía uso de remedios naturales como la algarroba para tratar la diarrea por ejemplo.

De todas formas vamos a ver por qué le interesaba tanto a Serveto el tema de la circulación de la sangre.

Para Serveto "El espíritu divino está en la sangre y el espíritu divino es él mismo la sangre o el espíritu sanguíneo: El espíritu vital tiene su origen en el ventrículo izquierdo del corazón y los pulmones contribuyen grandemente a su generación".

Según Serveto la sangre venosa que llevaba la arteria pulmonar a los pulmones no podía ser simplemente para nutrirlos, tenía que ser para algo más, como podía ser el hecho de su renovación (oxigenación, aireación, pneumatización o espiritualización). Esta genial observación y la necesidad de que el espíritu que entraba a través del aire (pneuma, algo similar al prâna) tomara contacto con la sangre llevó a Serveto a su descubrimiento de la circulación cardiopulmonar.

Para Barón: "Serveto, naturalmente, desconocía el oxígeno, pero lo intuyó con el nombre de espíritu vital" (20). Esta cuestión era de especial importancia para Serveto puesto que para determinar el horóscopo de nacimiento convenía saber cuando se producía la entrada o instauración del espíritu en el nativo. En este sentido hay que decir que para Serveto la vida empieza con la respiración, es decir al nacer; para él, el aire es el Espíritu Santo o por lo menos su portador (21). Goyanes dice al respecto: "La descripción de la circulación hecha por Servet es un acierto magnífico pero inspirada por una idea teológica animista y emanantista le obliga a negar toda vida antes del nacimiento y creer que el corazón está quieto en completo reposo antes del nacimiento, durante la vida intrauterina"; "Según Serveto Dios inspiró a Adán y a los demás hombres sus descendientes el alma por un soplo divino espiritual que penetrando por la respiración pasa al pulmón y al corazón, espiritualiza la sangre y este espíritu va luego a repartirse por todo el cuerpo".

Hay que señalar que estas ideas ya tienen un precedente en oriente, especialmente en Egipto y en la India, en donde se pensaba y se sabía que en el aire hay algo (una energía) que al pasar al organismo lo vivifica, denominándole los yoguis prâna y los egipcios aliento vital. Los griegos quizás tomaron esta idea de oriente con su Pneuma y llega hasta incluso el siglo XVI con Serveto. La ilustración y el materialismo cortan esta transmisión hasta que en nuestros días vuelven, y quizás con más fuerza, este tipo de ideologías.

Es en este período cuando surge la ensartada discusión por correspondencia entre Serveto y Calvino desde 1546 que culminó con la quema del primero en la hoguera. Las *Treinta cartas a Calvino* las incluyó Serveto en la Restitutio. Calvino consideró que la respuesta a las cartas de Serveto estaban incluidas en su obra Institución Cristiana, por lo que le envió un ejemplar. Serveto se lo devolvió lleno de notas al margen corrigiéndole y llamándole sacrílego, blasfemo, entre otros vituperios.

Así pues, como médico y especialmente como astrólogo, a Serveto le interesaba conocer el momento en el cual el individuo era un ser completo y parece ser que ese momento era cuando comienza el feto a respirar. Ni qué decir tiene que esto es de una trascendencia extraordinaria porque la astrología judiciaria está basada precisamente en el momento del nacimiento del nativo y especialmente cuando comienza la niña o el niño a respirar. Los horóscopos (cartas natales) son ciertos si se toma como dato para los cálculos la fecha de nacimiento, pero no son ciertos si se toma la fecha de concepción (cosa por otra parte casi imposible, por no decir imposible de determinar); y si ocurrieran aciertos con el horóscopo de la concepción sería por la interpretación de signos en base a la sincronidad y no por leyes objetivas, comprobables y repetibles como las de la astrología (sobre los modos de interpretación ver: "Diferencias entre la predicción astrológica y otras técnicas de

predicción", Verdú, F.T., *"XI Congreso Ibérico de Astrología"*, Valencia, 1994). Así pues se puede comprender una de las causas de por qué la religión ha condenado desde casi siempre (excepto en los orígenes del cristianismo, época en la cual se confeccionaban horóscopos como hacían los esenios) a la astrología y especialmente a la astrología judiciaria (natal), pues admitir como probable que un ser está completo solo cuando comienza a respirar, lleva a plantearse cuestiones de tipo moral como es si hay vida o no en el embrión antes de nacer. Quizás sea por eso por lo que incluso en la actualidad la Iglesia Católica ha condenado de forma categórica y tajante las prácticas astrológicas. Así en el último y recién estrenado catecismo se dice: "Todas formas de adivinación deben rechazarse..."; "La consulta de horóscopos, la astrología, la quiromancia, la interpretación de presagios, etc...". Continúa diciendo sobre estas prácticas el catecismo: "Están en contradicción con el honor y el respeto, mezclados de temor amoroso, que debemos solamente a Dios" (22).

Otra causa por la que la Iglesia critica duramente a la astrología es por la cuestión del Determinismo. Si los movimientos de los planetas están ligados al destino humano es lógico pensar en un determinismo, al menos en el caso de algunos astrólogos. Con respecto a este tema Serveto se muestra aparentemente defensor a ultranza de la libertad humana. Pero digo aparentemente porque su, en cierto modo, panteísmo le pudiera haber llevado a identificar al Hombre con Dios y por lo tanto la libertad sería consustancial al propio ser humano.

De todas formas Serveto no niega la doctrina de la predestinación como vamos a ver. Dice Serveto en una de las cartas a Calvino (23): "Por el soplo innato de Dios a todos nos es dado el querer el bien en general, pero no el querer al Cristo, que es don peculiar de la predestinación". Como muy bien dice Angel Alcalá en un comentario sobre este tema: "Obsérvese que Serveto no niega la doctrina de la predestinación, ni podría hacerlo según sus criterios de investigación bíblica. Insiste en la dignitas hominis y en su optimismo respecto al hombre, dotado de libertad en cuanto tal y en cuanto tal ya predestinado por Dios para su reino. Se opone al pesimismo radical de Calvino sobre el hombre, a quien éste cree maldito y corrompido naturalmente desde Adán, y a su negación de todo poder humano y de toda libertad después de la llamada" (24).

Serveto le continúa diciendo a Calvino: "Tu crees que no tienes inserto en tu naturaleza soplo alguno de deidad, como si Dios no te soplasen en tus narices con su aliento".

Así pues Serveto probablemente creía en la paradójica identidad entre los conceptos de libre albedrío y determinismo, quizás al no ver tan lejos al ser humano de Dios. Una idea a la que nos puede llevar también la experiencia astrológica.

NOTAS

- (1)-Alcala Angel, en *Restitución del Cristianismo* de M. Serveto. Introducción y notas, ed. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980, p. 16.
- (2) -Barón Fernández, José, *Historia de la circulación de la sangre*, ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1973, p. 70.
- (3) -O.c. en nota (1), p. 17.
- (4) -Barón Fernández, José, Miguel Serveto y la Astrología. *Medicina e Historia*, feb. 1968, fascículo XLI, p. 6.
- (5) -De Fontbrune, Jean-Charles. *Nostradamus, historiador y profeta*, Barcelona, 1981, p. 11.
- (6) -Barón Fernández, José, *Miguel Servet, su vida y su obra*, ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1989, p. 51.
- (7) -La ejecución de Serveto tuvo lugar el 27 de octubre de 1553, en Ginebra, y hacia el medio día, debido al odio y a la persecución de Calvino.
- (8) -Citado por Barón, J., en o.c. en nota 6, p. 61.
- (9) -Citado por Barón, J., en o.c. en nota 6, p. 66.
- (10)-Según Barón, J., en o.c. en nota 6, p. 76.
- (11)-Según Barón, J., en o.c. en nota 6, p. 96.
- (12)-Audry, J., Michel Servet et Symphorien Champier. *LYON MED*, 1935, 156, 293-303.
- (13)-O.c. en nota 12, p. 301.
- (14)-Tollin, H., Der Konigliche Leibartz und Hofastrologe Johan Thiebault, Michael Servetus Pariser Freund. *Arch. Path. Anat. Phys. Klin. Med.*, LXXVIII (1879) 302-318.
- (15)-Bayon, H.P., Calvin, Serveto and Rabelais. *Isis XXXVIII*, 1947. 22-28.
- (16)-Serveto, Michael Villanovani, *In quendam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia*, s.l. ni f., Paris, 1538.
- (17)-La traducción de los fragmentos de *In quendam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia* de Serveto que presento en este capítulo los he traducido de la versión original (Serveto, 1538), así como la reimpresión de Tollin (Berlín, 1880), la versión francesa de Rude, y la versión inglesa de O'Malley.
- Serveto, Michael Villanovani, *In quendam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia*, s. l. ni f., Paris, 1538.
- Tollin, H., Michaelis Villanovani, *In quendam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia*. Reimpr. de la edic. de 1538, ed. H.R. Mecklenburg, Berlín, 1880.
- O'Malley, C.D., *Michael Servetus, A translation of his geographical and astrological writings*, Filadelfia y Londres, 1953.
- Rude, F., Michel Servet et l'astrologie, en *Bib. d'Huma et Renais*, 20; 377-385, 1958.
- (18)-Las palabras remarcadas son mías puesto que he traducido del original latino "cum planetis temperatis aspectum habuerit, bonum: cum intemperatis, malu" (si ella aparece con planetas bien aspectados, es bueno; con planetas mal aspectados, es malo). Rude ha eliminado *aspectum* (aspectos) en su traducción. O'Malley sin embargo sí que emplea *aspect* en su versión. De todas formas se trata de una traducción más literal que la traducción de la *Apologetica* aquí presentada en donde se ha traducido *aspectum* por *mirar*, puesto que significa igualmente *aspectar* (Apol. 27).
- (19)-O.c. en nota 6, pp. 215-216.
- (20)-O.c. en nota 6, pp. 251-252.

- (21)-Goyanes. De Trinitatis. Diálogos, en *Miguel Servet*, Madrid, 1933.
- (22)-*Catecismo de la Iglesia Católica*. Asociación de Editores del Catecismo. Madrid, 1992. Versículo 2116, p. 470.
- (23)-Servet, M., *Treinta cartas a Calvino, Sesenta signos del anticristo. Apología de Melancton*, ed. Castalia. Edición de Angel Alcalá. Madrid, 1981, p. 64.
- (24)-Alcalá, Angel, o.c. en nota 23. Nota 155, p. 164.

(*) Algunos aspectos de esta biografía han sido comentados con el Dr. José Barón, habiéndome proporcionado además abundante bibliografía, lo que le agradezco profundamente.

CAPITULO II: BIBLIOGRAFIA DE MIGUEL SERVETO

BIBLIOGRAFIA DE MIGUEL SERVETO

I. DE LOS ERRORES DE LA TRINIDAD

1. DE TRINITATIS ERRORIBUS. Edición original. Hagenau, 1531.
Título original: De Trinitatis erroribus libri septem. Per Michaellem Serveto, aliàs Reves ab Aragonia Hispanum. Anno M.D.XXXI.
2. DE TRINITATIS ERRORIBUS. Edición espúrea. Ratisbona, 1721?.
3. DE TRINITATIS ERRORIBUS. Traducción holandesa. Amsterdam, 1620.
4. DE TRINITATIS ERRORIBUS. Traducción inglesa.
Cambridg. Mass, 1932.

II. DIÁLOGOS SOBRE LA TRINIDAD

1. DIALOGI DE TRINITATE. Edición original. Hagenau, 1532.
Título original: Dialogorum de Trinitate libri duo. De Iustitia regni Christi, capitula quatuor. Per Michaellem Serveto, alias Reves, ab Aragonia Hispanum. Anno M.D.XXXII.
2. DIALOGI DE TRINITATE. Edición espúrea. Ratisbona, 1721?.
3. DIALOGI DE TRINITATE. Traducción holandesa. Amsterdam, 1620.
4. DIALOGI DE TRINITATE. Traducción inglesa. Cambridge, Mass., 1932.

III. LA GEOGRAFÍA DE TOLOMEO

1. PTOLOMAEI GEOGRAPHICAE ENARRATIONIS LIBRI OCTO. Lyon, 1535.
Título original: Claudii Ptolomaei Alexandrini Geographicae enarrationis libri octo. Ex Bilibaldi Pirckeymheri tralatione, sed ad Graeca et prisca exemplaria à Michaële Villanovano iam primum recogniti. Adiecta insuper ab eodem scholia, quibus exoleta urbium nomina ad nostri seculi more exponuntur... Lugduni, ex officina Melchioris et Gasparis Trechsel fratrum. M.D.XXXV.
2. PTOLOMAEI GEOGRAPHICAE ENARRATIONES LIBRI OCTO. Lyon, 1541.
3. PTOLOMAEI GEOGRAPHICAE ENARRATIONES LIBRI OCTO. Traducción española. Madrid, 1932.

IV. APOLOGIA CONTRA FUCHS

1. IN LEONARDUM FUCHSIUM APOLOGIA. Edición original. Lyon, 1536.
Título original: In Leonardum Fuchsiium Apologia, autore Michaelis Villanovano. (Emblema del impresor), 1536.
2. IN LEONARDUM FUCHSIUM APOLOGIA. Facsímil. Oxford, 1909.
3. IN LEONARDUM FUCHSIUM APOLOGIA. Traducción inglesa. Philadelphia, 1953.

V. LOS JARABES

1. SYRUPORUM UNIVERSA RATIO. Edición original. París, 1537.
Título original: Syruporum universa ratio, ad Galeni censuram diligenter expolita. Cui, post integra de concoctione disceptationem, praescripta est vera purgandi methodus, cum expositione aphorismi: Concocta meditari, Michaelis Villanovano auctore. (Tres líneas en griego) Parisiis. Ex officina Simonis Colinaei. 1537.
2. SYRUPORUM UNIVERSA RATIO. Segunda edición. Venecia, 1545.
3. SYRUPORUM UNIVERSA RATIO. Tercera edición. Lyon, 1546.
4. SYRUPORUM UNIVERSA RATIO. Cuarta edición. Lyon, 1547.
5. SYRUPORUM UNIVERSA RATIO. Quinta edición. Lyon, 1548.
6. ¿SYRUPORUM UNIVERSA RATIO? Sexta edición. Venecia, 1548.
7. SYRUPORUM UNIVERSA RATIO. Traducción española. Madrid, 1943.
8. SYRUPORUM UNIVERSA RATIO. Traducción inglesa. Philadelphia, 1953.

VI. DISCURSO EN DEFENSA DE LA ASTROLOGIA

1. DISCEPTATIO PRO ASTROLOGIA. Primera edición. París, 1538.
Título original: Michaelis Villanovani in quendam medicum apologetica disceptatio pro astrologia. (Sin lugar, sin fecha.-París, 1538.)
2. DISCEPTATIO PRO ASTROLOGIA. Reimpresión de Tollin. Berlín, 1880.
3. DISCEPTATIO PRO ASTROLOGIA. Traducción inglesa. Philadelphia, 1953.
4. DISCEPTATIO PRO ASTROLOGIA. Traducción francesa. París, 1958.
5. DISCEPTATIO PRO ASTROLOGIA. Traducción española. Valencia, 1998.
Traducción que se presenta en esta Tesis doctoral.

VII. LA SANTA BIBLIA

1. BIBLIA SACRA. Edición en folio. Lyon, 1542. Título original: *Biblia sacra ex Santis Pagnini tralatione, sed ad Hebraicae linguae amussim novissimè ita recognita, et scholis illustrata, ut planè nova editio videri possit. Accessit paeterea liber interpretationum Hebraicorum, Arabicorum, Graecorumque nominum, quae in sacris literis reperiuntur, ordine alphabetico digestus, ebdem authore. (Emblema del impresor) Lugduni, Apud Hugonem à Porta. M. D. XLII. Cùm privilegio ad annos sex.*
2. BIBLIA SACRA. Edición en octavo. Lyon, 1542.
3. BIBLIA SACRA. Edición en siete volúmenes. Lyon, 1545.

VIII. DIOSCÓRIDES

1. DIOSCÓRIDES, MATERIA MÉDICA. Editado por Servet. Lyon, 1547. Título original: *en el lomo, "Dioscorid'. Materia Medica."* En la portada: *"PEDAN // II DIOSCORIDES // ANAZARBEI, DE // MEDICA MATERIA // LIBRI SEX, // Ioanne RUELLIO Suessionensi // interprete. // HIS ACCESSIT, PRAETER //Pharmacorum simplicium catalogum copiosus //omniū fermè medelarum siue curationū index // LUGDUNI // Apud // Theobaldum Paganum // M. D. XLVI. // "Véase en la fig. nº 1. Así, en la portada aparece como " interprete" o traductor, Juan Ruel o "de Ruele" o "Ruellius."* En el colofón: *"EXCUDEBAT // Theobaldus Paganus" 1547. (Fig. nº 2). Presenta 720 páginas, en su totalidad, con caracteres griegos y latinos, cursiva, negrita y redonda, abreviaturas griegas y latinas en el texto, índices, notas y observaciones.*

IX. LA RESTAURACION DEL CRISTIANISMO

1. CHRISTIANISMI RESTITUTIO. Primera edición. Vienne, 1553. Título original: *Christianismi restitutio. Totius Ecclesiae apostolicae est ad sua limina vocatio, in integrum constituta cognitione Dei, fidei Christi, iustificationis nostrae, regenerationis baptismi, et caenae domini manducationis. Restituto denique nobis regno coelesti, Babylonis impiae captivitate soluta, et Antichristo cum suis penitus destructo. (Línea de una cita en hebreo) " y entonces se levantará Miguel" y línea de otra en griego("Y hubo guerra en el cielo") M. D. LIII. (Estas citas proceden de Daniel 12,1 y del Apoc. 12,7 respect.)*
2. CRISTIANISMI RESTITUTIO. Fragmento. Alba Julia, 1569.
3. CHRISTIANISMI RESTITUTIO. Fragmento. Londres, 1723.
4. CHRISTIANISMI RESTITUTIO. Primera traducción alemana. Wiesbaden, 1892-96.
5. CHRISTIANISMI RESTITUTIO. Segunda traducción alemana, vol. I. Wiesbaden, 1895.

**CAPITULO III: LIBROS DE TEXTO UTILIZADOS EN
SUS CLASES DE ASTROLOGIA**

LA ASTROLOGIA DE ALCABITIUS

LA ASTROLOGIA DE ALCABITIUS

Al Kabisi (Abd al-Aziz)=Alcabitius=Alcabicio (?/950 o 955-56). Alcabitius fue un astrólogo árabe que vivió en Mosul y Alepo en el siglo X. Famoso por su libro de texto de astrología denominado *Isagoge* y que usó Serveto para sus clases de astrología, así como por su sistema de domificación que lleva su nombre. Su obra fue traducida al latín por Juan de Sevilla.

En primer lugar vamos a ver su obra en general, en segundo lugar se hará una descripción de su *Isagoge* tal y como aparece en los ejemplares de la Biblioteca Nacional en Madrid, y en tercer lugar su sistema de domificación. En algunos de los ejemplares de la Biblioteca Nacional figuran unos apéndices sobre astrología que aunque no son de Alcabitius sirven para conocer el tipo de astrología que se practicaba en la época de Serveto.

La obra de Alcabitius

Sus obras principales son (1):

-*Al madkhal ila ahkam al-nujum*. Dedicada al gobernador de Alepo (944/997) Sayf al-Dawl.

-*De coniunctionibus planetarum in duodecim signis*. Se trata de la traducción de Juan Hispano.

-*Ad magisterium iudiciorum astrorum isagoge*, comentario Ioannis Saxonii, decl.= Parisiis, Simon Colinaeus 1521, 51 fol., 22 cm. Madrid BN, R-21025.

-*Libellus isagogicus cui dicitur Alcabitus*. Venetiis, Io. et Gregorium fr. 1503. Madrid B. Pal..

-*Opus scrutanda stellarum magisteria isagogicum, prinstino candore nuperrime restitutum ab Antonio de Sanctis... cum castigatione Ioannis de Saxonia comm.* Venetiis, Melchiorem Sessam et Petrum de Ravanis 1521, 63 p. 22 cm.. Madrid BN, R-2288; Salamanca BU; Santiago BU, 27244.

---id.: Venetiis, P. Liechtenstein 1521, 64 fol. 22 cm.. Madrid BN, R-694.

---id.: Alcabitius cum commento..., Venecia 1502-3.

---id.: Venetiis, E. Ratdolt 1482-3.

---id.: Paris, Io de Saxonia 1521-4°.

Ver: O. Fine, J.P. Gallucio, J.M. Millas Vallicrosa, V. Nabod, J. Muñoz.

Los ejemplares de *Isagoge* en la Biblioteca Nacional

Los cuatro ejemplares, impresos y encuadernados, tres con tapas de cartón y lomo de piel y uno con tapas y lomo de piel, de la obra *Isagoge* de Alcabitius que existen en la Biblioteca Nacional en Madrid, son los que se van a comentar a continuación. Es difícil saber el número total de páginas puesto que no todas van numeradas, siendo el número aproximado, para cada uno de los ejemplares, de unas 100 páginas, y en un formato de unos 13x20 cms. El latín no parece culto sino más bien con muchas omisiones o incluso con errores. Las citas aquí transliteradas se ajustan en lo posible al original.

-R-694. Impreso en el que aparece una referencia a un tal Casnorios succinti nativitatum. Y cuyo título es: *Preclarii Sumi in Astrorii Scientia Principis Alchabitii Opus ad scrutanda stellarum. Magisteria isagogicii pristino candori qui notabile illustre auctoris Libellu de Planetas ciunctionibus ... Joanis de Saxonia comentario.* Venetiis Juedibus Petrus Liechtenftein. El índice es similar al que aparece en el R-2208. En la pág. 23 aparece un comentario de Juan de Sajonia sobre el texto de Alcabitius. La obra de Alcabitius acaba en la pág. 65 con: Petrus Liechtenftein. Anno 1521. Venetiis.

A continuación aparece un apéndice titulado: *Ioannis Schoneri Carolo stadii opusculum astrologicum, ex diuerforum libris, summa cura pro studioforum utilitate collectum, subnotata continens.* Instructio intelligendae Ephemerides, Isagoge Astrologiae iudiciariae. En dicho apéndice, en las págs 90-95, figuran tablas para el estudio de la relación de las partes del cuerpo humano con los signos del zodiaco y que aquí se reproducen, traducidas del latín, debido al interés que puedan tener por tratarse de los conocimientos médicos y astrológicos que se utilizaban en la época de Serveto:

Aries. Cabeza, ojos, pústulas, lepra, máculas rubeas, pruriginis, impetiginus, calvicie, dolor de dientes, epilepsia, fiebres y sanguine.

Tauro. Cuello. cerviz, garganta, scrofulas, bocio, cólera negra.

Geminis. Húmero, Brazos. manos, spatulas.

Cancer. Pulmón, Pectoral. Costillas, splene, mamillas, partos, pústulas, lepra.

Leo. Corazón, estómago, dorso, pecho, diafragma, costas, partos, angustia, fiebres exsanguines, pústulas, ictericia, fiebres pestilentes.

Virgo. Pulcro. Vientre, intestino, diafragma, todas las enfermedades, las que tienen en su raíz la melancolía.

Libra. Ombligo, riñones, partos, disenteria, dolor de espina dorsal, retenciones de orina, flujo sanguíneo por la parte inferior.

Escorpio. Pudenda. Testiculos, vejiga. Ano. Flemas, pústulas, lepra, cancrum, fistulas, hemorroides, cálculos. De 21° a 24° impedimentos oculares.

Sagitario. Coxas. fémures, fiebres et sanguine, pústulas. De 15° a 18° impedimentos oculares.

Capricornio. Rodillas, pústulas, lepra, fiebre, flujo sanguíneo,. De 22° a 25° impedimentos oculares.

Acuario. Tibias, ictericia negra, incisiones en las venas. 20° a 25° impedimentos oculares.

Piscis. Pies, talones, pústulas, lepra. Parálisis, podagra.

En la tercera parte de la obra figuran una serie de cánones que tratan sobre el tiempo para realizar las intervenciones quirúrgicas convenientemente de acuerdo a la astrología. Así por ejemplo el Canon II trata sobre los aspectos de la luna a los planetas. El Canon III sobre el tiempo de la flebotomía. El Canon IV trata sobre el tiempo para la elección de fármacos para la salud. El Canon XX trata sobre cuando obran los metales y cómo ejercer la alquimia.

La cuarta parte trata de las Natividades, con una serie de recomendaciones sobre como ha de estar situada la luna en el momento del casamiento o con los amigos, etc..

La última parte de la obra es de gran interés por que trata sobre otra *Apologetica* o defensa de la astrología muy similar a la *In quendam medicum apologetica disceptatio pro astrologia* de Serveto. El contenido y la extensión son asombrosamente similares. Su título es: *Assertio contra calumniatores astrologiae*, y el autor: Doctoris Eberhardi

Schleufingeri. La extensión es algo más corta que la Apologetica de Serveto puesto que tiene tan solo 6 páginas. Se trata de las 6 últimas páginas de todo el libro. Como Serveto el autor de esta obra cita a Galeno y su *De Criticis*, a Hipócrates y su cuarto aforismo que dice: “El médico que ignora la astrología no es un médico perfecto”. El texto en latín dice así: “Cuius modi medicus est, qui Astrologiam ignorat, nemo se manibus illius intromittat uel committat, quia non est perfectus medicus. Quare Astrologie medico maxime confert, ideos medico, qui conscientiam habet, haec divina ac nobilissima scientia, summe est necessaria. Quare etia idem Galenus octano de ingenio sanitatis, capite 20 dicit: Quod medici Astrologiam ignorantes, peiores fiat spiculatoribus e homicidis non cognoscentes necessaria requifita ad medicinam.” Y acaba con el lugar, probablemente en casa de quien lo escribió y el año: “Norimbergae apud Ioham Petreium, anno M.D.XXXIX ” (1539).

Dicho autor cita también a Ptolomeo, punto máximo de referencia para los astrólogos de la época y a Cicerón, lo que confirma el interés de los astrólogos por las ideas de dicho autor sobre la astrología o sus implicaciones referentes al determinismo, etc.. Pues de hecho Serveto parece que usaba en sus clases de astrología *De Divinationibus* de Cicerón.

-R-2208. Se trata de un impreso encuadernado todo en piel antigua de formato similar a los anteriores y cuyo título es: *Preclar Summi in Astrol Scientia Principis Alchabitii opus ad scrutanda stellas Magisteria Isagogicii pristino La dori nuprime (?) restitutu eicesde Auctoris Libellu de Planetas coiuctionibus...*, 1521. Antonio de Fantis.

El interés de esta edición está probablemente en que aparece claramente el índice de la obra de Alcabitius, por lo que podemos hacernos una idea bastante clara de lo que Serveto explicaba en sus clases de astrología. Dicho índice dice así:

INDICE

La división del círculo de los signos. Sobre los planetas. Exaltaciones de los planetas

Folio nº

- 3 Triplicidades.
- 4 Aspectos de los planetas.
- 5 De las virtudes de los planetas. Del significado de los signos.
- 6 Tabla de dolores de los planetas en los miembros. Grados de los signos masculinos y femeninos.
- 7 De grados *açemena* y debilidades del cuerpo.
- 8 De los colores de las doce casas. 1 y 7 son albe; 2 y 12 virides; 3 y 11 crucee; 4 y 10 rubeo; 5 y 9 mellite; 6 y 8 nigre sunt. Los ángulos de la fortuna.
- 12 De la naturaleza de la cabeza y cola del Dragón (capitus y caude draconis).
- 14 Planetas del infortunio.
- 15 De la amistad y odio de los planetas. Del *annimodar*: Investigaciones sobre el ascendente de la natividad.
- 16 El *alcochoden*.

- 17 Significado de las direcciones.
- 18 De *algebugthar*. Los 12 planetas en las casas.
Modos de los decanos en las casas.
- 19 De *Almanar*, supereminencia de los planetas. Las partes de la 1ª casa, de la 2ª casa.
- 20 Las partes de la 3ª casa hasta la 12ª casa.
- 21 Revolución de las partes en las causas de los reinos.
De las conjunciones de los planetas en los 12 signos y realización de pronósticos en las revoluciones de los años.
- 22 De la significación de la conjunción de los planetas en Aries, Tauro, Geminis, Cancer y Piscis.
- 23 a 63 Comentario de Juan de Sajonia sobre el texto de Alcabiticis.

Conviene resaltar de esta obra algunas tablas de relaciones entre planetas y signos:

Folio 4: Tabla de triplicidades y exaltaciones de los planetas, domicilios, caídas (casum) y exilios (saudios). Aspectos con ejemplos.

Folio 5: De virtutibus planetarum. Decanatos (decani):

	<u>0° a 10°</u>	<u>10° a 20°</u>	<u>20° a 30°</u>
Aries:	Marte	Sol	Venus
Tauro:	Mercurio	Luna	Saturno
Geminis:	Júpiter	Marte	Sol
Cancer:	Venus	Mercurio	Luna
Leo:	Saturno	Júpiter	Marte
Virgo:	Sol	Venus	Mercurio
Libra:	Luna	Saturno	Júpiter
Escorpio:	Marte	Sol	Venus
Sagitario:	Mercurio	Luna	Saturno
Capricornio:	Júpiter	Marte	Sol
Acuario:	Venus	Mercurio	Luna
Piscis:	Saturno	Júpiter	Marte

Folio 6:

Tabula de doloribus planetas in membris hominis

	Saturno	Júpiter	Marte	Sol	Venus	Mercurio	Luna
Aries	Pectus	Ventrem	Caput	Femora	Pedes	Crura	Genna
Tauro	Ventrem	Dorsum	Collum	Genua	Caput	Pedes	Crura
Geminis	Ventrem	Verenda	Pectus	Cauillas	Collum	Caput	Femora
Cancer	Virilia	Femora	Pectus	Pedes	Brachia	Oculos	Caput
Leo	Verenda	Femora	Ventres	Caput	Cor	Humeros	Collum
Virgo	Pedes	Genna	Ventres	Collum	Ventre	Cor	Humeros
Libra	Genna	Oculos	Verenda	Humeros	Caput	Ventrem	Cor
Escorpio	Cauillas	Pedes	Caput	Cor	Verenda	Dorsum	Ventrem
Sagitario	Pedes	Cap. cru.	Manus	Ventrem	Femora	Verenda	Dorsum
Capricor.	Caput	Genna	Crura	Dorsum	Femora	Verenda	Femora
Acuario	Caput	Humeros	Cor	Verenda	Genna	Femora	Vereda
Piscis	Humeros	Cor	Ventres	Femora	Collum	Crura	Femora

Folio 7. En el aparece un modelo de carta natal antiguo realizado con triángulos en lugar de la forma circular actual. En el aparecen los signos del zodiaco y las casas.

En las páginas posteriores aparecen ejemplos de cartas natales.

Al final aparecen los datos: Impreso en Venetys por Melchorem Seffam r Petrum de Renanis focios. Anno dei 1521. Die 18 Juny.

R-21025. Impreso encuadernado con tapas de cartón y lomo de piel. De formato similar a los anteriores. El título que aparece es:

Alcabitii ad Magisterium iudiciorum astrorum Isagoge: Commentario Ioannis Saxonij declarata.

Las ilustraciones son muy similares al impreso R-2208, sobre todo hasta la página 94. Otros datos que aparecen son: Parisiis 1521. Vaenundator a Simone Colinaeo apud scholas Decretorum. 1521.

Carece de índice. Al final de la página 94 aparece: Parisiis Simon Colinaeus: Anno MDXXI, altera die Iulij.

A partir de la página 96 comienza un segundo libro titulado: *AGUSTINI, Ricij, de motu octavae Sphaerae, Opus Mathematica, atque Philosophia plenum. Ubitam antiquorum iunioru errores, luce clarius demonstrantur: In quo & q plurima Platoni coru, & antiquae magie qua cabalam Hebrei dicunt dogmata videre licet intellectu fuaniffima.* Otros datos que aparecen son: Eiusdem de Astronomiae autoribus Epistola. Imprimebat

Lutetiae Simon Colinaeus, 1521. Perlege prius q iudices. En la página 5 nombra a Hipparco.

La página 53 de este segundo libro es el final de toda la obra y termina con: Parisiis, ex edibus Simonis Colinei, e regioe scholae Decretorum fitis Anno 1521. Decimo Calen. Maias.

R-23245. Se trata igualmente de un impreso encuadernado con tapas de cartón y lomo de piel. De formato similar a los anteriores. Está en muy buenas condiciones.

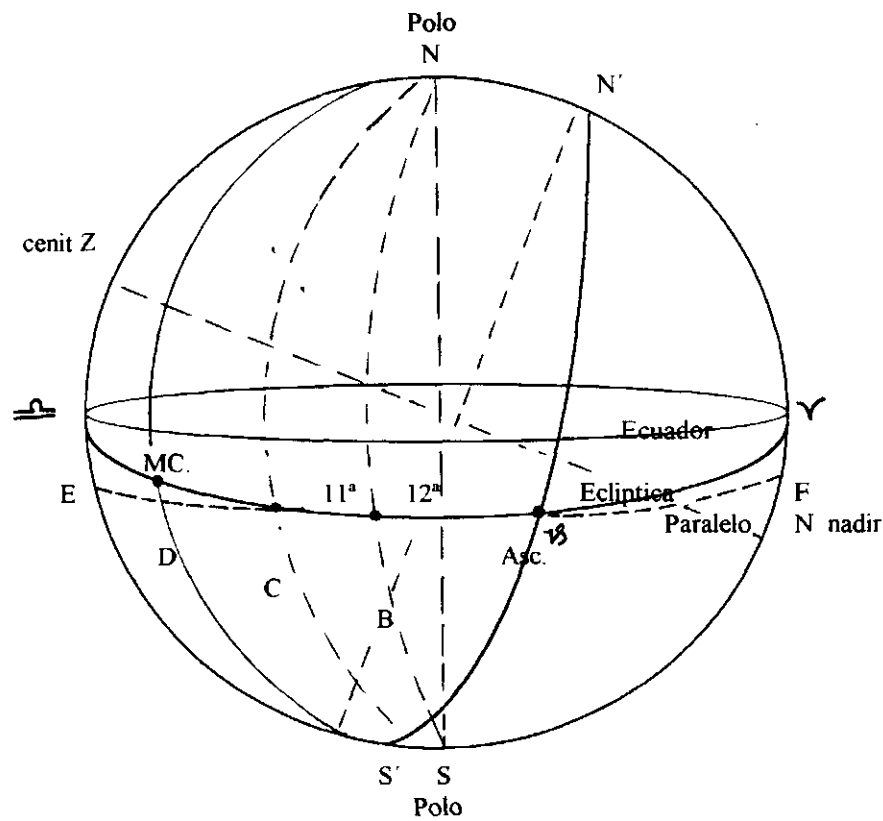
El final aparece en la página 94 con el texto: Excudebat Parisiis Simon Colinaeus. Anno MDXXI altera die Iulij.

El sistema de domificación de Alcabitius.

El sistema de domificación de Alcabitius consiste en la división del día de 24 horas en 12 partes a partir del Ascendente (horizonte) y del Medio Cielo. Serveto en su *Apologetica* en defensa de la astrología recrimina a su oponente, el decano de la Facultad de Medicina de París, Jean Tagault, que no sepa cómo se calcula el Ascendente a partir de la línea meridiana. El sistema de domificación de Alcabitius consiste en:

“Se divide en el círculo menor descrito por el Ascendente, la distancia angular entre éste y su intersección con el Meridiano (arco diurno) en tres partes iguales, y lo mismo la distancia entre el Ascendente y el Antimeridiano. Estos puntos del Paralelo se proyectan sobre la Eclíptica (Zodiaco) mediante círculos máximos que pasan por los Polos celestes: los puntos de intersección de estos círculos (meridianos) con la Eclíptica dan las cúspides de las Casas intermedias 12^a, 11^a, 2^a y 3^a. En la figura adjunta hemos representado, para mayor sencillez, un horizonte cualquiera de modo que el Ascendente esté en 0° de Capricornio, con un Medio Cielo situado en 10° de Libra. El sistema es fácilmente calculable por las fórmulas de trigonometría esférica.” (2).

En la figura del ejemplo, según Demetrio Santos, aparecen el Ascendente en 0° de Capricornio y el Medio Cielo en 10° de Libra. EF=paralelo, círculo menor descrito por el grado Ascendente. D-Asc.=círculo menor del semiarco diurno. DC=CB=B Asc.=D Asc. x 1/3. Los meridianos NDS, NCS y NBS cortan a la Eclíptica en los puntos de las cúspides de las Casas 10^a (MC), 11^a y 12^a como se ve en la figura:



Si Serveto usó realmente para sus clases de astrología en la Facultad de Medicina de París el manual de Alcabitius, es probable que se interesara muy pronto por la astrología y no conociera otros tratados más actualizados que circulaban por Europa en aquella época. De lo contrario sería interesante saber por qué prefería dicha obra de Alcabitius. En realidad cuando se le denunció ante la Facultad de Medicina de París por sus clases de astrología era muy joven, pues en 1538 tenía 27 años. Desde entonces hasta sus referencias a la astrología en su *Christianismi Restitutio*, publicada en 1553, pasan algunos años y tuvo tiempo de conocer otras obras de astrología como las de su amigo y maestro Enrique Cornelius Agrippa o las ediciones de Champier.

Una de las obras más utilizadas desde la Edad Media por la mayoría de astrólogos era *El Libro Conplido en los Iudizios de las Estrellas* (3), de Aly Aben Ragel. Dicha obra fué traducida en la corte de Alfonso X el Sabio el 12 de marzo de 1254 a las 6, 28 de la mañana puesto que aparece el horóscopo del comienzo de la traducción al castellano antiguo (4). Las dos traducciones posteriores al latín fueron realizadas de la traducción castellana. Dicha obra de gran envergadura, pues consta de 8 libros escritos en árabe, castellano medieval y latín, probablemente la conoció y utilizó Serveto.

NOTAS

- (1) Datos sobre su obra facilitados por gentileza de Demetrio Santos.
- (2) Santos, *Demetrio, Introducción a la historia de la astrología*, ed. Teorema, Barcelona, 1986, pp. 224-225.
- (3) Existen dos ediciones traducidas al castellano actual publicadas recientemente:
- Ragel, Ali Aben, *El libro conplido en los iudizios de las estrellas*, edición traducida por el colectivo de traductoras/es y astrólogos/os de la antigua corona de Aragón. Se compone de 8 volúmenes correspondientes a los 8 libros originales en árabe, castellano medieval y latín, por lo que es la primera traducción completa de toda la obra original. Editada por Gracentro, Zaragoza, 1997.
 - Ragel, Ali Aben, *El libro conplido en los iudizios de las estrellas*, edición traducida por el colectivo de traductores y traductoras de Sirventa (Alicante). Se compone de un solo volumen con los 5 libros de la traducción al castellano antiguo del original árabe, y no incluye los otros tres. Editada poco tiempo después de la citada anteriormente por la ed. Indigo, Barcelona, 1997.
- (4) Ragel, Aly Aben, *El libro conplido en los iudizios de las estrellas*, intr. y edición: Gerold Hilty, Real Academia Española, Madrid, 1954. Dicha edición sólo contiene los 5 primeros libros.
-

DE DIVINATIONE DE CICERON

DE DIVINATIONE DE CICERON

Introducción

De Divinatione de Marco Tulio Cicerón (Arpino, 106-43 a. C.) era, junto a *Isagoge* del árabe Alcabitius, la obra que probablemente Serveto utilizaba en sus clases de Astrología en París (Barón, 1968, p. 8). Es muy posible que sea así puesto que en algunos capítulos de la presente obra veremos cómo parece que hable el propio Serveto del mismo modo que lo hacía en la *Christianismi Restitutio*.

Los *idus* de marzo, 15 de marzo, del año 44 a.C. se intercalan entre las dos partes de la presente obra. Ese mismo año Bruto y sus amigos asesinan a César, ante más de 600 senadores. Cicerón no estaba entre los allí presentes, pero poco más tarde, el 7 de diciembre del año 43 a.C. fue asesinado ante una indecisa huida (Fortuny, 1985, pp. 11-12). En este ambiente es en donde aparece la presente obra.

De Divinatione parece estar relacionada con la filosofía estoica, con quien comparte la visión determinista. Los acontecimientos se realizan en función de la necesidad. Cicerón ha sido considerado como representante de la fe en la religión astral propia del helenismo. Su obra deja traslucir un gran número de cuestiones sobre la adivinación, que podrían estar hoy en día de máxima actualidad, por el planteamiento claro y sencillo pero profundo a la vez. La obra se divide en dos libros, el primero de LXVII capítulos y el segundo de LXXII. En el primero es Quinto Tulio Cicerón, el hermano de Marco Tulio Cicerón, el que actúa de interlocutor y planteando preferentemente las cuestiones. En el segundo es Marco Cicerón quien le contesta. Como, aunque hable Quinto, es Marco Cicerón el autor de la obra, todas las citas aquí citadas serán consideradas como de Marco Tulio Cicerón.

En este breve estudio se pretende resaltar tan sólo aquellas partes de la obra que guarden una relación con los postulados astrológicos, o sobre las doctrinas a las que se refiere Serveto como las del alma. Las referencias a *De Divinatione* aparecen entre paréntesis señalando sólo el libro 1 o 2 y el capítulo correspondiente en números romanos.

LIBRO PRIMERO

En los primeros capítulos Cicerón habla de los orígenes de la adivinación, entre los que se encuentran los caldeos, así como de los hechos que demuestran que ésta es posible.

Pero aunque la adivinación sea posible, en ocasiones los acontecimientos que se han predicho no se cumplen. La explicación que da Cicerón es muy similar a la respuesta que le da Serveto a Tagault en su *Apologetica* en defensa de la astrología. Veamos primero lo que dice Cicerón en *De Div.* part. 1, XIV: “Pero algunas veces no se realizan los acontecimientos predichos. ¿A qué arte no ocurre esto?. Me refiero a aquellos que se fundan en conjeturas y opiniones. ¿No se considera como arte la medicina?. Y sin embargo, se engaña muchas veces. ¿Acaso no se engañan también los pilotos?.”

Serveto da una respuesta similar al decano que le acusó y que criticaba las posibles equivocaciones de los astrólogos: “...los preceptos de los astrólogos cualificados son muy coherentes, pero los juicios particulares que son diversamente deducidos por hombres diferentes y a cusa de conjeturas diferentes, no son coherentes con ellos mismos.” (Apol. 37).

De forma similar se refiere, en lugar de a los pilotos, a los jueces:

“...dos jueces pueden emitir sentencias diferentes en una misma causa y diametralmente opuestas entre sí...” (Apol. 37).

La doctrina del alma de Cicerón es muy similar a la que Serveto expresa en su obra fundamental *Christianismi Restitutio*. Cicerón dice al respecto en *De Div.* 1, XXX: “Así pues, cuando por el sueño queda separado el espíritu del comercio y contagio del cuerpo, recuerda el pasado, ve con claridad el presente y prevé el porvenir. Durante el sueño, nuestro cuerpo yace inerte como muerto; el espíritu, por el contrario, está lleno de fuerza y de vida, menos sin embargo que después de la muerte, cuando quedará completamente despojado de su envoltura. Así es que, cuanto más se acerca este momento, es mucho más divino. (...) Con frecuencia en este trance supremo ven las imágenes de los que fueron.”

Serveto piensa del mismo modo en Rest. 223: “Las almas separadas retienen su forma semejante a la nuestra, pues están sustancialmente conformadas a la figura del hombre.”

Tanto Cicerón como Serveto se pueden considerar emanantistas. Pues el primero dice en *De Div.* 1, XXXII: “...solía decir nuestro Cratipo que el alma humana es en parte independiente del cuerpo y tiene origen exterior, entendiendo por esto que existe un espíritu divino del que el nuestro es emanación, pero que una parte del alma humana, asiento de la sensación, del movimiento y del apetito, es inseparable del cuerpo.”

Quizás por esto Serveto cree también que el alma puede contraerse pero hasta cierto punto: “Al cortar un miembro, el alma, dividida, se contrae a sí misma. Mas no puede contraerse hasta reducirse a un punto, sino hasta cierto límite.” (Rest. 223).

Cicerón define el término que se refiere a predecir: “Al que prevé (*sagit*) un acontecimiento antes de que se realice, llámasele *presager*, es decir, que siente lo venidero.” (1, XXX).

Más adelante se refiere a los antiguos como grandes conocedores de la astrología: “Nadie puede ser rey en Persia si no estudia la ciencia y doctrina de los

magos. (...) Los caldeos, en Asiria, célebres por la sagacidad de su ingenio, descuellan en el conocimiento de los astros.” (1, XLI).

Y continúa diciendo en este sentido: “Así pues, los egipcios y babilonios, residiendo en extensas llanuras, en las que ninguna eminencia se opone a la observación del cielo, se han dedicado por completo al estudio de las estrellas.” (1, XLII).

Para Cicerón existen dos tipos de adivinación, una la de los médicos, pilotos, labradores, pero “a nada de esto llamo adivinación” (1, L), y la otra es la adivinación natural que se produce cuando, según él, “El espíritu humano sólo es apto para la adivinación natural cuando se encuentra completamente libre y desligado del cuerpo. Esto es lo que ocurre en los vaticinios y sueños.” (1, L).

Según él, los estoicos admiten “que de tal manera se encuentra ordenado el mundo desde el principio, que a determinados acontecimientos preceden determinadas señales que suministran las entrañas de las aves, los rayos, los prodigios, los astros, los sueños y los furores proféticos. Los que saben observar estas señales no se engañan fácilmente. Las conjeturas falsas, las interpretaciones erróneas, no proceden de defecto natural, sino de la ignorancia del intérprete.” (1, LII).

Si existe un orden supremo en el cosmos, de ello se desprende que puedan existir signos o señales que, además de mostrar dicho orden, puedan descubrir el pasado, el presente o el futuro. Esta es la tesis mantenida por Plotino en las *Enneadas* II, 3, en donde admite que los astros han de ser interpretados más como signos que como causas de los acontecimientos humanos. Si la interpretación de los signos que indican las cosas (*signatura rerum*) está basada en la concepción de un orden cósmico inherente a la Creación entera, sería prácticamente imposible cambiar en el tiempo lo que dicho signo indicase, suponiendo que la interpretación fuera la correcta. Pues el objeto representado en forma de signo no sería la causa sino que tan sólo indicaría el acontecimiento. Esta concepción es mucho más determinista que la que sostiene que los astros influyen, puesto que las influencias serían susceptibles de ser aminoradas o incluso anuladas.

De todas formas, en definitiva, para Cicerón: “...la pureza e inocencia del alma es la mejor preparación para observar los astros, las aves y demás señales, como para el descubrimiento de la verdad.” (1, LIII). El capítulo LV es muy instructivo sobre la adivinación por signos, además de coincidir esencialmente con los planteamientos de Serveto, puesto que, como vamos a ver, la causa primera y fundamental de toda adivinación es Dios. Comienza Cicerón diciendo: “Suceder puede que una señal que se ha dado como dudosa se considere como cierta, que otra escape al observador o que no vea la señal contraria. Bastaráme, sin embargo, para probar lo que sostengo, encontrar, no dire considerable número, sino uno muy corto de acontecimientos divinamente presentidos y predichos. Y hasta me atreveré a decir: si un acontecimiento se ha presentido y predicho exactamente como ha ocurrido, y por nada ha entrado la casualidad en la realización de lo predicho, existe adivinación, y todos deben confesarlo. Paréceme, pues, que, a ejemplo de Posidonio, debemos atribuir la fuerza y toda la virtud de la adivinación, primeramente a Dios, como ya dijimos, después al destino, y en último lugar a la naturaleza.” (1, LV).

Aún así, el hado ocupa un lugar preponderante como causa u origen de la adivinación:

“La razón nos obliga a confesar que todo se realiza por el hado. Llamo hado a lo que los griegos llaman εἰμαρμένην, es decir, una serie ordenada de causas ligadas entre sí y naciendo una de otras. Tal es el manantial primero de la verdad eterna; por esta razón no ha sucedido nada que no debiera suceder, y nada sucederá cuyas causas

eficientes no contenga ya la naturaleza. No es, pues, el hado lo que entiende la superstición, sino lo que enseña la física, es a saber, la causa eterna de todo, la causa del pasado, del presente y del porvenir más remoto. De aquí nace la posibilidad de observar y de notar qué acontecimiento sigue inmediatamente a tal o cual causa, y no diré siempre, porque esto es sin duda difícil de afirmar; esto es lo que verosimilmente concede a los furiosos y a los dormidos la facultad de descubrir las causas de las cosas futuras.” (1, LV).

Serveto comparte quizás tan sólo en parte este punto, puesto que se resistía, en cierto modo, a un determinismo radical. De todos modos, en el capítulo correspondiente de esta tesis sobre la *Christianismi Restitutio*, ya se verá cómo no podía salirse totalmente de un determinismo teológico. Habría que pensar más bien en que Serveto se revelaba contra el determinismo pasivo y pesimista de Calvino, ya que según éste hagamos lo que hagamos ya está todo preestablecido por Dios, no dejándolo al ser humano muchas posibilidades de evolucionar.

Prosigue Cicerón hablando sobre el hado, admitiendo que si hubiere alguien capaz de abarcar el encadenamiento general de las causas, sería infalible en sus pronósticos:

“Como todo sucede por el hado (como se demostrará en otro lugar), si existiese un mortal cuyo espíritu pudiera abarcar el encadenamiento general de las causas, sería infalible; pues el que conoce las causas de todos los acontecimientos futuros, prevé necesariamente el porvenir. Pero ya que nadie puede hacer esto sino Dios, dejemos al menos a los hombres la facultad de presentir lo venidero por medio de las señales que lo anuncian.” (1, LVI).

La siguiente descripción de Cicerón de cómo van sucediendo las cosas con el paso del tiempo, son similares a la comparación de la vida con una película de cine que va proyectándose a medida que pasa el tiempo:

“Las cosas futuras no brotan de repente; sucede con la sucesión del tiempo como con la cuerda que se desenrolla; nada hay nuevo, sino que todo es repetición continua de los mismos acontecimientos, como saben los que se dedican a la adivinación natural y al conocimiento de lo futuro por la observación de las señales.” (1, LVI).

Ya vimos que existían dos modos de adivinación, la natural, por inspiración interna y por una especie de conexión directa con lo divino, y la artificial mediante la interpretación de signos. La adivinación artificial, aún así, también permite al adivino moverse en el tiempo:

“Aunque éstos no ven las causas mismas, observan, sin embargo, sus muestras y señales, y con el auxilio de la meditación y de la memoria crean, apoyándose en los monumentos del pasado, la adivinación llamada artificial, la que se ejerce sobre las entrañas, los fulgores, los prodigios y fenómenos celestes. No debe, pues, extrañar que los adivinos presentan lo que no existe todavía en ninguna parte, porque todo existe simultáneamente, pero se realiza en el tiempo. De la misma manera que la semilla encierra ya lo que ha de nacer; así las causas contienen el porvenir entero. Este es el porvenir que ve el espíritu inspirado o aislado durante el sueño y que presentan la razón o las conjeturas. A ejemplo de los que conocen y predicen con mucha anticipación la salida, ocaso y revoluciones del Sol, de la Luna y de los demás astros, los observadores del curso de las cosas, los que merced a prolongado estudio han comprendido el orden y encadenamiento de los sucesos, prevén siempre, y si esto parece muy aventurado, con mucha frecuencia, y si esto no sucede tampoco, algunas veces al menos, lo que ha de suceder. Estos son los argumentos principales que se obtienen del hado y que prueban la existencia de la adivinación.” (1, LVI).

Antes de finalizar el primer libro, aparece una cita sobre las palabras pronunciadas por el físico del *Criseas* de Pacuvio:

“¿Cómo, pues, si tenemos todos el mismo origen, una patria común, si nuestras almas han existido siempre y siempre han de existir, estas almas no podrán discernir las causas y significación de las cosas?” (1, LVII).

Acaba el primer libro rechazando la adivinación practicada por los charlatanes que se dedican a engañar a la gente:

“Esto es lo que tenía que decir sobre la adivinación. Ahora declaro que rechazo los sortilegios, los vendedores de la buena ventura y los psicománticos, a quienes tu amigo Apio solía consultar. <<Desprecio los augures de los marsos, como también los auríspices de aldea, los astrólogos de plazuela, los vaticinadores de Isis y los intérpretes de sueños. A todos ellos hemos de considerarlos como holgazanes hombres sin arte, sin estudio, tan supersticiosos como imprudentes. No saben dónde ir, y quieren guiar a los demás. Piden una dracma en pago de los tesoros que nos prometen. Deduzcan la dracma y que nos den lo demás.>>. Esto dice Ennio...” (1, LVIII).

LIBRO SEGUNDO

Comienza Cicerón, ésta vez directamente él mismo, contestando a su hermano Quinto, afirmando que se dispone a abordar la cuestión desconfiando incluso de él mismo, tratando de investigar la verdad al respecto (2, III).

Cicerón muchas veces se muestra excéptico:

“Si todo depende del hado, ¿para qué me sirve la adivinación?. Lo que predice el adivino debe suceder infaliblemente: así es que no entiendo lo que quiere decirse cuando se refiere que un águila hizo retroceder a nuestro amigo Deyotaro, y que este rey evitó dormir en una habitación que, derrumbándose a la noche siguiente, le hubiese aplastado en su caída. Si esto era decreto del destino, no habría escapado al peligro; y si no estaba decretado, no podía sucumbir. ¿Para qué sirve, pues, la adivinación?” (2, VIII).

Cicerón expone aquí una cuestión que se deduce de la predicción con bastante lógica y claridad. Cuando por una señal o por la adivinación natural (sueños, etc.) se predice un acontecimiento futuro, suele ocurrir que, generalmente los “augures y charlatanes de plazuela” afirmen que si este acontecimiento futuro es desfavorable, gracias a sus servicios podrá evitarse. Evidentemente esto es un absurdo y una contradicción. Si el vidente es un buen vidente, y lo que ha visto es el futuro ¿cómo podrá cambiarse?. Y si supuestamente afirma que se puede cambiar y “evitar”, y luego no sucede, es debido obviamente a que no puede haber visto lo que no iba a suceder, por lo tanto no sería un buen vidente. Esto es de una claridad meridiana y válido para cualquier método de adivinación.

El siguiente planteamiento contiene una gran dosis de lógica:

“Añadiré además que no creo ni siquiera útil el conocimiento de las cosas futuras. ¿Cuál habría sido la vida de Priamo, si desde la infancia hubiese conocido la suerte que le esperaba en la vejez? (...) ¿crees que hubiese sido útil a Marco Craso, cuando se hallaba en todo el esplendor de su fortuna y poderío, saber que un día, después de presenciar la muerte de su hijo Pluvio y la derrota de su ejército, encontraría ignominiosa muerte al otro lado del Éufrates?” (2, IX).

Si realmente todo lo que sucede es debido a un destino, basado en el orden de todo lo creado, cada cosa sucederá a su tiempo, se prediga o no, así pues es

comprensible que a Cicerón no le interese saber su futuro. De hecho quien supone que existe un destino, le suele tener un gran respeto al futuro.

De todos modos, en el caso de la astrología, ésta predice generalmente periodos o ciclos en un sentido más amplio, permitiendo así al consultante saber a qué atenerse tanto ante un ciclo bueno como ante un ciclo desfavorable. En este sentido la astrología podía ser bastante útil. Sobre todo en su aplicación en medicina.

A continuación Cicerón se pregunta qué relación puede tener la lectura de las entrañas con el orden cósmico:

“¿Por qué relación natural, por qué íntimo acuerdo, por qué συμπάθειαν, como dicen los griegos, las hendiduras de ese hígado concuerdan con mis cortas ganancias, y estas ganancias con el cielo, la tierra y toda la naturaleza?” (2, XIV).

La relación existente entre cualquier cosa que exista en la naturaleza y en el cósmos en general, está basada en la correspondencia entre el todo (macrocosmos) y la parte (microcosmos), habiéndose explicado esta idea varias veces en esta tesis.

Más adelante Cicerón hace una excelente exposición, aunque muy resumida, sobre un planteamiento básicamente astrológico:

“Los que defienden a los caldeos y sus horóscopos aseguran que existe en la zona figurada que los griegos llaman ζωδιακος, una fuerza motriz que hace varíen las disposiciones del cielo según que los diferentes astros se encuentran en una parte determinada de esta zona, o al acercarse en épocas regulares; y que esta misma fuerza motriz se encuentra bajo la influencia de los astros que llamamos estrellas errantes. En el momento que nace el niño, según que los astros se muestran en esta o aquella parte del cielo, o en la que tiene proximidad o relación, resulta el triángulo o el cuadrado. Como en cada estación del año se verifica tanta revolución en el cielo por la proximidad o por el alejamiento de los astros, como vemos tantos efectos de la influencia del Sol, creen no solamente verosímil, sino cierto, que la influencia bajo la cual nacen los niños determina su naturaleza, dependiendo de esto sus aptitudes, gustos, disposiciones del cuerpo y del ánimo, acciones, accidentes y circunstancias de su vida.” (2, XLII).

Este texto de Cicerón (106-43 a.C.) es muy similar al de Porfirio (232-304) en la II parte, cap. XVI de su obra *De la animación del embrión*, en donde describe, con más detalles incluso, dicho proceso. El comienzo es casi idéntico:

“Pues los caldeos dicen que, en la parte oriental del cielo, fluye eternamente un flujo divino inteligible, que mueve el mundo y lo hace girar...”

De cualquier modo Serveto conocía probablemente estas dos obras. El siguiente punto que trata Cicerón relacionado con la astrología es el siguiente argumento:

“...dos gemelos enteramente semejantes en la forma, tienen con frecuencia vida y fortuna muy diferentes.”. Proclés y Eurístenes, reyes los dos de Lacedemonia, eran gemelos, y sin embargo, no vivieron lo mismo el uno y el otro: Proclés murió un año antes que su hermano y le sobrepujó mucho en sus gloriosos hechos.” (2, XLIII).

Desde el punto de vista astrológico el nacer próximos en el espacio y el tiempo dos personas, sean hermanos o no, podría implicar destinos similares. De todos modos lo que se denomina el *ascendente*, puede variar en segundos, de tal modo que dos hermanos gemelos puedan tener ascendentes distintos, y de ahí destinos diferentes. En la actualidad, lo que ocurre es precisamente lo contrario, pero desde el punto de vista genético. Algunos genetistas han observado la similitud de destinos en hermanos gemelos alejados miles de kilómetros uno del otro. Incluso a algunos gemelos les ocurren acontecimientos muy similares incluso en lo que al medio ambiente se refiere. Así el Dr. Kallman, del Instituto Psiquiátrico de Nueva York, estudió durante 30 años, a

27.000 pares de auténticos mellizos, y he aquí su conclusión: <<Todo ser lleva consigo un reloj regulado en el momento de su nacimiento y que predetermina sobre todo las enfermedades y los accidentes>> (Gauquelin, 1969, p. 47). El mismo Kallman relata el caso de dos gemelos abandonados por sus padres al nacer, que viviendo en dos países diferentes acabaron retirándose con el mismo grado de coronel. De todos modos muchos atribuyen dicha similitud a la herencia, en lugar de a la astrología. Si se admitiera exclusivamente una influencia externa de los planetas sobre el ser humano, para explicar el fenómeno astrológico, cabría esperar que dicha influencia compitiera con la genética tal y como se cree hoy en día. Pues varios sociólogos dan una mayor importancia al medio ambiente o *peristasis*, mientras que están los genetistas que dan más importancia a la genética, o *genotipo*, que a la *peristasis*. Pero si las posiciones de los planetas al nacer, o $\sigma\chi\eta\mu\alpha$, sólo sirvieran de indicadores de las características espacio-temporales del instante de nacimiento, como afirmaba Plotino por ejemplo, no sería necesario que existiera una lucha o enfrentamiento entre esta configuración y la genética, sino que habría que entenderlo como dos formas de abordar una misma información, que sería el germen de futuro y estaría en los genes del recién nacido, siendo idéntica a lo representado en el $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ de nacimiento. Genética y peristásis tendrían así idéntica información (Verdú, 1990, p. 82).

Así pues, ciertos estudios de genética confirman en los gemelos lo contrario de lo que Cicerón planteaba en sentido negativo para la astrología. El encadenamiento entre los acontecimientos humanos que se planteaba en el libro primero, con la idea de “la serie de causas ligadas entre sí”, tendría que hacerse todavía más evidente en el caso de los gemelos univitelinos.

Cicerón, en el mismo capítulo, se refiere al hecho de que no es muy factible que la Tierra reciba influencias a tales distancias:

“¿Qué influencia puede recibir la Luna o, mejor dicho, la Tierra a través de tales distancias?” (2, XLIII).

Más adelante Cicerón plantea otra de las críticas que se le han venido haciendo a la astrología a lo largo de los siglos:

“¿Todos los que murieron en la batalla de Cannas habían nacido bajo la influencia del mismo astro?, sin embargo todos tuvieron el mismo fin.” (2, XLVII).

El modo en que se puede relacionar el horóscopo de nacimiento con el horóscopo del momento de la muerte está basado en las conjunciones entre los planetas del primero y entre los del segundo. Así pues, en el momento de la muerte se supondría que varios planetas coincidirían con los de nacimiento. De hecho podría existir una cierta relación entre la fecha de fallecimiento y la del cumpleaños (*conjunción*), o la del punto zodiacal opuesto al cumpleaños (*oposición*). De esta forma no sería necesario que todos los fallecidos en un accidente tuvieran obligatoriamente los planetas de nacimiento en la misma posición zodiacal. También se explica por medio de los tránsitos de planetas lentos, con malos aspectos, ya que son generacionales.

Estas han sido algunas de las cuestiones planteadas por Cicerón en *De divinationibus*, que, como se podrá observar, tratan de ser imparciales como el mismo autor se propone. Si Serveto utilizó esta obra como libro de texto en sus clases de astrología, se podría deducir que éste compartiría con Cicerón muchos de estos postulados y, por lo tanto, con una cierta rigurosidad e imparcialidad. De hecho muchos de estos planteamientos son de total actualidad.

BIBLIOGRAFIA

- BARON FERNANDEZ, José, Miguel Serveto y la astrología, *Med. e Hist.*, fasc. XLI, feb. 1968, pp. 1-15.
 - BOUCHE-LECLERCQ, A., *Histoire de la Divination dans l'antiquité*, Culture et Civilisation, 2 vol., Paris, 1879.
 - CICERON, *La adivinación. El hado*, intr. F.J. Fortuny, traducción del latín: Francisco Navarro y Calvo, ed. Orbis, Barcelona, 1985.
 - FORTUNY, F.J., intr. a *La adivinación. El hado*, ed. Orbis, Barcelona, 1985.
 - GAUQUELIN, Michel, *La astrología ante la ciencia*, ed. Plaza & Janés, Barcelona, 1969.
 - PLOTINO, *Enneadas*, 2 vol., ed. Nueva Biblioteca Filosófica (Espasa-Calpe), Madrid, 1930.
 - PORFIRIO, *De l'animation de l'embrion*, en vol. III de Festugière, A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, ed. Les Belles Lettres, Paris, 1990.
 - VERDU, F.T., *Introducción general al estudio de la astrología*. Trabajo de final de cursos de doctorado. Valencia, 1990.
-

**CAPITULO IV: LA ASTROLOGIA EN LOS
TEXTOS HERMETICOS**

LA ASTROLOGIA EN LOS TEXTOS HERMETICOS

Es un hecho claramente admitido que Serveto basó gran parte de sus ideas de la *Christianismi Restitutio* en los *Hermetica*, especialmente el *Corpus Hermeticum* y el *Asclepio*. Igualmente reconocida es la falta casi absoluta de bibliografía sobre la influencia de la literatura hermética y astrológica en la obra de Serveto. Así según Bainton: "La literatura hermética es tan importante para el pensamiento de Servet que me aventuro a dar la lista de sus citas y alusiones:..." (Bainton, 1973, p. 137). Si la idea de que el alma o el espíritu está en la sangre es fundamentalmente bíblica para Serveto, es muy posible que la idea del aliento vital y su entrada, a través de la respiración, en la sangre y al corazón, tenga un origen en la literatura hermética que a su vez procede en algunas cuestiones de tradiciones orales o escritas egipcias mucho más antiguas. Pues en el texto egipcio titulado: *Teología menfita de la creación*, procedente del año 700 a. C., pero cuyo contenido parece demostrado que procede del 2700 a. C., ya aparece la síntesis de la doctrina del Logos en relación con el aliento vital y el corazón: "La vista de los ojos, el oído de las orejas y el oler el aire con la nariz informan al corazón. Esto hace que salga cada (concepto) completo, y la lengua enuncia lo que el corazón piensa." (Pritchard, 1966, pp. 1-2). Además en la época de Akhenaton (1350-1334 a.C.) ya aparece el símbolo de la vida, como aliento vital, sólo en los rayos del Sol-Ra que se dirigen hacia la nariz y no en los que se dirigen a otras zonas del cuerpo.

La posibilidad de que los *Hermetica* no guarden relación con tradiciones egipcias resulta hoy en día inadmisibles debido al gran avance de los estudios de lengua jeroglífica por parte de grandes especialistas como Gardiner por ejemplo. Dichos estudios han permitido descifrar textos que hace tan solo unos años eran desconocidos, estableciendo así los paralelismos entre los *Hermetica* y varios mitos egipcios. Algunos especialistas en filología griega y hermética, como Françesc-Xavier Renau, Louis Menard, Pietchsmann, Reitzenstein, Mahe (Renau, 1989, pp. 9-16) admiten una clara influencia egipcia en los textos herméticos. La tesis contraria es la de Festugière quien afirma que: "las fuentes egipcias son irrelevantes, mera literatura"; pero en opinión de Renau: "ni el hermetismo es tan confuso y contradictorio como pretende Festugière, ni está tan claro que lo egipcio sea absolutamente irrelevante; de modo que su análisis, tan cuidadoso y detallado en todo, se ve enormemente limitado por este prejuicio constitutivo" (Renau, 1989, p. 13).

Hacia 1460 un monje trajo de Macedonia, por encargo de Cosme de Médicis, el manuscrito del *Corpus Hermeticum*. Ficino se disponía a traducir, igualmente por encargo de Cosme de Médicis, las recientemente conseguidas obras completas de Platón. Aún así Ficino recibió el encargo de traducir antes a Hermes Trismegisto que a Platón (Yates, 1983, 30-31). Este hecho muestra el extraordinario interés por lo egipcio, puesto que ya entonces se suponía un origen egipcio para los *Hermetica*, por parte de una de las familias que más influyeron en el desarrollo cultural del Renacimiento Italiano.

La datación de Casaubon en 1694 afirmaba que se trataba de escritos postcristianos y que por lo tanto la influencia egipcia no era posible y mucho menos su supuesta antigüedad. De todos modos el conocimiento que se tenía en 1694 de la lengua jeroglífica egipcia era nulo. Las recientes investigaciones llevan a pensar que: "los *Hermetica* no quedaron, ni quedan,

invalidados como documentos extraordinariamente importantes de experiencia religiosa por el hecho de que se estableciera su correcta datación. Téngase en cuenta que los investigadores modernos aún no han llegado a un acuerdo para establecer qué proporción de su contenido puede corresponder a doctrinas genuinamente egipcias." (Yates, 1983, p. 489). La hipótesis egipcia, según Yates, puede verse reforzada por el reciente descubrimiento de una versión del *Asclepius* en lengua copta (Doresse, 1960, pp. 255 y ss.).

Los *Hermetica* están constituidos por una serie de textos de astrología, magia, teología, alquimia, etc., que teniendo quizás un origen remoto y presumiblemente egipcio, fueron sin embargo recopilados alrededor del siglo I de nuestra era o quizás antes. Los textos herméticos tienen una naturaleza claramente astrológica: "Los presupuestos cosmológicos sobre los que se fundamentan son siempre de tipo astrológico, a pesar de que casi nunca se halle declarado de una forma explícita. El mundo material se halla regulado por las influencias de las estrellas y de los planetas, los "Siete Gobernadores". Las leyes naturales en las que vive inmerso el gnóstico religioso son leyes astrológicas que constituyen el fundamento de su experiencia religiosa." (Yates, 1983, p. 39).

Así pues, los textos herméticos son una recopilación de textos básicamente astrológicos, en su más profundo sentido del término, e íntimamente arraigados en las doctrinas tradicionales del alma. Entendiendo como astrológico el conjunto de ideas filosóficas, teológicas, astronómicas y mágicas que es como se entendía la astrología en la antigüedad. Dichos textos recogerían un gran número de tradiciones egipcias, siguiendo las conclusiones de Renau (Renau, 1989). De forma que todas estas disciplinas confluían en definitiva en la figura del sacerdote egipcio. Como las funciones sacerdotales estaban algo repartidas, la del sacerdote astrólogo correspondía a:

- los sacerdotes horarios concededores de la astronomía, encargados de establecer la hora y de precisar, de día y de noche, el momento en que cada acto del culto debía comenzar;

- los sacerdotes horóscopos, los cuales debían conocer el calendario mitológico y explicar cuales eran los días fastos y nefastos del año, según los acontecimientos de las leyendas divinas que tuvieron lugar ese mismo día en el pasado (Molinero, 1996, p. 10).

Además las *Siete Hator* o hadas madrinas egipcias, visitaban al recién nacido para definir su destino y el padre tenía que desplazarse para saber por el especialista del calendario qué presagios dominaban el nacimiento de su hijo. Aún así la astrología egipcia es mucho más que esto. Como veremos en fragmentos de los textos herméticos, la astrología egipcia es una cosmovisión, una forma de ver y entender el mundo que impregna el propio lenguaje jeroglífico. Las propias palabras egipcias, por sencillas que parezcan, participan de esta forma de ver el cosmos. Por ejemplo la palabra Nu, que representa al cielo primordial a partir del cual se forma el cielo Nut, se dibuja con una vasija semillena y una semicircunferencia (que completaría lo que le falta a la vasija) sobre una especie de pedestal que representa al cielo (Enel, 1989, p. 134). Pues bien, el pedestal simboliza el giro del torno celeste que usa el alfarero (Dios) para hacer la vasija (lo creado). Idea que vemos ampliamente repetida en los textos del Corpus, pues los planetas son los que al girar dan lugar a las formas de la naturaleza. Así la propia lengua jeroglífica es un tratado de astronomía-astrología-teología como disciplinas absolutamente inseparables. En Egipto "Era muy común que un mismo intelectual fuese a la vez sacerdote, arquitecto, médico, astrónomo o matemático." (García, M.A., 1997, p. 2).

El sacerdote horóscopo era el encargado de observar en el horizonte qué signo del zodiaco había al nacer (de ahí horóscopo), puesto que era en ese momento cuando se introducía el alma en el recién nacido. Dicha creencia pudo estar basada en la analogía existente entre el nacimiento del Sol por el horizonte y la aparición de la cabeza del recién nacido en el parto. Pues todo nacimiento es un amanecer y toda senectud y muerte un atardecer. Así la lengua

jeroglífica dibuja la palabra *nacer, comenzar*, con una mujer debajo de la cual aparece la cabeza del recién nacido pero con los brazos extendidos tal y como se representa la palabra *alma* Ka. De modo que el nacimiento está estrechamente unido a la introducción del alma en el cuerpo al comenzar a respirar. La analogía entre la aparición del Sol por el horizonte y la aparición de la cabeza del feto en el parto se efectúa en base a la ley de analogía entre el macrocosmos y el microcosmos, una idea profundamente arraigada entre los egipcios y los caldeos y que llega al menos hasta Serveto.

Los textos que se estudian a continuación están relacionados con todo aquello que trate de la importancia de los signos del zodiaco, los planetas, el aliento vital, los mecanismos por los que las almas entran y salen de los cuerpos, etc., puesto que son doctrinas absolutamente inseparables unas de otras.

Para el siguiente estudio se utilizará básicamente el texto traducido por Renau Nebot en su tesis doctoral (Renau, 1989) y dirigida por Montserrat Torrents, así como las ediciones castellanas (Muñoz, 1985) del Corpus Hermeticum, además de la francesa de Nock-Festugiere (Festugiere-Nock, vol. I, 1991; vol. II, 1992; vol. III y IV, 1983).

Los textos hermeticos se representan mediante las siguientes abreviaturas:

CH: Corpus Hermeticum.

ASC: Asclepio.

AH: Alquimia Hermética.

DH: Definiciones Hermeticas armenias.

FH: Fragmentos herméticos.

NH: Códice VI de Nag Hammadi.

SH: Stobaei Hermetica.

Algunas de las conclusiones expuestas por Renau son claras con respecto a la influencia egipcia. "Así la presencia de Egipto es expuesta con tal intensidad emocional que cuesta creer que no se trate de experiencias vividas. Los *Hermetica* parecen pues literatura egipcia, pues la unidad formal y la heterogeneidad de contenidos podrían explicarse por el origen común de los escritos en Egipto (en particular las "Sabidurías" egipcias paralelas en fondo y forma a algunos tratados del Corpus)" (Renau, 1989, p. 6, vol. I). Pero si el fondo mitológico es egipcio, el marco teórico parece griego, medioplatónico, encajando bien entre Platón y Plotino, con citas repetidas de "De Iside" de Plutarco y de "La Creación del Mundo" de Filón.

Algo más hay que decir sobre la magia, la alquimia y la astrología en el Corpus Hermeticum. Estas disciplinas desempeñan un papel casi constitutivo en muchos de los tratados del Corpus, especialmente en los más espirituales. Hay tratados que son astrología pura y otros en los que el procedimiento mágico o alquímico constituye el armazón de la explicación filosófica. De todas formas desgraciadamente lo habitual es separar "lo culto" de "lo oculto", lo teórico de lo práctico, de forma que ninguna edición incluye los textos de ciencias ocultas; entre otras cosas afirma Renau, "porque es imposible abarcar en su totalidad unos textos que pertenecen tanto a la historia del pensamiento como a la de la Química, la Astronomía o la Medicina". Pero que el procedimiento mágico o alquímico sea "irrelevante" para el historiador del pensamiento, continúa diciendo, no significa que lo sea para el hermetismo culto o teórico; pues en el fondo es difícil distinguir entre la explicación astrológica de Los doce signos del *Liber Hermetis* y la teoría ética de Los doce vicios del CH XIII. Según una de las hipótesis de Renau cabría suponer un origen cultural en el que lo mítico y lo racional no estuvieran disociados por principio, concluyendo que el hermetismo ocultista es una de las claves para interpretar el hermetismo teórico. "En síntesis, los *Hermetica* cultos parecen un compendio de comentarios que una comunidad relativamente organizada hizo sobre la base de un conglomerado religioso que incluía la magia, la alquimia

y la astrología (¿el egipcio?), fundamentalmente en los términos del Medioplatonismo, sin menospreciar otros "lenguajes" como el gnostico o el judío, utilizados de forma limitada" (Renau, 1989, p. 7, vol. I).

Así pues se intentará recoger todas las referencias a la astrología en la medida de lo posible en base a los tratados herméticos disponibles, especialmente los conocidos por Serveto. Paradójicamente Serveto es muy posible que pudiera manejar mejor que muchos de nosotros la mayoría de dichos textos por su gran conocimiento del latín y del griego, además de que en su época no se "censuraban" como ahora se hace los textos "ocultos" diferenciándolos de los textos "cultos".

Como ya se ha visto fue a finales del siglo XV, hacia 1471, cuando Marsilio Ficino traduce al latín, por encargo de Cosme de Médicis, los escritos griegos del Corpus Hermeticum. Su traducción alcanzó un considerable éxito por toda Europa, éxito que ya alcanzó anteriormente a su publicación por su distribución manuscrita.

Todos los humanistas desde Ficino hasta Bruno, pasando por Serveto, encontraron en Hermes la autoridad, el prestigio y la legitimidad necesaria para su reforma de la cultura. Así Hermes Trismegisto se convertirá en el más antiguo profeta de la humanidad, el que reveló el verdadero conocimiento a Moisés

o a Orfeo, y a través de éste, a Platón, se trataría de la síntesis entre la sabiduría pagana y el dogma cristiano (1), el concepto de un nuevo hombre e incluso el concepto de una nueva ciencia, pues Bruno invoca a CH XII 7 para demostrar el movimiento de la Tierra (Renau, 1989, p. 9, vol. I).

Toda esta Edad de Oro del hermetismo se frustró en 1614 por Isaac Casaubon (2) quien en su refutación de los *Annales ecclesiastici* del cardenal Cesare Baronio, sitúa los escritos herméticos en la era postcristiana y los atribuye a autores cristianos.

En 1866 Louis Menard (3) publica su traducción de los *Hermetica* señalando sus raíces egipcias y sirve otra vez de punto de partida para retomar nuevamente en consideración los textos herméticos.

Pero el profundo estudio riguroso sobre los orígenes egipcios del Corpus es el de Pietchsmann en 1875 (4).

Otro autor va a insistir una vez más en los orígenes egipcios del Corpus, se trata de Reitzenstein, que en 1904 publicó su "Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und Frühchristlichen Literatur" (5), abriendo una vía para su relación con los Papiros Mágicos Griegos.

Con Festugiere (6) se volvió a despreciar la influencia egipcia pero esta vez tanto que el propio autor se desautoriza por sí solo. Sin embargo, prosigue Renau, es en el tomo I (Sobre la Astrología y las Ciencias Ocultas) de su obra donde Festugière hace su aportación fundamental al compilar y analizar minuciosamente los textos de magia, alquimia y astrología, pero sobre todo de haberlos propuesto como clave metodológica para la interpretación del hermetismo teórico. Desde la aparición de la obra de este autor solo han aparecido estudios sobre el Corpus pero ninguna obra tan extensa ni sistematizada.

De todos modos la obra de Festugière (Festugière, 1983) aquí citada por Renau no profundiza lo suficiente en las motivaciones espirituales o intelectuales que dan lugar a dichas disciplinas, limitándose a analizar, en general, el fenómeno desde su punto de vista religioso, bajo el cual se descubren con frecuencia sus prejuicios.

Con la aparición de los textos coptos de Nag Hammadi y con las *Definiciones hermeticas* armenias se produce una pequeña revolución copernicana para el hermetismo, pues además de desprendernos de la dependencia psicológica de Festugière una vez más se ha puesto de relieve la fragilidad de sus hipótesis funcionales, derrumbándose todo el edificio por su

propio peso. Así, hoy comienza a considerarse de nuevo la hipótesis de la influencia egipcia defendida por Mahe (7).

Las referencias a la cultura egipcia son numerosísimas según Renau, citando unas 66 referencias (Renau, 1989, vol. II, p. 290-291). Casi todo el Corpus es un tratado de astrología, estando esta disciplina en la base de cualquier tipo de razonamiento cosmológico. Jamblico probablemente tenía razón cuando dijo que "los textos que circulan bajo advocación de Hermes contienen opiniones herméticas, aunque a menudo se expresen en la lengua de los filósofos, pues han sido traducidas del egipcio por hombres nada inexpertos en Filosofía" (8).

La traducción de Marsilio Ficino de 1471, y que sin duda conoció Serveto, comprende el CH I-XIV, y cuyo título es *Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei, e Graeco in Latinum tractatus a Marsilio Ficino*, o también denominado *Pimander*. En 1505 Lefèvre d'Étaples reúne en un solo volumen el *Pimander* de Ficino y la traducción del *Asclepius* debida al pseudo Apuleyo.

Por otra parte los manuscritos de Nag Hammadi confirman las fuentes egipcias originales: NH VI, 6, NH VI, 8. Y los textos nuevos coptos y armenios parecen reforzar algunas de las impresiones que los *Hermetica* provocaban en el lector como la presencia intuida de Egipto, la unidad formal de base e importancia del hermetismo práctico.

Aunque existen numerosas obras propiamente de astrología en la totalidad de los *Hermetica*, en principio se basará este estudio en los textos que conoció Serveto fundamentalmente, aunque se citen algunas referencias, para aclarar conceptos, de otros textos. Pues como ya se dijo casi toda la literatura hermética son tratados de astrología.

DE HERMES TRISMEGISTO: POIMANDRES (CH I, 1-32 y CH II, 1-17).

En este tratado Poimandres, el Pensamiento del Poder Supremo se le manifiesta a Hermes Trismegisto, surgiendo de la luz, como Palabra Santa (Logos). Los cuatro elementos, el aire, el fuego, el agua y la tierra se movían obedientes a la Palabra insuflada que les había alcanzado:

"El Pensamiento, Dios, que era hermafrodita, Vida y Luz a la vez, engendró con la Palabra otro Pensamiento Creador que es el dios del fuego y del Aliento Vital. Y este, a su vez, fabricó siete gobernadores que envuelven con sus círculos el mundo perceptible y a cuya administración se la denomina Destino." (CH I, 9).

Así aparecen los siete planetas que al girar, como ya vimos antes, dan lugar al torno en donde se forjan las formas, tratándose de un mito egipcio conocido:

"Ya unido a la Palabra, el Pensamiento Creador envolvió los círculos y los hizo girar con estruendo, y de este modo revolvió sus criaturas y permitió que fueran y vinieran, en revolución, desde el inicio ilimitado hasta la consumación infinita pues comienza cuando acaba." (CH I, 11).

En este fragmento se puede apreciar una referencia al mito del Eterno Retorno de sobra conocido en todas las grandes culturas (Eliade, 1957). El movimiento circular basado en el movimiento de los cuerpos celestes es una idea ampliamente reflejada en los *Hermetica*:

"Y por voluntad del Pensamiento, el movimiento circular de sus criaturas produjo, a partir de los elementos conducidos abajo, los animales irracionales -que ya no tienen a su alcance la palabra-. El aire produjo los seres voladores y el agua los que nadan." (CH I, 11).

Las almas-astros modelan las especies con la mezcla alquímica primigenia tomando los signos zoomórficos del Zodíaco como modelo (Renau, 1989, vol. 2, p. 21):

"El Hombre, tras observar la creación del Artesano en el fuego, quiso a su vez crear y el Padre le concedió su deseo. Entró en la esfera demiúrgica, sobre la que tenía pleno poder y admiró las criaturas de su hermano. Y los gobernadores [los siete planetas] le amaron hasta el punto de hacerle participe cada uno de su propia dignidad. Tras comprender la esencia de éstos y que participaba de su misma naturaleza, quiso romper la periferia de los círculos y conocer la solidez de aquello que está situado por encima del fuego. Así el Hombre, puesto que tenía pleno poder sobre el mundo de los seres mortales y de los animales irracionales, se asomó a través de la armadura de los círculos, rompiendo, al atravesarla, su cubierta. Y mostró de este modo a la naturaleza conducida abajo su hermosa imagen divina. La Naturaleza, al contemplar la inagotable hermosura de esta imagen y toda la energía de los gobernadores en ella contenida, sonreía con amor a la divina forma." (CH I, 13-14).

"Armadura" traduce <<armonía>>, es decir, "ensamblaje", pero también "armonía musical" (Renau, 1989, vol. 2, p. 24). Según Aristóteles (Aristóteles, De Caelo II, 9, 290b 12, 1965) para los pitagóricos "los desplazamientos de los astros harían nacer una armonía, por el hecho de que sus sonidos producirían un acorde... proponiendo que, en razón de las distancias, las velocidades tienen entre ellas las mismas relaciones que las notas de un acorde musical...". Idea que recoge Kepler aplicándola con éxito a los planetas.

Jámblico dice al respecto que "...el hombre tiene dos almas, una procede del Primer Inteligible y participa de la potencia del Creador, la otra es introducida en nosotros a partir de las revoluciones de los cuerpos celestes. La primera está por encima del movimiento circular... de modo que gracias a ella podemos liberarnos del Destino." (Jámblico, 1966, VIII, 6, p. 199). Y sigue diciendo al respecto: "El mal no procede de las potencias cósmicas, pues si el mago-teurgo las utiliza respetando la armonía cósmica <<incluso los elementos más alejados cooperan>>, pero si alguien produce un conflicto entre las partes del todo, es la audacia de los hombres y la transgresión del orden del cosmos la que alteran el bien y la regla." (Jámblico, 1966, IV, 10, p. 154).⁴A este respecto se dice en el Corpus:

"De este modo el Hombre, aun estando muy por encima del acorde de los círculos se convirtió en esclavo de la armonía," (CH I, 15).

En todas estas citas se puede apreciar claramente el planteamiento astrológico basado en los siete círculos formados por los siete planetas visibles.

Más adelante continúa hablando de los siete planetas:

"Cuando la Naturaleza estaba entrelazada con el Hombre produjo una singularísima maravilla: puesto que su amante tenía en sí mismo la naturaleza del acorde de los siete, surgidos, como te dije, del fuego y el aire, la Naturaleza, sin poderse contener a siete hombres de la índole de cada uno de los siete gobernadores, hermafroditas por tanto y situados en los cielos." (CH I, 16).

A continuación se describe cómo participa el Aliento Vital en este proceso:

"Como te decía, aquellos siete hombres fueron engendrados del siguiente modo: siendo la Tierra el elemento femenino y el agua el generador, la Naturaleza tomó del Aire el aliento vital y configuró los cuerpos con referencia a la figura del Hombre, hecho a imagen de la Vida y la Luz, se tornó alma y pensamiento: por la Vida fué alma, por la Luz pensamiento." (CH I, 17).

El aliento vital los egipcios lo representaban en forma de cruz ansada y lo dibujaban en las narices de las figuras humanas emanando de una de las manos con forma de rayo que procedía del dios Sol, Ra. Curiosamente la cruz ansada tiene también la traducción de horóscopo, pues es en el momento del comienzo de la respiración cuando el ser comienza a vivir con vida propia e independiente. "M. Daressy considère que la croix ansée peut être traduite: <<horoscope>>" (9). La teoría del aliento vital la tomaron probablemente los hebreos de los egipcios y llegó con fuerza hasta el descubrimiento de la circulación pulmonar en Serveto.

La Providencia es la que a través del Destino y mediante la armonía de los círculos planetarios produce lo creado:

"Tras estas palabras divinas, la Providencia, a través del Destino y del acorde de los círculos, produjo las mezclas adecuadas y puso así en orden las diversas especies, multiplicándose todos los seres según especie." (CH I, 19).

A continuación Poimandres explica cómo se produce la ascensión del hombre cuando fallece a través de los círculos:

"...cuando muere el cuerpo material, lo entregas a la alteridad: la figura que tienes se vuelve invisible y confías al demonio tu inerte morada. Por su parte, las facultades sensoriales del cuerpo, retornan a sus fuentes, convirtiéndose en partes y restaurándose de nuevo para sus actividades. Mientras que la ira y el deseo se alejan hacia la naturaleza irracional.

Y así, lo restante, se eleva hacia las alturas, pasando a través de la armadura de los círculos:

En el primer cinturón abandona la actividad de aumentar o disminuir.

En el segundo, la maquinación de maldades, el ya ineficaz engaño.

En el tercero, el ya inactivo fraude del deseo.

En el cuarto, la manifestación del ansia de poder, desprovista ya de ambición.

En el quinto la audacia impía y la temeridad de la desvergüenza.

En el sexto, los sórdidos recursos de adquisición de riquezas, ya inútiles.

En el séptimo cinturón, en fin, la mentira que tiende trampas.

Llega entonces a la naturaleza ogdoádica [el Zodíaco], desnudado de los efectos de la armadura, y por tanto sólo con su potencia propia." (CH I, 24-25).

Los siete círculos se corresponden simbólicamente con los siete planetas y corresponden a arquetipos o funciones psicológicas como las aquí descritas. Así el primer círculo puede estar relacionado con la luna, pues la facultad de crecer o decrecer es propio de la luna. El segundo con mercurio, planeta relacionado con el engaño en su aspecto negativo. El tercero con venus, el planeta del deseo. El cuarto con el sol que ocupa el lugar de la Tierra en la clasificación y que se relaciona claramente con el poder. El quinto con marte, planeta de la audacia impía y de la temeridad de la desvergüenza. El sexto con júpiter, planeta de las

riquezas. Y el séptimo con saturno, planeta de los avaros, usureros y tramposos en su aspecto desfavorable.

El orden de los planetas parece ser el orden caldeo: Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter y Saturno. Para Cumont la astrología caldea ocupa un papel crucial, pues a partir de observaciones astronómicas se construye un sistema planetario en el que el sol ocupa el lugar central, es decir, el lugar real de la Tierra, entre Venus y Marte (Cumont, 1960, 71ss y 1909, 5ss).

El simbolismo planetario de la escatología caldea según Cumont es: "To the moon it surrenders its vital and alimentary energy, to Mercury its cupidity, to Venus its amorous desires, to the sun its intellectual capacities, to Mars its warlike ardour, to Jupiter its ambitious dreams, to Saturn its slothful tendencies" (Cumont, 1960, p. 108). En el *Corpus Hermeticum*, SH XXIX, se cita un orden que parece un fragmento órfico (Renau, 1989, p. 34): Luna-sueño, Hermes-Logos, Afrodita-deseo, Helios-risa, Ares-ira, Zeus-generación, Cronos-llanto. Y en SH XXIII, 28 aparece el orden siguiente: Sol-Luz, Luna-terror-silenciosueño-memoria, Cronos-justicia-necesidad, Zeus-fortuna

DE HERMES A TAT: DISCURSO UNIVERSAL (CH II. A: diálogo perdido).
CH II. B: TITULO PERDIDO.

En este capítulo se hacen algunas referencias astronómico-astroológicas que conviene resaltar:

"¿Cómo es posible entonces, Trismegisto, que los seres de este mundo se muevan conjuntamente con sus motores?, tú mismo decías que las esferas planetarias son movidas por la esfera de las estrellas fijas.

Pero he aquí, Asclepio, no se trata de un movimiento conjunto sino opuesto; las esferas no son movidas en el mismo sentido sino unas al revés de otras y es esta misma oposición la que conlleva el equilibrio estable del movimiento.

Dicho de otro modo, es la repercusión de los opuestos la que genera la estabilidad del movimiento; así las esferas planetarias que se mueven en sentido contrario a la esfera de las estrellas fijas, son movidas por la misma oposición en tanto que estática, en el correlativo encuentro opuesto. Y no puede ser de otro modo.

Considera si no a las Osas Mayor y Menor; observarás que no tienen orto ni ocaso y que van y vienen en torno a un mismo centro.

Eso es. Es decir, el movimiento circular que se describe en torno a lo mismo y que es conservado por algo estable: [el movimiento en torno a un centro está en oposición a lo distinto en la medida en que éste está inmóvil respecto al movimiento circular].

De este modo el movimiento contrario permanece inmóvil, firme en su asiento, sólidamente fijado por la oposición.

Como consecuencia, el movimiento del Cosmos y de cualquier ser vivo material no llega a producirse por una causa externa al mismo cuerpo sino por una causa interior que actúa sobre lo exterior, es decir por causas inteligibles, ya sea el alma, el aliento vital o algún otro elemento incorpóreo. Puesto que un cuerpo no puede mover a otro cuerpo, no sólo si éste es animado, sino a ningún cuerpo en general aun cuando sea inanimado." (CH II, 6, 7 y 8).

Es interesante observar cómo aquí los planetas no necesariamente han de influir sobre nada ni nadie sino que más bien los movimientos de los planetas indicarían tan solo los acontecimientos, como pensaban Plotino, Filón y otros. Conviene recordar esta cita como precursora de la idea de sincronicidad.

DE HERMES: DISCURSO SAGRADO. (CH III).

La influencia neoplatónica se observa cada vez que aparecen referencias al Timeo de Platón, como ocurre en los siguientes párrafos:

"El Universo quedó así delimitado por la acción del fuego, mientras permanecía en suspensión para poder ser transportado por el aliento vital.

Se vio aparecer entonces el cielo constituido por siete círculos y los dioses se mostraron en apariencia de astros con todas las señales distintivas. Y, al fin, (la Naturaleza) fué ajustadamente ensamblada con los dioses en ella contenidos y el círculo envolvente giró en el aire, dirigido en su curso circular por el soplo divino." (CH III, 2).

Continúa este discurso con unos buenos consejos sobre la conveniencia de observar las leyes de la astrología:

"Y de este modo toda alma se hizo carne bajo la carrera de los dioses cíclicos, [bajo el viaje celeste], para que (los hombres) contemplen el cielo y el curso de los dioses celestes, para que reconozcan las obras divinas y la actividad de la naturaleza [como signos de las cosas buenas], para que, al conocer [la parte asignada en el movimiento] a las cosas buenas y malvadas, puedan acceder al conocimiento de la potencia divina, y, en fin, para que lleguen a descubrir toda elaboración artística de cosas útiles." (CH III, 3).

Una vez más se insiste en observar la naturaleza como *signos*, es decir que los planetas se entienden como signos y no necesariamente como causantes directos de las cosas buenas o malas.

En la siguiente frase se observa una cierta influencia egipcia en cuanto a la pervivencia de las obras arquitectónicas:

"Desde entonces emprende cada hombre el curso de su propia vida, a adquirir la sabiduría según el destino que le depara el curso de los dioses cíclicos. Y al mismo tiempo inicia también su disolución en lo que le sobrevivirá: las grandes obras artísticas dignas de recuerdo que deja en pos de sí sobre la tierra." (CH III, 4).

DE HERMES A TAT: LA CRATERA O LA UNIDAD. (CH IV).

¿Te das cuenta, hijo mío, cuántos cuerpos, cuántos coros de demonios, cuanta sucesión continúa y cuantos cursos de astros hemos de atravesar en nuestra apremiante búsqueda de lo Uno y Unico?." (CH IV, 8).

DE HERMES A TAT, SU HIJO: QUE DIOS ES INVISIBLE Y A LA VEZ MUY EVIDENTE. (CH V).

En este capítulo se hace una sorprendente descripción del sistema solar no siendo de extrañar que el mismo Bruno se basara en el Corpus Hermeticum para defender la posición

central del sol como ya se ha visto. Además una vez más se intuye la influencia egipcia por el interés en resaltar la importancia del sol:

"Pero si estás dispuesto a verlo [a Dios], levanta primero tus ojos al Sol, observa el curso de la Luna y considera la ordenada disposición de los astros.

¿Quién puede custodiar ese orden?, pues todo orden está delimitado por un número y un lugar.

Y qué decir del Sol, del más poderoso de los dioses celestes, al que todos los demás le ceden el paso como a su rey y soberano, de un astro de tales dimensiones, mayor que la Tierra y el mar, que soporta, llevando sobre sí mismo, a los astros menores en sus órbitas. ¿A quién puede reverenciar el Sol, hijo? ¿A quién temer?

Y qué podemos decir de los astros celestes que describen un semejante o equivalente recorrido, ¿Quién determinó la dirección y la dimensión de cada una de sus órbitas?

Qué decir de la Osa Mayor que pivota en torno a sí misma, arrastrando conjuntamente alrededor a todo el Cosmos. ¿Quién es el Señor de este instrumento?." (CH V, 3-4).

En estos párrafos se observa el conocimiento que probablemente poseían, los autores de las ideas herméticas, sobre la posición central del sol en el sistema solar. Pues además el heliocentrismo no afecta en absoluto a la concepción cronobiológica de la astrología considerando a la Tierra y a todo nativo en el momento de su nacimiento como centro del Universo, cosa que igualmente sabían perfectamente los antiguos.

Una influencia quizás de origen egipcio, por el simil de la pirámide, es la que constituye uno de los siguientes párrafos:

"¿Quién ha diseñado el corazón en forma piramidal?." (CH V, 6).

QUE EL BIEN SOLO ES EN DIOS Y EN NINGUN OTRO (CH VI).

En este capítulo se insiste en asociar a Dios lo Bueno, lo Bello y el Orden, idea propiamente egipcia que se resume en la palabra *nefer*. Así el Cosmos está ordenado en base a la bondad y a la belleza, idea dominante en todo el Corpus:

"Si pudieras conocer a Dios, del mismo modo conocerías lo Bello y Bueno, pues son inseparables de él e incommunicables [al resto] de los seres vivos." (CH VI, 5).

Lo bello y lo bueno son inseparables en la cultura egipcia porque constituyen una misma palabra: NeFeR.

QUE LA IGNORANCIA DE DIOS ES EL MAYOR MAL ENTRE LOS HOMBRES (CH VII).

En este capítulo se habla del cuerpo como de una tenebrosa prisión. De hecho el alma entrará en el feto al comenzar a respirar.

QUE NINGUN SER PERECE, SINO QUE EQUIVOCADAMENTE SE DENOMINA DESTRUCCION Y MUERTE A LO QUE NO ES SINO CAMBIO (CH VIII).

Este capítulo es fundamental para entender por qué a los antiguos les interesaba tanto el cálculo del horóscopo, momento de la entrada del alma en el cuerpo:

"Acerca del tema del cuerpo y del alma es preciso explicar ahora en qué forma el alma es inmortal y cuál es la energía que produce la constitución y la disolución del cuerpo." (CH VIII, 1).

Es en la esfera, figura perfecta por excelencia, pues es el cuerpo geométrico que contiene el máximo volumen con la mínima superficie (principio de mínima acción), en donde residen los arquetipos o formas, es decir los fenómenos o cualidades que definen a cada signo zodiacal:

"En el principio, el Padre tomó cuanta materia había reservada por su <<voluntad>>, e hinchándola, le confirió forma esférica; otorgándole tal cualidad a una materia que es inmortal y tiene una eterna materialidad. A continuación, tras haberlas diseminado por la esfera, encerró como en una caverna, las distintas clases de formas, ornando así su propia obra con todas las cualidades." (CH VIII, 3).

La materia desordenada por el fenómeno de la muerte difiere del orden que existe en los cuerpos celestes:

"Este desorden sólo se da entre los seres vivos terrestres puesto que los cuerpos celestes mantienen un único orden establecido desde el principio por el Padre, orden que permanece inalterable por medio de la restitución de cada uno a su estado anterior.

En cuanto al restablecimiento de la constitución de los cuerpos terrestres..., cuando se disuelven retornan a los cuerpos indisolubles, esto es, a los inmortales; se produce entonces una pérdida de conciencia, pero sin que ello suponga, en modo alguno, su destrucción." (CH VIII, 4-5).

EN TORNO AL PENSAR Y AL SENTIR [QUE SOLO EN DIOS Y EN NINGUN OTRO EXISTE LO BELLO Y LO BUENO] (CH IX).

En este capítulo se nombran claramente cuatro funciones psicológicas que recuerdan las cuatro funciones de la conciencia de la psicología analítica de C.G. Jung. Dichas funciones son: *percibir, sentir, pensar e intuir*:

"Así pues, entre los hombres, pensar y sentir confluyen como enlazados uno a otro: ni es posible conocer sin la sensación ni percibir sin el pensamiento." (CH IX, 2).

En este párrafo el conocer ocupa el lugar del intuir en el esquema de las cuatro funciones de la conciencia de Jung, opuestas dos a dos. Estas cuatro funciones de la conciencia se pueden relacionar con los cuatro elementos de la siguiente forma: el intuir con el aire, el pensar con el fuego, el sentir con el agua y el percibir con la tierra (Verdú, 1981).

Que el pensar se relaciona con el fuego aparece claramente expresado en el CH X, 18:

"Por eso, cuando el pensamiento se ha librado del cuerpo terrestre, se reviste de inmediato con la túnica ígnea, que es la suya propia, ...

El pensamiento, por tanto, tiene como cuerpo al más ardiente de los elementos, el fuego, precisamente porque es el más ardiente de los conceptos divinos; y se sirve de él como instrumento de su actividad creadora de todas las cosas;"

Todos los cuerpos están formados de los cuatro elementos o triplicidades aire, fuego, agua y tierra, y siempre como base el aliento vital:

"Todos los cuerpos están formados de materia en distinta proporción, son por un lado de tierra, por otro de agua, de aire y, en fin, de fuego. Siendo todos compuestos, unos lo son en mayor medida que otros, aquellos son los más pesados, éstos, más simples, son los más ligeros.

Esta variedad de nacimientos es producida por la velocidad del movimiento del Cosmos, cuyo denso aliento vital ofrece las distintas cualidades a los cuerpos, a través de una única totalidad, la de la vida." (CH IX, 7).

DE HERMES TRISMEGISTO: LA LLAVE (CH X).

En este tratado la importancia atribuida al sol nos remite una vez más a una posible influencia egipcia, pues si bien en la cultura griega y romana existía igualmente el culto al sol, no era de una forma tan obsesiva e intensa. Así una idea fundamental en los *Hermetica* es la gran importancia que adquiere el astro rey, una consecuencia lógica dentro de un sistema astrológico. Pues el zodiaco y las *casas* se originan del ciclo solar:

"También un padre, a otro nivel, es causa de sus hijos, de su concepción y nutrición, pero sólo en la medida en que recibe el impulso del Bien a través del Sol."(CH X, 3).

El sol como causa de generación es de uso frecuente incluso hasta la Edad Media y el Renacimiento, quizás debido a una influencia astrológica, puesto que las células germinales, origen de la vida, están gobernadas por el sol. Así incluso en la astromedicina actual las gónadas corresponden a Leo, domicilio del Sol (Verdú, 1982).

Veamos ahora que le ocurre al alma para poder comprender mejor lo que ocurrirá en el momento en que el alma entre en el feto al comenzar a respirar que es cuando comienza el horóscopo:

"Me refiero, hijo, a la metamorfosis que sufre el alma separada.

Pero ¿separada de qué?"

Acuérdate de lo que dijimos en los Tratados Generales: todas las almas que se arremolinan a lo largo del Cosmos existen en virtud de una sola, el alma del Todo, y vienen a ser como sus partes. Estas almas sufren diversas transformaciones, algunas para mejorar, otras en lo peor: las reptantes se convierten en animales acuáticos, las acuáticas en animales terrestres, las terrestres en aves, las aéreas en hombres y, en fin, las humanas se transforman en demonios, adquieren de este modo la inmortalidad y acceden al fin al coro de los dioses. Recuerda que hay dos coros de dioses, el de los planetas y el de las estrellas fijas." (CH X, 7).

La esfera de las estrellas fijas es la Ogdóada, término que procede de las divinidades egipcias de Hermópolis, de la misma forma que la Enéada procede de la Eneada egipcia de Heliópolis.

Sobre la localización del alma en la cabeza del Cosmos y por analogía en la cabeza humana dice lo siguiente:

"El pensamiento es la cabeza, que se mueve esféricamente, por tanto, según su movimiento específico; el conjunto de las cosas que hay en la membrana-envoltura de la cabeza, donde está el alma, son inmortales, tiene, de hecho, más de anímico que de corpóreo, pues, por así decir, el cuerpo ha sido hecho en el alma. Por contra, las que están situadas lejos de la membrana son mortales y tienen más de corpóreo que de anímico." (CH X, 11).

El aliento vital sede del alma se difundirá por la sangre en el momento del nacimiento, tema que interesó a Serveto extraordinariamente y que le sirvió para su descubrimiento, he aquí parte del proceso:

"Por lo que respecta al alma, es vehiculada del siguiente modo: el pensamiento pasa a la razón, la razón al alma y el alma, en fin, al aliento vital. Se difunde entonces el aliento vital por entre la sangre, por venas y arterias y pone en movimiento al ser vivo, en cierto modo, como si lo levantara. Es por esto que hay quien cree que el alma está en la sangre, pero se equivoca sobre su naturaleza, no se da cuenta que para que un ser vivo muera es preciso primero que el aliento vital haya vuelto al alma, que, como consecuencia, se coagule la sangre y queden vacías venas y arterias. Sólo entonces se produce la muerte del cuerpo." (CH X, 13).

Veamos ahora que ocurre en el proceso inverso, es decir cuando abandona el cuerpo por un lado y lo que le ocurre siendo juzgada, idea esta del juicio del alma claramente egipcia y concretamente del Libro de los muertos:

"El proceso inverso ocurre cuando el alma retorna a sí misma abandonando el cuerpo: el aliento vital se repliega de la sangre, el alma del aliento vital y el pensamiento, tras purificarse de sus vestiduras, adquiere un cuerpo de fuego, pues es divino por naturaleza, e inicia su revolución por todo el espacio, dejando tras de sí al alma para que sea juzgada y reciba la sanción que le corresponda.

Pero padre, ¿Por qué afirmas ahora que el pensamiento se separa del alma y el alma del aliento vital, si antes decías que el alma es la vestidura del pensamiento y el aliento vital el revestimiento del alma?" (CH X, 16).

"La conjunción de estas vestiduras sólo tiene lugar en un cuerpo terrestre, porque es inconcebible que el pensamiento desnudo pueda por sí mismo establecerse en un cuerpo de tierra.

Por eso el pensamiento toma al alma como envoltura; y la misma alma, que es de naturaleza divina, se sirve, a su vez, del aliento vital como servidor, ese aliento que gobierna el mundo vivo." (CH X, 17).

Es interesante observar cómo se ha atribuido una influencia bíblica casi exclusiva en el descubrimiento de Serveto cuando la influencia del aliento vital del Corpus Hermeticum es, como mínimo, tan importante como la primera.

EL PENSAMIENTO A HERMES (CH XI).

El Corpus Hermeticum hace repetidas veces referencias a la correspondencia entre lo de arriba y lo de abajo, recordando al principio esmeraldino, como ocurre en la siguiente cita del CH XI, 4:

"Y hay un alma que, henchida de pensamiento y de Dios, colma interiormente y envuelve exteriormente al cuerpo universal que contiene todos los cuerpos, un alma que da vida al Todo, desde el exterior, vivificando ese ser vivo grande y perfecto que es el Cosmos e, interiormente, animando a todos los seres vivos; un alma que permanece idéntica a sí misma allá arriba, en el cielo, mientras que aquí abajo, en la tierra, renueva la generación."

Más adelante en los Extractos de Estobeo (SH) nos encontraremos un claro precedente de la analogía entre el macrocosmos y el microcosmos, entre lo de arriba y lo de abajo:

"III-LA REVELACION.

III.1. LA ORDENACION DE LO DE ARRIBA (9-21).

III.2. EL MODELADO DE LO QUE ESTARA ABAJO (22-48).

III.3. LA ORDENACION DE LO DE ABAJO (49-final)."

(SH XXIII, 8)

Y poco después, en el Asclepio (ASC) se insiste en esta idea pero en relación a la correspondencia entre el Cielo (macrocosmos) y Egipto (microcosmos):

"¿Acaso ignoras, Asclepio, que Egipto es la imagen del Cielo, o lo que es más exacto, la proyección y descenso aquí abajo de todo lo que es gobernado y puesto en movimiento en el Cielo?. De hecho, si hemos de decir la verdad, nuestra tierra es el templo del Cosmos entero." (ASC 24, 10).

En CH 5 se muestra con una gran precisión cuales son los verdaderos gobernantes del Destino detrás de los cuales estaría el mismo Dios:

"Y la Eternidad mantiene unido al Todo, bien por medio de la Necesidad, o de la Providencia, bien a través de la Naturaleza o por cualquier otro medio que se piense o se pueda pensar. Pero todo esto, en definitiva, no es sino la actividad misma de Dios, la energía divina, la potencia insuperable, con la que nada ni humano ni divino se puede comparar."

A continuación se nombran los siete cielos regidos por los siete planetas:

"Fijate en los siete cielos fundamentales, como están ordenados en una disposición eterna y como completan, cada uno en una órbita distinta, la eternidad. Observa que todas las cosas están llenas de luz y que, sin embargo, el fuego está ausente; esto es así porque la luz se genera del amor y la lucha de los contrarios y distintos, proyectándose desde arriba por la energía de Dios, padre de todo bien, gobernador de todo orden y soberano de los siete cielos.

Fijate ahora cómo la Luna cumple su órbita delante de ellos y como transforma, en tanto que instrumento de la naturaleza, la materia inferior. Mira la Tierra situada en el centro del Todo, asentada como fundamento del hermoso Cosmos y como nodriza que alimenta a los seres terrestres. Observa cuán inmensa es la multitud de los vivientes inmortales y cómo, en medio de ambos, la Luna describe su órbita entre lo mortal y lo inmortal." (CH XI, 7).

El hecho de situar a la Tierra en el centro del Todo fue aparentemente eclipsado posteriormente por la teoría heliocéntrica de Copérnico, pero sólo para los que no tenían una conciencia clara del significado profundo de la astrología, pues para un verdadero científico antiguo como para uno de nuestros días, el centro del universo puede ser cualquier punto, y mucho más el lugar en el que nos encontramos con respecto al resto del Cosmos. Nosotros somos el centro de nuestro universo, todo influye en nosotros, todo está en función de nosotros, de nuestra percepción del resto de cosas que nos rodean. El que el sol ocupe uno de los focos de la elipse descrita por la tierra no afecta para nada a esta concepción ni al hecho de seguir estudiando cómo los planetas, y aún el mismo sol, se correlacionan con los acontecimientos terrestres. Los autores del Corpus Hermeticum conocían los movimientos en ambos sentidos de los espacios descritos por la Tierra y los planetas:

"Y el Alma lo llena todo. Fíjate en cómo se mueven las cosas: unas alrededor del cielo, otras en torno a la Tierra y cómo ni las dextrógiras pasan a levógiras, ni las de abajo arriba." (CH XI, 8).

DE HERMES TRISMEGISTO A TAT: EL PENSAMIENTO COMUN (CH XII).

En este capítulo Tat plantea a su padre Hermes Trismegisto un tema crucial para la astrología como es el problema del destino, es decir lo referente al determinismo y al libre albedrío:

"Pero si esto es así, Padre, ¿No se corre el peligro de refutar la doctrina del destino que me expusiste con anterioridad?, porque si ya estaba prefijado por el destino que alguien fuera adúltero o sacrílego o que cometiera alguna otra maldad, ¿Cómo puede ser castigado quien no actúa sino por necesidad del destino?.

Vamos a ver, hijo, todo es, en efecto, producto del destino, nada de entre las cosas corpóreas se le puede escapar y nada, ni bueno ni malo, puede realizarse sin contar con él. Es por tanto el destino el que determina que tenga afecciones el que hace lo conveniente, es decir, el destino influye para que se vea afectado el que es afectable porque ha actuado.

De todas formas, el tema de la Maldad y el Destino no atañe directamente a este discurso y, como ya lo tratamos en otro momento, es mejor que prosigamos con nuestra exposición en torno al pensamiento. (...) por eso es preciso distinguir entre los hombres racionales y los irracionales. Sin embargo, aunque diferentes en esto, todos los hombres sin distinción están sometidos al destino, es decir, al nacimiento y el cambio, que son el principio y el fin del destino." (CH XII, 5-6).

Continúa la disquisición sobre el destino y dándole prioridad al ser humano capaz de utilizar el pensamiento para poder evitar así el mal, clave para transcender dicho destino:

"Todos los hombres están, pues, sometidos al destino, sin embargo, no todos ellos son afectados del mismo modo: los racionales, de los que ya dijimos que son guiados por el pensamiento, están liberados de todo mal, y por tanto, no experimentan el destino en concepto de malos.

¿Pero esto qué quiere decir, padre?, ¿Acaso no es malo el adúltero? ¿Acaso no es malo el homicida y todos los demás?.

Mira hijo, el hombre racional, está efectivamente sometido al destino, pero no en la comisión de un adulterio, sino en la hipotética acción de cometerlo, no asesinando, sino como si hubiera asesinado; se somete, claro, al destino, porque es imposible escaparse de la condición del cambio y el nacimiento, pero evitar el mal es una facultad del que posee el pensamiento." (CH XII, 7).

Va a ser el Buen Demonio el dios primogénito el que tuvo acceso a la verdadera contemplación y que pudo pronunciar las palabras divinas: "*Todo es Uno*, y sobre todo los seres inteligibles, que vivimos por una potencia, por una energía, por la Eternidad y que el pensamiento de ésta, que es su alma, es bueno. Si esto es así, los seres inteligibles no tienen extensión y el pensamiento, como alma de Dios y conductor de todas las cosas es capaz de hacer todo aquello que quiera." (CH XII, 8).

Hermes le continúa diciendo así pues a Tat:

"Considera esta revelación y busca en ella respuesta a la cuestión que me planteabas, la pregunta sobre el destino y el pensamiento. Pues, si eres capaz de utilizar el discurso con rigor y de no servirte de él para la mera controversia, te darás cuenta, hijo, de que el pensamiento, alma de Dios, tiene en verdad poder sobre todas las cosas, sobre el destino, sobre la ley y sobre todo lo demás. Concluirás que nada le resulta imposible, ni aún situar el alma humana por encima del destino, o por contra, someterla a él si, como suele suceder, aquella ha sido negligente." (CH XII, 9).

Y más adelante se muestra como es el aire el elemento sutil más próximo a la materia dentro de los círculos concéntricos:

"Así pues, la palabra es imagen y pensamiento de Dios; el cuerpo, de la idea y la idea, del alma. De modo que lo más sutil de la materia es el aire, lo más sutil del aire el alma, del alma el pensamiento y del pensamiento Dios. Dios está en torno y a través de todas las cosas, el pensamiento en torno al alma, el alma alrededor del aire y el aire, en fin, alrededor de la materia." (CH XII, 14).

Los cuerpos que conforman el cosmos mantienen su identidad aunque se transformen de uno en otro:

"Necesidad, Providencia y Naturaleza son los instrumentos del Cosmos y de la disposición ordenada de la materia; por una parte cada uno de los seres inteligibles tiene una esencia que es su identidad, por otra, sin embargo, los cuerpos del Todo, son cada uno una pluralidad, pues la identidad de los seres compuestos reside en el perenne producirse la transformación de uno en otro, conservando de este modo indestructiblemente su identidad." (CH XII, 14).

Los cuerpos están además unidos a la idea de número:

"Además, cada uno de los cuerpos compuestos posee un número característico, pues sin el número es imposible que tengan lugar tanto la combinación como la composición o la disolución; las unidades generan el número y lo acrecientan y, cuando el número se disuelve, lo acogen de nuevo en sí mismas. La materia, por su parte, es única." (CH XII, 15).

La eterna renovación astral es consustancial a la propia vida, el Cosmos contribuye así al orden dispuesto por la Voluntad del Padre:

"Este cosmos en su totalidad, este gran dios imagen del Dios más grande al que está unido, este Cosmos que contribuye a conservar la disposición ordenada por la Voluntad del Padre. Y nunca ha habido ni habrá en el Cosmos nada que muera; porque quiso el Padre que el Cosmos fuera un ser vivo en la medida en que mantiene su cohesión. El Cosmos es así dios, por necesidad." (CH XII, 15).

No solo el estudio de los astros sirve para adivinar el futuro, sino que existen otros medios, en virtud de la intimidad que hay entre el ser humano y Dios:

"Por ello mismo todo ser vivo es inmortal y el que más de todos el hombre, ya que es capaz de acoger a Dios y tener relaciones de intimidad con él; pues Dios, de entre los seres vivos, solo entra en relación con el hombre, de noche por medio de los sueños, de día a través de los signos, prediciéndole el porvenir por los pájaros, las vísceras, la inspiración y la encina. De este modo el hombre puede profesar el arte de conocer las cosas pasadas y las presentes y de adivinar el porvenir." (CH XII, 19).

DE HERMES TRISMEGISTO A SU HIJO TAT: DISCURSO SECRETO DE LA MONTAÑA, EN TORNO A LA REGENERACION Y AL VOTO DE SILENCIO.

En este tratado se habla de 12 suplicios relacionados sin duda con los 12 signos zodiacales. Sin embargo el orden en que aparecen no parece relacionado con el orden de los 12 signos. Pues la injusticia debería aparecer en el séptimo lugar que se corresponde con Libra, la justicia, y sin embargo aparece en el quinto lugar:

"Esta misma ignorancia, hijo, es el primer suplicio, el segundo la aflicción, el tercero la incontinencia, el cuarto el deseo, el quinto la injusticia, el sexto la codicia, el séptimo la mentira, el octavo la envidia, el noveno el fraude, el décimo la ira, el undécimo la imprudencia y el duodécimo la malignidad. Son doce, pues, en número, pero por debajo de ellos hay otros muchos, hijo, que a través de la prisión del cuerpo, fuerzan al hombre interior a padecer sensorialmente. Pero estos suplicios se alejan, aunque no de una vez, de aquel que ha movido a compasión a Dios, y es esto lo que constituye el modo y la doctrina de la regeneración." (CH XIII, 7).

DE HERMES TRISMEGISTO A ASCLEPIO (CH XIV).

En este capítulo se tratan cuestiones de tipo teológico y de alabanza a Dios y su bondad.

CH XV. No aparece en las traducciones.

DE ASCLEPIO AL REY AMMON: DEFINICIONES (CH XVI).

En el presente capítulo se trata del sol y de los siete astros. El sol aparece así como el Artesano y vínculo de unión entre el cielo y la tierra. La luz así tendría su principal fuente en el sol:

"Pues esta es la forma en que el artesano, quiero decir el Sol, liga estrechamente Cielo y Tierra, haciendo bajar la sustancia y haciendo subir la materia, arrastrando en torno a él y hacia él todas las cosas, dando todo a todos desde sí mismo y concediendo su luz con generosidad. Pues es desde él de donde se difunden las buenas energías, no solo en el cielo y en el aire, sino sobre la Tierra hasta la profundidad más insondable y el abismo." (CH XVI, 5).

"Por otra parte, si hay algo que sea sustancia inteligible, esa es la masa del Sol y su abrigo sería la propia luz; ahora bien, de qué esté constituida o de dónde fluya sólo él lo sabe..., pues está cerca de él en cuanto al lugar y la naturaleza...[aunque no sea visto por nosotros, se puede sostener firmemente como conjetura intelectual]." (CH XVI, 6).

El sol es la fuente de la Vida y del Aliento Vital, una idea claramente egipcia como se observa en los bajorrelieves egipcios cuando aparecen al final de los rayos del sol que se dirigen a la nariz del faraón, o de la figura que aparezca, la cruz de la vida símbolo del Aliento Vital. Dicho símbolo solo aparece en los rayos que se dirigen a la nariz. Dicha imagen se puede observar en el bajorrelieve de Akhenaton (Molinero, 1996, pp. 24-25):

"Por contra, la visión del Sol, no es cuestión de conjetura, sino que la misma visión ilumina con su más radiante resplandor todo el Cosmos, el situado arriba, tanto como el situado abajo, pues el Sol está emplazado en medio, llevando al Cosmos como una corona; y, como un buen auriga, sujeta el carro del Cosmos, ciñendolo a sí mismo, para que no se precipite en el desorden. Las riendas son la Vida, el Alma, el Aliento Vital, la Inmortalidad y la Generación, y las ha aflojado lo suficiente para que se mueva el Cosmos, pero no lejos de sí, sino, si es preciso decir la verdad, consigo." (CH XVI, 7).

El Sol es fuente original y destino de todas las cosas y de todos los seres:

"El Sol es el conservador y aprovisionador de todo género de cosas, y del mismo modo que el Cosmos inteligible, envolviendo al Cosmos sensible, lo llena dándole volumen con las formas diversas y de todo tipo, así el Sol, envolviendo todas las cosas en el Cosmos, da volumen a las generaciones de todos los seres y los fortifica, acogiéndolos cuando mueren y se corrompen." (CH XVI, 12).

Es el Sol el encargado de introducir a los *daimones* o espíritus en el momento de nacer y colocados bajo las órdenes de cada astro:

"Fue él quien colocó el coro de los demonios, o mejor, los coros, pues son muchos y variados, puestos bajo las órdenes de las esferas de los astros y en igual número para cada uno de ellos. Así distribuidos, están a disposición de cada uno de los astros, y son buenos o malos en cuanto a sus naturalezas, esto es, en sus energías, pues la esencia de un demonio es la energía; además algunos de ellos son una mezcla de bien y de mal." (CH XVI, 13).

Dichos *daimones* o espíritus actúan a nivel individual o colectivo, y se introducen a través del sistema nervioso, o de las arterias y venas:

"Todos ellos tienen asignado el poder sobre los asuntos terrestres y sobre los tumultos de la tierra: produciendo toda suerte de desórdenes, bien colectivos, en ciudades y pueblos, bien particulares, en cada uno; pues reforman y excitan nuestras almas para sí mismos, asentados en nuestros nervios y médulas, en nuestras arterias y venas, en el mismo cerebro, llegando incluso hasta las mismas entrañas." (CH XVI, 14).

Se introducen en el momento del nacimiento, cuando somos animados, que es cuando se comienza a respirar y entra el aliento vital en el recién nacido. Momento en que el alma entrante es imagen de las posiciones de los astros en la eclíptica:

"Unos demonios se encargan de cada uno de nosotros en el momento en que nacemos y somos animados, precisamente los servidores de la generación en ese preciso instante, los colocados bajo las ordenes de cada astro. Pues los demonios cambian según el instante, no continúan los mismos en un lugar sino que retornan periódicamente. Así pues, introducidos ya en las dos partes del alma a través del cuerpo, la transtornan cada uno de ellos según su propia energía. Sin embargo la parte racional del alma permanece libre del dominio de los demonios, dispuesta como abrigo de Dios." (CH XVI, 15).

En astrología la parte racional está gobernada por el Sol y la parte afectiva por la Luna. Así pues si brilla un rayo de Sol en la parte racional, sus demonios se vuelven impotentes:

"De modo que si brilla sobre el hombre, en la parte racional, un rayo a través del Sol -todos juntos son bien pocos estos hombres- sus demonios se vuelven impotentes. Pues ninguno de los demonios ni de los dioses puede nada contra un rayo divino. Por contra, los otros hombres son poseídos y arrastrados violentamente en cuerpo y alma por los demonios, amando y consintiendo sus actividades. Es [la razón y no el amor] la que es extraviada y la que se extravía a sí misma. De modo que tienen en su poder el gobierno terrestre en su totalidad a través del instrumento de nuestros cuerpos. El mismo gobierno al que Hermes llamó destino." (CH XVI, 16).

En realidad es Dios el que surte a su imagen material el Sol y a su alrededor ocho esferas, de las que seis corresponden a los planetas, un anticipo bastante claro de la idea de considerar el sol el centro del sistema solar, según Copérnico:

"En fin, el Cosmos inteligible depende de Dios, el sensible del inteligible y el Sol, a través del Cosmos inteligible y sensible, es surtido por Dios con el flujo del Bien, es decir, la acción creadora. Alrededor del Sol hay ocho esferas que dependen de él, la de los fijos, las seis de los planetas y la única en torno a la Tierra. De estas esferas dependen los demonios y, de los demonios, los hombres; de modo que todo y todos son dependientes de Dios." (CH XVI, 17).

Ya Pitágoras primero y Filolao después divulgaron las ideas astronómicas de la escuela pitagórica, según las cuales la tierra, el sol y los demás cuerpos celestes giran alrededor de un fuego central. Los textos herméticos mantenían una opinión distinta a los presupuestos ptolemaicos sobre la posición del sol en el orden de las esferas. El orden egipcio era distinto al ptolemaico o caldeo. En el primero el sol se sitúa inmediatamente por encima de la luna, bajo los cinco planetas restantes, y por lo tanto muy próximo a la Tierra. En el sistema caldeo el sol ocupaba la posición media entre los planetas, teniendo la mitad de ellos a cada lado. Macrobio señaló que Platón acogió el sistema egipcio (11). Ficino en su *De sole, cap. 6, pp. 968-969*, señala el orden egipcio (Yates, 1983, p. 181). Incluso Koyré hace hincapié en la

importancia que para Copérnico tenía el Sol en sentido religioso y místico, y habla de la influencia que ejercieron sobre él las corrientes neoplatónicas y neopitagóricas renacentistas, mencionando, a este respecto, la influencia particular de la obra de Ficino (Koyré, 1961, pp. 61ss). La misma opinión expresan Garín (Garín, 1940, pp. 308ss) y Yates (Yates, 1983, p. 183).

El Asclepio XVI acaba aclarando este orden jerárquico, cuyo vértice es Dios, el Sol es el artesano mediante el cual crea Dios todas las cosas, creandose a sí mismo eternamente. Si las cosas son partes de Dios, Dios es todas las cosas (CH XVI, 18-19).

Esta idea emanantista que se observa en el párrafo anterior es la que comparte Serveto. Incluso se le ha acusado de panteísta, cuando en realidad se trata más de una creencia panenteísta, puesto que, tanto en el *Corpus Hermeticum* como en la obra de Serveto, en definitiva todo está supeditado a Dios que es la esencia de todas las cosas.

CH XVII. Aparece tan solo un pequeño fragmento.

SOBRE COMO EL ALMA ES OBSTACULIZADA POR LAS AFECCIONES DEL CUERPO (CH XVIII).

SOBRE LA ALABANZA AL SEÑOR Y LOA AL REY.

En este capítulo se describe perfectamente como salen los rayos del sol con inmensas manos, una idea claramente egipcia como se ha visto en el apartado anterior. El Sol aparece así como el Helios Pantomorfo, el dador de formas de todo lo creado:

"Porque así como nutre todos los brotes y, naciente, recolecta el primero las primicias de los frutos, usando, para la recolecta, de sus rayos como inmensas manos, pues para él son como manos los rayos que recolectan primero los más divinos perfumes de las plantas, del mismo modo sucede respecto a nosotros, por eso es preciso que le rindamos de nuevo alabanza al Señor, merced a la cual regará cada brote, puesto que tenemos nuestro origen en el Señor y de Él recibimos el flujo de la sabiduría que consumimos para nutrir esas plantas supracelestes que son nuestras almas." (CH XVIII, 11).

Aquí finaliza el tratado denominado Poimandres.

El otro gran tratado perteneciente a los *Hermetica* es el Asclepio, en el que aparecen, como en el anterior o quizás más, numerosas referencias a la astrología. Enmarcado en la misma línea que el anterior en el Asclepio también se pueden establecer relaciones o paralelismos con mitos de base probablemente egipcia. Si se tiene en cuenta que la lengua jeroglífica era completamente desconocida hasta hace tan solo unos pocos años, y teniendo en cuenta que se ha traducido aproximadamente un treinta por cien de lo encontrado, se deduce con facilidad que difícilmente se puede afirmar o negar la influencia egipcia sobre los *Hermetica*. Aún así, por poco que se conozcan algunas normas generales sobre la lengua y la cultura egipcia es fácil intuir e incluso demostrar en algún caso dicha influencia. Tal ocurre por ejemplo con la relación del aliento vital con la respiración y con el horóscopo, una idea básica para ver la posible influencia sobre el descubrimiento de la circulación menor de Serveto.

ASCLEPIO

[ASCLEPIO: ESTE LIBRO ES PARA MI COMO EL SOL]

DE HERMES TRISMEGISTO, LIBRO SAGRADO DEDICADO A ASCLEPIO

Comienza este primer capítulo del Asclepio con el diálogo entre Hermes y Asclepio, resaltando un principio fundamental del hermetismo: "el *uno* y el *todo* se corresponden recíprocamente, *todo* es *uno* y *uno* es *todo*". Una idea hoy retomada, como ya se ha visto aquí en repetidas ocasiones, por la filosofía de la ciencia en el conocido *principio hologramático* sumamente valorado por Edgar Morin (Morin, 1988, p. 112). Dicho principio se refiere a la correspondencia entre el *todo* y la *parte*. Así por la parte se conoce el todo, principio muy usado en la magia simpática por ejemplo, en la que actuando sobre un cabello o cualquier otra parte del organismo, se actuaría sobre su dueño. Del mismo modo, en la confección del horóscopo en el instante del nacimiento cuando se comienza a respirar, se puede ver reflejada la vida y las características del individuo. Así un instante de tiempo (parte) se convierte en el reflejo de toda la vida del individuo (todo).

A este respecto se dice en el Asclepio:

"...porque parece evidente que "uno" y "todo" se corresponden recíprocamente, que todo es uno y que uno es todo, tan entrelazados que es imposible aislar uno de otro."
(ASC. 1, 10).

Idéntica idea manifiesta un poco más adelante al relacionar las almas individuales (lo uno) con el Creador (el todo):

"¿No te he explicado ya que todo es uno y que uno es todo, puesto que todo existe ya en el creador antes de haber sido producido? ¿Y que con razón se le denomina "todo" al creador, dado que todas las cosas son miembros suyos?." (ASC. 2, 10).

Frosigue Hermes hablando de la unidad y la totalidad, sobre el cosmos y la comunicación entre los seres para citar el aliento vital:

"Y el aliento vital, que llena todo el Universo, se entremezcla con todos los seres y los vivifica." (ASC. 6, 30).

"Pero ya os he dicho que, del tema del pensamiento y de todo lo que se refiere a él, os hablaré en profundidad al tratar del aliento vital." (ASC. 7, 15).

La doble naturaleza del ser humano, en cuanto a su esencia y su sustancia, se pone de manifiesto en las siguientes palabras:

"El hombre es el único ser vivo de naturaleza dual. Una de sus partes es simple, los griegos la denominan "esencial" y nosotros "forma a semejanza divina", la otra parte es cuádruple, los griegos la denominan "material" y nosotros "mundana" y corresponde al cuerpo. Un cuerpo que envuelve a la parte que hemos llamado divina, para que, de este modo recubierta y como protegida por el muro del cuerpo, la divinidad de la mente pura pueda permanecer en sí, sola con sus semejantes, es decir con los sentidos de la mente pura." (ASC. 7, 20-25).

En las doctrinas del alma aparece la división clara entre el alma vegetativa y el alma intelectual. Dicha división tiene su aplicación sobre el ser humano en las teorías sobre la animación del embrión, en donde se recurre repetidas veces a relacionar la astrología con el momento en que se adquiere el alma intelectual y que se produce exactamente al nacer y comenzar a respirar. Por ello es necesario levantar el horóscopo en este preciso instante. La astrología así adquiere una importancia extraordinaria dentro de las doctrinas del alma. Serveto se refiere a esto mismo en su *Christianismi Restitutio*, poniendo como ejemplo precisamente a la astrología.

De una concepción astrológica del cosmos se desprende una concepción determinista, pues si se admite la analogía entre lo de arriba y lo de abajo, y lo de arriba no se puede cambiar, lógicamente lo de abajo tampoco. Aún así, muchos astrólogos, y entre ellos Serveto, se resisten a la idea de un determinismo absoluto dejando cierto margen de libertad al individuo. En el Asclepio se une el determinismo al supremo conocimiento previo, por parte de Dios, de todas las cosas:

"Pues lo que Dios decide se cumple por necesidad, esto es, su voluntad implica la realización y es inconcebible que le pueda desagradar el resultado si ya sabía con mucha antelación qué es lo que habría de resultar y que le agradaría." (ASC. 8, 35).

Más adelante se vuelve a tratar del aliento vital así como de cuestiones análogas:

PRIMEROS PRINCIPIOS DEL COSMOS: DIOS Y MATERIA. EL ALIENTO VITAL. ASC. 14.

La idea del aliento vital está íntimamente unida a la concepción cosmológica del Asclepio:

"En el principio existían Dios e <Hylê> -"materia" en griego-; el aliento vital acompañaba a la materia, o mejor, estaba en la materia, pero no de la misma forma en que estaban en Dios el mismo aliento y los principios originarios del Cosmos, pues aunque estas cosas no existieran de hecho, al no haber sido generadas todavía, existían al menos en lo que había de generarlas." (ASC. 14, 15).

Posteriormente, al hablar del problema del mal en relación con la materia, se trata de la posibilidad de engendrar sin intervención ajena en la concepción, una idea que pudo venir muy bien a Serveto para su idea de la encarnación de Cristo sin intervención humana.

MATERIA. EL PROBLEMA DEL MAL.

"Por su parte, la <Hylê> -"naturaleza material" y el aliento vital, aunque aparecen inengendrados desde el principio, poseen, sin embargo, en sí mismos tanto el poder de engendrar como la posibilidad de ser engendrados. En efecto, el principio de la fecundidad es una cualidad de la materia, pues posee en sí misma el poder y la capacidad natural de concebir y dar a luz, de manera que es capaz de engendrar por sí misma, sin intervención ajena en la concepción." (ASC. 14, 30-35).

"En pocas palabras, toda la cualidad de la materia se cifra en ser capaz de engendrar aun no habiendo sido engendrada. Pero si su cualidad propia es dar a luz, también puede alumbrar el mal." (ASC. 15, 15).

Volviendo a la idea del aliento vital o pneuma, se vuelve a ver en él la causa fundamental de los procesos vitales:

"EL PNEUMA

En cuanto al aliento vital, es por medio de él que son suministrados y vivificados todos los seres del Cosmos, de acuerdo con las órdenes del Dios Supremo al que obedece como su órgano o instrumento que es. Pero ya es suficiente por lo que respecta a este tema." (ASC. 16, 20).

Este párrafo es muy similar en contenido e incluso a nivel expresivo con cualquier fragmento de su *Christianismi Restitutio* o de su *Apologetica disceptatio pro astrologia*.

Pero aunque se diga que se deja de hablar de dicho tema, no es así puesto que se continúa hablando del aliento vital:

"A través del Aliento vital son puestas en movimiento y dirigidas todas las especies del Cosmos según la naturaleza que Dios asignó a cada una.

En tercer lugar, la <Hylê> -materia- es el receptáculo de todos los seres, de sus cambios y de su multiplicidad. Y todo está gobernado por Dios que asigna a cada ser lo que necesita y lo llena con el aliento vital, insuflado de acuerdo con la naturaleza de cada uno." (ASC. 17, 1-5).

En el Asclepio 19 se trata más directamente de astrología al hablar de los 36 "horóscopos" que no son otra cosa que los 36 decanos de origen exclusivamente egipcio:

"Júpiter es el Usiarca del Cielo -sea lo que sea lo que se designe con este nombre-, pues por medio de él dispensa Júpiter la vida a todos los seres. La luz es el Usiarca del Sol, pues el bien de la luz se difunde sobre nosotros a través del disco solar. Los Treinta y Seis, los llamados Horóscopos, es decir, los astros siempre fijos en el mismo lugar, tienen por Usiarca o Príncipe al llamado Omníforme o Pantomorfo, que procura, a su través, formas diversas a los diversos tipos. Las llamadas Siete Esferas, tienen por Usiarcas, es decir, por Príncipes de sí, a la Fortuna y al Destino, por cuyo medio, todas las cosas, diversificadas en un movimiento perpetuo, cambian según ley natural y disposición inalterable.

El órgano o instrumento de todos estos dioses es el Aire, por cuyo medio son hechas todas las cosas, ..." (ASC. 19, 20-35).

Helios Pantomorfo simbolizado en el Sol es el hacedor de formas en la naturaleza. En realidad casi toda la astrología clásica está basada en el Sol. Los signos del zodiaco (no las constelaciones) se forman gracias al trayecto que describe el Sol a lo largo de la eclíptica en un año. Así se forman los equinoccios y solsticios. De la división de cada estación en tres sectores de 30 grados se forman los 12 signos del zodiaco. Por lo tanto el zodiaco se forma en función de la traslación de la Tierra con respecto al Sol dando lugar al año.

La otra división en 12 sectores denominados *casas* o *sectores* nace de la división del día de 24 horas en 12 casas de dos horas de duración cada una. Así la división del día en casas depende del movimiento de la tierra sobre su eje, comenzando dicha división a partir de la *casa I* o *ascendente* y que comienza en el grado de signo zodiacal que se encuentre en ese instante en el horizonte.

Los 36 *decanos* o *decanatos* corresponden a la división de cada signo zodiacal en tres sectores de 10 grados cada uno. De ahí que como son tres decanos para cada signo, y hay 12 signos, en total se obtienen 36 decanos. Para los antiguos egipcios cada decano era gobernado por una divinidad. En el antiguo Egipto estas divisiones, que son ante todo divisiones de tiempo, coincidían con ciertas constelaciones, por lo que observando las constelaciones sabían con facilidad que decano aparecía en ese momento por el horizonte. Así un decano sería una de las constelaciones que marca la primera hora del día. Así, por ejemplo Orión marcaría durante 10 días la primera hora de la noche, y Sirio (Sotis) a los 10 días siguientes. Los 36 decanos aparecen en las tapas de los sarcófagos egipcios así como en los frescos de las paredes de las tumbas egipcia. En la antigüedad Egipto estaba dividido en 36 Nomos o provincias que estaban relacionados con los 36 decanos (10). A partir del Asclepio 20 hasta el Asclepio 36 no se profundiza especialmente en el tema astrológico, al menos de forma clara y extensa. Así, en ASC. 36, 20 se vuelve a hablar de las dos luminarias en relación con la generación de las formas, según los ángulos que formen entre sí:

"Observa, en fin, cuántas mutaciones de carácter divino sufre el fuego, en el hecho de que el Sol y la Luna adoptan, en su aspecto, todas las formas, pues, en esto, son en cierto modo similares a nuestros espejos, ya que reflejan copias similares (a las formas ideales) con un esplendor rival." (ASC. 36, 20).

"Pero ya hemos tratado suficientemente este tema." (ASC. 37, 1).

La expresión última, frecuente en el Asclepio y en el Corpus Hermeticum, es curiosamente también muy frecuente en la *Christianismi Restitutio* de Serveto y en su *Apologetica disceptatio astrologiae*.

En el Asclepio 39 y 40 se trata extensamente sobre el orden que existe en el Cosmos cohesionándolo:

"Por tanto, Destino, Necesidad y Orden son, los tres, las mayores creaciones de la Voluntad de Dios, que gobierna el Cosmos mediante su ley y de acuerdo con su divino proyecto." (ASC. 40, 1).

El movimiento circular aparece como consustancial a dicho orden:

"Pues en esto consiste el proceso cíclico, la razón de la circularidad, que todas las cosas estén encadenadas de forma que no se distinga el principio, si existe, de la rotación, pues todo está, a la vez, antes y después que las demás cosas." (ASC. 40, 20).

Aquí acaba el Asclepio y por lo tanto el último de los *Hermetica* que sin duda conoció Serveto.

Con respecto a los Extractos de Estobeo es posible que el colectivo de amigos de Serveto (Agrippa, Champier, Capito, etc...) tuvieran conocimiento de la edición princeps de Venecia en 1535. En cualquier caso dichos fragmentos forman parte del espíritu de los textos herméticos y por lo tanto están igualmente dentro del contexto astrológico.

EXTRACTOS DE ESTOBEO

Los Extractos de Estobeo (SH) tratan de los diálogos entre Hermes y su hijo Tat.

A Serveto le interesaba conocer que ocurría con el aliento vital en el momento del nacimiento. La literatura hermética da algunas ideas de lo que puede ocurrir al respecto. De los elementos surge una especie de aliento-esperma análogo al aliento vital envolvente:

"Aquel aliento, cuando penetra en la matriz no está inactivo en el esperma, su actividad lo transforma y con este cambio el esperma adquiere crecimiento y magnitud; con la magnitud obtiene un simulacro de figura y queda así configurado. Y, al fin, a través de la figura, se vehicula la forma, merced a la cual es especificado su receptor." (SH XV, 4).

"El aliento vital, en tanto que no dispone en la matriz del movimiento de la vida sino sólo del de la generación, ajusta a éste armónicamente para que sea receptáculo de la vida intelectual -que es indivisible e inmutable y no se aparta jamás de su inmutabilidad- da a luz entonces lo que hay en las entrañas, según números, asiste en el parto y lo conduce al aire exterior." (SH XV, 5).

A continuación se admite la entrada del alma más próxima al recién nacido y por decisión del Destino, representado por la posición de los astros en dicho instante:

"En ese momento se lo apropia el alma que está más próxima, próxima no en cuanto a una particularidad congénita sino por el Destino, pues no es por amor que ella está en un cuerpo." (SH XV, 6).

"De este modo, según el Destino, el alma provee a lo nacido del movimiento intelectual y de la sustancia inteligible de la vida misma, pues el alma se desliza en el aliento y mueve vivificando." (SH XV, 7).

El último paso parece relacionar el alma con el pensar, con la razón. Curiosamente en lengua jeroglífica *alma* y *pensar* se componen casi de las mismas letras: *Ka>alma*; *Kat>pensar*. El Ka es el "doble" que puede viajar en vida y desplazarse tras la muerte del cuerpo. Con el Kat>pensamiento también se puede viajar y desplazarse de un lugar a otro al menos en vida.

La razón comprensiva en nosotros siempre es idéntica a sí misma, de ahí que permanezca tras la muerte:

"Pero ciertamente, en nosotros, la sustancia intelectual, la razón comprensiva, es libre y, en tanto que permanece siempre en sí e idéntica a sí misma, no está sometida al destino." (SH XVIII, 4).

El alma se ajusta a la disposición astral del instante de nacimiento que dependerá de la combinación de los elementos y sus cualidades:

"Pero lo intelectual no alcanza a todos y esto por causa de que el cuerpo se constituye conforme a la armonía: si es lo caliente lo que predomina en la constitución (el hombre) se

convierte entonces en ligero y apasionado, si predomina lo frío, se convierte en pesado e indolente, puesto que la naturaleza ajusta la constitución del cuerpo de acuerdo con la armonía.

Hay tres tipos de armonía: conforme a lo caliente, conforme a lo frío y conforme al término medio y el ajuste se produce en base al astro dominante en la combinación astral. Y el alma, encargándose de <un cuerpo>, según lo fijado por el destino, le procura la vida a esta obra de la naturaleza.

Por tanto la naturaleza asimila la armonía del cuerpo a la combinación astral y unifica esa mezcla de elementos de acuerdo con la armonía de los astros, de modo que se genera una simpatía entre unos y otros; pues el fin de la armonía de los astros no es otro que engendrar la simpatía conforme al destino que les es propio." (SH XX, 5, 6 y 7).

De lo que se deduce una armonía o coincidencia entre lo que el Destino tiene preparado mediante dos realidades que coinciden: la combinación de elementos -aire, fuego, agua y tierra- en el feto, que darán lugar a las cualidades -frío, seco, húmedo y caliente-, y el *schema* o configuración (*aspectos*) de las posiciones de los planetas en la eclíptica en el momento del nacimiento.

Cuando en varias generaciones los bebés se parecen al progenitor es porque este desempeña el papel del *Decano* (*decanato*) correspondiente a la hora en que la mujer concibió:

"Ocurre a veces que, durante una larga serie de generaciones, el bebé se aproxima a la forma del progenitor, al desempeñar éste la condición de Decano, según la hora en la que la mujer concibió." (SH XXII).

En el SH XXIII, 8 se trata de la correspondencia entre el macrocosmos o mundus maior y el microcosmos o mundus minor:

"LA ORDENACION DE LO DE ARRIBA (9-21).
EL MODELADO DE LO QUE ESTARA ABAJO (22-48).
LA ORDENACION DE LO DE ABAJO (49-FIN)."

En SH XXIII 14-17 se habla de la creación de las almas. Las almas son modeladas a partir de la sustancia (Psijôsis) procedente del mismo Pneuma de Dios. Así, aparece una gradación de 60 espacios: "...el número total de almas es de 60 grados.", y prosigue diciendo:

"A estas almas las dispuso Dios ordenadamente en secciones y depósitos [estancias] en lo alto de la naturaleza [celeste] para que hiciesen girar el cilindro con un cierto orden y según un plan conveniente y alegrasen de este modo a su Padre." (SH XXIII, 16).

En realidad las almas así dispuestas se asemejan con facilidad al concepto de arquetipo según la psicología analítica. Dichos arquetipos están representados igualmente en los signos del zodiaco considerados como las doce épocas del año (tres periodos de 30 días por cada estación) y no como constelaciones del zodiaco que tienen poco que ver con la astrología práctica denominada tropical y que se ha usado desde antiguo.

A continuación se describe la creación de los signos del zodiaco:

El relato comienza cuando Dios tomó agua y tierra, los mezcló y le insufló lo que da vida:

"Tomó entonces la espuma que flotaba igualmente en la superficie, una espuma bien templada y perfectamente ajustada y modeló con ella los signos antropomórficos del zodiaco." (SH XXIII, 18).

Los cuatro elementos existían ya en Egipto bajo la forma de divinidades, en donde los elementos son las cuatro almas sucesivas del Dios único, Ra (fuego), Shu (aire), Geb (tierra), Osiris (agua) (Yoyotte, 1984, p. 28). De donde quizás proceda la diosa griega de la Tierra: Gea (Gea>Geb). Geb se convierte así en la divinidad predecesora egipcia de la diosa griega Gea.

El residuo de esta mezcla se lo entregó a las almas ya avanzadas, siendo convocadas a los lugares cercanos a los astros donde viven los demonios sagrados diciéndoles:

"Modelad, hijas mías, nacidas de mi propia naturaleza, tomad los residuos de mi arte y que cada una confeccione algo semejante a su propia naturaleza; usando para ello de estos modelos que os voy a proporcionar.

Al punto tomó (la mezcla) y dispuso exacta y hermosamente la ordenación del Zodiaco acordándola con los movimientos psíquicos y ajustando uno tras otro, como conviene, los signos antropomórficos del zodiaco con los de animales. A los que concedió unas determinadas potencias activas y un aliento capaz de cualquier arte, generador de todos los acontecimientos universales que han de suceder por siempre.

Y Dios se alejó tras asegurar que proporcionaría un aliento invisible a cada una de las obras visibles de las almas, así como una sustancia productora de seres iguales para que engendrara cada uno, a su vez, otros seres iguales a sí mismo y no se vieran jamás las almas en la necesidad de hacer algo distinto de lo que fabricaron en un primer momento." (ASC. XXIII, 21).

En SH XXIII, 26-29, se trata de la creación del hombre mediante la participación del Sol, la Luna y algunos planetas.

El Sol dijo: "Yo brillaré todavía más", la Luna prometió iluminar el recorrido tras el Sol, Cronos dijo que ya había sido padre de justicia y necesidad, Zeus que había engendrado Fortuna, Esperanza y Paz, Ares [Marte] que era padre de lucha, cólera y discordia, Afrodita dijo: "Yo les añadiré Deseo, Placer y Risa para que no sea tan dura la pena de esas almas; en cuanto a Hermes [Mercurio] dice Isis que dijo: "Crearé la naturaleza de los hombres, les daré Sabiduría, Prudencia y Verdad y no cesaré de tener relaciones con Invención, además daré asistencia permanente a la vida mortal de los hombres nacidos bajo mis signos zodiacales (pues los signos que el Padre y Creador me ha asignado son sensatos e inteligentes y esto en mayor medida cuando el movimiento astral que los preside esté en sintonía con la energía natural de cada uno." (SH XXIII, 26-29).

Las almas a la hora de incorporarse en el momento del nacimiento se lametan:

"Oh cielo, principio de nuestra génesis, Eter y Aire, manos y sagrado aliento de nuestro Monarca Dios, astros resplandecientes que sois los ojos de Dios, luz infatigable del Sol y de la Luna, (...) tras ser arrebatadas de las cosas grandes y luminosas, de lo sagrado envolvente, de la opulenta bóveda celeste y de la felicidad participada con los dioses, vamos a ser de este modo encerradas en unos indignos y abyectos cuerpos." (SH XXIII, 31).

Más adelante, en SH XXIII, 65, en el capítulo sobre la Aretalogía de Isis-Osiris, se habla del retorno cíclico del aliento exterior:

"Ellos fueron los que, tras considerar el cruel hecho de la muerte, se dieron cuenta de que el aliento exterior, al estar sujetos a retornos cíclicos en los cuerpos de los hombres, si alguna vez se retrasa, produce un desvanecimiento que no tiene recuperación. Ellos fueron los que, tras aprender de Hermes que la atmósfera está llena de demonios, lo grabaron en estelas secretas." (SH XXIII, 67).

La correspondencia simpática entre el microcosmos y el macrocosmos también aparece en el siguiente versículo:

"Ellos fueron los que, tras aprender de Hermes que el Creador ordenó a las cosas de abajo estar en simpatía con las de arriba, instituyeron en la Tierra las funciones sagradas como exacta prolongación de los misterios divinos." (SH XXIII, 68).

Las almas no son ni masculinas ni femeninas, pero al descender a los cuerpos estos se decantan hacia un sexo u otro según las cualidades, es decir de la proporción entre los elementos. Si en el momento de nacer hay más elementos del sistema solar (Sol, Luna, planetas, ascendente) en signos de tierra y de fuego -lo que se deduce del horóscopo o carta natal-, la tipología sería seca y por lo tanto propio de almas trabajadoras y ásperas:

"Isis: <<Las almas, hijo, tienen una misma naturaleza, puesto que proceden de una única región en las que las modela el Creador y no son ni masculinas ni femeninas, esa condición, por tanto solo se da en los cuerpos, no en los incorpóreos; esta particularidad de ser unas más coléricas y otras más dulces, hijo, reside en el aire, aquel en el que todo se origina: porque el aire del alma es el cuerpo que la recubre, un amasijo de los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego. La combinación que corresponde a las hembras sobreabunda en lo húmedo y lo frío y es deficiente en lo seco y caliente, de modo que un alma encerrada en un tal cuerpo se convierte en húmeda y delicada, mientras que en los varones podemos apreciar que sucede lo contrario, en estos sobreabunda lo seco y cálido y escasea lo frío y húmedo, de modo que las almas encerradas en tales cuerpos son ásperas y trabajadoras>>." (SH XXIV, 8-9).

El centro de operaciones del alma en el cuerpo humano es el corazón:

"Pero el muy sagrado país de nuestros ancestros está en el centro de la Tierra, y dado que el centro del cuerpo es el solo santuario del corazón, base de las operaciones del alma, por esta razón, hijo, nuestros compatriotas (...) se hospedan sobre el corazón de la Tierra." (SH XXIV, 13).

A continuación aparece una descripción aclaratoria de las regiones en donde habitan las almas:

"El espacio comprendido entre la cima del cielo y la Luna está reservado a los dioses, a los astros y a otra providencia; el comprendido entre la Luna y nosotros es la morada de las almas.

No obstante, este amplio espacio aéreo tiene en sí mismo un camino que nosotros tenemos por costumbre llamar viento, un espacio propio en el que se mueve el aire para refrescar las cosas terrestres tal y como más tarde explicaré, sin embargo este movimiento del aire sobre sí

mismo no obstaculiza en modo alguno a las almas, que mientras se mueve el aire pueden subir y bajar según la ocasión, sin ningún impedimento, fluyendo a su través sin mezclarse ni adherirse como el agua en el aceite." (SH XXV, 9-10).

El espacio intermedio consta de cuatro porciones generales que se subdividen en un total de 60 regiones particulares de la siguiente forma:

-La primera porción más próxima a la tierra consta de 4 regiones y contiene cimas y montes.

-La segunda porción inmediatamente superior consta de 8 regiones y contiene los vientos.

-La tercera porción que aparece sobre la anterior consta de 16 regiones y contiene el aire limpio y puro.

-La cuarta porción que aparece sobre la anterior consta de 32 regiones y contiene el aire sutil.

-Sobre estas cuatro porciones aparece la frontera con los cielos ígneos.

La anterior clasificación es una síntesis aclaratoria de como se describe en SH XXV, 11-12. En estas 60 regiones habitan las almas conforme a la naturaleza de cada una (SH XXV, 13).

En las zonas superiores residen los centinelas de la providencia universal que son el *Psicoguardián* y el *Psicoguía* encargados de vigilarlas y conducir las respectivamente:

"Pues allá arriba se encuentran los centinelas de la providencia universal que son dos, el Psicoguardián y el Psicoguía; el Psicoguardián <es el vigilante> de las almas <aun no encarnadas>, el Psicoguía es el que conduce y señala sus cometidos a las almas mientras se incorporan. Y es por orden divina que uno vigila y el otro envía a las almas." (SH XXVI, 3).

Las almas se han de acoplar a los tipos de cuerpos correspondientes de modo que a las almas rápidas les correspondan cuerpos rápidos y a las fuertes cuerpos fuertes, etc., y a cada una lo que le conviene (SH XXVI, 4). Posteriormente se habla de la Metempsicosis y el paso de las almas por los animales, en donde cada tipo de alma se ajusta a la idiosincrasia del animal (SH XXVI, 5-7).

Más adelante (SH XXVI, IX) se describen incluso los reyes de cada tipo de almas, en donde conviene resaltar la asociación de Asclepio a Imouthes constituyendo un mismo personaje, es decir Imhotep, gran sacerdote de Heliópolis, visir y arquitecto constructor de la pirámide de Saqqara, y que dió lugar con el tiempo al nacimiento del dios griego de la medicina Asclepio y a su continuación como Esculapio para los romanos. Imhotep vivió durante el reinado de Djéser (2668-2649 a. C.) (Clayton, 1995, pp. 32-33).

La descripción que se hace poco después sobre la subida y bajada de las almas recuerda la doctrina budista de la rueda de los nacimientos o Samsâra:

"Por tanto nada existe que no haya bajado de allá arriba y que no ascienda de nuevo para volver a descender." (SH XXVI 11-12).

Cuando las bocas de los fuelles que retienen el aliento se cierran significa que ya no estamos aquí y que hemos ascendido:

"El aliento que nosotros aspiramos de allá arriba, del aire, de nuevo lo enviamos hacia arriba para volver a tomarlo; esta operación depende en nosotros de unos fuelles apropiados, el cierre de cuyas bocas adecuadas para recibir el aliento implica que ya no estamos aquí sino que hemos ascendido." (SH XXVI, 12).

A continuación aparece una interesante y detallada exposición sobre las características de las almas y cuerpos en función del predominio de cada elemento: agua, fuego, etc.. Las descripciones son claramente astrológicas, por ejemplo, si predomina el agua el individuo será adaptable al medio (puesto que el agua se adapta perfectamente a una vasija), etc.. (SH XXVI 14-18). El desequilibrio de dichos elementos y de sus cualidades origina la enfermedad (SH XXVI, 25).

Finalizan los Extractos de Estobeo describiendo las propiedades de cada planeta: el llanto es Cronos (Saturno), la generación Zeus (Júpiter), la palabra Hermes (Mercurio), la ira Ares (Marte), el sueño la Luna, el deseo Afrodita (Venus), y la risa Helios (el Sol) (SH XXV, 19).

Aquí finaliza todo aquello perteneciente a los *Hermetica* que conoció y pudo conocer Serveto. Las doctrinas del aliento vital, su relación con las doctrinas del alma y con el cuerpo humano pudieron ser determinantes para su descubrimiento de la circulación cardiopulmonar.

Antes de finalizar este capítulo es conveniente aclarar el concepto de *Decano*.

LOS DECANOS

El sistema de Decanos es egipcio en su origen. Para su estudio se han considerado las siguientes fuentes:

- Fuentes astrológicas convencionales en donde los Decanos se conservan bajo la denominación de *Decanatos*.
- El estudio de Renau, tal y como lo expone en su tesis doctoral (Renau, vol. II, 1989, p. 163-168). Dicho estudio está basado en: el *Liber Hermetis, SH VI, CH* y referencias egipcias.
- L'Astrologie grecque*, de Bouché-Leclercq, Paris, 1989.
- Otras fuentes convenientemente citadas.

En Egipto la figura del sacerdote egipcio era la encargada de conocer el calendario mitológico y explicar cuales eran los días fastos y nefastos del año, según los acontecimientos de las leyendas divinas que tuvieron lugar ese mismo día en el pasado (Molinero, 1996, p.10). En realidad es muy posible que el sacerdote horóscopo se limitara casi exclusivamente a levantar el horóscopo, es decir a calcular el ascendente, que consistía en ver que signo del zodiaco aparecía en el horizonte en el momento de nacer. Lógicamente también conocería el lugar del sol en la eclíptica puesto que conocían los equinoccios y solsticios perfectamente. Por lo tanto tenía los elementos casi fundamentales para levantar un horóscopo como hoy se entiende, es decir como una carta natal. Los egipcios se darían cuenta de que alrededor de una fecha determinada durante varios años podían suceder acontecimientos similares. Esto les pudo hacer pensar que cada día tenía su *cronocrator* o divinidad particular. De la misma forma cada día tenía igualmente sus señores u horas.

Así pues existen dos formas de aplicar los decanos:

- Los decanos zodiacales.
- Los decanos del día de 24 horas.

Para conocer cual es el significado de los decanos conviene saber que los signos del zodiaco nacen de la división de cada estación en tres periodos de treinta días cada uno. Estas

doce divisiones tienen poco o nada que ver con las constelaciones del zodiaco que según autores fueron aclopadas al primer zodiaco bien sea por un proceso de catesterismo (Cirlot, 1978, p. 472) o por influencia caldea (Bouché-Leclercq, 1899, p. 227).

El decano es el Señor de las *Horas*. Las horas son los períodos de división, por una parte, de cada signo del zodiaco quedando dividido en tres decanos de 10 grados cada uno, y por otra la división de un doceavo de día de 24 horas, que corresponde a dos horas, en tres períodos de 40 minutos que equivalen simbólicamente a los tres períodos de cada signo del zodiaco.

Para los egipcios un día equivalía a un año. Así la división del año en 12 signos del zodiaco se corresponde perfectamente con la división del día de 24 horas en 12 períodos de dos horas denominados *Casas*:

<u>Signo</u>	<u>Mes egipcio-calendario moderno</u>	<u>Casa</u>
-Aries.....	Farmuti (27 marzo-25 abril).....	I (Ascendente u Horóscopo)
-Tauro.....	Pachons (26 abril-25 mayo).....	II
-Geminis.....	Payni (26 mayo- 24 junio).....	III
-Cáncer.....	Epifi (25 junio-24 julio).....	IV
-Leo.....	Mesori (25 julio-23 agosto).....	V
-Virgo.....	Thot (29 agosto-27 septiembre)....	VI
-Libra.....	Paofi (28 septiembre-27 octubre)...	VII
-Escorpio....	Atir (28 octubre-26 noviembre)....	VIII
-Sagitario...	Choiak (27 noviembre-26 diciembre). IX	
-Capricornio.	Tibi (27 diciembre-25 enero).....	X
-Acuario.....	Mechir (26 enero-24 febrero).....	XI
-Piscis.....	Famenot (25 febrero-26 marzo).....	XII

El desfase de unos cuatro días entre el zodiaco actual y su equivalente egipcio puede deberse bien a la gran distancia en el tiempo o a la inclusión en sus cálculos de los días epagomenales para la corrección de los años bisiestos.

Los meses egipcios que aparecen aquí son según la opinión de Kurt Lange (Lange, 1995, 225).

La correspondencia actual entre signos y casas es la siguiente:

<u>Casa</u>	
I (Ascendente).....	Aries (21 marzo-22 abril)
II	Tauro (23 abril-22 mayo)
III	Geminis (23 mayo-20 junio)
IV.....	Cancer (21 junio-22 julio)
V	Leo (23 julio-22 agosto)
VI.....	Virgo (23 agosto-22 septiembre)
VII.....	Libra (23 septiembre-21 octubre)
VIII.....	Escorpio (22 octubre-21 noviembre)
IX.....	Sagitario (22 noviembre-21 diciembre)
X.....	Capricornio (22 diciembre-21 enero)
XI.....	Acuario (22 enero-19 febrero)
XII.....	Piscis (20 febrero-21 marzo)

La división de un signo del zodiaco en tres periodos de 10 días da lugar a su división en tres decanos. Como cada signo del zodiaco equivale a 30 grados de la eclíptica (pues el sol recorre un grado por día), un decano equivale a 10 grados de dicha eclíptica. Con respecto al día ocurre algo similar: como cada sector de dos horas denominado *casa* se divide en tres decanos, cada decano constará de 40 minutos. Así pues tanto el día como el año tienen sus correspondientes decanos. Bouché-Leclercq da listas muy completas de lo que los egipcios y los caldeos atribuían a cada decano (Bouché-Leclercq, 1899, pp. 215-240). Manilio en su *Astrología* habla extensamente sobre los decanatos (Manilio, 1996). A cada decano se le puede atribuir una divinidad, un planeta o un signo del zodiaco que daría un matiz al signo al que perteneciera el decano. Manilio, por ejemplo, atribuye a Aries tres decanos: los 10 primeros grados (primer decanato) a Aries, los 10 segundos (segundo decanato) a Tauro y los 10 siguientes (tercer decanato) a Géminis.

A los astrólogos les interesaba saber incluso el decanato del signo que se encontraba en el horizonte al nacer un individuo.

Los 36 decanos que componen el año y, por analogía el día, se relacionaban también con 36 divinidades. En la siguiente lista que cita Renau (Renau, 1989, vol. II, p. 164) (12) aparecen los 36 decanos con los nombres greco-egipcios conservados por Cosmas de Jerusalén:

- ARIES: Marte-AULATHAMAS [AIDONEIS]
Sol-SABAOOTH [PERSEFONE]
Venus-DISOFARNAIS [EROS]
- TAURO: Mercurio-JAUS [JARIS]
Luna-SARNATOIS [HORAS]
Saturno-ERCHNUBRIS [LITAI]
- GEMINIS: Júpiter-MANUCHOS [TETIS]
Marte (recomienza la serie)-SAMUROIS [CIBELES]
AZUEL [PRAXIDIKE]
- CANCER: (Siguen los nombres de Cosmas) NIKE-HERACLES-HECATE
- LEO: HEFESTO-ISIS-SARAPIS
- VIRGO: THEMIS-MOIRAS-HESTIA
- LIBRA: ERINYS-KAIROS-NEMESIS
- ESCORPIO: NINFAS-LETO-KAIROS
- SAGITARIO: LOIMOS-KORE-ANANKE
- CAPRICORNIO: ASCLEPIO-HYGIEIA-TOLME
- ACUARIO: DIKE-FOBOS- (OSIRIS)
- PISCIS: OCEANO-DOLOS-ELPIS

Una vez establecida la orientación de los decanos en el día y el mes del año correspondientes, se procedía a situar los planetas que conformarán el *Squema* o disposición de los planetas y luminarias (Sol y Luna) en los signos y las casas. Dicho *Squema* está en función de los ángulos que los planetas y el resto de elementos mantengan entre sí en el preciso instante de nacer. Los ángulos favorables son: el trigono (120 grados), el sextil (60 grados), el semisextil (30 grados). Los ángulos desfavorables son: la cuadratura (90 grados) y la semicuadratura (45 grados). Los aspectos denominados conjunción (0 grados) y oposición (180 grados) podían ser muy buenos o todo lo contrario dependiendo del resto de aspectos.

El *Squema* del momento en que el recién nacido comienza a respirar es su imagen psicológica. "El sentido esencial del horóscopo consiste en que, en la forma de las posiciones planetarias y sus relaciones (aspectos) y de las divisiones del Zodiaco según los puntos

cardinales, se proyecta una imagen de la constitución ante todo psíquica y en segundo lugar física. El horóscopo representa, pues, en primer lugar un sistema de las disposiciones originarias y fundamentales del carácter, y puede valer por lo tanto como un equivalente de la psique individual." (Jung, 1989, p. 147).

El horóscopo mostraba así la geometría del alma, la figura geométrica, formada por los aspectos, que coincidiría con la estructura caracterológica del recién nacido. Mostraba en definitiva el tipo de alma que se alojaba en el cuerpo que nacía.

Como hemos visto, a lo largo de toda esta exposición, la astrología está profundamente arraigada en los orígenes mismos de las fuentes herméticas, de gran contenido a su vez en tradiciones egipcias, siendo consustancial a ellas junto con las doctrinas del alma, aspecto tratado aquí en otro capítulo.

NOTAS

- (1) Según Ludovico Lazzarelli. Citado por Reitzenstein, R., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig, 1904, p. 320.
 - (2) Isaaci Casauboni...Exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in *Annales...Londini...* MDCXIII. En la Exercit. I. 10, p. 70ss. discute la fecha y el origen de los Sibyllina y los Hermetica. Cit. por Scott, W., *Hermetica*. Oxford 1924-1936 (Reimp. Boston 1985) 4 vol., Vol. I, 41ss.
 - (3) Menard, Louis, *Hermès Trismégiste*. Paris, 1866.
 - (4) Pietschmann, R., *Hermes Trismegistos, nach ägyptischen und orientalischen überlieferungen*. Leipzig, 1875.
 - (5) O.c. en nota 1.
 - (6) Festugière, A.J., y Nock, A.D., *Hermès Trismégiste*, ed. Les Belles Lettres. Paris, 1983. 4 vols. [I (6 ed.), II-IV (4 ed.)].
 - (7) Mahe, J.P., Hermès en Haute-Egypte. *Bib. copte de NH. Secc. Textes* vols. 3 y 7. Québec 1978. 1982. 2 vols.
 - (8) Jamblico, *De Mysteriis Aegyptiorum*, VIII, 4, Paris, 1966.
 - (9) Daressy, M., Statue d'un Astronome, *Ann. du Serv. des Antiq.*, v. XIX. (Enel, 1989, p. 188).
 - (10) Sobre astronomía egipcia consultar:
 - García, M.A., *Astronomía egipcia*, Barcelona, 1997.
 - Bouché-Leclercq, *L'astrologie Grecque*, París, 1879, Darmstadt, 1979.
 - García, M.A., On the Calendarical-Tool Nature of Egyptian 59-Hole Boards, *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago (en prensa).
 - (11) "Platón siguió las doctrinas de los egipcios, los creadores de todas las ramas de la filosofía, quienes tenían preferencia por colocar al Sol entre la Luna y Mercurio [...]." (Macrobio, *In somnium Scipionis*, XIX). Ver también: Platón, *Timeo*, 38d 1-3. Ver: Taylor, *Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, pp. 192-193.
 - (12) Dicha lista aparece en Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés. Zoroastre. Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. 2 vols. Paris, 1973.
-

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELES. *De Caelo*. Trad. Moraux, P., París, 1965.
- BAINTON, R., *Servet, el hereje perseguido*, ed. Taurus, Madrid, 1973.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'Astrologie grecque*, ed. Culture et Civilisation, París, 1899.
- CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, ed. Labor, Barcelona, 1978.
- CLAYTON, Peter A., *Chronique des pharaons*, ed. Casterman, Slovénie, 1995.
- CUMONT, F., *La theologie solaire du paganisme romain*. Acad. des Insc. et Bel. Let. T. XII, II part., París, 1909.
- CUMONT, F., *Astrology and religion among the Greeks and Romans*. Nueva York, 1960.
- DORESSE, J., *The secret books of the Egyptian gnostics*, Londres, 1960.
- ELIADE, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, en *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux*, Roma, 1957.
- ENEL. *La langue sacrée*, ed. Maisonneuve & Larose, París, 1989.
- FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Vol. I, *L'Astrologie et les sciences occultes*, ed. Les Belles Lettres, París, 1983.
- FESTUGIERE-NOCK, *Hermès Trismégiste*, vol. I, *Poimandrès* (II-XII) 1991; vol. II, *Asclepius* (XIII-XVIII) 1992; vol. III: *Fragments extraits de Stobée* (I-XXII) y vol. IV: *Fragments extraits de Stobée* (XXIII-XXIX) y *Fragments divers*, 1983. Ed. Les Belles Lettres. París.
- GARCIA, M.A., *Astronomía egipcia*, ed. Fund. Clos. Barcelona, 1997.
- GARIN, E., *Recenti interpretazioni di Marsilio Ficino*, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1940, pp. 308ss.
- JAMBlico, *De Mysteriis Aegyptiorum*, París, 1966.
- JUNG, C.G., *Aion, contribución a los simbolismos del sí-mismo*, ed. Paidós, Barcelona, 1989.
- KOYRÉ, *La révolution astronomique*, París, 1961.
- LANGE, Kurt., *Pirámides, Esfinges y Faraones*, ed. Destino, Barcelona, 1995.
- MANILIO, *Astrología*, intr. Francisco Calero, trad. y notas: Francisco Calero y M^a José Echarteed, ed. Gredos, Madrid, 1996.
- MOLINERO, Miguel Angel. *Los sacerdotes egipcios*. *Cuad. Hist. 16*. Madrid, 1996.
- MORIN, E., *El método, el conocimiento del conocimiento*, ed. Cátedra, Madrid, 1988.
- MUÑOZ MOYA, Miguel Angel, intr. y notas a: *Hermes Trismegisto, obras completas*, vol. I, *Poimandres* (I-XII), 1985, Barcelona; vol. II, *Poimandres* (XIII-XVIII) y *Asclepio*, 1987, Barcelona; vol. III, *Fragments de Stobée*, 1988. Ed. Muñoz Moya y Montraveta. Sevilla.
- PRITCHARD, James B., *La sabiduría del antiguo oriente*, ed. Garriga, Barcelona, 1966.
- RENAU NEBOT, Françesc-Xavier. *Los textos herméticos: introducción, traducción y notas*. Vol. I: traducción. Vol. II: comentarios. Teis doctoral. Barcelona, 1989.
- VERDU, F.T., *Bases conceptuales para una adecuada introducción a la astrología*. Valencia, 1981.
- VERDU, F.T., *Sobre la relación del iris con la astrología*, Valencia, 1982.
- YATES, Frances A., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, ed. Ariel, Barcelona, 1983.
- YOYOTTE, J., *El pensamiento prefilosófico en Egipto*. En: Parain, B., *Historia de la filosofía*. I. Madrid, 1984.

CAPITULO V: MICHAELIS VILLANOVANI IN QUENDAM
MEDICUM APOLOGETICA DISCEPTATIO
PRO ASTROLOGIA

**MICHAELIS VILLANOVANI IN QUENDAM MEDICUM APOLOGETICA
DISCEPTATIO PRO ASTROLOGIA**

(DISERTACION APOLOGETICA DE MIGUEL DE VILLANUEVA EN TORNO
A LA ASTROLOGIA CONTRA CIERTO MEDICO OBJETOR)

Introducción

La presente obra fue publicada por Miguel Serveto en París en 1538. Serveto se matriculó en la Facultad de Medicina de París el 25 de marzo de 1537. Serveto residía en el Colegio de los Lombardos y probablemente en parte para subsistir y en parte por vocación explicó un curso de matemáticas que comprendía el estudio de la astrología, la astronomía y la geografía. Entre sus alumnos figuraba Pedro Palmier, arzobispo de Viena del Delfinado. Las obras que utilizaba como libros de texto en sus clases eran probablemente: *Isagoge* del árabe Alcabitius y *De Divinatione*, de Cicerón.

Debido a que la astrología judiciaria o predictiva estaba perseguida y castigada con la pena de fuego, las autoridades académicas, por medio de la figura del decano de la Facultad de Medicina, Jean Tagault, le incoaron proceso ante una denuncia presentada contra Serveto. Se ordenó la prohibición del curso tanto por Tagault como por el claustro en pleno y la contestación de Serveto fue la publicación de este folleto de 16 páginas que aunque reducido posee un rico contenido. Para su pronta publicación parece ser que incluso gratificó al impresor.

El juicio contra Serveto figura en el libro de actas de la Facultad de Medicina de París, vol. V, 1538, págs 97 recto y verso y 98 r. En dicho proceso se le exigió que retirara su folleto, pero todo acabó en una ligera amonestación pidiéndole a Serveto que fuera respetuoso con sus profesores además de la prohibición de ejercer la astrología judiciaria. Una condena ridícula para la época. El encargado de defender a Serveto fue Marillac quien hizo una excelente defensa. En dicho proceso también tuvieron que intervenir, aunque entre bastidores, grandes personalidades protectoras y amigas de Serveto. Tal es el caso de Juan Thiebault, médico de cámara de Francisco I de Francia, Cornelius Agrippa, Champier, todos ellos médicos y heterodoxos, así como grandes conocedores y defensores de la astrología. Por ejemplo Champier publicó las obras completas del médico y astrólogo valenciano Arnau de Vilanova.

La presente traducción es la primera que se realiza al castellano con introducción, comentarios y notas, ocupando un vacío que muchos autores habían denunciado con anterioridad.

OBSERVACIONES

- El original latino consta de 16 páginas sin numerar. Dichas páginas aquí aparecen numeradas con números romanos en la parte inferior en el original y entre paréntesis en la traducción al castellano. Los números romanos entre paréntesis que aparecen en la traducción indican el comienzo de la página correspondiente en el original.
- Se ha procedido igualmente a subdividir la obra en 46 párrafos de unas 10 a 12 líneas para facilitar las referencias posteriores. Dichos párrafos aparecen numerados del 1 al 46.
- Los números entre paréntesis hacen referencia a las notas aclaratorias.
- El texto entre paréntesis y en cursiva son aclaraciones que no figuran en el texto original. El resto de textos entre paréntesis sí que pertenecen al texto original.
- Las mayúsculas a comienzo de palabra figuran como en el texto original.

TRADUCCION

(I) MICHAELIS VILLANOVANI IN QUENDAM MEDICUM APOLOGETICA
DISCEPTATIO PRO ASTROLOGIA

(DISERTACION APOLOGETICA DE MIGUEL DE VILLANUEVA EN TORNO
A LA ASTROLOGIA CONTRA CIERTO MEDICO OBJETOR)

1 - Cierta médico (1) interrumpió mis lecciones cuando yo enseñaba públicamente Astronomía en París, tergiversando completamente mi tesis por dos razones, referentes una a la predicción según los astros y la otra a la observación de los movimientos celestes por medio de instrumentos. Por lo cual no hizo más que mostrar su incultura abiertamente, al seguir a otro ignorante, un preceptor (2) bajo el cual fue burdamente enseñado, de modo que ambos condenan sin motivo lo que ignoran profundamente. Sin embargo, estos mismos osan autoproclamarse, con el favor de los dioses, filósofos y médicos, cuando uno y otro desconocen a sus guías clásicos, Platón y Aristóteles, Hipócrates y Galeno, habiéndoles abandonado, lo que cualquiera puede comprobar fácilmente, ya que los filósofos citados fueron todos ellos expertos en Astrología, la cual no solo estos reconocen ignorar sin rubor alguno, sino que también la atacan con descaro. Aquellos (3) fueron amigos de la Filosofía, la que se les tornó muy familiar, mientras éstos últimos (4) fueron contrarísimos a la misma.

2 - Por todo ello citaré en primer lugar los testimonios de aquellos autores que se pronuncian a favor de una y otra parte de la astrología (5), pasando a continuación a exponer sus razones. El divino Platón, en el libro *De regno*, manifestó que la causa de las alteraciones en lo inferior (*lo terrestre*) era el circuito celeste. También en el *Epinomis* dice que no hay que ignorar una cierta astronomía muy sabia: y allí enseña que los griegos la han aprendido de los egipcios. Y en el séptimo diálogo de las *Leyes* llama también al sol y a la luna grandes dioses. En el *Timeo*, (II) ¡Dios bueno! (6), ¡cuanta sabiduría!, prueba que hay cuatro elementos inferiores, que están por otra razón en los cielos, y que ciertas estrellas llevan calor y otras frío. Allí al Sol se le denomina brillante luz, esplendor de calor y de generación. Y se propone tratar de los siete planetas y otras cosas, según lo requiera el caso.

3 - En efecto, los que tratan de la física y de la medicina no suelen extenderse sobre astronomía, alejándose de otros temas, como dice Galeno en el libro tercero *De diebus decretoris* con estas palabras: “Por el momento, pensamos investigar no las primeras causas de todo lo que atañe a la astronomía, sino las que son útiles a nuestro propósito”. (Nosotros no dudamos que la Astronomía y la Astrología para los escritores griegos y latinos son la misma cosa) (7). Después, Platón atribuye a cada género animal un astro en el cielo, y en el *Critias* insinúa la unión de los siete metales a los siete planetas que, según dice, dirigen la generación de todas las cosas.

4 - Y ahora vayamos a Aristóteles. Este, en el libro segundo sobre la *Física*, defiende que la astrología es más natural que la geometría, añadiendo allí mismo que el hombre sometido, es engendrado por el sol y por el hombre. Además, por los libros séptimo y octavo de la *Física*, relaciona todas las cosas de estos movimientos inferiores con los celestes; y en el libro segundo *De coelo*, capítulo 10, él escoge sus argumentos de lo que se dice según la astrología, y concede que ellas han sido tratadas suficientemente por los astrólogos; y en el capítulo 12, juzga a un astrólogo más digno de veneración que de temerario, en razón de su sed de filosofía estima sus facultades asaz exiguas en estos asuntos.

5- Y poco más adelante añade que vio al planeta Marte eclipsado por la Luna como algo realmente prodigioso y por ello referido por Aristóteles como algo que ocurre raramente, en lo que yo personalmente discrepo un poco, ya que yo mismo presencié (III) en compañía de unos amigos (8) algo semejante, el doce de este mes de febrero del año 1538 (9). Ocurrió la noche siguiente que Marte fue eclipsado por la Luna, cerca de la estrella llamada Rey o Corazón de León (10). Por lo que yo pude predecir el futuro, que en este mismo año se verían exaltados los corazones de los leones con mayor fuerza, esto es, el ánimo de los príncipes, los que se verían avocados a empuñar las armas contra Marte, y que muchas cosas serían arrasadas por las armas y el fuego, que la Iglesia padecería también, que ciertos príncipes morirían, y sobrevendrían pestes y muchas otras cosas que Dios no permita. ¡Y basta ya de esto!

6- En el mismo capítulo, Aristóteles añade haber recibido muchas cosas dignas de crédito por parte de los egipcios y de los babilonios sobre cada una de las estrellas. Poco más o menos lo mismo dice en el capítulo sexto del primer libro de la *Meteorologica*. Galeno también en el libro 3 *De diebus decretoris*, tiene por digno de crédito lo que los egipcios predicen por medio de la Luna. Demuestra también Josefo en el primer libro, capítulo dieciseis, *De las antigüedades judaicas* que Abraham transmitió a los egipcios la astrología que recibió de los caldeos. Porfirio, también expertísimo astrólogo, escribió sobre instrucciones apotelesmáticas según las sentencias de los caldeos.

7- También consideraron a los egipcios dignos de crédito Tales de Mileto, Solón, Pitágoras, Demócrito, Platón y otros que se desplazaron a Egipto por el placer de aprender la astrología y la geometría. Además, para los máximos filósofos todas estas cosas fueron dignas de crédito, mientras que para los imperitos e ignorantes se ofrecen ridículas. Se muestran éstos tan obcecados, que no elevan jamás sus ojos al cielo, para poder admirar aquella tan maravillosa máquina que Dios creó no en vano. Pues, a tenor de la Sagrada Escritura ¿no fueron colocados por el creador estos signos en lo alto del cielo para que nos signifiquen algo? (11) y ¿no son tan varios estos signos celestes para que nos revelen y signifiquen asimismo varias cosas?

8- Pero retorno de nuevo a Aristóteles. En el libro 2, capítulo diez de *De generatione et corruptione*, investigando la causa de la generación y muerte en los seres inferiores (IV) concluye que la acción del cielo es necesaria y que por ello mismo los movimientos celestes son necesariamente oportunos. Además añade que la vida y el tiempo de cada uno de los mortales son medidos por el circuito de este movimiento y que todo es determinado según este número (12). De ahí que el acceso del Sol a nosotros en el zodiaco sea la causa de la generación y su partida la causa de la corrupción; él lo confirma en el libro *De mundo*. Después, en el libro primero de la *Meteorologica*, capítulo 2, dice que necesariamente este mundo inferior es continuo al de las impulsiones superiores, de tal modo que la fuerza de esto esté gobernada y derive de ellas;

9- y en el capítulo 3, Aristóteles, tan experto en este arte, por medio de teoremas astrológicos, afirma que ha encontrado que la Tierra es menor que ciertos astros. Y poco después, reprende a los que tratan de la física sin (13) el conocimiento de estos teoremas. Por demostraciones matemáticas, los astrólogos deducen ciertamente a qué distancia del centro (*de la Tierra*) se encuentra la Luna, tanto por la sombra de la Tierra como por la diversidad de aspectos. De donde es deducida la cantidad de lugar y de espacio suficiente para contener el fuego y el aire bajo la concavidad de la Luna, de forma que el filósofo no pueda tener mejor prueba que la que se refiere al elemento del fuego (14).

10- Además, en el capítulo 6, diserta muy cualificadamente sobre los planetas, citando a Hipócrates, que también era experto en esta materia, y alabando a los astrólogos egipcios; y en el capítulo 7 recomienda la observación de los astros. De igual forma, en el libro 2, capítulos 4, 5 y 6, cuenta que las impulsiones del sol y de los astros, su salida y su ocaso, excitan y levantan lluvias y vientos, y sitúa los vientos cerca del orto y del ocaso sobre el horizonte (15). Hace lo mismo en el libro *De mundo*. Y en el libro *De divinatione per somnium*, de lo que los antiguos eran tan creyentes, prueba que hay una adivinación a través de los sueños. Pero eso que proviene de los astros se apoya en argumentos mucho más sólidos.

11- Pero, tú dirás (V) ¿no dejan de suceder muchas cosas de las que se predicen?. A esto Aristóteles contesta en el mismo sentido con estas palabras: No es un verdadero inconveniente el que muchas de las cosas que se predicen no ocurran, y añade una comparación con una cosa muy evidente, como son la Astrología y la Fisiognomía. Puesto que, ni los signos, dice él, que aparecen (16) sobre un cuerpo ni los que aparecen en el cielo, como son los que presagian la lluvia y el viento, ocurren siempre. Porque si se registra un movimiento astral más vehemente que el normal que fuera a ocurrir, del que derivan tales cosas, no se sigue nada de aquel signo.

12- Lo que si contemplara nuestro médico como argumento contra nosotros, lo sería igualmente contra Aristóteles, por el hecho de que no hay arte fisiognómica alguna, al ocurrir que no se cumplan generalmente lo que los fisiognómicos predicen. De donde resulta que Aristóteles sería un inepto, por cuanto escribió acerca de la fisiognomía. Sin embargo, es necesario recalcar que el Filósofo (*Aristóteles*) enseñó con claridad en este pasaje que hay signos en el cielo que presagian las lluvias y los vientos. Vemos algunos en las efemérides (17), pero he dicho que de ellos solos no se podía sacar un juicio puesto que de un momento a otro se presentan otros signos contrarios.

13- Sin embargo, un astrólogo experto puede comparar todo esto y extraer una indicación de los más numerosos y de los más importantes, lo que hacen también los médicos y los fisiognomistas. El hecho de que se produzca un error no será un inconveniente, igual que en medicina, puesto que todas estas grandes artes son en gran parte conjeturales, como Galeno confesó por aquí y por allá sobre la medicina. Mucho más a censurar son los médicos que se ciegan así en esta materia, puesto que no existe (18) nada en absoluto en astrología, que no encuentre una similitud en esta parte de la medicina que se llama semiótica (19), como lo haré saber aquí seguidamente.

14- Desde luego ese movimiento astral al que se refiere Aristóteles convierte más fácilmente en falso (VI) el juicio del médico que el del astrólogo, asistiendo entrambos al paciente al lado de otros factores externos, por cuanto la moción astral que va a sobrevenir, puede conocerla mejor el astrólogo que el médico. Puse un ejemplo al respecto en una clase pública contra el pronóstico de los que predecían lluvias, afirmando que iba a ocurrir lo contrario, en base al nuevo movimiento registrado de los astros, el que originaría vientos que acabarían ahuyentando las nubes. Así mismo, cuando pronosticaban frío, yo, gracias a otros signos, que los de las efemérides no conocen, predije muy a menudo y públicamente que sería todo un invierno sin frío (20).

15- Lo que a muchos les parece estupendo, puesto que los hechos indican que yo decía la verdad. De ahí que yo no aprobara a los que desacreditan (21) todo el arte, no prediciendo ellos mismos según las efemérides. Pues de todos los juicios en astrología, los que se refieren a los cambios del aire son los más peligrosos, ya sea por diferentes razones o sea a causa de las diversas propiedades de los lugares que ellos ignoran, igual que los médicos ignoran las propiedades particulares de la naturaleza. Pues al hombre

en general lo tratan muy bien en sus escuelas o en sus lecciones, pero con Sócrates o Platón no ocurre lo mismo.

16- Pero volviendo a Aristóteles, en el libro 12 de la *Metafisica*, afirma que la astrología es muy familiar a la filosofía, a lo que hoy nuestros filósofos se oponen. Además, al principio del libro segundo *De generatione animalium*, atribuye a los astros la causa principal de la generación, deduciendo un principio celeste. Y en el capítulo 4 dice que la menstruación de las mujeres acaece con la luna menguante y que por la misma razón, con el decrecer de la luna, el final de los meses lunares se hace más frío. Y ten presente la afirmación de Aristóteles, que no hay nadie tan rudo que observando las fases lunares no entienda que los días se tornan más cálidos con el cuarto creciente y (VII) luna llena, al revés de cuando aquella se halla en el menguante y luna nueva.

17- Y en el último capítulo del libro 4, dice que la luna, casi otro pequeño sol, rige todas las generaciones y todas las realizaciones. En efecto, el movimiento de estos astros provoca calentamientos y enfriamientos, añade él después; tal y como las revoluciones del sol y de la luna afectan al aire y a los vientos, por lo que las cosas que provienen de ellos deben seguirse necesariamente. Además, en el libro *De proprietatibus elementarum*, él testimonia que la mortalidad y el hambre siguen las conjunciones de saturno y de júpiter. Así mismo, en el libro primero, capítulo 7, de la *Politica*, cita a Tales de Mileto que supo por la astrología que habría una abundancia de olivas y que haría fortuna de este modo.

18- En el libro *De mundo* dice que el cielo tiene tal fuerza y poder que origina la debilidad de la senectud (22) y la muerte, regulando los espacios de la vida con sus movimientos, por los que cobran vida todas las cosas y por los que surgen las maravillas de las cosas nuevas, que se producen en tiempos determinados, originando los vientos que soplan por doquier, los rayos que caen del cielo, así como las lluvias procelosas y admirables. Ahora es necesario apresurarnos para pasar a Hipócrates, el padre de la medicina. Éste, en el libro *De aere, aquis et locis*, dice que la contribución de la Astronomía a la medicina no es la menor, sino con mucho la más considerable.

19- Si alguien, afirma Hipócrates, observa los cambios de tiempo y el orto y ocaso de los astros, acertará a pronosticar el año que va a venir y predecirlo. Si alguien pronostica estas cosas, podrá, dice él, predecir los males que aguardan a una ciudad en general, y será capaz de ayudar a cada uno individual y particularmente cambiando de vida o de dieta (23). Y un poco después enseña que durante ciertas épocas del año, como son el solsticio de verano y el equinoccio de otoño, se debe evitar el suministrar fármacos. Así mismo, dice que uno debe cuidarse de la caída y del orto de ciertos astros, tales como la salida de la estrella *Canis* y de *Arturo* y el ocaso (VIII) de las *Pléyades* (24). Pues, de acuerdo con él, estas épocas llevan de un tiempo a otro la destrucción, al menos en lo que se refiere a las grandes purgaciones y en los cuerpos débiles.

20- ¿Con qué cara se atreverán a leer los médicos que ignoran la astronomía al dios inmortal Hipócrates?. Imiten a este gran preceptor, quien, al pronosticar una peste futura a la ciudad de Atenas, enviando a sus discípulos, ayudó a sus moradores a abandonar la urbe y salvarse, por lo que, al decir de Soranus (25), le correspondieron seguidamente con grandes obsequios y honores. Y, a imitación suya, yo mismo quiero avisar a los Parisienses este propio año, si quisieran prestarme oído, como los príncipes cristianos deberían firmar la paz entre sí o al menos treguas, haciendo caso a cuanto se presagia de amenazador este presente año, dejándose guiar (26) cual varones prudentes por los astros. Ya he dicho lo que debía a todos los cristianos.

21- Y ahora vuelvo a Hipócrates, que en el libro *De victus ratione* escribe que es conveniente que el médico conozca el orto y ocaso de los astros, para que aprenda a discernir los excesos y los cambios. Y en el libro *De carnibus*, languidecer, doler y morir, todo el bien y el mal que hay en el hombre, proviene del cielo. Y en el libro *De octimestri partu*, afirma que según el estado de la luna en el momento de la concepción, el parto puede anticiparse o retrasarse. Amplía todo esto en el libro *De insomniis*, en el libro *De morbis*, y otros, en donde se pueden recoger otras sentencias en apoyo de todo esto.

22- Ahora debemos irnos hasta Galeno, el príncipe de los médicos, del que puede bastarnos el libro astrológico único *De praedictionibus ex luna*, que está escrito, se dice, de forma muy similar al libro escrito por Hipócrates. Además, al comienzo del primer libro *De epidemiis*, que ha sido mutilado en la edición corriente, Galeno dice, después de Hipócrates, que sólo un médico astrólogo está capacitado para saber la evolución de las enfermedades futuras e impedir (LX) que ellas lleguen, aplicando (27) los remedios contrarios.

23- Pues el estado del Cielo es una disposición del aire, que depende también de la constitución misma del cielo, como nos lo ha enseñado el mismo Hipócrates, que cita aquí Galeno según el libro *De aere, aquis et locis*, en el cual Hipócrates refiere este conocimiento a la astronomía, aunque del mismo aire se pueden sacar algunos signos, de esto se trata en el libro 3 de los *Aforismos* y en el primero de los *Problemas*. Esto es lo que, un poco después, Galeno enseña más claramente con estas palabras: “Yo desearía que el médico ignorante de la Astronomía sepa que él no sigue del todo a Hipócrates que recomienda instar al estudio de la astronomía a causa de la utilidad de las predicciones”.

24- ¿No cederán nuestros médicos (28) por la consideración hacia lo que dice Hipócrates?. Galeno nos lo pide con la autoridad de Hipócrates, ya que no osa hacerlo con su propia autoridad, temiendo a los médicos de su tiempo tal y como pronto veremos. El mismo Galeno, al inicio del libro 3 del *De diebus decretoris*, refiere con tono audaz que el conjunto desordenado que proviene de la materia del mundo, obtiene el orden y ornato de los movimientos celestes, de suerte que todas las cosas de la naturaleza reciben el ornato y decoro de los astros; Y poco después añade que disfrutamos de la potencia y virtud de todos los astros superiores y muy particularmente del sol que adorna sobre manera el universo y dispone ordenadamente.

25- También aparece en este asunto la influencia de la luna sobre la substancia de las cosas y con mucha mayor evidencia en los monstruos marinos. Luego dice: “La luna rige el tiempo de los períodos menstruales de las mujeres, controla los accesos regulares de la epilepsia y descompone por su aparición los cuerpos de las bestias salvajes muertas”. Y de nuevo: “Esto es así porque los cambios más violentos llegan cuando la luna se encuentra con el sol, después en su radiación diametral, en tercer lugar en sus cuadraturas”. (X) Estas palabras son tan claras que nadie es tan estúpido que, observando (29), no pueda entender que alrededor de la época de luna nueva puedan ocurrir más cambios en el aire.

26- Después de haber citado a Aratus (30), Galeno concluye: “Y por eso es digno de elogio que los astrólogos hayan escrito estas cosas, sin omitir el menor detalle”. Comparad, os lo ruego, lectores, este pasaje con el de Aristóteles, ya mencionado, en el cual alaba a los astrólogos porque, en razón de su sed de filosofía, buscan ellos incluso el más mínimo poder de los astros (31). Os invito a leer todo esto en los propios autores citados y os impresionarán mucho más vehementemente y juzgad luego cuán injustamente somos reprochados (los astrólogos) de nuestra investigación sobre el

movimiento de los astros por aquellos que se contentan tan solo con saber que los astros se mueven, aunque esto lo desconozcan verdaderamente (32).

27- Yo conocí a uno que rechazaba públicamente en las escuelas los movimientos varios de los planetas, cuando, para producir el fuego, baste un solo movimiento astral, y sin embargo no quieren admitir que tales movimientos celestes originen los elementos. Aquellos con quienes los filósofos discuten son verdaderamente indignos cuando niegan esas cosas que ponen de manifiesto los sentidos y son aceptadas por todos los filósofos. Después, concluyendo el *De diebus decretoris*, según el movimiento de la luna, Galeno dice: “Es ciertísimo cuanto nos dejaron escrito los astrónomos egipcios acerca de que la luna afecta no solo a los enfermos sino a los sanos también, pudiendo predecir qué tipo de días están por venir, dependiendo de cuando mira la luna a los planetas cálidos o fríos, correspondiendo a los primeros aspectos buenos, mientras si a los segundos, seguirán aspectos malos, afectando a los enfermos y sanos respectivamente”.

28 - Todavía da otro ejemplo muy útil para los astrónomos que hacen el juicio de las naticidades (*horóscopos*), del cual toma origen su libro *De praedictionibus ex luna*, por si acaso cualquiera pretende que el libro no es de Galeno. Tú, lector, ten cuidado de no leer esto cerrando los ojos del espíritu. (XI) Supón, dice él, que en el momento de nacimiento de un hombre los planetas favorables estén en Aries y los desfavorables en Tauro; este hombre seguramente vivirá bien cuando la luna esté en Aries, Cáncer, Libra o Capricornio, pero cuando ella entrara en el mismo Tauro, en el aspecto de tetragono (*cuadratura*) o en el signo diametral (*oposición*), entonces lo pasará mal en su vida.

29- Además, para él, el comienzo de las enfermedades será muy peligroso cuando la luna esté en Tauro, Leo, Escorpio o Acuario; al contrario, estará sin peligro cuando la luna atraviese Aries, Cáncer, Libra o Capricornio. ¡Dios inmortal!, ¡cuántas cosas excelentes podrían deducirse de todo esto, si hubiera mayor interés con los expertos en astronomía! (33). Ahora, contra nuestro adversario (34), Galeno dice en conclusión: “Si tú rechazas estas cosas que son incontestables para los astrónomos, y no das crédito a los que las han estudiado, sin duda alguna eres uno de los sofistas que hacen por todas partes tanto ruido ahora, tú que exiges que nosotros probemos por la razón cosas que aparecen de forma manifiesta, cuando al contrario es necesario investigar la razón de cosas escondidas según las que aparecen con evidencia”.

30- ¡Oh gran Galeno!, ¡Oh digna sentencia de letras de oro y verdaderamente profética!. Ellos nos obligan a probar hoy por la razón que el sol brilla, pues no lo ven, al igual que no ven nada de lo que hay en el cielo porque (35) no han observado nada jamás, pero lo niegan todo y pretenden estar de acuerdo con Galeno. Pico (*della Mirandola*) (36), aunque sea un enemigo encarnizado, confiesa incluso que Galeno es favorable a los astrólogos, lo que la parte adversa osa negar para su vergüenza. Así, por no comprender sus palabras, nuestro adversario y su preceptor no solo explican esto incorrectamente sino que también despotrican imprudente y públicamente contra la astrología.

31- Más tarde, cierto simio (37) se esfuerza en imitarles, al no atribuir nada al cielo en la investigación de las causas del mal napolitano (38), cuando incluso el filósofo (XII) (*Aristóteles*) nos ha enseñado más arriba que del cielo vienen los hechos nuevos y milagrosos, puesto que la producción de una forma nueva no puede venir de otra parte. La razón es, en efecto, la misma desde el momento en que se trata de la nueva forma sustancial de un fenómeno extraño mostrándose en el aire, forma que ninguna combinación de elementos podría producir. Además, para Aristóteles, los elementos no

pueden sufrir ninguna combinación determinada a menos que estén especialmente dirigidos por el cielo.

32- ¿Qué otra cosa es sino la subordinación de las causas? (39). Pero aquel sofista (*la mona de Taguult*), disertando acerca de la cualidad de aquel influjo celeste, rehusaba entrar en el meollo de la cuestión. En fin, Galeno, como (40) en su época la peste de los médicos era la misma que hoy, jura por los dioses inmortales que, si ha tratado sobre la Astronomía, es debido a la súplica apremiante de sus amigos, pues no lo hubiera hecho espontáneamente, viendo qué otras cosas, o más bien tonterías, agradaban a los médicos de su tiempo y que estos sujetos le eran odiosos.

33- Afirma él (*Galeno*) que se ha limitado a transmitir las conclusiones de los astrónomos, conocidas ya con anterioridad por Hipócrates. Y notad la expresión: ¡vosotros que interpretáis ridiculamente a Hipócrates!. ¿Por qué aquel no enumera íntegros los días, sino a través de la luna?, como expone también Galeno, que temía incluso hablar (41) de Astrología. Por similares razones confiesa, al final del libro décimo de *De usu partium*, que no osa hablar de astronomía o geometría por no resultar odioso a los médicos ineptísimos de su tiempo.

34- ¿Deberíamos, como hacía Galeno, callarnos por temor a ellos?. Por el contrario, nosotros profesaremos la verdad (42) afirmando que ellos han degenerado de sus ancestros (43). ¡Por el Dios inmortal!, juro por tanto con Galeno que yo, no espontáneamente, sino incitado por amigos (44), me desvío hacia las matemáticas, aunque estuviera por entero en la medicina (45). Yo sabía, en efecto, que tendría que combatir contra tantos monstruos (46). Pero, puesto que he descendido a la arena, me tendré virilmente (47). Citaré, así pues, los argumentos (48) del adversario (49) y los refutaré, de tal suerte que los dos se vuelvan contra él. (XIII).

35- Primer argumento:

Si los astrólogos engañan frecuentemente y no dicen la verdad, usan de apreciaciones inconsistentes y desajustadas y si tales apreciaciones no son constantes ni admisibles, su astrología entonces no es un arte (50), por cuanto si mienten a menudo y no dicen la verdad, su astrología entonces no puede llamarse un arte.

Segundo argumento:

Si la disposición del horóscopo fuera cierta, sería necesario que el astrolabio (51) no engañase ni a la dioptra (52) ni al ojo. Si no engaña ni a la dioptra ni al ojo, será necesario que el cielo quede inmóvil y que desde todas partes se despliegue ante el ojo. Para que esto pueda ser, es necesario que él no sea como es (53). Por lo que para que la disposición del horóscopo sea cierta, es necesario que las cosas no sean como son.

36- Respuesta:

¡Qué gracioso sofista charlatán (54), autocomplaciéndose con sus argumentos pueriles!. Los más ineptos del globo son todos los *entimemas* (55) con la ayuda de los cuales ha hilvanado estos hipotéticos silogismos, de tal suerte que su primer argumento está ya refutado por Aristóteles. Ignora, por lo que veo, la diferencia entre los preceptos universales en virtud de los cuales las ciencias existen y los juicios particulares que no son coherentes con ellos mismos (56). Los preceptos de Hipócrates constan en los libros *De praedictionibus*, por ellas, sin embargo, dos médicos opinarán de modo diferente acerca de la misma enfermedad y en modo diametralmente opuesto.

37- Por las mismas leyes, dos jueces pueden emitir sentencias diferentes en una misma causa y diametralmente opuestas entre sí, a base de conjeturas varias, diferentes percepciones, afectos y disposiciones varias y diferente erudición (57). ¿Van a echar por tierra, por esta causa, las leyes y preceptos de Hipócrates?. En absoluto. Y por eso los preceptos de los astrólogos cualificados son muy coherentes, pero los juicios

particulares que son diversamente deducidos por hombres diferentes y a causa de conjeturas diferentes, no son coherentes con ellos mismos. (XIV) Por lo tanto la conclusión de su primer argumento no vale nada si condena los preceptos en general.

38- Si desea argüir que los preceptos de algunos son erróneos, lo que yo le concedería, entonces el arte no sería destruido y así él se habría equivocado en su segundo argumento. En todas las artes, en efecto, hay disidencias y opiniones diversas que no prueban la imperfección del arte, sino la de los artifices (58). Desde luego, estas artes pueden ser ilustradas, como enseña Pontanus (59), muchas cosas contrarias a Mirandola, en el libro 12 de *De rebus coelestibus*. Por lo tanto, la sola conclusión que se puede sacar, de los errores de los que yerran tan a menudo, es que no están cualificados en el arte.

39- Tan a menudo, digo yo, pues, a veces, incluso el acontecimiento no responde a todo lo que ha sido observado por el hombre más experto, lo que sucede también en medicina, siendo testigo este aforismo de Hipócrates: <<Al que hace todo según la razón, en caso de fracaso, etc.>>. Estas son, en efecto, las conjeturas más frecuentes que usamos nosotros en los diagnósticos y en los pronósticos. Ciertamente, si conociéramos con evidencia todas las cosas, no seríamos hombres, sino dioses.

Así pues, que Dios (60) nos conceda sabiduría para admirar las cosas, reconocer nuestra debilidad y no para condenar las artes.

40- Respecto al segundo argumento:

El segundo argumento encierra una grandísima parte de estupidez, pues queriendo aparecer experto en matemáticas, delira de forma pueril. En primer lugar, se puede hallar un horóscopo sin astrolabio, ya que si veo el sol naciente y conozco su grado, ya sea por las efemérides o de otro modo, el horóscopo será encontrado enseguida. Del mismo modo, en geografía enseñé que la línea meridiana puede ser encontrada de cuatro modos (61); una vez encontrada, se conoce la hora del medio día (meridiano) y enseguida el horóscopo. Pero ¿podrá objetarme alguien que a cualquier hora desee conocer el horóscopo por el astrolabio, o bien por la altitud del sol o de cualquier otra estrella, si será (XV) preciso además que permanezcan inactivos los cielos?. Tal vez esto podría parecer así a un ignorante e impérito, pero no así a un filósofo.

41- Pues en el testimonio de Aristóteles, en el libro *De sensu et sensibili*, capítulo 6, y en el libro 2 de *De anima*, capítulo 7, contra Empedocles (62), el rayo de sol ilumina todas las partes de un mismo espacio rectilíneo no a lo largo del tiempo, sino en un instante, igual que la visión. Así pues, el sol no está, como tú lo imaginas, fijo ahora en el meridiano (*medio día*) para alejarse después, antes de que sus rayos llegen hacia nosotros. Además, en el mismo instante de tiempo, se verán sus rayos entrar por los orificios de las alitas del astrolabio (63). Pero, por último, si no fuera en el mismo instante de tiempo, ¿será, por lo tanto, destruido el arte?.

42- ¿Estando solo nosotros obligados a trazar líneas de punto a punto sin error?. Este individuo critica la mota que hay en nuestro ojo, pero no ve la viga que hay en el suyo. Por eso el argumento se puede volver contra él. Si el tratamiento del médico es certero en el futuro, es necesario que el medicamento posea tal cantidad de cualidades contrarias como las que tiene la enfermedad, así como, más tarde, ésta pueda tener su propio temperamento. Si esto es así, es necesario que estas tres partes constitutivas sean conocidas por el médico a la perfección, y, por consiguiente, que las cualidades de los elementos le sean visibles y medibles hasta el máximo punto de medida (64).

43- Sin embargo, no es necesario que esto sea así, ya que Galeno, en el libro *De temperamentis et arte medica*, nos enseña a conocer nuestros temperamentos simplemente por conjeturas muy aproximadas, de tal suerte que, incluso si se conocen,

no sabes medir las partes. Por ello concluyo que es necesario que el cielo permanezca inactivo, porque desde el momento que el médico idea los remedios oportunos hasta el momento que los aplica, ya se habrá producido algún cambio en la enfermedad como consecuencia asimismo del movimiento celeste. Por el contrario, tendríamos que mandar a la enfermedad, como al cielo, que mientras permanezcan inactivos.

44- Desconoce este (*nuestro adversario*) tal vez lo dicho por Hipócrates: “la ocasión (XVI) se presenta inesperada y repentina”. Aunque si tan inesperado y repentino se produce aquel momento del tiempo para los astrólogos como para los médicos, no por ello se destruirá más un arte que el otro. Mucho más, esta brevedad es mayor para los médicos que para los astrólogos, pues estos hacen sus observaciones en pleno día, mientras que el interior del cuerpo queda escondido a aquellos todavía más, equivocándose generalmente, con más estragos para los mortales, porque ignoran la astronomía.

45- Esto que aún añade, es de una ignorancia insoportable (65). Si, dice él, el astrolabio no miente, es necesario que el cielo se muestre ante el ojo. ¿Que oigo yo?. ¿Será necesario escalar una montaña y mirar alrededor el horizonte en todos los sentidos?. ¿No se podrá encontrar un horóscopo viendo cualquier estrella por la ventana?. La cuestión es, ¡por Hércules!, conocida por los muy novicios en astrología (66), y ello denuncia la ignorancia de este individuo que osa objetarnos con tal argumento. No querría, por otra parte, omitir lo que le objetó un médico a cierto astrólogo, que debiendo tomar un barco en Ruan (67), no acertó a predecir correctamente para sí mismo el tiempo que había sabido predecir con acierto para otros, zarpando la nave en cuestión, dejándolo a él en tierra.

46- Pero poco tiempo después, cuando este médico enseñaba los signos del mal francés (68) y, comentan sus auditores, se preservaba de toda mujer contaminada, cayó sobre una mujer a la que no reconoció la enfermedad, no dándose cuenta incluso que estaba contaminado y no pudo curar el bubón inguinal (69) que le ocasionó. Y de esta suerte, tanto el médico como el astrólogo, no pueden contemplarse a sí mismos, cuando se ven envueltos en tales conjeturas, debiendo mantener siempre el ánimo libre de tales afectos. Me es grato haber podido ofrecer a mis oyentes lo que a ningún otro con anterioridad le fue dado coleccionar (70), al objeto de que sepais como defenderos, cuando alguien osare irrumpir contra nuestro arte.

¡Adiós!

NOTAS

- (1) Jean Tagault. Se trata del decano de la Facultad de Medicina de París por cuarta vez, y quien interpuso recurso contra Serveto por practicar la astrología judiciaria y por escribir este tratado en favor de la astrología.
- (2) Probablemente se refiere a Pico de la Mirandola, y no al astrólogo Guy de Chauliac. Pico de la Mirandola es autor de *De curatione morborum disceptationes in astrologiam, Disputationes adversus astrologiam*, etc..
- (3) Platón, Aristóteles, Hipócrates y Galeno.
- (4) Tagault y Pico de la Mirandola.
- (5) Se trata por una parte de la *divinatrix* o astronomía judiciaria, *quae ex astris praedicit*, y por otra de la *demonstrativa* o mathematica, *quae coelestes motus instrumentis observat*. La primera es la correspondiente a la adivinación, prediciendo el futuro por la contemplación de los astros, y la segunda la demostrativa o matemática que observa los astros por medio de instrumentos. Sin embargo el término latino *mathematica* se refiere a la astrología en general.
- (6) En el texto original aparece *deus, bone*, pero en la edición de Tollin (Berlín, 1880) ha leído *deus, boni*.
- (7) Hasta la Edad Media, al menos, los términos astrología y astronomía eran sinónimos. Fue hacia el final del siglo XVII y principios del siglo XVIII cuando se diferencia entre astrología como una disciplina predictiva y astronomía como la disciplina encargada exclusivamente de la observación y medición de los fenómenos celestes.
- (8) Serveto siempre menciona sus observaciones sobre geografía, astronomía, meteorología, lingüística, anatomía, fisiología, historia, astrología, fitoterapia, etc..
- (9) Serveto cuenta los espacios de Navidad a Navidad, y no los de Pascua a Pascua. Ha sido verificado que tuvo lugar un eclipse en París, el 13 de febrero de 1538, a las 13h, 9m, 21s, Giulio Ceradini, *Opere*, I 260 (Milan, 1906).
Aproximadamente por esas fechas (del 13 al 23 de febrero de 1538) la luna y marte estuvieron en conjunción a 23° 46' de longitud en Leo a las 2h 38m A.M., H.S.. Marte estaba retrógrado y tenía una declinación de 17N 47' y una ascensión recta de 147.63. La luna tenía una declinación de 18N 20' y una ascensión recta de 147.84. Debido a la coincidencia de estos parámetros, sí que es muy posible que la luna eclipsara a marte en estas fechas. Aunque, debido a los cambios de calendario (del calendario juliano al calendario gregoriano) y a los errores propios de la distancia en el tiempo, sería posible que se tratara del día 22 o 23 de febrero de 1538 con respecto a nuestro calendario actual, puesto que en dicha conjunción luna-marte el sol estaba en 3° 51.6' de Piscis. El ascendente estaba en 16° 48.6' de Sagitario. El programa utilizado para los cálculos es el *Kepler*, de Miguel García. Los datos introducidos en el programa, para que la luna y marte estuvieran en conjunción, corresponden al 13-2-1538 a las 2h 38m A.M., H.S..
- (10) Se trata de la estrella *Regulus*.
- (11) Sobre la posibilidad de entender las posiciones planetarias como signos, el mismo Calvino afirmaba: "Les parece bien a nuestros Genetliacos que tienen una solución aparente, diciendo que el Profeta nombra las estrellas, signos: pues de ahí concluyen que su oficio es significar. Y para confirmarlo, alegan lo que es dicho al principio del Génesis, que Dios las ha creado con este fin." (Calvino, *Ioannis Calvini Opera*, Brunswick, 1868, vol. VII, p. 528). "Calvino escribió más tarde un *Advertissement contre l'astrologie qu'on appelle judiciaire* (Genève, 1549), aunque admitía la astrología

- natural, la <<verdadera astrología>>, pues <<los cuerpos terrestres y en general todas las criaturas inferiores están sujetas al orden del cielo para obtener alguna cualidad>> (Calvino, 1868, o.c., p. 518).” (Rude, 1958, p. 378).
- (12) El horóscopo está en relación con esto.
- (13) En el original aparece *sive*, pero se ha de leer *sine*.
- (14) A la teoría se le añaden las observaciones prácticas.
- (15) En el original aparece *horioznte*, pero se ha de leer *horizonte*.
- (16) En el original aparece *vifuntur*, pero se lee *videntur*.
- (17) *Ephemeride* en el original, y se ha de interpretar como libro de efemérides, en donde aparecen las posiciones planetarias, aunque entremezcladas quizás con previsiones meteorológicas.
- (18) *Existirt*, aunque no aparezca en el original.
- (19) *Semiótica*, de *é semeiotikè, tékhne*, la ciencia sobre los signos o señales que contribuyen al conocimiento de las enfermedades. Serveto muestra un paralelismo entre los signos que permiten diagnosticar una enfermedad o incluso establecer un pronóstico, y los signos que aparecen en la carta natal u horóscopo que permitirían predecir al astrólogo de modo parecido al médico. De ahí probablemente que la mayoría de médicos hasta el siglo XVII supieran también astrología.
- (20) Serveto, así pues, se muestra también como meteorólogo, o más bien como experto en astrometeorología, una de las variadas ramas de la astrología. Así existían además la astromedicina, astrología judiciaria o predictiva, la genetliaca o natal, etc..
- (21) Comprometen.
- (22) *Senium*, la edad, la debilidad.
- (23) Leer *vitae victusve*. En el original aparece *vitusve*.
- (24) *Vergiliarum*, las Pléyades. Constelación de siete estrellas.
- (25) Se trata de Soranus de Efeso, editor de *De vita Hippocratis*, aproximadamente veinte años más joven que Galeno (S. Haeser. *Gesch. der Medicin*. Jena, 1875, III. Aufl. Bd. I. 304).
- (26) Para Serveto dos razones podían evitar las catástrofes, una de ellas es la intervención divina y la segunda el amor.
- (27) En el original aparece *admovendo*, pero Tollin ha leído *admonendo*.
- (28) Los médicos que en la época de Serveto utilizaban la astrología, eran perseguidos, como le ocurrió a él mismo por la publicación de la obra que nos ocupa: *Apologetica disceptatio pro astrologia*. Sin embargo los reyes mantenían cerca a los médicos astrólogos para consultarles.
- (29) Serveto exige o pide una comprobación, con suficiente autoridad, sobre sus observaciones.
- (30) Poeta y médico bajo Ptolemaeus Philadelphus, el mismo que menciona Paulus en *Athen. citirt. Act. 17, 28*.
- (31) Serveto muestra que algunos buscan demostrar un cierto poder en los astros por mínimo que sea.
- (32) El desconocimiento, o el querer desconocer, hace que los ignorantes (los que se contentan con saber que los astros se mueven y aún ni eso) se sientan muy orgullosos y demuestra una prepotencia.
- (33) Serveto considera el Horóscopo como una ciencia exacta, al menos en el mismo sentido que la semiótica en la Medicina.
- (34) Jean Tagault.
- (35) En el original aparece *qa*, pero ha de leerse *quia*.
- (36) Pico della Mirandola es la autoridad principal para Tagault.

(37) Tollin se pregunta: ¿Quién era?. ¿A quién se refiere aquí Serveto comparándolo con un simio?

(38) La sífilis, que por aquel entonces apareció en Francia (*morbus gallicus*), en Nápoles (*Neapolitanus*) y en otros lugares. El profesor de Serveto, Fernel, escribió sobre ella.

(39) El porqué del porqué.

(40) En el original aparece *qa*, pero Tollin lee: *quam>quum*.

(41) En el original aparece *loq*, pero se ha de entender *loquitur*.

(42) ¡La verdad al precio que seà!. Serveto mantuvo siempre esta actitud a lo largo de toda su vida.

(43) Platón y Aristóteles, Galeno e Hipócrates. Según Tollin, Serveto podría haber nombrado también a Guy de Chauliac.

(44) El obispo Pedro Palmier, Jean Thibault y Franz I. que fué médico después en Italia.

(45) Serveto estudiaba con Dubois, Fernel, Winther von Andernach, y diseccionaba él mismo.

(46) Según Tollin, era esta una expresión favorita de Serveto.

(47) Tollin compara la bajada a la arena de Serveto con las corridas de toros típicamente españolas, pero es difícil estar seguro de ello, puesto que tratándose de una persona con una cultura tan variada en los clásicos e incluso en los textos bíblicos, podría perfectamente referirse a la bajada a la arena de los primeros cristianos por ejemplo.

(48) Comienza aquí la segunda parte, que se refiere a las razones de su defensa de la astrología, respondiendo a los argumentos expuestos por su adversario Tagault. La parte primera ha tratado fundamentalmente de las autoridades que, según Serveto, han tratado y defendido el estudio de la astrología.

(49) Jean Tagault.

(50) Como puede ocurrir en la medicina. Según Rude, para que exista ciencia es necesario que la doctrina sea constante y consecuente.

(51) Serveto conocía bien el astrolabio, pues además escribió sobre geografía, como la traducción de su *Geografía de Ptolomeo*.

(52) Según Tollin se refiere al aparato de la visión.

(53) Según Rude: “Es decir que el astrolabio se equivoque. Esta demostración por el absurdo está basada sobre el hecho de que es imposible que el cielo quede inmóvil. Ahora bien, para levantar un horóscopo con la ayuda del astrolabio, es necesario suponer el cielo inmóvil. Así pues el horóscopo no tiene valor. Conviene así pues sobreentender la mayor: El astrolabio se equivoca necesariamente (puesto que el cielo no está inmóvil).

Este argumento se encuentra en Calvino: <<Yo dejo decir que para juzgar así mismo por la natividad de la naturaleza de un hombre, además de que es necesario tener todos los grados del clima bien marcados, sería necesario que el genetliaco tenga su astrolabio a punto. Pues fijarse en el reloj, es una cosa demasiado insegura. Así pues, es así que fallando unos pocos minutos, se encontrará un gran cambio al mirar los astros>> (*Ioannis Calvinii Opera*, Brunswick, 1868, vol. VII, p. 519). Hoy en día este argumento quedaría obsoleto, pues con los ordenadores se pueden calcular en segundos las posiciones de los planetas en la eclíptica, incluso en la época de Serveto, como se ha hecho aquí para comprobar la conjunción de marte y la luna a la que se refería Serveto (ver la nota 9).

(54) Jean Tagault.

- (55) Acusaciones lógicas según Tollin.
- (56) Los estudios de Lógica-Escolástica le sirvieron de mucho a Serveto. Tollin cita: *Zeitschrift für geschichtliche Theologie*, 1875, pp. 587ss.).
- (57) Serveto estudió también Derecho en Toulouse. Tollin recomienda al respecto: *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1877, pp. 343ss.).
- (58) Una idea muy aplicada a la Teología, y aplicable en general a cualquier disciplina.
- (59) Giovanni Pontano (+ 1503), quien escribió *De rebus coelestibus*, Venet., 1518, en favor de la astrología y en definitiva como contestación a la crítica de Pico de la Mirandola.
- (60) En el texto original aparece: Decet itaque, det sapientiam admirari...; Tollin rectifica y lee: Deus itaque det...; Rude piensa que es necesario leer: Decet itaque dei sapientiam... (Conviene, así pues, admirar la sabiduría de Dios...).
- (61) Serveto, M., Ptolemaei geographia, 1535 1ª ed. y 1541 2ª ed., ambas en Lyon. Tollin cita: S. *Zeitschrift für Erdkunde*, Berlin, 1875, p. 187.
- (62) En el original aparece: *Epedocle*, refiriéndose a Empedocles.
- (63) Serveto demuestra con su respuesta que posee la suficiente práctica y conocimiento de causa para hablar de algo que conoce perfectamente.
- (64) Serveto le exige a su adversario Tagault que se mida a sí mismo con su propio rasero.
- (65) Serveto se refiere a los argumentos de su adversario, el decano Jean Tagault.
- (66) Mathesis-astronomía-astrología.
- (67) Rouen. Este astrólogo ¿sería el mismo Serveto? o ¿quizás su amigo Thibault?.
- (68) Gallicus morbus = Sífilis.
- (69) Tollin interpreta: in pene.
- (70) Melanchthon disertó sobre estas mismas cosas dos años antes que Serveto. De todos modos era frecuente en esa época la aparición de *apologeticas* o defensas de la astrología. Así, por ejemplo, en la Biblioteca Nacional de Madrid aparece un opúsculo, en una obra de Alcabitius, escrito por el Dr. Eberhardi Schleufingeri, titulado *Assertio contra calumniatores astrologiae*, con una extensión de 6 páginas. La obra de Alcabitius es *Isagoge* y la referencia del impreso es R-694, Venetiis, 1521. Dicha obrita es muy similar en extensión y contenido a la *Apologetica disceptatio pro astrologia* de Serveto que aquí se presenta. Por lo que es lógico pensar en una reacción de ciertos intelectuales en defensa de la astrología, que veían lo que en realidad ocurrió poco después con el decreto contra la astrología de Colbert, astrónomo del observatorio astronómico, en Francia y que condicionó la separación de la astrología y de la astronomía en perjuicio de la primera. Este fenómeno solo ha ocurrido en occidente y poco o casi nada en oriente en donde la astrología tibetana por ejemplo permanece formando parte de los estudios de los lamas sacerdotes-médicos.
- Serveto recoge datos de muchísimos autores clásicos y contemporáneos: Marsilio Ficino, Pontanus, González de Toledo, Soldevilla, Bellantius, etc., pero principalmente de obras clásicas como los *Hermetica*, aquí objeto de estudio en relación con la *Christianismi Restitutio*, o *Sobre la animación del embrión* de Porfirio, dos temas claves en su pensamiento, entre otras muchas.

BIBLIOGRAFIA

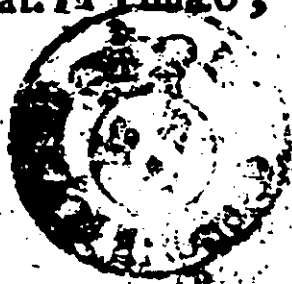
- O'Malley, C.D., *Michael Servetus: a translation of his geographical, medical and astrological writings*, Filadelfia y Londres, 1953.
- Rude, F., Michel Servet et l'astrologie, en *Bib. d'Hum. et Renaiss.* 20, 377-385, 1958.
- Serveto, Michael Villanovani. *In quendam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia*, París, 1538.
- Serveto, *Michael Villanovani*, *In quendam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia*, reimp. de la edic. de 1538. Intr. y notas de Tollin, H. Berlin, 1880.
- Serveto, Michel Villanovani, *In quendam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia*, en *Biblioth. Hum. et Renaiss.*, 20, 377-387, 1958.
- Tollin, H., intr. y notas a *Michael Villanovani*, *In quendam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia*, reimp. de la edic. de 1538. Berlin, 1880.

TEXTO ORIGINAL

✠ MICHAELIS

VILLANOVANI IN QVENDAM medicum apologetica disceptatio pro Astrologia.

Interpellavit lectiones meas, cum Lutetiae Astronomiam publice profiterer, I Medicus quidam, duabus rationibus eam totam, tam parte illa, quae ex astris praedicit, quam alia, quae caelestes motus instrumentis observat, subvertere conatus. Quibus nil aliud plane, quam suam inscitiam prodidit, imperitum alium sequutus, sub quo praepatore fuerat rude donatus, ut temere ambo darent quae penitus ignorant. Philosophos se tamen ii, si diis placet, & medicos iactant, cum a suis ducibus, Platone, & Aristotele, Hippocrate & Galeno eos deservisse ex hoc quibus manifesto intellicat, quod oes Astrologiae fuerint periti, quam hi non solum illi se egregie ignorare fatentur, sed & insectantur petulantur. Illi Philosophiae familiarissima, hi adversissima contendunt. Citabo itaque prius eorum auctorum testimonia, utrique astrologiae parti faventia, deinde ad rationes veniam. Diuinus igitur Plato in libro de regno, caeli circuitum esse mutationis horum inferiorum causam ostendit. Et in epinomide, nolite, inquit, ignorare astronomiam sapientissimum quiddam esse: ibique docet grecos eam ab aegyptiis didicisse. & in dialogo septimo de legibus solem & lunam magnos deos appellat. In Timaeo,



deus, bone, quanta sapientia. ibi quatuor hæc ele-
menta inferiora, alia quadam ratione in cœlo esse
probat, vt stellæ quædam calorem, alie frigus indu-
cant. Sol ibi lux lumen splendor calor & genera-
tio dicitur. Imo ibi pollicetur se alias pro rei di-
3 gnitate de septem planetis tractaturum. Physica e-
nim & medica tractates non solent fusius ad astro-
nomiam & alia digredi, vt ait Galenus. lib. tert.
de dieb. dec. his verbis. In presentiarum non pri-
mas causas omnium, quæ ad astronomiam atti-
nent, sed quæ proposito nostro conducunt, inqui-
rere cogitamus. (Astronomiam et Astrologiam
græcis et latinis scriptoribus idem esse non dubi-
tamus) Subdit deinde Plato, cuius generi animam
tium vnum in cœlo tributum esse astrum & in cri-
tia, septem metallis coaptat septem planetarum in-
fluxus, generationem omnium, vt ait, moderantes.
4 Iam ad Aristotelem. Is lib. secund. physico. As-
trologiam magis naturalem, quam geometriam
asserit, ibidem subdens, a sole & homine hominem
generari. lib. etiam septimo & octavo physicorum,
omnes horum inferiorum motus ad cœlestes redu-
cit. et lib. secund. de cœlo, cap. 10. ex iis quæ in astrolo-
gia dicuntur, suas desumit probationes, sufficien-
terque ab astrologis ea tractata concedit. & ca. 12
veneratiõe dignam, potius quam temerarium iudi-
cat astrologum, si ob philosophiæ sitim exiguas
5 etiam in hisce rebus facultates amet. & paulopost,
subdit se vidisse martem a luna eclipsatum: rem sa-
ne prodigiosam & ab Aristotele ideo relatam, quod
raro contingat. ob quam ego hic paululum digredi
ar. Nam simile cum quibusdam amicis observa-

vi die duodecima huius mensis februarii. habere
anno a Christo nato tricesimo octavo supra sex
quingentesimum. Fuit nocte sequente mars eclipsa
tus a luna iuxta stellam quae dicitur rex, siue cor
leonis. Unde futurum praedixi, ut hoc anno audi
us excitarentur corda leonum, id est animi princi
pum ad arma cum Marte capessenda, multaque fer
ro & igni vastatum iri, ecclesiam passuram, prin
cipes quosdam interituros, pestes insuper & alia,
quae deus auertat. Sed de his satis.

Subdit eodem cap. Aristoteles, se ab aegyptiis & ba
biloniis multa fide digna de signis stellis accepisse.
idem fere cap. sexto primi meteor. Galeno etiam
lib. 3. de dieb. decret; fide digna visa sunt quae
Aegyptii ex luna praedicunt, Iosepho etiam te
ste lib. primo antiq. Iud. ca. decimosexto: Abrahā
ipse aegyptiis Astrologiam tradidit a caldeis acce
ptam. Porphirius etiam Astrologus peritissimus
institutiones scripsit apotelesmaticas ex caldeorum
sententia. Fide dignos etiam putarunt aegyptios
Thales Milesius, Solō, Pythagoras, Democritus.
Plato, & alii, qui astrologiae & geometriae discendae
causa se in aegyptum contulerunt. Summis igitur
philosophis fide digna visa sunt, quae iperitis hodie
videtur ridicula. Ita sunt excacati, nec in caelum un
quam oculos attollunt, ut videant pulcherrimam
illam machinam non esse frustra a deo conditam.
Quorsum a creatore ipso, ut testatur sacrae literae,
posita haec sunt in signa, nisi ut significet? & quor
sum tam varia signa, nisi ut varia designent? Sed
ad Aristotelis ordinem redeo. Is lib. 2. de genera.
& cor. ca. deci. generationis, & corruptionis in his

inferioribus causam investigans, coeli lationem
necessario eam esse concludit, ob eamque re plu-
res necessario oportuisse esse coeli motus. Addit
insuper, cuiusque mortaliu tempus et vitam, eius
motus circuitu mensurari, omniaque secundu eu
numerum determinari. Deinde accessum solis ad
nos in zodiaco causam esse generatiōis, recessum
vero causam corruptionis. id ipsum lib. demūdo
cōfirmat. deinde lib. pri. meteor. cap. z. necessario
ait mundum hunc inferiorem continuū esse latio-
nibus superioribus, ut ide uis eius vniversa guber-
9 netur. & cap. 3. per astrologica theoremata Aristo-
teles eius artis peritissim⁹ affirmat se deprehēdis-
se terram esse quibusdam astris minorē. & paulo
post reprehendit eos, qui physica tractāt siue eo-
rū theorematū cognitione. Mathematicis enim
demonstrationibus colligūt astrologi, quātū luna
a medio distet, tā ex umbra terræ, quā ex aspect⁹
diversitate. Vnde colligitur quātitas loci et spatii
ignē & aērē sub lunæ cōcauo capere sufficiētis, ut
nullā hac meliōrē de elemento ignis probationē
10 habere possit philosophus. cap. isuper .6. perite de
planetis differit, Hipocratem etiam eius rei peri-
tū citās, & ægyptios astrologos laudās: & cap. 7.
coelestium speculationem cōmendat: lib. item. z.
cap. 4. 5. et 6. ob solis & siderum lationes, ortus &
occasus pluuias & ventos excitari tradit, & iuxta
locos ortus & occasus in horioznte ventos collo-
cat. id ipsum lib. de mundo facit. Et lib. de diuina-
tione per somnia, ex eo quod antiqui ita existima-
runt, probat esse diuinationē per somnia. Quod
11 de astris potiore multo rationē fatetur. At dices,

em
plur
dit
ius
eū
ad
um
ido
rio
tio
ber
sto
dit
ulo
eo
um
ina
atit
vt
one
de
ri-
7.
2.
is &
xta
ollo
lina
ima
uod
ces,

plurima non eueniunt eorum quæ prædicuntur ?
Ad hoc respondet Aristoteles eodē loco his ver-
bis: Nec vero inconueniens est plurima quæ præ-
dicuntur, non euenire. adducit quæ simile a re ma-
nifestiore, nempe Astrologia & Physiognomia.
Nam neque ea signa, inquit, quæ in corpore vi-
suntur, nec quæ in cælo, vt quæ imbres & flatus
portendunt, semper eueniunt. Si enim alius vehe-
mentior motus ingruat, quā sit iste futurus, a quo
illa fiant, tunc ex signo nihil sequi solet. hæc ille.
Quæ si vidisset noster logi atros sicut cōtra nos, 12
ita contra Aristotelem primo, argumento probaf-
set, nō esse artem physiognomicā, eo quod passim
nō eueniāt quæ physiognomi prædicūt. Et ita eēt Ari-
stoteles ineptus, qui de physiognomia scripserit.
Aduertendum tamen quam euidenter hoc loco
doceat Philosophus, esse in cælo signa, quæ im-
bres & ventos portēdant. Quorum aliqua in e-
phemeride vidimus, sed a solis illis dixi nō posse
sumi iudicium, cum passim alia occurrant signa
illis contraria. Quæ tamē omnia peritus astrolo- 13
gus potest cōferre, & a pluribus & potioribus in-
dicationē sumere, quod & medici faciunt & phy-
siognomi. Nec inconueniens erit cadere errorem,
vt in medicina, cum sint hæc omnes artes magna
ex parte coniecturales, quod de medicina fatetur
passim Galenus. Quo magis vitupērādi sunt me-
dici, qui in hac re ita cæcutiant, cum nihil omni-
no sit in astrologia, cui nō sit simile in ea medici-
næ parte, quam vocant simioticen, vt in sequen-
tibus notum faciam. Imo ille superveniēs motus, 14
quem ponit Aristoteles, facilius reddet iudicium

medici falsum, propter ægrum affidentes & exte-
riora, quam iudicium astrologi: cum & motum
ipsum, qui superuenturus est, cognoscere possit a-
strologus, non medicus. Exemplum in publica le-
ctione dedi, cum aliis indicantibus pluias, ego
ex superuenienti contrario syderum motu, dixe-
rim fore ventos, qui nubes propellerent. Item cū
illi passim frigus, ego ex aliis signis, quæ ephemeridarii non norant, fore hyemem hanc totam
sine frigore, sæpius prædixi, idque publicè.

¹⁵ Quod stupendum multis videbatur. res tamē ipsa
me vera dixisse indicat. Vnde illos ego non pro-
barim, qui seipso & artem totam infamant, ex so-
la ephemeride prædicendo. nam omniū iudicio-
rum astrologiæ illa de aeris mutatione sunt peri-
culosissima, cum ob alia, tum ob varias locorum
proprietates illis ignotas, sicut & medici natura-
rū proprietates particulares ignorāt. belle enim
hominem in genere curant in scholis vel lectioni-
bus suis, socratem autem vel platonem non item.

¹⁶ Aristoteles insuper, vt ad eum redeā, lib. 12. Me-
taphy. astrologiam ait philosophiæ esse familiaris-
simam. Audis philosophiæ familiarissimam esse,
quam nostri hodie philosophi auersantur. Præte-
rea, initio secundi libri de gen. ani. generationis
principem causam cælum esse asserit, & cælitus
principium deducit. & ca. 4. menstrua moueri tra-
dit mulieribus luna decrescēte, ratione recta vt
ait, nam ob lunæ defectum fines mensium lunariū
sunt frigidiores. nota Aristotelis verbum, nullus
enim fuit vnquam ita rudis, qui obseruans nō de-
prehenderit dies esse calidiores luna crescente &

pleta, quā ea diminuta. Et lib. 4. c. vltimo, luna ¹⁷
inquit, quasi alter sol minor, conducit ad omnes
generationes, perfectionesque. calfactiones enim,
ac refrigerationes efficit motus horum syderum.
deinde subdit. vt aerē & flatus pro solis, lunæque
circuitu affici, sic ea quæ ex iis, aut in iis oriuntur,
sequi necesse est. Præterea lib. de propriet. elem.
ex coniunctionibus saturni & iouis mortalites &
fames sequi testatur. Item lib. primo politicorū.
c. 7. citat. Taletem milesium, qui per astrologiam
nouerit oliuarum vbertatem futuram, ac ea ratio
ne ditatum. Libro quoque de mundo, Cœlum ha ¹⁸
bere vim ait, atque potentiam exortus senii & in-
feritus, spaciaque vitæ suis metiri motibus. ab
hoc etiam, inquit, vitam ducunt omnia, ab hoc mi-
racula rerum novarum existunt, quæ statis tem-
poribus efficiuntur. hinc vis ventorum omnia-
ga, fulmina e coelo cadunt, pluvie procellosæ at-
que stupendæ. Ad Hippocratem medicinæ parē
tem nunc properandum. Is lib. de aere aquis & lo-
cis, Astronomia, inquit, non minimum ad medi- ¹⁹
cinam confert, sed valde plurimum. si quis enim
temporum mutationem, astrorumque ortus &
occasus teneat, qualis annus futurus sit prævide-
bit, prægnoscat. Quæ si quis prænoscat, mala, i-
quit, quæ in communi urbem manent, prædica-
re, & particulatim singulos, vitæ vitusue muta-
tione iuuare poterit. Et paulo post, certa tempo-
ra in propinandis farmacis vitanda præcipit, vt
solstitium æstiuum & autumnale æquinoctium.
Item cauendum ait ortum quorundam astrorum
& occasum, vt ortum caniculæ & arcturi & occa-

sum vergiliarum. nam eo teste, exitum hanc passi-
m afferunt, in magnis saltem purgationibus, &
20 imbecillis corporibus. Deum immortalem, quæ
fronte Hippocratem hic legere audebunt medici
astronomiam ignorantes? Imitentur hunc præce-
ptorem, qui pestem venturam prospiciens, Athe-
nienses monuit, ac missis discipulis, magno illis
adiumentum fuit, ut refert Soranus: ob quam rem
magnis sunt illum muneribus & honoribus pro-
sequuti. Ad cuius ego imitationem Parisienses
hoc anno monerem, si mihi fides adhiberetur.
sicut & monendi essent christiani principes, ut pa-
cem, vel saltem hoc minaci anno inducias com-
ponant. possent enim hac ratione viri prudentes
astris dominari. Ego quod omnibus debeo Chri-
21 stianis iam dixi. Nunc ad Hippocratem, qui lib.
de victus ratione, Astrorum, inquit, ortus & oc-
casus medicus cognoscat oportet, ut mutationes
excessusque cauere sciat. Et lib. de carnibus, lan-
guere, dolere, mori, quicquid boni, mali in ho-
mine est, de cælo proficiscitur. & lib. de octime-
stri partu, secundum lunæ statum tempore conce-
ptionis, partum differri vel anticipari tradit. Alia
præterea ex lib. de insomniis, lib. de morbis &
22 aliis, in hanc sententiam colligi possunt. Ad Gale-
num medicorum principem iam veniendum, cu-
ius vel vnus astologicus liber de prædictionib,
ex luna nobis posset sufficere, cui & similis fere ab
Hippocrate scriptus fertur. Præterea in principio
primi epidem. quod mutilatum est in vulgata edi-
tione, solum medicum astrologum ait Galenus,
post Hippocratem, futuros morbos posse præsci-

re, & ne eueniant, prohibere, cōtraria admouendo. Coeli enim status aeris est dispositio ab ipsa 23
coeli constitutione pendens, vt ipse nos docuit
Hippocrates, quē ibi citat Galenus ex lib. de ae-
re aquis & locis, in quo Hippocrates hui, cogni-
tionem ad astronomiam refert, quanquam & ex
aere ipso quaedam sumantur signa, de quibus lib.
3. apho. & primo problem. Quam rem manife-
stius paulo post docet Galenus his verbis: Qui er-
go Astronomiae imperitus est medicus, hunc sci-
revelim, ipsum haudquaquam obsequi Hippocra-
ti, ad astronomiam ob praedictorum usum cohor-
tanti. Obsequuntur ne igitur Hippocrati medici 24
nostri? Hippocratis autoritate nos cohortatur
Galenus, nam sua non audebat, timēs sui tempo-
ris medicos, vt mox videbimus. Idem Galenus
iuitio lib. 3. de dieb. decret. audacter iam loquēs,
Inordinatum, inquit, quod ex hac mundi materia
proficiscitur, ordine, ornatuque semper procedē-
tem originem caelestibus refert acceptant. omnia
siquidem in hoc orbe, ab illis decus ornamentū-
que capeffunt. & paulo post. Omnium certe supe-
riorum astrorum potentia fruimur, verum sol ma-
xime hunc orbem exornat, & concinne disponit.
Magna sane & lunae opera in hac rerum substan- 25
tia apparent, idque euidenter adeo in marinis be-
luis. deinde ait: Menstruorum statutum tempus
mulieribus luna conservat, comitialium circuitus
custodit, & ferarum occisa corpora in tabem visu
suo resoluit, & iterum: Vehementiores itaque mu-
tationes accidunt, vbi luna cum sole coit, deinde
in diametra radiatione, tertio in quadraturis.

Quæ verba ita sunt manifesta, vt nemo vnquam fuerit ita stupidus, qui observans non deprehenderit, circa nouiluniâ fieri magis aeris mutationes. Aratum postea citans Galenus concludit: Cōuenit itaque astrologos laudare, qui de his scripserint, tanquam ne vel minimum quidem omittent. Coniungite, quæso, lectores, hunc locum cū illo Aristotelis iam citato, in quo laudat astrologos, quod ob philosophiæ sitim, etiã minimas astrorum facultates inquirent. legite hæc in ipsiſ authoribus, nam vos multo vehemētius afficiēt. & tunc iudicate quam indigne ob singulorū motuum inuestigationem ab iis reprehendimur, qui hoc solo contenti sunt, quod in genere sciant cœlum moueri, cum nec id ipsum vere sciant. Vidi enim qui publice in scholis negaret varios planetarum motus, nam ad circumagendum elemētū ignis vnus motus sufficit, nec aliter illi moueri a cœlo elementa volunt. Indigni sane contra quos disputet philosophus, cum negēt ea quæ sunt sensui manifesta, & philosophis omnibus recepta. Deinde criticos dies ex lunæ motu concludens Galenus ait: Verissimum esse comperimus ab Aegyptiis astronomis traditum, lunam non modo ægris, sed & sanis, dies quales tandem futuri sint, posse prænunciare. nam si inquit, cum planetis temperatis aspectum habuerit, bonum: cum intemperatis, malū. Ponit adhuc exemplum astronomis ex genituris iudicantibus admodum vtile, ex quo & totus eius liber de prædictionibus ex luna ducit originem, ne quis eum non esse Galeni cause-
tur. Tu lector caue ne oculis animi clausis hæc le

gas. Pone, inquit, homine quodam nascente salu-
tares planetas in ariete esse, malignos in tauro: is
homo nimirum, cum luna in ariete cancro libra vel ca-
pricornio fuerit pulchre deget. cum vero taurum
ipsum, vel tetragonum, vel diametrum signum oc-
cupauerit, male tunc vitam transiget. Item, mor-
borum initia huic, cum luna in tauro leone scor-
pione vel aquario fuerit. pessima: sine periculo au-
tem, cum arietem cancrum libram vel capricor-
num luna permeauerit. Deum immortalem, quam
multa ex hoc possem inferre, si cum astronomiae
peritis esset mihi negotium. Iam contra aduersarium
nostrum concludens Galenus ait: Si haec quae astro-
nomis in confesso sunt deprecari; nec iis qui in-
quisierunt, fidem adhibes, indubie sophistarum vn-
dique nunc obstrepentium aliquis es, qui manife-
ste apparentia nos ratione probare postules, cum
econtrario, ex euidenter apparentibus, abditorum
ratio indaganda esset. O magnam Galenum, o sententiam
dignam literis aureis, & vere prophetica. Ratione
enim nos probare hodie cogunt, quod sol luceat,
nam hoc illi non vident, sicut nec aliud quicquam eorum
quae in caelo sunt, quae nihil unquam obseruarunt, sed
omnia negant, & se cum Galeno sentire contendunt. Picus
certe, etiam hostis accerrimus, fatetur Galenum astro-
logis fauere, quod isti pro suo pudore audet nega-
re. Eius enim verba non intelligentes aduersarius
noster & eius praceptor, non solum sinistre exposue-
runt, sed & in astrologiam impudenter debachati sunt,
idque publice. Quos postea simia quaedam amulata
est, in causarum neapolitani morbi inuestigatione nil
caelo tribuens, etiam si supra nos docuerit philoso-

plus ab eo esse miracula rerū novarū, cū aliunde esse non possit nouæ formæ productio. similis est enim ratio sicut de nova mōstri in aere apparētis substāiali forma, quā nullæ elemētorū cōmixtiones possēt producere. imo elementa Aristoteli ad nullā certā cōmixtionē moveri possūt, nisi peculiariter a cœlo ita dirigātur. qd; enim aliud est sub³² ordinatio causarū? Sed sophista ille de influxu, an qualitas quædā sit, disputās, rē ipsā mittebat. Demū Galenus, qā; suo sæculo talis erat medicorum pestis, qualis hodie, iurat per deos imortales, se amicorū pcibus coactū de Astronomia differuisse, nā, id spōte facturū nō erat, vidēs sui tēporis medicis alia potius nugamēta placere, & hæc esse illis inuidiosa. Affirmat tamē se vera astronomorū³³ placita tradidisse, quæ & Hippocrati prius nota fuisse cōfirmat. notate verbū vos q; Hippocratē ridicule interpretamini. Quare dies ille nō numerat integros, nisi propter lunā? vt exponit Galenus, etiā de Astrologia loq; timēs. Simili ratione ad finē decimi de vsu par. testatur se nō ausum de astronomia, aut geometria loqui, ne odiosus esset medicis sui tēporis ineptissimis. Tacebimus igitur³⁴ & nos cum Galeno horum timore? Imo veritatem profitebimur, eos a suis maioribus degenerare affirmantes. Per deum tamen immortalē cum Galeno iuro, me non sponte, sed ab amicis adactum, ad mathemata diuertisse; cum in medicina totus essem. Sciebam enim cum tot monstris mihi esse dimicandum. Sed postquam in arenam descēdi, stabo viriliter. Citabo igitur rationes aduersarii, & eas ita diluam, vt in eum ambæ retor-

35 queantur.

Prima eius ratio

Si sæpe mentiuntur, nec vera dicunt astrologi, in constantibus utuntur præceptionibus, nec consentaneis: & si inconstantes sunt astrologi præceptiones & dissentaneæ; astrologia eiusmodi ars non est. ergo si sæpe mentiuntur, nec dicunt vera: astrologia eiusmodi ars non est.

Secunda ratio.

Si horoscopi designatio certa futura est, nec dioptra nec oculo astrolabium falli necesse est: si nec dioptra nec oculo fallitur; cœlum quiescere, & vnde quaque se oculo obtendere necessum erit: ut hoc sit nihil esse est necesse: ut ergo horoscopi de-

36 signatio certa sit, nihil esse est necesse. Responsio.

Quam belle nugatur sophista, ac puerilibus his rationibus sibi blanditur, Ineptissima plane sunt enthymemata omnia, ex quibus hypoteticos illos syllogismos confarcinavit, ut ex Aristotele iam refutata sit prima eius ratio. Ignorat, ut video, differentiam inter præcepta vniuersalia, ex quibus artes constant, & iudicia particularia, quæ sibi non constant. Hippocratis præcepta in libris prædictionum sibi constant, tamen ex illis duo medici in eodem morbo varia iudicabunt, & interim e diametro

37 pugnata. Ex eisdem legibus duo iudices, in eadem causa, varias ferent sententias, et interim e diametro pugnantes, propter varias coniecturas, varia ingenia, varios affectus, variam eruditionem. Subvertetur ne propterea leges & præcepta Hippocratis? Nequaquam. Itaque peritorum astrologorum præcepta sibi ut plurimum constant: iudicia particularia, que ex illis a variis hominibus ob varias coniecturas varie colliguntur, sibi non constant. Pri

mi ergo sui enthymemat⁹ , complexio invalida est ,
si in uniuersum præcepta dānet. Si quorundam³⁸
tantum erronea esse præcepta uelit contendere ,
quando hoc illi donarem , non destrueretur ars ,
et esset tunc in secūdo enthymemate peccatum.
In omnibus enim artibus sunt diffidia & opinio
nes variæ: quæ nō artis sed artificū arguunt iper
fectionem. Imo ex iis artes tandem illustrātur, ut
multis contra Mirādulanum docet Pōtanus lib.
12. de rebus cœlestibus. Solum ergo concludi ex
erroribus potest, eos esse artis imperitos, qui tam
sæpe errant. Tā sæpe inquam, nā aliquando etiā³⁹
omnibus a peritissimo quoque obseruatis res nō
succeedit, quod et in medicina cōtingit, teste Hip.
aphorismo illo: omnia secundum rationem faciē
ti, si non succedat, etc. Coniecturalia enim sunt
ut plurimū, quibus in dignoscēdo, ac predicēdo
utimur. Equidem, si omnia intueremur euidēter,
effemus non homines, sed dii. Decet itaque, det
sapientiam admirari, imbecilitatem nostrā agno
scere, nō artes dānare. Ad secundā rationē⁴⁰
Secunda ratio plurimū etiam habet stuporis. nā
cū uult mathematices peritus uideri, delirat pueri
liter. Primo sine astrolabio potest horoscopus iue
niri, ut si video solem orientem, & notus sit mihi
ex ephemeride, uel aliunde gradus eius, iā inuēt,
erit horoscopus. Item quatuor modis in geogra
phia docui inueniri posse lineam meridianam:
qua inuenta cognoscitur meridies, & deinde horo
scopus. Sed dem⁹ illi, me quacumq; hora uelle ho
roscopū astrolabio inuenire, siue per solis, siue per
alterius cuiuscunque stellæ altitudinē: erit ne pro-

pteret necesse, cœlū quiescere? Imperitō ita forte
videri posset, philolopho nō item. Nā teste Ari- 41
sto. lib. de sen. & sen. c. 6 & 2. de aia. c. 7. cōtra Epe-
docle nō in tempore, sed temporis momento, oēs
eiusdem recti spatii partes radius solis illustrat, si-
cut & visus. non est ergo quod imaginē solem
in meridiano nunc cōstitutum, inde recessurum,
antequam radii ab eo ad nos veniant. imo eodē
temporis momento per pinnularū astrolabi fo-
ramina radii eius ingredientes videbuntur. Sed
demus non esse idem tēporis momētum. destrue- 42
tur ne ars propterea? cogemur ne soli nos a pun-
cto in punctum sine errore ducere lineas? In ocu-
lo nostro festucam hic despicit, in suo trabē non
videt. nam in eum ita retorqueri potest argumen-
tum. Si medici curatio certa futura est, necesse est
tot qualitatum cōtrariarum numeros habere me-
dicamentum, quot habet morbus ultra propri-
um temperamētum. Quod si ita est, necesse est il-
los trēs numeros esse ad vnguem medico notos,
ac proinde qualitates elementorum esse illi con- 43
spicuas, & vsque ad puncta dimensas. hoc autem
nihil esse est necesse, cum rudissimis tantum con-
iecturis temperamēta nostra cognoscere doceat
Galenus in lib. de temp. & arte medica: vt etiā nō
cognitis, numeros nescias metiri. Itē ex hoc etiā
concludo cœlum quiescere esse necesse, nam ab
eo tempore, quo medicus hęc remedia cōiicit,
vsque ad tempus quo admovebūtur, iam erit ali-
qua morbi mutatio facta, quia cœlū mouetur. alio
qui imperabim⁹ morbo et cœlo, vt interim quie- 44
scāt. nescit hic forte ab Hippocrate scriptū: occa

45
46
sio autem præceps, ergo etiam si præceps astrologis labatur illud temporis momentum, sicut et medicis, non magis propterea ars una quàm alia destruetur. Imo præceps magis est medicis, quàm astrologis. nã hi in conspicua luce hæc observãt, illos vero interiora corporis magis latent: & cùm maiori mortaliũ dispendio illi passim errant ob astronomiã ignorantiam. Aliud quod annectit, est inscitie intolerandæ argumentũ. Si, inquit, nõ fallitur astrolabus, necesse est cœlum vnde quaque sese oculo obtendere. quid ego audio? oportebit ne môtẽ cõscẽdere, & horizõtem vndique circũspicere? An non, quacunq; per fenestrã stella visa inuenietur horoscopus? res est, me hercle, in mathesi rudioribus nota, & eius arguẽs imprudẽtiã, qui eiusmodi argumenta audeat nobis obiicere. Non omittendũ etiam quod medicus alius obiecit astrologo, qui Rotomagũ nauigio petiturus, cùm aliis diuinaret, sibi nõ diuinavit, nepe nauẽ abire astrologo dimisso. Sed paulo post. cùm medicus ille docerët, quæ essët gallici morbi signa, & quomodo ab infecta muliere auditores cauerent, in quandam incidit, cuius tantum abest, vt morbum noverit, vt nec se infectum intellexerit, nec nascẽtem in inguine bubonem curare potuerit. Itaque nec medicus nec astrologus sibi potest prospicere, cum ad has cõiecturas requiratur animus ab affectibus liber. In gratiam vestram, auditores hæc a nullo vnquam tradita libuit colligere, vt habeatis quo vos tueamini, si quando eiusmodi aliquis in artem nostram impetũ faciet.

Valete.

CAPITULO VI: ASTROLOGIA Y MEDICINA EN
IN QUENDAM MEDICUM APOLOGETICA
DISCEPTATIO PRO ASTROLOGIA
DE MIGUEL SERVETO

ASTROLOGIA Y MEDICINA EN *IN QUENDAM MEDICUM APOLOGETICA*
DISCEPTATIO PRO ASTROLOGIA DE MIGUEL SERVETO

INTRODUCCION

La obra de Serveto es polifacética y multidisciplinar como era frecuente en los autores renacentistas. Su interés hacia la astronomía y la astrología constituye uno de los aspectos menos estudiados y divulgados. En la época de Serveto los términos *astronomía* y *astrología* son sinónimos, disciplinas que conoció por medio del médico humanista de Lyon, Sinforiano Champier (Campegius). Según Menéndez Pelayo (Barón, J., 1989, p. 96) la edición más completa de las obras de Arnau de Vilanova es la que publicó Campegius, es decir Champier (Barón, J., 1989, p. 96). Por lo que Serveto probablemente conocía muy bien la obra astrológica de Arnau. Champier también publicó el *Corpus Hermeticum* en 1507 así como dos obras más: *Theologia orphica* y *Theologia trimegistica* "sobre los secretos y misterios de los egipcios" (Alcalá, 1980, p. 95) que condicionarán determinadamente la obra astrológica de Serveto.

En 1537 Serveto explicó uno o más cursos de "matemáticas" en París, término que englobaba la *astronomía*, la *astrología* y la *geografía*. De hecho los matemáticos eran en esta época los que se dedicaban al *Ars chaldaica* o "*arte caldeo*", es decir a la astrología o astronomía. Serveto tuvo otros maestros en astrología como Sylvius que defendía la astrología pero no la judiciaria, Andernachus y Fernel que sí defendía la astrología judiciaria. Se cree que la *Cosmotheoria* y el *Monalospherium* de Fernel, junto a sus creencias astrológicas pudieron influir en el curso que dio Serveto en la Facultad (Audry, J., 1935, pp. 293-303).

Serveto vaticinó un eclipse de Marte por la Luna para el 13 de febrero de 1538, produciéndose en el día y la hora prefijados, por lo que los conocimientos de Serveto sobre astronomía tenían que ser amplios. Los libros de texto que Serveto utilizaba en sus clases públicas y privadas de astrología eran el *Isagoge* de *Alchabitius* (*Alcabiticis*) y el *Divinationibus* o *Divificationibus*, quizás *De Divinatione* de Cicerón, obras aquí comentadas y que constituyen estudio aparte. Con motivo del eclipse citado, al estar Marte cerca de la estrella *Regulus* (Corazón de León) predijo que los príncipes serían más proclives a empresas guerreras y que algunos príncipes morirían. Este aspecto predictivo de la astrología formaba parte de la denominada *astrología judiciaria*, es decir a partir de unas determinadas posiciones planetarias se sacaban unas conclusiones con respecto a lo que podría ocurrir a nivel social o político. Hoy en día se le denominaría astrología mundial.

Fue el decano de la Facultad de Medicina, el cirujano Jean Tagault, quien le incoó proceso por una denuncia presentada contra Serveto. Se ordenó la supresión de las clases de astrología y Serveto respondió publicando un folleto de 16 páginas titulado: "*Michaelis Villanovani in quendam medicum Apologetica disceptatio pro astrologia*" (Serveto, 1538). Dicho cierto médico era Tagault, pues este amenazó a Serveto para que no imprimiese dicha obra. Aún así Serveto gratificó al impresor para que saliera a la luz, cosa que ocurrió. A Serveto se le juzgó, pero más que una condena se resolvió con una especie de amonestación casi familiar, instándole que respetara a los profesores como los hijos a sus padres, aunque, eso sí, no debería explicar astrología judiciaria y tendría que retirar de circulación su "*Apologetica*".

El siguiente estudio está basado en dicha obra astrológica de los primeros años de Serveto y cuya traducción al castellano, con comentarios y anotaciones aquí se presenta. El original latino fue reeditado por Tollin en 1880 con una introducción (Tollin, 1880), y traducida al francés por Rude (Rude, 1958) y al inglés por O'Malley (O'Malley, 1953), versiones que han sido así mismo aquí consultadas. Hay que resaltar que se han efectuado correcciones de algunos fragmentos de la traducción francesa de Rude por omitir palabras que alteraban el sentido de algunas frases esenciales para la comprensión de conceptos astrológicos en la obra de Serveto.

Las obras citadas por Serveto de Aristóteles, Hipócrates y Galeno aparecen citadas en su mayoría en las siguientes obras:

-Sobre Hipócrates: *La medicina hipocrática*, Pedro Laín Entralgo, Alianza Editorial. Madrid, 1987, pp. 37-39.

-Sobre Aristóteles: *Acerca del alma*, Aristóteles, intr. Tomás Calvo Martínez, ed. Gredos. Madrid, 1988, pp. 12-23.

-Sobre Galeno: *Galeno: obra, pensamiento e influencia*, J.A. López Férez (ed.), Madrid, 1991, pp. 311-329.

COMENTARIOS

La obra comienza con el motivo principal de su redacción: el enfrentamiento de Serveto con el entonces decano de la Facultad de Medicina de Paris, Jean Tagault, quien había presentado una denuncia contra Serveto por dar clases de astrología judiciaria en dicha Facultad.

Serveto comienza diciendo que cierto médico (el decano Tagault) le ataca por dos razones:

"referentes una a la predicción según los astros y la otra a la observación de los movimientos celestes por medio de instrumentos." (Apol. 1).

La primera cuestión es la que hace referencia al hecho de predecir y además "según los astros". En el Renacimiento se polarizan, de una forma a veces no muy clara, dos posiciones frente a la predicción astrológica. Por una parte aparecen personajes como Pico de la Mirandola o incluso Calvino que se muestran contrarios a que se utilice la astrología como un método de predicción social, es decir que estarían en contra de la *astrología judiciaria*. Pero se mostrarían a favor sin duda de la utilización de la astrología como ciencia natural, es decir como medio de diagnóstico por ejemplo en el caso de la *astrología médica*. Y por otra parte estarían los que como Serveto utilizarían la astrología en su más amplio sentido, es decir incluso como medio de predicción y por lo tanto partidarios de la denominada astrología judiciaria. De todas formas aquí se entra de lleno en un tema tan escabroso como es el de la predestinación al que Serveto le dedica varios comentarios en su *Christianismi Restitutio* (Rest. 54).

La segunda crítica que le hace el cirujano Tagault es el que se dedique a la ciencia que "observa los movimientos celestes por medio de instrumentos". En este sentido habría que señalar que en el Renacimiento se van a producir una serie de cambios que podríamos denominar ya científicos que no son muy bien acogidos por ciertos sectores influidos quizás por ciertas ideas eclesiásticas dominantes en dicha época. Pues a Galileo se le niega la evidencia de la observación con el catalejo de las manchas solares por estar en contra de la

opinión de Aristóteles. De todas formas, tanto frente a los partidarios a ultranza de la técnica, como frente a sus detractores, aparecen también espíritus abiertos que no dudan en sintetizar ambos mundos como el de la técnica más avanzada y el de utilizar ciertas analogías propias todavía del espíritu medieval como era la astrología. Ejemplo claro de dicha apertura lo fue sin duda Képler, quién utilizó y defendió la astrología o el mismo Paracelso, llegando incluso hasta Newton. Este era el caso de Serveto, pues en él se da la doble circunstancia de utilizar la astrología judiciaria como medio de predicción y sin embargo poseer a la vez las cualidades científicas y de observación suficientes para realizar su extraordinario descubrimiento de la circulación cardiopulmonar. Por lo tanto a Serveto se le puede así considerar como un gran estudioso, de amplia cultura, propio del Renacimiento, abierto tanto a los estudios puramente astrológicos como astronómicos (en el sentido de utilización de la técnica necesaria), además de profundizar en la Teología y la Medicina.

Serveto continúa diciendo al comienzo de su obra:

"Por lo cual, no hizo más que mostrar su incultura abiertamente, al seguir a otro ignorante, un preceptor bajo el cual fue burdamente enseñado, de tal modo que ambos condenan sin motivo lo que ignoran profundamente." (Apol. 1).

Serveto se refiere en opinión de O'Malley a Pico de la Mirandola que publicó su *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, en Florencia, 1496 (O'Malley, 1953, p. 173).

Continúa Serveto en su Apología citando a los clásicos que defienden a su juicio la astrología:

"El divino Platón en el libro *De regno* (De la República) manifestó que la causa de las alteraciones en lo inferior (lo terrestre) era el circuito celeste." (Apol. 2).

Siendo esto así puesto que la astrología admitía una correlación entre las posiciones de los planetas en la eclíptica y los acontecimientos humanos.

"También en el *Epinomis* dice que no hay que ignorar una cierta astronomía muy sabia: y allí enseña que los griegos la han aprendido de los egipcios. Y en el séptimo diálogo de las *Leyes* llama también al sol y a la luna grandes dioses." (Apol. 2).

Los griegos aprendieron la astronomía y la astrología de los egipcios como consecuencia de su larga estancia en Egipto. Si bien ya en Caldea se utilizaba la astrología ésta era muy burda y su aplicación se reducía casi al uso en beneficio del imperio. Fue en Egipto cuando se desarrolló la astrología natal aplicada a los individuos. El primer tipo de astrología estaba basada en las constelaciones (hoy denominada astrología sidérea) y la segunda estaba ya basada en los signos del zodiaco (1). Serveto, aunque utilizaba la astrología clásica, que no está basada en las constelaciones zodiacales, sí que utilizaba la posición de alguna estrella para valorar la relación con alguna otra posición planetaria, como hace en Apol. 5, al referirse a la estrella Regulus.

Hay que tener en cuenta que quizás la primera vez que aparecen los 12 signos del zodiaco en relación con tránsitos planetarios es en el 419 a. d. JC. (Michel, C., 1994, p. 40) en Egipto y de forma similar en Mesopotamia, fechas en las que se sitúan aproximadamente los primeros horóscopos personales. La hipótesis largamente mantenida de Tester (Tester, J., 1990) sobre el origen griego de la astrología no se sostiene en base a los últimos estudios

(Michel, C. et al., 1994), si no es con respecto a la astrología que sentó las bases de la actual astronomía, fundamentalmente con Ptolomeo.

En cuanto al hecho de que Platón denomine grandes dioses al Sol y a la Luna habría que entenderlo dentro del contexto naturalista y en cierto modo panenteísta de la cultura griega, de forma similar incluso como se aprecia en la obra de Serveto al negar el dogma de la Trinidad y por su interés en demostrar la presencia del espíritu en la materia (la circulación cardiopulmonar). El Sol y la Luna así serían dos manifestaciones muy importantes del principio divino presente en toda la naturaleza (panenteísmo).

Más adelante Serveto cita a Galeno en el libro tercero de *De diebus decretoris*:

"Por el momento, pensamos investigar no las primeras causas de todo lo que atañe a la astronomía, sino las que son útiles a nuestro propósito", puntualizando Serveto: "Nosotros no dudamos que Astronomía y Astrología para los escritores griegos y latinos son la misma cosa". (Apol. 3).

Continúan las referencias a Platón al decir que éste atribuye un astro en el cielo a cada género animal y que en el *Critias* insinúa la unión de los siete metales a los siete planetas que, según dice, dirigen la generación de todas las cosas (Apol. 3).

Conviene aclarar una vez llegados a este punto que a lo largo de la historia de la astrología o de la astronomía antigua hay dos formas de entender el hecho astrológico, llegando incluso estas diferencias hasta los astrólogos de nuestros días.

Una es la idea de que los planetas influyen sobre los acontecimientos humanos mediante algún tipo de influjo que, aunque desconocido, sugieren ciertos trabajos de biología (Gauquelin, M., 1970, p. 210).

La otra consiste en el hecho de pensar que puede existir una especie de "coincidencia" o "sincronía" entre las posiciones de los planetas en un momento dado al mismo tiempo que ocurren ciertos acontecimientos en un individuo o en un determinado grupo social. En esta línea aparece C.G. Jung como un claro defensor de la hipótesis de *sincronicidad* (2) llegando a admitir que: "El sentido esencial del horóscopo consiste en que, en la forma de las posiciones planetarias y sus relaciones (aspectos) y de las divisiones del Zodíaco según los puntos cardinales, se proyecta una imagen de la constitución ante todo psíquica y en segundo lugar física. El horóscopo representa, pues, en primer lugar un sistema de las disposiciones originarias y fundamentales del carácter, y puede valer por lo tanto como un equivalente de la psique individual" (Jung, C.G., 1989, p. 147). Mucho antes que Jung, Plotino ya enfocaba de la misma forma esta cuestión: "Los astros son como letras escritas perennemente en el cielo, o, quizá mejor, como letras ya escritas y que se mueven... Todo está lleno de signos... todos los hechos están coordinados... así se comprende que en el vuelo de los pájaros o en otros animales encontremos los signos de lo porvenir. Todas las cosas dependen una de otra; "todo conspira a un fin único" (Plotino, *Enneada* II, 3,7). Así la astrología no sería más que la aplicación de dicho principio, que también utilizó Hipócrates (*Sobre el alimento*, IX, 106), a un caso particular como son las posiciones de los planetas en la eclíptica. De este modo la astrología aventaja a otros métodos de predicción en cuanto que las posiciones de los planetas se pueden conocer con varios años de antelación y son tan ciertas tanto para un caldeo como para un azteca.

Continúa Serveto refiriéndose a Hipócrates cuando dice en el libro segundo *De coelo*, capítulo 10, que vio a Marte eclipsado por la Luna:

"Y poco más adelante añade que vio al planeta Marte eclipsado por la Luna como algo realmente prodigioso y por ello referido por Aristóteles como algo que ocurre raramente" (Apol. 5).

Aunque a renglón seguido Serveto afirma haber detectado el duodécimo día del mes de febrero del pasado año de 1538 a Marte eclipsado por la Luna, junto a la estrella que es llamada Rey o Corazón de León (probablemente se trate de *Regulus* -joven rey-). De donde pudo como consecuencia profetizar que ese año se verían exaltados los corazones de los leones, es decir el ánimo de los príncipes, empuñando las armas ante Marte y habiendo devastado con fuego y sangre muchas cosas, la Iglesia sufrirá, ciertos príncipes desaparecerán, además de pestes y otras cosas que Dios no quiera (Apol. 5).

Podemos observar en este párrafo cómo Serveto está poseído por un cierto aire de catastrofismo propio por otra parte de la época, pues no hay que olvidar las grandes desgracias acaecidas en dicho período. Una de las cuales vivió personalmente Serveto cuando llegó a Tolosa en 1528, encontrándose con unos 10.000 mendigos como resto de la gran epidemia que había acaecido. Por otra parte tan solo dos años más tarde de la publicación de la *Apologetica* en defensa de la astrología de Serveto (1538), publica Rheticus (1540) la *Narratio Prima*, admirable resumen del *De Revolutionibus* de Copérnico, en donde aparecen igualmente predicciones astrológicas similares: "Añadiré una predicción. Vemos que todos los reinos han tenido sus principios cuando el centro de la excéntrica del Sol estaba en su máximo, el gobierno de Roma se transformó en monarquía; mientras la excentricidad decrecía, Roma también declinó, como si envejeciese, y después sucumbió. Cuando la excentricidad alcanzó el límite, el cuádruple de su valor medio, se estableció la fe mahometana; otro gran imperio se formó y creció muy rápidamente, lo mismo que el cambio en la excentricidad. Dentro de cien años, cuando la excentricidad haya alcanzado su mínimo, este imperio también habrá completado su período. En nuestro tiempo está en su punto máximo desde el que igualmente caerá, si Dios lo quiere, y se desplomará con una caída violenta. Nosotros esperamos la venida de Nuestro Señor Jesucristo cuando el centro de la excéntrica alcance el otro límite del valor medio, pues estaba en esta posición cuando la creación del mundo. Estos cálculos no difieren mucho de los expuestos por Elías, quien profetizó bajo la inspiración divina que el mundo duraría sólo 6000 años, durante dicho período se completan aproximadamente dos revoluciones. Así aparece que este pequeño círculo es verdaderamente la Rueda de la Fortuna, por cuyos giros los reinos de este mundo tienen sus comienzos y sus vicisitudes" (Rheticus, 1540, 121-122).

Como podemos ver la única diferencia entre la predicción de Serveto y la de Rheticus es que el primero se basa en la *conjunción* (3) entre Marte, la Luna y la estrella Regulus y el segundo en una original aplicación de las excentricidades solares a la predicción de nacimientos o caídas de imperios o culturas. Así el método utilizado por Serveto le permite predecir acontecimientos a más corto plazo, puesto que el paso de Marte y la Luna por la estrella Regulus es mucho más rápido que las excentricidades estudiadas por Rheticus. El mismo Aristóteles citado por Serveto más adelante afirmaba, en el libro 2 de *De generatione et de corruptione*, capítulo 10, que "la aproximación hacia nosotros del Sol en el zodiaco es la causa de la generación y al contrario su alejamiento es la causa de la corrupción" (Apol. 8).

Continuando con Aristóteles, Serveto se refiere a él en cuanto que recibió muchos conocimientos por parte de los egipcios y babilonios referentes a cada estrella. Como podemos ver Serveto utilizaba tanto la *astrología tropical*, es decir la basada en el estudio de las posiciones de los planetas con respecto a la tierra, pero también, como era costumbre en su época, ciertos aspectos de la *astrología sideral*, basada en las constelaciones del zodiaco, como son las estrellas fijas (4). Dicha tradición proviene de la Edad Media puesto que ya

Alfonso X el Sabio publicó su famoso estudio de propiedades de las piedras preciosas en relación con estrellas fijas, denominado el *Lapidario de Alfonso X el Sabio*. Los árabes también tenían un especial interés por los nombres y propiedades de las estrellas fijas. En el *Lapidario* aparecen así los nombres de las estrellas "fijas" asociadas a su piedra y al grado zodiacal correspondiente; es decir treinta grados por cada uno de los 12 signos zodiacales que constituyen las 360 piedras del estudio (Alfonso X, rey de Castilla, 1250 a 1260). El *Lapidario* por otra parte era uno de los libros sobre cultura astrológica ampliamente utilizados en la Edad Media y el Renacimiento, y por lo tanto probablemente conocido por Serveto.

Prosigue Serveto citando a distintos autores que hacen referencia a la astrología como Galeno, o Josefo que en el primer libro de las *Antigüedades Judaicas*, capítulo 16, afirma que:

"Abraham transmitió él mismo a los egipcios la astrología que él había recibido de los caldeos." (Apol. 6).

La opinión de Josefo da a entender que quizás los hebreos pudieron llevar conocimientos de astrología a los egipcios. La astrología caldea se preocupaba, en gran medida, de calcular posiciones estelares, que relacionaban preferentemente con acontecimientos reales o colectivos. También empleaban sistemas de adivinación, de apariencia al menos, muy primitivos, como la hepatoscopia, el vuelo de las aves, etc.. Es muy posible que algo de todo esto llevaran los hebreos a Egipto. De todos modos, en las crónicas egipcias o estelas jeroglíficas, raramente se hace referencia al pueblo hebreo o a sus personajes, siendo muy difícil saber el intercambio cultural que se pudo producir realmente. De todos modos es muy probable que el interés por la astrología de los sacerdotes egipcios estuviera basado en el hecho de poseer un sistema objetivo que demostraba, en cierto modo, que el ser humano comienza a existir, gracias al acceso del alma, desde el momento de nacer y comenzar a respirar. Pues si la vida del individuo está representada en la "figura" que forman los planetas, el Sol y la Luna, al nacer, y si acontecimientos de su vida o de su carácter dependen de dicho instante, era fácil deducir que algo de gran importancia ocurría en ese momento. Su antiquísima doctrina del aliento vital, representada por la cruz de la vida, así lo atestigua. Así pues, los hebreos es muy probable que adquirieran más conocimientos de los caldeos y de los egipcios que viceversa. Al menos ciertos caracteres de la lengua hebrea proceden de la lengua jeroglífica. El interés por las doctrinas del alma, el descubrimiento de las Casas astrológicas con la división del día de 24 horas en 12 sectores de 2 horas, los Decanos y el año de 365 días, son algunos de los descubrimientos atribuidos claramente a los egipcios.

Conviene señalar al respecto que los judíos y los caldeos llegan a confundirse tanto que utilizan la misma lengua con los mismos caracteres, en definitiva ramas del arameo. Así, si a la astrología se le denomina *Ars chaldaica*, arte caldeo, y los judíos estuvieron largo tiempo en Babilonia es lógico pensar que la cultura hebrea estuviera al tanto de los conocimientos astrológicos caldeos. De hecho la Biblia constituye todo un himno al culto del número 12, con las 12 piedras del pectoral del Sumo Sacerdote, las 12 tribus de Israel, las 12 piedras de la muralla de la Jerusalem Celestial, siendo el 12 el número fundamental en astrología. Esta influencia llega incluso hasta el cristianismo con los 12 apóstoles y Cristo, símbolo del *Deus Invictus* que renace cada solsticio de invierno, el 22 de diciembre aproximadamente (casi en Navidad), como el Sol presidiendo en el centro. Por otra parte los textos cabalísticos como el *Sefer Yetsira* o el *Zohar* recogen sin duda gran parte de las tradiciones astrológicas judeo-caldeas. Así Toledo se convirtió con su *Escuela de Traductores* en el mayor foco cultural de

Occidente punto de fusión de tres culturas -judía, cristiana y árabe- lenguas que Serveto conocía al parecer perfectamente.

La lista que Serveto da de personajes interesados en la astrología es muy numerosa, citando además a Porfirio "también expertísimo astrólogo, escribió sobre instrucciones apotelesmaticas según las sentencias de los caldeos." (Apol. 6), "Tales de Mileto, Solón, Pitágoras, Demócrito, Platón y otros que se trasladaron a Egipto por el placer de aprender la astrología y la geometría." (Apol. 7).

Porfirio habla de la astrología en su tratado *De la animación del embrión* citando efectivamente a los caldeos y tratando uno de los temas más importantes de esta disciplina y que se estudia aquí de forma exhaustiva en el capítulo sobre *Las doctrinas del alma y la astrología*. Así pues, continúa:

"Además, para los máximos filósofos todas estas cosas fueron dignas de crédito, mientras que para los imperitos e ignorantes se ofrecen ridículas. Se muestran estos tan obcecados, que no elevan jamás sus ojos al cielo, para poder admirar aquella tan maravillosa máquina que Dios creó no en vano. Pues, a tenor de la Sagrada Escritura ¿no fueron colocados por el creador estos signos en lo alto del cielo para que nos signifiquen algo? y ¿no son tan varios estos signos celestes para que nos revelen y signifiquen asimismo varias cosas?." (Apol. 7).

La idea de que el universo constituye una unidad en la que todas las partes están formando parte de un todo armónico llega incluso hasta el mismo Newton. La astrología participa sin duda de esta concepción. Los astrólogos-astrónomos medievales tenían tan arraigada esta idea que probablemente los grandes avances de la parte matemática de la astronomía se desarrollaron debido al interés en precisar hechos físicos (conjunciones, excentricidades, etc.) para poder correlacionarlos con acontecimientos humanos. Si los cálculos no eran correctos, los errores eran más probables. Así Juan Vernet afirma que "Podríamos establecer largas listas de pensadores medievales tanto árabes como cristianos -Villani, arciprestes de Hita y de Talavera, Arnau de Vilanova- que creyeron firmemente en la astrología, que intentaron justificar sus fracasos en la insuficiencia del instrumental astronómico-matemático y cómo sus quejas motivaron el avance de la trigonometría y de la astronomía" (Vernet, J., 1974, pp. 10-11). Y así mismo Rude cita a Calvino cuando dice al respecto "Parece bien a nuestros Genetliacos que ellos tienen una solución aparente, diciendo que el Profeta nombra a las estrellas, signos: pues de esto concluyen que su tarea es de significar. Y por confirmación alegan lo que es dicho al principio del Génesis, que Dios las ha creado con este fin" (Rude, 1958, p. 381; se cita la obra "Ioannis Calvini Opera", Brunswick, 1868, t. VII, p. 518). Es en el Renacimiento, y sobre todo en la Ilustración cuando se empieza a separar el acontecimiento astronómico -una conjunción Luna-Venus por ejemplo- de su significado, produciéndose la separación clara entre astronomía y astrología tal y como hoy las entendemos. Luis XIV, en Francia, permitió que Colbert fundara la Academia de Ciencias en 1666, prohibiendo el estudio de la astrología y ya sea por convicción o por miedo a perder su empleo los astrólogos se convirtieron exclusivamente en astrónomos (Gauquelin, 1969, p. 118). A partir de entonces se fue despreciando aquello que en la antigüedad grandes pensadores habían creído, como es el que un acontecimiento celeste estaba provisto de significado. Toda la Edad Media y casi todo el Renacimiento estaba imbuido de la teoría de las signaturas, De *Signatura Rerum*, De los Signos de las Cosas. Así todo estaba relacionado con todo y todo estaba provisto de significado. Así para las picaduras de los alacranes se utilizaba la planta vivorera porque tenía forma de alacrán. Esta idea de que lo semejante cura lo semejante la ha heredado incluso la Homeopatía.

En definitiva no se trata más que de la aplicación del *principio de analogía*. Según la *Tabla Esmeraldina*: "Lo de abajo es igual que lo de arriba y lo de arriba es idéntico a lo de abajo. Y con ello se cumple el milagro del ser.", principio atribuido a Hermes Trismegisto (Maynadé, 1974, p.47). Principio que constituye uno de los pilares de la astrología. Este principio tan estimado de los astrólogos ha continuado formando parte de algunos científicos como Haeckel (1834-1919) al relacionar la *ontogenia* (desarrollo del ser) con la *filogenia* (desarrollo de la especie), justificando por medio de esta relación la teoría de Darwin, puesto que del mismo modo que el embrión humano posee una especie de rabo que luego pierde así mismo puede haber ocurrido con los predecesores del Homo Sapiens. Una idea que, aunque no aceptada por una mayoría de biólogos, guarda cierta relación con algunas ideas retomadas por algunos filósofos de la ciencia como Edgar Morin con la idea del *principio hologramático* (Morin, 1988, p. 112).

Serveto con sus citas trata de justificar la teoría de las firmas basada en la ley de analogía. Así continúa citando a Aristóteles, en el libro 2, capítulo 10, de *De generatione et de corruptione*:

"Además añade que la vida y el tiempo de cada uno de los mortales son medidos por el circuito de este movimiento y que todo es determinado según este número." (Apol. 8).

Es decir que igual que hay una configuración planetaria determinada al nacer, existirá una configuración planetaria al morir que estaría indicando el modo y el tiempo en que se produciría. Obviamente a Serveto como médico le interesaba este aspecto médico de la astrología.

Poco después vuelve a poner en boca de Aristóteles, en el capítulo 2 del libro primero de la *Meteorología*:

"Necesariamente este mundo inferior es continuo al de las impulsiones superiores, de tal modo que la fuerza de esto esté gobernada y derive de ellas;" (Apol. 8).

Traducción que coincide básicamente con lo que hoy se conoce de Aristóteles (Aristote, *Météorologiques*, 1982, livre II, II, p. 54):

"Por otra parte, el Sol se desplaza como se sabe, y esto es lo que produce los cambios de la generación y de la corrupción."

En este caso aunque no aparece la palabra influencia, al suponer que el mundo inferior es gobernado por el mundo superior, sí que se sobreentienden cierto tipo de influencias, pero influencias naturales como las utiliza Aristóteles. Es decir en lo que respecta a la influencia de la posición de la Luna y el Sol para producir las mareas, etc., y más por un fenómeno de interrelación, pues el Sol, la Luna y la Tierra tienen unos ciclos bien conocidos. Para los autores clásicos, así como para el mismo Aristóteles, existirá una correspondencia entre el mundo superior o el universo (el todo) y el mundo inferior (la parte), pudiendo existir además en mayor o menor grado más o menos influencias de cualquier tipo.

La relación entre el microcosmos (parte) y el macrocosmos (todo) ya la utilizaron Hesíodo, los pitagóricos, Anaximandro, Empedocles, Diógenes de Apolonia o Demócrito, en estrecha conexión con la idea de semejanza, además de Platón y la medicina hipocrática, idea que por otra parte aparece en un texto iraní, en el Avesta, los Upanisad, en los pueblos primitivos o en Proclo "todo está en todo" (De Echandia, 1995, nota 18 y pp. 431-432).

Continúa Serveto, citando a Aristóteles y a su *Meteorología*, libro primero, capítulo 3:

"Aristóteles, tan experto en este arte, por medio de teoremas astrológicos, afirma que ha encontrado que la tierra es menor que ciertos astros. Y poco después, reprende a los que tratan de la física sin el conocimiento de estos teoremas. Por demostraciones matemáticas, los astrólogos deducen ciertamente a qué distancia del centro (de la Tierra) se encuentra la Luna, tanto por la sombra de la Tierra como por la diversidad de aspectos." (Apol. 9).

La palabra latina para *aspecto* es "*aspectus*". Aspecto en la astrología de la época significaba el ángulo que formaban los planetas, el Sol o la Luna entre sí (5). Los aspectos favorables eran los ángulos de 120° (trígono) y 60° (sextil) y los conflictivos los de 90° (cuadratura) y 45° (semicuadratura). Los ángulos de 0° (conjunción) y 180° (oposición) eran considerados o muy favorables o muy conflictivos, según el resto de aspectos, aunque de gran importancia en cualquier caso.

Continua Serveto refiriéndose al libro I de la *Meteorología* de Aristóteles:

"Además, en el capítulo 6, diserta muy cualificadamente sobre los planetas, citando a Hipócrates, que también era experto en esta materia, y alabando a los astrólogos egipcios; y en el capítulo 7 recomienda la observación de los astros." (Apol. 10).

Efectivamente Aristóteles cita a Hipócrates (377 a.d.C.) como experto en la materia que se trata en este capítulo, es decir sobre los cometas. Igualmente se refiere a las conjunciones de los planetas con estrellas fijas y con otros planetas que ya conocían los egipcios.

Para Serveto, Hipócrates era un gran conocedor de la astrología, cosa que hoy no se sabe con certeza, aunque su lenguaje formaba parte del pensamiento de la época. Así, incluso la terminología médica en Hipócrates evidencia conocimientos astrológicos, como en *Sobre los aires, las aguas y los lugares*, XXII, en donde afirma: "Por otra parte, entre los escitas hay muchos que se vuelven impotentes, se dedican a trabajos femeninos, hacen vida de mujer: son los llamados anaríeos." "*Anaríeo* significa <<que Ares no anida en él>>" (Alsina et al., 1976, p. 245). Ares o Aries es el signo astrológico masculino por excelencia, por ser un signo de fuego y estar gobernado por Marte.

Otro lugar en el que Hipócrates se manifiesta favorable a la astrología es en *Sobre la naturaleza del hombre*, en donde afirma: "En resumen: el cuerpo humano contiene siempre estos humores, pero, por influjo de la estación correspondiente, unos aumentan y otros disminuyen según su naturaleza y de acuerdo con un determinado ritmo. Pues así como el año no carece jamás, en cada una de las estaciones, de ninguna de estas cualidades (es decir, lo cálido, lo frío, lo seco y lo húmedo), ya que, efectivamente, ninguna de ellas podría subsistir ni un solo instante sin la totalidad de las cosas existentes en el universo." (VII); "Con respecto a las enfermedades que surgen en primavera, deberá esperarse su resolución en otoño, en tanto que la primavera traerá, necesariamente, la curación de las enfermedades otoñales. Cuando una enfermedad sobrepasa estos límites hay que saber que durará un año. Por su parte, el médico debe tratar las enfermedades teniendo en cuenta que cada una de ellas ataca preferentemente al cuerpo según la estación que es más conforme a su propia naturaleza." (VIII).

En este último texto (VIII) Hipócrates utiliza una creencia astrológica corriente basada en los aspectos denominados *conjunción* y *oposición*. Pues las enfermedades que surgen en primavera han de ser curadas finalmente en la *oposición*, es decir cuando el Sol esté en la eclíptica justo en el punto opuesto a donde se encontraba al comienzo de la enfermedad, es decir cuando ha transcurrido medio año. De no ser así, el paciente debería esperar pacientemente por si la resolución ocurriera en *conjunción*, es decir cuando el Sol ocupara en

la eclíptica el mismo lugar que al comienzo de la enfermedad, cosa que ocurre cuando ha transcurrido un año.

Otro lugar en donde Hipócrates da a entender su interés por los signos buenos y malos según el año y el lugar, es en *Sobre la naturaleza del hombre*, XXV: "Hay que tener también un profundo conocimiento de los signos y de los síntomas, y recordar que cada año y en cada territorio los malos signos anuncian algo malo; los buenos, algo favorable."

Pero Aristóteles, según Serveto, no solo conocía la astrología, sino otros métodos de predicción como la adivinación a través de los sueños:

"Y en el libro *De divinatione per somnium*, de lo que los antiguos eran tan creyentes, prueba que hay una adivinación a través de los sueños. Pero eso que proviene de los astros se apoya en argumentos mucho más sólidos." (Apol. 10).

Efectivamente la astrología, como afirma Serveto, es mucho más "científica" y "se apoya en argumentos mucho más sólidos" por el hecho de poder averiguar con mucho tiempo de antelación las posiciones planetarias. Y estas posiciones pueden ser medidas tanto por un observador europeo como por uno chino por ejemplo. Los sueños vienen cuando Dios quiere, siendo muy difícil su medición, lo cual no quiere decir que sean menos exactos. Pues en la época de Serveto, como en la Edad Media o incluso en la Biblia, la interpretación de los sueños gozaba de gran prestigio. Aristóteles escribió *De divinatione per somnium*, incluido dentro de los tratados menores (*Parva Naturalia*) (Calvo, 1988, p. 19).

Prosigue Serveto tratando de justificar la posibilidad de que muchas cosas de las que se predicen no ocurran:

"Pero tú dirás ¿no dejan de suceder muchas cosas de las que se predicen?. A esto Aristóteles contesta en el mismo sentido con estas palabras: No es un verdadero inconveniente el que muchas de las cosas que se predicen, no ocurran, y añade una comparación con una cosa muy evidente, como son la Astrología y la Fisiognomía. Puesto que, ni los signos, dice él, que aparecen sobre un cuerpo ni los que aparecen en el cielo, como son los que presagian la lluvia y el viento, ocurren siempre. Porque si se registra un movimiento astral más vehemente que el normal que fuera a ocurrir, del que derivan tales cosas, no se sigue nada de aquel signo." (Apol. 11).

"Lo que si contemplara nuestro astrólogo como argumento contra nosotros, lo sería igualmente contra Aristóteles, por el hecho de que no hay arte fisiognómica alguna, al ocurrir que no se cumplan generalmente lo que los fisiognómicos predicen. De donde resulta que Aristóteles sería un inepto, por cuanto escribió acerca de la fisiognomía." (Apol. 12).

Serveto emplea aquí un argumento similar, en defensa de la astrología, al que utiliza casi al final de su *Apologetica* (Apol. 36-39) respondiendo al primer argumento que le expuso en contra de la astrología Jean Tagault, decano de la Facultad de Medicina de París cuando este denunció a Serveto por practicar la astrología judiciaria o predictiva. El argumento de Serveto es sencillo: cualquiera se puede equivocar sin que ello signifique que la ciencia que se practique sea falsa por esta causa. Y pone por ejemplo a los jueces, puesto que un juez se puede equivocar sin que por ello la Justicia quede en entredicho (Apol. 37). Así, dice al respecto:

"El hecho de que se produzca un error no será un inconveniente, igual que en medicina, puesto que todas estas grandes artes son en gran parte conjeturales, como Galeno confesó por aquí y por allá sobre la medicina." (Apol. 13).

Serveto compara a continuación la astrología con la medicina:

"Mucho más a censurar son los médicos que se ciegan así en esta materia, puesto que no existe nada en absoluto en astrología, que no encuentre una similitud en esta parte de la medicina que se llama semiótica, como lo haré saber aquí seguidamente." (Apol. 13).

Poco después, Serveto va más allá y llega incluso a afirmar que el astrólogo puede equivocarse menos que el médico:

"Desde luego ese movimiento astral al que se refiere Aristóteles convierte más fácilmente en falso el juicio del médico que el del astrólogo, asistiendo entrambos al paciente al lado de otros factores externos, por cuanto la moción astral que va a sobrevenir, puede conocerla mejor el astrólogo que el médico." (Apol. 14).

Pone a continuación un ejemplo sobre la predicción que él hizo en contra de lo que decían los pronosticadores del tiempo, basándose en "otros signos que los de las efemérides no conocen" (Apol. 14). Serveto presume así de conocer signos que pueden permitir predecir un invierno frío o cálido, como en este caso.

De todos los juicios en astrología, los referentes a los cambios del aire son los más peligrosos:

"Pues de todos los juicios en astrología, los que se refieren a los cambios del aire son los más peligrosos, ya sea por diferentes razones o sea a causa de las diversas propiedades de los lugares que ellos ignoran, igual que los médicos ignoran las propiedades particulares de la naturaleza." (Rest. 15).

Desde Aristóteles, al menos, se conoce la importancia de los vientos, pues en su *Meteorológicas, II, 6*, habla de la *rosa de los vientos* constituida por doce tipos de aires, en relación con los puntos cardinales y con las épocas del año. Se trata de 12 tipos de vientos: Thrascias, Argeste, Zéphyr, Lips, Viento del sur-sur-oeste, Notos, Phenicias, Euros, Apeliote, Caecias, Meses, Boreal o Aparentias (Louis, 1982, 119).

Aristóteles escribió *De generatione animalium*, clasificado como uno de los tratados de biología (Calvo, 1988, p. 19), siendo citado por Serveto a continuación:

"Además, al principio del libro segundo *De generatione animalium*, atribuye a los astros la causa principal de la generación, deduciendo un principio celeste. Y en el capítulo 4 dice que la menstruación de las mujeres acaece con la Luna menguante y que por la misma razón, con el decrecer de la luna, el final de los meses lunares se hace más frío. Y ten presente la afirmación de Aristóteles, que no hay nadie tan rudo que observando las fases lunares no entienda que los días se tornan más cálidos con el cuarto creciente y Luna llena, al revés de cuando aquella se halla en el menguante y Luna nueva." (Apol. 16).

Más adelante (Apol. 18) cita la obra *De mundo* como de Aristóteles. Hoy dicha obra se considera por algunos como no atribuible a Aristóteles, aunque muchas de sus obras apócrifas, J. Zürcher (Zürcher, 1952) cree que son auténticas (Calvo, 1988, p.20). Serveto afirma que Aristóteles, en esta obra, reconoce la influencia del cielo sobre los ciclos de senectud y muerte, así como sobre los espacios de la vida y sus movimientos (Apol. 18).

Serveto vuelve seguidamente a Hipócrates, "el padre de la medicina" (Apol. 18):

"Este, en el libro *De aere, aquis et locis*, dice que la contribución de la Astronomía a la medicina no es la menor, sino con mucho la más considerable." (Apol. 18).

Efectivamente, Hipócrates afirma en *Sobre los aires, las aguas y los lugares*, II:

"Y al pasar el tiempo, siguiendo el curso del año, estará en condiciones [el médico] de pronosticar qué enfermedades comunes a todos se van a presentar en la ciudad, en verano o en invierno, y qué enfermedades pueden sobrevenir a cada cual por un cambio en su régimen de vida. Pues el que conoce los cambios de las estaciones y la salida y el ocaso de los astros, según como cada uno de éstos actúa, puede prever qué clase de año va a venir. Reflexionando así y previniendo las circunstancias, se obtiene un buen conocimiento de cada fenómeno y las más de las veces no sólo se goza de buena salud, sino que se consiguen grandes aciertos en el arte médica. Y si alguien cree que esto sólo concierne a la meteorología (6), que cambie de opinión y verá que la astronomía no tiene pequeña relación con la medicina, sino muy grande; pues con el cambio de las estaciones, cambian también las enfermedades de los hombres." (trad. Alsina et al., 1976, pp. 214-215).

En realidad la astrología está basada en las estaciones. Así en cada estación, al ser dividida en tres sectores de 30 grados cada uno, aparecen tres signos del zodiaco. Que las estaciones influyen en el origen de un gran número de enfermedades nadie lo discutiría hoy en día. Por ejemplo son típicas de la primavera las alergias como el asma, rinitis, etc., en primavera y verano las depresiones alcanzan máximos, los abortos aumentan en otoño, los suicidios en junio y julio, etc., (Mestre-Tomás, 1976, pp. 33-34). La astrología, desde sus orígenes, no solo estudia los periodos estacionales de tres meses, sino también a cada uno de ellos. Hoy en día todos estos fenómenos son muy bien estudiados por la *Cronobiología*.

Hipócrates, según Serveto, enseñaba que en ciertas épocas del año no es conveniente suministrar fármacos, idea que hoy en día la cronobiología (cronotoxicología y cronofarmacología) compartiría al menos en parte puesto que varias constantes orgánicas tienen sus máximos y sus mínimos a lo largo del año. Así por ejemplo, los decesos circunuales por lesiones vasculares cerebrales alcanzan un máximo en febrero y un mínimo en agosto (Reinberg, A.-Ghata, 1981, p. 85), por lo que los fármacos que se administraran se deberían aumentar o disminuir según las épocas del año e incluso según las horas del día (en relación con las *Casas* astrológicas). El texto dice así:

"Y un poco después enseña que durante ciertas épocas del año, como son el solsticio de verano y el equinoccio de otoño, se debe evitar el suministrar fármacos." (Apol. 19).

Serveto hace referencia igualmente al modo de curar de Hipócrates mediante el cambio de hábitos de vida y mediante la dieta:

"Si alguien pronostica estas cosas, podrá, dice él, predecir los males que aguardan a una ciudad en general, y será capaz de ayudar a cada uno individual y particularmente cambiando de vida o de dieta." (Apol. 19).

En este párrafo Serveto resalta la faceta naturista de Hipócrates puesto que él también lo era, como médico que confiaba en la *vis medicatrix naturae*. Así en su *Syruporum* o *Tratado de los jarabes* afirma: "Y aún las hierbas secas más acres de lo justo no las recomendaremos tanto como los jugos exprimidos, en los cuales está íntegra la virtud, más que en su decocción." (Serveto, 1537, p. 435).

Serveto cita profusamente en la última parte de esta obra diversos tratamientos de fitoterapia. Y se muestra así "como un adepto a la idea de la *vis medicatrix naturae*." (Barón, J., 1989, p. 142).

Más adelante critica a los médicos que no saben astronomía cuando lean a Hipócrates:

"¿Con qué cara se atreverán a leer los médicos que ignoran la astronomía al dios inmortal Hipócrates?." (Apol. 20).

Prosigue seguidamente con las citas de varias de las obras de Hipócrates: *Del régimen alimenticio, De las carnes, Del parto de ocho meses, De la vigilia, De las enfermedades*, "y otros, en donde se pueden recoger otras sentencias en apoyo de todo esto." (Apol. 21). Es decir, que Serveto trata de demostrar la conexión de los astros y el cielo con el cuerpo humano.

Pasa ahora a citar a Galeno, "el príncipe de los médicos", para continuar reafirmando la importancia de la astrología para el pronóstico en medicina:

"Ahora debemos irnos hasta Galeno, el príncipe de los médicos, del que puede bastarnos el libro astrológico único *De praedictionibus ex luna* (De las predicciones según la luna), que está escrito, se dice, de forma muy similar al libro escrito por Hipócrates. Además, al comienzo del primer libro *De epidemiis* (De las epidemias), que ha sido mutilado en la edición corriente, Galeno dice, después de Hipócrates, que sólo un médico astrólogo está capacitado para saber la evolución de las enfermedades futuras e impedir que ellas lleguen, aplicando los remedios contrarios." (Apol. 22).

El aplicar "los remedios contrarios" es propio de la nueva medicina galénica y que ha dado lugar a la denominada medicina alopática, de *állo > lo otro, distinto*, basada en la aplicación de principios contrarios a los síntomas que produce la enfermedad. Así frente a la fiebre dar antipiréticos. La otra forma de medicina es la *homeopática*, de *homeo > similar*, basada en la aplicación de principios activos que producen efectos similares a los síntomas que produce la enfermedad. De todas formas la medicina hipocrática, aunque comienza a utilizar más la medicina alopática, conocía igualmente la medicina homeopática basada en el *similia similibus curantur* (Lain, 1987, p. 313).

Serveto continúa insistiendo en la importancia de la astronomía para el médico, citando a Galeno quien a su vez cita a Hipócrates:

"Esto es lo que, un poco después, Galeno enseña más claramente con estas palabras: "Yo desearía que el médico ignorante de la Astronomía sepa que él no sigue del todo a Hipócrates que recomienda instar al estudio de la astronomía a causa de la utilidad de las predicciones." (Apol. 23).

Galeno, afirma Serveto, recurre a Hipócrates, para decir lo que piensa, al temer a los médicos de su tiempo:

"¿No cederán nuestros médicos por la consideración hacia lo que dice Hipócrates?. Galeno nos lo pide con la autoridad de Hipócrates, ya que no osa hacerlo con su propia autoridad, temiendo a los médicos de su tiempo tal y como pronto veremos." (Apol. 24).

Las citas siguientes de Galeno pertenecen a *De diebus decretoris*, para reafirmar la importancia de los astros y sobre todo del sol sobre la naturaleza:

"El mismo Galeno, al inicio del libro 3 del *De diebus decretoris*, refiere con tono audaz que el conjunto desordenado que proviene de la materia del mundo, obtiene el orden y ornato de los movimientos celestes, de suerte que todas las cosas de la naturaleza reciben el ornato y decoro de los astros; Y poco después añade que disfrutamos de la potencia y virtud de todos los astros superiores y muy particularmente del sol que adorna sobre manera el universo y dispone ordenadamente." (Apol. 24).

Serveto prosigue con las citas de Galeno, en *De diebus decretoris*, en relación con la influencia de la Luna sobre las mareas y sobre el ser humano para reafirmar la importancia de la astrología:

"También aparece en este asunto la influencia de la Luna sobre la substancia de las cosas y con mucha mayor evidencia en la regulación de las mareas." (Apol. 25).

Hoy en día nadie se atrevería a discutir la influencia de la Luna sobre las mareas, con todo lo que este fenómeno conlleva para la biología marina. Pero más adelante prosigue diciendo:

"Luego dice (Galeno): <<La Luna rige el tiempo de los períodos menstruales de las mujeres, controla los accesos regulares de la epilepsia y descompone por su aparición los cuerpos de las bestias salvajes muertas>>. Y de nuevo: <<Esto es así porque los cambios más violentos llegan cuando la Luna se encuentra con el Sol, después en su radiación diametral, en tercer lugar en sus cuadraturas>>. Estas palabras son tan claras que nadie es tan estúpido que, observando, no pueda entender que alrededor de la época de Luna nueva puedan ocurrir más cambios en el aire." (Apol. 25).

Galeno (131-201) efectivamente afirmaba que las estrellas y la Luna tienen un gran poder sobre el cuerpo humano, pero principalmente la Luna. En las enfermedades aparecían, según él, los *días críticos* famosos, el 7, el 14 (2x7), el 21 (3x7) que coinciden con las fases de la Luna. Así la Luna aparece como el principal agente del sistema de las crisis. Galeno imagina un mes medicinal análogo al mes lunar y asocia los días críticos a las diversas fases de la Luna. El tiempo de la menstruación, así como el de las mareas, está determinado, según él, por la Luna, así como el ciclo de accesos epilépticos, los cuales son más débiles en Luna decreciente y más intensos en Luna creciente o llena (7) (Gauquelin, 1973, p. 123). Más tarde, Ambrosio Paré afirmaba que las mujeres jóvenes tenían sus reglas más en Luna nueva y las de más edad en Luna llena (8). En el siglo XIX, el sabio francés Arago manifestaba: ¿Es que no sabe que los flujos sanguíneos se manifiestan en un individuo en Luna llena, en otro en el primer cuarto, en un tercero el día de la oposición..." (9). Hosemann, médico jefe de la clínica ginecológica de la Universidad de Göttingen en Alemania federal, efectuó un profuso estudio de recopilación de datos y habla de un ciclo de 27 días para el período de rotación del Sol. De todos modos cita a autores que sí han visto una cierta coincidencia entre un mayor número de reglas y la Luna llena. Pues él mismo, con Bauman, demostraron que existía un ligero aumento en la frecuencia del comienzo de la menstruación durante la Luna nueva en una selección de 10.000 casos (10).

Más recientemente Menaker estudió 500.000 casos de nacimientos entre 1948 y 1957 en New York con un resultado muy significativo: se observaron más nacimientos en Luna menguante que en Luna creciente con un máximo fuertemente marcado en Luna llena (11). Por otra parte la duración del embarazo es de 10 meses lunares. El mismo Darwin en 1871 en su obra *Descent of Man* afirmaba: "El hombre desciende en efecto de los peces, ¿por qué el ciclo de 28 días de la mujer no sería el vestigio de un pasado en el que el ser viviente

dependía de las mareas, y, por ende, de la Luna?". Otra relación interesante es la de la eclampsia (espasmos convulsivos epileptiformes) en las embarazadas con la actividad solar. Relación que han comprobado separadamente De Rudder, Berg en Colonia, y Tremel en Munich, aunque Breuer no halló esta relación en Bonn en 1955 (Gauquelin, 1969, pp. 197, 204-205).

En 1898, el sueco Svanthe Arrhenius escribió un informe sobre la relación del comienzo de 11.807 períodos menstruales y la Luna, llegando a la conclusión de que su frecuencia durante el cuarto creciente de la Luna era mayor que durante el cuarto menguante, llegando a su punto máximo en la víspera de la Luna nueva (12). El Dr. Kirchhoff, de Francfort, confirmó estos resultados en 1935. Un año más tarde, dos médicos alemanes, Gutman y Oswald lo volvieron a confirmar.

La influencia de la Luna sobre las enfermedades mentales o neurológicas también han sido objeto de estudio. El Dr. Vergnes afirmaba que los epilépticos estaban más agitados de lo normal en fase de Luna llena; un fenómeno relacionado quizás con estos fenómenos es el extraño salto del efecto de la gravitación en el péndulo de Allais, en ocasión de los eclipses totales de Sol por la Luna, y Bortels reconoce haber hallado un débil efecto de proliferación de sus microbios en sus tubos que estaban vueltos hacia la Luna (Gauquelin, 1969, pp. 199-200).

En relación con la cronobiología conviene consultar, además de los interesantes trabajos realizados y citados por Michel Gauquelin, la obra de Alejandro Sanvisens (Sanvisens, 1989).

Todo lo hasta aquí expuesto demuestra que tanto Serveto como los autores que él cita no iban tan desencaminados al presuponer interacciones entre el cosmos y los seres humanos.

Serveto, en sus últimas palabras del párrafo referido, afirma que "los cambios más violentos se producen cuando la luna se encuentra con el Sol, después en su radiación diametral, en tercer lugar en sus cuadraturas." (Apol. 25). Así parece que establece una escala en cuanto a la importancia del *aspecto* o ángulo entre el Sol y la Luna. Cuando la Luna se encuentra con el Sol es cuando están en *conjunción* y tiene lugar la Luna nueva. En segundo lugar de importancia estaría la relación diametral u *oposición* entre el Sol y la Luna, aspecto que también se denomina popularmente Luna llena. Y en tercer lugar de importancia estarían los aspectos o ángulos de 90 grados entre el Sol y la Luna, denominados *cuadraturas*, y que corresponden a las fases de cuarto creciente y cuarto menguante. Serveto ha utilizado el lenguaje astrológico de la época para describir las fases lunares.

En las siguientes palabras de Serveto comparte las alabanzas de Aristóteles hacia los astrólogos que, "en razón de su sed de filosofía, buscan ellos incluso el más mínimo poder de los astros." (Apol. 26). Por lo que Serveto probablemente se identificaba con las opiniones que defendían cierta influencia de los planetas, como las de su maestro y amigo Cornelius Agrippa. Y a continuación diferencia perfectamente entre lo que hace el astrólogo y lo que hace el astrónomo:

"...y juzgad luego cuán injustamente somos reprochados (los astrólogos) de nuestra investigación sobre el movimiento de los astros por aquellos que se contentan tan solo con saber que los astros se mueven, aunque estos lo desconozcan verdaderamente." (Apol. 26).

Serveto diferencia entre los que investigan los movimientos de los astros en relación con los acontecimientos humanos, función propia del astrólogo, y los que se contentan con saber que los astros se mueven y aún incluso ni eso, función propia más bien de los que a lo sumo defendían la observación aséptica de los movimientos planetarios, y que más tarde se denominarían astrónomos. La denominación de astrónomo en la antigüedad y hasta el siglo XVII (1666) era sinónima de astrólogo. Así al nuevo astrónomo, que prescindía de una parte

de su función antigua, se le debería mejor denominar de otro modo, como por ejemplo astrofísico, término hoy ampliamente reconocido y claramente distinto tanto de astrónomo como de astrólogo.

Más adelante Serveto recurre a una cita de Galeno de *De diebus decretoris*:

"Galeno dice: <<Es ciertísimo cuanto nos dejaron escrito los astrónomos egipcios acerca de que la Luna afecta no solo a los enfermos sino a los sanos también, pudiendo predecir qué tipo de días están por venir, dependiendo de cuando la Luna mira a los planetas cálidos o fríos, correspondiendo a los primeros días buenos, mientras si a los segundos, seguirán días malos, afectando a los enfermos y sanos respectivamente>>." (Apol. 27).

El término *mirar* usado por Serveto significa "estar orientado hacia cierto sitio". Así el que la Luna esté mirando a los planetas cálidos significa que la Luna esté orientada o aspectada junto a planetas cálidos (como el Sol o Júpiter), cosa que Serveto interpreta como favorable. Cuando la Luna esté orientada hacia planetas fríos (como Saturno por ejemplo) lo interpreta como desfavorable.

Prosigue Serveto refiriéndose a la autoridad de Galeno:

"Todavía da otro ejemplo muy útil para los astrónomos que hacen el juicio de las natividades (horóscopos), del cual toma origen su libro *De praedictionibus ex luna*, por si acaso cualquiera pretende que el libro no es de Galeno. Tú, lector, ten cuidado de no leer esto cerrando los ojos del espíritu. Supón, dice él, que en el momento de nacimiento de un hombre los planetas favorables estén en Aries y los desfavorables en Tauro; este hombre seguramente vivirá bien cuando la Luna esté en Aries, Cáncer, Libra o Capricornio, pero cuando ella entrara en el mismo Tauro, en el aspecto de cuadratura (tetragono) o en el signo opuesto (oposición o signo diametral), entonces lo pasará mal en su vida." (Apol. 28).

Serveto critica a quienes piensen que el libro que él cita no sea del propio Galeno por el hecho de que hable de astrología, lo que demuestra que, entonces como ahora, hay quienes se empeñan en desligar la faceta de astrólogos a grandes personajes como Kepler, Paracelso, Arnau de Vilanova o el mismo Serveto. Su dominio de las lenguas clásicas le permitía leer directamente a los clásicos, tanto las obras consideradas auténticas como las apócrifas.

Los signos del zodiaco Aries, Cáncer, Libra y Capricornio forman una cruz denominada de signos cardinales. Así pues estando los planetas, favorables (bien aspectados), en Aries, cada vez que la Luna esté en dichos signos no notará el nativo efectos desfavorables. Pero si los planetas desfavorables (mal aspectados) estuvieran en Tauro, cada vez que la Luna estuviera en cuadratura (a 90 grados) con dicho signo (es decir si la Luna estuviera en Leo o Acuario) o en oposición o 180 grados (si la Luna estuviera en Escorpio) el nativo lo pasaría mal. Se trata con claridad de una interpretación propia de la astrología judiciaria (interpretativa) y genetliaca (natal). En el siguiente párrafo completa su diagnóstico y aclara lo expuesto:

"Además, para él, el comienzo de las enfermedades será muy peligroso cuando la Luna esté en Tauro, Leo, Escorpio o Acuario; al contrario estará sin peligro cuando la Luna atraviese Aries, Cáncer, Libra o Capricornio." (Apol. 29).

Serveto a continuación se lamenta de que los astrónomos o médicos se olviden de la astrología predictiva y piensa en los beneficios que se obtendrían si no fuera así:

"¡Dios inmortal!, ¡cuántas cosas excelentes podrían deducirse de todo esto, si hubiera mayor interés con los expertos en astronomía!" (Apol. 29).

Continuando con su planteamiento Serveto dedica unas palabras, por boca de Galeno, a quienes rechazan la astrología, representados en este caso por su adversario el decano Tagault:

"Ahora, contra nuestro adversario, Galeno dice en conclusión: <<Si tú rechazas estas cosas que son incontestables para los astrónomos, y no das crédito a los que las han estudiado, sin duda alguna eres uno de los sofistas que hacen por todas partes tanto ruido ahora, tú que exiges que nosotros probemos por la razón cosas que aparecen de forma manifiesta, cuando al contrario es necesario investigar la razón de cosas escondidas según las que aparecen con evidencia>>." (Apol. 29).

Seguidamente Serveto se refiere a Pico de la Mirandola por afirmar éste, aun siendo contrario a la astrología, que Galeno es favorable a los astrólogos:

"Pico (della Mirandola), aunque sea un enemigo encarnizado, confiesa incluso que Galeno es favorable a los astrólogos, lo que la parte adversa osa negar para su vergüenza. Así, por no comprender sus palabras, nuestro adversario y su preceptor no solo explican esto incorrectamente sino que también despotrican imprudente y públicamente contra la astrología." (Apol. 30).

Garín se pregunta si fue quizás Savonarola quien predispuso al joven Pico contra la astrología, no llegando a una conclusión totalmente afirmativa. "¿Qué aspectos de la astrología, qué interpretaciones de ésta había aceptado Pico en principio? ¿Cuál fue el camino por el que desembocó en una revisión de sus concepciones a propósito de la magia y la astrología?. Una lectura atenta de sus textos, no separada de todo un nutrido diálogo contemporáneo, nos lo muestra siempre adverso a los teóricos de las conjunciones, lejos de la interpretación <<naturalista>> de los fenómenos proféticos, convencido de la antítesis entre libertad humana y determinismo astral, persuadido de la dificultad de verificar relaciones causales entre principios ultragenerales y acontecimientos individuales, muy lejos de admitir que lo que no sea causa pueda ser signo." (Garín, 1981, p. 113).

Aun así Pico admitía en cierto modo una correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos: "No excluye del todo la posibilidad de adecuarse al curso de la naturaleza. Lo afirma a propósito de los momentos idóneos para curas médicas e intervenciones quirúrgicas (*artis opera semper esse feliciora, quae cum naturae progressionem concordant*). Niega toda consideración del cielo que no sea natural sin más: que implante, subrepticamente, una religión bajo una máscara geométrica, científica. Que el hombre-microcosmos que emerge de la naturaleza sintonice con el macrocosmos es algo que Pico no refutará jamás." (Garín, 1981, p. 114). Pico escribió su *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (13) contra la astrología en Florencia, 1446.

A continuación Serveto llega incluso hasta el insulto, al referirse a "un cierto simio". Tollin se pregunta de quién se trata sin dar una respuesta o tan siquiera una hipótesis. Lo lógico es que Serveto se refiera a Jean Tagault objeto principal de sus ataques:

"Más tarde, cierto simio se esfuerza en imitarles, al no atribuir nada al cielo en la investigación de las causas del mal napolitano..." (Apol. 31).

La siguiente cita confirma dicha hipótesis:

"Pero aquel sofista (la mona de Tagault), disertando acerca de la cualidad de aquel influjo celeste, rehusaba entrar en el meollo de la cuestión." (Apol. 32).

Los ataques de Serveto a la clase médica son virulentos y constantes, como lo demuestran sus siguientes palabras, en defensa por otra parte de Galeno, quien no se atrevió, en opinión de Serveto, a hablar de Astrología para no resultar odioso a los médicos de su tiempo:

"En fin, Galeno, como en su época la peste de los médicos era la misma que hoy, jura por los dioses inmortales que, si ha tratado sobre la Astronomía, es debido a la súplica apremiante de sus amigos, pues no lo hubiera hecho espontáneamente, viendo que otras cosas, o más bien tonterías, agradaban a los médicos de su tiempo y que estos sujetos le eran odiosos." (Apol. 33).

"Afirma él (Galeno) que se ha limitado a transmitir las conclusiones de los astrónomos, conocidas ya con anterioridad por Hipócrates. Y notad la expresión: ¡vosotros que interpretáis ridiculamente a Hipócrates!. ¿Por qué aquel no enumera íntegros los días, sino a través de la Luna?, como expone también Galeno, que temía incluso hablar de Astrología. Por similares razones confiesa, al final del libro décimo de *De usu partium*, que no osa hablar de astronomía o geometría por no resultar odioso a los médicos ineptísimos de su tiempo." (Apol. 33).

El siguiente planteamiento de Serveto aparece como consecuencia lógica de todo lo anteriormente expuesto, conociendo además su temperamento contestatario y arriesgado:

"¿Deberíamos, como hacía Galeno, callarnos por temor a ellos?" (Apol. 34).

¡Muy al contrario!, pues Serveto defiende la verdad al precio que sea, cosa que le costó la vida, identificándose por completo con Galeno:

"Por el contrario, nosotros profesaremos la verdad afirmando que ellos han degenerado de sus ancestros. ¡Por el Dios inmortal!, juro por tanto con Galeno que yo, no espontáneamente, sino incitado por amigos, me desvío hacia las matemáticas, aunque estuviera por entero en la medicina. Yo sabía, en efecto, que tendría que combatir contra tantos monstruos. Pero, puesto que he descendido a la arena, me tendré virilmente." (Apol. 34).

Serveto seguramente se vio incitado favorablemente a escribir esta defensa de la astrología por varios amigos, entre los que sobresale fundamentalmente el obispo Pedro Palmier, quien asistió a las clases de astrología que Serveto impartió en París. Dichas clases fueron el motivo tanto de su proceso por astrólogo como el origen de esta *Apologetica*. En la época de Serveto todavía se le denominaba a la astrología *Arte Matemática*, o también *Arte Caldeo*. Es probable que, durante la destrucción de obras de astrología por parte de la Inquisición o por otros posteriormente, muchas de ellas se salvaran gracias al desconocimiento de algunos ejecutores de la identidad entre matemáticas y astrología. En la Biblioteca de la Universidad de Valencia aparece alguna recopilación de temas astrológicos bajo el título de *Noticias Matemáticas*, (14).

Hasta ahora el propósito de Serveto ha sido resaltar la importancia de la astrología mediante las opiniones de personas perfectamente autorizadas, como Platón, Aristóteles, Galeno, o Hipócrates, grandes autoridades en la materia.

ARGUMENTOS DE TAGAULT CONTRA LA ASTROLOGÍA Y RESPUESTAS DE SERVETO

A continuación, Serveto comienza la segunda parte de su obra que se refiere a las razones de su defensa de la astrología, respondiendo a los argumentos expuestos por su adversario, el decano de la Facultad de Medicina de París, Jean Tagault:

"Citaré, así pues, los argumentos del adversario y los refutaré, de tal suerte que los dos se vuelvan contra él." (Apol. 34).

Serveto comienza citando los dos argumentos de Tagault:

"Primer argumento:

Si los astrólogos engañan frecuentemente y no dicen la verdad, usan de apreciaciones inconsistentes y desajustadas y si tales apreciaciones no son constantes ni admisibles, su astrología entonces no es un arte, por cuanto si mienten a menudo y no dicen la verdad, su astrología entonces no puede llamarse un arte.

Segundo argumento:

Si la disposición del horóscopo fuera cierta, sería necesario que el astrolabio no engañase ni al dioptra ni al ojo. Si no engaña ni al dioptra ni al ojo, será necesario que el cielo quede inmóvil y que desde todas partes se despliegue ante el ojo. Para que esto pueda ser, es necesario que él no sea como es. Por lo que para que la disposición del horóscopo sea cierta, es necesario que las cosas no sean como son." (Apol. 35).

Las respuestas a los dos argumentos de Jean Tagault, por parte de Serveto, son claras y objetivas y demuestran el total desconocimiento, por parte de Tagault, tanto de las bases de la astrología como de los principios elementales de la lógica.

RESPUESTA AL PRIMER ARGUMENTO.

Así pues Serveto comienza su respuesta:

"Respuesta:

¡Qué gracioso sofista charlatán, autocomplaciéndose con sus argumentos pueriles!. Los más ineptos del globo son todos los *entimemas* (argumentos) con la ayuda de los cuales ha hilvanado estos hipotéticos silogismos, de tal suerte que su primer argumento está ya refutado por Aristóteles. Ignora, por lo que veo, la diferencia entre los preceptos universales en virtud de los cuales las ciencias existen y los juicios particulares que no son coherentes con ellos mismos. Los preceptos de Hipócrates constan en los libros *De praedictionibus*, por ellas, sin embargo, dos médicos opinarán de modo diferente acerca de la misma enfermedad y en modo diametralmente opuesto." (Apol. 36).

Tagault plantea en su primer argumento la opinión de que si los astrólogos se equivocan a menudo, su ciencia no es un arte. Serveto le responde con dos ejemplos muy claros: uno el que se refiere a las opiniones opuestas de dos médicos sobre un mismo paciente, y no por eso

la medicina quedaría en entredicho, y otro el de las opiniones divergentes de dos jueces ante un mismo caso, sin quedar igualmente en entredicho la justicia:

"Por las mismas leyes, dos jueces pueden emitir sentencias diferentes en una misma causa y diametralmente opuestas entre sí, a base de conjeturas varias, diferentes percepciones, afectos y disposiciones varias y diferente erudición. ¿Van a echar por tierra, por esta causa, las leyes y preceptos de Hipócrates? En absoluto. Y por eso los preceptos de los astrólogos cualificados son muy coherentes, pero los juicios particulares que son diversamente deducidos por hombres diferentes, no son coherentes con ellos mismos. Por lo tanto la conclusión de su primer argumento no vale nada si condena los preceptos en general." (Apol. 37).

Serveto admite que algunos astrólogos se pueden equivocar, para más adelante manifestar:

"En todas las artes, en efecto, hay disidencias y opiniones diversas que no prueban la imperfección del arte, sino la de los artífices." (Apol. 38).

Una idea que se puede aplicar tanto a la teología como a la medicina, al derecho o a cualquier disciplina en general.

A continuación Serveto cita a Giovanni Pontano (+1503), quien escribió *De rebus coelestibus*, Venet., 1518, en favor de la astrología y como contestación a las *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, en contra de la astrología, de Pico della Mirandola (Florenca, 1946) (15), poniendo a este último como ejemplo de que alguno se puede equivocar sin que por ello el arte se afecte:

"Desde luego, estas artes pueden ser ilustradas, como enseña Pontanus, muchas cosas contrarias a Mirandola, en el libro 12 de *De rebus coelestibus*. Por lo tanto, la sola conclusión que se puede sacar, de los errores de los que yerran tan a menudo, es que no están cualificados en el arte." (Apol. 39).

Incluso hasta el hombre más experto, continúa diciendo Serveto, puede escapársele algún dato importante, citando el aforismo de Hipócrates: "<<Al que hace todo según razón, en caso de fracaso, ...>>" (Apol. 39), y como un ejemplo de lo que pudiera ocurrir en medicina. La respuesta al primer argumento concluye con las siguientes palabras:

"Ciertamente, si conociéramos con evidencia todas las cosas, no seríamos hombres, sino dioses. Así pues, que Dios nos conceda sabiduría para admirar las cosas, reconocer nuestra debilidad y no para condenar las artes." (Apol. 39).

RESPUESTA AL SEGUNDO ARGUMENTO.

Una vez ha respondido Serveto al primer argumento, pasa a exponer sus objeciones al segundo. Tagault en su segundo argumento resaltaba la imprecisión del astrolabio para captar un instante del cielo de nacimiento, puesto que el cielo se mueve y dicho instrumento, aunque fuese de alta precisión, no podría captarlo. He aquí la respuesta de Serveto:

"Respecto al segundo argumento:

El segundo argumento encierra una grandísima parte de estupidez, pues queriendo aparecer experto en matemáticas, delira de forma pueril. En primer lugar, se puede hallar un horóscopo sin astrolabio, ya que si veo el Sol naciente y conozco su grado, ya sea por las efemérides o de otro modo, el horóscopo será encontrado enseguida." (Apol. 40).

Serveto, como los egipcios, sabía que el horóscopo o *ascendente* se puede calcular sin aparatos tan solo conociendo la posición del Sol en la eclíptica, cosa fácil de averiguar sabiendo el día y la hora del día de nacimiento. El denominado horóscopo o ascendente es el signo que aparece en el horizonte en el momento de nacimiento (ver el capítulo sobre el método astrológico). Para ello se averigua primero qué posición aproximada tiene el Sol en la eclíptica según la hora del día. En segundo lugar se sitúa el Sol en el grado en que se encuentre en ese momento, cosa relativamente fácil, sabiendo el día y el mes en cuestión. Y en tercer lugar se colocan por el orden tradicional el resto de signos de la eclíptica, desde el signo donde hemos dibujado el Sol, hasta el horizonte por el camino más corto. El signo que aparezca por el horizonte es el denominado *signo ascendente* u *horóscopo*.

Serveto ya enseñó en sus clases de geografía, de astrología y quizás en alguna edición de su *Geografía de Ptolomeo*, el modo de averiguar el horóscopo o ascendente:

"Del mismo modo, en geografía enseñé que la línea meridiana puede ser encontrada de cuatro modos; una vez encontrada, se conoce la hora del medio día (meridiano) y enseguida el horóscopo." (Apol. 40).

Serveto parece que usó para sus clases de astrología la obra *Isagoge* del árabe (16) Alcabitius. Alcabitius habla de las 12 *casas* (17) y por lo tanto del ascendente, puesto que donde esté dicho ascendente es donde comienza la casa primera o casa I. Las 12 casas surgen de la división del día de 24 horas en 12 partes de 2 horas cada una. La primera casa, de una duración de dos horas que equivalen a 30 grados de arco de la eclíptica, comienza en el punto donde se encuentra el ascendente. Para los antiguos egipcios era el sacerdote-horóscopo el que fijaba el ascendente u horóscopo del recién nacido. Momento crucial y de extraordinaria importancia puesto que es el momento en que el alma accede al recién nacido por medio del aire o *aliento vital*. Serveto pensaba prácticamente lo mismo como lo demuestra en su *Restitutio*.

El ascendente puede ser calculado igualmente en función de la localización de alguna estrella, conociendo el lugar que ocupa en la eclíptica. Lógicamente todo se mueve en el universo, pero no tan deprisa como para que no nos de tiempo, en unos instantes, a observar el signo o sector de 30 grados de la eclíptica que aparece en el horizonte en el momento del nacimiento:

"Pero ¿podrá objetarme alguien que a cualquier hora desee conocer el horóscopo por el astrolabio, o bien por la altitud del Sol o de cualquier otra estrella, si será preciso además que permanezcan inactivos los cielos?. Tal vez esto podría parecer así a un ignorante e impérito, pero no así a un filósofo." (Apol. 40).

A continuación Serveto cita a Aristóteles para demostrar que el rayo de sol llega a nosotros y al astrolabio casi instantáneamente:

"Pues en el testimonio de Aristóteles, en el libro *De sensu et sensibili*, capítulo 6, y en el libro 2 de *De anima*, capítulo 7, contra Empedocles, el rayo de sol ilumina todas las partes de

un mismo espacio rectilíneo no a lo largo del tiempo, sino en un instante, igual que la visión. Así pues, el Sol no está, como tú lo imaginas, fijo ahora en el meridiano (medio día) para alejarse después, antes de que sus rayos lleguen hacia nosotros. Además en el mismo instante de tiempo, se verán sus rayos entrar por los orificios de las alitas del astrolabio. Pero, por último, si no fuera en el mismo instante de tiempo, ¿será, por lo tanto, destruido el arte?" (Apol. 41).

En el siguiente párrafo Serveto le exige a Tagault, basándose en el anterior planteamiento de éste, que, como médico que es, debería conocer a la hora de recetar un medicamento todos sus efectos, así como las cualidades de sus elementos, hasta los más mínimos detalles (hasta el máximo punto de medida):

"¿Estaremos solo nosotros obligados a trazar líneas de punto a punto sin error?. Este individuo critica la mota que hay en nuestro ojo, pero no ve la viga que hay en el suyo. Por eso el argumento se puede volver contra él. Si el tratamiento del médico es certero en el futuro, es necesario que el medicamento posea tal cantidad de cualidades contrarias como las que tiene la enfermedad, así como, más tarde, ésta pueda tener su propio temperamento. Si esto es así, es necesario que estas tres partes constitutivas sean conocidas por el médico a la perfección, y, por consiguiente, que las cualidades de los elementos le sean visibles y medibles hasta el máximo punto de medida." (Apol. 42).

Sin embargo, como muy bien da a entender Serveto, no es necesaria tanta pulcritud en la precisión de todas las causas, efectos, consecuencias, etc., puesto que de ser así ningún médico se atrevería a dar ningún remedio:

"Sin embargo, no es necesario que esto sea así, ya que Galeno, en el libro *De temperamentis et arte medica*, nos enseña a conocer nuestros temperamentos simplemente por conjeturas muy aproximadas, de tal suerte que, incluso si se conocen, no sabes medir las partes." (Apol. 43).

Según esto, como desde que el médico idea los remedios hasta que los aplica pasa un tiempo, sería necesario que el cielo permaneciese inactivo, es decir inmóvil, puesto que cuando aplicara los remedios ya se habría producido algún cambio en la enfermedad:

"Por ello concluyo que es necesario que el cielo permanezca inactivo, porque desde el momento que el médico idea los remedios oportunos hasta el momento que los aplica, ya se habrá producido algún cambio en la enfermedad como consecuencia asimismo del movimiento celeste. Por el contrario, tendríamos que mandar a la enfermedad como al cielo, que mientras permanezcan inactivos." (Apol. 43).

Serveto da a entender que, de ser tan estricto o exigente, se llegaría al extremo de pensar que no se debería de dar un fármaco puesto que, cuando se administrara, las condiciones del enfermo ya no son las mismas que cuando se recetó. Comparando este símil con el cálculo del horóscopo, es como si no se pudiera calcular la situación de los planetas en la eclíptica en el instante del nacimiento por el hecho de que el cielo se mueva continuamente. Este argumento lleva al absurdo el planteamiento de Tagault. El astrólogo lo que hace es calcular las posiciones de los planetas, del Sol y de la Luna, en la eclíptica, para estudiar el *schema* que corresponde al recién nacido en el instante de la primera inspiración, es decir la configuración de los aspectos que forman entre sí dichos cuerpos celestes, en función de la

figura geométrica y de los ángulos que forman. Indudablemente este cálculo tiene sus errores como toda medición, pero son tan mínimos que no influyen la mayoría de las veces para los datos que se obtienen de ellos. Exigiría más precisión el caso de una persona que hubiera nacido justo en el instante en que hay un cambio de signo zodiacal, ya sea del Sol, la Luna o cualquier otro planeta. Es decir, que la mayoría de las veces el error es inferior a los datos que se pretenden encontrar con dicha técnica. Del mismo modo que, aunque existan variaciones personales, un fármaco tiene un efecto similar en la mayoría de casos. Así, de igual forma que se ajustarían las dosis a cada paciente, en el cálculo del horóscopo se ha de ajustar el ascendente, por ejemplo, incluso después de haber realizado los cálculos con precisión.

Serveto prosigue contestando a su adversario Tagault comparando el arte médico con el arte del astrólogo:

"Desconoce el médico (nuestro adversario) tal vez lo dicho por Hipócrates: "La ocasión se presenta inesperada y repentina". Aunque si tan inesperado y repentino se produce aquel momento del tiempo para los astrólogos como para los médicos, no por ello se destruirá más un arte que el otro. Mucho más, esta brevedad es más grande para los médicos que para los astrólogos, pues estos hacen sus observaciones en pleno día, mientras que el interior del cuerpo queda escondido a aquellos todavía más, equivocándose generalmente, con más estragos para los mortales, porque ignoran la astronomía." (Apol. 44).

Serveto se refiere a que, si resulta algo delicado calcular el horóscopo, conocer el cuerpo humano por dentro puede resultar mucho más complicado. Así, es más fácil que se equivoque el médico que el astrólogo, al menos en lo que respecta a los cálculos.

Posteriormente Tagault afirma que aunque el astrolabio no se equivocara, todo el cielo tendría que extenderse ante el ojo del observador, con la dificultad que esto conllevaría.

Serveto responde que para calcular el horóscopo, es decir el ascendente, se puede hacer observando la posición de una estrella por la ventana por ejemplo. Siendo esta una cuestión conocida incluso por los novicios en astrología, lo que denuncia la ignorancia de este individuo que osa objetarnos con tal argumento. (Apol. 45).

Serveto acaba su obra con una anécdota (Apol. 45-46). Cierta médico le objetó a un astrólogo el hecho de que perdiera el barco después de haber predicho otras cosas a los demás. Pero más tarde dicho médico, que prevenía a los demás contra el mal francés, no supo ver que lo tenía la mujer con la que se relacionó, contrayendo la enfermedad:

"De tal suerte que tanto el médico como el astrólogo, no pueden contemplarse a sí mismos cuando se ven envueltos en tales conjeturas, debiendo mantener siempre el ánimo libre de tales afectos." (Apol. 46).

El final sugiere que se utilice esta obra a quien osare irrumpir contra nuestro arte:

"Me es grato haber podido ofrecer a mis oyentes lo que a ningún otro con anterioridad le fue dado coleccionar, al objeto de que sepais como defenderos, cuando alguien osare irrumpir contra nuestro arte. ¡Adiós!" (Apol. 46).

Aquí acaba la exposición de Serveto en defensa de la astrología, una obra breve, pero llena de cuestiones de interés para la historia de la astrología antigua.

NOTAS

- (1) Ver en el glosario: "Signos del zodiaco", así como el capítulo sobre *El método astrológico en el Renacimiento*.
- (2) Ver en el glosario: "Sincronicidad", así como Jung, C.G., *Sincronicidad*, Barcelona, 1988.
- (3) Ver en el glosario: "Aspecto". Conjunción, etc..
- (4) Ver en el glosario: "Zodiaco". No son equivalentes "Zodiaco" y "Signos del Zodiaco".
- (5) Ver en el glosario: "Aspecto". Conjunción, oposición, etc..
- (6) *Meteôra* son los fenómenos celestes en general, incluidos los astros (Capelle, 1912, pp. 414ss).
- (7) Galeno, *Des jours décroîtaires*, II, p. 2-3 (o.c. por Saintyves, *L'astrologie populaire et l'influence de la Lune*, Paris, 1937).
- (8) Paré, A., *De la génération*, cap. LVIII en las Obras Completas, ed. Malgaigne, II, pp. 762-763 (Gauquelin, 1973, p. 124).
- (9) Arago, L., *Des prétendues actions exercées par la Lune*, *Annuaire du Bureau des longitudes pour l'année 1833*, Paris, 1832, p. 237.
- (10) Hosemann, H., *Bestehen solare und lunare Einflüsse auf die Nativität und den Menstruationszyklus*, *Z.f.Geburtshilfe u.Gynäkol*, 133, n°3, pp.263-285, 1950 (Gauquelin, 1973, p.126).
- (11) Menaker, A., *Lunar Periodicity in Human Reproduction*, *American J. Obst. Gyn.* 77, 1959, n° 4, pp. 905-911. El gráfico de dicha relación aparece en: Gauquelin, 1973, p. 129).
- (12) Arrhenius, S., *Die Einwirkung kosmischer Einflüsse auf physiologische Verhältnisse*, *Skand. Arch. Physiol.*, VIII (1898), 387 (Gauquelin, 1970, pp. 241 y 248).
- (13) Pico, G., *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, ed. prep. por E. Garin, vol. I, Vallecchi, Florencia, 1946 (o.c. en Garin, 1981, pp. 72-73).
- (14) Ver al respecto el resumen de dicha obra en el trabajo de final de cursos de doctorado: Verdú, F., *Introducción general al estudio de la astrología*, Valencia, 1990, pp. 104-122. Se analizan aquí dos fragmentos del manuscrito M-852, 1692, de la Biblioteca de la Universidad Literaria de Valencia. Su autor fue el P. José Domingo Ponti, calificador del Santo Oficio, de la Orden de Predicadores y natural de Valencia. Publicado con el título: *Estudio de dos fragmentos del manuscrito M-852, del siglo XVII sobre Astrología*, de la Biblioteca de la Universidad Literaria de Valencia, *Rev. Astr. Mercurio-3*, n° 9, Barcelona, 1995, pp. 80-87.
- (15) Tollin, H., *Michel Villanovani, In quendam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia*. Reimpr. de la edic. de 1538. Intr. y notas: Tollin, H., Berlin, 1880.
- (16) Alcabitius, *Isagoge*, existen cuatro impresos en la Biblioteca Nacional de Madrid: R-21025, París, 1521; R-23245, 1521; R-2208, 1521; R-694, 1539. Las cuatro obras son prácticamente idénticas y son resumidas en esta tesis.
- (17) Aparece el sistema de casas o de domificación de Alcabitius en: Santos, Demetrio, *Introducción a la historia de la astrología*, ed. Teorema. Barcelona, 1986, pp. 224-225.

BIBLIOGRAFIA

- ALCALA, A., Introducción y trad. de *Restitución del Cristianismo*, de Miguel Serveto, ed. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980.
- ALFONSO X, rey de Castilla, *Lapidario*, 1250-1260, ed. Castalia, Madrid, 1983.
- ALSINA et al., *La medicina hipocrática*, ed. C.S.I.C., Madrid, 1976.
- ARISTOTE. *Météorologiques*. Infr. trad. y notas: Louis, Pierre, Livres I-II y III-IV. Paris, 1982.
- ARISTOTELES, *Acerca del alma*, intr., trad. y notas: Tomás Calvo Martínez, ed. Gredos. Madrid, 1988.
- ARISTOTELES, *Física*, intr., trad. y notas: De Echandía, ed. Gredos. Madrid, 1995.
- AUDRY, J., Michel Servet et Symphorien Champier. *LYON MED*, 156, 293-303. 1935.
- BARON, J., *Miguel Servet, su vida y su obra*, ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1989.
- CALVO MARTINEZ, Tomás, intr. a *Acerca del alma* de Aristoteles, ed. Gredos. Madrid, 1988.
- CAPELLE, W., *Meteôros-meteôrología*, *Philologus*, LXXI, 1912.
- DE ECHANDIA, G.R., *Física*, Aristoteles. Trad. y notas. Ed. Gredos. Madrid, 1995.
- GARIN, E., *El zodiaco de la vida*, ed. Península. Barcelona, 1981.
- GAUQUELIN, M., *La astrología ante la ciencia*, ed. Plaza & Janés. Barcelona, 1969.
- GAUQUELIN, M., *Los relojes cósmicos*, ed. Plaza & Janés. Barcelona, 1970.
- GAUQUELIN, M., *Rythmes biologiques, rythmes cosmiques*, de. Marabout. Verviers (Bélgica), 1973.
- HIPOCRATES, Selección de textos, en Alsina et al., *La medicina hipocrática*, ed. C.S.I.C., Madrid, 1976.
- HIPOCRATES, *Sobre los aires, las aguas y los lugares*, trad. Alsina et al., ed. C.S.I.C., Madrid, 1976.
- JUNG, C.G., *Aion, contribución a los simbolismos del sí-mismo*, ed. Paidós. Barcelona, 1989.
- LAIN ENTRALGO, Pedro, *La medicina hipocrática*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- LOPEZ FEREZ, J.A., *Galeno: obra, pensamiento e influencia*, Madrid, 1991.
- LOUIS, Pierre, Infr., trad. y notas a *Météorologiques*, vol. I a IV. Paris, 1982.
- MESTRE MESTRE, B., Tomás Montserrat, J., *Ritmos biológicos*, ed. Promociones y Publicaciones Universitarias. Palma de Mallorca, 1976.
- MICHEL, C., La géographie des cieux: aux origines du zodiaque, en *Les dossiers d'archéologie* n° 191, mars, 1994. Monográfico sobre: *Astrologie en Mesopotamie*. Dijon, 1994.
- MINGUEZ PEREZ, Carlos, intr., trad. y notas a *Sobre las revoluciones*, de Copérnico. Ed. Tecnos. Madrid, 1987.
- O'MALLEY, C.D.: *Michael Servetus: a translation of his geographical, medical and astrological writings*, Filadelfia y Londres, 1953.
- PLOTINO, *Las Enneadas*, 2 vol., Espasa-Calpe. Madrid, 1930.
- PORPHYRE, *De l'animation de l'embryon*, Paris, 1990. Trad. Festugiere, A.J., vol. III de *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, ed. Les Belles Lettres. Paris, 1990.
- REINBERG, A., Ghata, J., *Los ritmos biológicos*, ed. El Ateneo. Buenos Aires, 1981.
- RHETICUS, *Narratio Prima*, 1540, citado en *Three Copernican Treatises*, trad., intr. y notas de E. Rosen, New York, 1959, p. 111, por C. Mínguez en su introducción a *Sobre las revoluciones*, de Copérnico, ed. Tecnos. Madrid, 1987, pp. 37-38. Citado también por Koyré,

- A., en *Des révolutions des orbés celestes*, París, 1970, en *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, Vernet, J., ed. Ariel. Barcelona, 1974, p. 12. Koyré entiende que el pasaje aludido de Rheticus pertenece, realmente, al mismo Copérnico.
- RUDE, F., Michel Servet et l'astrologie en *Bib. d'Hum. et Renaiss.*, 20, 377-385, 1958.
- SANTOS, Demetrio, *Introducción a la Historia de la astrología*, ed. Teorema. Barcelona, 1986.
- SANVISENS, Alejandro, *Ritmos y relojes biológicos*. 2 vol., Promociones y Publicaciones Universitarias. Barcelona, 1989.
- SERVETO, Miguel, *Razón universal de los jarabes (Syruporum universa ratio)*, trad. Goyanes Capdevilla, J., ed. Real Academia de Medicina. Madrid, 1935.
- SERVETO, Miguel, Michael Villanovani: *In quendam medicum apologetica disceptatio pro Astrologia*, s. l. ni f., París, 1538.
- SERVETO, Miguel, *Michaelis Villanovani in quendam medicum Apologetica disceptatio pro astrologia*, intr. y notas: Tollin, H., Berlín, 1880.
- SERVETUS, M., The discourse in favor of astrology (1538), trad. inglesa, introd. y notas: O'Malley, C.D., en: *Michael Servetus: a translation of his geographical, medical and astrological writings*, Filadelfia y Londres, 1953.
- SERVETUS, M., *In quendam medicum apologetica disceptatio pro astrologia*, trad. francesa, intr. y notas: Rude, F., en *Biblioth. Hum. et Renaiss.* 20, 377-387, 1958.
- TESTER, J., *Historia de la astrología occidental*, ed. Siglo veintiuno. Mexico, 1990.
- TOLLIN, H., *Michaelis Villanovani (Servetus), en Apologetica disceptatio pro astrologia*, reimp. de la edic. de 1538 con introd. y notas, Berlín, 1880.
- VERDU, F., *Bases conceptuales para una adecuada introducción a la astrología*. Valencia, 1981.
- VERDU, F., *Introducción general al estudio de la astrología*, Trabajo de final de cursos de doctorado. Valencia, 1990.
- VERDU, F., *Astrología y medicina en la obra de Miguel Serveto*, *Actas del XII Congreso Ibérico de Astrología*, Jaca, 1995, pp. 7 a 26.
- VERNET, J., *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, ed. Ariel. Barcelona, 1974.
- ZÜRCHER, J., *Aristóteles' Werk und Geist*, Paderborn, 1952.

CAPITULO VII: LA ASTROLOGIA Y EL HERMETISMO EN
CHRISTIANISMI RESTITUTIO

LA ASTROLOGIA Y EL HERMETISMO EN CHRISTIANISMI RESTITUTIO

INTRODUCCION.

Christianismi Restitutio -La restitución del cristianismo- constituye la obra más importante y más extensa de Miguel Serveto. En ella resume su pensamiento filosófico, teológico, médico y por supuesto astrológico y hermético además de otras opiniones, pues es la obra de su madurez y de una considerable extensión. La obra original de Serveto de 1553, utilizada aquí, es la edición facsímil de 1790, reeditada a su vez en 1966 en Frankfurt, por la ed. Minerva, G.M.B.H.. Dicha obra está formada por el texto de la *Restitutio* propiamente dicho y tres breves tratados finales: *Treinta cartas a Calvino*, *Tratado del Anticristo* y *Apología a Melanchton* que no están incluidos en la traducción castellana de Angel Alcalá y Luis Betes que es la que se ha utilizado preferentemente en este trabajo (Alcalá-Betes, 1980) además del original citado en latín (Serveto, 1553). Los tres tratados finales han sido publicados en otra edición con prólogo y notas también de Angel Alcalá (Alcalá, 1981).

En este estudio se tratará de resaltar los aspectos exclusivamente herméticos y astrológicos o incluso filosóficos pero no los teológicos, aunque rozando, si en algún momento fuera necesario, estos últimos para aclarar algún concepto puntual de los primeros o para no perder la unidad formal de la obra.

La doctrina del *Aliento vital*, que tan útil fue a Serveto para su descubrimiento, la tomó seguramente de los textos herméticos, apoyándose en otros autores clásicos que trataron de las doctrinas del alma (Porfirio, Jámblico, etc...). Pues aunque la Biblia le aportó la idea de que la vida estaba en la sangre, la idea de que el alma está ligada al Aliento vital y al aire procede de las doctrinas del alma formando un solo cuerpo doctrinal con el hermetismo.

Serveto pretendió integrar los datos bíblicos con hechos fisiológicos, relaciones lingüísticas o filológicas, con la filosofía o incluso con el neoplatonismo alejandrino como el hermetismo (*Corpus Hermeticum*) el zoroastrismo o el orfismo. Doctrinas todas éstas relacionadas directa o indirectamente con la astrología.

El original de *Christianismi Restitutio* fue impreso en latín clandestinamente en Vienne del Delfinado, cerca de Lyon, Francia, entre el 29 de septiembre de 1552, fiesta del arcángel San Miguel, onomástica y quizá aniversario de su autor, y el 3 de enero de 1553 (Alcalá, 1980, p. 13). Serveto, es de suponer que siguió con sumo cuidado la edición de su obra principal. Pues poco más tarde, el 26 de febrero se comprobó que el autor era Miguel de Villanueva, y el 4 de abril de 1553, ingresó en prisión hasta el 7 de abril del mismo mes. Parece que se trató de una huida consentida. Más tarde, el 13 de agosto, reapareció en la Iglesia de Ginebra donde Calvino predicaba, siendo ejecutado pocos días después, el 27 de octubre de 1553 al medio día y a fuego lento en Ginebra (Barón, 1989, p. 337). La edición fue de unos mil volúmenes, distribuidos principalmente en Lyon y Frankfurt.

Fue tan eficaz la labor de las inquisiciones católica y protestante que de los mil ejemplares hoy en día se conocen tan solo tres.

Anteriormente Serveto escribió lo que se puede considerar como el preámbulo o primer borrador de *Christianismi Restitutio*, es decir sus dos primeras obras, *De Trinitatis erroribus libri septem* (Haguenau, 1531) y *Dialogorum de Trinitate libri duo* (Haguenau, 1532) (1). Estas dos obras constituyen el primer borrador de más de la mitad de *Christianismi Restitutio* en opinión de Angel Alcalá, y dieron lugar a un escándalo internacional por su heterodoxia. Como consecuencia de este hecho el protector de juventud de Serveto, Quintana, fue trasladado a España muriendo poco después. En 1532 se dio orden de capturar a Serveto por parte de la Inquisición en Tolosa; encabezando él la lista de 40 fugitivos y prohibiéndose sus libros en España (Alcalá, 1980, pp. 20-21).

Esta situación hizo que Serveto se desplazara a París como estudiante y después a Lyon como corrector de pruebas y editor en casa de los Trechsel. Siendo en ese ambiente en donde conoció a su gran maestro y protector Champier (1471-1538) que era una de las principales figuras del humanismo renacentista en Lyon, si no la más importante. Así mismo conoció a Pagnini (1470-1541) que era un fraile dominico que realizó una nueva versión de la Biblia y a la que Serveto añadió una introducción y notas (2), reconociéndose él mismo su albacea y heredero.

Todo este período de la vida de Serveto está sin duda influido por sus maestros en diversas artes como Cápito en la Cábala, Champier y Gonzálvez de Toledo en astrología y Agripa en la alquimia (3). No hay que olvidar que Champier (Campegius), según Menéndez Pelayo, realizó la edición más completa de las obras del médico y astrólogo valenciano Arnau de Vilanova (Barón, 1989, p. 96), publicando también el *Corpus Hermeticum* en 1507 (Alcalá, 1980, p. 95). Así pues Serveto conoció perfectamente el hermetismo de la época así como la obra astrológica de Arnau de Vilanova reflejándose este hecho en su obra como iremos viendo.

De todas formas lo que hemos de preguntarnos siguiendo a Bainton es de donde proceden sus ideas; "Se ha tratado el sistema teológico de Servet más o menos *in vacuo* como verdadero o falso, ortodoxo o heterodoxo, mientras que el punto de real interés no tanto como si era correcto o erróneo -seguramente nosotros estamos emancipados de las controversias del siglo XVI- es lo referente a de donde vinieron sus ideas, a causa de, y lo que él hizo con los materiales tradicionales que él introdujo o insertó en el sistema. Solamente después de que nosotros entendamos esto estaremos en posición de elevar la importancia del debate" (4).

No se pretende ni mucho menos en este trabajo hacer una crítica tan superficial y destructiva de la obra de Serveto como la que hace Menéndez Pelayo al afirmar: "el panteísmo, error en el que caen todos los herejes españoles cuando discurren con lógica" o "en la hoguera de Servet termina el panteísmo antiguo; en la hoguera de Giordano Bruno comienza el panteísmo moderno" (5). Sobre la obra de Menéndez Pelayo dice Angel Alcalá: "Son un buen ejemplo de los extremos a que puede llevar la animosidad de un genio incontrolado, empeñado en el prejuicio de identificar la nacionalidad española con un catolicismo cerril y ensorbecido"; "Muy poco resulta ya aprovechable de estas páginas sobre "el absurdo pancristianismo de Servet", a quien en un pasaje se le caracteriza, absurdamente, como "caballero andante de la teología" (Alcalá, 1980, p. 42).

El hecho de que Serveto se muestre claro y conciso, en lo que respecta a la cita de las fuentes en las que se basa, hace el trabajo más fácil en cuanto a las influencias que interesan en este estudio. Los tres ejemplares de su *Restitutio* que se conservan son: el de la Bibliothèque Nationale de París (*Ms Pa*), el de la biblioteca de la Universidad de Edimburgo (*Ms Ed*) y el de la biblioteca Imperial de Viena en Austria (*Ms Vi*). El manuscrito de París fué propiedad de Germain Colladon, abogado y amigo de Calvino, el de Edimburgo puede haber sido del mismo Calvino y el de Viena perteneció a una comunidad unitaria de

Transilvania. Al manuscrito de Edimburgo le faltan las 16 primeras páginas de forma que en la traducción de Angel Alcalá, para evitar confusiones, aparecen entre corchetes [] las expresiones o frases que son nuevas en el Ms Pa, y subrayadas las de Restitutio que no aparecen en él (Alcalá, 1980, pp. 50-55).

Los textos empleados aquí son de la traducción española de Luis Betes y Angel Alcalá así como algunos de los comentarios realizados por el segundo en su introducción y notas a dicha obra cuya referencia es: *Restitución del cristianismo*, Serveto, Miguel, 1553, ed. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980. Las referencias a la traducción de la *Restitutio* coinciden con la paginación del original de Serveto y se simbolizan con Rest. y el número de la página correspondiente. Las referencias a las opiniones de Alcalá vertidas en su introducción y notas a la traducción aquí citada aparecerán aquí con el número de la página correspondiente dentro del signo: << >>. El texto original, en latín, de Serveto aquí utilizado, como ya se ha dicho, es el de la edición facsímil de 1966, Frankfurt, por la ed. Minerva G.M.B.H. que es a su vez una edición facsímil de la edición de Murr en 1790, Nuremberg, de Christoph Gottlieb. Cuando se hace alguna referencia a dicho texto se indica convenientemente.

Las palabras en cursiva aparecen para resaltar una obra o algún término o concepto concreto, especialmente para significados de palabras de otras lenguas como latín, griego o lengua jeroglífica.

Las citas de los textos herméticos aquí utilizados son de la tesis doctoral de Francesc Xavier Renau Nebot, *Los textos herméticos: introducción, traducción y notas*. Tomo I: textos traducidos; Tomo II: comentarios. Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona. Bellaterra, 1990. Las referencias a los textos herméticos aparecen con iniciales y con mayúsculas: CH (Corpus Hermeticum), ASC. (Asclepio), SH (Extractos de Estobeo), NH (Nag Hammadi). Igualmente se han efectuado algunas referencias a dicha obra habiéndose especificado convenientemente.

Los capítulos que se van tratando en este trabajo van numerados conservando la clasificación realizada en el índice de la traducción citada de Alcalá-Betes, excepto para los subtítulos que aquí se añaden para facilitar la clasificación temática y que van indicados con una letra minúscula, con mayúsculas y en cursiva.

Tanto Serveto en el original latino como Alcalá emplean para el nombre de *Tat* (uno de los personajes del Corpus Hermeticum) el término *Tacio* que no parece el más indicado, puesto que en el original griego aparece *Tat*. Por lo que se empleará siempre para cualquier cita el nombre de *Tat* en lugar de *Tacio*. Las referencias a su obra juvenil *De trinitatis Erroribus*, sobre la que se basa en gran parte la *Restitución del Cristianismo*, en ocasiones aparecerán con las siglas: *DeTrErr*, como hace Alcalá en sus notas a la traducción.

En ocasiones se ve la conveniencia de consultar alguna palabra en el glosario, indicándola con mayúsculas. Otras veces se recomienda consultar algún otro capítulo de la tesis indicándolo expresamente.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE RESTITUTIO

La estructura de *Christianismi Restitutio* consta de una primera parte, sobre la que se ha realizado básicamente este estudio, y una segunda formada por tres apéndices finales a los que se hará referencia cuando este estudio lo requiera indicándolo convenientemente. Dichos apéndices, en los que aparece la traducción castellana de Alcalá entre paréntesis, son: *Epistolae triginta ad Ioannem Caluinum Gebennensium concionatorem* (Treinta cartas a Calvino), *Signa sexaginta regni Antichristi, et reuelatio eius iam nunc praesens*, (Tratado del Anticristo), y *De mysterio Trinitatis, et veterum disciplina, ad Philippum Melancthonem, et eius collegas, apologia* (Apología a Melanchton).

La primera parte de la *Christianismi Restitutio*, *Restitución del Cristianismo*, o simplemente *Restitutio*, consta a su vez de cuatro partes, que junto con los tres apéndices citados forman las siete partes o libros que componen la obra completa. El índice que aparece a continuación es exclusivamente de la primera parte de la obra y es básicamente sobre la que se ha centrado este estudio. Consta de cuatro partes y aparecen con letra normal los títulos dados por Serveto a los diferentes libros o capítulos. Pero con letra en cursiva aparecen los subtítulos aquí añadidos para facilitar la estructura del contenido temático al que se va refiriendo Serveto. Hay que tener en cuenta que la obra en cuestión es de una gran complejidad debido a su interdisciplinariedad. Pues Serveto tan pronto habla de filosofía, como de teología, medicina, astrología o de filología hebrea. Además frecuentemente salta de un tema a otro para volver a retomar el anterior, como hace por ejemplo en sus múltiples referencias a la luz. Los subtítulos añadidos, en cursiva y numerados con letras, permiten establecer un índice de contenido temático sin alterar el índice original.

INDICE GENERAL

El índice general es el siguiente:

1. **Parte primera:** Sobre la Trinidad Divina.

1.1. Proemio.

1.2. Libro primero: De Jesucristo hombre y de sus falsas representaciones.

1.2.1. Primera proposición: Este es Jesús, el Cristo.

1.2.2. Segunda proposición: Este es Hijo de Dios.

1.2.3. Tercera proposición: Este es Dios.

1.2.4. Primer argumento de los fariseos: Si Cristo es Dios habría varios dioses.

1.2.5. Segundo argumento de los fariseos: ¿Cómo puede decirse que Cristo ha descendido del cielo y que ha venido a la tierra enviado por su padre?

1.2.6. Tercer argumento de los fariseos. ¿Cómo Cristo <<no tuvo por usurpación ser igual a Dios>>? (Fil. 2).

1.3. Libro segundo. Exposición de algunos pasajes.

1.3.1. I: En el principio era el Logos.

1.3.1.a. *Sobre el Logos. Paralelismos con los textos herméticos.*

1.3.2. II: Jesús el Cristo: El primogénito de las creaturas.

1.3.2.a. *Siervo albedrío. Libre albedrío.*

1.3.2.b. *Dualidad alma-cuerpo, dualismo bien-mal, demonios, etc..*

1.4. Libro tercero: En que se explican la prefiguración de la persona de Cristo en la palabra, la visión de Dios y la hipóstasis de la palabra.

1.4.1. Sobre la prefiguración de la persona de Cristo en la Palabra.

1.4.1.a. *Prosopon, Persona, Imagen, Figura.*

1.4.1.b. *La visión de Ezequiel y del Apocalipsis.*

1.4.1.c. *Sobre los ángeles y la figura humana.*

1.4.1.d. *El Logos como proporción, forma, figura, imagen y Verbo o palabra divina.*

1.4.2. De la visión de Dios.

1.4.2.a. *Mística de la luz.*

1.4.3. La hipóstasis de la Palabra.

1.5. Libro cuarto: En el que se dan a conocer los nombres de Dios, su esencia omniforme y los principios de todas las cosas.

1.5.1. Jehovah.

1.5.1.a. *Creacionismo o emanantismo.*

1.5.1.b. *Hermes-Zoroastro-Platón.*

1.5.1.c. *Jámblico, Macrobio, Filón, Porfirio, Plutarco, Plotino.*

1.5.1.d. *Corpus Hermeticum (I, 31; VI; III, 1; V, 10; VIII, 5).*

1.5.1.e. *Dios omniforme, Forma de formas o Arquetipo, Helios Pantomorfo.*

1.5.1.f. *El aire como sede de Júpiter o Iova, Anaxímenes, Pitágoras.*

1.5.2. Elohim.

1.5.2.a. *Simbología del número 12. Elohim.*

1.5.3. Las ideas o formas de todo en Dios.

1.5.3.a. *Sobre las ideas.*

1.5.3.b. *El Arquitecto del Mundo. El Pensamiento como Motor Inmóvil.*

1.5.3.c. *Sabiduría omniforme. Espíritu uno y múltiple. Logos.*

1.5.3.d. *Unicidad-Multiplicidad.*

1.5.3.e. *Presencia del hermetismo y de la luz en el Renacimiento.*

1.5.3.f. *Luz de Dios- Ideas- Lo creado. Todo en el libro de Dios. Cierta determinismo teológico.*

1.5.3.g. *Correspondencia macrocosmos-microcosmos.*

1.5.3.h. *Mística de la luz.*

1.5.3.i. *La luz como germen y elemento formal de lo creado. Logos Spermaticos.*

1.5.3.j. *Psicofisiología de la luz.*

1.5.3.k. *Invariabilidad del alma.*

1.5.3.l. *Preordenación de lo creado.*

1.5.4. Los principios de las cosas naturales.

1.5.4.a. *Analogía entre la luz solar o creada y la luz increada.*

1.5.4.b. *La luz en el Corpus Hermeticum.*

1.5.4.c. *La luz solar y la teología de la luz.*

1.5.4.d. *Física de la luz influencias de ciertos planetas del sol y de la luna.*

1.5.4.e. *Física de la luz. Los elementos y sus cualidades.*

1.5.4.f. *El reino de Dios "dentro de" nosotros más que "entre" nosotros.*

1.5.4.g. *La tierra, el menos sutil de los cuatro elementos.*

1.5.4.h. *Los elementos y el simbolismo del sol y la luna.*

1.5.4.i. *Todo es uno. La luz en el origen.*

1.6. **Libro quinto:** En que se trata del Espíritu Santo.

1.6.a. *El Logos-Arquetipo del Espíritu como espiración o aliento de Dios. Espíritu-Luz-Palabra.*

1.6.b. *Reunificación de los contrarios.*

1.6.c. *El corazón como sede del aliento, espíritu de vida.*

1.6.d. *Introducción al texto de la circulación menor.*

1.6.e. *Texto de la circulación menor o cardiopulmonar.*

1.6.f. *Influencia de los fluidos sobre la psique.*

1.6.g. *Descripción de estructuras del sistema nervioso.*

1.6.h. *Descripción de otros sentidos.*

1.6.i. *El aire como aliento vital y su conexión con el organismo.*

1.6.j. *Cristo como vínculo de unión entre lo sensible y lo suprasensible, el corazón su sede.*

2. **Parte segunda:** Dos diálogos sobre la Trinidad Divina.

2.1. **Diálogo primero:** Sobre las sombras de la Ley, sobre Cristo, complemento de ángeles y de almas, y sobre la naturaleza del infierno.

2.1.a. *El Verbo como semilla.*

2.1.b. *Dios origen eterno de las formas.*

2.1.c. *La Palabra y el Espíritu preceden a las tinieblas.*

2.1.d. *Las tinieblas que preceden a la luz creada.*

2.1.e. *El Mundo consustancial con la deidad de Cristo. Cristo fuente de las aguas primordiales.*

2.1.f. *Sobre la deidad en el aire.*

2.1.g. *Todo en todo. Identidad entre Dios y su obra.*

2.1.h. *Influencia de los cuerpos celestes sobre las almas.*

2.1.i. *Sobre la deidad en el fuego.*

2.1.j. *Los ángeles y las almas como emanaciones del Espíritu divino.*

2.1.k. *Sobre las almas y su alimento.*

2.1.l. *Sobre el origen de las almas.*

2.1.ll. *Sobre el destino de las almas.*

2.2. **Diálogo segundo:** En que se explica el modo de la generación de Cristo: que no es creatura ni de poder finito, sino verdadero Dios y digno de adoración.

2.2.a. *La materia terrenal como madre de todo.*

2.2.b. *Fisiología de la generación natural.*

2.2.c. *De Cristo y su relación con el cuerpo pneumatico.*

2.2.d. *La luz invisible del universo es a la luz de Dios como la luz solar es a Cristo. La summum analogatum.*

2.2.e. *Analogías con los minerales.*

2.2.f. *Analogía entre las partes de la planta y el ser humano. El embrión carece de alma.*

2.2.g. *El alma la adquiere el feto al nacer y comenzar a respirar.*

2.2.h. *Justificación de la entrada del alma, al comenzar a respirar, mediante la astrología.*

2.2.i. *Sobre Hermes Trismegisto. De la eternidad de todas las cosas en Dios.*

2.2.j. *Sobre la generación y el plasma.*

2.2.k. *Identidad entre Cristo y nosotros.*

2.2.l. *Determinismo y libertad.*

3. **Parte tercera:** Tres libros sobre la Fe y la Justicia del Reino de Cristo que supera la justicia de la ley y sobre la caridad.

3.1. Proemio.

3.2. Libro primero: Sobre la fe y la justicia del reino de Cristo.

3.2.1. Capítulo primero: Sobre la fe.

3.2.2. Capítulo segundo: Sobre la esencia de la fe.

3.2.2.a. *El corazón como centro.*

3.2.3. Capítulo tercero: Sobre la justificación.

3.2.4. Capítulo cuarto: Del reino de Cristo.

3.2.4.a. *El reino dentro de nosotros.*

3.3. Libro segundo: De las diferencias entre la Ley y el Evangelio y entre judío y cristiano.

3.3.1. Capítulo primero: Que el cristiano supera al judío.

3.3.2. Capítulo segundo: De la justicia de la carne en la Ley y de la justicia del espíritu en el Evangelio.

3.3.3. Capítulo tercero: De la justificación por las obras en la Ley y de la justificación por la fe en el Evangelio.

3.4. Libro tercero: De la caridad comparada con la fe y de las buenas obras.

3.4.1. Capítulo primero: Del premio y de la diferencia de gloria.

3.4.2. Capítulo segundo: De los insignes atributos de la caridad.

3.4.3. Capítulo tercero: De los efectos de la fe, de la caridad y de las obras.

3.4.4. Capítulo cuarto: Del origen y eficacia de las obras.

3.4.5. Capítulo quinto: Comparación entre fe y caridad y excelencia de ésta.

4. **Parte cuarta:** Cuatro libros de la regeneración sobrenatural y del reino del Anticristo.

4.1. Proemio.

4.2. Libro primero.

4.2.1. Primera parte: De la perdición del mundo y su reparación por Cristo.

4.2.1.a. *Simbología de la serpiente.*

4.2.1.b. *Simbología del árbol.*

4.2.1.c. *Los cuerpos celestes y sus "efluvios".*

4.2.2. Segunda parte: Del poder celestial, terrenal e infernal de Satanás y del Anticristo, y de nuestra victoria.

4.2.2.a. *Sobre las influencias del mal. Sobre los astros y sobre las cualidades.*

4.2.2.b. *Del reinado de la Bestia.*

4.3. Libro segundo: De la verdadera circuncisión y demás misterios de Cristo y del Anticristo, todos ya cumplidos.

4.3.1. Primera parte: De la verdadera circuncisión y demás misterios de Cristo.

4.3.2. Segunda parte: De los misterios del Anticristo, todos ya cumplidos.

4.3.2.a. *Sobre las prácticas de adivinación.*

4.3.2.b. *La orientación de los templos.*

4.3.2.c. *Los esenios.*

4.3.2.d. *Etimologías de nombres paganos.*

4.4. Libro tercero: Sobre los misterios de la Iglesia de Cristo y su eficacia.

4.4.1. De la eficacia de la predicación del Evangelio.

4.4.2. De la eficacia del bautismo.

4.4.2.a. *De la eficacia del alma por sí misma.*

4.4.3. De la cena del Señor.

4.4.4. Los empanadores.

4.4.5. Los tropistas.

4.4.6. Las transubstanciadores.

4.5. Libro cuarto: Sobre el orden de los misterios de la regeneración.

4.5.1. Doctrina. Penitencia. Fe. Catecismo. Muerte. Sepultura. Resurrección. Don del Espíritu Santo. Imposición de manos. Razones contra el bautismo de niños.

4.5.1.a. *El ayuno y la oración.*

5. **Conclusión.**

Las referencias de Serveto al hermetismo, astrología y disciplinas afines las realiza básicamente en la primera y segunda parte de su obra. La tercera y cuarta parte son de contenido casi exclusivamente teológico. El estudio que aquí se presenta está centrado fundamentalmente en la parte primera y la parte segunda de *Christianismi Restitutio*.

CONTENIDO TEMATICO

Sobre los temas que expone Serveto en esta obra conviene advertir que si hace hincapié sobre todo en la Teología, se trata de una teología no estrictamente ortodoxa, puesto que se recurre con relativa frecuencia a textos no utilizados ni aprobados por la ortodoxia católica ni por la protestante como vamos a ver.

Sin entrar en las cuestiones teológicas, aunque en ocasiones parezca que se rocen, vamos a estudiar preferentemente las influencias herméticas, cabalísticas y astrológicas en ésta su gran y casi única obra de importancia capital para comprender su ideología.

Aunque la obra se inserta dentro de una tradición anabaptista, el proyecto de Serveto se une al grupo de personas que tratan de restituir algún tipo de ideología o de creencias propias de una época de grandes cambios como fueron la Reforma y el Renacimiento. Así aparecen en esta época la *Restitutio divinae Scripturae* de Johan Campanus (1531), la *Restitutio* del líder anabaptista Bernhard Rothmann (1534), la *Restitutio oder wederbrenghinghe Christi* de David Joris (1542), la *Restitutio* del holandés Dietrich Philips (1504-1568), la *Restitutio rerum omnium* (París, 1552) del visionario y cabalista Guillaume Postel, traductor del *Zohar*, y quizás la obra que más que una *Restitutio* es una *Institutio*, pero que condicionó sin duda la aparición de la *Restitutio* de Serveto, como fue la *Institución de la religión cristiana* de Calvino aparecida en 1536 y reeditada hasta 1559 al menos. Así pues la *Restitución del Cristianismo* de Serveto aparece como contestación a la *Institución de la religión cristiana* de Calvino (1509-1564). Pues Calvino publicó su obra a los 27 años en 1536 y Serveto la suya a los 42 años en 1553. Serveto utilizó el título de *Restitución del cristianismo* porque no podía soportar la idea de que trascendieran las opiniones de un ser tan oscuro para él como Calvino con su *Institución cristiana*, restituyendo lo que Calvino quería instituir. Pues el punto de vista de Calvino, como su determinismo excesivo, su concepción de la Trinidad, etc., no coincidía con el de Serveto. Así pues, para Serveto, Calvino tergiversaba el ideal cristiano, y *Christianismi restitutio* trata de restituirlo. Curiosamente, el tiempo y el destino han hecho que se conozca mucho más la obra de Serveto que la de Calvino, aunque sea principalmente por su gran descubrimiento de la circulación menor de la sangre (6).

TEOLOGIA DE LA LUZ

La Parte I de su *Restitutio* consta de cinco libros Sobre la Trinidad inspirada en su *De Trinitatis erroribus, libri septem*, de juventud, s.l. ni f., Haguenau, 1531. En el libro III trata de explicar el concepto de persona, utilizando datos filológicos y bíblicos. Lo define como un concepto no sustancial sino funcional. Como en el Antiguo Testamento se habla de una "imagen" de Dios, Cristo, por ser su Palabra, es su mejor representación. Así Dios, aunque sea un Dios escondido, hay eternamente en él una forma visible tendencialmente humana que ya era entrevista cuando ocasionalmente se daba a conocer: era el *prosopon*, o *temunah*, o persona, el aspecto o rostro de Dios que llegaría a hacerse carne en Jesús. Serveto basándose en Valla (*Adnotationes*) cree que persona no es equivalente a *substantia* ni a *individuum*, tratándose de un concepto aspectual, no entitativo. La Palabra es un *verbum corporale* o corporable. Para Serveto el período de la Ley mosaica era una umbra o sombra de la luz cristiana que vendría después. Así Cristo no sólo es una representación sino luz; no

solo imagen sino hipóstasis o *sechina*, presencia y formal principio de toda la creación, ya que la Palabra o Logos, Verbo, de Dios es a la vez Luz increada, a cuya semejanza formal todo es creado y formado. No Persona, sino aspecto *ad extra* de la divinidad, por ser, en cuanto Luz participada a través de la luz creada, "forma de las formas" y elemento esenciador de todo lo esenciado, pasando el Verbo así a constituir en cierto modo la realidad misma *ad intra* de todo lo existente. Por estas afirmaciones se le acusó de panteísmo. Es en este Libro III donde Serveto emplea fórmulas neoplatónicas como *Deus mens omniformis*, *Deus corporatus*, proponiendo la luz como causa formal universal (Rest. 120, 122) <<62-63>>.

El interés de Serveto por la luz como causa formal universal no es exclusivo. Así Paracelso ya afirmaba "Hay un conocimiento que deriva del hombre y otro que deriva de Dios por medio de la luz de la Naturaleza" (7). Por otra parte, en la antigüedad se repite en casi todas las tradiciones el culto al sol. Ya sea con el faraón Akenaton o en la india con Surya o dios sol. El interés por la luz llega desde la antigüedad, pasando por la Edad Media, hasta incluso la Ilustración con las investigaciones de Newton respecto a la descomposición de la luz o hasta Goethe quien también realizó un tratado sobre la luz y el color. Así el místico Jacob Böhme (1575-1624) describe su experiencia trascendente del siguiente modo: "...cuando tenía veinticinco años, fue por segunda vez, de la divina luz tocado, y el espíritu sideral de su alma fue introducido mediante una vasija de estaño (es decir, del brillo jovial y amable) en el más interior fundamento o centro de la misteriosa Naturaleza" (Böhme, *Aurora*, 1612, p. XXXII).

Pero el culto al sol deriva de una clara admiración hacia el astro rey, sobre sus ciclos y por lo tanto de una cierta influencia astrológica. Pues es el sol el que describe los doce signos del zodiaco mediante su trayecto por la eclíptica dando lugar a las cuatro estaciones a partir de los dos equinoccios y los dos solsticios. Dicha influencia llega hasta el cristianismo con la Navidad o nacimiento del Cristo-niño-Dios el 25 de diciembre que coincide prácticamente con la festividad antigua del *deus invictus* o sol victorioso puesto que el sol comienza a ascender por la eclíptica el 22 de diciembre. Por otra parte, el nacimiento en Belén es anunciado por una supuesta estrella o fenómeno celeste que lo anuncia en cualquier caso con su luz, al igual que ocurrió en el nacimiento de Mitra. El hecho de que la luz tenga un papel tan importante en la historia de la humanidad es evidente, puesto que incluso hoy en día se sabe que es el sol el que influye, según las horas de luz, en un fenómeno tan importante como es la ovulación, condicionando algo tan importante como es la reproducción humana (8).

En el Libro IV utiliza textos filosóficos, bíblicos y herméticos, o de tradición filónica como el Verbo arquetipo o el *innato symbolum deitatis* en cada porción de ser. Hablando de las ideas o esencias de cada ser preexistentes en Dios por serlo en su arquetipo o sabiduría, o de la variedad material de formas reducidas a la unidad de la luz, suprema causa formal y superando el aristotelismo en virtud de estas intuiciones helenísticas y neoplatónicas hermanadas con las de la Escritura <<63>>.

DESCRIPCION DE LA CIRCULACION DE LA SANGRE

En el Libro V amplía al Espíritu, otro modo esencial divino, algunos de estos principios como Espíritu, soplo, aire, viento, energía, vida. Serveto unifica e integra las diversas comunicaciones del dinamismo divino a las cosas con sus propios hallazgos empíricos y especialmente a la observación de la naturaleza. Igual que hay en las cosas un símbolo de deidad por la luz participada del Verbo en su ser, así hay en ellas un símbolo de espíritu, del Espíritu de Dios, en todas, del Espíritu Santo en algunas. Para Serveto no existe un Espíritu Santo en el sentido de una persona eterna coexistente con el Padre y el Hijo. Para él solo hay

lugar para la *lux Christi* y el *regnum Spiritus*. Continúa más adelante diciendo que el alma es soplo, soplo del Dios-Espíritu y radica en la sangre, es la exposición de su "divina filosofía". Rest. 169 a 181 comprenden la descripción de la circulación pulmonar de la sangre y de la del aire o aliento vital inspirado. No ha de sorprendernos el hecho de que aparezca una descripción médica en una obra aparentemente sólo teológica puesto que en el estudio de un hecho biológico pueden confluír distintas disciplinas como en este caso. La originalidad de Serveto con respecto a otros seguidores del hermetismo renacentista radica en que él aplica magistralmente las ideas herméticas o incluso teológicas si se quiere, pero en algo absolutamente real y concreto como es la circulación cardiopulmonar. Así sus ideas no quedan sólo en especulaciones ilusorias, si no que se plasma en algo real y de gran trascendencia. El hecho de señalar el aparato cardiopulmonar como centro receptor de algo que había en el aire y que era de vital importancia para su distribución por todo el organismo a través de la sangre, hace del descubrimiento de Serveto algo tan trascendente, en medicina, al menos como el descubrimiento del heliocentrismo de Copérnico, en astronomía. Ambos, Serveto y Copérnico, no se quedan en especulaciones teóricas. Ambos miden, comprueban y aplican sus ideas uno a la medicina y el otro a la astronomía-astrología de la época.

Por otra parte para Serveto es en el momento en que se nace y se comienza a respirar cuando entra el alma en el organismo, recurriendo incluso al hecho astrológico para corroborar sus ideas. En cierto modo gran parte del interés de Serveto parece abocado a demostrar este hecho. Para ello recurrirá a citas herméticas y de fuentes similares como Porfirio, Jámblico, Plotino o al mismo Platón. La obra, aunque de gran extensión, en este sentido va alcanzando su cumbre hacia la mitad, dejando la segunda parte para consideraciones fundamentalmente teológicas, hecho que ha determinado centrar este estudio preferentemente sobre la primera parte.

FISIOLOGIA Y SIMBOLOGIA DE LA LUZ

La Parte II de *Restitutio* comprende dos Diálogos, que tienen cierto parecido con los escritos de juventud *Dialogorum de Trinitate libri duo* (1532). Se trata de unos diálogos entre un tal Pedro y Miguel, que nos recuerda el modo de exponer las ideas similar a los Diálogos de Platón. En ellos se trata del alma, del embrión, de la sangre. Y también se establece una analogía del semen humano con el Verbo (250.55.57.60). La relación del semen con la luz y con la divinidad está muy arraigada en la tradición cultural de la humanidad como lo ha puesto de relieve el historiador de las religiones Mircea Eliade (Eliade, 1977). "Como lo señala Onians, para Platón la *psyche* es "simiente", *sperma* (Timeo 73C)", "La opinión de que la simiente era en sí misma aliento o tenía aliento (*pneuma*) y que la propia procreación era un respirar o soplar, está formulada de manera muy explícita en Aristóteles" (Eliade, 1977, p. 170). "Y el Verbo era la vida. Vida de los hombres, es luz. Aquella luz que brilla en las tinieblas; y las tinieblas nunca la han detenido" (Juan 1, 4-5); "Yo soy la luz del mundo" (Juan 8, 12). "También encontramos la consubstancialidad divinidad-espíritu (alma)-luz-semen virile en el Tibet y entre los mongoles" (Eliade, 1977, p.150). En la alquimia el semen virile está relacionado con el símbolo solar y con el azufre. "Eod. loc. "Masculinum et universale semen et potissimum ac potissima causa. Proinde a Paracelso procatum est, sol et homo per hominem generant hominem" ("La semilla masculina y universal y mejor es el azufre de su naturaleza (i.e. la del sol), primera parte y causa esencial de todas las generaciones. Por lo que ha sido afirmado por Paracelso: "El sol y el hombre por intermedio del hombre engendra el hombre")" (Jung, 1980, vol.I, p. 136).

Otra relación de la luz con el alma es la de una creencia tradicional citada por René Guénon: "La misma palabra luz es también el nombre dado a una partícula corporal indestructible, representada simbólicamente como un hueso muy duro, y a la cual el alma quedaría ligada después de la muerte y hasta la resurrección" (Guénon, 1958, p. 64).

Las relaciones de la luz con el sol y con la astrología se irán viendo más adelante cuando se hable de los distintos modelos que explican la relación del macrocosmos (zodiaco o eclíptica) con el microcosmos (cuerpo humano).

LA FIGURA DEL ANTICRISTO

En la IV y última parte de la Restitución del Cristianismo, más de dos tercios del total, trata de explicar con argumentos basados en una lógica peligrosa para su tiempo el por qué se ha de ver en la figura del Papa y de todo lo que le rodea la imagen más clara del Anticristo. Esta actitud que fué criticada lógicamente por Menéndez Pelayo es justificada hasta cierto punto por Angel Alcalá: "...no pierde del todo la cabeza". Al contrario, con lógica inquebrantable y apoyado en una estricta exégesis tipológica de conocidos textos de dimensión apocalíptica de Daniel y Juan, se limita a sacar las últimas consecuencias prácticas de todos los principios que ha ido exponiendo, como él mismo anuncia al comienzo: *ad rem ab ipsis principiis ordine deducendam (Rest.355)*" << 67>>.

PANTEISMO-PANENTEISMO

En el Libro III se refiere Serveto al "Nuevo hombre interior" como receptáculo de la sustancia divina que le es comunicada al bautizado, pero de adulto, motivo de discordia con la Iglesia católica que defiende el bautismo en los recién nacidos. Es decir que para Serveto en el interior de la personalidad humana se realiza una auténtica divinización. Ideas que han contribuido a considerar a Serveto como un acérrimo panteísta. Pero en las Escrituras existen citas que parecen incitar al panteísmo. Como para Pablo: "Vivo yo, mas no yo, sino que es Cristo quien vive en mí". Frase similar a la del místico árabe Ibn Arabi "El sin mí nada es, yo sin El nada soy". De todas formas muchas de las teorías o doctrinas que han llevado a acusar de panteístas a varios pensadores más que panteístas son panenteístas, puesto que muchos de dichos autores más que decir que la materia es Dios lo que afirman es que Dios está esencialmente implícito en la materia. Tal es el caso de Francisco de Asís, Giordano Bruno o el mismo Serveto.

Finalmente hay que decir que las dos herejías que llevaron a Serveto a la hoguera como son su antitrinitarismo y su rechazo del bautismo infantil ocupan un lugar no fundamental en su obra.

FUENTES

Para las fuentes de inspiración de Serveto conviene seguir la clasificación de Angel Alcalá (Alcalá, 1980, p. 74). Así se pueden clasificar en: fuentes filológicas, bíblicas, patristicas, y las que más interesan a este estudio: las científicas, filosóficas y sobre todo las fuentes esotéricas y herméticas.

-Filológicas

Serveto conocía perfectamente el latín, el griego y el hebreo, y por lo tanto se puede apreciar en sus escritos que frecuentemente cita los textos originales y además con una gran precisión. Utiliza las etimologías de raíces hebreas o griegas para explicar conceptos de tipo filosófico o bíblico.

Igualmente maneja las fuentes humanísticas en sus textos originales.

-Científicas

Sobre este punto hay que referirse a las fuentes científicas de Serveto como las fuentes que así eran consideradas en su época. De este modo sus predicciones astronómicas pueden entenderse incluso hoy en día como científicas. Así mismo su fiel seguimiento de las teorías galénicas, discrepando cuando hay que hacerlo, llevándole a su genial descubrimiento de la circulación cardiopulmonar. Del mismo modo hay que resaltar su especial interés en averiguar el momento en que el feto comienza a respirar, puesto que el espíritu que está en el aire entraría en el momento del nacimiento. De ahí su interés por la astrología.

La medicina, la astrología médica y la biología (cronobiología) o incluso la psicología, son algunas de las disciplinas que se verían beneficiadas por algunas de las ideas de Serveto.

-Bíblicas

Las citas bíblicas en la *Restitutio* son muy numerosas y superan con mucho las otras citas de otras fuentes ya que dicha obra se puede considerar más que nada una obra de teología. Así Serveto no duda en utilizar tanto citas del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento, relacionándolas e imbricándolas para explicar sus conceptos teológicos o incluso fisiológicos. De todos modos era frecuente en el Renacimiento introducir en los textos de ciertas obras ideas herméticas arropadas con grandes extensiones de literatura teológica. Es difícil saber hasta qué punto Serveto recurrió adrede a esta estratagema ideológica para introducir y poder salvar así sus ideas por una parte y por otra para no poner en peligro su integridad física, cosa que desgraciada y evidentemente no consiguió, aunque sí quizás lo primero.

-Patrísticas

Los santos padres son profusamente citados. Agustín y Tertuliano con gran frecuencia, unas cincuenta veces el primero y unas treinta el segundo. Al primero lo cita para rechazar o incluso ridiculizar su defensa ortodoxa de la Trinidad. A Tertuliano lo utiliza para defender sus posiciones antitrinitarias. Cita también a Ireneo de Lyon y al Pseudo-Clemente, así como a Ireneo y ciertas teorías gnósticas que acercaban la divinidad al ser humano mucho más que la religión ortodoxa. Angel Alcalá duda de si ciertas ideas citadas por Serveto como la idea platónica del alma, su ordenación natural al cuerpo, su dolor al separarse de él, ciertas expresiones oscuras al hablar de su inmortalidad, se derivan de cierto aristotelismo o por el contrario están tomadas del *De Anima* de Tertuliano <<79>>.

Clemente e Ignacio de Antioquía son citados por Serveto favorablemente. Para las fuentes agustinianas Serveto utilizó las ediciones de Erasmo y de Luis Vives, Basilea 1528. Para las de Basilio la de Basilea de 1528. Para el Pseudo-Dionisio la de Basilea de 1539. Para Cipriano la de Erasmo, Basilea 1520. Para Orígenes la de Segismundo Gelenio, Basilea 1515 o la de Merlin de Paris, 1512. Para las *Cartas* de Ignacio la de Lefèvre d'Étaples de 1498 o la de Champier de 1516. Para Lactancio la de Paris de 1509 de Marchand. Otros autores que aunque son citados muy poco por Serveto no le son en absoluto desconocidos son Isidoro de Sevilla, Jerónimo y Pablo Orosio. En opinión de Angel Alcalá "El lector, ante tamaña

erudición, se pasma. Servet, médico profesional, hace gala de una erudición patristica extraordinaria" <<81>>.

-Hebreas

En cuanto a las fuentes hebreas hay que decir, en líneas generales, que Serveto debía conocer las técnicas fundamentales de la Cábala como son la *Guematria*, la *Temura* y el *Notarikon*. Lo que se desprende del modo de utilizar las palabras hebreas. Para Angel Alcalá Serveto utilizó el *Zohar* aunque, en su opinión, Serveto rechaza su validez en textos que no dejan lugar a dudas sobre su repulsà. "Les dejo a los cabalistas sus secretos" (DeTrErr 100b y 63b; Rest. 123). De todas formas la influencia esotérica es clara. Además la crítica de Serveto a la Cábala es casi como se utiliza hoy en día "hacer cábalas", o como el mismo Kepler criticaba a los hacedores de horóscopos charlatanes, siendo él mismo un gran astrólogo. Serveto tuvo que conocer perfectamente la Cábala puesto que su maestro Champier fue uno de los grandes difusores de la misma (9), así como otro de sus maestros Capito, de quien Serveto recibió sus conocimientos de la mística judía (10). En la Restitutio 134 y 225 toma datos de origen cabalista de los rabinos Arama y Saba. En la Restitutio 133 y 159 toma datos de los *Pirke* y del *Bereshit Rabbaa*. Otros autores afirman sin duda el cabalismo de Serveto como Saisset (11), recogiendo sus artículos en la *Revue de deux mondes*, o como J. Friedman (12) que da como elemento cabalista de Serveto el uso de diversos nombres divinos (Restitutio 125-127) o el recurso a las notas *zakeph* y *etnachta* para acentuar ciertas interpretaciones (R. 61), así como por otros detalles, texto reimpresso en su libro, pp. 126-7. Para Angel Alcalá sin embargo en la Restitutio no aparece huella alguna del Talmud. En cualquier caso lo que parece claro es que si bien Serveto conocía la Cabala la utilizaba a su estilo como hacía con otros textos o influencias.

Lo que sí que conocía Serveto es la literatura midrásica, al citar los *Pirke* del rabino Eliezer, así como el *Bereshit Rabbaa*. La mayoría de las fuentes hebreas de Serveto son rabínicas. Rabinos conocidos por Serveto son David Kimchi (Narbonne), Aben Ezra (Toledo), Salomón Jarchi Rashi (el más famoso rabino francés), Moisés ben Maimon o Maimónides a quien Serveto denomina Moisés el egipcio, o los castellanos Abraham Saba e Isaac Arama, y finalmente el alemán Salomón Lipmann-Mülhausen. Según todo esto parece obvio que Serveto conociera al menos algunos aspectos de la Cábala, pues al fin y al cabo la Biblia está llena de claves simbólicas y cabalísticas que Serveto utiliza repetidamente y su interés por la astrología explicaría al menos su conocimiento del aspecto astrológico de la Cábala, como el *Sepher Yetsirá* por ejemplo.

Las referencias a citas del *Corán*, llevado seguramente por su afán monoteísta, le ha asegurado numerosas críticas acusado de querer islamizar el cristianismo, cosa evidentemente carente de sentido.

-Filosóficas

Serveto rechaza aparentemente algunos aspectos de la filosofía en su obra juvenil *De Trinitatis Erroribus*: "Resulta evidente que los filósofos yerran" (DeTrErr, 106a), "Esos filósofos que todo lo saben, que todo lo conocen, no necesitan fe" (DeTrErr, 108a). Sin embargo no ocurre así en la Restitución del Cristianismo, en donde Serveto hace un extraordinario alarde de sus conocimientos de filosofía. Aunque el hecho de que alguien critique ciertos aspectos de una determinada disciplina no significa que ataque a toda ella. Pues un médico por ejemplo puede decir, en forma similar a como lo hace Serveto, "Esos médicos que todo lo saben", en sentido despectivo, sin que por ello se pueda deducir que esta crítica se refiera a todos los médicos y mucho menos al buen arte médico.

La visión filosófica de la obra de Serveto hay que enmarcarla dentro de una línea claramente humanista y renacentista. Así se muestra su visión unificadora, por ejemplo, de todas las verdades, aunque procedan de diversos campos del saber. Por eso no ha de extrañarnos el que recurra a explicar el mecanismo de la circulación de la sangre en una obra claramente teológica.

Que Serveto no estaba predispuesto contra la filosofía en general lo prueba el haber utilizado el principio aristotélico de la *reflexio in phantasmata* para criticar toda doctrina que carezca de base conceptual inteligible (Restitutio 111). Así se muestra en contra de una fe ciega y a favor de una fe ilustrada o intelectual exigible incluso a los sencillos o *rudes* a los que se refiere al decir: "No puede haber verdadera fe sin comprensión y conocimiento", "No cree bien el que entiende mal, aunque diga que cree" (Restitutio 29, 41, 83 y 296). Paracelso, igualmente, quiso acercar el conocimiento al pueblo al escribir en alemán en lugar de latín.

Serveto en ocasiones hace referencia a los presocráticos, pudiendo haber tenido acceso a las obras de Diógenes Laercio (sin citarlo), *De Anima* de Tertuliano, *De placitis philosophorum* de Plutarco, *Cohortatio ad gentes* y *Stromata* de Clemente Alejandrino y la *Praeparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea. <<87>>.

Serveto entró de lleno en la filosofía platónica renacentista de la mano de su maestro Champier. Conociendo bien la obra de Platón, Plotino, Proclo Jámblico y Porfirio. De todos estos autores los que más pueden interesar en cuanto a una influencia astrológica en la obra de Serveto son Jámblico y especialmente Porfirio. De Jámblico probablemente conciera su *Tratado del alma* y de Porfirio su obra *De la animación del embrión*. Trató, por otra parte, de corregir algunos conceptos platónicos como por ejemplo la separación del cuerpo y el alma (Restitutio, 228).

La filosofía de Serveto se puede enmarcar dentro de la corriente neoplatónica del momento. Así la idea de que hay una verdad universal y asequible al ser humano y el incipiente liberalismo renacentista hace que se vuelva al estudio de las ideas herméticas, los *Oráculos caldeos* o los *Oráculos sibilinos*, como veremos más adelante.

Uno de los conceptos fundamentales en la Restitutio es el concepto de Dios como *essentia omniformis* que aparece en los Diálogos y en los Libros IV y V, de influencia neoplatónica y órfica (13). Pero el autor que sí que influyó determinantemente en la obra de Serveto es Filón de Alejandría, tomando de él el concepto de imagen y relacionándolo con la idea del Logos como Palabra o Verbo divino. Para Platón (Timeo 28c-29c) las cosas del mundo sensible son imágenes del mundo de las "ideas", que son como modelos de lo real. Esta idea es recogida por Filón y Agustín la aplica al cristianismo, llegando incluso hasta Serveto, pero considerando el Logos como modelo y arquetipo. La palabra *arquetipo* Platón no la utilizó siendo una novedad en Filón y en Serveto. El concepto de arquetipo ha llegado hasta nuestros días siendo de uso muy frecuente (14). *Arquetipo*, *Archetypo* en el latín original de Serveto, deriva del griego *arché*, esencia, y de *tipos*, impronta, pudiéndose traducir por la "impronta de la esencia", concepto de vital importancia en la obra de Serveto. Así, el Logos como arquetipo y las ideas son también descritos con la palabra *eikón*, imagen.

El concepto de *umbra* en relación con el Verbo como sombra de Dios, lo toma también de Filón, así como el de *Logos spermatikós* como reservorio de las esencias (*arché*) de todas las cosas.

-Esotéricas

El término esotérico se refiere a textos que, por el motivo que fuere, se consideraron secretos en ciertas épocas y lugares. Se refiere a documentos de antiguas comunidades unas veces ortodoxas y otras heterodoxas que compartiendo idénticos anhelos de perfección hacen difícil su clasificación. Por ejemplo el *Evangelio según Tomás*, reconocido solo hace poco

como auténtico, pero de casi nula trascendencia al público cristiano en general, o los manuscritos de Qûmran. Aunque dichos textos no los conociera Serveto, nos hablan a favor de la coincidencia o similitud entre el movimiento gnóstico y esenio de los primeros cristianos con el hermetismo. La influencia del hermetismo en el movimiento gnóstico parece manifiesto: "Algunos estudiosos (por ejemplo, Foerster, Jonas, Farina) incluyen en el catálogo de escritos gnósticos del siglo II el Tratado I del *Corpus Hermeticum*, titulado *Poimandres*, lo que no es óbice para aceptar el extraordinario valor del escrito hermético como paralelo de la gnosis cristiana." (Montserrat, 1990, vol. I, p. 11).

Se incluyen en este grupo el hermetismo (15), el orfismo (16), los oráculos sibilinos y los oráculos caldeos, así como los versos pitagóricos y los textos de Zoroastro (17). Muchos de estos textos estuvieron influenciados por el neoplatonismo griego. A este respecto en el Renacimiento se creía en una tradición de inspiración divina simultánea y similar a los textos bíblicos, como son el zoroastrismo, el hermetismo, el orfismo, el platonismo o el pitagorismo (18).

Respecto a Hermes (19) es prácticamente imposible dilucidar si se trataba de un personaje real o imaginario. Pudiendo referirse quizás a un colectivo o escuela probablemente iniciática de tipo esotérico que pudo recoger tradiciones de origen egipcio. Lo mismo cabe decir de Orfeo (20) en Grecia. Es posible que se tratara de dos sacerdotes o sabios que fundaron escuelas que se encargaron de transmitir sus conocimientos, ya sea Hermes-Toth en Egipto u Orfeo en Grecia.

HIMNOS ORFICOS, HERMETISMO Y ASTROLOGIA

Serveto utilizó los Himnos órficos para afirmar que el concepto de Dios como esencia omniforme aparece en ellos. Con respecto al hermetismo Serveto hace tantas referencias a dichos textos que con Agustín y Tertuliano es la principal fuente de conceptos filosóficos o afines. La influencia de Filón es manifiesta igualmente en Serveto. En opinión de Angel Alcalá, Serveto conoció, de los textos herméticos, el *Pimandro* y el *Asclepio*, pero no los fragmentos de Estobeo <<92>>. Se cita más de treinta veces la ciencia de Hermes en la *Restitutio*, además casi todo el armazón filosófico de Serveto halla en el *Corpus Hermeticum* su confirmación paralela en opinión de Angel Alcalá. Esto justifica el estudio detallado de los textos de los *Hermetica* que conoció Serveto, puesto que al estar llenos de referencias a la astrología y al modo en que las almas se introducen en el cuerpo humano por medio del aire, son de vital importancia para comprender por qué Serveto describió la circulación aérea cardiopulmonar (21).

El monoteísmo órfico se ve en Serveto aún con más fuerza. El concepto de Dios omniforme o *Pantomorfo* y esenciante se ven reflejados en el *Asclepio* (Asclepio 19):

"Los Treinta y Seis, los llamados Horóscopos, es decir los astros siempre fijos en el mismo lugar, tienen por Usiarca o Príncipe al llamado *Pantomorfo*, que procura, a su través, formas diversas a los diversos tipos", "El órgano o instrumento de todos estos dioses es el Aire, por cuyo medio son hechas todas las cosas..." (ASC. 19).

Los 36 horóscopos son las subdivisiones, en tres sectores de 10 grados, de cada uno de los doce signos del zodiaco y a las que se les denomina *Decanos*, pasando a denominarse posteriormente *decanatos* (ver DECANATO). Serveto conocedor del simbolismo astrológico como fuente de arquetipos pudo ver la analogía tan clara que existe entre dicho *Pantomorfo* con el *Pantocrator* es decir con el mismo Cristo, como fuente original a partir de la cual surgen los 12 apóstoles o doce arquetipos fundamentales en relación clara con los doce signos del zodiaco. Otra idea apoyada en los textos de tradición órfica y hermética es que

Dios, no es que contenga a todos los seres, sino que "es" todos los seres, sacándolos él mismo de sí mismo hacia fuera, no estando nada fuera de él y él no estando fuera de nada. Idea que le sirvió para ser acusado de panteísmo aunque, como ya hemos visto en otro lugar, habría que hablar en Serveto más de panenteísmo que de panteísmo.

ORACULOS CALDEOS Y ORACULOS SIBILINOS

En cuanto a la influencia de los *Oráculos caldeos*, de Zoroastro, en la obra de Serveto, hay que referirse fundamentalmente al concepto de *symbolum* (22). *Símbolo* es un concepto que en Serveto hay que entenderlo como se empleaba en su época, es decir como un modo de expresar la realidad tratando de representar el máximo de facetas a partir de la *analogía*. Este modo de representar las cosas era muy usado principalmente en el lenguaje astrológico. Así *símbolo* difiere en mucho del concepto de *signo* como se entiende normalmente hoy en día. Pues, sin pretender entrar en toda la problemática de la filosofía del lenguaje sobre signo y símbolo, signo, en su sentido habitual, no tiene quizás la riqueza de aspectos o visiones de la realidad que poseía la palabra símbolo en la época de Serveto. Un signo por ejemplo es una señal de tráfico que simplemente indica que hay que doblar a la derecha y en principio no se infiere de esto mucho más. Un símbolo por ejemplo sería un ojo inscrito en un triángulo que puede simbolizar para alguien el sol como fuente de vida, o el ojo de Dios que todo lo ve, así como el triángulo puede representar el pasado, el presente y el futuro, las tres dimensiones, etc.. Así en Serveto *símbolo* es mucho más que *signo*, pues para él la unidad formal de la realidad no puede entenderse ni permanecer independiente de la realidad formal de Dios, ya que Dios es la única realidad formal. Por medio del símbolo se puede establecer una relación o vínculo de analogía entre Dios y el hombre de la misma forma que es clásica la relación entre el macrocosmos (universo) y el microcosmos (ser humano). Serveto pudo utilizar la edición francesa de 1539 de los *Oráculos caldeos* (23).

En cuanto a los Oráculos sibilinos Serveto los cita unas tres veces en la *Restitutio* (24).

LOS TEXTOS HERMETICOS: CORPUS HERMETICUM Y ASCLEPIO

La opinión de Angel Alcalá al considerar el *Corpus Hermeticum* como literatura espúrea <<94>>, no coincide con los últimos trabajos sobre los textos herméticos. Así el filólogo Francesc Xavier Renau, en su reciente tesis doctoral, afirma que "los hermética parecen literatura egipcia, las ciencias ocultas: magia, alquimia y astrología tienen un papel casi constitutivo en muchos de los tratados del Corpus; hay tratados que son astrología pura. Los hermética cultos parecen un compendio de una comunidad relativamente organizada que hizo un conglomerado religioso que incluía la magia, la alquimia y la astrología (¿el egipcio?), entendemos del Medioplatoonismo sin menospreciar el gnóstico o el judío, utilizados en forma limitada. Hoy se admite en gran medida la influencia egipcia" (Renau, 1990, Tomo I, pp. 5 a 8). La visión excesivamente teológica realizada por teólogos, pues la mayoría de servetistas y de estudiosos de los textos herméticos han sido hasta hace poco religiosos o teólogos, ha hecho quizás que se haya perdido en gran medida la visión hermética o esotérica.

El interés renacentista por los textos herméticos se acrecienta por la traducción del *Corpus Hermeticum* por Marsilio Ficino, hacia 1463, a sugerencia de Cosme de Médicis. En 1498 se imprime otra vez el *Pimandro* por Lefèvre, reeditándolo en 1505 con la inclusión del *Asclepio* y el comentario de Lazzarelli (25). Sin embargo la edición que más nos puede

interesar a nuestro propósito es la del propio maestro de Serveto e introductor de éste en el hermetismo y la astrología, Champier, efectuada en Lyon en 1507 por el impresor Gueynard. En ella figuran comentarios del propio Champier y el título era "*Domini Simphoriani Champerii lugdunensis Liber de quadruplici vita. Theologia Asclepi, Hermetis Trismegisti discipuli, cum commentariis eiusdem domini Simphoriani*" (26). Según Angel Alcalá, Champier pudo añadir las *Deffinitiones*, no existentes en la edición de Ficino, formando los libros XVI-XVIII del *Corpus Hermeticum* <<95>>. Champier escribió también en 1508 tres libros sobre *Theologia orphica* y doce proposiciones sobre *Theologia trismegistica* <<sobre los secretos y misterios de los egipcios>>, incluyéndolos en su famoso libro titulado *De triplici disciplina* (27). Así pues Serveto conoció perfectamente los textos herméticos y órficos coincidiendo con Champier en su interés por los misterios egipcios.

Serveto cita en la Restitutio 225 a Miguel Psellos, autor bizantino del siglo XII, que sirvió de eslabón entre Proclo y Ficino para la diseminación renacentista de las sabidurías orientales esotéricas. Dicho autor intenta también una síntesis de la filosofía neoplatónica y de la teología cristiana, siguiendo el precedente de Proclo, incluyendo como parte de esa tradición los escritos de Hermes y los *Oráculos caldeos* atribuidos a Zoroastro: un platonismo preplatónico. Así el *Corpus Hermeticum* y los *Oráculos* parecen haber sido preparados por él, con un comentario, que fue traducido por Ficino junto con un tratado de demonología que fue conocido por Serveto <<96>> (28). La cadena de introducción en occidente fue Psellos-Pletho-Ficino, pero reducir a una cadena tan simple la difusión en occidente de toda la literatura hermético-caldea es un tanto simple y arriesgado, tanto por parte de Festugière (29) como por Angel Alcalá que lo sigue fielmente. Festugière hace un estudio algo insuficiente de los *Hermetica* puesto que desprecia las influencias egipcias así como los conceptos de este tipo de pensamiento diciendo de él que son "certains habitudes escolaires" de la época alejandrina (30). De todas formas el mismo Alcalá afirma, sobre la influencia del *Corpus Hermeticum* en Serveto, que "En conjunto, sin embargo, predomina el elogio, explícito o implícito. Se precisaría un estudio detallado para cotejar textualmente los préstamos no confesados de Servet respecto a ellas" <<97>>. Bainton, por su parte, da una lista de referencias al *Corpus Hermeticum* y al *Asclepio*, llegando a decir: "La literatura hermetica es tan importante para el pensamiento de Serveto que me aventuro a dar la lista de sus citas y alusiones." (Bainton, 1973, p. 137).

La atribución de los *Oráculos caldeos* a Zoroastro se debe al "segundo Platón", es decir al bizantino Gemistos Pletho, quien difundió así mismo los *Versos áureos* de Pitágoras y los Himnos órficos (31). De todos modos Alcalá reconoce el buen gusto de Serveto al decir: "No obstante, y fiel al criterio del uso de fuentes no bíblicas que la enriquecen y embellecen, también aquí da muestras de su buen sentido selectivo y de su medida intelectual" (Alcalá, 1980, p. 97). En este lugar afirma también Alcalá que Serveto utiliza los *Oráculos caldeos* sin dejarse influenciar por su dualismo debido a la eterna lucha entre *Ormuz* y *Ahriman*, sin darse cuenta de que dicho dualismo desaparece con la figura de *Zervan* o *Zurvan*, principio andrógino que funde o sintetiza la aparente lucha entre el bien (*Ormuz*) y el mal (*Ahriman*) (32), cosa que debía conocer Serveto ya que la bisexualidad divina aparece en los *Hermetica* (ASC 20).

Al *Corpus Hermeticum* también se le denomina *Poimandres*. *Poimandres* deriva seguramente del copto <p-eime-n-re>, es decir el *Nous de Ra*, siendo Ra una imagen del Poder Supremo (*Authentia*) (Scot, 1924-36, pp. 16ss), y según expone Renau (Renau, 1989, vol. II, p. 7). En el *Corpus Hermeticum* aparecen diálogos entre *Poimandres* y Hermes Trismegisto, o entre Hermes Trismegisto y su hijo Tat o así mismo entre Hermes Trismegisto y Asclepio.

Para finalizar conviene destacar la falta de referencias en la introducción de Angel Alcalá, a *Christianismi Restitutio*, a la alquimia, a la cábala y a la astrología, temas que son tocados directa o indirectamente por Serveto como iremos viendo.

El modo que tiene Serveto de hablar en términos alquimistas es más próximo a Böhem que a Paracelso, pues el primero habla más de alquimia espiritual y el segundo de alquimia práctica. Muchas referencias de Serveto a la luz están explicadas en lenguaje simbólico y por lo tanto alquímico. Sin embargo cuando Serveto se aproxima al terreno de lo concreto lo hace con mucho más éxito que muchos alquimistas medievales con sus brebajes, pues sus conocimientos de medicina le permitieron hacer el descubrimiento de la circulación cardiopulmonar y sus conocimientos en astrología y astronomía le permitieron predecir acontecimientos celestes con éxito. Así pues se podría afirmar que Serveto en unas ocasiones habla en términos de alquimia espiritual y en otras aplica las intuiciones espirituales para aplicarlas con éxito a la medicina o la biología. De todos modos no sabemos con seguridad hasta qué punto Serveto practicaba la alquimia práctica de modo similar a como lo hizo Paracelso. Aún así sus conocimientos en fitoterapia eran notables como expone en su obra: *Siruporum universa ratio*. Por otra parte, si los últimos trabajos del médico pediatra Francisco J. González Echeverría (González, 1997) confirman la autenticidad del Dioscórides editado por Serveto, se demostraría el interés de este por la fitoterapia al menos, aproximándose al terreno de Paracelso con las terapias a base de plantas medicinales.

RESTITUCION DEL CRISTIANISMO

I. PARTE PRIMERA

SOBRE LA TRINIDAD DIVINA

La primera y la segunda parte de *Christianismi Restitutio* es donde aparecen la mayoría de referencias al hermetismo, a la astrología y a las fuentes de contenido similar como los *Oráculos Sibilinos*, *Zoroastro*, etc.. La tercera y la cuarta parte de la obra es de contenido casi exclusivamente teológico. Por lo tanto el estudio se ha centrado preferentemente en la primera y segunda parte de toda la obra.

I.1. PROEMIO

En esta introducción Serveto resume las bases ideológicas de su sistema teológico. Aunque el lenguaje que utiliza Serveto a lo largo de su obra es teológico en su forma, sin embargo en su fondo los conceptos que va exponiendo son propios de planteamientos herméticos o incluso gnósticos. Tal es el caso, por ejemplo, de la traducción de la palabra evangélica *entos* por "dentro de" más que como "entre", para la conocida frase de Cristo: "El reino de Dios está dentro de vosotros" de Lucas 17, 21. Esta concepción aproximaba mucho más lo divino al ser humano, puesto que si el reino de Dios estaba "entre" se entendería más como fuera de uno mismo. Dichas ideas son muy similares a las que existían en los inicios del cristianismo como se ha demostrado por los descubrimientos de los manuscritos del Mar Muerto en Qúmran y Nag-Hammadi. Así, Serveto coincide en muchos puntos de su teología con el movimiento gnóstico, lo que se podría explicar por la influencia común del *Corpus Hermeticum* o de textos herméticos transmitidos incluso por tradición oral.

Sobre la Trinidad Divina afirma que:

"... en ella no hay esa ilusión de tres entidades invisibles, sino la verdadera manifestación de la sustancia de Dios en la Palabra y su comunicación en el Espíritu" (Rest. 3).

Su monoteísmo manifiesto le lleva a la conclusión de que:

"No hay nada tan grande, lector, como conocer a Dios sustancialmente manifestado y su propia naturaleza divina verdaderamente comunicada" (Rest. 3).

Idea fundamental en su obra y que le ha llevado a ser acusado incluso de panteísmo. Aunque parece más una idea panenteísta, puesto que no es lo mismo afirmar: "la materia (todo) es Dios" (panteísmo) que afirmar: "Dios está implícito esencialmente en la materia" (panenteísmo). Consecuencia de la cercanía del ser humano, como parte de la naturaleza, a Dios, sigue diciendo Serveto:

"¡Gran misterio en ambos casos que el hombre pueda conocer y poseer al mismísimo Dios! (...) incluso podemos contemplarlo resplandeciendo dentro de nosotros mismos, si franqueamos la puerta y emprendemos el camino" (Rest. 3).

A este respecto, el Nuevo Testamento afirma que el reino de Dios está dentro de o entre nosotros: "...porque he aquí el Reino de Dios entre vosotros está" (Lucas 17, 21). Como vemos no es lo mismo decir que el reino de Dios está "dentro de" vosotros que "entre" vosotros. La palabra griega que define estos dos posibles términos es "*entos*", siendo mucho más correcto traducirla por "*dentro de*" (33), en este contexto, que por "*entre*", quedando la frase evangélica como: "...porque he aquí el Reino de Dios dentro de vosotros está". Para el médico y psicólogo suizo C.G. Jung parece también más correcta esta traducción en base a textos clásicos como los fragmentos papiáceos de Oxirinco (34) en donde se dice: "El reino de Dios está dentro de vosotros, y quien se conoce a sí mismo lo encontrará: conoceos a vosotros mismos..." . Por lo tanto en la psicología analítica de Jung, Cristo o su Reino estarían reflejados en su idea arquetípica del *sí-mismo* como centro de su esquema de la totalidad psíquica (Jung, 1989). Los fragmentos de Oxirinco pertenecen al grupo de textos gnósticos o herméticos y la idea de que conociéndose uno a sí mismo conoce a Dios y a todo lo que le rodea es un principio hermético basado en la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos: "Lo de abajo es igual que lo de arriba y lo de arriba, es idéntico a lo de abajo. Y con ello se cumple el milagro del ser (o de la unidad)" (Tabla Esmeraldina) (35).

Prosigue Serveto, casi al final de su prefacio, hablando de los "signos de los tiempos" refiriéndose al plazo de 1260 años apocalípticos a partir de Constantino y que culmina hacia 1585, idea basada en cálculos cabalísticos mediante fechas bíblicas y que explicará detalladamente más adelante <<121>>. Así pues Serveto consideraba que tenía la obligación moral de predicar y restaurar la teología cristiana:

"...¡ay de mí si no evangelizo!" (Rest. 4).

1.2 LIBRO PRIMERO

DE JESUCRISTO HOMBRE Y DE SUS FALSAS REPRESENTACIONES

Serveto plantea tres proposiciones que acepta por verdaderas: *primera*, éste es Jesús el Cristo; *segunda*, éste es hijo de Dios; *tercera*, éste es Dios. Así para él, Jesús hombre es hijo de Dios, el Verbo o Palabra de Dios, siendo para él un modo de manifestación sustancial de su esencia, pero no una Persona distinta como ocurre en la Trinidad.

1.2.1. Primera proposición: Este es Jesús, el Cristo (Rest. 5-6).

Clemente, Justino, Ireneo, Tertuliano y todos los antiguos reconocen que el término *Cristo* es propio de la naturaleza humana. Clemente de Roma (36), papa del 92 al 101 y tercer sucesor de Pedro en Roma, en sus *Recognitiones*, lib. I, cap. 45, comenta que "*mesías*" y "*cristo*" significan *ungido* "como *arsaces* en los persas, *césares* en los romanos, *faraones* en los egipcios, o como *cristo* en el caso de los judíos mediante un rito religioso como: "le ungió el Padre con un óleo tomado del *árbol de la vida*" (PG I, 1233) <<127>>. El término "árbol de la vida" se refiere al "árbol de la vida" de la Cábala judía o de los diez Sephirots,

disciplina a la que Serveto tuvo acceso por medio de su maestro Cápito, como ya vimos en su biografía, y que condicionó su filosofía y teología heterodoxas.

La idea de ver a Cristo como el arquetipo humano, se refleja en sus palabras cuando afirma "Pues de la misma manera que puso Dios un ángel para que presidiese a los ángeles, una bestia a las bestias, un astro a los astros, así también para presidir a los hombres puso un hombre Cristo". Nótese como se refiere a "un hombre Cristo", resaltando la humanidad de Cristo. Esta idea de ver a Cristo como arquetipo es muy similar a la de la psicología analítica junguiana (Jung, 1989) en donde se identifica a Cristo con el *sí-mismo* (37). Cristo de esta forma se puede simbolizar como el sol que puede relucir en todo aquel que sea capaz de ello, fuente de luz y de vida como ya se entendía en el antiguo Egipto y en el *Corpus Hermeticum* y que Serveto retoma para su doctrina de la Luz. El sol puede representar, igual que Cristo, al sí-mismo como centro de la totalidad psíquica en la psicología analítica, idea que Jung tomó de la tradición gnóstica y hermética. Si Cristo es el arquetipo del ser humano ideal, como dice Serveto, y representa al sol, centro o fuente de luz que llevamos en nuestro interior, los doce apóstoles representarían sin embargo a los doce signos del zodiaco. De modo similar Cristo representaría el color blanco y el sol, suma de todos los colores, y los doce apóstoles guardarían relación con los doce signos del zodiaco y con los doce colores fundamentales que resultan de la combinación de los tres colores primarios, nacidos a su vez del color blanco. Por otra parte a Cristo se le puede considerar como un símbolo del Polo, marcado por la estrella polar que señala el norte, y alrededor del cual giran las estrellas. Más adelante Serveto hablará extensamente de la física y fisiología de la luz. Insiste en esta primera proposición en la humanidad de Cristo:

"Escucha el testimonio del propio Cristo cuando él mismo se llama hombre: <<Tratáis de darme muerte a mí, un hombre que os ha dicho la verdad>> (Juan 8)." (Rest. 7).

Para Serveto está clara la distinción entre el primer Adán y el segundo Adán del Génesis. "Y crió Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo crió; varón (macho) y hembra los (lo) crió" (Gén. 1, 27). El Génesis se refiere aquí a un ser andrógino sin duda por el simple hecho de que se cita posteriormente la separación de Eva de la costilla de Adán: "Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y trájola al hombre" (Gén. 2, 22). El segundo Adán representa al hombre escindido (hombre-mujer) en la dualidad, en relación con el hombre normal que no ha vivenciado al Cristo. El primer Adán andrógino representa al hombre Jesús Cristo. Debido a esto a Cristo se le representa andrógino en muchas imágenes medievales. Esto mismo se ve reflejado en el Evangelio según Tomás: "Jesús les dijo: <<Cuando hagáis de dos uno..., ...y cuando hagáis, el macho con la hembra, una sola cosa, de modo que el macho no sea macho y que la hembra no sea hembra...>>", o también: "Jesús dijo: <<Yo la guiaré para hacerla macho, para que ella se vuelva, ella también, un espíritu (pneuma) viviente semejante a vosotros, machos. Pues toda mujer que se hiciera macho entrará en el Reino de los cielos>>" (38). Esta idea referente al retorno a la androginia primordial como imagen completa de la divinidad se repite en prácticamente todas las culturas, como han puesto de manifiesto Mircea Eliade (39), o Carl Gustav Jung (40), por citar tan solo a dos autores conocidos. La idea de la androginia la pudo haber conocido Serveto no solo por el Génesis, sino por el *Corpus Hermeticum*, en las palabras de Poimandres: "Dios..., completamente henchido con el poder generador de ambos sexos, ..." (CHI 9).

Así pues podemos entender el hecho de que para Serveto el ideal de todo ser humano fuera el recuperar esa androginia divina perdida gracias al primer Adán renacido en la Tierra que para él es sin duda Cristo.

1.2.2. Segunda proposición. Este es Hijo de Dios (Rest. 9).

Cristo es hijo de Dios de la misma manera que el primer Adán andrógino fue creado por Dios:

"Todas estas ilaciones demuestran ya claramente lo que afirmé en segundo lugar: que éste mismo, a quien llamo Cristo, es hijo de Dios; pues por los milagros que hacía se deduce que aquel mismo hombre era hijo de Dios"; "Cristo no ha sido engendrado por José, sino engendrado por obra del Espíritu santo, engendrado de la sustancia de Dios" (Rest. 9).

Continúa explicando cómo se produce esa generación:

"La Palabra de Dios, como una nube, envolvió a la virgen con su sombra. Actuó en ella como rocío de generación, como lluvia que hace germinar la tierra (Sal. 71; Is. 45 y 55). Si según esto es la Palabra de Dios la que "fecunda" a María, es el Logos el que engendra a Cristo en el vientre (materia) de María. "Pues María no <<conoció varón>> y quedaría embarazada por el poder de Dios, al cubrirla con su sombra, supliendo así la función del semen masculino. Por eso se dice que quedó embarazada <<por obra del Espíritu santo>>, y que el mismo Cristo por obra del Espíritu santo fue concebido, enviado y ungido (Is. 48 y 61; Mt. 1)" (Rest. 11).

Es decir que para Serveto actuó Dios sobre María en su modo de Espíritu santo y no como una tercera Persona trinitaria. Según Serveto la Persona del Verbo-Hijo se debe a una mala interpretación del logos del cuarto evangelio, teniendo esto mismo un origen polémico, dentro de la discusión de los ebionitas: DeTrErr, 49v-50r, teoría bastante común de la que luego se apartaron los iniciadores de la versión unitaria en el siglo XVI, siguiendo a Fausto Sozzini <<135>>. Según Angel Alcalá, Serveto rechaza el procedimiento habitual de la época denominado <<comunicación de idiomas>>. Así, la comunicación de idiomas o términos es un procedimiento predicativo, lógico, iniciado en los debates trinitarios a raíz del concilio de Efeso, 431, y más concretamente en las discusiones cristológicas a que éste dió lugar, sistematizado después por Juan Damasceno y más tarde por los doctores escolásticos. Mediante él, y en virtud de la unidad de persona pero dualidad de naturaleza, divina y humana, de Jesús, pueden predicarse de una atributos en principio exclusivos de otra. Por ejemplo, Dios nació, caminó, murió, resucitó; Jesús es hijo de Dios; María es Madre de Dios, etc.. Serveto, en virtud de su acepción filológicamente pura de los términos y de su determinación de entender las voces bíblicas sólo en sentido unívoco, rechaza siempre ambos procedimientos como meros sofismas <<136>>.

1.2.3. Tercera proposición. Este es Dios (Rest. 14-15).

"En tercer lugar, dije ser verdadera la siguiente proposición: Cristo es Dios. Es verdadero Dios, Dios sustancialmete, ya que <<en él está corporalmente la deidad>>"; "..., bastará por ahora con que se le llame Dios, por ser forma y figura de Dios y estar dotado del poder y la fuerza de Dios" (Rest. 14-15).

"Que en Cristo había y hay dos naturalezas, divina y humana, también nosotros lo enseñaremos abiertamente. En Cristo se unen de verdad Dios y hombre para formar una sola sustancia, un solo cuerpo, un <<hombre nuevo>> (Efe. 2)" (Rest. 16).

La idea de Serveto sobre la doble naturaleza de Cristo difiere de la ortodoxa al ser para él el Verbo una modalidad de Dios pero no una Persona, como en el caso de la Trinidad. Lo que de divino hay en Jesús es el Verbo (Logos) o Palabra, que fecundó a María y que por lo tanto los atributos de lo divino son heredados <<140>>.

1.2.4. Primer argumento de los fariseos. Si Cristo es Dios, habría varios dioses (Rest. 16-17).

"A esta objeción de los fariseos, que acusaban a Cristo de que se hacía Dios, él mismo responde: <<Porque yo he dicho que sois dioses>> (Jn. 10)"; "Contra los judíos concluye (Cristo) que, siquiera en el sentido de otros que han sido llamados dioses, también él puede ser llamado Dios"; "De ahí que añade: <<Si la Escritura llama dioses a los que han recibido la palabra de Dios, ¿con cuánta más razón habrá que llamar no sólo hijo de Dios, sino incluso Dios, al hijo, a quien el Padre ha santificado más que a nadie!>> Por tanto, aunque ambos sean dioses, no hay más que una sola divinidad, comunicada de padre a hijo por generación. No hay más que un solo Dios, fuente de toda divinidad" (Rest. 16-17).

Serveto continúa diciendo que los judíos deberían de haberle reconocido a Cristo la divinidad de *elohim* ya que le pertenecía por excelencia. Según Alcalá de momento es evidente su deidad en cuanto *elohim*, pero aún no se demuestra su deidad en cuanto *Jehová*: su deidad sustancial <<142>>. "...la forma nominal *Elohim*, en los textos ugaríticos, se interpreta frecuentemente como singular y nombre propio de un dios determinado, probablemente El (E. Bauer). En Babilonia, Canaán y en el AT, *Elohim* es una especie de amplificación del concepto, una elevación de la persona a representante general, lo que ordinariamente expresamos por medio de un nombre abstracto, o mejor aún es un plural de soberanía y dominio. *Elohim* es aquel que posee todas las cualidades de El. Por eso este plural es, en el AT, la denominación preferida para el único Dios verdadero." (Haag, 1975, p. 555).

1.2.5. Segundo argumento de los fariseos. ¿Cómo puede decirse que Cristo ha descendido del cielo y que ha venido a la tierra enviado por su padre?. (Rest. 17-19).

Serveto comenta este argumento diciendo que si ha sido enviado Juan ¿cómo no va a ser enviado Cristo?:

"Que Jesús el Cristo haya venido en carne, lo dice Juan para contrarrestar dos herejías en boga en aquel entonces. La primera era la de los discípulos de Simón Mago, que decían que Cristo era un fantasma, pero no de carne y hueso. Contra éstos, Juan menciona expresamente la <<carne>>. Otra herejía subsiguiente fue la de Ebión y Cerinto, que afirmaban que Jesús era mero hombre sin sustancia de deidad, y que antes de María no era nada. Contra éstos Juan dice que Jesús vino, y que antes ya era Palabra en Dios" (Rest. 18).

1.2.6. Tercer argumento de los fariseos. ¿Cómo Cristo no tuvo por usurpación ser igual a Dios? (Fil. 2) (Rest.19-22).

Serveto comenta al respecto que Cristo hacía todo lo que hace su padre: resucita a muertos, da vista a ciegos, limpia a leprosos, etc.:

"Así es como la *morphé*, es decir, la imagen de la divinidad, resplandecía en él al realizar tan grandes milagros. Como luego diremos, Cristo tenía figura y forma divina, incluso desde la eternidad" (Rest. 19).

La idea de la imagen de la divinidad como *morphé* la pudo haber tomado Serveto de ideas similares expresadas en el *Corpus Hermeticum* además del conocido párrafo del Génesis 1, 26: "Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza". Así Lactancio afirmaba: "Con todo, Hermes no ignoraba que el hombre ha sido hecho por Dios y a semejanza divina" (Lactancio, Inst. VII 4.3); "...es lo que también enseña Hermes, que no solo dice que el hombre ha sido hecho por Dios a imagen de Dios, sino que también intenta explicar con qué exquisito cálculo modeló Dios cada uno de los miembros del cuerpo humano, pues nada hay superior a ellos tanto en utilidad práctica como en belleza" (Lactancio, Inst. II 10.14).

En los Hermetica, *Helios (Pantomorfo)* se manifiesta de forma distinta cada hora según los *decanos* (ver DECANATO) (SH VI 1-11). Pero donde mejor se explica cómo actúa este *Helios Pantomorfo* es en el *Asclepio* (ASC 35), con las palabras de Hermes Trismegisto:

"ARQUETIPO-FORMA-INDIVIDUO: <<En efecto, el arquetipo es divino e incorpóreo, como cualquier cosa que se aprehende con la mente, pero las formas (individuales), compuestas de dos elementos, uno corpóreo, otro incorpóreo, no pueden nacer idénticas entre sí en puntos distantes del espacio y el tiempo, pues se modifican tantas veces cuantos momentos hay en el período de revolución del círculo celeste en el que reside el dios denominado Pantomorfo. De modo que el arquetipo permanece inalterable, en sí, mientras produce tantas copias y tan distintas cuantos momentos tiene la revolución del cielo; un cielo que cambia en el transcurso de su recorrido, un arquetipo que ni cambia ni orbita. Por tanto, la forma de cada género es permanente, aún cuando se produzcan diferencias interindividuales en los límites de esa forma>>".

Como Cristo sería el arquetipo por excelencia, como ya se ha visto, es lógico que represente la fuente original y principal de las formas o *Helios Pantomorfo*, forma de formas. La *morphé* por lo tanto se puede relacionar con el *Helios Pantomorfo* hermético que sin duda Serveto conocía. La divinidad simbolizada en el sol como *Helios Pantomorfo* aparece en el *Corpus Hermeticum* como si de un alfarero se tratase:

"Porque así como el Sol nutre todos los brotes y, naciente, recolecta el primero las priinicias de los frutos, usando, para la recolecta, de sus rayos como inmensas manos, pues para él son como manos los rayos que recolectan primero los más divinos perfumes de las plantas, del mismo modo sucede respecto a nosotros, por eso es preciso que le rindamos de nuevo alabanza al Señor, merced a la cual regará cada brote, puesto que tenemos nuestro origen en el Señor y de El recibimos el flujo de la sabiduría que consumimos para nutrir esas plantas supracelestes que son nuestras almas" (CH XVIII 11).

La idea de representar a la divinidad solar con unas manos que emanan de él es egipcia según Renau (Renau, 1990, tomo II, p. 141): "La metáfora es egipcia, Cf. SCOTT II 480, que alude a la estatua de AMENOFIS IV (IKHNATON) en la que los rayos que proyecta el disco solar acaban en unas manos". El hecho de relacionar la *morphé* con el sol generador de formas y de vida facilita la comprensión del interés de Serveto por la Luz como fuente generatriz del Verbo, Palabra o Logos representado en Cristo, como veremos más adelante al hablar de la Luz. Así pues la doctrina de la Luz como fuente del Logos podría tener su origen en el culto solar egipcio. Por otra parte existen paralelismos muy evidentes entre mitos egipcios y relatos bíblicos (41).

Serveto identifica a Cristo con Dios reconociéndole no solo la forma divina:

"Así, pues, decimos que Cristo es igual a Dios en virtud del poder que le ha sido concedido en igualdad con Dios,..."; "Por él han sido hechas todas las cosas que han sido hechas por la Palabra de Dios, pues él es la Palabra de Dios" (Rest. 20).

La correspondencia entre el evangelio y la doctrina hermética quedaría así: De Dios (Helios Pantomorfo, Pensamiento o Luz) surge la Palabra o Verbo (Logos) que es Cristo. "Salió entonces desde la Luz una Palabra Santa que alcanzó a la naturaleza (...) aquella luz soy yo, el Pensamiento, tu Dios, el que existe antes de la naturaleza húmeda surgida de la oscuridad, y la luminosa Palabra surgida del Pensamiento es el Hijo de Dios" (CH I 5-6).

Serveto afirma que más adelante demostrará cómo la misma sustancia del Espíritu santo es una misma divinidad con el Padre y su hijo. Y también en *De Trinitatis erroribus* afirma: <<Son uno, es decir, atestiguan lo mismo; pues la mente de Juan es mostrar la eficacia de la verdad por la conformidad de los testigos>> (DeTrErr 25v) <<149>>. En DeTrErr continúa diciendo al respecto: <<Se hace en la Escritura frecuente mención de la existencia de Dios padre y su hijo, y de su visión y adoración, pero no se menciona el Espíritu santo, sino cuando se trata de obrar, como por cierta predicación accidental, lo cual es digno de nota, como si el término *espíritu santo* no designara una realidad distinta, sino la agitación de Dios, cierta energía o inspiración del poder de Dios>> <<157>>. Así pues, el Espíritu santo podría significar la relación o logos (proporción) que existiría entre Dios y Cristo o entre Dios y la Creación, es decir la esencia de ambos o lo que es lo mismo del Dios único. Esta relación puede llegar a ser tan evidente como la que cita Isidoro en sus Etimologías, lib. VIII, cap. 5 (obra muy conocida y citada por Serveto): <<Los *metangismonitas* reciben este nombre porque *aggos*, significa *vaso* en griego, y decían que el Hijo está en el Padre como un vaso menor dentro del mayor>> <<169>>. Los dos vasos como a modo de dos círculos concéntricos tienen en común el número *pi*, aunque sean de distinto tamaño. Así el número *pi* simboliza la esencia que les es común o Espíritu santo (42). La relación entre los dos vasos o círculos se puede establecer en función de la *ley de analogía*. En la actualidad a la *ley de analogía* se le denomina "*principio hologramático*" (43) por el hecho de que cada cuadrícula del holograma representa la imagen global. En la antigüedad lo explicaban por un espejo roto en el que cada trozo reflejaba la misma imagen que cuando estaba entero. Esta ley nos lleva a otro concepto que es el de la identidad o correspondencia entre el todo y la parte, principio fundamental en astrología. De esta forma cuando Cristo dice "El que me ha visto, ha visto al Padre" (Juan 14, 9) es como si viendo el vaso o círculo pequeño (Cristo) se viera el vaso o círculo grande (el Padre), puesto que en ambos círculos aparece el número *pi* como constante o esencia de ambos (Espíritu santo).

Así Agustín en *De Trinitate* lib. VII, cap. 4.8 (PL LXII, 941) admite que lo que en nuestro uso verbal es *persona*, eso era para los griegos *sustancia* o *esencia*; por lo cual <<dicen ellos tres sustancias, una esencia, como nosotros tres personas, una esencia o sustancia>>. Serveto sin embargo afirma que *persona* no es nombre de sustancia, sino de manifestación, aspecto, disposición, actitud, etc.. Serveto acepta así la nota de Valla en las *Adnotationes* sobre Mt. 22, 16, edit. por Erasmo en 1505 (*Opera*, I, 80-895), según la cual *persona* no es filosóficamente equivalente a *substantia*, contra Boecio, por traducir *prosopon*, que es <<rostro>>, <<aspecto>> <<159>>.

Más adelante Serveto habla de la importancia del ángel Miguel, <<el-que-como-Dios>>. Aquí es la primera vez que nombra en lugar preferente al ángel que se denomina como él. Desde ahora y cada vez más se identificará progresivamente con él.

Alguna crítica ha tenido la utilización que Serveto hace del *Corán* para sus propósitos:

"...y en el libro de la doctrina de Mahoma puede leerse que Cristo es la palabra, el espíritu y el poder de Dios. Mahoma llama a Cristo Ruhalla, espíritu de Dios, engendrado por la misma aspiración de Dios" (Rest. 36).

Es interesante la cita de Serveto sobre Agustín cuando en su Comentario sobre Juan, tratado 6, dice que es <<tres veces Dios>> (Rest. 40), y en *In Ioannis evang., tract. 6,2*: <<Tres veces le llamé Dios, pero no tres dioses; pues más es Dios tres veces que tres dioses>> (PL XXXV, 1425) <<173>>. Citas que recuerdan al <<tres veces grande>> o Hermes Trismegisto. El ternario constituye un principio universal que se repite en casi todas las culturas, como la *Trimûrti* en la India por ejemplo, constituida por tres manifestaciones distintas de una sola divinidad: *Brahma* (el creador), *Shiva* (el destructor) y *Vishnú* (el conservador). Especialmente interesante a este respecto es la obra de Hernández Catalá (Hernández, 1972).

1.3. LIBRO SEGUNDO

EXPOSICION DE ALGUNOS PASAJES

I

1.3.1. EN EL PRINCIPIO ERA EL LOGOS (Juan I, 1) (Rest. 48-52)

1.3.1.a. *SOBRE EL LOGOS. PARALELISMOS CON EL CORPUS HERMETICUM*

Este libro segundo comienza así:

"Sea el primer pasaje el del evangelio de Juan: <<En el principio era el logos. El término logos propiamente significa la idea interna y la expresión oral externa. En cualquier caso se trata de una verdadera representación. Pues representación era el concepto ideal, o sea, el esplendor de Cristo en la mente divina, del mismo modo que en nosotros tanto el concepto ideal como su expresión oral externa no son sino el esplendor o la representación de una cosa. Todo logos es una especie de representación, y, por supuesto, una representación luminosa, pues dice <<era luz>> y logos, así como todo conocimiento es también resplandor natural de la cosa propuesta" (Rest. 47).

Según Ángel Alcalá Serveto sigue a Valla, a Erasmo, a Pagnini, y entiende logos, o verbum, en un sentido estricto: palabra, eloquio, voz (*eloquium seu vox Dei*); además en DeTrErr 47r lo define así: <<Logos no significa esa entidad filosófica, sino oráculo, voz, palabra, eloquio de Dios>> <<183>>.

Una vez más vamos a ver la influencia de los textos herméticos y por lo tanto de ideas egipcias tanto en algunos conceptos evangélicos como en la obra de Serveto.

Vamos a ver en primer lugar algunas referencias al logos en De Hermes Trismegisto: Poimandres (CHI 1 a 12):

"Salió entonces desde la Luz una Palabra Santa que alcanzó a la naturaleza ..." (CHI 5).

"Poimandres me preguntó entonces:

-¿Has comprendido lo que significa esta visión?

-¿Llegaré a comprenderla?, respondí.

-Pues escucha, siguió, aquella luz soy yo, el Pensamiento, tu Dios, el que existe antes de la naturaleza húmeda surgida de la oscuridad, y la luminosa Palabra surgida del Pensamiento es el Hijo de Dios.

-¿Cómo puedo entender eso?, pregunté.

-Consideralo de este modo: haz corresponder aquello que en tí ve y oye con la Palabra Divina, y tu pensamiento con el Dios Padre, Son indisolubles uno de otro y su unión es la vida.

-Te estoy agradecido, le dije.

-Centra pues tu atención en la Luz y accede así a su conocimiento" (CH I 6).

En estos fragmentos del principio del *Corpus Hermeticum* se puede observar claramente la relación del Logos o Palabra con la Luz y con el Hijo de Dios que para Serveto es Cristo.

Existen varias referencias, en otros textos herméticos, a la frase "Salió entonces desde la Luz un Logos santo" del CH I 5:

Como persona divina el Logos creador, solo aparece, aparte de aquí, en los Fragmentos Hermeticos (FH 27-35 , Cirilo) y en La Ogdoada y la Eneada (NH VI 6 55,25ss). "Yo te invoco,..., invoco a Aquel cuyo Logos es génesis de Luz" (NH VI 6 55,26) (Renau, 1990, vol. II, p. 14).

Las ideas referentes al Logos que aparecen en el *Corpus Hermeticum* parecen tener sus precedentes en la teología egipcia. "Desde el fin del Imperio Antiguo (Textos de los sarcófagos), diversos mitos afirman que tal astro, tal planta o tal animal salieron de las palabras dichas por un dios. El postulado según el cual el lenguaje es y hace la realidad se expresa a menudo en las concepciones egipcias. Decir el nombre es crear la cosa nombrada... La génesis de muchas criaturas se explica con toda seriedad por medio de juegos de palabras: al llorar (*rem*) Ra, los hombres (*romé*) o los peces (*ramu*) comenzaron a existir; cuando el dios dejó escapar la palabra (*hab*), "enviar", hablando con Thot, nació el ibis (*hib*), animal de Thot. Esta doctrina del verbo creador se expresa más tarde en textos como el "Documento de Teología Menfita" en el que Ptah crea el cosmos y lo pone en marcha mediante su corazón (sede del pensamiento, *nous*) que concibe y su lengua (*logos*) que ordena" (Yoyotte, 1984, pp. 14-16). En estas frases se pone de manifiesto la relación tan importante para los egipcios entre el logos (lengua) y el corazón como sede del pensamiento (*nous*) y que sin duda influyó en el descubrimiento de la circulación cardiopulmonar de la sangre de Serveto. Por otra parte que existe una relación entre el corazón y la palabra lo ha demostrado la embriología actual al comprobar que la laringe se forma a partir de un esbozo del corazón. Cosa que concuerda con la simetría que se observa entre el corazón y la laringe (cuerdas vocales) en astrología médica (astroiridología) (Verdú, 1989, p. 99) (44).

En las síntesis teológicas egipcias del Imperio Nuevo (1500-700), las funciones de Ra se efectúan a través de su primer ministro Thot (Hermes) que como corazón (*Nous*) de Ra es el sabio por excelencia y como su lengua (*Logos*), ordena el mundo. "Su papel de *Logos* se prolonga por la invención a él atribuida de las "palabras de Dios", es decir, la escritura jeroglífica que establece los nombres y, por tanto, la misma realidad de las cosas" (Renau, vol. II, p. 15). En el Poimandres (CH I 1-12) se relata cómo de la Luz, del *Nous* y del *Logos* se genera el *Aliento Vital* (tan importante en Serveto), los elementos y los planetas gobernadores del Destino, hasta incluso la creación del Hombre a su imagen.

Prosigue Serveto con sus relaciones filológicas sobre el logos:

"Con Juan tenemos que confesar realmente que el logos era <<en el principio>> del mundo la pronunciación del concepto ideal, la aparición de su externa expresión oral, la locución, en

el sentido propio del verbo <<lego>> que significa digo, hablo"; "La Palabra en la que Dios se manifestaba era, por divina disposición, esencia visible de Dios, su oráculo en la nube: sólo con gran artificio por parte de Dios se la podía escuchar y ver. Era palabra sustancial, oráculo de fuego, deidad visible, Dios personado. Se le llamaba *elohim*, Dios visto con rostro humano: fuente de luz, fuente de vida, Cristo en Dios" (Rest. 48).

El *Dios personado* hay que entenderlo como del griego, *prosopon*: *aspecto, rostro, fachada, máscara*, siendo la Palabra de Dios el aspecto manifestado de Dios <<185>>.

Serveto continúa aclarando su forma de entender el Logos:

"De ese oráculo, de esa Palabra, de ese Dios personado en la persona de Cristo surgía, como si saliese de la boca de Cristo, el Espíritu que todo lo vivifica y que inspiró en Adán el aliento de vida. A imagen de Cristo fue hecho en cuerpo y alma Adán, y Cristo estaba personalmente en Dios, cuando dijo: <<Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza>>. La Palabra, que <<era en Dios>> al pronunciarla, es el mismo Dios que desde toda la eternidad habla y se hace presente en la niebla de una nube; y, una vez pronunciada, es la carne misma de Cristo, en la que puede verse al mismo Dios, disipada ya la niebla de la nube. De la misma manera que si, cuando hablas, tu voz o una nube emitida por tu boca, para encubrir luego a una mujer, se trocase en rocío de generación, cayese en el interior de su útero y la dejase embarazada; así fue concebido Cristo sustancialmente en el seno de María por la pronunciación de Dios" (Rest. 48).

Se refiere Serveto al *Logos Spermaticos*, al Verbo creador o Palabra creadora. Más adelante cita el cap. 19 del Apocalipsis de Juan en donde se dice, refiriéndose a Cristo, <<cuyo nombre es Palabra de Dios>>. La identificación del nombre con la palabra o logos procede sin duda de la lengua jeroglífica egipcia, influyendo determinantemente esta idea en el *Corpus Hermeticum*. Así el jeroglífico de <<nombre>> en lengua jeroglífica se representa por la letra <<r>> que se dibuja con forma de <<boca>> (logos) sobre la letra <<n>> que se dibuja con forma de agua (ΛΛ), dando lugar a la palabra RN (ReN); pudiéndose traducir por: la *Palabra de Ra* (<<r>>), como *Sol* imagen de la divinidad pero en su forma de *Logos* (r=boca), sobre las aguas primordiales (n=ΛΛ) que nos recuerda incluso el relato del Génesis 1, 2: "Y el Espíritu (r) de Dios se movía sobre la haz de las aguas (n= ΛΛ)". Así pues el Nombre de cualquier cosa para los egipcios definía o incluso creaba dicha cosa, formando parte en el ser humano de uno de sus muchos (unos 9) cuerpos (*ba, ka, nombre, etc...*). De esta forma podemos ver por un lado la influencia de la cultura egipcia en el Antiguo Testamento, así como en los textos herméticos, las dos fuentes de inspiración más importantes en la obra de Serveto.

"Toute la création dans la Genèse de Moïse est basée sur l'action du Verbe Divin: <<Dieu dit et ce fut>>. Dans le texte hébraïque de ce livre cette idée ressort encore plus lumineusement car dir et créer sont des synonymes"; "La pensée de Dieu est l'idée de la création, son Verbe est la mise en action de cette idée et le résultat de cette action c'est la manifestation vitale. Dans les oeuvres attribuées á Hermès Trismégiste (Poimandrés) c'est exactement la même pensée qui est émise et si on admet que cette oeuvre est originale, on voit où Moïse et saint Jean puisèrent leur enseignement"; "Les Egyptiens croyaient que le nom présentait le reflet de l'âme de l'homme -son individualité, et qu'au moyen de son nom on pouvait agir sur l'homme" (Enel, 1968, pp. 49-51).

Para Serveto la propia carne de Cristo es Palabra de Dios:

"...pues lo que procede de la boca de Dios es palabra de Dios, expresión de Dios"; "La semilla del evangelio de Cristo sembrada en nuestro corazón hace germinar en él un nuevo

hombre interior por el poder del Espíritu de Dios, a semejanza de Cristo engendrado mediante la Palabra de Dios por el Espíritu santo. La palabra evangélica es verdaderamente fecunda en nosotros a semejanza de aquella que fue la Palabra de la generación de Cristo" (Rest. 49).

Una vez más aparecen los efectos del *Logos Spermaticos* para que nazca el nuevo hombre interior. Para continuar lamentándose de la pérdida de la tradición como consecuencia de no conocer la lengua santa y de la aparición de los sofistas metafísicos que despedazan a Dios.

Una serie de referencias bíblicas en relación con el sol son interesantes de citar puesto que son comentadas por Serveto:

"...Isaías, cap. 41: <<Desde la salida del sol me llamó por mi nombre>>"; "A este propósito suele citarse el salmo 71: <<Ante el sol será engendrado -o será prohijado- su nombre>>. Ante el sol, innon semo. El sentido literal se refiere a Salomón: a pleno sol será prohijado, durará mientras dure el sol, su nombre se propagará por generación. Pero aquí el sentido verdadero hace referencia a la verdadera propagación de la filiación de Cristo en los suyos. Y así no se trata de prioridad en el tiempo, <<antes del sol>>, sino <<delante del sol>>, <<mientras dure el sol>>. Pues el término hebreo *lipné* puede significar ambas cosas" (Rest. 52).

Ya se ha visto anteriormente la relación simbólica entre Cristo como Dios en relación con el sol heredada seguramente de la tradición egipcia. Pues la navidad coincide con el solsticio de invierno que es cuando el sol comienza a ascender por la eclíptica, coincidiendo además con las fiestas ancestrales del <<Sol Invictus>>, sol victorioso tras su paso por el solsticio de invierno el 22 de diciembre.

II

1.3.2. JESUS EL CRISTO: EL PRIMOGENITO DE LAS CREATURAS (Colosenses, 1) (Rest. 53-57)

1.3.2.a. *SIERVO ALBEDRIO. LIBRE ALBEDRIO.*

En este segundo capítulo Serveto hace algunas referencias a la astronomía y especialmente sobre el determinismo o *siervo albedrio* y el *libre albedrio*:

"La medida del tiempo no se hizo para Dios sino para los hombres; para medirlo fueron dispuestas las lumbreras celestiales, de modo que indicaran las estaciones, los días y los años. Luego ni tuvo tiempo antes del tiempo quien hizo el tiempo, ni tuvo comienzo antes del comienzo quien constituyó el comienzo. Y ésta es una razón fuerte y bien fundada, pues Dios, al crear el tiempo, no quedó sujeto al tiempo. Poderoso es también el razonamiento de Numenio: <<Todo cuanto cambia según pasado y futuro encierra alguna mezcla de privación, pues el futuro aún no es y el pretérito ya no es>>" (Rest. 53-54).

Serveto conocía bien la astronomía aristotélica y su conocimiento de las estaciones necesario para la astrología, como lo demuestra en su *Apologetica Disceptatio pro Astrologia* donde las referencias a Aristóteles (*Física, Meteorología, etc...*) son abundantes.

A continuación de estos argumentos Serveto se introduce en el tema de la libertad como <<libre albedrío>> y del determinismo como <<siervo albedrío>> como dos ideas opuestas. Entendiendo *libre albedrío* como la libertad humana y *siervo albedrío* como el determinismo humano:

"De ahí que, sentadas las bases de la anterior ciencia de Dios sobre los futuros, algunos han llegado a la siniestra conclusión (45) de que es siervo incluso el mismo albedrío de Dios y de que en todo reina una fatal necesidad. A todo lo cual ésta es mi respuesta. En Dios no hay diferencia entre la predestinación y lo que ya es. En Dios no puede darse el <<quería>> o <<querrá>>, ni el futuro o el pasado. Para él una cosa nace así y así muere, y así lo quiere él. Y así como él es libre para querer y poder, así también ha concedido al hombre libertad para querer y poder, aunque dentro de ciertos límites" (Rest. 54).

Con respecto al tema de la libertad humana Serveto tiene unas ideas muy personales. No participa del determinismo absoluto de Calvino ni del determinismo astrológico, siendo lógico que lo hiciera como conocedor de la astrología, ni participa tampoco de una libertad absoluta del ser humano. Por ejemplo en *Treinta cartas a Juan Calvino* (XXII) afirma: "De que en algunos actos externos haya muchas circunstancias sometidas a causas necesarias al margen de toda fuerza humana, y por muy grande que sea la fuerza de los astros (Is. 40 y Job. 38), no se sigue que la mente no tenga ningún libre querer o no querer" (Serveto, *Treinta cartas a Calvino*, XXII, 1553). La cita de Isaías puede ser la 40, 12: "...y aderezó los cielos con su palmo...", y la 40, 26: "Levantad en alto vuestros ojos, y mirad quien crió estas cosas: él saca por cuenta su ejército: a todas llama por sus nombres, ninguna faltará...". La cita de Job 38 puede referirse a la 38, 31: "¿Podrás tú impedir las delicias de las Pléyades, o desatarás las ligaduras del Orión?", y a la 38, 32: "¿Sacarás tú a su tiempo los signos de los cielos, o guiarás el Arcturo con sus hijos?", o la 38, 33: "¿Supiste tú las ordenanzas de los cielos?, ¿Dispondrás tú de su potestad en la tierra?". Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento mantienen posturas claramente deterministas por lo que Calvino no tuvo inconveniente en declararse seguidor de dicha idea. En realidad a Serveto le costaría mucho mantener la idea de libertad con las Sagradas Escrituras en la mano. Serveto se refiere a la "fuerza de los astros" con las palabras que emplea en el original latino: "astrorum vis maxima". Alcalá y Betes traducen "vis" como <<fuerza>> de los astros, pero la palabra latina <<vis>> puede significar también <<necesidad>>, por lo que los astros pueden indicar necesariamente acontecimientos pero no por medio de fuerza alguna. Así Serveto, aunque acepta una cierta libertad humana, no habla claramente, aunque a veces lo parezca, de fuerzas que ejerzan o dejen de ejercer ciertas "influencias" sobre el ser humano. Cuando habla de fuerzas lo hace más en un sentido meteorológico que astrológico. Pues la concepción medieval y renacentista del hecho astrológico está mucho más basada en la acausalidad (los astros indican) que causal (los astros ejercerían cualquier tipo de influencia sobre el ser humano). Incluso la palabra latina *influxum* significa preferentemente desembocar, invadir, insinuarse, penetrar, pues los astros reflejan como a modo de impronta la estructura del individuo.

Serveto no niega la doctrina de la predestinación, lo que critica es el pesimismo determinista de Calvino. Así Angel Alcalá llega a decir: "Obsérvese que Servet no niega la doctrina de la predestinación, ni podría hacerlo según sus criterios de investigación bíblica. Insiste en la *dignitas hominis* y en su optimismo respecto al hombre, dotado de libertad en cuanto tal y en cuanto tal ya predestinado por Dios para su reino. Se opone al pesimismo radical de Calvino sobre el hombre, a quien éste cree maldito y corrompido naturalmente

desde Adán, y a su negación de todo poder humano y de toda libertad después de la llamada" (Alcalá, 1981, p. 164).

A continuación Serveto hace algunas afirmaciones que pueden hacer suponer en él un cierto panteísmo, aunque ya se ha dicho antes que Serveto ha de ser considerado mucho más panteísta:

"Dios realiza todo esto con su divino artificio, igual al artificio divino que hay en el hombre, pues en el hombre resplandece el mismo entendimiento divino" (Rest. 54).

Y prosigue hablando sobre la libertad:

"Con toda certeza tuvieron libre albedrío tanto Adán como Cristo o los ángeles. Mas, sea de quien sea esa libertad de albedrío, ello demuestra con toda evidencia que la predestinación no es algo fatal, ni nos coacciona necesariamente. Se equivocan por tanto los que piensan que todo ocurre necesariamente en virtud de una preordenación divina, y pretenden medir o limitar el poder de Dios con su propia mente. Tal tipo de necesidad resulta detestable en Dios, pues implica tiempo y privación. Y pues consideran que todo acontece necesariamente, no tienen en cuenta que Dios está por encima de todo tiempo y de cualquier necesidad. No tienen en cuenta que las disposiciones de Dios están por encima de sus consideraciones. Si el pasado fue y ya no es, y fue Dios quien así lo dispuso, él mismo se ató las manos hasta el punto de que de ahí se sigue no sólo el siervo arbitrio de Dios, sino también su poder limitado..." (Rest. 54-55).

Serveto habla de la libertad humana en la *Carta 22* a Calvino y en la *Apología contra Melancton*, empleando en ambos casos una variante de su argumento según el cual en Dios hay máxima libertad por haber la máxima liberación de espacio y tiempo, y también menciona a Valla, suponiendo que es una de las raíces humanísticas de la teoría calvinista <<192>>. Así Serveto en la *Carta 22* escribe a Calvino: "En tu idea del destino fatal, por no decir fatuo, de todas las cosas, o de ese tu <<siervo albedrío>>, veo ser evidente señal de tu torpeza que obligues al hombre a hacer lo que sabes que no puede. Hablas de acciones libres y a la vez dices que ninguna acción es libre. ¿Quién hay tan loco que le mande a uno obrar libremente cuando no tiene libertad para nada?" (Serveto, *Treinta cartas a Calvino*, Carta XXII, 1553). Pero donde Serveto se refiere incluso a la astrología es más adelante cuando dice: "De que en algunos actos externos haya muchas circunstancias sometidas a causas necesarias al margen de toda fuerza humana, y por muy grande que sea la fuerza de los astros (Is. 40 y Job. 38), no se sigue que la mente no tenga ningún libre querer o no querer" (Serveto, *Treinta cartas a Calvino*, Carta XXII, 1553). De lo que se puede deducir que Serveto seguía en cierto modo a Tomás de Aquino (1227-1274) quien afirmaba: "Los astros inclinan pero no obligan", en sus obras astrológicas: *De sortibus* y *De iudiciis astrorum* (1260) y en el *Comentario a los libros sobre el cielo y el mundo* (1272) de Aristóteles. De todos modos Serveto no niega la doctrina de la predestinación ni podría hacerlo según sus criterios de investigación bíblica según Angel Alcalá (Alcalá, 1981, p. 164, nota 155).

Más adelante prosigue Serveto hablando sobre la libertad:

"Basta una sola razón para destruir aquella necesidad y ese siervo albedrío: que posible se dice de lo que no es, ni ha sido, ni será". "Dios podía liberar a Cristo de la muerte (Heb. 5), y así Cristo dice: <<Abba, padre, a tí te es posible>> (Mc. 14).

¿Dónde, pues, está esa necesidad de la predestinación? Si aquel acto, tan perfectamente preestablecido y tantas veces predicho, pudo realizarse de otro modo, ¿por qué no los demás

actos?". "Dios pudo hacer que no cayera el que cayó, y puede hacer que pase un camello por el coso de una aguja" (Rest. 55).

A pesar de todo esto Serveto no adopta una postura excesivamente fanática con respecto al libre albedrío:

"He de confesar que a algunos no les es dado de ninguna manera el poder acercarse a Cristo. A esos les responde Pablo que ésa es la voluntad de Dios. A pesar de todo, el juicio de Dios sobre ellos será justo, como explicaré más adelante" (Rest. 56).

1.3.3. XI (Rest. 75) a XIV (Rest. 85)

Desde el capítulo III (Rest. 57) hasta el capítulo X (Rest. 75) del Libro II se tratan cuestiones teológicas que no tienen relación con conceptos herméticos ni astrológicos.

1.3.2.b. DUALIDAD ALMA-CUERPO, DUALISMO BIEN-MAL, DEMONIOS, ..

En el capítulo XI Serveto se muestra dualista al separar claramente el alma del cuerpo cuando dice:

"No puede decirse que muera el alma cuando muere el hombre, ni que muera un ángel con el hombre, o una de esas entidades incorpóreas. Es ridícula la muerte de una de esas entidades invisibles, que ni siquiera pueden sentir el tormento de la muerte. Yo no admitiré jamás que muera de verdad algo que no padece dolores de muerte. Invención de hombres engañados por los demonios son esas otras muertes, que jamás fueron reconocidas en las Escrituras." (Rest. 76).

Obsérvese también que Serveto, como consecuencia de su creencia en la dualidad alma-cuerpo, cree en la existencia de demonios como espíritus malos, aunque admite lógicamente también la existencia de espíritus buenos. Así veremos que en los textos herméticos está ampliamente generalizada la idea de la separación clara entre el alma y el cuerpo, pues en base a razonamientos astrológicos se cree que el alma entra en el individuo al nacer y más específicamente al comenzar a respirar (ver el capítulo de esta tesis titulado: "*El aire y el pneuma en la obra de Serveto y su relación con la astrología*" y "*Las doctrinas del alma y la astrología*"). En los textos herméticos se habla extensamente del alma. Así en SH IV 9 se dice: "...pero el alma no siempre está en un cuerpo mortal, puede existir sin él, ...".

Serveto cuando habla de demonios, como traducen normalmente Alcalá-Bates, probablemente se refiera al significado griego de *daimon*, como en CH XVI 15, lo que significa también genio, espíritu, espíritu de los muertos, sombra, destino, fantasma, voz interior, la divinidad, y no sólo demonios. El equivalente latino es *daemon*, término que usa Serveto, y que significa igualmente genio, espíritu, que puede ser bueno o malo. Así pues *daemon* unas veces se referirá a espíritus buenos y otras a espíritus malos. De este tipo de demonios, genios o energías negativas es de lo que, según Serveto, estaba poseído Simón Mago:

"Por el mero hecho de tener espíritu, incluso uno que tuviera espíritu inmundo, podría decir: <<yo estaba allí, veía, hacía>>, como si no hablara el hombre, sino el espíritu. En este

sentido, Simón Mago, imbuido del mal espíritu, se hacia llamar <<el que es>>, y decía que desde el principio él era, a semejanza de la persona de Cristo." (Rest. 77).

En este capítulo Serveto insiste en la eternidad del espíritu de Cristo, "pues es aquel espíritu que ya en el principio inspiró en Adán la vida". Más adelante, en el capítulo XIV, se refiere a los ángeles caídos como demonios. Se refiere a Pedro (I Pe. 3, 18-20) cuando dice: <<Vivificado en espíritu, en él fue y predicó a los espíritus que estaban en la cárcel, los cuales fueron desobedientes en tiempos de Noé>>. Texto basado, según Serveto, en el salmo 89, en el que se alude a los tiempos del Diluvio.

"Pedro y Judas los llaman ángeles (a los demonios)"; "Pues bien, esos ángeles eran hijos de *elohim*, espíritus impostores que, fingiendo una vida angélica ante el género humano, se impusieron al mundo"; "Los antiguos hebreos los llamaron grandes demonios, debido al gran tamaño de sus cuerpos. Con este término común de *elohim* suelen hacer referencia a ángeles, a demonios y a hombres insignes"; "Contra todos ellos, involucrados en el gran crimen de los espíritus, actuó Cristo, arrojando al abismo sus cuerpos junto con los espíritus en ellos encarcelados. De ahí que se diga que la cárcel de Satanás está en el abismo de las aguas (Luc. 8; Apoc. 20; II Pe. 2). Propiamente a este lugar se le llama *tártaro*, *tártaros*,..."; "Así como se llama *philaké* a Babilonia, <<guarida de todo espíritu inmundo>> (Ap. 18), así también los cuerpos de los impíos son la prisión de los malos espíritus que moran dentro de ellos, como dice Job" (Rest. 81-82).

En estas citas de Serveto se puede apreciar que aunque emplee la terminología hebrea, las ideas sobre los espíritus que moran en los cuerpos, etc... son similares a las que aparecen en el *Corpus Hermeticum*, quizás debido a que las ideas hebreas a este respecto proceden de la misma fuente, es decir la cosmología y la teología egipcias o bien porque disfrazaba o adaptaba adrede los conceptos herméticos con terminología hebrea. Según Angel Alcalá, Serveto conocía por Gen. 6,4 la tradición popular de los *nefilim*, gigantes, identificados por los LXX con los ángeles caídos, o con el linaje de *Set* por otras fuentes judías; Josefo (37-103?) dice: <<Según la tradición, estos hombres cometían actos similares a los de aquellos que los griegos llaman gigantes>> (46) <<223>>. Así en este caso es muy probable el origen egipcio de lo que representa *Set*, puesto que para los egipcios el también denominado dios *Set* representaba aspectos similares a los que citan Serveto y Angel Alcalá, es decir el dios del desierto que pronto vino a representar las fuerzas del disturbio y la confusión del mundo. *Set* fue el asesino de *Osiris* y oponente de *Horus*, aunque también se le consideraba como una divinidad astuta y de gran fuerza (Wilkinson, 1995, p. 69). La raíz de la palabra *Set* es la misma que la de Satanás o la de Saturno, entidades ambas cargadas de una simbología similar al dios *Set* egipcio y al *Set* hebreo, como son el estar relacionados con las tentaciones, obstrucciones, los obstáculos y confusiones, a la vez que tienen fama de astutos y de inspirar fuerza en su aspecto favorable.

Para Serveto el espíritu de Cristo actuaba ya en los profetas antes de manifestarse como Jesús de Nazaret:

"Y no sólo en los tiempos de Noé; también en otros tiempos actuaba el espíritu de Cristo por medio de los profetas, como el mismo Pedro indica en el cap. I. Este es el mayor timbre de gloria de Cristo. Todas las obras de Dios, que leemos de otros tiempos, eran obras del mismo Cristo, pues sólo él era la manifestación de Dios. El es <<mi rey ya desde antiguo, que obra la salud en medio de la tierra>> (Sal. 73). Y realmente allí actuaba la persona de Cristo y su espíritu eterno" (Rest. 82-83).

Como contrapartida los espíritus malignos también podían manifestarse a través de los seres humanos y especialmente por medio del corazón ya que éste puede ser causa de malos o buenos pensamientos:

"Otra cosa no conviene olvidar en relación con los espíritus malignos: que Pedro, al llamarlos espíritus, nos advierte contra la opresión de los pensamientos a causa de los malos espíritus" (Rest. 83). Y más adelante sigue diciendo: "También Pablo, (...), hace notar que tenemos que luchar contra los espíritus del mal (Ef. 6), pues ellos pueden <<hacer cautiva la voluntad>> (II Tim. 2). En esta pelea tenemos que enfrentarnos nosotros contra los ángeles malos"; (Rest. 83).

"Contra los espíritus era el juicio, ya que, permaneciendo intactos los cuerpos, los espíritus eran atormentados hasta el ahogo, y los malos espíritus que se habían introducido en ellos permanecían retenidos y encadenados en el *abismo*" (Rest. 84).

En estos textos podemos advertir el marcado espiritualismo dualista heredado bien sea de la tradición hermética o de la zoroastriana, doctrinas que Serveto conocía bien. Herencia que no es exclusiva de Serveto sino incluso del propio cristianismo. Así en Persia aparecen los dos principios, *Ohrmazd* (el Bien) y *Ahriman* (el Mal). Del primero surgen las emanaciones buenas o *eones* o *devas* y del segundo los *arcontes* o *asuras* (emanaciones malas). Por encima de ellos aparece *Zurvan* (Hernández, 1972, pp. 141-46).

Serveto conocía la doctrina de Zoroastro como mínimo por referencias en otras obras como: el *Alcibiades* platónico, la *Hist. nat.*, VII, 16, 30, 1, de Plinio o la *Stromata* VI, 4, de Clemente de Alejandría y también en el *De praep. evang.* de Eusebio (Lib. X). Fuentes que citan el *Isis y Osiris* de Plutarco <<91>>. En cualquier caso Serveto conocía los *Oráculos caldeos* <<93>>. Más adelante veremos cómo Serveto va citando a Zoroastro y a Trismegisto.

La otra influencia animista-dualista tanto sobre Serveto como sobre la literatura judeocristiana es el *Corpus Hermeticum* (CH). En el CH se hace una descripción detallada de cómo las almas se "deslizan" a través del aliento en el momento en que el feto comienza a respirar y de acuerdo con la armonía de los astros cosa que aparece ampliamente tratada en el capítulo de esta tesis que trata sobre *La astrología en los textos herméticos*. Las almas, así pues, pueden ser buenas o malas, condicionando pensamientos buenos o malos. Por otra parte existen paralelismos evidentes entre la religión cristiana y la egipcia (Carcenac-Pujol, 1994). Así *Horus* guarda analogía con Cristo y *Seth* con Satanás. *Osiris* representaría al dios Padre e *Isis* a la Virgen María. Por otra parte ya se ha hablado aquí de la cada vez más reconocida influencia egipcia en los mitos judeocristianos.

Los capítulos XV al XX tratan principalmente de cuestiones estrictamente teológicas sin relación con el objeto de este estudio.

1.4. LIBRO TERCERO

EN QUE SE EXPLICAN LA PREFIGURACION DE LA PERSONA DE CRISTO EN LA PALABRA, LA VISIÓN DE DIOS Y LA HIPOSTASIS DE LA PALABRA (47) (Rest. 92-124)

1.4.1. SOBRE LA PREFIGURACION DE LA PERSONA DE CRISTO EN LA PALABRA

1.4.1.a. PROSOPON, PERSONA, IMAGEN, FIGURA.

En este libro tercero Serveto comienza a hablar de la *persona* de la Palabra. El término *persona*, del griego *prosopon* está directamente relacionado con el concepto de máscara y por lo tanto puede entenderse como aquella manifestación de algo que permanece oculto pero que tienen en común al menos la forma. Dicha idea guarda relación con las doctrinas del alma que Serveto conocía bastante bien, y estas a su vez con la astrología, como lo demuestra Porfirio en su obra *Sobre la animación del embrión*.

Serveto aplica aquí el término *persona* a Cristo principalmente y basa en parte su negativa a aceptar el dogma de la Trinidad en una mala traducción del término griego *prosopon*, ya que significa *máscara* más que *persona*, al menos según su propia concepción.

"Es nuestro objeto, y es el fin que aquí nos hemos propuesto, investigar el verdadero modo en que se llevó a cabo la manifestación de Dios y *presentar a Cristo como meta en todas las cosas*. Así, pues, en este tercer Libro, para poder llegar a la visión de Dios, trataremos primero de la persona de la Palabra, descubriendo en ella misma a la persona del Cristo, *para que todo el misterio de la Palabra redunde en glorificación de Cristo*" (Rest. 92).

Serveto entiende por *persona*, aspecto, modo de manifestación <<237>>. De la misma forma como se entiende en astrología el concepto de *ascendente* (ver ASCENDENTE). Es decir *persona* deriva del griego *prosopon* que significa *máscara*, siendo ésta la que da por una parte el aspecto o modo de manifestación al Verbo como *Persona*, y la que da el aspecto o modo de manifestación al nativo según en donde aparezca el *ascendente* en el horóscopo del momento de nacimiento. El *ascendente* representa así la *personalidad* del individuo. Serveto emplea en una obra de Teología una terminología similar a la que él mismo emplearía para explicar sus clases de astrología en París, sin duda quizás por sus conocimientos tan amplios del griego, pues *prosopon* en cuanto a su origen lingüístico significa tanto *persona* como *personalidad*. "El *Oroskhopoi* es el título dado por los egipcios a los *Decanos*." (Bouché-Leclercq, 1963, pp. 220, 230). Para la astrología egipcia el *horóscopo* es el *Ascendente* de la astrología posterior, es decir el signo zodiacal que aparece por el horizonte en el momento del nacimiento y comenzar a respirar. El signo que aparece por el horizonte en el momento de nacer es el que está en el momento de nacer es el que está en relación con el tipo de alma que "entra" en el recién nacido. De ahí que la personalidad (*prosopon*) la defina el *ascendente* u *horóscopo*. Aún se podía especificar más no solo qué signo aparecía por el horizonte, sino que se determinaba qué *decano* o *decanato*, si el 1º (los 10 primeros grados del signo), el 2º (del grado 11 al grado 20) o el 3º (del grado 21 al grado 30). Según qué *decano* o *decanato* aparece en el horizonte, se podía especificar aún más el tipo de alma que accedía al recién nacido. Más adelante (Rest. 259) Serveto hablará concretamente sobre esta cuestión, citando a Porfirio y justificando la entrada del Pneuma o Espíritu en el corazón del ser humano, al nacer, con argumentos astrológicos.

Facies, Prosopa, Aspecto, son términos técnicos: los planetas adoptan distintos *aspectos*: *conjunción* (0°), *oposición* (180°), *trígono* (120°), *cuadratura* (90°), *sextil* (60°), etc.. Los *decanos* son representados con el rostro o la *máscara* (*facies*) del planeta correspondiente (Boll, 1903, Lám. V, p. 303).

A continuación Serveto prosigue relacionando el *Logos* con *Persona, Imagen, Prosopon*:

"También lo afirma el propio Juan: <<Y la Palabra se hizo carne y vimos su gloria>> (Jn. 1). <<Hemos visto la misma Palabra divina, la que desde el principio estaba en Dios >> (1 Jn. 1). Era la Palabra o Logos, el concepto ideal, referido ya al hombre Jesús; pues veladamente hacía referencia a él, en quien había de existir para poder ser vista claramente. [Ya desde la eternidad estaba la Palabra pronunciada y dispuesta con sabiduría para cuando fuera hecha carne]". (Rest. 92).

En este texto se ve claramente la influencia de Filón de Alejandría (n.c. a 20 a. C.) puesto que Serveto entiende el Logos como concepto ideal. Así, "Les idees estan en la ment divina. Aquesta ment en tant que lloc de les idees és el Logos. El Logos és l'element actiu i formal de l'activitat creadora de Déu, i el seu influx s'estén a totes les coses a través de les *rationes seminales*, quan no és el mateix Logos el qui és denominat *spermatikós*" (Montserrat i Torrents, 1983, p. 15) (48).

Cristo para Serveto fué el primer modelo en el mundo superior arquetípico:

"Ya antes, en la <<Palabra de Dios>> estaba el modelo del futuro hombre Jesús *el Cristo, su persona, su imagen. Y tó prósopon*, esta persona, este rostro, esta faz, esta representación de hombre en Dios, late místicamente en todos los pasajes de la Escritura que hablan de imagen, rostro y persona. Los profetas, llamados también videntes, veían a Dios no por otro motivo, sino porque veían a Cristo en Dios, y porque veían a Dios por Cristo, como él mismo dijo: <<El que me ve a mí, ve a Dios>>. Los profetas veían entonces el rostro de *elohim*, veían en la Palabra de Dios el prototipo y modelo del hombre que había de ser. Pues ¿qué otra cosa hubieran podido ver en Dios cara a cara? Veían [no una persona o figura simplemente, sino] la sustancia misma de Cristo, igual que nosotros vemos en Cristo la sustancia de Dios. El primer modelo en aquel superior mundo arquetípico fue el hombre Cristo Jesús." (Rest. 92-93).

En este texto se puede observar el uso que hace Serveto de los términos *modelo* y *arquetipo*, en una línea claramente platónica en cuanto a la preexistencia de las ideas o más exactamente a la preexistencia de la idea de las ideas que es Cristo-Dios. Así más adelante recurre al hebreo para perfilar su idea:

"De esta efigie, figura e imagen en Dios, habla Moisés en el Deuteronomio, caps. 4 y 5, y en Números, cap. 12. En el cap. 20 del Exodo dice: <<Aquel pueblo escuchaba al que le hablaba, pero no veía la imagen de Cristo que le hablaba>>. En este texto, *temunah*, designa la forma misma, la figura, la efigie y la imagen de Jesús el Cristo, que es lo que veía Moisés." (Rest. 93).

Serveto continúa citando a otros profetas que vieron lo mismo. Maimónides, que Serveto conocía bien, distingue en su *Guía I, 3*, tres diversos significados de *temunah*: contorno,

forma, esencia. Cfr. *The guide for the perplexed*, ed. Friedländer (New York, 1956), p. 17; <<239>>. A este respecto es interesante la opinión de Bainton:

"Ahora bien, Dios se ha manifestado valiéndose de intermediarios como el Logos, la sabiduría, la idea, que son lo mismo. Dios se ha hecho inmanente, ya que en El están las ideas arquetípicas a tenor de las cuales se modelan las existencias particulares. Es El el verdadero principio de la forma dentro de las formas que dan la individuación (49). Puesto que todo existente consta de materia y forma, y la forma es parte de Dios, se deduce que todo tiene algo de Dios. <<Si se excluye la idea divina, nada puede llamarse piedra, oro, carne, alma del hombre, ni hombre, ya que es esa idea divina lo que da existencia específica e individual (Rest. 278). Dios "esencializa" las esencias. El otorga la esencia a los espíritus celestiales. De El dimana el haz de esencias divinas que a su vez infunden Su esencia a otros seres. Dios mismo está en ellos y la luz misma de su palabra irradia en ellos (Rest. 128). Es El quien sustenta todas las cosas en su esencia, de modo que cualquier creatura, privada de ese sostén, queda reducida a la nada (Rest. 130)" (Bainton, 1973, p. 139-40).

Así pues existe un arquetipo de arquetipos o forma de formas que si bien desde el punto de vista teológico se le puede denominar Cristo-Dios, desde el punto de vista psicológico se le puede denominar con el mismo derecho *Selbst* o *sí-mismo*, como esencia del ser y de todos los seres. Relación ésta que nos facilitará entender de un modo más sencillo cómo en la tradición hermética existe una forma de formas, o mejor arquetipo de arquetipos, a partir del cual se manifiestan los 12 arquetipos fundamentales, siendo a su vez modelos de lo existente (ver el capítulo referente a *La astrología en los textos herméticos*).

Filón, siguiendo la tradición hermética se manifiesta de un modo similar en *La Creación del Mundo*, 15: "Car, Déu, amb la seva ciència divinal, sabia que una bella còpia no podria mai sorgir sense un bell model, i que només un element sensible fet a imatge de la forma arquetípica i intel·ligible podia esdevenir impecable" (Montserrat, 1983, p. 75).

"Además del ángel, estaba el verdadero rostro de Dios, como claramente consta en el cap. 33 del Exodo y en el ya citado cap. 12 de los Números. Rostro de Dios que no era sino el rostro resplandeciente de Cristo. Rostro que resplandecía más que el sol por su propia virtud; no con luz creada, sino con luz increada. Ese mismo rostro resplandecía entonces en el ángel, puesto que el ángel aparecía vestido con la luz de la Palabra." (Rest. 94).

En opinión de Bainton en relación con la influencia de las teorías neoplatónicas y herméticas: "Servet estaba bien familiarizado con estas doctrinas y se apropió la idea de la luz como creada e increada, como lazo de unión entre lo corpóreo y lo espiritual, como forma substancial de todas las cosas y como origen de las formas (Restit. pp. 147-154, 162. En la pág. 145 cita a Platón, Plotino, Proclo y Hermes)" (Bainton, 1973, p. 142). Más adelante se verá la importancia que en la obra de Serveto tiene la luz y su relación con la doctrina hermetica de la luz.

"Pablo afirma que el propio Cristo hombre era *éikona*, imagen verdadera de Dios invisible, y que en el rostro de Jesús el Cristo se podía reconocer la misma gloria de Dios (II Cor. 4)." (Rest. 96).

Para Serveto *icono*, *imagen*, *aspecto*, *persona*, son términos sinónimos <<242>>. La relación del hombre con Dios se acentúa cuando más adelante dice:

"No tenemos nosotros más velo que la carne de Cristo, que encierra en sí sustancialmente toda la divinidad de su Padre (Heb. 10; Col. 2)." (Rest. 97).

1.4.1b. LA VISION DE EZEQUIEL Y DEL APOCALIPSIS.

A continuación prosigue Serveto hablando de los ángeles, y en primer lugar de la visión de Ezequiel y del Apocalipsis:

"Si quieres conocer con más profundidad la gloria de Cristo, sube hasta los querubines y serafines, y contempla las ruedas y los animales de Ezequiel. En todos ellos está personalmente representada y reluce sustancialmente la imagen de Jesús el Cristo, que es la gloria misma de Dios. *Sobre aquellas ruedas y animales vió Ezequiel a Cristo, visión [que llama de una imagen] de la gloria del Señor (50)*. Tanto en el libro de Ezequiel como en el apocalipsis de Juan aparecen los mismos animales y es el mismo el <<sonido de muchas aguas>>; luego está claro que siempre hacen referencia a Cristo. Angeles eran los voceadores de la gloria de Cristo, como indica la repetición de términos en Isaías 6, Lucas 2 y Apocalipsis 4. Angeles los que con rostro humano prefiguraban a Cristo. Cuando se dejó ver a Cristo en un ángel, se preanunció ya al emisario del Padre, y *allí estaba ya representado el que sería el verdadero emisario, <<el ángel del gran consejo>>*. Después del pecado de Adán, Dios colocó querubines ante el oráculo del rostro de Cristo; y así velaban u ocultaban el rostro del oráculo y el suyo aquellos querubines vistos en el cielo, uno de los cuales le fue mostrado a Moisés para la construcción del tabernáculo, y lo mismo a Salomón para reproducirlos en oro." (Rest. 98-99).

Las citas bíblicas en donde aparecen los tres animales y el ángel son:

"Y miré, y he aquí cuatro ruedas junto a los querubines, junto a cada querubín una rueda; y el aspecto de las ruedas era como el de piedra de Tarsis. Cuanto al parecer de ellas, las cuatro eran de una forma, como si estuviera una en medio de otra. Cuando andaban, sobre sus cuatro costados andaban: no se tornaban cuando andaban, sino que al lugar adonde se volvía el primero, en pos de él iban; ni se tornaban cuando andaban. Y toda su carne, y sus costillas, y sus manos, y sus alas, y las ruedas, lleno estaba de ojos alrededor en sus cuatro ruedas. A las ruedas, oyéndolo yo, se les gritaba: ¡Rueda!. Y cada uno tenía cuatro rostros. El primer rostro era de querubín; el segundo rostro, de hombre; el tercer rostro de León; el cuarto rostro, de águila (...) y cuando los querubines alzaban sus alas para levantarse de la tierra, las ruedas también no se volvían de junto a ellos. Cuando se paraban ellos, parábanse ellas, y cuando ellos se alzaban, alzábanse con ellos: porque el espíritu de los animales estaba en ellas" (Ezeq. 10, 9-17).

"Y la figura de sus rostros era rostro de hombre; y rostro de león a la parte derecha en los cuatro; y a la izquierda rostro de buey en los cuatro; así mismo había en los cuatro rostro de águila" (Ezeq. 1, 10).

"Y luego yo fui en Espíritu, y he aquí, un trono que estaba puesto en el cielo, y sobre el trono estaba uno sentado. Y el que estaba sentado, era al parecer semejante a una piedra de jaspe y de sardio: y un arco celeste había alrededor del trono, semejante en el aspecto a la esmeralda. Y alrededor del trono había veinticuatro sillas: y vi sobre las sillas veinticuatro ancianos sentados, vestidos de ropas blancas; y tenían sobre sus cabezas coronas de oro. Y del trono salían relámpagos y truenos y voces: y siete lámparas de fuego estaban ardiendo delante del trono, las cuales son los siete Espíritus de Dios. Y delante del trono había como un mar de vidrio semejante al cristal; y en medio del trono y alrededor del trono, cuatro animales llenos de ojos delante y detrás. Y el primer animal era semejante a un león; y el

segundo animal, semejante a un becerro, y el tercer animal tenía la cara como de hombre; y el cuarto animal, semejante a un águila volando. Y los cuatro animales tenían cada uno por sí seis alas alrededor, y de dentro estaban llenos de ojos; y no tenían reposo día ni noche..." (Apoc. 4, 2-8).

En estos relatos redactados en lenguaje simbólico se aprecian influencias claramente herméticas. Anteriormente ya se expuso la relación entre los cuatro animales de ambas visiones con la astrología. Los cuatro animales del Apocalipsis, el león, el hombre alado (ángel), el águila y el toro son los símbolos representativos de cada uno de los cuatro grupos de signos astrológicos denominados triplicidades. Así la triplicidad de fuego puede representarse con forma de león pues Leo es un signo de fuego; la triplicidad de aire puede representarse con forma de ángel pues el ángel es el símbolo de Acuario que es un signo de aire; la triplicidad de agua puede representarse con forma de águila, pues el águila es un símbolo de Escorpio que es un signo de agua; y la triplicidad de tierra se representa con forma de toro (becerro), pues el toro es el animal de Tauro que es un signo de tierra (Verdú, 1990, p.11). "Los cuatro seres vivientes de Ez 1, 5.10 (cf. también Ap 4,7), que conocemos como símbolos de los cuatro evangelistas, forman la cruz fija de los signos persistentes"; a Mateo se le relaciona con Acuario, a Marcos con Leo, a Lucas con Tauro y a Juan con Escorpio (águila) (Voss, 1984, p. 69).

Las influencias babilónicas en el Apocalipsis de Juan son manifiestas (51). La influencia hermética se irá viendo a lo largo de esta exposición cuya idea principal es la de que el culto al sol como fuente de vida no desaparece por mucho que los símbolos se disfracen con nombres de dioses, santos o similares. Así la Navidad comienza como hemos visto con el solsticio de invierno. Cristo como símbolo divino y simbolizado por la Luz, abstracción del fuego solar, se sitúa en el centro del Cosmos en el trono rodeado de los cuatro elementos representados por los animales simbólicos de los cuatro signos fijos zodiacales. Las ruedas simbolizan el movimiento celeste representado concretamente por las siete lámparas de fuego o siete espíritus de Dios que simbolizan los siete planetas visibles y conocidos en la época. El *arco celeste* citado representa la eclíptica o zodiaco, espacio por el que se desplazan los planetas y en el que aparecen cuatro de los doce signos zodiacales, Leo (león), Tauro (becerro), Acuario (hombre alado, ángel) y Escorpio (águila), representantes de los cuatro elementos. Lógicamente como *animales zodiacales* <<no tenían reposo día ni noche>>.

De todas formas probablemente los cuatro animales zodiacales y judeocristianos tengan que ver con lo que representa la Esfinge de Egipto en donde la cabeza humana representa al Hombre (Acuario), las alas de águila a Escorpio, las patas delanteras de león a Leo y las patas traseras de toro a Tauro. Así la Esfinge representa la síntesis de los cuatro elementos. La palabra egipcia para *la gran esfinge de Guiza* es *Hr-3hty* >Horus del horizonte o de los dos horizontes. *Horus del horizonte* es el Sol o Ra, puesto que *Horus* procede quizás de *hrw* > día, horas diurnas. La *esfinge* representa así al horizonte como lugar del *horoscopo* o *ascendente* y los signos del zodiaco en los que el *Sol* adquiere mucha fuerza por tratarse de la cruz de signos fijos: *Acuario* (cabeza de la esfinge), *Leo* (garras de la esfinge), *Tauro* (pezuñas de la esfinge) y *Escorpio* (alas de la esfinge). *Leo* además es el *domicilio* del *Sol*. Los signos fijos son así pues solares.

En los textos herméticos (SH VI 3) aparecen referencias a tres círculos fundamentales. Uno es el círculo del todo, otro el del zodiaco y entre ambos el círculo de los treinta y seis decanatos. Un cuarto círculo es el de los cinco planetas más el sol y la luna. Estos círculos quizás tengan algo que ver con las ruedas de Ezequiel y del Apocalipsis. De hecho *zodiaco* deriva de la palabra griega *zodiakos*, animales, conformando el círculo zodiacal. En los *Hermetica* al círculo zodiacal se le denomina *zooforo* (SH VI 2).

1.4.1.c. SOBRE LOS ANGELES Y LA FIGURA HUMANA.

Prosigue Serveto refiriéndose a los ángeles y a la figura humana:

"Generalmente se llama *querub* a una figura excelente, y por antonomasia tal se entiende la figura humana, a la que las alas le dan la superioridad de los ángeles. Según su etimología en hebreo, por aparecer la primera letra servil, se les denomina *Cherubim*, que equivaldría a litigantes, grandes, inclitos; en el mismo sentido que se llama *cherub grande* al rey. Los querubines se han dejado ver en el cielo siempre que se ha librado alguna contienda, significando en tal caso sus rostros de fuego al Dios airado" (Rest. 99).

En el *Corpus Hermeticum* aparece la figura del ángel como *Buen Demonio*: "Por eso he atendido siempre, hijo, a las palabras del Buen Demonio -que de haber escrito y publicado hubiera socorrido enormemente al género humano- pues sólo él, como dios primogénito, tuvo acceso a la verdadera contemplación de todas las cosas y pudo así pronunciar palabras divinas" (CH XII 8). La figura del ángel en la tradición aparece representada por el dios mitraico *Aion* (52). *Aion* es una palabra griega que significa *Eon*. Los *Eones* son las emanaciones del principio considerado bueno y denominado *Ohrmazd*. Así los eones son emanaciones del principio bueno o favorable, derivando en los actuales ángeles. Las emanaciones del principio malo o *Ahriman* son los *arcontes* o demonios. Por lo tanto los ángeles son las emanaciones buenas del principio divino que actúan como intermediarios entre Dios y los seres humanos. El dios alejandrino *Aion* se identifica en ocasiones con el *Agathodaimon* (Renau, 1989, Vol. II, p. 102). "Para conocer a Dios es preciso hacerse igual a él, esto es, convertirse en Eternidad (*Aión*, con mayúscula. Como en, y sólo en, CH XII 8 y XIII 20, vid. infra)" (Renau, 1989, Vol. II, p. 101).

Si bien el ángel es el intermediario entre Dios y el Hombre, el verdadero templo de lo divino es el cuerpo de Cristo:

"A imagen y semejanza de Cristo, Moisés diseñó todo aquello tal como lo había visto en Dios (Ex. 25; Hech. 7; Heb. 8). Ese modelo, del que se habla en Ex. 25, es el mismo que el de que se hace mención en el capítulo precedente, a saber: el *elohim Cristo*, que había visto. Esta misma imagen de Cristo es la que vio David sobre los querubines (II Re. 22), cuya copia y diseño entregó David a su hijo Salomón (I Para. 28). Se trata de una copia o plano de todo cuanto había visto en espíritu. Y dijo: <<Me hizo entender todos los trabajos del plano>>. Todos ellos, añade, están trazados por la mano de Dios"; "Y por más que la letra y la *sombra* contengan en este caso el diseño de un templo de piedra, sin embargo <<el verdadero templo es el cuerpo de Cristo>> (Jn. 2), y la aplicación de tal diseño a Cristo se demuestra en Heb. 9." (Rest. 100).

Serveto alude al uso de *elohim* para referirse a los *ángeles*, malentendiendo a veces como *dioses*, en lo cual parecería seguir la interpretación de *Onkelos* referida por Maimónides, *Guía*, Parte I, cap. XXVII <<247>>. Se puede suponer por extensión que el verdadero templo de Dios en el Hombre es el cuerpo, en cuyo interior (*entos*) puede estar el reino de Dios.

La idea de ver el cuerpo humano como templo de la divinidad es muy antigua. Pues la correspondencia entre el *macrocosmos* o *mundus mayor* (el Cosmos) y el *microcosmos* o *mundus minor* (el ser humano) es muy utilizada y conocida. Dicha relación se puede considerar como una extensión de la correspondencia entre el todo (Cosmos) y la parte (ser humano).

Serveto continúa relacionando a los ángeles como representaciones de Cristo:

"Jacob, al ver al ángel, creyó ver el rostro de Dios, *Peniel* (Gen. 32), porque el rostro y la persona de Cristo estaban representados en ese caso por el ángel. En aquel entonces habitaba en los ángeles, bajo la persona de Cristo, el nombre de Dios, cuya morada en los querubines viene a significar esto mismo. Entonces el nombre de Dios moraba en el ángel (Ex. 23). Pero entonces, en figura; ahora en Cristo, en cuerpo (Col. 2). El ángel, que prefiguraba a Cristo, estaba revestido de la persona de Dios, y se llamaba Dios, como cuando el ángel dijo a Jacob: <<Yo soy el Dios de Bethel>> (Gen. 31)." (Rest. 101).

En definitiva el ángel, al participar del Logos, Cristo estaba en él, como muy bien continúa diciendo Serveto:

"...porque la sustancia angélica participaba de la luz de la Palabra, y en la Palabra estaba la persona de Cristo representada por el ángel. Angel era, y también era Cristo, aquel del que habla Ezequiel: <<Un varón estaba junto a mí, y díjome: el atrio interior es el lugar de mi asiento y el lugar de las plantas de mis pies, en el cual habitaré para siempre entre los hijos de Israel>> (Ez. 43). *Aquel varón* era figura de Cristo, y en ella se mostraba el ángel como Dios y como hombre, igual que Cristo, que es Dios y hombre y *habita en el atrio interior de nuestro corazón*." (Rest. 101).

Nótese aquí cómo Serveto comienza a aclarar, mediante descripciones de anatomía, dónde reside Cristo, como divinidad que es, es decir en el ventrículo izquierdo del corazón. Estas ideas las expondrá más adelante detenidamente. En este último párrafo Serveto resalta por analogía la correspondencia entre el atrio interior del recinto con el atrio interior del cuerpo humano, considerado como templo, que es el ventrículo izquierdo.

Según Angel Alcalá, Serveto en su *De Trinitatis Erroribus 90V*, cita una frase que no se recoge luego en Restit. ni en el MsPa: <<Llamo espíritus y ángeles a todas las criaturas celestiales, aunque solo se les llama así cuando son enviados; y los llamamos así generalmente porque no los percibimos de otra manera. Sin embargo, ni *ángel* ni *espíritu* son nombres de naturaleza>>, es decir: son nombres que expresan una función, no un modo de ser <<249>>.

1.4.1.d. EL LOGOS COMO PROPORCION, FORMA, FIGURA, IMAGEN Y VERBO O PALABRA DIVINA.

En la obra de Serveto se aprecia una tendencia general a entender el Logos como Palabra, forma, imagen, y por lo tanto como *proporción*, concepto éste fundamental para entender la teología, la filosofía y aún el arte en el Renacimiento. Así el Hombre fue creado a *imagen y semejanza* de Dios, luego hay algo de Dios en la forma-logos, entendido como *proporción*, del Hombre:

"Contribuye muchísimo a nuestro propósito de entender la prefiguración de la persona de Cristo en la Palabra, recordar que el hombre fue hecho <<a imagen y semejanza>> de Dios, o, *como dice el texto hebreo: según la forma y figura de Dios*. Se dice <<a nuestra imagen y semejanza>>, es decir, conforme a la forma y figura de aquella imagen que es común a Dios, a la Palabra y a los mismos ángeles (Gen. 1)" (Rest. 102).

Luego hay algo en la forma del Hombre que es común a Dios, al Logos y a los ángeles.

A continuación Serveto ve la correspondencia del *todo* como *muchos* y la *parte* en relación con el concepto de *imagen*:

"Se dice además, <<nuestra>>, como de muchos, e <<imagen>> en singular, no <<imágenes>>; pues sólo había una imagen o rostro *personal*, que era la persona de Cristo en Dios, comunicada también a los ángeles. Recordarás que dijimos que propio de la palabra y del conocimiento es representar. Pues bien, la Palabra era representación de Cristo. La Palabra personal <<estaba en Dios y era el mismo Dios>>; en los ángeles, en cambio, era mero ministerio de figuración, aunque con participación de la luz de la Palabra. Por tanto, el modelo auténtico e imagen primitiva, es decir, el prototipo es el mismo Jesús el Cristo, a cuya imagen hemos sido hechos, lo mismo que a su imagen hemos sido regenerados al nacer de nuevo por el bautismo. Insisto en que se trata de una verdadera imagen visible en el interior del hombre, como espero demostrar." (Rest. 102).

Esta imagen interior según C.G. Jung estaría representada por el *Selbst* o *Sí-mismo* como centro de la *Totalidad Psíquica* o imagen de lo divino en el ser humano como ya se ha visto. Serveto lo entendía así en cierto modo. Por su parte Angel Alcalá opina que esta concepción es bastante original, pero sería original sólo si nos olvidamos de que en la tradición hermética, e incluso de forma clara en el Génesis, se insiste en la correspondencia entre Dios y el Hombre con múltiples ejemplos. "Esta interpretación servetiana del <<hagamos>> del Gén. es sumamente original. Elude, por supuesto, toda alusión trinitaria. Además, entiende que esa imagen no es la de Dios mismo, sino la de su Verbo, dotado eternamente de intencional figura humana, la posterior de Cristo, a cuya imagen sería hecho el hombre. De ella misma participan los ángeles en las teofanías, prosigue Servet, pero sólo como un *ministerium figurationis*, ya que sólo hay un *verbum personale*, concepto éste que Servet atribuye (también en el proceso, cfr. *Kingdom*, pp. 8, 10, 14, etc.) a Tertuliano, aunque no siempre con textos explícitos." <<250>>.

Serveto comienza o mejor continúa citando a autores que admiten que la *imagen* aparece visible en el mismo Dios, comenzando a citar a partir de ahora a Zoroastro y a Trismegisto (53):

"Ahora nos toca hablar de la imagen externa. *Que apareciese visible en el mismo Dios la imagen*, lo han sostenido los antiguos hebreos por los *evidentes* textos de la Escritura, como enseñan [siguiendo a] Filón, Eusebio, Jerónimo, Pedro Alfonso, Pablo de Burgos y otros muchos de los judíos convertidos a Cristo." (Rest. 102-103).

"La demostración de esta forma humana y <<persona>> visible de hombre (futuro Cristo) en Dios debió de constituir una de las principales metas del sistema de Servet." <<250>>. En Serveto el Logos se traduce frecuentemente como *proporción*, y por lo tanto como *forma*, *figura*, y no solo como *Verbo* o *Palabra*:

"Así lo creyeron también los primeros cristianos, como consta por Ireneo y Tertuliano, que dicen que en la Palabra había forma y figura humana" (Rest. 103).

Filón de Alejandría (40/30 a.C.-40/50 d.C.) habla del Logos como imagen de Dios, y de las visiones como visiones de esa imagen; así, en *De somniis*, I, 25.33.41; II, 6. 45: <<Imágenes son las ideas y también el Logos>> (Filón de Alejandría, 1929, Vol. I, pp. 157, 189, 238).

Seguidamente Serveto prosigue hablando sobre el concepto de imagen para aclarar que se trata de una imagen real y no en otro sentido, recurriendo como es frecuente a referencias lingüísticas hebreas:

"A imagen de Dios fue formado el cuerpo de Adán, antes de que se inspirase el alma; luego tenía la imagen en el cuerpo. Pablo, hablando de la imagen en el rostro (I Cor. 11), nos enseña que primero fue creado el hombre a imagen de Dios en su rostro, y luego la mujer. La imagen y semejanza de la primera formación del hombre a imagen de Dios implica imagen y semejanza en el alma y en el cuerpo. Aunque se diga del primer hombre, por motivos morales, que es imagen y semejanza de Dios en inocencia y justicia, y aunque se diga del alma que a semejanza de Dios es mente inteligente, a pesar de todo, *zelem* y *demuth* en la formación del hombre indican imagen y figura visible del conjunto, como pone de manifiesto la significación de esos términos. Tanto más cuanto que Cristo mismo es integramente imagen y figura de Dios. En cuanto a *zelem* consta por el libro de Daniel 3, donde se dice de Nabucodonosor que *zelem*, es decir, <<la figura de su rostro se demudó>>. Y el salmo 72, 73 para los hebreos, dice: *Zalman*, es decir, <<el aspecto, las apariencias de ellos despreciarás>>. Claramente se ve en estos casos que *zelem* se refiere a la forma externa. Dicho término se usa también para designar la forma o figura de una estatua, como en Num. 33, en IV Re. 11 y en otros muchos lugares. Lo mismo puede demostrarse respecto a *demuth*, en Ez. 1 y 8 y en Is. 40. Aquel mismo modelo conforme al cual fue creado el hombre es el *demuth* que vio Ezequiel en ese pasaje. ¿O acaso era una máscara creada el *demuth*, a cuya imagen fue hecho el hombre?" (Rest. 103-104).

Serveto insiste tanto en el concepto de imagen como forma porque en la tradición hermética la forma adquiere una importancia transcendental, pues de hecho *logos* se traduce por *proporción*, siendo ésta una propiedad de la imagen o de la forma. De ahí la importancia tan grande que tienen los *aspectos* en astrología, estando en relación también en la literatura egipcio-hermética con los *decanatos*. Al fin y al cabo van a ser los aspectos del momento de nacimiento los que indicarán las características del nativo y por lo tanto su individualidad o incluso su alma. Pues en el *Corpus Hermeticum* el alma se imprime en el organismo al nacer (al respirar). Así incluso para el mismo C.G. Jung: "El sentido esencial del horóscopo consiste en que, en la *forma* de las posiciones planetarias y sus *relaciones (aspectos)* y de las divisiones del zodiaco según los puntos cardinales, se proyecta una *imagen* de la constitución ante todo psíquica y en segundo lugar física. El horóscopo representa, pues, en primer lugar un sistema de las disposiciones originarias y fundamentales del carácter, y puede valer por lo tanto como un equivalente de la psique individual" (Jung, 1989, p. 147). *Helios Pantomorfo*, simbolizado por el sol, es la forma que hereda Cristo. El sol, y lo que representa a nivel simbólico, es el que define los *decanos (decanatos)* cualificando el tiempo, ya sea el tiempo anual (Zodiaco) o el tiempo diario (Sectores o Casas). La importancia de la astrología en el *Corpus Hermeticum* y su posible influencia en las ideas anatómicas de Serveto se estudian en otro capítulo. En cualquier caso la astrología está basada en el estudio de las formas planetarias o zodiacales, pues la forma da el sentido a la materia. Así en el *Corpus Hermeticum*, ASC. 17, 9 se dice: "La esfera aparece como decorada por las formas esculpidas en ella como imágenes de las ideas, mientras que en realidad es en sí misma invisible", y en 36, 17: "...el Sol y la Luna adoptan, en su *aspecto*, todas las formas, pues en esto, son en cierto modo similares a nuestros espejos, ya que reflejan copias similares (a las formas ideales) con esplendor rival". Y en el Timeo 50c se corrobora que: "En cuanto a las *figuras* que entran o salen en el (receptáculo), son *imágenes* de los seres eternos, que las imprimen en él, de una manera difícil de explicar y maravillosa..." (Renau, vol. II, 1990, p. 138).

El mismo Aristóteles, en su *Metafísica*, Lib. I, III, afirma que la *esencia* es la *forma* de cada cosa: "Evidentemente es preciso adquirir la ciencia de las causas primeras, puesto que decimos que se sabe, cuando creemos que se conoce la causa primera. Se distinguen cuatro causas. La primera es la esencia, la forma propia de cada cosa, porque lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es; la razón de ser primera es, por tanto, una causa y un principio. La segunda es la materia, el sujeto; la tercera el principio del movimiento; la cuarta, que corresponde a la precedente es la causa final de las otras, el bien, porque el bien es el fin de toda producción" (54).

La tradición árabe recoge también estas ideas, resaltando la importancia de la forma y relacionándola incluso con el alma, como por ejemplo en la obra de Ibn Tufail, *El Filósofo Autodidacto*, en donde se dice: "Así le parecieron las formas de los cuerpos en su diversidad, siendo esto lo primero que vislumbró del mundo espiritual, puesto que tales formas no se alcanzan por medio de la sensibilidad, sino por un cierto modo de especulación. Y una de las cosas que comprobó entre todo esto fue que el alma animal, cuya sede es el corazón, y de la que antes se ha tratado, sin duda debe de tener también un atributo añadido a la corporeidad; con este atributo se pone en condiciones de ejecutar los actos extraordinarios, especiales suyos, que son las distintas clases de sensaciones, las diferentes especies de percepciones y los diversos modos de movimientos. Este atributo es su *forma* y la diferencia que lo separa del resto de los cuerpos; es lo que los filósofos designan con el nombre de *alma animal*" (Ibn Tufail, 1948, 51-52). En esta cita de una obra árabe ya se admite que el alma está en el corazón, ideas que ya existían en la Edad Media y en el Renacimiento.

La forma como esencia y como cualidad no reducible a la cantidad es como lo expone René Guénon en el siguiente ejemplo: "Tanto el espacio como el tiempo son condiciones que definen la existencia corpórea, mas éstas condiciones difieren de la "materia", o más bien de la cantidad, a pesar de combinarse naturalmente con ella; son menos "substanciales" y por ello más cercanas a la esencia, siendo esta característica la que implica en ellas la existencia de un aspecto cualitativo", "...sin embargo, incluso en la geometría más elemental, no solo se considera la magnitud de las figuras, sino también su forma. ¿Podría atreverse el geómetra más imbuído de las modernas concepciones a sostener, por ejemplo, que un triángulo y un cuadrado de superficies iguales no son sino una misma y única cosa?. Se limitará a afirmar que dos figuras tales son "equivalentes", sobreentendiendo evidentemente "respecto a su magnitud"; no obstante se verá obligado a reconocer que, con arreglo a otro criterio, que es el de la *forma*, existe algo que las diferencia y, si la equivalencia en magnitud no ocasiona la similitud en la forma, ello se debe ciertamente a que esta última no se deja reducir a la cantidad" (Guénon, 1976, pp. 42-44).

Así pues para Serveto el concepto de imagen como forma y su relación con el hombre y Dios adquiere una gran importancia como lo demuestra su continuo interés en mostrar sus ideas al respecto:

"Por la verdadera forma y figura de Cristo que estaba en Dios, el hombre se asemeja a Dios incluso corporalmente, hasta el punto de que incluso del cuerpo de un hombre muerto puede decirse que es imagen de Dios. Utilizando esos mismos términos *zelem* y *demuth*, dice el Génesis que Adán engendró hijos <<a su imagen y semejanza>> (Gen. 5), *del mismo modo que él había sido formado a imagen y semejanza de Dios*. Luego había semejanza en la figura." (Rest. 104).

Los conceptos de imagen y semejanza son ampliamente tratados en la obra de Maimónides, *Guía de los perplejos*, Parte I, cap. I (55), obra que Serveto conocía bien.

A continuación Serveto cita a Filón de Alejandría por sus referencias al Logos, concepto de gran importancia en ambos autores:

"Y lo mismo, después de los antiguos hebreos y con los primeros cristianos, dice Filón en el Lib. I de su *Comentario sobre el Génesis*, a quien cita Eusebio de Pamfilia en el antes citado cap. VII de su *Preparación evangélica*: <<Ningún mortal, dice, puede compararse como imagen con el Padre supremo; pero se le compara por la Palabra, como por un Dios intermedio>>. En el libro *Sobre agricultura*, dice Filón que el alma del hombre había sido hecha y configurada conforme a la *idea* e imagen del primer ejemplar, la Palabra. *Y vuelve a decir lo mismo sobre la forma del alma y el aspecto de rostro en su otro libro De cómo es conveniente que las mujeres no obren indecentemente*. En el libro *Sobre el mundo* dice ser un antiguo refrán que la divinidad se mostró frecuentemente en forma humana y que creó al hombre a su imagen. Por lo tanto, Adán fue hecho según el modelo, la forma, la figura y la imagen de Cristo, tanto en cuanto al cuerpo como en cuanto al alma." (Rest. 104).

Ya hemos visto cómo incluso para los antiguos egipcios el *nombre* se representaba simbólica y gráficamente por una boca sobre las aguas, es decir como "El Espíritu de Dios que se movía sobre las aguas". En lengua jeroglífica el símbolo que se utiliza para las fracciones matemáticas (quebrados), es decir en el sentido de *razón*, *proporción*, es el que corresponde a la letra "r" y simboliza una boca. Por lo tanto los egipcios conocían ya la relación entre *palabra*-*"r"*-*boca* y *proporción*, pues la letra "r" era la de las fracciones en matemáticas. El logos en su doble acepción, como *palabra* y como *proporción* es empleado posteriormente por Aristóteles. Para los egipcios nombrar a alguien significaba evocarlo, invocarlo (*in-vocalizarlo*) o incluso crearlo. Esta idea pasó seguramente a la tradición hermética en donde la Palabra o Logos ocupa un lugar de honor. Serveto conocía las dos tradiciones, la hebrea por el Antiguo Testamento, basada éste en tradiciones egipcias como se reconoce cada vez más, y la del Nuevo Testamento, basado en el anterior y también en las doctrinas herméticas y neoplatónicas, como se ha visto con los descubrimientos del Mar Muerto en Qumrán. Así, los esenios, como antecesores o iniciadores del cristianismo hacían incluso horóscopos, como se ve en el horóscopo II del manuscrito 4Q186, el cual parece que trata de describir las características del futuro mesías que tenía que venir y al cual esperaban (56).

Filón también recoge la tradición referente al Logos. Así, en la Creación del Mundo 24-25, dice: "Si algú volgués emprar una terminologia més ajustada, diria que el món intelligible és el Logos de Déu en acte de crear el món -talment com dèiem abans que la ciutat intelligible consisteix en el projecte mental de l'arquitecte que ja està pensant a fundar la ciutat. Aquest és l'ensenyament de Moisès, no és pas el meu." (Montserrat, 1983, pp 77-78).

Eusebio en su *De praepar. evang.*, lib. VII, cap. 13 (PG XXI, 546) cita completo el texto de Filón al que se refiere Serveto, sobre las *Qaestiones in Genesim*, lib. II, 62, en el que llama al Logos <<segundo Dios>>; continúa citando otro del *De agricultura*, resumido por Serveto y en el que se propone una de las ideas básicas del sistema filoniano: es decir que el alma, como todo lo existente, está hecha a imagen del Lógos, a su vez imagen o *eikón* de Dios (57) <<252>>.

"[Más adelante aprenderás cómo opinaron que el cosmos es un modelo de la esencia de Dios.] En este punto, tanto Onkelos el Caldeo en su traducción como el rabí Moisés el Egipcio en sus *Libros de los perplejos* se devanan los sesos por librar a Dios de sus formas." (Rest. 105).

Serveto quiere restituir a los términos hebreos *zelem* y *demut* el significado de *imagen* e incluso *rostro*, aportando numerosos textos cristianos antiguos <<254>>.

"Por lo que se refiere a nosotros, todo eso está a nuestro favor, pues toda esa perplejidad desaparece fácilmente por Cristo, quien es verdaderamente rostro, imagen, efigie y figura de Dios que realmente contiene en sí formas corpóreas. El es Dios de dioses y Dios de los ángeles." (Rest. 105).

Serveto continúa insistiendo en que antiguamente no había distinción entre el Padre y el Hijo, produciéndose la distinción entre ambos al nacer Jesús como hijo de Dios, quien en su modalidad de Verbo, ya tenía las formas corpóreas que su hijo había de tener, interpretación "sumamente atrevida" en palabras de Angel Alcalá <<254>>.

"Tanta es la gloria de Cristo que su persona venía representada por Dios, por ángeles, hombres, un cordero, un carnero, una serpiente, un león, una piedra, y otras cosas;" "Zacarías da a entender que se nos revelaría esa estatua de Cristo, al decir de Cristo en el cap. 3. <<Yo mismo labro su escultura>> o <<Yo descubro su escultura>>. El término hebreo *patach* significa propiamente labrar descubriendo, destapar con el cincel la imagen que está latente." (Rest. 106).

Para Serveto las ideas son idénticas al Verbo de Dios, su razón o mente, su Palabra, que tiene su misma figura y forma, como el hombre tiene su misma <<imagen y semejanza>> <<255>>.

Serveto cree que los antiguos aplicaban a Cristo términos como rostro, imagen, recóndito, escondido, habitáculo, sombra, etc..., siendo en su sistema los términos de *analogía* y *forma* conceptos básicos para él. Serveto, basándose en el principio hermético de analogía "Lo que es arriba es abajo, y lo que es abajo es arriba, para que se perpetúe el milagro de la Unidad (o Ser)" lo aplica del siguiente modo:

"Por analogía con los misterios superiores, también en los inferiores había sombras para representar a Cristo. El concepto de sombra había descendido, pues, de arriba abajo. En Dios estaba la Palabra luminosa, pero lucía en la oscuridad y en sombra. Y así <<era en el principio>>, como una sombra de Cristo; tanto porque ya lo prefiguraba, como porque toda sombra es luz disminuida. Existía como luz, pero *disminuída por el pecado de Adán y porque a los judíos no les iluminaba como a nosotros*. Los antiguos la llamaron <<palabra corporal>>, pues era una sustancia brillante en la nube [con cierta corporeidad] *con figura de cosa corporal, aunque de suyo no era materia corpórea*. [Era una sustancia visible que en María se hizo palpable. Aquella nube, gloria de Dios, aquella sombra, al <<hacer sombra>> a María y condensarse en lluvia celeste, fue el rocío natural de la generación de Cristo.]" (Rest. 107).

Más adelante Serveto vuelve sobre el concepto de *persona* para insistir en la diferencia de significado que esta palabra tenía para los griegos y para los romanos. Así, en griego *prosopon* significa máscara, aspecto, y no realmente persona como individuo o ser que es lo que significa en latín. La idea es tratar de desacer la creencia en las tres personas de la Trinidad. Serveto traduce *persona* del griego *prosopon*, más como *máscara*, *aspecto* que como *persona*, con la idea de negar el dogma de las tres personas de la Trinidad:

"Tú, en cambio, ten en cuenta lo que la Escritura trae sobre el concepto de persona, y así podrás darte cuenta de su abuso. Tanto en las Escrituras, como en otras partes, se llama siempre persona al aspecto externo de un hombre, a su rostro, a su representación, como cuando decimos de alguien que su persona es hermosa"; "Pero aun fuera de las Escrituras el significado del término *prósopon* para los griegos, como el de *persona* para los latinos, es algo tan evidente que tuvo que ser algún demonio malo quien sugestionase a todos los triteístas para hacernos tragar por personas sus inventadas entidades invisibles"; "[pues Ireneo y Tertuliano con toda evidencia enseñan que lo mismo significa persona que figura del Verbo]." (Rest. 108).

"Lo que resplandecía en la Palabra y en la Sabiduría, eso es Cristo; de la misma forma que si me vieras simultáneamente cara a cara y en un espejo, verías no más que una sola persona." (Rest. 109).

1.4.2. DE LA VISION DE DIOS (Rest. 109-124)

1.4.2.a. MISTICA DE LA LUZ

La luz en la obra de Serveto ocupa un lugar preeminente, constituyendo quizás un reflejo particular del interés hacia la misma que se observa en el Renacimiento. Otros autores, además de Serveto, hacen de la luz el origen y meta de todo lo creado, como Paracelso, Agrippa, Boëhne, sin olvidar a los místicos del Siglo de Oro y a los místicos musulmanes que les precedieron. Veremos cómo Serveto recurre repetidas veces a utilizar la luz como símil de la divinidad. Más adelante se referirá al *Asclepio* como fuente de inspiración sobre la luz. Al comienzo del presente capítulo se habla de la necesidad de algún elemento por medio del cual sea posible aproximarse a Dios:

"Dios es en sí mismo incomprensible, y no se le puede ver ni entender, si no es contemplándolo en alguna imagen suya, como Cristo mismo nos enseña en Jn. 5." (Rest. 109).

Más adelante veremos cómo Serveto desarrolla toda una teoría sobre la luz, comenzando por ahora a hablar de la *luz increada*:

"Porque, ¿qué otra luz pudo verse en el rostro transfigurado de Cristo, que brillaba más que el sol, sino la luz increada?" (Rest. 110).

"Nadie puede conocer a Dios, si no conoce el modo como él ha querido manifestársenos. Y ese modo nos ha sido revelado abiertamente a través de los oráculos sagrados." (Rest. 111).

Serveto admite la visión como el modo en que se puede ver a Dios partiendo del principio aristotélico de la necesidad de una *conversio ad phantasmata* o reducción a las imágenes sensitivas para adquirir un verdadero conocimiento intelectual (*De anima* III, 2, 425b):

"Todo el mundo sabe ya desde Aristóteles que para entender es necesario abstraer la idea de una imagen. También Pablo enseña que nosotros <<vemos ahora como por un espejo>> (I Cor. 13). Para Pablo ver es lo mismo que entender a través de la imagen en el espejo."; "Ni

de Dios ni de los ángeles puede tenerse idea alguna que no sea visión. [Los mismos profetas la llaman siempre visión]." (Rest. 111).

Para Serveto es el Verbo, rostro, imagen o *phantasmata*, persona, del Dios trascendente quien posibilita su conocimiento, siendo ésta la *vera philosophia* sobre Dios; el auténtico conocimiento es el de la visión, incluida la mental, que es un tipo de conocimiento de Dios mencionado en la Biblia <<261>>. Esa visión ha de ser una visión que se produzca en el interior de uno mismo, recordando el concepto del *Selbst* de la Psicología Analítica:

"Más aún, los que han sido regenerados verdaderamente en Cristo, lo ven ahora morando dentro de sí mismos. Esa visión interior nos transforma gloriosamente en Cristo, como dice Pablo (II Cor. 3). Esa luz del rostro de Cristo es para <<el hombre interior>> gloria eterna y fruición divina de la felicidad. Esa salvación de Cristo es la salvación de su rostro (Sal. 41) y <<el resplandor de su rostro>> (Sal. 43). Grande es la fuerza que tiene esta visión, y a ella sigue la iluminación de la mente, cuando esa misma visión es ya fruición y visión de la luz divina, la unión con Dios. La visión del rostro de Cristo, que habita en nosotros, nos hace ya partícipes de su felicidad eterna." (Rest. 115-116).

Al dirigir la vista hacia el rostro se ve la luz misma, ya que tanto Cristo como Dios son la luz del mundo:

"Dirige tu vista hacia ese rostro, gloriosamente transfigurado en el monte, visto el cual se ve ya la luz misma por la que Dios es luz y por la que Cristo es luz del mundo; luz que ilumina el espíritu del que la ve y lo transforma gloriosamente, como a Cristo." (Rest. 116).

Ya se ha visto, y más adelante se volverá a ver, cómo Serveto desarrolla toda una teoría muy original acerca de la luz e incluso científicamente avanzada para su tiempo.

En los párrafos siguientes Serveto explica magistralmente la diferencia entre *imagen* en su sentido corriente (como *signo*) e *imagen* en sentido simbólico o mejor como *arquetipo*. Pues Serveto emplea frecuentemente en el original de la *Restitutio* el concepto de arquetipo: "archetipo" (Rest. 200, Rest. 212). *Arquetipo*, del griego *arqué: esencia*, y *tipós: impronta*, significa algo similar a la "impronta de la esencia", por lo que arquetipo define a la esencia del símbolo o a la esencia de una serie simbólica. Así por ejemplo la luz, como arquetipo, se puede manifestar en distintas formas simbólicas, como el sol, el fuego de una hoguera, la luz de una linterna o la luz de una luciérnaga. El lenguaje astrológico y hermético hace uso frecuente de los conceptos de símbolo y arquetipo, por lo que para Serveto dicho lenguaje le resultaría fácil y familiar. Serveto define a Cristo como "algo más que una imagen", pues es "impronta de su ser", es decir es la "impronta de su esencia" o Arquetipo divino:

"De lo dicho se desprende que Cristo no es sólo imagen de Dios, sino que es más que imagen. Pues se da imagen cuando hay dos cosas de figura semejante, de las que una es imagen de la otra. Pero en Cristo hay algo más. Si se me presentase el ángel Gabriel en forma de águila voladora, ¿diría por ventura que se trata de la imagen del ángel Gabriel? Realmente, aunque se le llame imagen, es más que imagen, a saber, es un símbolo que no sólo representa, sino que contiene su propia hipóstasis (58). De igual modo, la Palabra, persona o rostro de *elohim*, era algo mucho más que una imagen. Era el mismísimo rostro de Dios. Era el mismo Dios. Era una especie de efigie o de forma que contenía el propio ser de Dios. Y por una razón semejante también Cristo es ahora mucho más que una imagen, pues es, como dice el apóstol en Heb. 1, <<impronta de su ser>>, impresión de la hipóstasis de

Dios, escultura de la esencia divina. David y Moisés la llaman *temunach*, en el Salmo 16 y en Deut. 4, respectivamente. Repara bien en qué sentido se habla allí de imagen, cuando dice Moisés que ellos no veían la imagen del que les hablaba, imagen que David luego nos desea a nosotros. Si tomas aquí imagen en ese sentido, piensas rectamente, ya que imagen significa allí la forma misma del rostro: *eidos*, la manifestación de una cosa por su aspecto (Jn 5). En ese mismo sentido se dice de Cristo que es *eikon*, icono o imagen de Dios, efigie de Dios (II Cor. 4; Col. 1), así como se le llama *carácter*, impresión, escultura, figura, impronta de la hipóstasis, o existencia, o esencia, o sustancia de Dios; pues sólo en él subsiste Dios. Por todo esto queda comprobada aquella visión de Dios. Al ver grabada esa imagen, puedo decir que veo a Dios, como al ver esa águila puedo decir que veo al ángel Gabriel. De lo contrario, Dios no podría dárse nos a conocer en forma visible." (Rest. 116-117).

El arquetipo se manifiesta así a través de un símbolo como el águila en este caso necesario para poder manifestarse, de forma similar a como, según Serveto, se manifiesta Dios en tres aspectos, *prosopon*, aparentemente distintos.

A continuación Serveto establece una comparación entre el Sol y la Palabra, *Logos*, que recuerda a alguna referencia hermética al *Helios Pantomorfo* como forma divina que hereda en cierto modo Cristo, como ya se ha tratado anteriormente:

"Como en medio de la inmensidad y de la luz ofuscante aparece el rostro del Sol, así en medio de las alturas y las profundidades de Dios apareció su Palabra, persona de Jesús el Cristo. Paso por alto aquí todas esas imágenes metafísicas y todos esos caracteres invisibles que los triteístas suelen poner entre sus tres entidades distintas. Son sólo sueños ridículos, completamente ajenos a las Escrituras, carentes de sentido y de inteligibilidad." (Rest. 117).

Serveto advierte de su intención de hablarnos de la luz como Dios, como más adelante hará (Rest. 132-133) y citando a Hermes Trismegisto (Asclep. XVII-XVIII):

"En el Libro siguiente expondremos cuál es la verdadera esencia de toda idea que hay en nuestra alma, y afirmaremos que es de la esencia de la luz. La luz que contemplamos nosotros en el rostro de Cristo por la iluminación del Espíritu, es el propio Dios visto por nosotros a través de Cristo. Tal decimos ser en nosotros la idea clara de Dios: vemos a Dios en Cristo. Dios es luz, y vemos su luz en el rostro de Jesús el Cristo. ¿No es esto una auténtica visión y conocimiento de Dios por Cristo?" (Rest. 117).

Así en Rest. 132-133 Serveto afirma citando a Hermes Trismegisto en el Asclep. XVII-XVIII (59), y en *Pimandro* II, 12:

"En el *Asclepio* dice que Dios es todo y todas las especies omniformes. Dice que la Palabra de Dios es mundo arquetipo, luz arquetipo, y arquetipo del alma; que en todas las cosas resplandece una cierta imagen de Dios. Por eso, en el himno del *Pimandro* cantaba: <<Santo es Dios, de quien es imagen toda naturaleza>>." (Rest. 132).

En el Asclepio XVII, 1, habla Hermes Trismegisto:

"A través del Aliento vital son puestas en movimiento y dirigidas todas las especies del Cosmos según la naturaleza que Dios asignó a cada una".

Y en el Asclepio XVIII, 1-15, continúa diciendo:

"La entera substancia de todas las especies que hay en el Cosmos y de cada una en particular, es, por así decir, material, pues la materia nutre los cuerpos y el aliento las almas. Sin embargo, el pensamiento, ese don celestial del que sólo los hombre disfrutan -y no todos, sino sólo aquellos cuya mente está preparada para recibir tan gran privilegio. Pues tal como el Sol ilumina al Cosmos, así ilumina el pensamiento a la mente humana y de un modo más duradero, porque, en el caso del Sol, todo lo que ilumina se ve privado de su luz cuando sobreviene la noche por la interposición de la Tierra y la Luna- el pensamiento, decía, una vez se ha unido al alma, conforma con ella una sola sustancia trabada por una ligazón, bien ajustada, de modo que las almas de esta naturaleza nunca se ven entorpecidas por los errores de las tinieblas. Por eso se ha dicho, muy justamente, que el alma de los dioses, es pensamiento, aunque yo precisaría que no la de todos sino sólo la de los más grandes y principales."

Y en el Poimandres II, 12 (CH II, 12) responde Trismegisto a Asclepio:

"-Pero entonces ¿Qué es Dios?

-El que no siendo ninguna de estas cosas es la causa del ser de todas ellas, de todas las cosas y de cada uno de los seres".

Como podemos ver Serveto vuelve repetidamente a la idea de imagen, arquetipo, etc.:

"También demostraremos cómo la sustancia de los ángeles y la de las almas es de la sustancia de la luz, y que se ven en la idea de hombre. De lo contrario, ¿cómo podían verse, si no, aquellas almas separadas que dice Juan, en Apoc. 6, haber visto [bajo] *sobre* el altar?. Nada puede verse ni en este mundo ni en el otro, si no es en virtud de la luz. Allí se veía la figura completa del hombre reluciendo en el alma, ya que el alma contiene la verdadera idea del hombre, como enseña Ireneo (Lib. II, caps. 33, 63 y 64). Filón, ya citado en otras ocasiones, dice que el alma ha sido formada a imagen y semejanza de la Palabra [y yo lo demostraré luego más ampliamente]. Por lo tanto, en la idea de hombre puede verse el alma. El ángel, por su parte, puede ser visto y consistir tanto en una como en otra, pero siempre por virtud de la luz. como por virtud de la luz se ve a Dios en Cristo." (Rest. 117-118).

Obsérvese cómo Serveto cita a Filón de Alejandría, autor claramente alineado en el hermetismo y él mismo afirma que lo ha citado ya varias veces.

Ireneo, en *Adv. Haereses*, lib. II (60), afirma que el alma está hecha de una materia muy sutil, pues se adapta al cuerpo como el agua a la vasija, para afirmar al final: <<Queda ya aclarado que las almas subsisten, y no pasan de un cuerpo a otro, y mantienen la figura de hombre a fin de poder ser reconocidas y recordar ellas las cosas de aquí>> <<267>>. Ya veremos cómo en los textos herméticos se explica el proceso por el cual el alma entra en el organismo, y el interés de Serveto en averiguar este momento relacionándolo con el horóscopo como el mismo lo explicará más adelante en su *Restitutio*.

El vínculo visible entre Dios y el ser humano es el Sol como fuente de luz, pues Serveto en algún momento llega a decir que "Dios es a la luz invisible lo que Cristo a la luz visible representada por el Sol".

Desde el punto de vista biológico la luz solar es la clave para la mayoría de procesos vitales. Así la luz del sol actúa como catalizador de la reacción para la obtención de glucosa a partir de agua y anhídrido carbónico. Y la glucosa es la fuente de energía fundamental para los seres vivos. Por otra parte la luz solar influye igualmente para la obtención de clorofila en los vegetales y la clorofila a su vez colabora en la obtención de oxígeno por parte de

microalgas marinas que fabrican el 80% aproximadamente del oxígeno terrestre. El sol marca el calendario de 365 días, que ya conocían los egipcios, y cuyo ciclo es fundamental actualmente para el estudio de la cronobiología. Así mismo el ciclo de 24 horas, conocido igualmente por los egipcios, es fundamental para el estudio de los ritmos circadianos, hasta el punto que actualmente ha aparecido la cronofarmacología, puesto que se ha visto que se puede dar menos dosis de medicamento cuando el propio organismo fabrica una sustancia similar en cierto momento del día. Por lo tanto no es de extrañar que el sol, como fuente de luz, calor y vida, esté ligado al culto y a la admiración de prácticamente casi todas las culturas. La astrología y los Hermetica están basados en ciclos, estudios y observaciones en base al sol.

1.4.3. LA HIPOSTASIS DE LA PALABRA

Ya hemos visto cómo para Serveto Dios es luz (Rest. 119). Sobre la hipóstasis de la Palabra afirma:

"...la Palabra visible y sustancial era luz sustancial y rostro de *elohim*, por mas que oculto bajo nube. Era oráculo subsistente y resplandeciente en nube de fuego (...) Oráculo que los ángeles cubrían con sus alas. Oráculo con que Dios respondía a Moisés. Oráculo escondido en lo oscuro de la casa." (Rest. 119).

Por otra parte *Palabra* significa *oráculo*:

"Este significado de la Palabra se comprueba por el término hebreo, pues *dabar*, que significa lo mismo que *logos*, viene de *debir*, oráculo del templo (Sal. 27; III Re. 6; II Para. 3, 4 y 5)." (Rest. 119).

Más hacia delante Serveto da muestras una vez más de su panenteísmo:

"[Pero se nos objeta.] *Pero se sigue, me dirás, que si tal era la hipóstasis o sustancia del Verbo, entonces éste era corpóreo y divisible. Pues no se sigue. Del hecho de que Dios esté en las cosas corpóreas y las contenga en sí, no se sigue que él mismo tenga que ser corpóreo, pues Dios mismo es por su esencia mente omniforme. Así como en tu alma hay formas de cosas corpóreas y divisibles, así también en Dios; pero en él están esencialmente, mientras que en tí accidentalmente. Incorpóreo e imperceptible Dios en sí mismo, de un modo admirable ya explicado, se nos dio a conocer de un modo perceptible por su Palabra; y en esa Palabra estaba también el Espíritu. [Las cosas corpóreas del mundo están unidas al Dios incorpóreo de algún modo por su sustancia, la cual decimos ser la luz misma de su Palabra, en las que consisten todas, tanto las corporales como las espirituales. Las que en el mundo se llaman espirituales o incorpóreas, comparadas con Dios, son corporales y materiales, susceptibles de forma divina].*" (Rest. 120-121).

Seguidamente se dan argumentos sobre la indivisibilidad de Dios y de la sustancia de la Palabra, ya que todo lo divisible es corruptible. La sustancia misma del espíritu de Dios era como de la sustancia de un viento elemental, apareciendo ya en este lugar un interés de Serveto por relacionar el viento, aire o pneuma con el espíritu. Y la sustancia del arquetipo de este viento elemental estaba en la mente divina:

"<<Y era arquetipo de esa luz elemental o divina>> (Rest. 121). Cuando el Espíritu "se parte", <<cada parte es Dios>>, pero la división no destruye la sustancia del Espíritu santo", "Así como la luz del sol se distribuye cada vez con más abundancia, conservando la continuidad hasta su origen, así la luz de Dios se distribuye cada vez más débilmente; pero aquella se destruye, ésta no."; "Esa luz, Pablo es testigo, penetra y colma la misma sustancia del ángel y del alma, igual que la luz del sol penetra y llena el aire. Incluso penetra y sostiene interiormente a la misma del sol, pues penetra y sostiene todas las formas del mundo, ya que es la forma de las formas. Del espíritu y de la luz hablaremos más tarde." (Rest. 121-122). Referencias a Heb. 4, 12.

En opinión de Angel Alcalá "Todo este contexto es de interés para lo que se ha llamado la filosofía servetiana de la luz, semejante a la de Paracelso, como él médico y teólogo." <<271>>. Serveto, como muy bien expone Bainton (Bainton, 1973, p.141), se apoya numerosas veces en su teoría de la luz y profundiza desde distintos puntos de vista en ello. El concepto de luz como *Lux illa Dei, forma formarum*, es un concepto tomado quizás de la *Guía de los perplejos* de Maimónides, Parte I, cap. LXIX (61). La teoría de la luz de Serveto puede estar basada casi con absoluta certeza en la teoría de la luz de su amigo y defensor Cornelius Agrippa, y en quien curiosamente se basa también Paracelso. Así C.G. Jung afirma:

"El modelo del concepto de *lumen naturae* hay que buscarlo en la *Occulta Philosophia* de Agrippa von Nettesheim, de 1510. Este autor habla de la "*luminositas sensus naturae*", cuya iluminación abarca también a los animales y les permite augurar. En correspondencia con este pasaje de Agrippa dice Paracelso (*De morb. somnii*): "Hay que saber también que los augurios de los pájaros son innatos de estos espíritus..."; "Todo esto es innato al espíritu y es la luz de la naturaleza."; La luz de la naturaleza viene del astro: Paracelso dice: "Nada hay en el hombre que no le sea dado por la luz de la naturaleza y lo que está en la luz de la naturaleza es obra del astro." (62); "La teoría de los astros está ampliamente preparada en la *Occulta Philosophia*, de Agrippa, a la que Paracelso está sujeto en gran medida." (Jung, 1966, pp. 40 a 42).

El paralelismo entre las teorías de Paracelso y de Serveto es tan grande que merece un estudio aparte. De momento, para ver tal similitud baste la siguiente cita:

"La luz de la naturaleza es la *quinta essentia*, extraída por Dios de los cuatro elementos, y yace en "nuestro corazón". Es encendida por el Espíritu Santo. La luz natural es una captación intuitiva de las circunstancias, una forma de iluminación." (Fragmentos de *Paramirum*, p. 35 s., y de *Labyrinth. Medic.*, cap. VIII) (Jung, 1966, p. 42).

Serveto anteriormente se ha referido a la nube *prototípica* del Salmo 71, Isa. 44, 55 y 61, Ezeq. 17 y Os. 6, en la que estaba la hipóstasis de la Palabra. En dichas citas se afirma que Dios se aparecía en forma de nube y que durante el día caminaba junto a los hijos de Israel en columna de nube y durante la noche en columna de fuego. Pero en hebreo <<columna>> se dice *ammud*, que significa más bien <<estancia de>>, <<consistencia de>>. Así pues, según Serveto, se traduce impropriamente por columna lo que debería ser "entonces Dios se aparecía en consistencia de nube y fuego":

"Una misma era la sustancia de la nube, del fuego, de la luz."; Se trata de "...la nube increada y superelemental que brillaba en su interior. Y ésta era Dios en fuego, porque Dios mismo es fuego." (Rest. 120).

A Serveto le interesa dejar claro que el viento y el fuego son los modos en que los elementos constitutivos del alma se adaptarán al cuerpo en el momento del nacimiento. Pues

en la tradición hermética y astrológica el aire y el fuego son más sutiles y espirituales que el agua y la tierra. Pues además Dios infundió a Adán el aliento vital en sus narices que se compone de aire y fuego (calor). Antes de dicho momento Adán era una forma inerte constituida por barro, es decir agua y tierra, que son los elementos más materiales.

Continúa explicando cómo se produce la manifestación de la Palabra:

"En la Palabra no sólo estaba la idea del hombre Cristo, sino también el semen sustancial de su generación.", "En la Palabra estaba la sustancia de su semen, sustancia de Dios dada a conocer a nosotros, Dios en cierto modo corporado y humanado por la Palabra; antes en figura, ahora de verdad." (Rest. 122).

Pero según la opinión de Angel Alcalá: "Aunque constituye el centro mismo del sistema de Serveto, nunca aclara del todo este modo de germinar Dios a María mediante su imagen o luz increada o persona o Palabra, que <<como nube la cubrió con su sombra>> haciendo veces de semen del cuerpo de Jesús." <<272>>. Para otros Serveto lo que pretende es apoyar la concepción divina de María con argumentos fisiológicos: "Pero debe ser recordado que Servet también en otros asuntos como la Inmaculada Concepción, o la Partenogénesis adoptó un punto de vista fisiológico, tan diferente de una interpretación mística. Parece evidente que Serveto estaba intentando mostrar cómo su entrenamiento anatómico le había ayudado a explicar los misterios sagrados. Una actitud mental semejante se aprecia en los escritos religiosos de Paracelso (Died 1541)" (Bayon, H.P., 1947, pp. 22-28).

Serveto acaba el Libro III afirmando que:

"Con Abraham comenzó otro modo de manifestación: la visión (Gen. 15). El primero, después de Adán, en ver a Dios fue Abraham, y antes de él, nadie. Así entenderás cuán insigne es este don de la visión." (Rest. 124).

1.5. LIBRO CUARTO. EN EL QUE SE DAN A CONOCER LOS NOMBRES DE DIOS, SU ESENCIA OMNIFORME Y LOS PRINCIPIOS DE TODAS LAS COSAS.

Este Libro IV corresponde al Libro V de su obra de juventud *De Trinitatis Erroribus (DeTrErr, 1531)*. Se produjeron varios cambios debido a la influencia de puntos de vista neoplatónicos y sobre todo a su contacto con los textos herméticos y con ciertos círculos afines a ellos.

"[Desvelaremos también los principios de las cosas naturales y las doctrinas de los filósofos acerca de Dios.] Todos llegaremos a conocer ahora la omniforme esencia de Dios, suficientemente explicada con propiedad en las doctrinas de los antiguos. Y sacaremos a la luz los principios de las cosas, desconocidos hasta ahora por los más grandes filósofos." (Rest. 125).

Los nombres más insignes, según Serveto, dados a la deidad son *Jehovah* y *Elohim*. Tanto *Jehovah* como *Elohim* son nombres que encierran en sí los misterios de Cristo: *Jehovah* en esencia, *Elohim* en apariencia.

1.5.1. JEHOVAH.

1.5.1.a. EL NOMBRE COMO IDEA-FUERZA.

Jehovah significa esencia, generación, pero sobre todo <<esencia esenciante, la que hace ser>>. "No es Dios como un punto, sino como un piélago infinito de sustancia que lo esencia todo, que lo hace ser todo y que sostiene las esencias de todo. Dejemos a los cabalistas con sus misterios acerca de este nombre." (Rest. 125).

Alcalá ve en esta referencia a la cábala un "rechazo frontal" a dicha disciplina, así como en sus palabras: <<Es cosa de locos inferir esas procesiones de eones, eternas, y fantasear todas esas metafísicas cabalísticas>> de su juvenil *De Trinitatis Erroribus 63r, lib. II* 276. Dicho rechazo se diluye por completo posteriormente por el mero hecho de que Serveto tuvo como maestro de cábala a Cápito e incluso al mismo Champier o a su amigo y defensor Cornelius Agrippa (63). Que Cápito fue su maestro de cábala se lee en los Archivos de Virchow, según Tollin (Tollin, 1874, pp. 377-382). Así Serveto se puede referir a los cabalistas de salón como hoy en día se podría referir un investigador de la astrología a los astrólogos televisivos. En cuanto a su opinión hecha en su *De TrErr*, como muy bien reconoce Alcalá, se trata de una obra de juventud, y Serveto fue profundizando cada vez más en sus conocimientos astrológicos, cabalísticos y herméticos. Quizás en su juventud no tuviera una idea muy clara de lo que era la cábala que posteriormente sin duda conoció. Aún así se pudo referir como en el caso anterior a los cabalistas de salón. Por otra parte los esfuerzos que Serveto hace en sus relaciones lingüísticas, especialmente con el hebreo, forman parte de la cábala, ya sea en la Guematría, la Témura o el Notarikón.

Para Serveto Dios es fuente de toda esencia, fuente de luz, fuente de vida, padre de [todos] los espíritus, <<padre de las luces>>:

"De ahí que el nombre [Dios] *divinidad* forme siempre parte del nombre de los ángeles, pues en ellos hay esencia de divinidad. Esta misma *universal* y *omniforme* esencia de Dios es la que esencia a los nombres y a todas las demás cosas;" (Rest. 129).

En este último párrafo se puede apreciar que Serveto se basa en una idea conocida en la antigüedad como es la de pensar que los nombres poseen la esencia de lo que representan. Idea fundamental en el antiguo Egipto y que por otra parte fué transmitida por el hermetismo. "...las palabras, o ciertas palabras, son eficaces por sí mismas, no son signos sino símbolos, no están "vacías" (la lengua griega) sino que son sonidos eficaces (la lengua egipcia)" (Renau, 1989, vol. II, p. 130). La importancia de los nombres como ideas-fuerza y como símbolos forma parte también de la cábala. Incluso Cornelius Agrippa en su magia operativa conocía la fuerza del nombre. En la actualidad el que ha retomado esta tradición incorporándola a la Psicología es C.G. Jung cuando habla de la *compulsión del nombre* de Stekel, como son las coincidencias entre el nombre de una persona y su profesión. Así por ejemplo: Jung, joven, la idea de la regeneración; Freud, alegría, defiende el principio del placer; Adler, águila, el ansia de poder, etc... (Jung, 1988, pp. 16-17). Edgar Morin también habla de la importancia del nombre: "La magia simbólica del Nombre se conjuga a menudo con la magia neumática del <<soplo>> (expresión del principio vital y manifestación interiorizada del <<doble>>) para constituir la magia de la Palabra. El Nombre dispone del poder de evocar la cosa nombrada, la Palabra mágica nombra y ordena", "Se comprende que la grandes Mitologías genésicas hayan dotado a las Palabras-Rectoras de poderes supremos y

que en el origen del Mundo sea un Verbo divino lo que crea todas las cosas y todos los seres al proferir su Nombre, empezando por la Luz" (Morín, 1988, p. 179).

Serveto plantea a continuación la paradoja referente a las miles de esencias de Dios sin estar a la vez dividido:

"Así pues, Dios tiene infinidad de miles de esencias e infinidad de miles de naturalezas, sin estar dividido metafísicamente, sino de inefables modos." (Rest. 128).

Por la correspondencia entre el todo y la parte se puede comprender que la esencia (Dios simbólicamente) de ambos conceptos sea indivisible (64). En virtud del "*Principio Hologramático*", según Edgar Morin en su obra: "*El método, el conocimiento del conocimiento*" (Morin, 1988, p. 112), se podría decir que cada ser o incluso cosa corresponde a una de las cuadrículas de la rejilla del holograma, mientras que el Cosmos en su totalidad es la imagen global, idéntica a las de cada cuadrícula. Dios sería la imagen (Logos, proporción) que es idéntica en la imagen global y en la que aparece en las cuadrículas. Los antiguos lo veían reflejado en el ejemplo del espejo que se rompe en trozos, en donde cada trozo (cada ser) refleja la misma imagen que la imagen que reflejaba el espejo cuando estaba entero.

En las siguientes palabras de Serveto se aprecia una posición claramente neoplatónica con respecto a la preexistencia de las ideas como se verá igualmente más adelante:

"Los modos divinos son *en las cosas* inefables, y *en Dios* están *preformados desde la eternidad*." (...) "Dichos modos son un modo principal denominado Plenitud de sustancia, realizado en el cuerpo y en el espíritu de Jesús el Cristo. *Modo doble, de ahí que se hable de dos personas*. Es la manifestación de Dios en su Palabra y el otro el de la comunicación de Dios en su Espíritu. Un modo es corporal y el otro espiritual. "Un último modo es el que hay en cada cosa según sus ideas específicas e individuales. Este es el último de todos, pero en todas las cosas hay alguna divinidad." (Rest. 129).

Nótese cómo Serveto piensa que en todo hay algo de divinidad, idea fundamental en el hermetismo. En el siguiente párrafo sí que hay una influencia concreta al *Corpus Hermeticum* y en general a la obra de Filón de Alejandría:

"De momento y tratando de describir sencillamente la esencia de Dios conforme al último de los modos *que hay ahora* en cada una de las cosas, afirmamos que la esencia de todas las cosas es Dios mismo. Dios mismo es la totalidad y el conjunto de todo." (Rest. 130).

En opinión de Angel Alcalá: "La frase *Deus ipse est comprehensio et continencia rerum omnium* que Servet repite luego en Rest. 132 y 271, procede del *Corpus Hermeticum*. A pesar de ello, y de otras fuentes aducidas, la mayor influencia en todo este contexto es la de Filón." <<280>>.

Así pues para Serveto en todo se refleja la divinidad, idea en la que continúa insistiendo y aclarando:

"En su esencia, y conteniendo las ideas de todas las cosas, hay como una parte formal de todas ellas, lo que vale de una manera especial de nosotros; por eso se dice que somos <<partícipes de la naturaleza divina>>."; "En las demás criaturas, en cambio, se dice que está Dios, no por don de su Espíritu, sino por otra razón general. De tal manera que es él quien sustenta esencialmente todas las cosas, que cualquier criatura despojada de esa sustentación volvería a la nada, igual que de la nada procede." (Rest. 130).

Esta última confesión de Serveto sirve de base a Angel Alcalá para decir que creía en la creación y no en la emanación, así como en la necesidad de la constante conservación de las criaturas por parte de Dios, que las esencia: *in nihilum redeat, sicut est de nihilo*." <<281>>. De todos modos si, como resalta Bainton, Serveto defendía la idea de un Verbo eterno, en la línea del Logos eterno del *Corpus Hermeticum*, difícilmente podía pensar en algo que procediera de la nada. Seguramente se refería a la nada desde el punto de vista material y temporal, a ese vacío primordial de muchas tradiciones, más que a la nada absoluta. Lo que se debe evitar es proyectar un escolasticismo clasificatorio amparándose en una frase que incluso todos usamos cotidianamente (no hay nada, antes que nada, antes de ser no era nada, etc...), antes de considerarlo como una prueba clara de su nihilismo teológico. Así pues es más lógico admitir en Serveto una aproximación al emanantismo más que al nihilismo y al panenteísmo más que al panteísmo:

"Esto mismo enseñaron los antiguos hebreos y filósofos. De los hebreos, en el libro I de su *De los perplejos*, cita esto el rabí Moisés el egipcio: que en el ser del Creador está todo lo que es, que él está en todas las cosas, y las ayuda y sustenta, por ese su modo que se llama esplendor, especie de luz refleja. Lo mismo enseña Aben Ezra al comentar el *Génesis*, y todos los demás junto con los profetas. En la misma opinión coinciden todos los antiguos filósofos, a los que no estará de más escuchar ahora." (Rest. 130).

Ibn Ezra, o mejor Abraham ben Meir ben Ezra (65), también llamado en la Edad Media *Abenare*, nació en Toledo en 1092 y falleció en Rodas en 1167, y fue discípulo de Juda ha-Levi, contemporáneo y muy estimado de Maimónides. Según Alcalá, Serveto lo cita por admitir la creación *ex nihilo*, lo que indicaría su posición creacionista y negando su emanantismo <<281>>. Pero si Serveto hubiera querido citarlo por este motivo, lógicamente lo hubiera hecho. Por lo tanto se trata tan sólo una suposición de Angel Alcalá. La idea servetiana de la luz, además del *Corpus Hermeticum*, podría tener influencias de Maimónides (Moisés el egipcio), Filón de Alejandría y Proclo. Sin olvidar el paracelsismo naciente y sus precursores, la mayoría quizás maestros de Serveto, como Cornelius Agrippa, Fernel y Champier que publicó las obras completas de Arnau de Vilanova.

Bainton por su parte defiende el emanantismo de Serveto: "pero mejor puede decirse de él que es un emanantista" (Bainton, 1973, p. 140).

1.5.1.b. HERMES-ZOROASTRO-PLATON

A continuación Serveto se refiere a Hermes Trismegisto, a Zoroastro y a Platón, como personajes y escuelas que han hablado sobre el primer ser, como mente que contiene las naturalezas del mundo y las ordena:

"Citando a Pitágoras y Anaxágoras, y a otros más antiguos, discípulos de Zoroastro y Trismegisto, dice Platón en sus diálogos *Parménides*, *Cratilo* y *Fedón* que existe un cierto primer ser, y que en él están contenidas y consisten todas las demás cosas. Y añade que sólo y únicamente ese ser es hermoso y bueno por sí mismo, y las demás cosas ni son bellas ni buenas sino por participación de ese ser; y que son tanto más bellas cuanto están más próximas a él. Que sólo él es la *Psykhosin*, animación del mundo, una cierta *noyn* mente que de tal modo *ékhoysan*, contiene en sí misma las naturalezas del mundo, que de todas las cosas consisten en él y que las *diakósmoysan*, ordena, de ahí que a este mundo se le llama *kósmos*. En el *Cratilo* Sócrates llama a Dios *Fysekhen*, esencia de la naturaleza, porque *ókhei* y *ékhei*, es decir, lleva y contiene *fyoin*, la naturaleza misma." (Rest. 130-131).

Sobre las ideas expuestas en el párrafo anterior Bainton resalta la clara influencia neoplatónica en Serveto, pero especialmente la influencia de Hermes Trismegisto: "La literatura hermética es tan importante para el pensamiento de Servet que me aventuro a dar la lista de sus citas y alusiones" (Bainton, 1973, pp. 137-138). Lista que aparece aquí en la nota 53. Así, en opinión de Bainton: "Su visión primaria de Dios era, sin embargo, la idea neoplatónica del Sumo Uno, fuente de ser dinámico comprometido en perpétua autoelaboración a través de emanaciones de sí y en contaste autoexpresión de sí mismo por medio de intermediarios tales como la razón, la sabiduría y la palabra, comparables en su manifestación a los rayos del sol. Estas emanaciones descienden del Uno y así la realidad queda graduada en niveles según su distancia de la fuente. El hombre está erigido en el centro de la cadena del ser. Pico della Mirándola, el gran maestro de la escuela, había enseñado que el hombre, así situado, puede por su propio esfuerzo hundirse o elevarse en esta escala incluso hasta el punto de llegar a unirse con el Uno. De lograrlo, se hará dios con Dios." (Bainton, 1973, p. 138).

Es curiosa la analogía que hace Bainton cuando relaciona los rayos del sol con las emanaciones a partir del Uno, pues es lo primero que se piensa cuando se leen las palabras de Serveto al respecto. La literatura hermética orbita casi siempre alrededor del simbolismo solar, pues el faraón es la representación del dios-sol en la tierra. Sus calendarios se basan en los 365 días que tarda el sol en ocupar el mismo lugar en la eclíptica, etc.. Esta tradición solar pasa a los *Hermetica* bajo la idea del *Helios Pantomorfo* y del *Logos*. Así pues se llega hasta el pensamiento de Serveto, en donde la luz ocupa un lugar central. Además en las siguientes frases se puede apreciar una clara influencia no solo de Platón sino de Aristóteles, en lo que respecta al primer motor (Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7), y a quien Serveto cita frecuentemente, por ejemplo, en su *Apologetica disceptatio pro astrologia*. Ese primer motor pleno de energía luminosa ocupa un lugar central en la *Restitutio*:

"En el orden natural todos los movimientos se reducen a un primer motor, todas las naturalezas a una naturaleza, todas las vidas a una primera vida, por la cual y en la cual viven y se mueven todas las demás." (Rest. 131).

Pretender, como hace Alcalá <<282>>, que el hermetismo, al difundirse más en la era cristiana, se reduce a contenidos neoplatónicos, es simplificar excesivamente el problema. Según la tesis mantenida por Renau Nebot, la influencia egipcia es manifiesta en los *Hermetica*. Por otra parte se observa claramente que dicho corpus es un tratado exhaustivo de simbología astrológica de alto nivel que muchos autores griegos y romanos no supieron quizás comprender del todo y que aún así ha llegado hasta nuestros días. Por otra parte los primeros cristianos, o más aún sus precursores, los esenios, empleaban la astrología judiciaria como se ha visto en los manuscritos descubiertos en Qumrân, y la Navidad coincide con el solsticio de invierno. Además el símbolo cristiano era el pez, símbolo astrológico del signo entrante de Piscis en la nueva era, símbolo que analiza profundamente, incluyendo el punto de vista astrológico, C.G. Jung (Jung, 1989). En el capítulo sobre "*La astrología en el Corpus Hermeticum*" veremos cómo una gran mayoría de ideas y símbolos herméticos proceden de la tradición egipcia.

1.5.1.c. JAMBILICO, MACROBIO, FILON, PORFIRIO, PLUTARCO, PROCLO, PLOTINO

Serveto cita a continuación a grandes autores conocedores de la tradición hermética, muchos de ellos seguidores de Platón, y en cualquier caso grandes conocedores de las doctrinas del alma y a quienes recurre para justificar por qué el alma se introduce en el momento en que el recién nacido comienza a respirar en relación con la astrología, es decir probablemente tal y como se creía en el antiguo Egipto:

"Inspirándose en los más antiguos, Jámblico, Macrobio y Filón sostienen que esa mente es madre de las formas, que contiene en sí las ideas formales de las cosas y que infunde en las cosas símbolos de su deidad, o sea, espíritu y luz. Pues contiene en sí la luz con la que forma todas las cosas, y el espíritu que inspira en todas ellas. Lo mismo había enseñado Zoroastro en los *Oráculos de la sabiduría*, denominados *mágica logía*. El oráculo de Apolo, que Porfirio cita en el Lib. X de las *Alabanzas de la filosofía*, afirma claramente que Dios mismo es forma, alma y espíritu de todas las cosas,..."; "Como dice Plutarco en su *Isis* y el mismo Proclo, la inscripción de la diosa Sabiduría entre los egipcios rezaba así: *Yo soy todo lo que fue, lo que es y lo que ha de ser; hasta ahora ningún mortal ha levantado mi velo*". La Sabiduría contiene en sí todas las cosas. <<Dios es todo cuanto ves y todo cuanto no ves >>, como dijo Séneca y cita Lactancio. En ese sentido, en su libro *Sobre la Providencia*, dice Plotino que la mente divina, en la que consisten todas las cosas y que inmóvil todo lo mueve, contiene las naturalezas de todo, y que este mundo es su sombra e imagen." (Rest. 131-132).

Como el Logos, forma de formas, participa de lo existente por las formas de los cuerpos, todo tiene parte de Dios. Así según Bainton, en base a citas de Serveto dice: "Ahora bien, Dios se ha manifestado valiéndose de intermediarios como el Logos, la sabiduría, la idea, que son lo mismo (Rest. 138, 595, 728-29). Dios se ha hecho inmanente, ya que en El están las ideas arquetípicas a tenor de las cuales se modelan las existencias particulares (Rest. 138-39, 588). Es El el verdadero principio de la forma dentro de las formas que dan la individuación (Rest. 130, citando a Maimónides, *Guía*, I, cap. 68-69). Puesto que todo existente consta de materia y forma, y la forma es parte de Dios, se deduce que todo tiene algo de Dios;...; Dios "esencializa" las esencias. El otorga la esencia a los espíritus celestiales. De El dimana el haz de esencias divinas que a su vez infunden Su esencia a los otros seres. Dios mismo está en ellos y la luz misma de Su palabra irradia en ellos (Rest. 128)" (Bainton, 1973, pp. 139-140).

En estas citas aparece clara su posición emanantista como afirma Bainton. De influencia neoplatónica es su idea de los <<símbolos de la divinidad>> en las cosas, basada en los escritos zoroastrianos y herméticos, aunque es servetiana su especificación en Espíritu y Luz <<283>>. Como hemos visto la doctrina de la luz no es original de Serveto, sino propia del arquetipo solar hermético basado en mitos solares egipcios y ampliamente difundida y resurgida en el Renacimiento. Aunque sin duda en casi todas las culturas hay referencias a la mística de la luz (ver el capítulo sobre *La mística de la luz en el Renacimiento*).

Los Oráculos mágicos se atribuyen a Zoroastro o también denominado Zaratustra (alrededor del siglo VI a. de C.). Sus ideas fueron recopiladas hacia el siglo II d. de C.. Julián el Teurgo, de la época de Marco Aurelio, pudo ser uno de los recopiladores (66). Serveto pudo conocer los Oráculos mágicos por el *De dictis factisque memorabilibus* de Valerius Maximus, obra conocida en la Edad Media y reeditados en 1539 y 1550 <<283>> (67).

En cuanto a Plutarco (50-125), se trata de un autor influido por ideas platónicas y pitagóricas, transmisor de antiguas tradiciones. En su *Isis y Osiris* (68) recoge la inscripción que cita Serveto procedente del templo de Atenea o Nit en Saïs, ciudad del bajo Egipto. Según Plutarco *Isemi*, Isis, simboliza la manifestación divina por la luz, la Verdad, identificándose más tarde con la hija del Sol, *Maa*. Tan sólo Proclo, en su *In Platonis Timeum*, 30, hace referencia a dicha inscripción: <<El fruto que yo he encontrado ha sido el Sol>>, influyendo igualmente en Serveto. En cuanto a la cita concreta de Plotino reza así: <<La providencia universal es la conformidad del universo a la inteligencia; ésta es anterior a él, no cronológicamente, sino en el sentido de que deriva de ella, anterior por naturaleza, arquetipo o modelo del cual deriva>> (69).

1.5.1.d. CORPUS HERMETICUM (I, 31; VI; III, 1; V, 10; VIII, 5)

A continuación Serveto cita frases textuales del *Corpus Hermeticum*, para resaltar la figura de Dios como principio y fin de todas las cosas:

"Trismegisto, padre de la antigua filosofía, en el discurso sagrado del *Pimandro*, [habló] *cantó* de este modo: <<Dios es la naturaleza de todo, la gloria y el principio de todo, y en él consiste toda naturaleza>>. Dice también, dirigiéndose a Tacio, que el único Dios es todas las cosas, y que es <<como multicorpóreo, pues nada hay en los cuerpos que él no lo sea>>. Y poco después dice: <<Dios es el principio, la conexión, el conjunto de todas las cosas; es el ser mismo de todo>>. Y en el libro titulado <<De cómo sólo en Dios está la belleza y el bien>>, dice que todo cuanto existe, existe en Dios y de él depende; que Dios es todas las cosas y que, al hacerlas, las hace a su semejanza, igual que todo agente hace al paciente semejante a sí." (Rest. 132).

La primera frase corresponde al *Corpus Hermeticum* III, 1, "De Hermes: discurso sagrado":

"Majestad de todas las cosas es Dios, lo divino y la naturaleza divina.

Principio de todos los seres es Dios, Pensamiento, Naturaleza, Materia y Sabiduría que muestra todas las cosas.

Principio es lo divino, Naturaleza, Energía, Necesidad, Fin y Renovación. Había en el comienzo de todas las cosas una inextricable tiniebla en el abismo, agua y un aliento vital sutil e inteligente que existían en el Caos por el poder divino.

Fue proyectada entonces una sagrada luz y, procedentes de la sustancia húmeda, los elementos fueron consolidados [en la arena]. Y los distintos dioses [distribuyeron] esta naturaleza seminal."

En este párrafo las influencias egipcias son evidentes (Renau, 1989, vol. II, pág. 13). Además aparece claramente una referencia a la doctrina de la luz.

En el Corpus Hermeticum V, 10, le dice Hermes a su hijo Tat:

"Por eso Dios está más allá de cualquier denominación, por eso es lo invisible a la vez que lo más evidente. Aquél que es contemplado por el pensamiento pero que también es visible a los ojos. El que siendo incorpóreo es también pluricorpóreo, o mejor, omnicorpóreo, pues nada existe que no sea él mismo y todas las cosas que son, son en él.

Posee así todos los nombres pues todos proceden de un mismo padre, a la vez que no tiene nombre porque es el padre de todos los nombres.

¿Cómo podré entonces alabarte, en tu nombre o por analogía?, ¿Hacia dónde dirigiré mi mirada al darte gracias, hacia arriba, hacia abajo, a mi interior, hacia afuera? pues no hay dirección ni lugar en torno a ti, todo procede de ti. Todo lo das y nada recibes, pues todo posees y nada no tienes."

En este texto se puede apreciar por una parte el juego de paradojas necesarias para poder referirse a lo divino y por otra el interés por el simbolismo direccional de vital importancia en los temas herméticos y con influencias claras hasta incluso en los textos bíblicos (70).

Las últimas citas de Serveto hacen referencia también a la del Corpus Hermeticum VIII, 5, que dice así:

"No te precipites, hijo mío, reflexiona sobre qué es Dios, qué es el Cosmos, qué es un viviente inmortal, qué es un ser vivo disoluble y piensa que el Cosmos es por Dios y en Dios, el Hombre por el Cosmos y en el Cosmos y que Dios es, en fin, principio, envoltura y constitución de todas las cosas."

Y la última cita que comenta Serveto de su anterior párrafo, sobre el libro titulado << *De cómo solo en Dios está la belleza y el bien* >>, se refiere al Corpus Hermeticum VI, y no al CH IX, 9 como afirma Alcalá en su nota 37, pues el CH VI se titula "Que el bien sólo es en Dios y en ningún otro". Serveto se refiere también a que sólo en Dios está la belleza y el bien porque es el sentido que se sigue en todo el texto del *Corpus Hermeticum*. Quizás por influencia egipcia, en los textos herméticos se asocian el Bien, la Belleza y la Felicidad contenidos al mismo tiempo en la palabra *NeFeR* en lengua jeroglífica. Así en el Asclepio 34, 25: "Todo es bueno, bello e inmutable, ...".

1.5.1.e. DIOS OMNIFORME, FORMA DE FORMAS O ARQUETIPO, HELIOS PANTOMORFO

A continuación Serveto hace varias referencias a los textos herméticos, comenzando por el Asclepio, con las palabras de Hermes Trismegisto:

"En el *Asclepio* dice que Dios es todo y todas las especies omniformes. Dice que la Palabra de Dios es mundo arquetipo, luz arquetipo, y arquetipo del alma; que en todas las cosas resplandece una cierta imagen de Dios" (Rest. 132).

La omniformidad de Dios a la que se refiere Serveto se aprecia claramente en la siguiente cita del Asclepio 34, 25:

"Todo es desde, en y por El, las diversas y multiformes cualidades, las ingentes e inmensurables cantidades y todos los tipos de formas". "Todos los tipos de formas" se refiere al término omniforme, de manera que Serveto toma el término <<omniforme>> de Plotino, del filonismo, del orfismo o del neoplatonismo, así como de los *Hermetica*.

En cuanto a lo que se refiere al término *omniforme* como *forma de formas* o *arquetipo* que tanto cita Serveto en el párrafo anterior aparece ampliamente citado de forma similar en el Asclepio 35, 10-20:

"ARQUETIPO-FORMA-INDIVIDUO:

En efecto, el arquetipo es divino e incorpóreo, como cualquier cosa que se aprehende con la mente, pero las formas (individuales), compuestas de dos elementos, uno corpóreo, otro incorpóreo, no pueden nacer idénticas entre sí en puntos distantes del espacio y el tiempo, pues se modifican tantas veces cuantos momentos hay en el período de revolución del círculo celeste en el que reside el dios denominado Pantomorfo. De modo que el arquetipo (*species vero*) permanece inalterable, en sí, mientras produce tantas copias y tan distintas cuantos momentos tiene la revolución del cielo; un cielo que cambia en el transcurso de su recorrido, un arquetipo que ni cambia ni orbita. Por tanto, la forma de cada género es permanente, aun cuando se produzcan diferencias interindividuales en los límites de esa forma".

Los "momentos que hay en el período de revolución del círculo celeste" son "exactamente, trescientos sesenta momentos-grados del círculo del zodiaco" (Renau, 1989, vol. II, p. 259). En el *Liber Hermetis*, cap. XXV, se trata de las <<Monomoirai>> (Divisiones de un grado), o Astros-dioses que presiden cada uno de los treinta grados de cada signo, o bien cada uno de los trescientos sesenta grados del círculo del zodiaco que influyen, que toman a su cargo, a los individuos nacidos en su "momento". Los trescientos sesenta dioses constituyen el Pantomorfo, que preside el círculo del Zodiaco (71). Para Angel Alcalá el Pantomorfo sería Júpiter <<285>>, pero en realidad parece más bien que el Helios Pantomorfo sería el Sol, como hemos visto en la cita anterior y en la siguiente del CH XIX, 20-30:

"Júpiter es el Usiarca del Cielo -sea lo que sea lo que se designe con este nombre-, pues por medio de él dispensa Júpiter la vida a todos los seres. La Luz es el Usiarca del Sol, pues el bien de la luz se difunde sobre nosotros a través del disco solar. Los Treinta y Seis, los llamados Horóscopos, es decir, los astros siempre fijos en el mismo lugar, tienen por Usiarca o Príncipe al llamado Omniforme o Pantomorfo, que procura, a su través, formas diversas a los diversos tipos."

Es decir que el Pantomorfo se refiere como ya vimos antes al *Helios Pantomorfo*, es decir al Sol dador de formas que constituye el sistema de Decanatos (ver DECANATOS) o incluso los 360 grados del Zodiaco, puesto que el sol recorre un grado por día. Así pues habría un espacio del año de un grado para cada día, conformando los 360-365 tipos básicos de seres. Como podemos observar esta clasificación procede de la cultura egipcia, puesto que fueron ellos los que dividieron el año en 365 días en base a la trayectoria anual y diaria del sol por la eclíptica, tomando a la Tierra como centro (geocentrismo). Quizás también por influencia caldea. Serveto, como médico y astrólogo conocía perfectamente estas cuestiones que como teólogo se le hubieran escapado. Incluso el término Júpiter procede en definitiva del concepto solar, puesto que según Max Müller la similitud etimológica entre Dyaus pitar, Zeus pater, Júpiter y Tir, constituye el más importante descubrimiento del siglo XIX (72). Y el Dios Padre tradicionalmente se ha relacionado siempre con el sol, aunque el nombre de

Júpiter proceda de *Deus Pater Dyauis-pitar Iu-piter*, atribuyendosele a un planeta como Júpiter. Esta relación del Dios Padre con Júpiter es la que ha facilitado la confusión, al asimilar al planeta Júpiter las cualidades del *Dyauis-pitar Iu-piter*.

Serveto se refiere a continuación al *Poimandres* o *Pimandro* (CH II, 12):

"Por eso, en el himno del *Pimandro* cantaba: <<Santo es Dios, de quien es imagen toda naturaleza.>>" (Rest. 132).

La cita del *Pimandro* II, 12 (o CH II, 12) es la siguiente:

"Tu demostración es irrefutable, Trismegisto. Pero entonces ¿qué se puede decir del lugar en el que todo se mueve?.

-Que es incorpóreo, Asclepio.

-¿Y que es lo incorpóreo?

-Un Pensamiento Total que totalmente se contiene a sí mismo, libre de cualquier cuerpo, estable, impasible, intangible, inmóvil él mismo en sí mismo, capaz de contener todas las cosas y salvaguarda de todos los seres. Y como rayos del Bien son la Verdad, el arquetipo del aliento vital y el alma arquetípica.

-Pero entonces ¿Qué es Dios?

-El que no siendo ninguna de estas cosas es la causa del ser de todas ellas, de todas las cosas y de cada uno de los seres."

Se ha preferido reflejar aquí toda la cita del párrafo 12 para tener una visión más amplia de lo que Serveto conocía perfectamente y para tener una mejor visión del contexto.

Veamos ahora el himno que cita Serveto basado en el *Poimandres* I, 31:

"Por eso, en el himno del *Pimandro* cantaba: <<Santo es Dios, de quien es imagen toda naturaleza.>> A Tat, su hijo, le dice que no existe nada en la naturaleza de las cosas que no presente una cierta imagen de divinidad. Por todas partes se nos pone delante de los ojos, se nos insinúa y ofrece la imagen omniforme de Dios, que es la imagen misma de la luz que hay en todas las cosas." (Rest. 132).

El citado himno aparece en CH I, 31:

"Santo es Dios, Padre de todas las cosas.

Santo es Dios, cuya voluntad es cumplida por sus propias Potencias.

Santo es Dios, que quiere ser conocido y se da a conocer a los que le pertenecen.

Santo eres, que por tu Palabra fue creado cuanto existe.

Santo eres, que a tu imagen (*eikón*) nació la naturaleza toda.

Santo eres, a quien la naturaleza no pudo representar.

Santo eres, más potente que toda potencia.

Santo eres, más excelso que toda excelencia.

Santo eres, superior a cualquier alabanza.

Acepta los puros sacrificios verbales ofrendados desde un alma y un corazón levantados hacia tí, ¡Oh Inefable! ¡Oh Indecible! a quien sólo el silencio puede nombrar."

Dicho himno se encuentra casi literalmente reproducido en NH VI6 55, 24ss de los textos herméticos, con la diferencia de que en NH VI6 no aparece el "Santo eres" por lo que parece una herencia judía, además fragmentos de dicho himno han aparecido también en Nag

Hammadi VI 7 (Renau, 1989, p. 41). La influencia egipcia se intuye en la similitud al himno correspondiente a uno de los papiros griegos de origen egipcio, como el PGM XIII 62ss, que trata sobre la Consagración del mago: "Esta es la fórmula sagrada que se escribe en la tabla de natrón: Te invoco a ti que eres superior a todos, el que todo lo ha creado; a ti que te has creado a ti mismo, el que todo lo ve sin ser visto; pues tú concediste al sol la gloria y toda su potencia (...) Pues cuando tú apareciste, apareció el universo y surgió la luz. Todas las cosas están sometidas a ti, cuya verdadera forma ningún día puede contemplar. Tú el que se transforma en toda clase de formás" (73). Obsérvese cómo aparece también la referencia a la luz.

También aparece, el himno del *Pimandro* citado por Serveto (Rest. 132), relacionado con el CH V 1-2, titulado "De Hermes a Tat, su hijo: que Dios es invisible y a la vez muy evidente". Las referencias a algunos conceptos de la cita de Serveto aparecen entre paréntesis y en cursiva:

"Dios no sería eternamente si no fuera invisible: todo lo visible ha de aparecer en algún momento, puesto que es engendrado, mientras que lo invisible es eterno, no tiene necesidad de aparecer al ser siempre. De hecho no es sino él el que hace visibles todas las demás cosas, aun permaneciendo invisible en tanto que eterno. Es decir, muestra todas las cosas pero no se manifiesta él mismo, las engendra pero no es engendrado, hace aparecer la imagen de todos los seres (*omniformis imago*) pero no tiene apariencia exterior, sólo las cosas engendradas la tienen pues nacer no es sino aparecer." (CH V, 1).

"Es evidente por tanto que el Uno es inengendrado, inimaginable e invisible. Sin embargo, puesto que engendra la imagen de todas las cosas (*omniformis imago*), se manifiesta en y a través de ellas y sobre todo a aquellos que él quiere mostrarse.

Ante todo dirige tu plegaria, Tat, al Señor, Padre y Unico, a aquel que no es el Uno sino su origen, y suplícale que te sea propicio y que puedas comprender a tan poderoso Dios. Que ilumine tu inteligencia aun con uno solo de sus rayos (*omnibus lucis imago*), pues sólo el pensar, siendo invisible, puede ver lo invisible. Si accedes a ello, Tat, se te mostrará a los ojos del pensamiento, pues el señor se manifiesta con generosidad a través de todo el Cosmos." (CH V, 2).

1.5.1.f. EL AIRE COMO SEDE DE JUPITER O IOVA. ANAXIMENES. PITAGORAS.

Toda esta herencia hermética confluye en el cristianismo y se entremezcla con el pitagorismo como muy bien da a entender Serveto:

"Lo mismo enseña Pablo, cuando dice que casi se puede <<palpar>> a Dios en cada cosa, pues está metido en lo más hondo de cada una de ellas (Hech. 17). [Pablo] cita la expresión de Arato de que somos <<descendencia de Dios>> y, con Pitágoras, <<linaje divino o de Dios>>: pues tenemos la semilla de la deidad dentro de nosotros, *verdaderamente innata, como innato está en nosotros desde el origen el espíritu de la divinidad*. Allí mismo dice el apóstol [Pablo] que <<en Dios vivimos, nos movemos y somos>>. *En él respiramos, y nuestra vida y nuestro aliento están en él y dependen de él*. De ahí que los antiguos dijese de Júpiter que era el aire o que estaba en el aire en que vivimos, puesto que en el aire se halla un aliento divino y vivificador. Pablo cita a Arato, cuando, hablando de Júpiter, dice que todas las cosas están llenas de él: <<Júpiter es cuanto ves y adonde vayas>>. Ellos le llamaban *Iove* en dependencia de la antigua tradición de los hebreos que llamaban a Dios

Iova. El nombre indeclinable *Iova* se modificó posteriormente en *Iove*; pero *Iova* proviene de *Iehová*, ya que el <<*scheva*>> al principio no suena y se omite la aspiración, como ocurre frecuentemente en esa lengua." (Rest. 132-133).

Anaxímenes de Mileto (aprox. 585-528) habla del aire o hálito, *áēr*, *pneuma*, como principio primordial y origen de todo. Aristóteles, en su *Metafísica I, 3*, cita a Anaxímenes y a Diógenes de Apolonia quienes decían que el aire es anterior al agua, y que es el primer principio de los cuerpos simples. Cicerón en su *De natura deorum I, 10*, y Agustín en su *De civitate Dei, VIII, 2*, afirmaron que según él el aire es Dios; o Zeus, o Júpiter (74).

En cuanto a ver a *Júpiter* "en todo y por donde vayas" es una forma de hablar similar a decir "ver a Dios en todo", puesto que los antiguos denominaban a Dios *Júpiter*. De todas formas astrológicamente se puede explicar también esta relación con el aire puesto que *Júpiter* es el planeta *regente* del signo zodiacal de *Sagitario* que está a su vez en oposición con Géminis que rige los pulmones, formando ambos signos un par astrológico de gran importancia. Así el eje formado por el par de signos opuestos *Géminis-Sagitario* está relacionado con dos símbolos fundamentales de la divinidad, como son *Mercurio* (Hermes o Tot), regente de Géminis, y *Júpiter* (Zeus), regente de Saagitario. De esta forma Mercurio y Júpiter no serían más que dos manifestaciones o aspectos de un solo dios. Pues es del *Helios Pantomorfo* (el Sol) de donde salen todas las divisiones zodiacales, conforme la Tierra va girando alrededor del sol.

En lo que respecta a la derivación de *Júpiter* del hebreo *Iehova*, parece más probable que *Júpiter*, al proceder del indoeuropeo *Dyaus Pitar* *Zeus Pater* *Júpiter* y *Tir*, como ya hemos visto (Max Müller), es muy posible que el hebreo *Iehova* lo haya tomado del indoeuropeo *Shiva*, puesto que la pronunciación es muy similar: *Shiva* *Scheva*, así como las connotaciones simbólicas de ambos dioses; así *Shiva* es la manifestación creadora y destructiva de Dios y *Iehova* el Dios castigador y destructor a la vez que creador. Por otra parte, en la antigüedad era habitual mezclar la poesía con la astronomía, como por ejemplo es el caso de Arato de Soloi (315-245), cortesano de Antígono Gonatas en Macedonia, amigo del estoicismo y que escribió un poema astronómico en 1254 hexámetros denominado *Phaenomena*, a cuyo *Himno a Zeus*, 38, pertenece la referencia de Serveto en los párrafos anteriores (75).

Pitágoras, como heredero de la más antigua tradición egipcio-hermética ha influido determinantemente en la cultura occidental, aunque no escribiera nada. Su famoso teorema hoy en día se ha demostrado que no le pertenece puesto que era ampliamente conocido y utilizado en Egipto. "Désormais, le théorème dit "de Pythagore" n'appartient plus à Pythagore, et Euclide et Archimède se font prendre en flagrant délit d'inspiration puisée à des connaissances qui viennent d'ailleurs et qui sont connues et couramment pratiquées déjà depuis plus de mille ans avant eux." (Couchoud, 1993, p. 1). Aún así se le atribuyeron algunos escritos tales como *Símbolos*, *Himnos* y los conocidos *Versos áureos*. Por otra parte es sabido e incluso reconocido por los propios interesados que un gran número de filósofos griegos tomaron sus ideas de fuentes egipcias: "Los griegos tenían una muy alta opinión de los matemáticos egipcios, y los más célebres matemáticos griegos han adquirido a menudo su saber en Egipto, haciendo largos viajes de estudio sobre el lugar, o así mismo pasando su vida como lo hizo Euclides." (76). Incluso Demócrito decía: "En ce qui concerne la construction des lignes avec des preuves, personne ne me surpasse, même pas les célèbres tireurs de cordes égyptiens" (Couchoud, 1993, p. 1). El sistema decimal tampoco pertenece a Pitágoras, puesto que forma parte de las matemáticas egipcias basadas probablemente en los decanos. Así, para los egipcios, ya existía la *decena* simbolizada con un signo en forma de arco.

Prosigue Serveto a continuación con citas y comentarios de los *Hermetica*:

"Por otra parte, y hablando del espíritu en el *Asclepio*, dice Trismegisto que el Espíritu de Dios lo llena todo y todo lo vivifica; y añade que el mundo sirve de alimento a los cuerpos, mientras que el Espíritu divino nutre y sostiene las almas. En el Libro III afirma que este Espíritu que todo lo vivifica procede de una fuente santa, y que el alma conserva continua dependencia respecto de su principio, igual que dependen continuamente de su fuente la luz y el calor." (Rest. 133).

Esta cita procede de ASC 16, 20-25 y de ASC 17, 1-5:

ASC 16, 20-25:

"I.3.- EL PNEUMA

En cuanto al aliento vital, es por medio de él que son suministrados y vivificados todos los seres del Cosmos, de acuerdo con las órdenes del Dios Supremo al que obedece como su órgano o instrumento que es. Pero ya es suficiente por lo que respecta a este tema.

I.4.- LOS TRES PRINCIPIOS

El Dios denominado Supremo, perceptible sólo para la inteligencia, es el guía y gobernante de este dios sensible que envuelve en su interior todo lugar, toda la sustancia de las cosas, toda la materia de lo que nace y se reproduce, todo, en suma, cualquiera que sea su cualidad o dimensión."

ASC 17, 1-5:

"A través del Aliento vital son puestas en movimiento y dirigidas todas las especies del Cosmos según la naturaleza que Dios asignó a cada una.

En tercer lugar, la <Hyle> -materia- es el receptáculo de todos los seres, de sus cambios y de su multiplicidad. Y todo está gobernado por Dios que asigna a cada ser lo que necesita y lo llena con el aliento vital, insuflado de acuerdo con la naturaleza de cada uno."

Obsérvese cómo lo que en Serveto es el *Espíritu de Dios*, en el *Asclepio* es el *Aliento vital*. Por lo que Serveto los identificaba, sirviéndole de base para su posterior descubrimiento de la circulación pulmonar. Por lo tanto Serveto no se basó solo en los textos bíblicos, sino que igualmente estudió la doctrina hermética heredera de los conocimientos egipcios sobre el aliento vital. Por otra parte los judíos a su paso por Egipto tomaron probablemente un gran número de ideas entre las que pudo figurar dicha doctrina.

La última cita es una conclusión suya sobre el CH III, en donde se explica cómo todo procede de un principio único divino y mediante el fuego y el aliento vital se da lugar a un movimiento de siete círculos descritos por los siete planetas y sentando las bases de origen de la concepción astrológica (ver *La astrología en los textos herméticos*).

Más adelante Serveto acaba diciendo:

"Todos los platónicos coinciden en decir que Dios es alma del mundo, y que su Espíritu sostiene y da vida a todas las cosas del universo. Pero de esta esencia universal y de las ideas de todas las cosas hablaremos más en seguida que hayamos adelantado algo sobre el nombre *Elohim*." (Rest. 133).

1.5.2. HELOHIM

1.5.2.a. SIMBOLOGIA DEL NUMERO 12.

A continuación Serveto pasa a explicar algunas consideraciones sobre el nombre Elohim, haciendo alguna referencia a la Jerusalén celestial y sobre todo citando a Lucas 10, 20: <<vuestrós nombres están escritos en el cielo>> que guarda cierta relación con la astrología. Otra cita de Serveto muy interesante y que puede tener, sin duda, relación con la astrología es la que se refiere a los 144.000 elegidos y a sus variaciones numéricas:

"...aunque de un modo especialísimo estaban los elegidos, los predestinados en Cristo, que suman <<doce veces ciento cuarenta y cuatro mil veces de miles>> (Apoc. 21)." (Rest. 135).

Según Angel Alcalá esta cifra que cita Serveto es imaginaria "De hecho, Ap. 7, 4 y 14, 1, 3, pero nunca el cap. 21, enumeran un misterioso 144.000." <<289>>. Pero en realidad vamos a ver cómo Serveto no está tan desencaminado para considerar esta cifra numérica y muy en relación por otra parte con la astrología. Así, en el Apocalipsis 7, 4 se dice: "Y oí el número de los señalados: ciento cuarenta y cuatro mil señalados de todas las tribus de los hijos de Israel", y a continuación se reseñan 12.000 señalados por cada una de las 12 tribus. En otro lugar ya se ha visto la posible relación de las doce tribus con los doce signos zodiacales. Los textos herméticos le dan una gran importancia a los *decanatos*. Estos son subdivisiones del Zodíaco, por ejemplo de tres decanatos de 10 grados para cada signo zodiacal, con lo que se obtienen $12 \times 3 = 36$ decanatos. Pero esta división puede subdividirse aún más, como por ejemplo en 12 subdecanatos de un grado para cada signo zodiacal, con lo que se obtendrían $12 \times 12 = 144$ subdecanatos que al multiplicarlos por 1000 como símbolo de totalidad nos daría la cantidad de 144.000 señalados, es decir todos los vivientes, puesto que nadie puede escapar a la señal de Dios. De todos modos Serveto pudo ir más lejos al atribuir 144.000 señalados a cada signo, con lo que se obtendría una cifra de $12 \times 144.000 = 1.728.000$ de <<predestinados en Cristo>>. O en todo caso algún múltiplo de 12. Es obvio que con un maestro como Champier y con un amigo y protector como Cornelius Agrippa, a Serveto no se le escaparían estas observaciones astrológico-simbólicas.

Para que podamos darnos cuenta de la importancia que tiene el número 12 en el cristianismo vamos a ver algunas referencias a él en el espacio tan corto del Apocalipsis 21 que cita Serveto:

"Y tenía [la Jerusalem] un muro grande y alto con doce puertas; y en las puertas doce ángeles, y nombres escritos, que son los de las doce tribus de los hijos de Israel.

Al oriente tres puertas; al norte tres puertas; al medio día tres puertas; al poniente tres puertas.

Y el muro de la ciudad tenía doce fundamentos, y en ellos los doce nombres de los doce apóstoles del Cordero.

...y él midió la ciudad con la caña, doce mil estadios.

Y midió su muro, ciento cuarenta y cuatro codos, de medida de hombre, la cual es del ángel.

Y los fundamentos del muro de la ciudad estaban adornados de toda piedra preciosa [12 piedras]. El primer fundamento era jaspe; el segundo, zafiro; el tercero, calcedonia; el cuarto esmeralda; el quinto, sardónica; el sexto, sardio; el séptimo, crisólito; el octavo, berilo; el noveno, topacio; el décimo, crisopraso; el undécimo, jacinto; el duodécimo, amatista.

Y las doce puertas eran doce perlas, en cada una, una."

Con todas estas claves numéricas alrededor del número 12 no es de extrañar que Serveto se aventurara a suponer un número de señalados basado en una operación numérica con el 12. De hecho en la astrología actual se ve clara la relación de la astrología con las doce piedras citadas en el Apocalipsis (De Vore, 1951, p. 447).

Acaba Serveto el apartado referente al concepto de Elohim con la siguiente frase:

"Mas el propio Cristo se atribuía a sí misma divinidad de *elohim*. Pero ahora Cristo es verdadero *Jehovah*, el que hace ser todas las cosas, las sostiene todas y otorga a los suyos el poder de hacer milagros. El es fuente de aquella luz que forma todas las cosas y que infunde en nuestras mentes las ideas de las cosas. Ideas de las cosas que antes estaban [principalmente] en la Sabiduría de Dios. Sabiduría de Dios que es ahora el mismo Cristo." (Rest. 137).

1.5.3. LAS IDEAS O FORMAS DE TODO EN DIOS

En el presente capítulo Serveto continúa con las citas y referencias a los *Hermetica*, así como a autores de ideología similar o platónica.

1.5.3.a. SOBRE LAS IDEAS

Comienza este capítulo explicando por qué es conveniente hablar de las ideas:

"Puesto que muchas veces incidimos en la cuestión de las ideas, y puesto que su conocimiento contribuye a un mejor conocimiento de Cristo, e incluso a una mejor explicación de la esencia de Dios y de sus nombres, vamos a decir ahora algo acerca de ellas." (Rest. 137).

La base platónica aparece clara tanto en muchos de los planteamientos de Serveto como en los *Hermetica*, así en el mundo de las ideas aparecen las representaciones de todas las cosas:

"Desde la eternidad existían en Dios imágenes o representaciones de todas las cosas resplandeciendo en la Sabiduría, en la Palabra de Dios, como en un mundo arquetipo. Dios veía en sí mismo, en su propia luz, todas las cosas, ya que tenía en sí mismo las ideas de todas ellas como resplandeciendo en un espejo. Tal es la enseñanza que hemos recibido desde el principio del mundo acerca de la Sabiduría de Dios, tal como aparece en las sagradas letras, que por tradición de los antiguos transmitieron a los griegos los caldeos y egipcios. Tal es lo que en los libros sagrados nos han enseñado Job, Moisés, David, Salomón y otros. Esto mismo es lo que enseñaron Zoroastro y Trismegisto, de los que, sobre todo del último, aprendieron todos los griegos desde Orfeo hasta Platón." (Rest. 137).

Obsérvese cómo Serveto admite la influencia caldeo-egipcia, de las enseñanzas de Zoroastro y especialmente de Hermes Trismegisto "en todos los griegos desde Orfeo hasta Platón". Idea que es corroborada cada vez más por las nuevas investigaciones al respecto.

Prosigue Serveto citando de los textos herméticos el Pimandro y el Asclepio:

"Tanto en el *Pimandro* como en el *Asclepio* enseñó Trismegisto que las formas luminosas de todas las cosas están contenidas en ese primer mundo ejemplar que es la Palabra de Dios, y que ese primer arquitecto del mundo estaba dotado de una sabiduría infinita, llena de las ideas y orígenes de las cosas." (Rest. 137).

Esta cita parece resumir las ideas expuestas en el Pimandro I, 5 y I, 9-11-12, así como del Asclepio XXXI, de las enseñanzas de Hermes Trismegisto:

Pimandro I, 5 (CH I, 5):

"Salió entonces desde la Luz una Palabra Santa que alcanzó a la naturaleza y un relámpago violento saltó hacia afuera, desde la naturaleza húmeda hacia arriba, hacia las alturas. Un fuego que, aunque ligero y sutil, era al mismo tiempo enérgico."

Pimandro I, 9 (CH I, 9):

"El Pensamiento, Dios, que era hermafrodita, Vida y Luz a la vez, engendró con la Palabra otro Pensamiento Creador que es el dios del fuego y del Aliento Vital. Y éste a su vez, fabricó siete gobernadores que envuelven con sus círculos el mundo perceptible y a cuya administración se la denomina Destino."

En este párrafo aparecen los siete gobernadores que corresponden a los siete planetas visibles que dan lugar a los siete círculos y que hacen que se manifieste el Destino. Idea que es claramente astrológica.

Pimandro I, 11 (CH I, 11):

"Ya unido a la Palabra, el Pensamiento Creador envolvió los círculos y los hizo girar con estruendo, y de este modo revolvió sus criaturas y permitió que fueran y vinieran, en revolución, desde el inicio ilimitado hasta la consumación infinita pues comienza cuando acaba.

Y por voluntad del Pensamiento, el movimiento circular de sus criaturas produjo, a partir de los elementos conducidos abajo, los animales irracionales -que ya no tienen a su alcance la palabra-, el aire produjo los seres voladores y el agua los que nadan. Y tras separarse el Agua y la Tierra por voluntad del pensamiento, de ésta salieron los seres que tenía en su seno, los animales tetrápodos y los reptiles, las bestias salvajes y las domésticas."

Se puede observar cómo se produce la creación de los seres a partir de los cuatro elementos, el fuego como Pensamiento Creador, como hemos visto en el párrafo anterior, el aire como origen de los seres voladores, el agua como origen de los seres que nadan y de la tierra los seres terrestres. La teoría de los cuatro elementos es sustancial y básicamente astrológica, pues es de los cuatro elementos que surgen los 12 signos del zodiaco (ver ELEMENTOS).

Pimandro I, 12 (CH I, 12):

"A continuación, el Pensamiento, Padre de todas las cosas, Vida y Luz, engendró al Hombre a su imagen y le amó como a un hijo, puesto que, creado a imagen del Padre, era

hermosísimo. En realidad, pues, Dios amó a su propia imagen. Y entregó al Hombre todas sus criaturas."

1.5.3.b. EL ARQUITECTO DEL MUNDO. EL PENSAMIENTO COMO MOTOR INMOVIL

La idea del primer arquitecto del mundo según Alcalá no es hermética, sino filoniana <<292>>. Pero vamos a ver cómo la idea de un arquitecto o artesano sí que aparece muy clara en el Corpus Hermeticum I, 13:

"El Hombre, tras observar la creación del Artesano en el fuego, quiso a su vez crear y el Padre le concedió su deseo."

La idea del segundo Dios visible como *Demiurgo* o *mente segunda que todo lo produce*, así como la teoría de los cuatro elementos, aparece también en el Asclepio 8. Igualmente parece clara, en las palabras de Serveto (Rest. 137), una referencia al Asclepio 31:

"Dios ha permanecido siempre en reposo y la Eternidad, como El, se mantiene inmóvil eternamente, conteniendo en su interior a este Cosmos que llamamos correctamente sensible, incluso antes de que hubiera nacido. Un Cosmos hecho a imagen de Dios, en tanto que imita a la Eternidad".

Idea igualmente relacionada con el Asclepio 32:

"El Pensamiento, es semejante en todo a la divinidad y permanece, por tanto, inmóvil en sí mismo mientras se mueve en su estabilidad; es santo, incorruptible, eterno y cualquier otro atributo que designe más dignamente a la Eternidad del Dios Supremo que subsiste en la Verdad en sí misma y está completamente llena de todas las formas (no) sensibles y de la ordenación del conjunto y, por así decir, subsiste con Dios.

El pensamiento del Cosmos, es el receptáculo de todas las formas sensibles y de las ordenaciones".

Parece evidente una influencia de Aristóteles y a su "*motor inmóvil*" pero, en los *Hermetica*, más como *Nous* o *Pensamiento*: "...el primer motor, el inmóvil, es uno, formal y numéricamente." (Aristóteles, *Metafísica*, XII, 8).

La sabiduría infinita está llena de las ideas y orígenes de las cosas, puesto que el vacío no existe según el Asclepio 33.

Ya hemos visto anteriormente también lo referente al mundo de las ideas como formas arquetípicas según el Asclepio 35 y que Serveto se encarga de señalar.

1.5.3.c. SABIDURIA OMNIFORME. ESPIRITU UNO Y MULTIPLE. LOGOS

Serveto a continuación continúa explicando las mismas ideas pero ahora basándose en citas bíblicas:

"Todo eso escrito acerca de la Sabiduría en Dios, por la que Dios cada una de las cosas <<la mira, la ve debajo de todo el cielo>> y la gobierna, lo había enseñado antes Job en el cap. 28. Sobre esa misma Sabiduría que desde el principio iba trazando en Dios todas las cosas, consulta el cap. 8 de los Proverbios de Salomón. En los mismos términos habla de ella Baruch, cap. 3, y con más amplitud Jesús Sirach, o sea, el Eclesiástico, y el Libro de la Sabiduría. Allí se llama a la Sabiduría espíritu uno y múltiple, que contiene todas las cosas; se nos dice que la Sabiduría es artífice de todas las cosas a la manera de un arquitecto que primero tiene en sí la idea de la futura casa. La propia Sabiduría dice en el citado cap. 8: <<En presencia de Dios yo era multitud, y era sus delicias todos los días>>. Multitud [de ideas] produciendo todas las cosas en medio de sus delicias. *La sabiduría era todo cuanto fué, cuanto es y cuanto ha de ser*. Ella era *lógos*, mente admirable en que resplandecen visiblemente todas las cosas. La propia Palabra de Dios es su Sabiduría, y esa misma luz del rostro de Cristo es para nosotros luz del entendimiento e idea de todas las cosas." (Rest. 137-138).

Todo este texto deja relucir la influencia hermética de forma clara como vamos a ir viendo. Sobre el *Libro de la Sabiduría* hay que decir que algunos sectores más exigentes de la Iglesia, o de algunas iglesias cristianas, no lo consideran demasiado ortodoxo, quizás por la abundancia de claves simbólico-herméticas, de hecho no aparece en la versión que se está utilizando en este trabajo y que está basada en la de Casiodoro de Reina (1569) y Cipriano de Valera (1602). Como ya vimos es muy posible que tanto la literatura judía como la hermética hayan bebido de las mismas fuentes, que de todas formas serían caldeo-egipcias, al menos en lo que respecta al tema que nos ocupa. En Proverbios 8 aparecen algunas ideas similares a las herméticas y a las del *Libro de la Sabiduría*:

Prov. 8, 22:

"Jehová me poseía en el principio de su camino,
Ya de antiguo, antes de sus obras."

Prov. 8, 23:

"Eternamente tuve el principado, desde el principio,
Antes de la Tierra."

Prov. 8, 24:

"Antes de los abismos fui engendrada;"

Prov. 8, 30:

"Con él estaba yo ordenándolo todo;"

Es en los capítulos 7 y 8 de la Sabiduría en donde se reconoce con gran firmeza a la Sabiduría como una entidad personal y que el *Nuevo Testamento* identificará con el Verbo. Serveto en una de sus cartas a Calvino le aclarará algunos conceptos sobre la sabiduría y el Logos. Así, en la carta VIII le dice:

"Pero ante todo quería que pensaras qué es lo que propiamente significa *palabra*, y qué *sabiduría*, para que no abuses de los términos sagrados.

Toda palabra, y toda sabiduría, representa naturalmente algo, es una referencia natural. Se le dió a Salomón gran sabiduría, refulgencia de cosas divinas y humanas. Juan no abusó de la propiedad del término, sino que pertinentemente dijo *logos*, palabra referente. Es, pues, la palabra, y es la sabiduría, referencia verdaderamente representativa. Ahora es el Cristo mismo, que ahí era representado príncipe, verdadera referencia, verdadera sabiduría, que

contiene en sí toda luz sustancialmente. De aquí que le llame Pablo destello glorioso, o de la gloria, e impronta de su sustancia, figurada en Dios (Hebr. 1).

Era para Pablo *sofia polypoikilos*, sabiduría multiforme, enérgicamente variada, en la que judíos y gentiles se incluirían en su momento oportuno." (Serveto, *Treinta cartas a Calvino, carta VIII*, 1553).

En la carta V a Calvino también se refiere Serveto a la Sabiduría omniforme, así como a la forma y a la Palabra:

"En la Palabra se muestra ya esa forma humana de muchas maneras, por muchas inducciones. Pero debes comprender ante todo que yo no atribuyo a la Palabra forma corpórea, sino preferencia y manifestación divina a manera de una forma corpórea. Escucha ahora mis inducciones por las cuales podrás comprender que en la Palabra hay algún aspecto de esa forma.

La primera inducción es del conocimiento mismo de la sabiduría omniforme.

Todo engendrante, antes de que haya hijo, produce semen en sí y de por sí o un semen ideal. Así llamamos al semen esencial de la Palabra, del que todo procede y en el que todo se reflejaba, incluso los ángeles, los cuales en la creación fueron asimilados a ella." (Serveto, *Treinta cartas a Calvino, carta V*, 1553).

La última frase es una clara alusión al *Logos Spermaticos* o *Semina Verbi*, como *Verbo Creador*. En Efesios 3, 10 también se hace referencia a la multiforme sabiduría de Dios.

1.5.3.d. UNICIDAD-MULTIPLICIDAD.

Pero donde aparece de forma clara una referencia a la unicidad y a la multiplicidad en la Creación, en relación con la frase citada por Serveto más arriba (Rest. 138), <<Sabiduría espíritu uno y múltiple>>, es en el tratado del Asclepio 2, de Hermes Trismegisto a Asclepio:

"¿No te he explicado ya [Asclepio], que todo es uno y que uno es todo, puesto que todo existe ya en el creador antes de haber sido producido?. ¿Y que con razón se le denomina "todo" al creador, dado que todas las cosas son miembros suyos?. Procura no olvidarte más a lo largo de esta discusión de que El solo es todo o El mismo es el creador de todo.

UNIDAD Y TOTALIDAD

En esto consiste el Todo, que, acuérdate, posee todas las cosas y es todas las cosas. Alma y materia son puestas en movimiento por la Naturaleza que las aprisiona y de ello resulta la multiforme diversidad de todo lo que aparece. Sin embargo, aunque reconozcamos un número infinito de especies distintas, están enlazadas de hecho en una unidad, al efecto de que parezca que todo es uno y que todo ha nacido de lo uno."

La correspondencia o identidad entre la Unidad y la Totalidad aparece también en uno de los fragmentos recopilados por Festugiere (Festugiere, 1950-1954, vol. I, p. 252) sobre Alquimia hermética:

"Uno es el Todo, por el Uno es el Todo, hacia el Uno va el Todo, y si el Todo no tiene al Uno, nada es el Todo." (interior del más grande de los tres círculos concéntricos de la *Chrysopée de Cléopâtre*).

De forma similar se expresa el Corpus Hermeticum XVI, 3, con las palabras de Asclepio al rey Ammon:

"Voy a comenzar mi discurso invocando a Dios, Señor, Creador, Padre y envoltura del Universo, que siendo lo Uno es Todo y siendo el Todo es Uno; pues el conjunto de todas las cosas es uno, en lo Uno, no repitiéndose lo Uno, sino siendo ambos Uno. Conserva este sentido, Rey, durante toda la explicación de mi discurso. Pues si alguien intentara separar al Todo, que parece uno y que es lo mismo, de lo Uno, tomando el término "Todo" como una pluralidad y no como totalidad, acabaría por destruir el Todo, cosa imposible, al haber separado el Todo de lo Uno. Porque es preciso que todo sea uno, si es que hay Uno -existe y nunca cesa de ser uno- para que no se vea disuelta la totalidad."

Como ya se vio en su momento, la correspondencia entre el todo y la parte la ha retomado la filosofía de la ciencia denominándole *principio hologramático* (Morin, 1988, p. 112). Correspondencia basada en cierto modo en el principio hermético de la *Tabla de Esmeralda*: "Lo de abajo es igual que lo de arriba y lo de arriba es idéntico a lo de abajo. Y con ello se cumple el milagro del ser [o de la Unidad]." (77). Principio que lleva a este otro (78): "Lo que es a un cuerpo lo es a otro, o lo que es a un cuerpo lo es al resto de los cuerpos del Universo. Y con ello se cumple el milagro del ser [o de la Unidad]." (Verdú, 1981, p. 13). La frase citada por Serveto más arriba (Rest. 138): *La sabiduría era todo cuanto fue, cuanto es y cuanto ha de ser* está basada en la inscripción de Isis del templo egipcio de Atenea o Nit en Saïs, en el Bajo Egipto (79) <<284 y 293>>. Dicha inscripción la cita Plutarco en su *Isis y Osiris, IX*, y reza así: "Soy todo cuanto ha sido, todo cuanto es y todo cuanto será, y mi velo no ha sido nunca levantado por mortal alguno." (Meunier, 1976, p. 10). El mismo Plutarco dice que *Atena* es la misma *Isis*. Su velo representa el *velo de la sabiduría* que el iniciado ha de "des-velar".

Después de lo expuesto se comprenderán mejor las siguientes palabras de Serveto continuando con su exposición:

"Los antiguos solían llamar a la Palabra de Dios <<mundo omniforme, mundo arquetipo, mundo inteligible>>. A Trismegisto, después de sus discursos a Esculapio y a su hijo Tat, le enseña la Mente que en Dios hay un <<mundo omniforme>>, a cuya semejanza ha sido hecho este otro mundo inferior, y que en Dios hay una idea del mundo que expresa las formas de cada uno de los cuerpos; razón por la cual concluye que todas las cosas están y se contienen en Dios." (Rest. 138).

La cita de Trismegisto corresponde al Corpus Hermeticum XI, 4, 16, cuyo título es El pensamiento a Hermes:

"Dios es el alma de la Eternidad, la Eternidad el alma del Cosmos y el cielo el alma de la tierra. Dios está en el pensamiento, el pensamiento en el alma y el alma en la materia. Y todas estas cosas lo son a través de la Eternidad.

Y hay un alma que, henchida de pensamiento y de Dios, colma interiormente y envuelve exteriormente al cuerpo universal que contiene todos los cuerpos, un alma que da vida al Todo, desde el exterior, vivificando ese ser vivo grande y perfecto que es el Cosmos e, interiormente, animando a todos los seres vivos; un alma que permanece idéntica a sí misma allá arriba, en el cielo, mientras que aquí abajo, en la tierra, renueva la generación." (CH XI, 4).

"Pues que Dios, sin duda, tiene una sola figura, en el caso de que exista una figura propia de él, una figura que no se muestra a nuestra mirada, incorpórea por tanto, aunque sea ella misma la que muestre todas las formas a través de los cuerpos." (CH XI, 16).

A continuación Serveto cita a *Orfeo* en relación con su concepción de las ideas y las formas:

"También Orfeo llamó a la esencia de Dios <<omniforme>>, *ya que contiene en sí todas las formas*. Esto se nos descubre con el siguiente razonamiento: porque sostiene las formas de todas las cosas y sosteniéndolas de este modo las ve en sí mismo, presentes en su propia luz. A estas presencias nosotros les llamamos ideas. Aún hay otra razón: que Dios mismo infunde en nosotros las especies e ideas de todas las cosas, ya que el hombre concibe las especies de las cosas a semejanza de Dios. Esto es lo que familiarmente le enseña a Trismegisto la Mente en el lugar ya citado: <<Contempla, le dice, cómo tú mismo eres capaz de entender muchas cosas; contempla luego cómo Dios encierra en sí mismo todas las inteligencias. Pues bien, si tú no te asemejases a Dios, no podrías entenderlo, pues lo semejante sólo puede ser conocido por lo semejante>>. Luego en Dios están las especies e ideas de las cosas, si están en nosotros y nosotros nos asemejamos a Dios. *Séneca decía a Lucilio: <<Dios encierra en sí mismo los ejemplares de todas las cosas, sus números y modos>>: está lleno de imágenes, que Platón llama ideas inmutables.*" (Rest. 138-139).

La cita de Orfeo se refiere a los Himnos XIV *A Rea*: <<Protógeno multiforme y divino>>, XXV *A Proteo*: <<Tu omnimoda esencia ilimitada>>, y LXXXIV *A Hestia*: <<Eterna, multiforme, soberana>> (Maynadé, 1973, pp. 48, 61 y 129). La referencia a Trismegisto a parece en el Corpus Hermeticum XI, 18 fundamentalmente, aunque conviene citar aquí parte del CH XI, 19 y del CH XI, 20, de El Pensamiento a Hermes, para comprender mejor el sentido:

CH XI, 18:

"Es preciso que reflexionemos ahora, en particular, sobre algunas de las cosas expuestas. Medita, para empezar, sobre que todas las cosas están en Dios: esto no se ha de entender en el sentido de que estén en él como en un lugar -Ya que el lugar es un cuerpo, un cuerpo inmóvil, y lo que está emplazado no tiene movimiento- muy al contrario, las cosas están en Dios en apariencia incorpórea.

Piensa entonces en el que contiene todas las cosas y considera que nada, sino él, puede circunscribir lo incorpóreo y de forma más rápida y capaz, que es el único incircunscrito y que es el más rápido y capaz."

CH XI, 19:

"Si alcanzas a pensar de este modo en tu propio yo, puedes ordenar a tu alma que se encamine hacia el Indo que allí se presentará presurosa más rápida que tu propia orden..."

Como se ve, según esto, se admite la posibilidad de desplazarse mentalmente a cualquier lugar del espacio, lo que sería una prueba evidente de nuestra semejanza con Dios.

CH XI, 20:

"Sé consciente, pues, de cuán inmensa es tu potencia y rapidez; y de que si tú eres capaz de hacer todas estas cosas ¿No lo va a poder hacer Dios?. Has de entender, por tanto, a Dios de este modo: tiene en sí mismo todas las cosas como inteligibles, tanto al Cosmos como a sí mismo y al Todo.

Pero para poder siquiera concebirlo es necesario que te vuelvas igual a él, pues sólo lo semejante conoce a lo semejante. Es preciso, por eso, que salgas de todo cuerpo para que

puedas así agrandarte hasta su tamaño inmensurable; que te sitúes más allá del tiempo para que puedas convertirte en Eternidad; sólo entonces podrás conocer a Dios. Porque si te haces cargo de que nada te es imposible, habrás entendido que eres inmortal, que puedes conocer todas las cosas, todo arte, cualquier ciencia y las características de los seres vivos."

Una experiencia muy semejante a la aquí descrita es la que aparece en los antiguos Misterios de Isis según narra Apuleyo en su *Metamorfosis* XI, 23 (Apuleyo, 1978, p. 343):

"Llegué a los umbrales de la muerte, pisé el umbral de Proserpina y a mi regreso crucé todos los elementos..."

La referencia que hace Serveto a Séneca corresponde a la *Ep. ad Lucillum* I, 15. Según Alcalá, Serveto pudo haber leído a Séneca en la edición de Erasmo, en Basilea, 1528 y 1529 <<294>>.

Serveto ya ha citado varias veces a la luz como manifestación visible de lo divino y va a insistir repetidas veces a lo largo de su tratado. Hasta tal punto que se puede hablar de incluso una teoría biológica o física de la luz en su obra, idea que se ve reflejada a lo largo de toda la *Christianismi Restitutio*. Así pues es conveniente saber desde donde parte el interés renacentista por la luz.

1.5.3.e.PRESENCIA DEL HERMETISMO Y DE LA LUZ EN EL RENACIMIENTO

La importancia de la luz en la historia de la Humanidad es un tema árduo y extenso, incluso aún desde el punto de vista místico. La mística de la luz ocupa un lugar preeminente en el Renacimiento y concretamente tanto en el círculo de amistades de Serveto como en su *Christianismi Restitutio*. La publicación de los textos herméticos contribuyó en gran medida a aumentar el interés de Serveto por la luz. Las referencias a la luz en esta obra son muy numerosas, por lo que conviene consultar los subtítulos que aparecen numerados con letras en la misma.

Hermes invade el siglo XV (1471) con Ficino. "Hermetismo significa sobre todo exaltación del hombre; un hombre que no será otro que el dios hermético Anthropos humanizado <<gran milagro>>, como repetía en su célebre discurso Giovanni Pico della Mirandola. Hermetismo es una visión de la realidad como vida universal y amor universal, luz (e inteligibilidad) universal. En uno de sus textos más afortunados, y más difundido y reimpresso a lo largo de todo el siglo XVI, los *Libros de la vida* (*De vita libri tres*), Ficino insiste en el tema de la vida del universo, de una vida cósmica que cae del cielo y fecunda la tierra en las nupcias de todas las cosas, de una luz y un amor universales entendidos como sustancia y fuerza motriz de todo." (Garin, 1990, 179-180). Ficino también es autor de una obra clave sobre la luz, *De sole et lumine*, Libro del sol y de la luz. Con todo lo visto hasta ahora no es de extrañar que estas ideas cautivaran a muchos autores renacentistas como Agrippa, Champier, Paracelso, Giordano Bruno e incluso al mismo Serveto. Con las teorías de la luz llegan otras teorías mucho más heterodoxas, pues como dice Garin: "Ficino rescata incluso la astrología, en cuanto estudio y utilización de fuerzas naturales que están en los cuerpos celestes." (Garin, 1990, p. 181).

Los textos herméticos basan su interés por la luz en la concepción egipcia solar base de su teología. Así, "la teología egipcia más elaborada se desarrolló alrededor de la energía solar, pues a partir de Heliópolis, todos los dioses tienden a asimilarse a Ra (Amon-Ra, Sebek-Ra, Khnum-Ra, etc.)" (Yoyotte, 1984, p. 18). De aquí que la solarización se generalice en la época grecorromana, celebrándose la mayoría de fiestas en esta época en Egipto en base a los equinoccios y los solsticios (Hani, 1976, p. 370ss). Los puntos equinocciales son el punto de partida del zodiaco y por lo tanto de la concepción astrológica. Como ya vimos en su momento el solsticio de invierno marca la entrada en el signo zodiacal de Capricornio que

coincide con la Navidad y con el comienzo del ascenso del sol por la eclíptica, punto de referencia de múltiples fiestas tradicionales como las saturnales romanas por ejemplo. Todas estas teogonias confluyen en los *Hermetica* en el *Helios Pantomorfo*, como Sol fuente de Luz y Calor poseedor y dador de todas las formas. Idea que amplía los horizontes de una concepción astrológica exclusivamente astronómico-predictiva como se puede ver en el capítulo de este trabajo *La astrología en el Corpus Hermeticum*. Desde este punto de vista no es extraño que Serveto tenga una concepción incluso fisiológica de la luz y del sol como fuente de acciones catalíticas o cronobiológicas, en términos actuales, de modo similar a la concepción de Paracelso sobre la luz, siendo por otra parte ambos autores médicos y astrólogos.

La referencia a una futura "ciudad del sol" en el *Asclepio*, la construcción de un templo del sol o ciudad de *Adocentyn* por parte de Hermes Trismegisto citado en el *Picatrix*, o la Ciudad del Sol de Campanella, son tan sólo una muestra de la importancia que tuvo para el Renacimiento la recuperación de toda una tradición solar (Yates, 1983, pp. 271-272). Dicha influencia, basada en estas y otras tradiciones, culmina en el Renacimiento con un interés exacerbado por la luz, como se puede ver en la obra de Agrippa, Paracelso, Bruno, Serveto o incluso Böhme. "Según Galileo <<antes de la creación del Sol, el espíritu, con su virtud calorífica y fecunda>>, vivificaba la materia (*foventem aquas*): "De donde podemos afirmar con mucha seguridad que este espíritu fecundante y esta luz difusa por todo el mundo concurren para unirse y fortificarse en el cuerpo solar, por ello colocado en el centro del universo, y para que después, vuelto más espléndido y vigoroso, volviera a difundirse.>>" (Garin, E., 1981, p. 31).

El interés de Serveto por la luz se puede apreciar en las numerosas veces que esta es nombrada en su obra principal aquí objeto de estudio.

1.5.3.f. LUZ DE DIOS->IDEAS->LO CREADO. TODO EN EL LIBRO DE DIOS. CIERTO DETERMINISMO TEOLOGICO

Prosigue Serveto sobre la preexistencia de las ideas, de modo que en la Palabra emergida de la Luz resplandece la vida de cada cosa:

"Mas para que no nos entretengamos más tiempo buscando pruebas en este asunto, todo está suficientemente probado en las Sagradas Escrituras, al sernos conocida a través de Cristo esa propiedad de la luz de Dios, que hace a todo ser y brillar. *En la Palabra resplandecía la vida de cada cosa* (Jn. 1). En la mente de Dios preexistían las ideas de las cosas que iban a ser creadas, antes de que lo fueran. Dios ya conocía las diferentes especies de cosas y las diferenciaba entre sí en su propia luz, cuando dijo: <<Produzca la tierra animales según sus propias especies, y germine plantas según sus propias especies>>" (Rest. 139).

Serveto a continuación pone un ejemplo muy didáctico al respecto, enmarcándose además en una línea claramente pitagórica, platónica y filónica:

"De la misma manera, cuando nosotros tenemos que hacer casas, ciudades u otras cosas, antes concebimos sus ideas en nuestra mente; y estas ideas provienen de la luz de Dios. Esto es lo que movió a Timeo Locro, a Arquitas y a Platón. Nosotros pensamos de las cosas gracias a la Sabiduría divina, que nos ha sido comunicada, la cual, como dice Filón, es en nosotros como <<una emanación de la claridad de Dios, un resplandor de la luz eterna, un espejo sin defecto que nos refleja en imagen todas las cosas (Sap. 7).>>" (Rest. 139).

Las siguientes citas de Serveto nos hablan a favor de su determinismo filosófico y teológico aunque él se muestre en repetidas ocasiones en contra del *siervo albedrío* y aparentemente a favor del *libre albedrío*. Pues como bien dice Angel Alcalá: "Obsérvese que Servet no niega la doctrina de la predestinación, ni podría hacerlo según sus criterios de investigación bíblica. Insiste en la *dignitas hominis* y en su optimismo respecto al hombre, dotado de libertad en cuanto tal y en cuanto tal ya predestinado por Dios para su reino." (Alcalá, 1981, p. 164). Así pues Serveto se oponía al pesimismo calvinista con respecto al tema de la libertad humana, pero más en el sentido humanista y renacentista que en un sentido teológico o filosófico, técnicamente hablando. Pues de las siguientes citas es fácil deducir un cierto grado de determinismo teológico:

"También Jesús hijo de Sirach, tras la evolución de los libros de sus antepasados, lo que dice no haber sido de poca o despreciable importancia para la doctrina, enseña que en Dios hay Sabiduría en la que como en su propia luz vio y contó todas las cosas creadas, todas las gotas de agua y toda la arena del mar; y que, gracias a esa misma Sabiduría, que nos ha sido infundida, podemos tener un conocimiento claro de las cosas. Queda clara, pues, la tradición de los hebreos. Por la Ley demuestra Filón las ideas en la *Alegoría de las Leyes*, al comentar aquello de Moisés a Dios: <<Bórrame de tu libro>>, donde, dice él, Moisés llama libro a la Palabra de Dios, en la que están descritas e impresas las existencias de todas las cosas. A esto mismo alude hermosamente el salmo 138, 139 para los hebreos, donde el profeta David se dirige a Dios en estos términos: <<En tu libro estaban escritas todas aquellas cosas [que luego fueron formadas] sin faltar una de ellas>>. *Piensa qué puede significar eso de que todas las cosas estuviesen escritas en el libro de Dios antes de que existiesen*. El salmo 55 dice: <<Tú conoces todos mis movimientos, todos están en tu libro>>. Y en el salmo 49 Dios mismo dice: <<Todo lo conozco, mío es el mundo y su plenitud>>. Que todas las cosas estén patentes al rey del universo, lo escribe también de entre los antiguos Platón a Dionisio. Y Juan enseña en el Apocalipsis que se abrirán los libros de Dios, en que están escritas todas las cosas, para juzgar de cada uno <<por las cosas que están escritas en los libros>>. Enorme es, pues, el libro de las ideas y de las cosas escritas. *Lo mismo opinaban de las ideas los primeros discípulos de la Iglesia*." (Rest. 139-140).

A continuación prosigue en el mismo sentido citando a Ireneo:

"Ireneo [mismo, discípulo de la verdad apostólica, enseñó] dice que en Dios había prefiguraciones de todas las cosas que todo lo había preformado en sí mismo y que de sí mismo había recibido el modelo y la imagen de todo (Lib. II, caps. 3 y 21); que Dios había tomado de sí mismo la sustancia de las creaturas, el ejemplar de las cosas creadas y el modelo de todo el ornato del mundo (Lib. IV, cap. 37). En ese mismo lugar dice que la Palabra de Dios contiene una como estructura de las cosas." (Rest. 140).

Es fácil observar cómo Serveto conocía perfectamente las escrituras, así como la tradición platónica que defiende la preexistencia de las ideas. En la tradición astrológica también se habla de un mundo arquetípico en donde los doce signos zodiacales son como a modo de doce modelos o arquetipos a partir de los cuales se ordena lo real (Verdú, 1981, pp. 20-27). Serveto en los siguientes párrafos entremezcla influencias bíblicas (Moisés) con Platón, para reafirmarse en su idea de la Palabra de Dios como origen de la *Khóran ideon* como región de las ideas:

"En su libro *Contra Práxeas* dice Tertuliano que, ya antes de la creación del mundo, en la Sabiduría de Dios estaban ordenados y hechos todos los seres según su naturaleza; sólo les faltaba una cosa: ser conocidos y contenidos abiertamente en la materia. Algo parecido de la Sabiduría, en cuanto contiene las especies de todos los seres, refiere en su *Contra Hermógenes. En los Libs. IV y V de su <<Stromata>>*, al hablar de las ideas, Clemente de Alejandría define la idea como *lógon Theoy, Palabra de Dios. Dice que una región de Dios, difícil de comprender, aquella que Platón, adoctrinado por Moisés, llamó Khóran ideon, región de las ideas, es el lugar que contiene todas las cosas del universo; que la mente de Dios es el lugar de las ideas>>*, y que por eso el hombre que las contempla se hace así Dios; del mismo modo que las almas separadas son como dioses visibles por convivir con formas o ideas divinas." (Rest. 140).

De toda esta exposición es fácil deducir que Serveto no podía ir totalmente en contra del determinismo bíblico y tradicional basado en las leyes divinas, por lo que se puede deducir con facilidad que su posición es frente al determinismo pesimista de Calvino que en vez de maravillarse de la precisión divina que existe tanto en los cielos como en la tierra, cosa a la que contribuyó la astrología, asume un *siervo albedrío* sombrío y de sumisión hasta cierto punto temible más que temerosa de Dios.

Serveto continúa insistiendo en la preexistencia de todas las cosas en el principio divino:

"En su *Comentario al Cantar de los Cantares*, homilía tercera, dice Orígenes que en los cielos estaban los ejemplares de todos los seres, de modo que, así como Dios hizo al hombre a su imagen, así también hizo las demás creaturas a imagen de los otros seres celestiales; y así comenzaron a ser visibles todas las cosas del mundo que estaban antes invisiblemente en Dios (Heb. 11). En la homilía sobre el primer capítulo de Juan dice que la vida y la luz y las especies de todas las cosas estaban en la Palabra, igual que en una semilla está la especie de lo que ha de ser." (Rest. 140-141).

Así, esta es la verdadera doctrina conocida tanto por los primeros cristianos como por los antiguos hebreos y por los más grandes filósofos, según Serveto. Incluso citando a Agustín, en su Libro de las 83 cuestiones, cuestión 46, y en su *La Ciudad de Dios*, dice que este afirmaba que *"la idea es lo mismo que lógon, razón, representación. Por lo tanto, en Dios había verdaderamente lógos, razón ideal, imagen representativa."* (Rest. 141).

Que en Dios residen las ideas se observa, según Serveto, igualmente en la visión de Ezequiel, caps. 1 y 10, en donde aparecen ruedas llenas de ojos vivientes y videntes como animales. Ojos que residen en Dios para contemplar, según Serveto, todas las cosas que son, han sido y serán, siempre presentes en él. Y un poco más adelante acaba diciendo que "Este es el libro de los escritos de Dios, en el que están encerradas las existencias de todas las cosas <<hasta el último cabello de la cabeza>>, como decía Cristo." (Rest. 141). Idea que confirma el determinismo teológico de Serveto.

Este determinismo se continúa observando en sus siguientes frases al referirse a los ojos de la visión de Ezequiel:

"Todos esos ojos los posee desde siempre Cristo. En ellos se reflejan todas las cosas, pero muy especialmente los elegidos, escritos especialmente en el libro de la vida, y reinantes ya especialmente en su reino." (Rest. 142).

1.5.3.g. CORRESPONDENCIA MACROCOSMOS-MICROCOSMOS.

Si en Dios preexisten las ideas de la Creación, el microcosmos ha de contener, a la inversa, un reflejo de esa idea original.

El siguiente texto indica el conocimiento hermético que poseía Serveto en cuanto a la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos basado en la conocida frase de la *Tabla de Esmeralda*: "Lo de abajo es igual que lo de arriba y lo de arriba es idéntico a lo de abajo. Y con ello se cumple el milagro del ser [o la unidad]." (Maynadé, 1974, p. 47):

"Todavía existen otras razones que prueban esa ejemplaridad ideal en Dios. Por ejemplo: si Dios hizo el microcosmos a imagen de alguna causa ejemplar, tal causa ejemplar debía estar ya en Dios. Ahora bien, en el microcosmos se encierran todas las cosas que existen en el universo entero. Luego el ejemplar del universo entero existía ya en Dios. Más aún: un solo ejemplar de hombre contenía todas las cosas, como es el caso de Cristo en quien todo consiste, de igual forma que en una sola alma está el ejemplar de muchas cosas. *Todos los teólogos conceden que los ángeles ven todo en la Palabra, y que en la Palabra están las ideas de las cosas.* En Dios vió Samuel, llamado el vidente, lo que Saúl le preguntaba del pasado y lo que había de sucederle en el futuro (I Sam. 9 y 10)." (Rest. 142-143).

Bainton ve en las citas de Serveto de la Rest. 143 una referencia clara al Corpus Hermeticum III, 1, citado libremente, afirmando así mismo que la frase <<Deum unum esse omnia, et esse veluti incorporeum>> (...) recuerda a Asclepius, XXIX; así <<multicorporeum>> se encuentra en Corp. Herm., V, 10, así como en IX, 9; Asclep., XXXII resumen; Asclep., XXXIV; y Corp. Herm., II, 12 y I, 31 (Bainton, 1973, pp. 137-38).

Que en el microcosmos se encierran todas las cosas del universo entero es algo que está basado en la ley de analogía como ya se ha visto en alguna otra parte de este trabajo. La física teórica ve cada vez con más claridad esta analogía que tiene una cierta base cuando se comprueba el poder de la energía nuclear o las formas que se repiten en el desorden de la *física del caos*. Uno de los ejemplos puede ser el *muñeco de Mandelbrot* (Gleick, 1988, pp. 225-226). Pero donde más claramente se ha recogido esta idea en la actualidad es en el conocido "*principio hologramático*" basado en la analogía entre el todo y la parte (Edgar Morín) y ya ampliamente expuesto aquí. Así pues no es de extrañar que un solo ejemplar de ser humano contenga todas las cosas, y no solo Cristo, pues ya la psicología analítica ha puesto de relieve la teoría del *Inconsciente Colectivo* o la teoría del *Sí-mismo* y la del *Unus Mundus* que admiten la posibilidad de que en el ser humano esté contenida el alma de toda la humanidad (C.G. Jung). Estas dos ideas: la *ley de analogía* y la *identidad entre el todo y la parte* son dos pilares fundamentales de la astrología y de la alquimia tradicionales que se remontan a los albores de dichas disciplinas en Caldea y en Egipto. El psiquiatra suizo C.G. Jung recoge esta tradición y llega a afirmar:

"El sentido esencial del horóscopo consiste en que, en la forma de las posiciones planetarias y sus relaciones (aspectos) y de las divisiones del Zodíaco según los puntos cardinales, se proyecta una imagen de la constitución ante todo psíquica y en segundo lugar física. El horóscopo representa, pues, en primer lugar un sistema de las disposiciones originarias y fundamentales del carácter, y puede valer por lo tanto como un equivalente de la psique individual." (Jung, 1989, p. 147).

Así pues es el zodíaco por medio del horóscopo el que muestra la correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos (ver aquí: *El método astrológico en el Renacimiento y en Serveto*).

1.5.3.h. MISTICA DE LA LUZ.

Toda esa sabiduría que encierra tanto un individuo como todo el Cosmos y que parte de Dios, se plasma físicamente en la Luz. La importancia de la luz proviene de los mitos solares, puesto que la fuente fundamental de luz para nosotros es el sol que representa la manifestación física de la divinidad, tal y como creían los egipcios, e idea que se manifiesta por todas partes en los *Hermetica*. Así también para Serveto la luz es la fuente y raíz de la manifestación divina, de la misma forma que en una sola alma está el ejemplar de muchas cosas:

"También porque, cuando Dios ordenaba hacer algunas cosas, ponía de manifiesto la forma expresa de esas cosas, forma ya visible en sí mismo (Ex. 25; Núm. 8; Ez. 40; y I Paralip. 28). En la misma luz de Dios parecían brillar todas esas cosas, cuando se mostraba a sí mismo o cuando las [mostraba] expresaba de algún modo. Y esto no es difícil, sino natural y propio de Dios, en virtud de su luz que refleja todo lo vivo. Estas y todas las demás cosas estaban ya figuradas en la luz de la Palabra de Dios, para gloria de Cristo, sobre todo si se tiene en cuenta que no hay otros conocimientos ni en Dios ni en el propio Cristo.

En la gloria venidera no tendremos otros conocimientos ni cualidades que la caridad de Dios, que nos reflejará en vivo las cosas en sus propias formas, pues tal es la más propia cualidad de la luz." (Rest. 142-143).

De esta forma los profetas al conectar con la divinidad participaban de dicho conocimiento que es luz:

"Los profetas veían, de ahí que se les llame videntes, en sí mismos, en espíritu, en Dios, las cosas futuras que se les presentaban a su luz; y ello tanto en visiones externas como internas, como declara Dios mismo en Num. 12. Esta luz se expande tan ampliamente que las mismas nociones que nosotros concebimos en nuestra mente no son sino chispas de esa luz, imágenes radiantes que nos iluminan la mente y que, a semejanza de esa luz divina, nos reflejan todas las cosas. Pues sin esa luz nada puede ser formado, ni representado, ni visto [ni entendido]." (Rest. 143).

Serveto enuncia su teoría de la luz, podríamos decir, incluso fisiológica como iremos viendo y lo hace con ejemplos didácticos que demuestran su preparación científica para su tiempo:

"A propósito, puedes disponer de otro testimonio ocular que demuestra con toda evidencia las ideas de la luz. Las especies visibles que son emitidas por una cosa cualquiera hacia un espejo y luego reflejadas en el ojo son como chispas de luz que representan la misma forma y la misma imagen de lo que se ve en el espejo. Por maravilloso arte de Dios sucede que un objeto no corporal también contiene en sí la imagen luminosa, la forma y representación de las cosas corporales; y ello tal y como está realmente en la misma incorpórea luz de Dios, en la que resplandecen todos los objetos del mundo. No hay en Dios miembros corporales, sino unos como rayos luminosos que reflejan las formas corporales de todos los objetos, igual que las refleja un espejo. Sin que Dios se parta ni divida realmente, hay en la inmensidad de su luz infinitos rayos resplandeciendo de infinitos modos. Y todo este sistema especular de rayos y de representaciones tiene su origen en lo alto." (Rest. 143-144).

El explicar fenómenos científicos por medio de la luz es conocido desde antiguo, y aún hoy día se tratan de explicar muchos fenómenos a partir de la luz (80). Incluso ante la posibilidad de desplazarse en el tiempo se recurre a la necesidad de superar la velocidad de la luz, y algo similar intenta Serveto cuando trata de explicar como se produciría la visión de las cosas futuras a base de ejemplos con la luz:

"Ahora bien, para que puedas percibir con un ejemplo familiar cómo puede uno ver en Dios mismo las cosas futuras, tienes que tener en cuenta la siguiente comparación. Si tú, después de haber formado el concepto de un objeto, vuelves a reflexionar interiormente sobre ese concepto, como en el espejo de tu mente, puedes decir que lo ves aunque esté ausente o muerto, precisamente porque la luz de tu mente contiene en sí la imagen natural de ese objeto, como dijimos que lo contenía el rayo de luz reflejado en el espejo." (Rest. 144).

Pero es la propia luz de la Palabra divina la que contiene la imagen y la idea de todas las cosas y en la cual vemos nosotros la luz. Para aclarar estos conceptos Serveto cita una vez más a Trismegisto y al *Corpus Hermeticum*:

"Trismegisto llama a esa luz de la Palabra divina luz arquetipo, arquetipo del alma" (Rest. 144).

Párrafo que coincide con el CH II, 12, respondiéndole Trismegisto a Asclepio sobre la naturaleza de lo incorpóreo:

"Un Pensamiento total que se contiene totalmente a sí mismo...capaz de contener todas las cosas y salvaguarda de todos los seres. Y como rayos del Bien son la Verdad, el arquetipo del aliento vital y el alma arquetípica."

Continúa diciendo Serveto al respecto:

"...y con toda razón, ya que no puede haber luz alguna en nuestra alma que contenga la imagen de las cosas, si no es a la manera de aquella luz ejemplar de la que emanaron las propias almas teniendo ya la idea del cuerpo que habrían de informar." (Rest. 144).

Estos párrafos son una muestra clara del emanatismo de Serveto. Pero no solo las almas o la Palabra divina contienen el todo sino que las formas sustanciales de las demás cosas también lo contienen:

"Pero no sólo las almas; también las formas sustanciales de las demás cosas contienen la idea del todo y la envían al espejo, imitando así a la primera luz ejemplar en la que resplandecían y resplandecerán eternamente todas estas cosas. Si fuese dado a alguien ver la esencia misma de Dios, o todo el esplendor de Cristo, vería allí todas las cosas que hay, que hubo y que habrá, y las vería todas resplandeciendo formalmente en él;" (Rest. 144).

Así pues Serveto conocía el antiguo principio de la correspondencia entre el todo y la parte, puesto que incluso desde el punto de vista teológico en cada cosa existente estaría la esencia divina.

Serveto llega incluso a decir que en las ideas no están sólo las formas ejemplares sino incluso las sustanciales:

"De todo esto se deduce que en las ideas, tanto en las divinas como en las humanas, no sólo están las formas ejemplares, sino incluso las sustanciales, puesto que tienen las ideas la función natural de reflejar y dar consistencia, y una natural afinidad con las formas sustanciales." (Rest. 145).

Así todos los seres están constituidos de luz:

"Y no sólo son representados todos los seres en luz, sino que todos consisten en luz. Pues la Palabra, en la que todos consisten, es Luz (Jn. 1; Col. 1)." (Rest. 145).

A Serveto le interesaba tanto conocer las causas últimas del origen de todas las cosas, recurriendo incluso a la teología, para poder explicar fenómenos fisiológicos, como la circulación o incluso el fenómeno astrológico basado en el nacimiento que más adelante él mismo explicará, y viceversa. La astrología está basada en el ciclo que establece la Tierra alrededor del sol. Y el sol es la fuente de luz, calor, radiación, etc., más importante del sistema solar. Así pues no es de extrañar que la luz esté en el origen de todo fenómeno vital. Serveto esto lo conocía lo suficiente como para integrarlo en un sistema propio y renacentista, y a la vez teológico-fisiológico, sin distinguir entre ciencia y teología como igualmente no hacía la cultura egipcia que dio lugar a la tradición hermética. El sol, como luz creada, era para Serveto como para los antiguos egipcios la manifestación tangible de la luz divina como se desprende también de su siguiente exposición:

"Dios, viendo todas las cosas, las sostiene en sí mismo, y las sostiene también por medio de cada una de sus ideas, como enseña Platón, siguiendo a Trismegisto y Anaxágoras. De ahí que Plotino y Proclo, intérpretes de Platón, pongan en las ideas divinas no sólo las formas ejemplares, sino también las esenciales, de las que depende todo lo creado. Las fuerzas originales de las cosas radican en la Luz misma de Dios; luego, en la luz creada y en los elementos. La luz creadora, en cuanto prolongación y semillero parecidísimos a la Luz primera, contiene las propiedades formales de las cosas y las virtualidades insertas en sus propias formas sustanciales." (Rest. 145).

1.5.3.i. LA LUZ COMO GERMEN Y ELEMENTO FORMAL DE LO CREADO. LOGOS SPERMATICOS

Las comparaciones siguientes que continúa haciendo Serveto, sin abandonar la idea de fondo, son de gran interés para ver el punto de vista de un *hombre enciclopedia* renacentista no poniéndose barreras a la hora de establecer relaciones o comparaciones entre distintas disciplinas:

"También en el alma hay por la luz un semillero de símbolos. En virtud de esa misma luz y de la idea contiene cualquier semilla, cualquier propiedad formal de lo que ha de nacer, igual que la Palabra de Dios, germen de Cristo, contenía en sí *la naturaleza formal* y [todas] las razones seminales *de todas las cosas*. Esta misma Palabra es el primer elemento, la primera semilla, de la que deriva la fuerza reproductora de todos los demás elementos y semillas." (Rest. 145).

Para Angel Alcalá "La comparación que Servet establece entre el Verbo divino como germen de todo y el alma, semillero de símbolos mentales en virtud de la luz que recibe del

Verbo, es valiosa para entender el elemento de relativo subjetivismo, dentro de la dimensión iluminista, que presenta su sistema." <<302>>. Pero más bien habría que decir que, aunque un teólogo como Alcalá no admita demasiado que Serveto realizara comparaciones biológicas o médicas, no significa que no se deban hacer cuando son acertadas, pues muy al contrario clarifican ideas y refuerzan la teleología biológica. Afortunadamente para la ciencia, Serveto sí que las hizo y con acierto, al menos en lo referente a su descubrimiento de la circulación menor de la sangre en base a argumentos herméticos, astrológicos, y teológicos, así como harán más tarde otros como por ejemplo Haeckel que correlacionará la *ontogenia* y la *filogenia* por ejemplo.

Continúa Serveto con citas casi textuales del *Corpus Hermeticum*:

"Por eso dice Trismegisto en el *Pimandro*: <<La voluntad de Dios, que contenía la Palabra y había visto en ella un mundo hermoso, hizo a su semejanza los elementos de la naturaleza y todo lo demás con sus propios elementos y gérmenes vitales>>." (Rest. 145).

La cita del *Corpus Hermeticum* I, 8, respondiendo Poimandres a Hermes, dice concretamente :

"Y entonces ¿De dónde han surgido los elementos de la Naturaleza?.

De la Voluntad Divina, que, tras aprehender la Palabra, reprodujo el hermoso Cosmos que tenía a la vista. De este modo la Naturaleza fue ordenadamente creada por medio de sus elementos y de sus criaturas, las almas." (CH I, 8).

Si no existiera en los elementos de la naturaleza cierto carácter divino no existiría la reproducción por ejemplo:

"De no existir previamente en ellos cierto carácter divino ideal y formal, sería imposible que tales plantas y tales animales se reprodujesen con sus propias formas, de modo tan invariable y a partir de semillas tan pequeñas. Tampoco podría el alma alumbrar la verdad por reflexión sobre sí misma, si no tuviera innato el semillero divino de la verdad. Luego tanto en el alma como en las demás cosas está inserto un como semillero de luz procedente de la semilla sustancial que es la Palabra, <<en que era la luz y la vida de todas las cosas>>." (Rest. 145-146).

Esta fecundación estaría en función del Logos, entendido más bien como proporción y como creador de formas o *Logos Spermaticos* (Semina Verbi):

"¡Admirable es esta analogía de todas las cosas *en relación con el semen único de la Palabra!*. Pues así como todas las cosas fecundas conciben en sí mismas las semillas antes de expulsar el feto fuera de ellas, así también la semilla del Verbo estaba en Dios antes de ser concebida como hijo de María." (Rest. 146).

Este argumento constituye uno de los pilares del pensamiento de Serveto para explicar su idea de la concepción del Verbo <<303>>.

El argumento de Serveto es eficaz, como él mismo afirma, puesto que la generación de Cristo es modelo y prototipo de todas las demás generaciones:

"Esta fue su primera deducción: que, así como el semen de la generación estaba en Dios antes de ser hecho realmente hijo de Dios, así también quiso el Creador mantener este mismo

orden en todas las demás generaciones. Verdaderamente tenía Dios el semen sustancial de Cristo y en él las razones seminales y las formas ejemplares de todo." (Rest. 146).

Los siguientes argumentos de Serveto son muy interesantes para aclarar su opinión sobre la importancia de la luz como fuente de todas las cosas y distinguiendo entre la *luz creada* y la *luz increada*:

"Las mismas formas sustanciales de las cosas proceden de su luz creada y encierran en sí el símbolo formal de la luz increada [como luego veremos. Concluyamos por ahora que] así como todas las cosas, tanto corporales como espirituales, consisten en luz, así también todas aparecen exteriormente en la luz, y en la luz del entendimiento son concebidas todas interiormente. Y ello es también verdad con relación a la luz creada, aunque analógica y secundariamente." (Rest. 146).

La correlación entre el nombre y lo que éste indica, Platón lo hereda probablemente de Egipto en donde el nombre representaba realmente lo evocado, cuando afirma por boca de Serveto:

"De ahí que Platón dijese bellamente en el *Timeo*, que las nociones o conceptos del entendimiento tienen una cierta afinidad connatural con las cosas que representan; pero esa afinidad está basada en la luz, pues enseña que también las formas proceden de la luz." (Rest. 146).

1.5.3.j. PSICOFISIOLOGIA DE LA LUZ.

Las siguientes frases continúan insistiendo en la psicofisiología de la luz como vehículo o punto de unión común al cuerpo y al alma:

"Las formas de las cosas dependen de la luz. Por la luz las imágenes de las cosas aparecen en el mundo y llegan al ojo, hasta el alma. Estas imágenes son rayos de la misma luz formal dirigidos al entendimiento, que también es luz, y en él penetran a través de un medio luminoso, imprimiendo en él la imagen luminosa del objeto exterior. Esa imagen refleja naturalmente la cosa en sí, por su natural y formal simbolización de luz, por su afinidad y por su participación de ella. La luz de tu mente, esa luz con la que me ves interiormente, tiene afinidad con esta forma mía que tú ves. Y esta forma mía imprimió su impronta en tu alma. La luz pone en contacto lo corporal con lo espiritual, contiene en sí todas las cosas y las pone de manifiesto con toda claridad a la contemplación de los ojos." (Rest. 147).

Como las formas o imágenes que hay en el alma y que podemos ver interiormente están constituidas de luz, se puede acceder de algún modo por dicha luz a la luz del Verbo, modelo ejemplar de todas las cosas:

"Las imágenes que hay en el alma son luminosas por su naturaleza, pues tienen afinidad natural de luz con las formas externas, con la luz exterior y con la luz esencial del alma. Y esta misma luz esencial del alma tiene el semillero original de las imágenes, como símbolo de deidad y luz del Verbo, en el que se halla la imagen ejemplar de todas las cosas. De ahí que esas imágenes que hay en el alma se hagan naturalmente presentes al alma misma

siempre que el alma vuelve sobre ellas por reflexión, sin necesidad de otra nueva imagen." (Rest. 147).

1.5.3.k. INVARIABILIDAD DEL ALMA

La invariabilidad del alma es una idea propia del sistema de Serveto. El alma accedería al feto al nacer y comenzar a respirar, coincidiendo con un *Squema* o configuración astrológica determinada. Como dicha configuración es la proporción determinada por los *aspectos* (ángulos) específica del nativo, lógicamente dicha alma ha de ser invariable, se entiende esencialmente, a lo largo de la vida.

"Más aún, entre la luz propia del alma y la que le llega se forma una sola luz, como ocurre muchas veces en otras cosas cuando una luz se funde con otra. Pero también puede darse separación, o destrucción de una permaniendo la otra, como ocurre en las demás cosas al destruirse la forma permaniendo la materia. Mas, aunque cambien las imágenes *que van llegando al alma, la mente permanece siempre igual*, es decir, permanece la primera sustancia del alma." (Rest. 148).

Si asimilamos el alma a la idea de mente, incluso en la filosofía actual se aprecia una cierta similitud al pensar que la mente permanece en cierto modo idéntica a sí misma con el paso del tiempo. "La propuesta que realiza Kant en favor de la *mente (das Gemüt)* o del *alma (die Seele)*, como idea trascendental que puede tener un <<uso regulador>> más allá de la experiencia determinada por los conceptos puros del entendimiento, se deja guiar por una <<seducción metafísica>> que toma como <<hilo conductor>> la peculiaridad de los silogismos categóricos." (Montero, 1987, p. 469). La mente aparece así como una <<identidad oculta>> en donde dicho <<uso regulador>> corresponde al Ente supremo o *Intellectus archetypus* (Montero, 1989, p. 102-105).

Serveto recurre a Parménides y a su idea de la oposición entre la permanencia y el cambio o del ser y no ser para defender la inalterabilidad de la mente divina:

"Las cosas temporales, al decir de Parménides, son participaciones de las ideas eternas, de las que son reflejo; pero, aunque cambien, no por ello sufre alteración la mente divina. Esto no es más difícil que el que en Cristo la naturaleza *humana forme una sola con la divina y que, al transformarse con el tiempo la humana, permanezca idéntica a la divina.*" (Rest. 147).

Más adelante Serveto continúa citando a Platón y a Sócrates para llegar a la conclusión de que sólo en la idea de la mente se da la verdad, y sólo Dios es la verdad. Se muestra también, por lo tanto, claramente dualista en cuanto a la existencia de dos mundos: este mundo que no posee la verdad, y el mundo inteligible que es en el que residen las formas puras y las esencias de todas las cosas.

1.5.3.l. PREORDENACION DE LO CREADO.

El sentido teleológico e incluso teológico-determinista de Serveto se ve una vez más en la siguiente frase:

"En esas ideas contempla Dios desde toda la eternidad todo cuanto se refiere a este hombre: su sentarse, estar de pie o acostado, todos sus movimientos y todas sus partes, incluso <<todos los cabellos de su cabeza>>." (Rest. 148-149).

La frase evangélica, citada por Serveto, concretamente dice:

"Y aun los cabellos de vuestra cabeza están todos contados" (Luc. 12, 7).

A continuación se insiste en la preexistencia de las ideas en el alma y en Dios:

"...si todas y cada una de las partes, de los cambios o acciones de la idea de este hombre están ya potencialmente en nuestra alma y luego, pasado el tiempo, se actualizan, ¿por qué no decir que todas ellas están ya actualmente en Dios?.", "Y, a pesar de todo, todos los seres consisten en esa sola idea de luz, en que resplandecen todos siempre presentes e insertos en Dios.", "Todas las cosas estaban ya naturalmente ordenadas en Dios antes de la creación, y en el mismo orden en que ahora lo están." (Rest. 149).

En esta última frase se puede observar el determinismo filosófico y teológico de Serveto, mostrándose sin embargo a favor de la libertad en sentido social e ideológico, como ya se vio en su momento. La idea de la identidad entre el todo y la parte se pone de manifiesto en Serveto cuando afirma seguidamente que "en el alma humana está la idea de hombre y de *todo lo demás*". Idea que por otra parte a tratado de demostrar en cierto modo C.G. Jung con su teoría del inconsciente colectivo aplicada a la psicología, como ya se dijo en otro lugar. La siguiente frase se refiere a lo dicho:

"[Supón que tu alma tiene la idea de hombre y las de todo lo demás.] *Como en tu alma están las ideas de las demás cosas*, así también en Dios estaba antes la Sabiduría, como [imagen del] alma de Cristo, conteniendo ya las ideas de todos los seres." (Rest. 149).

Serveto como conocedor de la teoría de las correspondencias (o principio de analogía) como la citada, aplicada a la astrología, no duda en ver reflejada en cada parte (en cada ser humano) a la totalidad (a la divinidad) en su más amplio sentido (81). La idea de ver en lo microscópico universos indescriptibles la ha puesto de moda en la actualidad la denominada *física del caos* con los *fractales* y el *muñeco de Mandelbrot* como ya se ha visto. Serveto viene a decir lo mismo pero en clave teológica y filosófica. Así esta idea la manifiesta cuando dice:

"*Si por medio de la deidad que hay ahora en cualquier cosa puede crear Dios un mundo enteramente nuevo y manifestarse a través de ella hipostáticamente, ¡cuánto más por la deidad de Cristo! Si, como hemos dicho hace poco, Dios toma de sí mismo la figura y sustancia de todas las cosas, ¡cuanto más la figura y sustancia de Cristo! Sin cambio alguno de su parte, Dios puede aquí y ahora manifestárenos visible y palpable, en una forma cualquiera, ya que contiene esencialmente en sí todas las formas y todos los cuerpos. Pero la forma de Cristo la estableció la primera en su pensamiento eterno, como manantial de vida, y nos la puso de manifiesto tanto en la creación como en la encarnación.*" (Rest. 150).

La luz, por lo tanto, será la que contenga esencialmente la forma sustancial de todos los cuerpos:

"Propio de la luz es no sólo expresar naturalmente la idea, sino contener esencialmente la forma sustancial." (Rest. 150).

Toda esta exposición parece que la orienta Serveto hacia la idea que muchos creen panteísta del origen divino de la sustancia y la forma de lo engendrado, propio de la teoría servetiana del *symbolum deitatis* en cada cosa, y mucho más en cada ser humano:

"Si eres capaz de creer que Diòs engendra de sí mismo un hombre, podrás creer también que de Dios procede desde la eternidad la sustancia y la forma de eso mismo engendrado. ¿Quién se atreverá a negar la existencia de esta forma primaria en Dios, si admite que en él existen las otras formas secundarias?" (Rest. 150).

1.5.4. LOS PRINCIPIOS DE LAS COSAS NATURALES

1.5.4.a. ANALOGIA ENTRE LA LUZ SOLAR O CREADA Y LA LUZ INCREADA

Este capítulo final del libro cuarto, es una muy interesante exposición de planteamientos filosóficos y biológicos tratados con una asombrosa rigurosidad científica para su época y en la que vuelven a aparecer referencias a los textos herméticos. Aspecto muy poco estudiado sobre la obra de Serveto y que resalta su figura de gran humanista.

Según Serveto todo lo dicho anteriormente sobre la luz increada puede decirse de la luz creada por la ley de analogía y partiendo de la identidad entre la Palabra y la luz:

"Todo esto puede aplicarse también a la luz creada por analogía con la increada. Al formar Dios la luz quiso que en ella radicase la forma y la fuerza para formar otras cosas. Luego si todo consiste por la luz y es luz lo que da el ser a la cosa, la luz es la forma de la cosa. Además, a aquella materia primitiva se le llama *thou* y *bohu*, informe e indiferenciada, por no haber sido hecha aún partícipe de la luz (Gen. 1). De donde nuevamente se concluye que la forma viene de la luz. Y no sólo vienen de la luz las formas y existencias de las cosas, sino también las almas y los espíritus, pues la luz es la vida de los hombres y de los espíritus. La luz es lo más hermoso de este mundo y del otro. Todo ser consiste en la misma idea de luz, en que resplandece. La luz y sólo la luz informa y transforma todas las cosas celestes y terrestres, espirituales y corporales. De la luz procede toda esta hermosura y ornato del mundo. El Creador infundió formas luminosas en los seres, para que no permaneciesen más tiempo en aquel informe y tenebroso caos." (Rest. 151).

El sol, como fuente de luz, es el generador de las formas en la tierra, y así es realmente, como ya vimos en otro lugar, puesto que actúa como catalizador e "in-formando" y conformando moléculas vitales para los seres vivos:

"En todo lo generable y corruptible la llegada del sol a nosotros es causa de generación; su retirada, de corrupción. El rayo solar modera de tal modo la combinación de elementos que sólo se vea una resplandeciente perfección de forma. Nada puede enviar por sí mismo al ojo o al espejo una forma de luz o su imagen natural, si no contiene en sí mismo y formalmente luz. Si lo meditas bien, la fuerza de este razonamiento es enorme. Luz es la forma visible de todas las cosas. Luz es todo lo que aparece (Ef. 5). Luz es también lo que de diferentes maneras transforma la materia terrena y líquida en piedras resplandecientes, en luminosas

margaritas y en todas las demás cosas que formalmente vemos por medio de la luz." (Rest. 151).

Serveto identifica generación con regeneración y las hace provenir sustancialmente de la luz:

"Y luz es lo que en la regeneración transforma e informa nuestro espíritu, como luz será también lo que transformará nuestros cuerpos en la resurrección final. Este razonamiento demuestra la semejanza de la regeneración con la generación y cómo ambas proceden sustancialmente de la luz." (Rest. 151).

Estos argumentos son transferidos ahora al caso de la sustanciación de Cristo:

"Esto mismo comprueba eficazmente el ejemplo de Cristo, ya que el cuerpo de Cristo fue sustancialmente informado en la generación por la luz de la Palabra de Dios, y fue sustancialmente transformado en su resurrección, aparte de la transformación de Cristo operada por la luz que pudo verse en el monte." (Rest. 151).

Las críticas a Aristóteles en los siguientes párrafos son consecuencia de su desconocimiento, según Serveto, de las teorías de la luz así como de la carencia de un principio único y transcendente como lo es Cristo en su sistema:

"Si Aristóteles hubiera sabido esto, hubiera podido entender que el principio formal de todas las cosas naturales es luz, y que las especies divinas estaban ya en las cosas como principios anteriores. Los principios de todas las cosas están en Dios, en Cristo precisamente, pues es *alfa* y *omega*. Hubiera podido entender Aristóteles cómo en las sustancias espirituales es luz la *endeleXeia* (82) del alma, el acto o movimiento continuo, la energía vivificante; pues que la luz es vida de los hombres, vida de nuestro espíritu, tanto en la generación como en la regeneración." (Rest. 151-152).

Es interesante observar cómo las doctrinas tradicionales sobre la luz, y concretamente la egipcia de la divinidad del sol, como fuente de luz y vida, ha podido llegar hasta la obra de Serveto a través de los textos herméticos:

"La forma del fuego es luz; la del agua es resplandor, infundido también al aire. La forma del cuerpo solar es también luz, de la que reciben forma las restantes cosas." (Rest. 152).

Aunque, por supuesto, Cristo estaría en el origen como pieza fundamental de todo:

"En el semen de Cristo estaban los elementos de nuestro propio semen: nuestra vida y nuestro espíritu." (Rest. 152).

1.5.4.b. LA LUZ EN EL CORPUS HERMETICUM

A continuación es Hermes Trismegisto, a través de la cita de Serveto, el que habla con respecto a la luz:

"También Trismegisto decía a su hijo Tat: <<Puesto que todas las cosas brillan por intervención de Dios, también, a su vez, Dios brilla a través de las cosas y en las cosas.>>. Y más adelante: <<Dios Luz lo hizo todo de manera que en todo podemos verlo resplandecer>>." (Rest. 152).

Según Alcalá este fragmento correspondería al C.H., Lib. V, nn. 9 y 11 <<310>>, pero en realidad se trataría de una interpretación personal y no literal de Serveto. Así el fragmento CH, Lib. V, 9 dice así la enseñanza que Hermes da a Tat:

"Es más, si me fuerzas a ir más lejos, te diré que esa es su esencia propia, dar a luz y crear todas las cosas. Porque si es imposible que algo llegue a ser separadamente del creador, del mismo modo éste no es eternamente sino eternamente creando todas las cosas, en el cielo, en el aire, en la Tierra, en el fondo del mar, en cualquier parte del Cosmos, en cualquier parte del Todo, tanto en lo que es como en lo que no es. Nada hay en el Cosmos que no sea él mismo. El es todo lo que es y todo lo que no es, pues hizo aparecer las cosas que son y tiene en sí las que no son, todavía."

Y en el fragmento del CH, Lib. V, 11, prosigue Hermes diciendo:

"Tú eres todas las cosas y nada existe distinto de tí, tú eres lo que no es, tú eres lo que ha llegado a ser y lo que no ha llegado a ser.

Tú eres Pensamiento que se piensa, Padre que crea, Dios que es en acto, Bueno en tanto que sumo hacedor de todas las cosas."

Por lo tanto Serveto no se refiere quizás tanto a esta cita sino a las siguientes en donde sí que se hace referencia a la Luz de Dios:

CH X, 4 (DE HERMES TRISMEGISTO: LA LLAVE):

"Justamente, pues la visión del Bien puede compararse a la de un rayo de Sol; pero si bien éste nos deslumbra obligándonos a cerrar los ojos, la visión del Bien, por el contrario, tanto más resplandece cuanto más capaces seamos de admitir el fulgor de su resplandeciente claridad inteligible: aun alcanzándonos más ardientemente, resulta inofensiva y llena de la inmortalidad toda."

CH XII, 1 (DE HERMES TRISMEGISTO A TAT: EL PENSAMIENTO COMUN):

"El pensamiento común, Tat, desciende de la sustancia misma de Dios, aunque es difícil determinar si hay algo que sea sustancia de Dios, porque saber qué tipo de qué cosa sea sólo le corresponde a El, sólo El se conoce a sí mismo con exactitud: De todos modos, el pensamiento no se origina por división de la sustancialidad divina, sino que se despliega desde ella como la luz desde el Sol. Este pensamiento es, en los hombres, Dios; por eso algunos de ellos son dioses y su humanidad está próxima a la divinidad;"

Y más adelante, en este mismo capítulo (CH XII, 3), se afirma:

"Así pues, el pensamiento muestra su luz a cuantas almas tiene a su cuidado operando en contra de sus preferencias."

De este modo vemos que Serveto se refiere mucho más quizás a estas citas que a la que se refiere Alcalá, aunque evidentemente cita de un modo sintético y general (no literal). Para Serveto, como para los antiguos egipcios y para los autores de los *Hermetica*, el Sol es la manifestación de lo divino y dador de formas. Idea que impregna toda la literatura egipcia y por lo tanto hermética. Serveto se basa en esta idea para relacionar la luz con el sol y con lo divino. El propio *Corpus Hermeticum* hace continuamente una apología del sol, como se ve por ejemplo en CH XVI, 12, en el discurso de Asclepio al rey Ammon:

"El Sol es el conservador y proveedor de todo género de cosas, y del mismo modo que el Cosmos inteligible, envolviendo al Cosmos sensible, lo llena dándole volumen con las formas diversas y de todo tipo, así el Sol, envolviendo todas las cosas en el Cosmos, da volumen a las generaciones de todos los seres y los fortifica, acogiéndolos cuando mueren y se corrompen".

Serveto sintetiza así en Rest. 152 citas o ideas del *Corpus Hermeticum* como la del CH V 2, CH V 3 y CH V 4, en donde Hermes se dirige a Tat:

CH V, 2:

"Es evidente por tanto que el Uno es inengendrado, inimaginable e invisible. Sin embargo, puesto que engendra la imagen de todas las cosas, se manifiesta en y a través de ellas y sobre todo a aquellos que él quiere mostrarse.

Ante todo dirige tu plegaria, Tat, al Señor, Padre y Único, a aquel que no es el Uno sino su origen, y suplicale que te sea propicio y que puedas comprender a tan poderoso Dios. Que ilumine tu inteligencia aún con uno solo de sus rayos, pues sólo el pensar, siendo invisible, puede ver lo invisible. Si accedes a ello, Tat, se te mostrará a los ojos del pensamiento, pues el señor se manifiesta con generosidad a través de todo el Cosmos.

Porque si no puedes ver con los ojos o asir con tus manos tu mismo pensar, ¿Cómo pretender contemplar la imagen de Dios?, si te resulta invisible incluso lo que hay en tí, ¿Cómo podrá aparecer ante tus ojos [aquél] que es en sí mismo)?.

CH V, 3:

"Pero si estás dispuesto a verlo, levanta primero tus ojos al Sol, observa el curso de la Luna y considera la ordenada disposición de los astros.

¿Quién puede custodiar ese orden?, pues todo orden está delimitado por un número y un lugar.

Y qué decir del Sol, del más poderoso de los dioses celestes, al que todos los demás le ceden el paso como a su rey y soberano, de un astro de tales dimensiones, mayor que la Tierra y el mar, que soporta, llevando sobre sí mismo, a los astros menores en sus órbitas. ¿A quién puede reverenciar el Sol, hijo? ¿A quién temer?.

Y qué podemos decir de los astros celestes que describen un semejante o equivalente recorrido, ¿Quién determinó la dirección y la dimensión de cada una de sus órbitas?.

CH V, 4:

"Qué decir de la misma Osa Mayor que pivota en torno a sí misma, arrastrando conjuntamente alrededor a todo el Cosmos. ¿Quién es el Señor de este instrumento?."

De todas estas citas se desprende que Serveto las conocía y que las sintetizó en sus frases referidas al *Corpus Hermeticum* en Rest. 152 como ya se ha dicho.

1.5.4.c. LA LUZ SOLAR Y LA TEOLOGIA DE LA LUZ

Prosigue Serveto dentro de su exposición sobre Los Principios de las Cosas Naturales con su apología de la luz y del sol. Así cita a Juliano y su libro *Sobre el sol*:

"De un antiquísimo proverbio fenicio cita Juliano, en su libro *Sobre el sol*, que esta luz es verdadera entelequia y acto puro, propagado como la inteligencia divina por todas las cosas, que pone de manifiesto la deidad inserta en las cosas." (Rest. 152).

Para Juliano <<el apóstata>> (331-363) el sol tiene tres maneras complementarias de concebirse: como trascendente (de forma similar al Uno o Bueno neoplatónico) presidiendo el mundo inteligible; como Helios-Mithras, regulador supremo de los <<dioses inteligibles>> (semejantes a las ideas platónicas; y como el sol visible, revelador del mundo de la percepción sensorial. Las frases de Serveto parecen de los párrafos 133D-134B <<310>> (83).

Continúa Serveto estableciendo analogías sobre la luz del sol y la luz de Cristo:

"Cristo quiso que esta luz suya estuviese siempre aparente a nuestros ojos, para que lo veamos resplandeciendo ahí en todas las cosas, pues esta luz es como propagación de la luz íntima de la Palabra de Dios, que perpetúa su símbolo en las cosas, haciendo como un todo con ella. De esa primera luz recibe toda su fuerza vivificadora esta otra comunicada al sol. Y esa misma luz del sol se distribuye [por doquier] de diversas maneras, como la luz de Cristo. Orfeo y todos los antiguos llamaron a la Palabra de Dios *pháneta*, Dios aparecido, pues fue lo primero en aparecer desde el infinito. Tal denominación fue aplicada *más tarde* también al sol. En la inmensidad de Dios Cristo fue el primero en aparecer, como el sol es el primero en aparecer en medio de la luz creada." (Rest. 152-153).

Obsérvese cómo Serveto establece un paralelismo claro y directo entre el arquetipo divino y el arquetipo solar como lo podría haber hecho el mismo Akenatón en Egipto. La idea de lo divino como fuente de luz manifestada a través del sol se ha transmitido probablemente a través de la tradición hasta el Renacimiento.

1.5.4.d. FISICA DE LA LUZ. INFLUENCIAS DE CIERTOS PLANETAS, DEL SOL Y DE LA LUNA

Seguidamente, y sin perder el hilo conductor sobre todo lo dicho anteriormente, Serveto analiza el origen de las formas a través de la luz desde el punto de vista incluso físico para hacer algunas anotaciones astronómico-astrológicas sobre algunos planetas:

"La variedad de formas proviene de las diferentes combinaciones de luz. De la luz divina y el resplandor adquirido del alma se forma una sola luz; *de ahí las formas espirituales que hay en nosotros. De la luz del sol y el resplandor innato de los elementos se forma una sola luz*; de ahí las formas corporales. Asimismo, la sustancia de los elementos superiores constituye, con la tierra, una materia para las cosas, los principios de toda generación y corrupción. El calor y el frío actúan en las cosas, pero provienen de la luz y de su resplandor, entendiendo por luz la del sol que calienta, y por resplandor el del agua que enfría, el cual solidificado en

algunos astros aumenta el poder de enfriar. Así como de la regular luz del Sol procede el calor vital, así también de la Luna, de Saturno y de otros astros y partes del cielo proceden con frecuencia la pútrida humedad y el frío mortal, como de Marte procede un cierto calor asfixiante. Una es la claridad del sol y otra la de la luna; uno el resplandor del fuego y otro el del agua." (Rest. 153).

En la astrología clásica el sol corresponde al fuego y la luna al agua. La luna refleja la luz solar pero con connotaciones acuosas, es decir femeninas, afectivas, de ahí que la luna, y el agua en general se relacionen con lo femenino. Por otra parte ya desde antiguo se ha relacionado el ciclo menstrual de la mujer con el ciclo lunar de 28 días, cosa que por otra parte ha demostrado la cronobiología, con los trabajos de Hosemann, Bauman o Gauquelin (Gauquelin, 1970, 240-243). Pues al fin y al cabo es el *Gran Arquitecto del Mundo* el autor de todo lo creado:

"*Todo esto lo dispuso así en la luz* aquel [Gran] arquitecto del mundo, Cristo, *que es el primer principio y en el cual consisten todas las cosas, celestes y terrestres, espirituales y corporales. El creó las materias de los elementos, e infundió a sus mezclas formas sustanciales luminosas, sacando de sus tesoros la luz misma.*" (Rest. 153).

La idea del arquitecto del mundo la pudo haber tomado de los *Hermetica* puesto que, como hemos visto, Serveto no tiene reparos en establecer la analogía entre lo divino y su manifestación material como es el sol. Esta idea es la que aparece en el *Corpus Hermeticum*:

"Pues esta es la forma en que el Artesano, quiero decir el Sol, liga estrechamente Cielo y Tierra, haciendo bajar la sustancia y haciendo subir la materia, arrastrando en torno a él y hacia él todas las cosas, dando todo a todos desde sí mismo y concediendo su luz con generosidad. Pues es desde él de donde se difunden las buenas energías, no solo en el cielo y en el aire, sino sobre la Tierra hasta la profundidad más insondable y el abismo." (CH XVI, 5).

El hermetismo, como fuente de inspiración renacentista para las teorías sobre la luz, influye determinantemente en Serveto como ya hemos visto. Como por ejemplo en lo que respecta a la relación sol-luz-sustancia inteligible:

"Por otra parte, si hay algo que sea sustancia inteligible, esa es la masa del Sol y su abrigo sería la propia luz." (CH XVI, 6).

Pero Dios, como Padre, Señor y Creador del Universo del CH XVI, 3, estaría detrás de dicha luz solar:

"Ahora bien, de qué esté constituida o de dónde fluya sólo él lo sabe (...) pues está cerca de él en cuanto al lugar y la naturaleza (...) [aunque no sea visto por nosotros, se puede sostener firmemente como conjetura intelectual]." (CH XVI, 6).

Los textos herméticos diferencian entre el artesano como sol y el Creador como Dios prácticamente igual que lo hace Serveto. "Artesano traduce <demiourgos> (el Sol), para diferenciarlo, en este tratado, del <poietes>, Creador (Dios). Dios es el Padre de todas las cosas, el Sol es el artesano, el Cosmos es el instrumento de su artesanía." (Renau, 1989, vol. II, p. 132).

El sol es el demiurgo segundo y según Plutarco: "Resplandor visible de la sustancia inteligible para los egipcios" (Plutarco, Isis 51, 372a).

La referencia del Gran Artesano a Proverbios 8, 30 según Alcalá <<311>> no se sostiene, al menos en cuanto a la exclusividad a Proverbios, puesto que se refiere a la Sabiduría cuando se dice: "Con él estaba yo ordenándolo todo" (Prov. 8, 30) y no directamente a la luz y ni mucho menos al sol. En cuanto a la influencia de Filón, según Alcalá, es muy posible que así sea pero debido a un probable origen común de las doctrinas herméticas y las de Filón o en todo caso por su gran parecido.

Serveto continúa con su disertación sobre la luz indicando incluso que los elementos se mezclan y proporcionan por la acción de la luz celeste, idea de vital importancia en astrología:

"De lo dicho se deduce, primero: que en adelante ya nada se crea sin sujeto, sino que por virtud de la luz las cosas proceden unas de otras por propagaciones formales, por generaciones y corrupciones; que la forma misma, consistente en la simetría entre la luz y los elementos, se produce sustancialmente por [otra] acción de la luz y de los elementos [produciéndose así una forma sustancialmente distinta]; y que los propios elementos se mezclan y proporcionan por la acción de la luz celeste. Así pues, todos los cambios y transformaciones se originan principalmente por acción de la luz, tanto en las cosas corporales como en las espirituales, tanto en Cristo como en nosotros. En lo espiritual toda energía deriva de la luz. Luz espiritual que esencialmente ilumina toda cosa, luz capaz de poner en fuga a los demonios que, por tenebrosos, aman las tinieblas y aborrecen la luz." (Rest. 153-154).

Seguidamente Serveto vuelve al *Corpus Hermeticum* para avalar sus opiniones sobre la luz:

"Pimandro dice que es luz la primera especie que en la mente divina prevalece con todo imperio infinito." (Rest. 154).

Este fragmento parece referirse al tratado I del Poimandres I, 4-8, en donde, en el relato de Hermes, se hacen varias referencias a la luz como idea primigenia:

"La visión, de súbito, se había abierto ante mí y pude contemplar un espectáculo indefinible: todo se había tornado luz sobrenatural serena y alegre, de la que me enamoré con sólo mirarla." (CH I, 4).

"Salió entonces desde la Luz una Palabra Santa que alcanzó a la naturaleza y un relámpago violento saltó hacia afuera, desde la naturaleza húmeda hacia arriba, hacia las alturas. Un fuego que, aunque ligero y sutil, era al mismo tiempo enérgico.

Además, el aire, que se había elevado hasta el fuego desde la Tierra y el Agua, acompañaba a la exhalación de tal modo que parecía suspendido de aquél.

Por su parte, la Tierra y el Agua, que permanecían debajo de ellos de tal modo mezcladas que no se podían distinguir una de otra, se movían obedientes a la Palabra insuflada que les había alcanzado." (CH I, 5).

Aunque el culto al sol es común a casi todas las culturas, la idea de vincular el aliento vital al sol como fuente de luz y calor originales es claramente egipcia como se puede apreciar en los bajorrelieves egipcios en los que aparece un sol del cual surgen los distintos rayos que acaban en forma de mano modeladoras de la materia. Pero lo curioso es que de las manos de dichos rayos solares que se dirigen a la nariz, surgen cruces ansadas, símbolo del aliento

vital. Dichas imágenes aparecen por ejemplo en los bajorrelieves de la época de Akhenaton (ver las figuras que aparecen en Molinero, 1996, pp. 24-25).

Las siguientes citas del *Corpus Hermeticum* están en relación con la anterior frase de Serveto (Rest. 154), considerando a la Luz como primera especie que prevalece en la mente divina. En las siguientes palabras aparece el diálogo entre Poimandres (Pimandro) y el propio Hermes:

"Pues escucha, siguió, aquella luz soy yo, el Pensamiento, tu Dios, el que existe antes de la naturaleza húmeda surgida de la oscuridad, y la luminosa Palabra surgida del Pensamiento es el Hijo de Dios.

¿Cómo puedo entender eso?, pregunté.

Considéralo de este modo: haz corresponder aquello que en tí ve y oye con la Palabra Divina, y tu pensamiento con el Dios Padre. Son indisociables uno de otro y su unión es la vida.

Te estoy agradecido, le dije.

Centra pues tu atención en la Luz y accede así a su conocimiento." (CH I, 6).

"Pero cuando levantó la cabeza pude contemplar en mi pensamiento cómo aquella luz, que constaba de innumerables potencias, se convertía en un Cosmos sin límites. Y en él cómo el fuego era bloqueado por una fuerza más poderosa y, así dominado, ocupaba su lugar propio." (CH I, 7).

"Has visto en tu pensamiento el modelo primordial, el preprincipio del principio que no tiene fin." (CH I, 8).

El tratado I del Pimandro, capítulos IV a VIII hablan de lo que Festugière denomina <<primauté originelle de la lumière>>, y de esta luz primordial que precisa y divide el caos cósmico; Serveto interpreta esta doctrina en la que la luz no es la primera especie en la mente divina, sino el Absoluto Soberano (<<el primer Dios>>); por eso, el Verbo es hijo de la luz, Dios <<312>>.

Serveto no se limita a hablar de la luz en el terreno exclusivamente espiritual, sino que lo aplica de forma análoga al terreno material:

"También en las cosas corporales la luz es forma sustancial de todo, origen de todas las formas, elemento principalmente activo en todo, productora del calor más eficaz y activo, y de la sequedad más resistente y pasiva. El frío y la humedad también proceden de la luz, es decir, del resplandor creado del agua y comunicado a su vez a los astros." (Rest. 154).

Aquí Serveto hace intervenir a cierto resplandor producido por el agua y comunicado a los astros en una especie de interrelación entre "lo de arriba y lo de abajo" del principio hermético.

1.5.4.e. FISICA DE LA LUZ. LOS ELEMENTOS Y SUS CUALIDADES

A continuación se puede apreciar, por parte de Serveto, un intento más acusado de explicación de principios teológicos y filosóficos a partir de observaciones físicas, idea que fue ampliamente utilizada en la alquimia medieval, en el Renacimiento y llegando incluso hasta Kepler y Newton. Veremos cómo Serveto, mucho antes que el mismo Newton, trata de analizar el mecanismo de los colores, aunque sin profundizar excesivamente puesto que a él

le interesaba mucho más como símil para sacar conclusiones de tipo teológico. Así Serveto aparece también como un intuitivo precursor del estudio de la descomposición de la luz y los colores. Newton profundiza más en el estudio del color, descomponiendo la luz en sus colores, y sobre todo desde un punto de vista físico. Pero al mismo tiempo es un hecho ampliamente admitido que Newton poseía un marcado sentido religioso e incluso un gran interés por la alquimia y el estudio cabalístico de la Biblia, como se ha puesto de relieve en la actualidad con la aparición de nuevos manuscritos facilitados por la familia.

He aquí algunos párrafos en donde Serveto hace referencia a la luz y al color:

"De la luz provienen los colores de las cosas inferiores, como por la luz podemos verlos en el arco iris. Vemos que las cosas se vuelven blancas después de lavadas con agua. Vemos que la blancura está a veces en un cuerpo frío y que entonces no es sino el resplandor del agua aumentado por cierta solidificación, como en la nieve y el granizo; otras veces, en un cuerpo caliente, como resultado del fulgor residual del fuego después de una total combustión, como en la cal y la ceniza. Al extinguirse o apagarse la luz, se genera la negrura, como en el hollín, en el carbón, en la pez. Al ser violada de este modo la luz en el pecado y en el demonio mismo, aparece la negrura y oscuridad total. Y lo mismo habría que ir diciendo de los demás colores, todos los cuales están contenidos en la sustancia misma de la cosa, al igual que la forma de luz. Los colores, aunque cambien, constituyen una parte de la forma, pues que cambian las partes y los elementos, sea en el alma sea en el cuerpo. Calor y frío, humedad y sequedad son las sustancias de Hipócrates y entran en la composición de todo; son sustancias formales, como los colores, aunque cuando cambian, se les llama accidentes. Están insertos en la materia y constituyen con la forma primera una sola forma." (Rest. 154).

En este párrafo Serveto trata de explicar la formación y transformación de todas las cosas por medio de juegos de luz como matizada causa formal universal que actúa sobre los cuatro elementos y sus cuatro cualidades, ideas originales de él mismo según Alcalá <<312>>. Pero en realidad los *elementos* y sus *cualidades* están en la base de la formación de los doce signos del zodiaco, lo que demuestra su antigüedad, pues la distribución de los elementos en los doce signos no pudo hacerse a posteriori debido a su complejidad. Las cualidades se han usado profusamente en la historia de la astrología (ver Aladren, 1994, pp. 60-66). Pues a cada uno de los doce signos le corresponde un elemento y una cualidad. Así a Aries le corresponde el fuego; de su relación con Tauro, el signo que le sigue, surge lo seco y de su relación con Piscis, el signo que le precede, surge lo caliente. Estas ideas aplicadas a la astrología y a la medicina las pudo conocer Serveto no solo de Hipócrates sino del también médico y astrólogo Arnau de Vilanova como ya veremos, pues su maestro Champier, también médico y astrólogo, publicó las obras completas de Arnau como ya se vió en su biografía.

Serveto continúa su exposición hablando de cómo se originan las órbitas celestes a partir de los elementos, haciendo también alguna referencia a los planetas como <<gobernadores>> y como causantes de un posible <<hado>> o destino que mal entendido puede llevar a doctrinas fatalistas contra las que él estaba:

"...y de agua están hechos los cielos, de agua está hecho, por su evaporación, el aire. Por último, también el fuego está hecho de aire, materia cocida y luz; con aire se aviva más aún la llama, que no es otra cosa que aire incandescente. No creó Dios las lumbreras el cuarto día, sino que las hizo de la materia del cielo por concentración; pues en ese texto el verbo hacer es *ysar*, el cual para los hebreos no significa <<hacer de la nada>>, sino <<adaptar>>, <<formar a partir de una materia preexistente>>, como bien dicen el rabí Salomón, el rabí Abraham y todos los demás (84). Como dice el salmista, de ese mismo modo fueron hechos

los cielos, es decir, las diferentes órbitas celestes. Y en el capítulo 37 de Job se dice que los cielos quedaron consolidados al ser extendidos como un espejo de metal fundido. Más allá del cielo estrellado están las órbitas de los planetas, los siete gobernadores del mundo corporal, cuyas disposiciones son siniestramente denominadas por algunos <<hado>>; pero de ellos no hace mención alguna Moisés, para evitar que aquel pueblo rudo cayera en la idolatría de esos <<gobernadores>> o creyera en la fatalidad." (Rest. 155).

Una vez más Serveto cita a continuación a Hermes Trismegisto, a Moisés y a Egipto y su influencia en Tales de Mileto. Esta idea sintetiza la línea que se sigue en esta tesis sobre la influencia de las doctrinas egipcias en los textos herméticos y de éstos en la cultura griega e incluso en la obra de Serveto. En lo que respecta al sistema astrológico esta transmisión parece clara. Curiosamente Serveto cita aquí dos representantes de las dos fuentes fundamentales de inspiración para su descubrimiento de la circulación menor de la sangre como son: Moisés (Biblia, "la vida está en la sangre") y Trismegisto (los Hermetica-Egipto, "el aliento vital en el corazón"):

"Síguese en tercer lugar que aquel célebre Tales de Mileto, que había aprendido en Siria y en Egipto las enseñanzas de Moisés y de Trismegisto y que fué el primero de todos los griegos en enseñar ciencias naturales, no andaba muy desencaminado al afirmar que todas las cosas están hechas de agua, ya que la tierra de suyo es inepta y también porque la forma de la tierra proviene del agua." (Rest. 155).

El considerar a la tierra como inepta es una idea astrológica de la época y que llega hasta nuestros días por el hecho de ser el elemento tierra el más grosero de los cuatro elementos. Sin embargo luego veremos también cómo sin la materia (*mater*) no sería posible la generación en el Cósmos. La materia habría que entenderla como aquello de lo que está constituido todo lo creado, es decir los cuatro elementos, pero de estos es la tierra el elemento más grosero o dotado de más materialidad. El agua y el fuego son menos groseros que la tierra, y el aire sería el receptáculo del espíritu, idea que supo aplicar Serveto a su descubrimiento.

Serveto señala con citas bíblicas la preponderancia de la Tierra como fundamento, idea que es lógica en el pensamiento astrológico, y que no tiene absolutamente nada que ver con el heliocentrismo copernicano. Alcalá se extraña del geocentrismo de Serveto <<315>> pero lo que nos ha de extrañar es la obsesión por vincular el descubrimiento de Copérnico con la astrología. En realidad, no porque Copérnico situara al sol en el centro del sistema solar, iba a amanecer más temprano cada día, sino que evidentemente ello contribuyó a una mayor perfección en los cálculos de posiciones planetarias. El hecho de considerar el lugar de nacimiento como centro del universo del nativo es una idea bastante lógica, puesto que cada cual es el centro desde su punto de vista particular. Así la astrofísica admite que cada punto del universo se puede entender como si fuera el centro del resto del cosmos. Pues geocentrismo y heliocentrismo no son más que dos formas de ver la realidad (Hoyle, 1982, pp. 195-196).

1.5.4.f. EL REINO DE DIOS "DENTRO DE" NOSOTROS MAS QUE "ENTRE" NOSOTROS

Continúa Serveto en su exposición explicando, una vez más, el sentido bíblico del cielo que hay <<dentro de nosotros>>, al traducir la palabra griega "*entos*" como <<dentro de>> en lugar de <<entre>>:

"Meditemos sobre Dios en su Palabra y sobre el cielo que ya hay <<dentro de nosotros>>." (Rest. 158).

"El <<tercer cielo>> es en realidad un cielo de fuego; los otros dos, en cambio, son de aire y de agua, aunque con cierta participación de fuego." (Rest. 158).

"<<Tercer cielo>> [en el que reina Cristo], que no se refiere a un lugar especial, sino que está <<dentro de nosotros>> y que, como el fuego, todo lo penetra. Tipo de este <<tercer cielo>> es el fuego, que no ocupa un lugar especial, como sí lo ocupan los otros elementos: su lugar está donde se halla el combustible, sin el cual no puede subsistir. [Del mismo modo, tampoco puede subsistir en nosotros el reino de Dios, ni vivir nuestro hombre interior, si no se le aviva y alimenta.]" (Rest. 159).

Jesucristo dijo: "El Reino de Dios está dentro de vosotros." (Luc. 17, 21), mientras que otros traducen: "El Reino de Dios está entre vosotros." La idea de considerar el Reino de Dios dentro del ser humano es muy antigua. Ya el sufi Ibn Mansur (Al-hallaj) fue asesinado en Bagdad por afirmar: "Yo soy Dios", "En aquella gloria no hay yo, ni nosotros, ni tú. Yo, nosotros, tú y El, todo es una y la misma cosa." (citado por Muhiyuddin El-arabi en su *Tratado de la Unidad*, reed. 1979, pp. 1-20). Angelus Silesius dijo igualmente: "Soy tan grande como Dios: El es tan pequeño como yo; No puede nada sobre mí, Yo bajo El nada soy." (Jung, 1966, p. 44). Incluso el contemporáneo de Serveto, Paracelso, decía: "Yo por debajo del Señor, el Señor por debajo de mí, yo por debajo de El con excepción de mi oficio, El por debajo de mí con excepción de su oficio." (Paracelso, *Liber de caducis, & I*, citado por Jung, 1966, p. 44). Paracelso se referirá igualmente a su maestro Cornelius Agrippa, maestro y defensor también de Serveto, en su *De incertitudine et vanitatem scientiarum*, diciendo: "Nada respeta Agrippa./ Desprecia, sabe, no sabe, llora, ríe, se irrita./ se burla, destroza todo./ Al filósofo, al demonio, al héroe, a Dios/ y a todo." (Jung, 1966, pp. 44-45).

Los místicos del Siglo de Oro, como San Juan de la Cruz y Santa Teresa seguramente lo entendían de forma similar, debido en parte a una influencia de los místicos musulmanes. Así San Agustín, en sus *Confesiones*, Lib. I, II, afirma que "Dios está en el hombre y el hombre en Dios." Y Santa Teresa, en sus *Moradas o del castillo interior*, habla también de un palacio interior como de cristal, sugiriendo la idea del Reino de Dios dentro del ser humano. En oriente la idea de un reino interior permanece en algunos mitos como el de *Thulé* para los griegos, *Melki-Tsedek*, la *isla blanca* (*Shweta-dwipa*) en la India, la *Morada de los bienaventurados*, etc... (Guénon, 1987, pp. 99-102).

Serveto como buen conocedor de la lengua griega traduce *entos* como <<dentro de>> más que como <<entre>> que es el significado que le dan la mayoría de cristianos actuales.

La acepción como <<dentro de>> o <<en el interior>> es mucho más aceptable que la segunda, como demuestra Jung:

"Así como Cristo está en nosotros, también lo está su reino celestial."; "Cristo ejemplifica el arquetipo del sí-mismo. Representa una totalidad de índole divina o celeste, un ser humano transfigurado, un hijo de Dios *sine macula peccati*, sin mancha de pecado. Como *Adam secundus*, establece una correspondencia con el primer Adán anterior a la caída,..."; (Jung, 1989, p. 50). Así en Luc. 17, 21 se dice: "...è Basileía toy Theoy éntòs ymón éstín" ("...The kingdom of the God inside of you is") (85).

Y los fragmentos papiráceos de Oxirincos dicen: "El reino de Dios está dentro de vosotros, y quien se conoce a sí mismo lo encontrará; conoceos a vosotros mismos..." (86). En el famoso Oráculo de Delfos existía el conocido dicho: *Nosce te ipsum*, "Conócete a tí mismo.", y que Sócrates convirtió en su propio lema.

1.5.4.g. LA TIERRA EL MENOS SUTIL DE LOS CUATRO ELEMENTOS

Serveto va a explicar seguidamente cómo en los fetos no existe el elemento térreo procedente del padre, sino que más bien lo térreo lo aporta la madre, en base a consideraciones sobre los cuatro elementos:

"De lo anteriormente dicho se sigue, en [quinto] *sexto* lugar, que el aire y el fuego tienen otra materia celeste, distinta de la materia de la tierra. De entre los hebreos ya había enseñado esto el rabí Eliezer; y después de él el rabí Moisés el egipcio dijo que ése era el secreto de los secretos, el arcano de los arcanos de la Ley, que le hicieron conocer los mayores sabios de Israel. Me propongo demostrarlo ahora con abundancia de argumentos, ya que se trata de algo completamente desconocido de todos los filósofos y está en conexión con el conocimiento de Cristo." (...) "En la creación fueron creadas por separado la materia de la tierra y la del agua, y de la materia del agua fueron hechos el aire y el cielo entero. Se demuestra también por la generación misma de Cristo, que muestra la infinita distancia entre esos elementos, pues en Cristo concurren los tres elementos superiores, que tomó de la sustancia de su padre: del mismo modo que nuestro semen paterno es acuoso, lleno de espíritu aéreo e ígneo, así también, en el caso de Cristo, aquella nube del oráculo de Dios, entre acuosa, aérea e ígnea, condensada en agua y haciendo sombra a María, fue el rocío de su generación natural, sin que tuviera nada de térreo. Es decir, en los fetos no hay nada térreo procedente del padre, sino de la madre, como luego tendremos ocasión de tratar con mayor detenimiento. [De todos es madre la tierra, y el elemento térreo procede siempre de la madre]." (Rest. 159).

Es curioso cómo Serveto utiliza el lenguaje astrológico en este párrafo para describir este proceso. Así los elementos aire, agua y fuego son mucho más sutiles que el elemento tierra, el más material de los cuatro elementos. Los más sutiles o elementos superiores proceden así de ambos padres (elemento solar, activo), como afirma Serveto en Rest. 250, y el más material (*mater=madre>materia*) de la madre (elemento lunar, pasivo). Según Serveto la causa eficiente de la fecundación es el elemento masculino, único activo, limitándose el pasivo femenino, frío, a proporcionar la materia del embrión, aplicación de la teoría hilemórfica (Arist., *De generatione animalium*, I, 18; II, 3. Galeno, en *De foetus formatione*, y en *De semine* admite ya la causalidad material y eficiente de ambos principios). Serveto señala que esa materia es el elemento tierra, reservando al padre los otros tres <<318-319>>. Serveto volverá sobre este tema, como ya veremos, en Rest. 250.

En los *Hermetica* se habla de los cuatro elementos y se relaciona lo húmedo (agua) con lo femenino y lo caliente (fuego) con lo masculino de modo muy similar a como lo utiliza Serveto:

"...porque el aire del alma es el cuerpo que la recubre, un amasijo de los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego. La combinación que corresponde a las hembras sobreabunda en lo húmedo y lo frío y es deficiente en lo seco y caliente, de modo que un alma encerrada en un tal cuerpo se convierte en húmeda y delicada, mientras que en los varones podemos apreciar que sucede lo contrario, en estos sobreabunda lo seco y cálido y escasea lo frío y húmedo, de modo que las almas encerradas en tales cuerpos son ásperas y trabajadoras." (SH XXIV 8).

Serveto afirma que en la mujer predomina lo húmedo y lo frío puesto que niega el fuego, que sería masculino, a lo femenino. Lo húmedo surge del agua y el aire, mientras que lo frío, de la tierra y el aire.

Aunque ya en Grecia los filósofos presocráticos hablan profusamente de los cuatro elementos, en los orígenes de la astrología serán los cuatro elementos los que conformen los 12 signos del zodiaco. Así, la influencia egipcia en la doctrina de los cuatro elementos es clara puesto que en Egipto ya existían las cuatro divinidades que los gobernaban:

"En la Teología egipcia, los elementos son "las cuatro almas sucesivas del dios-único, Ra (fuego), Shu (Aire), Geb (Tierra), Osiris (Agua)." (Yoyotte, 1984, p. 28).

En los textos herméticos se dice que del agua y la tierra se modelan los signos del zodiaco (SH XXIII, 18).

Serveto continúa tratando de demostrar con argumentos lingüísticos y bíblicos que la sustancia del cielo es de agua y no de tierra. Pues en hebreo cielo es *samayim* y agua es *mayim*. La preponderancia de tres de los cuatro elementos sobre la tierra se pone una vez más de manifiesto cuando se relaciona con el bautismo:

"En quinto lugar, se prueba esa diferencia entre los elementos por cuanto diremos en los Libros sobre el bautismo acerca de la regeneración celeste a base de estos tres elementos, pues en el bautismo somos engendrados de nuevo <<por el agua, el Espíritu y el fuego>> (Mt. 3; Lc. 3; Jn. 3), para que por su medio seamos hechos celestiales los que antes, nacidos de la tierra, éramos terrenales." (Rest. 160).

Serveto aplica al bautismo la teoría de los cuatro elementos en la que la tierra se relaciona con lo corporal y el aire (Espíritu), el fuego y el agua se relacionan con lo espiritual (bautismo, alma):

"Esto mismo se prueba, en sexto lugar, por lo que habremos de decir del alma, en la cual se hallan estos tres elementos superiores. Y en séptimo, por la naturaleza de los tres cielos, los cuales, al igual que estos tres elementos, excluyen siempre la tierra.

Un octavo argumento es que el Espíritu santo, como el cielo, está simbolizado en las Escrituras por estos tres elementos superiores, mas nunca por la tierra, que siempre es lo opuesto al cielo y al espíritu, al igual que lo terreno lo es a lo celestial o lo carnal a lo espiritual." (Rest. 160).

Esta forma de aplicación de la teoría de los cuatro elementos es básicamente astrológica:

"La prise en considération des éléments comme symboles ramène l'astrologie à la doctrine antique des grands philosophes: Pythagore, Empédocle, Platon, Aristote... selon laquelle les divers phénomènes de la vie se ramènent aux manifestations des éléments qui déterminent l'essence des forces de la nature, celle-ci réalisant son oeuvre de génération et de destruction au moyen de ces principes vitaux. Ces éléments sont au nombre de quatre: l'Eau, l'Air, le Feu et la Terre. Chacun de ces éléments est issu de la combinaison de deux principes primordiaux: l'Eau procède du Froid et de l'Humide, l'Air de l'Humide et du Chaud, le feu du Chaud et du Sec, et la Terre du Sec et du Froid. Chacun d'eux est représentatif d'un état, liquide, gazeux, igné et solide."; "Nous avons ainsi un ordre quaternaire de la nature, des tempéraments et des étapes de la vie humaine: hiver, printemps, été et automne;... lymphatique, sanguin, bilieux, nerveux; enfance, jeunesse, maturité, vieillesse;... C'est sur la base de ces valeurs universelles que reposent les opérations de l'alchimie, de l'astrologie..." (Chevalier-Gheerbrant, vol. II, p. 254).

La prioridad del aire, del fuego y del agua sobre la tierra es un hecho conocido en los principales grados de ascensión iniciática, llegando incluso hasta los rituales masónicos:

"Feu...esprit...initiation; eau...âme...religion; air...mental...philosophie; terre...corps...vie matérielle" (Chevalier-Gheerbrant, vol. II, p. 254).

La correspondencia entre los elementos y los signos del zodiaco aparecen en la parte correspondiente al desarrollo del método astrológico, así como repetidas veces en este trabajo (ver ELEMENTOS en el glosario).

Serveto continúa con sus argumentos de diferenciación de los elementos más sutiles del más material que es la tierra:

"Noveno argumento: que el agua pura puede reducirse totalmente a vapor y espíritu ígneo, como si subiese al cielo; *por el contrario*, la tierra *no* puede convertirse *sino* en ceniza, y siempre hacia abajo. Por eso, Isaías en el cap. 51 resuelve el cielo en humo y la tierra en polvo; y el Eclesiástico, en el cap. 40, dice que lo térreo tiende a la tierra y lo acuoso al agua.

Décimo argumento: el agua fue creada con todo su esplendor, mientras que la tierra fue creada <<informe>>. Además, en undécimo lugar, la tierra se opone a la luz; como demonio tenebroso, es incapaz de luz. En cambio, la combinación con los otros elementos la transforma y la hace [resplandecer] *lucir*. Duodécimo argumento: de sonido y de espíritu *es incapaz la tierra*, no los otros tres elementos. Decimotercero: sólo la tierra fue maldecida en Adán y dada en pasto a la serpiente." (Rest. 160).

El siguiente argumento es básicamente alquímico, puesto que deduce cualidades generales (teológicas, morales) de los elementos a partir de un experimento químico:

"Decimocuarto: consta por las sublimaciones de los químicos con toda evidencia que la materia térrea siempre se separa de las otras." (Rest. 160).

1.5.4.h. LOS ELEMENTOS Y EL SIMBOLISMO DEL SOL Y LA LUNA

Serveto acaba su exposición sobre los elementos con un breve resumen que podría estar basado en cualquier libro de astrología médica medieval:

"[Todavía podríamos distinguir los elementos de otras maneras, considerando sus diversas cualidades formales.]

Concluyamos ya diciendo que hay cuatro principios de las cosas naturales: dos materiales y dos formales. Los materiales son las dos materias ya mencionadas: la térrea y la acuosa. Los formales, la luz solar que calienta y seca, y el resplandor acuoso que refrigera y humedece. A estos cuatro principios se les llama también <<cualidades primarias>> y <<cuatro elementos>>; pero sólo en dos de estos elementos se hallan los orígenes y excelencias de las cualidades.

Las principales cualidades del fuego son el calor y la sequedad; las del agua, el frío y la humedad. De ellas hay dos fomentos celestes, en el cielo: el Sol y la Luna." (Rest. 161).

<<Fomentos>> ("fomenta" en el original) se refiere seguramente a <<protectores>>.

Arnau de Vilanova (1237-1311), médico y astrólogo valenciano, describe las cualidades de los cuatro elementos del mismo modo. Como las obras completas de Arnau de Vilanova las publicó Champier, también médico y astrólogo y maestro de Serveto en estas artes, es posible que Serveto conociera bastante bien la obra sobre astrología médica de Vilanova. "Para Arnau, como para los médicos escolásticos de la época, la *complexio* no es otra cosa que el equilibrio corporal de las cualidades elementales -lo frío, lo cálido, lo húmedo, lo seco-, presentes en los humores y en cualquiera de las partes del cuerpo." (García-Ballester-Sánchez Salor, 1985, p. 74). Aunque Serveto se inspiró sin duda en los antecesores de ambos

Aristóteles, Avicena y Galeno, con respecto a la teoría de las cualidades y con respecto a las funciones del calor y del espíritu sobre el corazón, como ya se verá.

El estudio de los elementos y sus cualidades permite la organización de los fenómenos por pares de opuestos. La representación simbólica fundamental, en la Edad Media y en el Renacimiento, de los pares de opuestos son el Sol y la Luna. Dicha relación es muy similar a la correspondencia Yin-Yang de la tradición taoísta. El Sol equivaldría a lo Yang y la Luna a lo Yin. El Tao correspondería a Mercurio, denominado en la alquimia medieval: *Espíritu Mercurio*. La introducción en occidente del pensamiento chino, facilita la comprensión de la dualidad Sol-Luna y su trascendencia por medio del Mercurio Filosofal (ver en el capítulo: *El método astrológico ...*, la clasificación de los signos del zodiaco por pares de opuestos).

Una vez que, como ya hemos visto, cita al Sol y a la Luna, describe las propiedades de cada uno como si se tratara de un manual de astrología medieval:

"La luz de fuego se parece a la del Sol en que calienta y seca; la del agua, como la de la Luna, refresca y humedece, pues aquella ha recibido un poder contrario al del Sol. Al Sol le ha sido dado el poder del día, el poder de calentar y secar; a la Luna, el poder de la noche, poder de enfriar y humedecer, por ausencia del Sol y por el esplendor acuoso que en sí encierra." (Rest. 161).

En la astrología clásica el Sol se relaciona con el fuego y su domicilio es el signo zodiacal de Leo (signo de fuego y masculino), mientras que la Luna se relaciona con el agua y su domicilio es Cancer (signo de agua y femenino).

"A esto habría que añadir las propiedades de las estrellas y de las otras partes del cielo." (Rest. 161).

Serveto en este último párrafo parece dar a entender que conoce probablemente, aunque aquí no cita, otras propiedades de las partes del cielo, como pueden ser las *Casas* zodiacales, los decanatos, las estrellas fijas, etc.. Serveto sí hablará abundantemente de sus conocimientos astronómicos en su obra propiamente astrológica y en defensa de dicha disciplina como es su *In quendam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia*, aquí traducida y comentada.

1.5.4.i. TODO ES UNO. LA LUZ EN EL ORIGEN

Seguidamente Serveto recurre al antiguo principio <<Todo es uno>> propio de Hermes Trismegisto, insistiendo además en la luz como madre de todas las formas o cualidades:

"Por último, de todo lo dicho se comprueba aquel viejo axioma: <<Todo es uno>>, pues todas las cosas son una en Dios, único en quien consisten. Que todas las cosas sean una es doctrina constante de Trismegisto en el *Asclepio* y en *A su hijo Tat*. También Meliso decía que la totalidad de las cosas está en Uno inmutable e infinito." (Rest. 161).

Desde Parménides hasta Platón (en su *Teeteto* 180b) y Aristóteles (en su *Metaf.*, I 5: 986b29) pasando por Zenón (530-460), Jenófanes (570-460) y Meliso (s. V a.C.), se conocía y se utilizó dicho principio. Pero donde cobra más fuerza es en los textos herméticos en donde el <<Todo es uno>> se repite constantemente. Así en el *Asclepio* 2, Hermes le dice a Asclepio:

"Todas las almas humanas, Asclepio, son inmortales, pero no todas son del mismo tipo sino que difieren en el carácter o el tiempo".

"Entonces, Trismegisto, no todas las almas tienen la misma cualidad".

"Ay Asclepio, ¿qué pronto has abandonado la verdadera prudencia de la razón, ¿No te he explicado ya que todo es uno y que uno es todo, puesto que todo existe ya en el creador antes de haber sido producido? ¿Y que con razón se le denomina ""todo" al creador, dado que todas las cosas son miembros suyos?. Procura no olvidarte más a lo largo de esta discusión de que El solo es todo o El mismo es el creador de todo."

El principio "Todo es uno y uno es todo" lleva automáticamente al de la "Identidad entre el todo y la parte". A la identidad entre el todo y la parte se le ha denominado en la Filosofía de la Ciencia "Principio Hologramático", ya tratado aquí mismo con anterioridad.

Así todas las cualidades o formas constituyen una unidad con <<la luz que es madre de todas las formas>> y así los espíritus y la luz se unifican en Dios:

"A ese único inmutable se reducen todas las demás cosas mudables *de la siguiente manera*. Las cualidades o formas accidentales constituyen una sola forma con la forma anterior; las que tienen su origen en la luz integran un todo con ella. Tanto el calor como el color, como cualquier otra forma que sobrevenga a un cuerpo formado de luz, constituye unidad con la forma primera, con la luz, que es madre de todas las formas; y así los conocimientos que va adquiriendo el alma se funden en una misma luz con el alma misma, y los espíritus en un espíritu con el Espíritu. Cada uno de ellos converge con el Espíritu y con la Luz, y así los espíritus y la luz se unifican en Dios. Por consiguiente, también los demás seres constituyen unidad en él, conforme a una norma universal." (Rest. 161-162).

Bainton afirma que el interés por la luz proviene en Serveto de su conocimiento de ideas platónicas y neoplatónicas:

"Ahora bien, son pasajes que en la Biblia parecen tener tan sólo el halo de metáforas. Por el contrario, la tradición platónica iba a elevar la luz al rango de principio metafísico. El punto de partida fue aquel pasaje de la *República* de Platón donde se dice del sol que es <<vástago del bien, engendrado por el bien a su semejanza, a fin de que pudiera ser en el mundo visible para la vista lo que el bien es en el mundo inteligible para la idea y los objetos de la idea>> (*República*, VI, 508 B-C). Los neoplatónicos sacaron este lenguaje del mero reino metafórico cuando Plotino separó de las cosas materiales la luz y la identificó con el Logos y la forma (*Enéadas*, I, 6, 3). Proclo hizo de la luz el lazo de unión entre el mundo superior y el inferior. Para Filón y Hermes Trismegistus, la luz es un mediador en el camino del ascenso. Dice el último: <<Dios es vida y luz y el Padre de quien nació el hombre. Si sabes, pues, que procedes de la vida y la luz, a la vida y la luz volverás>> (*Corp. Herm.*, I, 21). Los Padres de la Iglesia mezclaron estas tradiciones. Agustín adaptó la doctrina neoplatónica a la historia bíblica distinguiendo entre luz creada e increada, como lazo de unión entre lo corpóreo y lo espiritual, como forma substancial de todas las cosas y como origen de las formas. Y al insistir en que la luz da el ser a todas las cosas y en que Dios es la luz, resulta evidente la inclinación al inmanentismo." (Bainton, 1973, pp. 141-142).

Así Bainton confirma en parte la hipótesis aquí mantenida de que fue mucho más determinante, para Serveto y su evolución científica, su conocimiento de las teorías platónicas y herméticas que las bíblicas.

Serveto acaba este capítulo elogiando una vez más las ideas de Hermes Trismegisto, *casi próximas a la verdad*, y que Aristóteles, según él, ignoró:

"En este sentido es verdadera la opinión de Parménides y de Meliso acerca del principio único, cual abiertamente la declaró Jenófanes, maestro de Parménides, al decir que ese principio único es Dios (87). También Anaximandro dijo que es uno solo e infinito el principio de todo; Demócrito y Anaxágoras, que una sola es la sustancia de los diversos principios, aunque diferentes sus formas. Todos ellos conocieron la doctrina de Trismegisto sobre las ideas divinas, *casi próxima a la verdad*, que Aristóteles ignoró." (88) (Rest. 162).

Con estas palabras Serveto intuyó la gran antigüedad de algunos conceptos herméticos, aunque era una idea ampliamente admitida en el Renacimiento, y que hoy se está poniendo de manifiesto cada vez más en cuanto a una clara influencia de doctrinas egipcias que se remontan muy hacia atrás en el tiempo (tesis de Renau y otros). En cualquier caso lo que sí está claro es el rechazo de Aristóteles, al menos en este punto, y su defensa del platonismo.

"Uno solo es el principio y una la luz,
la del Verbo,
luz omniforme, [sabiduría universal, cabeza de todo:
Jesús el Cristo, nuestro señor,
principio de todas las creaturas de Dios."

(Rest. 162)

1.6. LIBRO QUINTO

EN QUE SE TRATA DEL ESPIRITU SANTO

1.6.a. EL LOGOS-ARQUETIPO DEL ESPIRITU COMO ESPIRACION O ALIENTO DE DIOS. ESPIRITU-LUZ-PALABRA

Serveto inicia este capítulo de su *Restitutio* puntualizando algunos conceptos fundamentales de su doctrina, como por ejemplo en lo que respecta al *Logos* como *Palabra* y esencia divina en la que ya estaba la idea clave del hombre creado y el arquetipo del espíritu como espiración de Dios:

"Hemos diferido el tema del Espíritu santo hasta conocer la hipóstasis de la Palabra puesta al descubierto en su pronunciación, porque tendremos que hacer referencia constantemente a la Palabra para llegar a conocer en ella al Espíritu.

Del mismo modo que la Palabra es la esencia de Dios en cuanto que se manifiesta al mundo, así también el Espíritu es la esencia de Dios en cuanto que se comunica al mundo. Tal comunicación está íntimamente ligada a esta manifestación. Así como en la Palabra estaba la idea clave del hombre creado, así también en el Espíritu estaba la idea clave del hombre creado. Era el arquetipo del espíritu, la constitución inequívoca de la espiración eternamente presente en Dios, y como brotando de él. [Modo es el uno, y manifestación; modo es el otro, y comunicación. Subsistentes ambos en Dios eternamente y como saliendo de él en la creación. En la Palabra de Dios estaba su Espíritu.] Brotaba el Espíritu con la Palabra. Dios espiraba al hablar. Espíritu y Palabra tenían la misma sustancia, pero distinta modalidad." (Rest. 163).

Esta idea de entender la Palabra como arquetipo (*archetypo* en el original) del Espíritu y como *espiracion* de Dios ya nos habla a favor de la importancia que da Serveto a la respiración y al aire como vehículo del espíritu. Sobre esta idea volverá repetidas veces:

"...desde el principio fueron imagen de la Palabra y del Espíritu de Dios nuestra palabra y nuestro espíritu, o nuestra palabra y nuestro aliento. En nuestra palabra hay aliento, y en realidad no hay diferencia entre aliento y palabra, sino en cuanto al modo de emplearlos. Así también en Dios. Si por el poder de Dios acaeciese que, al hablar yo, tú vieses en mi voz un hombre, entonces verías lo que mi voz expresa, y dirías que en mi palabra visible hay un aliento invisible, pero perceptible por el oído. Dirías también que en mi aliento o espíritu está la palabra, puesta en una sustancia espiritual.

(...) *Todo el arcano de la Palabra y del Espíritu era la refulgente gloria de Cristo.*" (Rest. 163-164).

Serveto emplea, como Valla y Erasmo, como sinónimos los términos *verbum* y *sermo*, *spiritus* y *halitus* << 324>>. A continuación Serveto sigue empleando símiles para explicar su conceptos:

"Un segundo símil [de las creaturas] para ilustrar lo de la Palabra y el Espíritu en Dios es éste: imagen de aquella Palabra celestial, es decir, del oráculo de la nube, es esta otra nube elemental que constituye la sustancia del aliento y que pasa a ser íntegramente aliento.

(...) Un tercer símil de esto es el semen de la generación, que es sustancia del espíritu." (Rest. 164).

Seguidamente aparece la Luz como común a la Palabra y al Espíritu, Luz como fuego, idea recogida del hermetismo:

"Siempre se ha considerado la Luz común a la Palabra y al Espíritu. Aquella nube de la Palabra y del Espíritu de Dios era, en su sustancia *interna*, arquetipo de esa otra nube acuosa y aérea; y era una nube luminosa, como de fuego. Y todo esto en una sola sustancia, como una sola es la sustancia primera de estos tres elementos, corporal, espiritual y luminosa. Según uno de los modos de dispensación, la sustancia de la nube elemental pasa a ser cuerpo *sólido* tangible; según el otro, se convierte en soplo de viento, permaneciendo siempre la misma sustancia dotada de luz innata. Según el primer modo, Dios aparecía en la nube como Palabra; según el otro, espiraba en la nube, pero según uno y otro siempre era Luz, verdaderamente, sin engaño. Según el primer modo, su Palabra está en la carne; según el otro, su Espíritu está en el alma; pero según uno y otro siempre Luz, real y sustancialmente." (Rest. 164-165).

Para Angel Alcalá este es uno de los textos servetianos más cercanos a presentar la luz como otro modo sustancial de Dios, a la par del Verbo y el Espíritu, y hace notar la frase: *Lux semper communis consideratur verbo et spiritui*, la luz es común a ambos. "Por eso, al relacionar esos tres modos divinos con los tres elementos superiores de la teoría antigua de constitución cosmológica: la nube de la Palabra con el agua, el aire o soplo con el Espíritu, el fuego con la Luz, y su respectiva relación con el cuerpo y el alma de Cristo, insiste de nuevo en que ambos son los dos únicos modos sustanciales divinos. La luz, Dios que es

esencialmente fuego y luz, idea recogida del hermetismo, abarca a ambos. También Juan dijo que <<el Verbo en Dios era luz>>." <<325>>.

Prosigue Serveto una vez más resaltando la preponderancia de los tres elementos primordiales clásicos: aire, fuego y agua sobre la tierra, al relacionar los tres primeros con lo espiritual, quedando la tierra para lo material. Hay una sola forma para la luz solar y la del agua:

"Dios juntó en Cristo su Luz inñcreada con la luz creada y resultó una sola forma de la luz solar y de la del agua." (Rest. 165).

1.6.b. REUNIFICACION DE LOS CONTRARIOS

Será en Cristo en donde se reunificarán los elementos inferiores con los superiores del mundo arquetípico, idea ampliamente desarrollada por C.G. Jung en su psicología analítica, y guardando cierta relación con la reunificación de las cuatro funciones de la conciencia en el *Selbst* o Sí-mismo. Las cuatro funciones de la conciencia: pensar, sentir, intuir y percibir, guardan relación con los cuatro elementos de la astrología y de la alquimia: aire>intuir; fuego>pensar; agua>sentir; tierra>percibir (Verdú, 1981, p. 27). Esta clasificación de las cuatro funciones de la conciencia la pudo haber tomado C.G. Jung del *Corpus Hermeticum*, pues en CH IX 1 se dice: "Así pues, entre los hombres, pensar y sentir confluyen como enlazados uno a otro: ni es posible conocer sin la sensación ni percibir sin el pensamiento".

Pero si no es posible pensar sin sentir algo, ¿Cómo explicar entonces las visiones que se muestran en los sueños?". Al factor relacionado con las visiones oníricas o similares Jung le denominó *intuición* como la cuarta función de la conciencia no utilizada hasta entonces en psicología.

Por otra parte esta reunificación del fuego solar y del agua (lunar) se establece también en la alquimia medieval, idea basada en las antiguas concepciones caldeas y egipcias sobre la fusión de lo solar (fuego) y lo lunar (agua), base del dualismo astrológico en cualquier caso.

Así, como ya se ha dicho, para Serveto será en Cristo en donde se reunificarán los contrarios, es decir los elementos superiores y los inferiores:

"Únicamente en la generación de Cristo se unen también sustancialmente los elementos inferiores con los superiores del mundo arquetipo." (Rest. 165).

La reunificación de los contrarios como los cuatro elementos dos a dos en un principio dual (solar y lunar) en una primera fase y andrógino (mercurio) en una segunda y última fase ha sido profundamente estudiado por autores como Mircea Eliade (Eliade, 1984), C.G. Jung (Jung, 1980) o Hernández Catalá (Hernández, 1972) (89).

Posteriormente los tres elementos *espirituales* se mezclarán con el cuarto, la tierra, para que pudiera existir Cristo físicamente:

"Al unirse, por la acción del Espíritu de Dios, la Palabra divina *como* [condensándose en] rocío de la generación de Cristo con estos elementos creados y con la tierra, comenzó a existir el cuerpo de Cristo con aliento divino y humano insertos en su alma, y de esta unión resultó la hipóstasis única de su espíritu, que es hipóstasis del Espíritu santo, que fue siempre el aliento divino. La misma luz era común al cuerpo y al espíritu y glorificaba los elementos humanos tomados de María [informándolos todos] para formar una sola hipóstasis con Dios. He aquí cómo todas las cosas son una sola en Cristo." (Rest. 165).

En este párrafo se puede ver cómo Serveto identifica el aliento con el espíritu y, por otra parte, la luz, como elemento común al cuerpo y al espíritu, va a ser la que *in-forme* o <<conforme>> los elementos humanos tomados de María como elemento asociado a la tierra y por lo tanto a la materia (*mater*>materia), para el embarazo de Cristo.

Pero Serveto advierte también algunos detalles relativos al orden de los elementos:

"[Pero advierte] *Date cuenta* que, aunque en el arquetipo sean lo mismo Palabra, Espíritu y Luz, y aunque la misma nube sea a la vez acuosa, aérea e ígnea; sin embargo, en el Génesis se mencionan antes la Palabra y el Espíritu que la Luz, antes el agua y el aire que el fuego." (Rest. 165).

Serveto deja en el aire esta observación sin entrar en más detalles. El hecho de que se nombre antes el agua en el Génesis se debe probablemente a que en los mitos egipcios más antiguos (3000 a. de J.C.) el origen se reserva al océano de agua inerte Nu o Nun.

1.6.c. EL CORAZON COMO SEDE DEL ALIENTO VITAL, ESPIRITU DE VIDA

A continuación Serveto va a referirse a ciertas citas en donde se resalta la función fundamental del corazón y del aliento en el proceso de <<espiritualización>> fisiológica que se ha de producir en cada ser humano con la respiración y que pasará a describir en breve:

"El apóstol enseña también que Dios mismo es ese Espíritu santo que habita en nosotros, cuando dice que el Espíritu santo mora en nosotros; pues es Dios quien ha dicho: <<Moraré en ellos>> y <<Sois templos de Dios>> (I Cor. 3 y 6; II Cor. 6). Somos <<morada de Dios en el Espíritu>> (Ef. 2; Is. 57)." (Rest. 167).

La cita de Pablo de II Cor. 1, 22, dice: "El cual también nos ha sellado, y dado la prenda del Espíritu en nuestros corazones."

"Dar el Espíritu de Dios significa lo mismo que cuando se dice: <<Les daré corazón, entendimiento y mente>>." (Rest. 168).

"...también por el mero hecho de espirarnos el alma puede decirse que Dios nos da su Espíritu (Gen. 2 y 6). Nuestra alma es como una lámpara de Dios (Prov. 20). Es como una chispa del Espíritu de Dios, imagen de la Sabiduría de Dios. Creada, claro está, pero muy semejante a aquella sabiduría espiritual incorporada a ella, por la que tiene, [verdaderamente] innata, luz de la divinidad, chispa de la Sabiduría primera y Espíritu mismo de la divinidad. *Que el Espíritu de la divinidad sea innato al hombre, incluso después del pecado de Adán, lo atestigua el propio Dios en el citado cap. 6 del Génesis.*" (Rest. 168).

Los capítulos del Génesis que cita Serveto son los siguientes:

"Formó, pues, Jehová Dios al hombre del polvo de la tierra, y alentó en su nariz soplo de vida; y fue el hombre en alma viviente." (Gen. 2, 7).

"Todo lo que tenía aliento de espíritu de vida en sus narices, de todo lo que había en la tierra, murió." (Gen. 7, 22). (90).

La cita de Proverbios 20 se refiere al párrafo 27.

Más adelante se refiere Serveto a algunas citas sobre la importancia del aliento y su relación con el corazón:

"La concesión de nuestra vida nos la hace y sostiene su aliento por gracia, como dice Job en los caps. 10, 32 y ss." (Rest. 168).

Las citas de Job son las siguientes:

"Ciertamente espíritu hay en el hombre, e inspiración del Omnipotente los hace que entiendan." (Job 32, 8).

"El espíritu de Dios me hizo, y la inspiración del Omnipotente me dio vida." (Job 33, 4).

En la siguiente cita de Job 34, 14 se asocia claramente el corazón, el espíritu y el aliento:

"Si él pusiese sobre el hombre su corazón, y recogiese así su espíritu y su aliento."

Serveto se refiere en la siguiente cita a la entrada del aliento vital a través de las narices. Una idea que probablemente tomaron los hebreos de egipto como iremos viendo:

"Dios respiró en las narices de Adán el alma, a la vez que un soplo de aire; por eso depende de él (Is. 2; Sal. 103)." (Rest. 168).

Las citas que nombra Serveto son las siguientes:

"Dejaos del hombre, cuyo hálito está en su nariz; porque ¿de qué es él estimado?." (Is. 2, 22).

"Les quitas el espíritu, dejan de ser" (Sal. 103, 29). (91).

Todavía proporciona dos citas más, de Isaías y de los Hechos, en su interés por dejar clara la importancia del aliento vital:

"Dios mismo nos sostiene el aliento de vida con su Espíritu y <<da respiración al pueblo que vive sobre la tierra y espíritu a los que por ella andan>>, de modo que <<en él vivimos, nos movemos y somos>> (Is. 42; Hch. 17). (Rest. 168).

En las citas siguientes de Serveto es muy interesante observar las deducciones que va realizando en base a la filología del hebreo y cómo lo aplicará con éxito evidente a la fisiología:

"Viento de los cuatro vientos y aliento de los cuatro alientos, convocados por Dios, devuelven los cadáveres a la vida (Ez. 37). Del mismo soplo del aire saca Dios las almas de los hombres, a las que les es innata la vida del aire aspirado. De ahí que en hebreo <<alma>> suene igual que <<aspiración>>." (Rest. 168).

"Realmente, en hebreo alma se dice *nefesh* y respiración *neshama*. En su *Guía de los perplejos*, Parte I, cap. XLI, ed. cit., p. 56. Maimónides tiene buen cuidado de explicar que *nefesh* es un homónimo que significa también vitalidad, Gen. 1, 30, sangre, Deut. 12, 23. razón, Jer. 38, 16, alma inmortal, I Sam. 25, 29 y también voluntad, en varios Salmos. Ese sentido de *nefesh* como sangre le ofreció a Servet una buena base bíblica para apoyar su descubrimiento de la circulación, que luego pasa a exponer." <<330>>.

Evidentemente Serveto se apoyó en una base bíblica, como afirma Alcalá, para su descubrimiento, pero solo en parte, puesto que siguiendo el hilo conductor de todo su pensamiento considerado de forma global, veremos que las concepciones herméticas son fundamentales. Y no solo éstas sino concretamente la doctrina astrológica fundamentalmente por el interés de establecer lo que ocurría en el momento del nacimiento que es cuando se suponía que el alma entraba en el feto en forma de aliento vital, coincidiendo con el *schema* o figura (aspecto) que forman los planetas en el zodiaco al nacer. La idea de que en el aire existe una fuerza o energía que ha de penetrar incluso hasta el corazón ya veremos que no solo se observa en la literatura bíblica, sino que aparece ya en Platón, la medicina hipocrática y mucho antes incluso en Egipto o en la India, ideas que ya iremos viendo (92).

Serveto recurre incluso a Aristóteles, como hace frecuentemente en otras ocasiones, para conseguir su propósito de convencer al lector de la importancia del aliento vital en la historia:

"Del aire saca Dios el alma, produciéndola a la vez que el aire y que la chispa de su divinidad que llena el aire. Verdad es el dicho de Orfeo: <<El alma va en alas de los vientos y penetra íntegramente por la respiración>>, según la cita de Aristóteles en los libros <<Sobre el alma>>." (Rest. 168-169).

Alcalá hace la observación de que Serveto cita ciertamente a Aristóteles, pero no cita la crítica del Estagirita, según él, hacia esta concepción <<330>>. Pero de todas formas Serveto lo único que hace es resaltar las citas de Orfeo que facilita Aristóteles sin entrar necesariamente en sus opiniones, cosa perfectamente legítima y nada criticable.

A continuación vamos a ver cómo Serveto se basa en términos hebreos para su idea del alma localizada en la sangre, pero al mismo tiempo es fácil observar que Serveto sabía algo más que lo que dicen estrictamente las Escrituras, puesto que, como por ejemplo nos da a entender en las frases siguientes, llama espíritu al aire porque no existe en "lengua santa" un término especial para designar el aire:

"Que el alma tenga algo de la sustancia elemental, lo enseña Ezequiel; que tenga algo de la sustancia de la sangre, lo dice Dios. Esto voy a explicarlo con más detalles, para que entiendas que la sustancia del espíritu creado de Cristo está esencialmente unida a la sustancia misma del Espíritu santo. Llamaré espíritu al aire, ya que en la lengua santa no existe un término especial para designar el aire. Más aún, este mismo hecho nos da a entender que en el aire hay cierto hálito divino y que lo llena el Espíritu del Señor." (Rest. 169).

La idea del hálito vital presente en el aire y su localización en el corazón procede al menos de la tradición egipcia más antigua conocida. Pues en el texto titulado: *La teología menfita de la creación*, el dios Ptah concibe los elementos del universo con su espíritu (<<corazón>>) y les da ser por medio de la palabra imperativa (<<lengua>>). Así, el traductor del texto, John A. Wilson, llega a decir: "He aquí, por consiguiente, que, en el comienzo de la historia egipcia, hubo una analogía de la doctrina del Logos. La forma actual del texto data únicamente del 700 A.C.; pero indicios lingüísticos, filológicos y geopolíticos hacen plausible su derivación de un original cuya antigüedad excede en más de 2000 años al que ahora se traduce." Y en el texto original se dice: "La vista de los ojos, el oído de las orejas y el oler el aire con la nariz informan al corazón. Esto hace que salga cada (concepto) completo, y la lengua enuncia lo que el corazón piensa." (Pritchard, 1966, pp. 1-2). Para los

egipcios existían dos aspectos del corazón uno el corazón físico <<haty>> y otro el corazón espiritual <<ib>>. Hasta hace poco en las traducciones de la lengua jeroglífica se empleaban como sinónimas estas dos palabras con la consiguiente confusión. Así pues hoy sabemos que los egipcios conocían lo siguiente: que la sangre circulaba por el organismo por los conductos <<met>> o vasos sanguíneos (<<poroi>> de los griegos). Así, "los egipcios eran capaces de tomar el pulso, hasta tal punto que la enfermedad consistía en un desorden del <<ib>>" (Bardinet, 1995, p. 82, 86-87). El corazón <<haty>> envía por los conductos <<met>> las corrientes dinámicas, transmitiendo el pensamiento elaborado a lo más profundo del <<ib>> y lo realiza en palabras articuladas. El corazón <<ib>> se corresponde probablemente con el vacío del corazón y sobre todo con el vacío del ventrículo izquierdo. "El <<ib>> es él también el "corazón" del hombre, pero como se suele decir el "corazón de un árbol": toda esta parte del interior del cuerpo del hombre que parece dotado de una vida propia autónoma y divina haciendo que para lo esencial, el cuerpo dé la impresión de funcionar solo, o al menos de ser animado por un aliento de vida de origen externo." (Bardinet, 1995, p. 71).

Como ya se ha visto, conviene recordar que el <<aliento vital>> los egipcios lo representaban con la forma de la cruz ansada, ya que aparece en el extremo de los rayos con forma de manos que salen del Sol, Ra, pero exclusivamente en los que se dirigen a la nariz (Verdú, 1997, p. 329). Curiosamente la cruz ansada puede ser traducida como <<horóscopo>> (Daressy) (Enel, 1989, p.188) (93). Como ya se verá detalladamente será en el momento en que el feto comience a respirar cuando entre el alma y se configure el <<squema>> u <<horóscopo>>, esquema, imagen o forma del alma. Así pues la cruz ansada egipcia representa el alma o aliento vital que entra por las narices en el feto en el momento en que comienza a respirar y que aparece configurada en la estructura o <<squema>> del horóscopo o carta natal.

La mayoría de estas ideas Serveto las conocía no directamente de la tradición egipcia pero sí de la influencia que ejerció Egipto en la cultura hebrea y en la medicina griega. Pues "Pasajes de los papiros Carlsberg y de Kahun aparecerían así mismo casi palabra por palabra en la Colección hipocrática" (Bardinet, 1995, pp. 19 y 26) (94). Además Serveto conocía, como se ve en los capítulos correspondientes, las teorías tradicionales sobre el alma, aliento vital, etc., y por otra parte además de conocedor de la fisiología como médico conocía igualmente la astrología, disciplinas éstas que tuvieron una gran influencia para su descubrimiento de la circulación menor, incluso tanto o más que la influencia estrictamente teológica.

Serveto pasa así, después de haber recalcado la importancia del aliento vital, a describir el texto de la circulación cardiopulmonar de la sangre o circulación menor.

1.6.d. INTRODUCCION AL TEXTO DE LA CIRCULACION MENOR

Es propio, tanto del Renacimiento como incluso de la Edad Media, el no separar, como se hace hoy, las distintas disciplinas como la medicina, la astronomía, la filosofía, etc.. Siendo normal que Serveto trate de demostrar sus teorías en base a la filosofía, la teología o la medicina y especialmente a la anatomía:

"Así, pues, para que adquieras completo conocimiento del alma y del espíritu, voy a incluir aquí, lector [cristiano], una filosofía divina que entenderás con facilidad, si estás versado en anatomía." (Rest. 169).

A partir de ahora comienza el texto más famoso de la *Restitutio*, es decir el que se refiere a la circulación menor de la sangre. Objeto de múltiples estudios y traducido a varios idiomas. En opinión de Angel Alcalá dichas traducciones (95) adolecen de la falta de visión global o de conjunto al no cubrir todo el desarrollo de su pensamiento <<330>>. A este respecto hay que decir que la traducción ideal no existe, puesto que cualquier autor adolecerá siempre de algún campo difícilmente conocido para él. La versión de Barón por ejemplo cubre sobradamente dos campos: el histórico y el médico fundamentalmente, cosas de las que adolece por ejemplo la versión de Angel Alcalá, presentando a veces incluso en exceso la visión teológica de la *Restitutio*. En este sentido hay que decir que la visión que se ha pretendido o se pretende dar en esta tesis es básicamente la médica, la filosófica y especialmente la astrológica y hermética para nada investigada tanto dentro como fuera de nuestro país; pero al mismo tiempo sin perder de vista los otros puntos de vista como el teológico o el histórico y filológico, especialmente en los temas dedicados a entreveer una influencia de la cultura egipcia en el descubrimiento de Serveto.

La prioridad del descubrimiento servetiano de la circulación menor queda claramente expuesto en la obra de Bainton (Bainton, 1931, pp. 371-374) y definitivamente aclarado en la obra de Barón (Barón, 1989 y Barón, 1973).

Antes de entrar en la descripción concreta de la circulación, todavía hace algunas aclaraciones sobre los pneumas:

"Suele decirse que hay en nosotros tres espíritus formados de la sustancia de los tres elementos superiores: el natural, el vital y el animal" (Rest. 169).

Como ya se ha visto la tierra es el elemento inferior puesto que en términos astrológicos se trata del elemento más grosero, denso, compacto. A sí pues los elementos superiores son el aire, el fuego y el agua. Según Galeno existen tres órganos importantes en el cuerpo: el hígado, el corazón y el cerebro. El hígado elabora el espíritu natural, el espíritu vital era elaborado en el ventrículo izquierdo del corazón y el espíritu animal se elaboraba en el cerebro. Se trata de los tres *pneumas* o *pneumata* (Keen, 1955, p. 206). El latín *spiritus*, el griego *pneuma* y el hebreo *ruaj* significan tanto aire como hálito, aliento, soplo o incluso onda, vibración, dinamismo <<331>>.

A continuación Serveto realiza unas descripciones anatómicas previas y en cierto modo sorprendentes para su tiempo, como puede ser la relación de "un rayo de luz, cuya sede está en el cerebro y en los nervios del cuerpo":

"El Afrodiseo los llama tres espíritus; [pero] en realidad no son tres, sino dos espíritus distintos; así, el espíritu vital es el que por las anastomosis se comunica de las arterias a las venas, en las que recibe el nombre de espíritu natural. El primero, pues, es la sangre, cuya sede está en el hígado y en las venas del cuerpo; el segundo es el espíritu vital, cuya sede está en el corazón y en las arterias del cuerpo; el tercero es el espíritu animal, una especie de rayo de luz, cuya sede está en el cerebro y en los nervios del cuerpo. En los tres está la energía del único Espíritu y Luz de Dios." (Rest. 169).

El Afrodiseo es Alejandro de Afrodisias (198-211), comentador de Aristóteles. Las anastomosis de Galeno son los capilares fruto de la conjunción entre arteriolas y vénulas que facilitan el intercambio entre la sangre y el pneuma (96). Es decir que para Serveto existe una sola energía del único espíritu y la única luz de Dios, como unificadora de los tres espíritus dinamizadores del organismo de Galeno. Este monoteísmo es el que le llevó a explicar su circulación menor en un texto de teología, quizás llevado también por la corriente del

momento que veía lógica la correlación entre el macrocosmos (teología, lo espiritual, lo celeste) y el microcosmos (el cuerpo humano).

A continuación Serveto advierte de las maravillas que el lector va a escuchar y vuelve a avalar la relación del aliento vital con el corazón, mediante citas bíblicas:

"Que el espíritu natural sea comunicado por el corazón al hígado lo demuestra la formación del hombre desde el útero, pues por el cordón umbilical discurre la arteria unida a la vena, y asimismo en nosotros, después, siempre van unidas arteria y vena. El alma le fue inspirada por Dios a Adán antes al corazón que al hígado, siéndole comunicada a éste desde el corazón. El alma le fue infundida realmente por inspiración en su rostro y narices; pero esa inspiración se dirige al corazón. El corazón es lo primero que vive, la fuente de calor en medio del cuerpo. Toma del hígado el líquido de la vida, como su materia, y a su vez lo vivifica; de la misma manera que el líquido del agua suministra la materia a los elementos superiores y luego, al recibir la luz, es vivificado por ellos para germinar. De sangre del hígado consta la materia del alma, mediante una maravillosa elaboración que ahora vas a escuchar. Por eso se dice que el alma está en la sangre, y que el alma misma es la sangre o espíritu sanguíneo. No se dice que el alma esté principalmente en las paredes del corazón, ni en la masa del cerebro o del hígado, sino en la sangre, como enseña Dios mismo (Gen. 9; Lev. 17; Deut. 12)." (Rest. 169-170).

LLama la atención cómo Serveto habla de una arteria y de una vena en el cordón umbilical, cuando en realidad hay dos arterias y una vena umbilicales. Esto puede interpretarse de varias formas. Por una parte que Serveto no pusiera mucha atención en un texto teológico en un detalle como este. Por otra parte que Serveto no tuviera una gran práctica en asistencia a partos o a autopsias y disecciones de fetos, que es donde se puede observar la existencia de las dos arterias y la vena umbilicales.

Las citas que realiza Serveto son:

-Gen. 9, 4: "Empero carne con su vida, que es su sangre, no comeréis".

-Lev. 17, 11: "Porque la vida de la carne en la sangre está..."

-Lev. 17, 14: "Porque el alma de toda carne, su vida, está en su sangre: por tanto he dicho a los hijos de Israel: No comeréis la sangre de ninguna carne, porque la vida de toda carne es su sangre: cualquiera que la comiere será cortado".

-Lev. 17, 15: "Y cualquiera persona que comiere cosa mortecina, o despedazada por fiera,..., lavará sus vestidos, y a sí mismo se lavará con agua, y será inmundo hasta la tarde: y se limpiará".

-Deut. 12, 23: "Solamente que te esfuerces a no comer sangre: porque la sangre es el alma; y no has de comer el alma juntamente con su carne".

1.6.e. TEXTO DE LA CIRCULACION MENOR O CARDIOPULMONAR

Advertencia previa: intercaladas en el texto aparecen, numeradas y entre paréntesis, una serie de referencias a notas, de cierta extensión, que figuran al final del capítulo junto con el resto de notas del mismo.

Como ya hemos visto, existe una tradición, al menos de posible origen egipcio, por la antigüedad de los textos, que relaciona al Espíritu con el corazón y a este con el Pensamiento y la Palabra-Logos. Dicha idea, junto a la del Aliento Vital, que se remonta al menos hasta

Akhenaton, se difundió probablemente por varias vías, como la del pneuma a través del *Corpus Hipocraticum*, o por el *Corpus Hermeticum* y el resto de textos herméticos, o incluso a través del *Génesis* bíblico. Serveto hereda así pues gran parte de toda esta tradición y además por todas las vías posibles o al menos aquí citadas. Como astrólogo (textos herméticos), como médico (*Corpus Hipocraticum*) y como teólogo (textos bíblicos). De esta fusión surge quizás el genial descubrimiento de la circulación cardiopulmonar de la sangre.

Texto

(Los comentarios al texto aparecen en las notas que se representan con números entre paréntesis y que figuran con el resto de notas al final de este estudio):

"Para entender todo esto hay que entender primero cómo se produce la generación sustancial del propio espíritu vital, el cual está constituido y alimentado por el aire aspirado y por una sangre muy sutil. El espíritu vital tiene su origen en el ventrículo izquierdo del corazón, y a su producción contribuyen principalmente los pulmones (97). Es un espíritu tenue elaborado por la fuerza del calor, de color rojizo, de tan fogosa potencia que es como una especie de vapor claro de la más pura sangre, que contiene en sí sustancia de agua, de aire y de fuego. Se produce en los pulmones al combinarse el aire aspirado con la sangre sutil elaborada que el ventrículo derecho del corazón transmite al izquierdo. Pero este trasvase no se realiza a través del tabique medio del corazón, como corrientemente se cree (98), sino que, por un procedimiento muy ingenioso, la sangre sutil es impulsada desde el ventrículo derecho del corazón por un largo circuito a través de los pulmones. En los pulmones es elaborada y se torna rojiza, y es trasvasada desde la arteria pulmonar a las venas pulmonares. Luego, en la misma vena pulmonar se mezcla con aire aspirado, [y] por espiración se vuelve a purificar de la fuligine; y así, finalmente, la mezcla total, material apto ya para convertirse en espíritu vital, es atraída por la diástole desde el ventrículo izquierdo del corazón (99).

Ahora bien, que se realice [de este modo] a través de los pulmones esa comunicación y elaboración, lo demuestra la variada conexión y comunicación de la arteria pulmonar con la vena pulmonar en los pulmones, y lo confirma el notable tamaño de la arteria pulmonar (100), ya que ella no hubiera sido hecha tan grande, ni enviaría tal cantidad de la sangre más pura desde el corazón a los pulmones, simplemente para alimentarlos, ni de esta suerte podría ser útil el corazón a los pulmones. Sobre todo, si se tiene en cuenta que, anteriormente, en el embrión, los pulmones se nutrían de otra fuente, a causa de que esas membranas o válvulas del corazón no se abren hasta el momento del nacimiento (101), como enseña Galeno. Es, pues, evidente que tiene otra función el que la sangre se vierta tan copiosamente del corazón a los pulmones, precisamente en el momento de nacer. Lo mismo prueba el hecho de que los pulmones no envían al corazón, a través de la vena pulmonar, aire solo, sino aire mezclado con sangre. Luego tal mezcla tiene lugar en los pulmones: los pulmones dan a la sangre oxigenada (102) ese color rojizo, no el corazón [el cual más bien se lo daría negro]. En el ventrículo izquierdo del corazón no hay [además] suficiente espacio para tan grande y copiosa mezcla, ni actividad capaz de darle ese color rojizo. Por último, dicho tabique intermedio, al carecer de vasos y de mecanismos, no resulta idóneo para semejante comunicación y elaboración, por más que pueda resudar algo (103).

Por el mismo procedimiento por el que se realiza en el hígado una transfusión de sangre de la vena porta a la cava, se realiza también en los pulmones una transfusión de espíritu (104) de la arteria pulmonar a la vena pulmonar. Si hay alguien que compare todo esto con lo que

escribe Galeno en los Libs. VI y VIII del *De usu partium*, comprenderá cabalmente una verdad que no fué advertida por el propio Galeno.

Así, pues, ese espíritu vital se trasfunde luego desde el ventrículo izquierdo del corazón a las arterias de todo el cuerpo (105) de modo que el más sutil se dirige a las partes superiores, en las cuales vuelve a ser reelaborado, [sobre todo] en el plexo reticular (106) sito bajo la base del cerebro. En él comienza a trocarse de espíritu vital en espíritu animal, acercándose a la sede misma del alma racional. Nuevamente, gracias a la fuerza ígnea de la mente, vuelve a ser [formado] *sutilizado*, elaborado y perfeccionado en unos vasos delgadísimos o arterias capilares, situados en los plexos coroideos (107), y que contienen ya la mente misma. Estos plexos penetran todas las cavidades del cerebro y ciñen interiormente sus ventrículos (108), manteniendo unidos entre sí y entretnejidos aquellos vasos hasta los orígenes de los nervios para transmitirles la facultad de sentir y mover. Esos vasos, finamente entretnejidos como una filigrana milagrosa, aunque se les llame arterias, son en realidad la terminación de las arterias que, mediante la meninge, conecta con el origen de los nervios. Se trata de un nuevo tipo de vasos; pues así como para la transfusión desde las venas a las arterias hay en el pulmón un tipo de vasos formados por vena y arteria, así también para la transfusión desde las arterias a los nervios hay un nuevo tipo de vasos formados por la túnica de la arteria en la meninge, especialmente porque las meninges continúan sus túnicas en los nervios. La sensibilidad de los nervios no radica en su blanda materia (109), así como [tampoco] en el cerebro. Todos los nervios terminan en filamentos membranosos dotados de exquisita sensibilidad; por eso el espíritu tiende constantemente hacia ellos. Así, pues, desde esos vasitos de las meninges o coroides, como desde una fuente, se difunde como un rayo el luminoso espíritu animal a través de los nervios hasta los ojos y los otros órganos sensoriales. Y por el mismo conducto, pero en sentido inverso, son remitidas desde el exterior hasta esa misma fuente las imágenes luminosas de las cosas sentidas, penetrando hacia dentro como a través de un medio luminoso (110).

Lo dicho es suficiente para dejar constancia de que esa blanda masa del cerebro no es propiamente la sede del alma racional (111), por ser fría y falta de sensibilidad, sino que actúa como de almohada de dichos vasos para evitar que se rompan, y como de custodio del espíritu animal para evitar que se desparrame cuando va a ser comunicado a los nervios. Es fría precisamente para contrarrestar ese fogoso calor contenido dentro de los vasos. Así se explica también que, para mayor seguridad en la custodia del espíritu, conserven los nervios la túnica de membrana que es común a dichos vasos, en su cavidad interior, y ello gracias a la meninge delgada, lo mismo que la gruesa les proporciona otra túnica exterior. Además, esos espacios vacíos [o lagunas] de los ventrículos del cerebro, que asombran a filósofos y a médicos, contienen nada menos que el alma (112). Pero tales ventrículos han sido hechos, principalmente, a guisa de cloacas, para recoger las depuraciones del cerebro, como se comprueba por los residuos allí acumulados, así como por la existencia de conductos al paladar y a las narices, de los que proceden secreciones morbosas. Cuando esos ventrículos se saturan de pituita hasta el punto de anegar en ella las arterias mismas de la coroides (113), entonces sobreviene repentinamente la aplopejía; si el humor nocivo obstruye sólo una parte, y su vapor infecta la mente, sobreviene la epilepsia, u otra enfermedad, según la parte infectada por el humor segregado. Por consiguiente, hemos de decir que la mente se localiza allí donde claramente vemos que es afectada. A consecuencia de un desproporcionado calor en los vasos o de la inflamación de las meninges, pueden acaecer evidentes delirios y frenesías. Por tanto, considerando las enfermedades que pueden sobrevenir, su localización y naturaleza, *la intensidad del calor, así como la ingeniosa belleza (114) de los vasos que lo contienen*, y las operaciones del alma que allí se manifiestan, llegamos siempre a la misma conclusión: que tales vasos son los más importantes, tanto porque todos los demás están a su

servicio, como porque a ellos están unidos los nervios sensoriales para recibir de ellos fuerza, como, y finalmente, porque percibimos al entendimiento actuando allí cuando en una fuerte meditación esas arterias nos golpean en las sienes (115). Apenas lo entenderá quien no viere ese lugar.

Estos ventrículos han sido hechos, en segundo término, para que penetrando hasta sus espacios vacíos a través del hueso etmoides una porción de aire aspirado, y atraída mediante la diástole por los vasos del alma, alimente al espíritu contenido en ellos y ventile el alma. En esos vasos está la mente, alma y espíritu de fuego, en menester de constante aireación; de lo contrario, se apagaría encerrada, como le ocurre al fuego exterior. Como el fuego, necesita aireación y expansión; no sólo tomar pábulo del aire, sino arrojarle su fuligene. Así como este fuego exterior elemental va unido a un craso cuerpo terreno, por serles común la sequedad y una misma forma de luz, y tiene como pábulo el líquido del cuerpo, y de aire se expande, aviva y alimenta, así también ese nuestro espíritu de fuego y alma está unido al cuerpo, constituye unidad con él, tiene como pábulo su sangre, y se expande, aviva y alimenta de espíritu aéreo por aspiración y espiración, de modo que tiene un doble alimento: espiritual y corporal." (116) (Rest. 170-173).

Prosigue Serveto citando a varios autores clásicos con la idea de reforzar sus ideas:

"Lo mismo enseña Eliud en Job 32 y 33, y otro tanto enseñaron Zoroastro, Trismegisto y Pitágoras, [que hay en nosotros una doble luz, la innata y la sobreañadida] como diré más tarde." (Rest. 174).

Serveto recurre a sus autores preferidos Hermes Trismegisto con los textos herméticos, Zoroastro con los Oráculos Caldeos y Pitágoras con los Versos Aureos o la Vida de Pitágoras de Porfirio. Serveto no se limita a las citas bíblicas como se puede ver.

1.6.f. INFLUENCIA DE LOS FLUIDOS SOBRE LA PSIQUE

A continuación Serveto cree en la influencia que, la circulación de la sangre y el estado de los fluidos que circulan por los vasos, ejercen sobre la psique:

"También contribuyen a la bondad de la mente la buena conformación y proporción de los vasos [y de los humores] de manera que el alma es tanto mejor cuanto mejor dispuestos están ellos. Pero así como el buen espíritu acrecienta más y más la luz que tenemos innata, así también el malo la oscurece. Si con nuestro luminoso espíritu animal penetra en los vasos de nuestro cerebro un espíritu tenebroso y perverso, entonces experimentarás furores demoníacos, y al revés, por el buen espíritu experimentarás luminosas revelaciones." (Rest. 174).

La buena proporción de los vasos y de los humores es la que condiciona en este caso lo psíquico o espiritual. Serveto pensaba, en cierto modo como la medicina actual, que lo somático condiciona lo psíquico y viceversa. Y de hecho esto se comprueba en la práctica al comprobar cómo un estado de relajación, por ejemplo, puede hacer que el organismo fabrique endorfinas, así como el paso a la sangre de una sustancia química como la L.S.D. puede generar un cuadro extático similar al de los místicos. No hay que olvidar que para Serveto el espíritu tenebroso entraba después de todo a través de la sangre:

"Ahora bien, el espíritu maligno fácilmente ataca nuestros vasos, pues tiene su morada muy cerca, en esos abismos acuosos y en esas cavidades de los ventrículos del cerebro. Ese espíritu maligno, cuyo poder es de aire, entra y sale libremente en esas cavidades con el aire que aspiramos, para allí, colocado dentro de los vasos como en una fortaleza, pelear continuamente contra nuestra alma; incluso llega a sitiarse por todas las partes sin apenas dejarle respirar, sino cuando sobreviene la luz del Espíritu de Dios y pone en fuga al maligno. He aquí con qué propiedad le cuadra a este lugar la condición, natural o transitoria de la mente, del espíritu, de la revelación y del entendimiento, y la lucha de las tentaciones superiores, por no mencionar ahora las otras." (Rest. 174).

Es interesante observar cómo Serveto incluye el concepto de mente en su discurso psicosomático. En este caso es lo psíquico o el espíritu maligno el que actúa sobre lo somático como son los vasos. Como afirma Alcalá <<340>> no se refiere aquí Serveto con <<espíritu malo>> al demonio, sino a que el <<espíritu>> (aire) puede ser fisiológicamente beneficioso o no, y según esto se podría hablar de un <<buen aire>> y de un <<mal aire>>, habiendo una base fisiológica en la raíz de las intenciones moralmente buenas o malas. Conviene igualmente distinguir entre el luminoso <<Espíritu de Dios>> como Dios-principio de dinamismo cósmico, y el <<Espíritu santo>> como Dios principio de santificación deificadora.

En los siguientes pasajes Serveto resaltaré la importancia del corazón como sede de la vida:

"Por un procedimiento semejante de inspiración, el amor de Dios nos es acrecentado en el corazón por el Espíritu santo. En el corazón radica, además del principio de vida, el dominio de la voluntad y, tras las tentaciones del entendimiento y los incentivos de la carne, la primera fuente de pecado por nuestro consentimiento (Mt. 15)." (Rest. 174).

Serveto sigue así la más profunda tradición que sitúa en el corazón la sede de las funciones superiores. Una idea que ya existía en los textos de medicina egipcia como ya se ha visto.

La cita de Mateo es la 15, 18 y 19:

Mateo 15, 18: "Mas lo que sale de la boca, del corazón sale; y esto contamina al hombre.

Mateo 15, 19: "Porque del corazón salen los malos pensamientos, muertes, adulterios, fornicaciones, hurtos, falsos testimonios, blasfemias."

1.6.g. DESCRIPCION DE ESTRUCTURAS DEL SISTEMA NERVIOSO

Las siguientes observaciones de Serveto podrán parecer hoy en día desfasadas pero no sabemos lo que podrán pensar de ellas los médicos del siglo XXII. Así las teorías de la acupuntura china han sido durante cientos de años apartadas de los centros de enseñanzas médicas occidentales para disponerse a entrar en la Universidad y en los Colegios de Médicos, como el de Valencia por ejemplo, en el que ya es una realidad. Así pues es sabio pensar que ciertas observaciones podrán ser incompletas pero no por ello realizadas por médicos que no sepan muy bien lo que hacen.

Para Serveto las funciones mentales dependen en gran medida de la sangre que circula por los vasos considerados como vehículos del aliento vital:

"Pero terminemos cuanto se refiere al cerebro, antes de volver al corazón. Hay diversas actividades de la mente según la diversidad de vasos que hay en el cerebro. Y hay diferentes órganos en los diferentes ventrículos, como voy a explicar ahora." (Rest. 174-175).

Como ya hemos visto en la época de Serveto se le daba mucha importancia a los ventrículos por el hecho de pensar que podrían estar llenos de pneuma o aire. Pero para Serveto la mente estaría situada más en los vasos coroideos, cosa en cierto modo lógica si pensamos que según la calidad de la sangre que llegue al cerebro éste recibirá un tipo de toxinas u otro o más o menos oxígeno.

"Si el alma estuviese allí, ya no podría hallarse en la sangre, puesto que fuera de los vasos no hay sangre. Luego es en los vasos de las coroides donde está situada bien segura la mente, ya que segurísimo es su recubrimiento." (Rest. 175).

Este lugar sería para Serveto y los médicos de su época la sede de la imaginación. Pero la parte más lúcida y pura de la mente estaría para Serveto en la *psaloides* (117) lugar de confluencia de los dos ventrículos anteriores. Así partiendo de imágenes ya antes recibidas puede combinar o pensar cosas nuevas, llegando incluso, con la ayuda de Dios, a descubrir la verdad pura.

"Ahi, cuanto menor es el ventrículo, *mejor* [más perspicua] es la condición del entendimiento, pues así son más abundantes las arterias de la coroides, alimentan mejor por la diástole a su espíritu ígneo, y aportan las aprehensiones del sentido común hacia un razonamiento *más* y más lúcido, al penetrar por los vasos la luz *espiritual* y resplandecer allí mismo la *propia* divinidad."; "Por eso es menor el ventrículo, porque donde donde está la parte más pura y lúcida de la mente no tienen por qué acumularse los residuos; y los que allí se producen se eliminan fácilmente por el *tubo anexo*, para que no amortigüen la lámpara de la mente ni le causen dificultades. Mayor número de vasos hay ahí alrededor del <<conarium>>, donde más frecuentes son las pulsaciones de las arterias y más vigorosa la actividad de la mente y espíritu ígneo. Nosotros mismos experimentamos interna y externamente cómo nos golpea con más fuerza ahí en las sienas el entendimiento cuando está trabajando, hasta tal punto que este solo experimento nos lleva como de la mano hasta el lugar exacto de la mente. Añádese que lo más próximo a este lugar está el sentido del oído, que es el sentido del aprendizaje." (Rest. 175-176).

Con el *tubo anexo* Serveto se refiere a *Subiecta choana*, del griego *Xoáne*>embudo, infundíbulo, coana. Se refiere al infundíbulo. Y con el *conarium* se refiere a la glándula pineal o epífisis, del griego *konáron*, conario por la forma cónica o de piña y descrita por Galeno en su *De usu partium*, VIII, 14. La visión y su papel en el aprendizaje sería más moderno en la evolución.

Sobre la importancia de la glándula pineal o *conarium* hay que decir que es un órgano fundamental en el funcionamiento de los seres vivos. Constituye el denominado "tercer ojo" y en algunos animales como los camaleones por ejemplo está situada a muy poca distancia de la piel para ser estimulada por la luz y poder producir así los cambios de coloración en ésta. En el ser humano se trata de una glándula fundamental porque es la que produce la serotonina, neurotransmisor responsable de la fenomenología psíquica en la esquizofrenia, de características similares a las experiencias místicas, pues la serotonina es una molécula similar a la L.S.D.. Este hecho es de una trascendencia extraordinaria puesto que los anatomistas renacentistas y Serveto concretamente ya sospechan su importancia en el ser

humano. Por otra parte la glándula pineal produce la melatonina que se encarga de regular los ciclos de sueño-vigilia en el ser humano y hoy en día muy de moda su consumo. Dicha glándula se calcifica hacia la pubertad sin conocerse muy bien el porqué de dicho fenómeno.

En cuanto a la idea de Serveto de que allí en donde hay una mayor vascularización "es más vigorosa la actividad de la mente y del espíritu ígneo" es debido a que él pensaba que el espíritu fluía desde el aire a la sangre y que era desde ésta desde donde se estimulaba de alguna forma el sistema nervioso como continuación del sistema vascular. Hoy en día se sabe que la neurona y el vaso son abrazados por el astrocito que sirve de vínculo de unión entre ambos (ver la nota 118). Así la glia contribuye a la idea de considerar el sistema nervioso y el vascular como dos sistemas más unidos de lo que parecía. Esta idea vemos que no es tan descabellada desde el momento en que toda la fenomenología del enfermo psicótico, y puede que incluso del místico, esté en función del tipo de sustancias que circulen en sangre, como los neurotransmisores serotonina, beta-endorfinas, adrenalina, etc.. Por otra parte los fármacos usados en psiquiatría actúan indudablemente a través de la sangre.

Pero aún es más sorprendente la actualización de las ideas renacentistas y servetianas sobre la luz con las últimas experiencias dentro del campo de la neurología. Con el descubrimiento de los inductores de ondas cerebrales se sabe de la importancia de la luz y de los ritmos sonoros en la inducción de estados mentales profundos como el sueño o la meditación (118). Así ritmos luminosos y sonoros similares a los de las ondas alfa cerebrales pueden inducir un estado de relajación (119). Y no sólo eso sino que parecen poder inducir incluso visiones muy similares a las producidas por drogas como la L.S.D. y sin los riesgos de estas últimas. Así pues, el hecho de pensar que allí en donde existan más vasos, y por lo tanto más sangre debido a una mayor vascularización, es donde existirá una mayor actividad mental no es tan ilógica. Por otra parte si los ritmos lumínicos o sonoros son capaces de inducir una fenomenología mental determinada ¿por qué el ritmo cardíaco con sus impulsos sanguíneos no puede ser capaz de inducir sensaciones o ideas a nivel de sistema nervioso central?. Esto explicaría el hecho de que en la cirugía cardíaca sea necesario irrigar el cerebro con impulsos de sangre, siendo inadecuado hacerlo de forma continua. Otro hecho todavía sin explicar es el cambio de carácter en los enfermos transplantados de corazón. Campos éstos totalmente por explorar y que entrarían ya dentro del límite de la fisiología teleológica e incluso teológica de Serveto.

"¡Estupendo milagro esta composición del hombre!" (Rest. 176).

En esta frase Serveto demuestra su asombro por la extremada perfección del cuerpo humano. Idea que existe en toda la historia de la medicina desde Galeno, así como en los textos herméticos y por lo tanto en los maestros de Serveto como Champier entre otros.

Prosigue Serveto refiriéndose al cerebelo:

"Ahí es también donde, [mientras tanto,] *cuando se ejercita el pensamiento*, el volumen de aire inspirado es retenido *de algún modo y aumentado* por el portero <<scolicoides>> y por los sinuosos glúteos hasta que, aireadas por él y pulsándonos con vigor todas las arterias de la mente, queda cabal el discurso y todo [más claro que la luz] *lúcidamente*. A la mente, pues, que es de fuego y participa de la luz de Dios, le cuadra perfectamente ese lugar de fuego y la idea ya concebida, que a su vez es como un rayo de luz, como una imagen luminosa. Luminosas son también las imágenes sensibles externas de las cosas que son enviadas al ojo por un objeto luminoso, que tiene forma de luz, y a través de un medio luminoso. De ahí que la propia mente se vaya iluminando más y más." (Rest. 176).

La estructura denominada *scolicoides* se refiere al *vermis superior cerebelli* con forma de gusano. Los glúteos son los *gloutia* o cuerpos cuatrigéminos <<343>>. Los tubérculos cuatrigéminos están debajo de la glándula pineal. Parece lógico pensar que cuando Serveto dice que el aire inspirado es retenido en el cerebelo y los tubérculos cuatrigéminos y glándula pineal se refiera al aire que es llevado por la sangre a través de la circulación cardiopulmonar, puesto que él fue quien descubrió que el aire o algún componente del aire pasaba a la sangre. No así Galeno quien seguramente pensaba que el aire era retenido en esas estructuras de algún otro modo. Es interesante observar cómo Serveto resalta la importancia de la luz en su sistema.

1.6.h. DESCRIPCION DE OTROS SENTIDOS

El entendimiento se enriquecerá también por otros sentidos que presentan cierta afinidad con nuestro espíritu luminoso:

"Dicha afinidad proviene de la forma sustancial de todos, que es la luz, y del mismo modo espiritual de obrar de cada uno. Pues el sonido y el olor son a manera de espíritus, y como tales son percibidos y actúan en nosotros. La percepción auditiva se realiza excitando el espíritu exterior en la membrana de la oreja al propio espíritu interior, en el que residen la luz del alma y el ritmo de la armonía espiritual, ordenado en diástole y sístole. [De ahí el cantor y místico espíritu de los profetas.]" (Rest. 177).

Como muy bien señala Alcalá, con <<el sonido y el olor son a manera de espíritus>> Serveto se refiere a *Instar spiritus* traducible como <<a manera de ondas>> <<344>>. Esta concepción de Serveto sobre las ondas y su influencia en los sentidos (olfato, oído, vista, etc...) y su unificación en forma de luz lo sitúa claramente como un precursor de las teorías contemporáneas sobre neurología. Pues los estímulos sensoriales de los sentidos estimulan al sistema nervioso que utiliza a su vez la electricidad para sus impulsos y traducible perfectamente a la forma de luz. Por otra parte la estimulación luminosa y sonora del cerebro con ciertas frecuencias son capaces de inducir estados mentales profundos estudiados en la bibliografía expuesta en la nota 119. La bioelectricidad lumínica de algunos animales como las luciérnagas y los peces abisales son un claro ejemplo de la conexión tan clara entre electricidad y luz. Por otra parte de igual forma actúa la estimulación luminosa sobre la retina, así ésta, mediante los pigmentos de la visión como la rodopsina, se comporta de modo similar al pigmento que produce la bioluminiscencia en los citados animales.

Por otra parte Serveto insiste en el ritmo de sístole y diástole y su influencia en la audición y en definitiva en el ritmo de la armonía espiritual. Y puede que no se equivoque demasiado a la vista de las últimas experiencias de estimulación lumínica y sonora del cerebro con ritmos similares al cardíaco para la consecución de estados de relajación o incluso de meditación. Hoy en día se pueden inducir estados mentales similares al de los místicos mediante este sistema. Así pues Serveto parece como un visionario cuyas premoniciones se van cumpliendo a la luz de la ciencia de vanguardia actual.

Serveto se referirá ahora a otros sentidos:

"Algo semejante cabe decir del olfato. En cuanto a los objetos del gusto y el tacto, aunque parecen más corporales, tienen, no obstante, capacidad para estimular el alma: *aquellos por la humedad, éstos por la resistencia*, y también, claro, por ser la luz su forma común, aunque

con variada actuación sobre el espíritu. Gracias a la luz, es toda la sustancia la que actúa sobre el alma, imprimiendo en ella la idea de la totalidad." (Rest. 177).

Como ya se ha visto la ciencia actual ha demostrado que todos los sentidos en definitiva transforman sus estímulos en corrientes eléctricas emparentadas directamente con la luz.

Las siguientes palabras de Serveto sorprenden por sus conocimientos de anatomía, teniendo en cuenta el nivel científico para su época:

"Ilustrado por todos los elementos mencionados del ventrículo medio, el espíritu [el aire inspirado] y la imagen luminosa ya formada, alcanzada por la luz de la propia alma, se dirigen, si lo permite el portero, al cuarto ventrículo, en el parencéfalo. Ahi, como en el fondo del cerebro, los vasos retienen tenazmente su tesoro de la memoria, y van almacenando cuanto ha sido adquirido por los sentidos y por discurso; mas no fijándolo a las paredes, sino a la sustancia [misma] del alma, como a una especie de materia [a la cual, por eso, protegen unos vasos muy resistentes]. *Dispone ahí el alma de los vasos más resistentes para contener el espíritu*, a fin de que no flaquee fácilmente la memoria. Paso por alto el que por ese conducto, a través de los grandes nervios de la espina, se trasmite la fuerza motriz de todo el cuerpo a los músculos, como si se irradiase el espíritu animal. *Así que en el cerebro hay cuatro ventrículos y tres sentidos internos. Los dos primeros ventrículos constituyen un solo sentido común, receptor de las imágenes. El pensamiento está en el ventrículo medio, y la memoria en el último.* Esto, en cuanto a la porción *espiritual* de aire inspirado conducida al cerebro, y en cuanto a sus órganos y *potencias*." (Rest. 177).

1.6.1. EL AIRE COMO ALIENTO VITAL Y SU CONEXION CON EL ORGANISMO

A continuación Serveto sigue describiendo la conexión del aire con el organismo:

"La mayor parte del aire aspirado es conducida por la arteria tráquea a los pulmones para que, una vez elaborado por ellos, continúe hasta la vena pulmonar, en la cual se mezcla con la sangre rojiza y fluida y vuelve a ser elaborado. A continuación, toda la mezcla es atraída por la diástole desde el ventrículo izquierdo del corazón, y en él, por el vigoroso y vivificante poder del fuego allí contenido, adquiere su forma definitiva y se convierte en espíritu vital, después de haber expulsado durante la elaboración muchos residuos fuliginosos. Pero todo esto es algo así como la materia del alma. Aparte de la mezcla, hay aún en el alma dos cosas: algo *viviente*, creado por inspiración o producido en su materia, y el espíritu mismo o divinidad misma infundida en esa inspiración. Mas todo reducido a unidad. Una sola alma. Este ser intermedio, al que principalmente llamamos alma, es hálito y soplo, doblemente unido al espíritu de un modo esencial: es sustancia etérea, semejante a la arquetípica y superelemental y también a esta otra inferior. Pero una sola alma natural, vital y animal" (Rest. 178).

Esta es la razón de por qué el alma de toda carne está en la sangre y es la sangre misma, según Serveto. Nótese la insistencia en la unicidad del alma, así como antes insistió en la unicidad de la Trinidad o en la de los tres espíritus de Galeno. Así, según Serveto, el alma estaría por una parte unida al Espíritu divino arquetípico y por otra unida a la materia por medio del aire o espíritu vital de la respiración.

Serveto prosigue citando a los caldeos, a los académicos y a Platón como defensores de la idea de que el alma es una especie de combinación de las sustancias divina y elemental. Idea

que recogen las escrituras (Gen. 2, 7; Is 57, 16; Zac. 12, 1) al describir cómo Dios da el aliento a la boca y narices de Adán hasta su corazón y cerebro, uniéndose a la sangre. El alma, así pues, "contiene símbolo de la deidad y del mundo de los elementos". De ahí, continúa diciendo, que unas veces el alma ceda más a los halagos de los sentidos y otras desprecie a los sentidos apegándose a su afinidad superior:

"En el *Cratilo* se llama al alma *Psiqué*, como si dijera *anapsiqué*, <<que refresca al respirar>>, y se dice que, a pesar de todo, procede en el hombre de una mente divina. Como el alma vivifica al cuerpo, así Dios vivifica al alma alentándole. Isaías enseña que el espíritu que procede de Dios está envuelto en soplo y que así hizo Dios <<respiraderos>>, *almas vestidas de aire*." (Rest. 179).

En el *Cratilo* (399 d-e) Sócrates afirma que mientras el alma habita el cuerpo, es causa de la vida de éste, es el principio que le da la facultad de respirar y que le refresca (*ánaphykton*), y tan pronto como este principio refrigerante le abandona, el cuerpo se destruye y muere. La idea de un alma unida al cuerpo es al menos agipcia y no sólo del alma sino de otros cuerpos. Así para los egipcios existen unos 9 cuerpos: el *Ba*, el *Ka* o *doble*, el *Ren* o nombre, el *Khaibit* o sombra, el *Sekhem* o fuerza vital, el *Khu* o inteligencia espiritual, el *Khat* o cuerpo físico, el *Ab* o corazón, asiento de la vida y el *Ah* o Espíritu Bendito (Wallis, 1988, pp. 136-141). Lo más parecido de este esquema al concepto de alma de Platón y de Serveto son los conceptos de *Ba* y *Ka*, puesto que juntos forman una unidad en la que el *Ba* se refiere más a una especie de aliento vital y el *Ka* al *doble* que puede incluso viajar.

En el *Corpus Hermeticum* el alma es divina porque es hija de Dios (CH I) y emana de la sustancia de Dios (CH XII, 1), configurando la doctrina *emanantista* y que Serveto sigue fielmente. El intelecto es la sustancia misma del Dios *Nous*. El intelecto humano es el alma y el yo de Dios. Las almas particulares derivan del Alma del Todo. En el *Korè Kosmou* la región de lo alto Dios la rellena de alientos, es decir de almas (14-17); Dios crea los signos del zodiaco de forma animal (18) y encarga a las almas el modelar a su vuelta los animales terrestres (19-20) (Festugière, 1990, vol. III, p. 37). La Animación (*Psicosis*) conforma la teoría de la *simpatía* (Festugière, 1990, vol. III, p. 39). En el capítulo correspondiente se estudian las doctrinas del alma y su relación directa con la visión cosmológica y astrológica del hermetismo, y que tan directamente influyó en Serveto. Seguidamente Serveto continúa exponiendo sus ideas biológicas en relación con su visión de la fisiología del alma:

"Zacarías dice que el espíritu del alma es modelado con cierta formación *en las entrañas del hombre* [en los hombres]. Así lo demuestra literalmente el Génesis, pues no dice simplemente que el alma sea aliento de Dios, sino que, una vez inspirado su aliento, quedó hecha en el interior el alma viviente. Que tanto en los elementos del cuerpo como en el semen haya símbolo sustancial del alma futura, aunque ya está demostrado, vamos a probarlo una vez más. Dos cosas hay en el semen que pertenecen a la esencia del alma y que contribuyen a que el alma del recién nacido se asemeje a la del padre: tales [de hecho] son un [cierto] poder formal o formador y la materia espiritual. El poder formal y formador es la luz y la idea. *Manifiestamente* del semen proceden las almas *de los otros animales, y también las humanas*, al llegarle al hombre el aliento de la mente divina en la idea que exige la naturaleza del semen, y conforme a la cual se va a formar también el alma. El aliento de Dios sobre el rostro del hombre llega por la boca y las narices hasta el corazón y el cerebro, para que así se configure el alma de acuerdo con la idea de hombre." (Rest. 179).

Como se puede apreciar en estas palabras de Serveto, el alma, según él, procede por una parte de todo el proceso embrionario, desde la idea de procrear hasta el nacimiento, y por otra del aliento que Dios imprime en el hombre en forma de aire en el proceso de la primera inspiración en el recién nacido. Según los autores clásicos como Porfirio, por ejemplo, lo que existiría en el embrión es el *alma vegetativa*, mientras que lo que recibe el embrión al nacer en la primera inspiración es el *alma intelectual*, idea que se trata ampliamente en el capítulo sobre las doctrinas del alma y la astrología.

"Y así a Dios, como si fuera un alfarero, se le llama formador del alma (Zac. 12), modelador del alma de cada uno en las entrañas (Sal. 32), formador de la luz (Is. 45); pues realmente de luz forma las formas sustanciales *de las cosas*, así como las ideas en la luz de la mente. Por lo tanto, de luz formó Dios [y modeló] el alma, así como el alma de luz misma forma luego y configura otras imágenes." (Rest. 179).

El símil de la divinidad alfarera tiene su precedente sin duda en Egipto. Así la palabra egipcia *Nu*, que representa al cielo primordial a partir del cual se forma el cielo *Nut*, se dibuja con una vasija semillena y una semicircunferencia (que completaría lo que le falta a la vasija) (Enel, 1989, p. 134). El pedestal simboliza el giro del torno celeste que usa el alfarero (Dios) para hacer la vasija (lo creado), idea que vemos ampliamente repetida en los textos herméticos, pues los planetas son los que al girar dan lugar a las formas de la naturaleza. Dicho mito aparece igualmente en la obra de Platón, *Rep.* 10, 616b-617d.

En la teología de Serveto Dios es el formador de todo, él nos ha formado incluso antes de nacer. Del mismo modo que los padres desean o planifican engendrar a los hijos, Dios concibió todas las cosas en su mente y las va formando tal y como las había preformado, citando el Sal. 138, 16: <<En tu libro estaban escritas todas las cosas que fueron formadas, sin faltar una de ellas>>. Esta visión ortodoxa de Serveto pone en duda un exacerbado indeterminismo en su obra.

"Ese soplo infundido por Dios en nuestra alma es como una luz o chispa de luz. Dios mismo es fuego y es espíritu vital de fuego y aire. En la luz radica la primera idea de las almas y de las demás cosas, y en la luz está la vida natural, ..."; Esto ya lo enseñó el caldeo Zoroastro en los *Oráculos de la sabiduría*, donde dice que el alma, enviada a nosotros por la luz de Dios, aspira siempre a esa misma luz, desea ser iluminada por ella y convertirse nuevamente en fuego: <<Tienes que ascender, dice, hasta la luz misma, hasta los rayos del Padre, desde donde te fue infundida el alma, saturada de la sublime luz de la mente, que por el poder del Padre se convierte en fuego resplandeciente>>" (Rest. 180).

El soplo divino o aliento vital de la primera inspiración del recién nacido está representado simbólicamente con el aire y el fuego (aire cálido=aliento) que constituyen los dos elementos sutiles frente al agua y la tierra y que están simbolizados en el hombre de barro que Dios conforma en el relato del Génesis.

La ascensión a la que se refieren los *Oráculos zoroastrianos* es hacia el cielo planetario, lugar de residencia de las almas. "...importancia fundamental dada a la creencia en la ascensión del espíritu al cielo con los magos (*mágoi*) anatólicos de origen medo-persa, una vez configurada cosmográficamente su doctrina por la ciencia astral del clero babilonio.", idea difundida hacia el oeste y el sur por los magos zoroástricos (García, 1991, p. 15). "La primera colección de los *Oráculos* que se posee pertenece al siglo XIV o XV y corresponde a Jorge Gemistio Pletón (1360-1452), la que compuso bajo el título de *Oráculos mágicos de los magos discípulos de Zoroastro*." (García, 1991, p. 35). Esta edición es la que pudo

conocer Serveto. La relación de las ideas zoroastrianas o caldeas sobre el alma y los astros se estudian en el capítulo *Las doctrinas del alma y la astrología*.

Serveto cita ahora a Hermes Trismegisto en el *Pimandro* I, 21:

"Dice Trismegisto, en el *Pimandro*: <<Luz y vida es Dios Padre, de quien nació el hombre; si comprendes, pues, que tú mismo constas de vida y luz, debes tratar de tornar a la luz y a la vida>>." (Rest. 180).

El Poimandres I, 21 (CH I, 21) dice así respecto al diálogo entre Poimandres y Hermes:

"Lo has entendido perfectamente. Pero dime ahora, ¿Por qué, tal y como se deduce de la Palabra divina, "el que se conoce a sí mismo, a sí mismo regresa"?

-Porque la luz y la vida, contesté, constituyen al Padre de todas las cosas, de cuyo seno el hombre nació.

-Te expresas con verdad. Luz y Vida es Dios, el Padre, del que el hombre nació. Si comprendieras que existes por causa de la Vida y la Luz, que precisamente por ellas accedes a la existencia, regresaría de nuevo a la vida.

Así habló Poimandres.

-Pero dime todavía, pregunté, ¿Cómo, Oh mi Pensamiento, regresaré a la vida?

Y Dios contestó: "Hombre dotado de pensamiento, reconócelte a tí mismo."

El conocimiento de uno mismo como base para conocer todo lo que nos rodea está en la base de la tradición hermética. Así en la *Tabla de Esmeralda* se dice: "Lo de abajo es igual que lo de arriba y lo de arriba, es idéntico a lo de abajo. Y con ello se cumple el milagro del ser." (Maynade, 1974, p. 47) (120). De esta forma el ser humano representa "lo de abajo", como microcosmos o mundus minor, y el medio que le rodea o el cielo" representa "lo de arriba", como macrocosmos o mundus maior. Y por otra parte este principio está relacionado igualmente con el principio de la identidad o analogía entre el todo y la parte, principio básico también de la *simpatía* universal (ver SIMPATIA); pues el principio de la Tabla Esmeralda puede transformarse para una mejor comprensión en: "Lo que es a un cuerpo lo es a otro, o lo que es a un cuerpo lo es al resto de los cuerpos del Universo. Y con ello se cumple el milagro del ser" (Verdú, 1981, p. 13). Paracelso llega a decir, seguramente basándose en estas ideas, "El cielo exterior es una indicación del cielo interior. ¿Quién pretenderá ser médico si no conoce el cielo exterior?; "Pues el cielo es el hombre y el hombre es el cielo, y todos los hombres un cielo y el cielo sólo un hombre." (Jung, 1966, pp. 23 y 24).

El "conócelte a tí mismo" aparece como máxima ya en Delfos.

A continuación Serveto cita a Pitágoras:

"Y en sus poemas Pitágoras dice: <<Ten esperanza, pues el hombre es de raza divina y todo se lo muestra la sacra naturaleza al mostrarle la luz>>." (Rest. 180).

El texto de Pitágoras, de los Versos áureos, 63-64, dice así: <<Pero tú ten valor, pues que sabes que el linaje de los hombres es divino; y que la sagrada Naturaleza les revela abiertamente todas las cosas>>. Texto que incide en la idea de que el ser humano lleva en su interior la esencia del Universo y que por lo tanto la Naturaleza se le manifiesta revelándole aquello que desee para quien quiera y sepa pedirlo (<<*Todo conspira*>> de Hipócrates). Así el autor de *Sobre el alimento* afirmaba: <<Confluencia única, conspiración única, todo en simpatía>> (IX, 106) (Lain, 1987, p. 168).

Según Serveto, si para Pitágoras "el linaje de los hombres es divino", esa divinidad el ser humano la adquiere por medio del espíritu vital de Cristo:

"Ese espíritu es Dios [y nos hace ser dioses, pero el alma al principio no es Dios]. *El alma no es Dios, pero por ese espíritu se hace Dios.* El espíritu vital del alma y sus elementos son corruptibles; pero los elementos del nuevo espíritu son incorruptibles, como los que ahora tiene en el cielo el espíritu vital de Cristo. El alma de toda carne se define así, por prescripción divina: toda alma es cierto vapor original y vital en la sangre; el alma *humana* es cierto aliento original de la mente en la sangre. En cambio, el santo Espíritu de la regeneración es, con los elementos renovados de la regeneración de Cristo, un nuevo aliento de Deidad." (Rest. 181)." (Rest. 181).

Serveto atribuye cierta materialidad al alma humana de forma similar al Ba o Ka egipcios o como las doctrinas del alma tradicionales como la de Porfirio, afirmando más adelante que no nos hemos de extrañar de que tanto nuestra alma como el espíritu de Cristo tengan una cierta sustancia elemental, hecho que confirma su panenteísmo:

"No hay razón para que temas decir que tanto nuestra alma como el santo espíritu de Cristo tienen esencialmente aneja una tal sustancia elemental, como tiene esencialmente aneja su carne la Palabra." (Rest. 181).

Del espíritu de Dios, generador del espíritu de Cristo, *emanaron* los ángeles y las almas y conteniendo ya en su mundo arquetípico esa sustancia elemental o *superelemental*.

1.6.j. CRISTO COMO VINCULO DE UNION ENTRE LO SENSIBLE Y LO SUPRASENSIBLE, EL CORAZON SU SEDE

Continúan las explicaciones teológicas de Serveto para aclarar la conexión entre lo suprasensible y lo sensible:

"*Ahí precisamente en las cosas creadas se entienden también las increadas, y todas ellas concurren en una única sustancia del alma y el Espíritu.*" (Rest. 182).

Como podemos observar por esta frase, Serveto piensa en la existencia de lo increado en lo creado, idea nada extraña al hermetismo puesto que existe un cierto reflejo del todo en la parte así como de la parte en el todo. Este párrafo y el anterior fue causa de graves disquisiciones con Calvino y motivo de su persecución y ejecución por los calvinistas, quizás por el hecho de no comprender sus perseguidores esta apertura de conciencia hacia las ideas herméticas y tradicionales. Serveto creía sin duda en la unidad entre la materia y el espíritu.

Su panenteísmo, así como su idea de fusión entre materia y espíritu queda suficientemente claro en el siguiente párrafo:

"La adición de deidad a las cosas o de cosas a Dios no altera su nombre. La deidad en la piedra es piedra, en el oro es oro, en la madera es madera, *según sus respectivas ideas.* Y de modo más excelente, la deidad en el hombre es hombre, en el espíritu es espíritu; *igual que* la adición de hombre a Dios es Dios, y la adición de espíritu de hombre a él es Espíritu santo." (Rest. 182).

Prosigue Serveto diciendo que el Espíritu santo se ha de ver también en el *ángel*, pues en éste se manifiesta la sustancia de Dios en la Palabra. Ángel significa <<el que anuncia>> y así el Espíritu santo anuncia muchas cosas por medio de ellos.

Después de una serie de argumentos de tipo teológico Serveto acaba tomando a Cristo como modelo arquetípico del cual brota el Espíritu santo y al cual podemos y debemos tender:

"Y erran, pues, los griegos, al rechazar que el Espíritu santo proceda del Hijo, *pues Cristo es la única fuente de la que brota el Espíritu santo*. El Espíritu santo es verdaderamente vida, alma y sentido de Cristo; es espíritu de Cristo, por el cual nosotros abrigamos los mismos sentimientos de Cristo hasta el punto de vivir la misma vida de Cristo, e incluso no vivir ya nosotros, sino <<que sea Cristo quien vive en nosotros>>." (Rest. 191).

En términos de psicología analítica se trataría de algo parecido a la realización del *Selbst* o *Sí-mismo*, proceso en el que se trascendería el <<Yo>> para alcanzar al <<Sí-mismo>> (121). El concepto de sí-mismo, en la psicología junguiana, representa el centro de la totalidad psíquica.

En las siguientes frases hay que pensar que cuando Serveto se refiere al corazón no es en sentido simbólico o no solo en este sentido, sino que piensa realmente que Cristo es el que se manifiesta en nuestros corazones. Así él pensaba que el aliento vital presente en el aire era el vehículo del Espíritu que pasaba a través de los pulmones a la sangre para llegar al corazón. Las transformaciones espirituales, si tienen que producirse en alguna parte del organismo, es en el corazón:

"En nosotros está el espíritu de Cristo, que nos ha sido dado de su íntima sustancia, de lo íntimo de su corazón, con gran amor; por eso se le llama <<caridad de Dios en nuestros corazones>> (Rom. 5). De lo más íntimo del corazón nos ha sido dado, para que por él Cristo se vaya formando verdaderamente en nuestros corazones, y a la vez nos vayamos transformando verdaderamente a su imagen." (Rest. 191).

La idea de considerar el corazón como la localización de la divinidad en el cuerpo humano es común a una gran mayoría de culturas. En otras civilizaciones, así como para Serveto, el corazón es la sede de lo divino. Serveto da sus explicaciones al describir la entrada del aliento vital por medio del aire a la sangre y por lo tanto al corazón. En la nota 97 ya se ha visto la importancia del corazón como sede de lo divino en otros grupos culturales.

Más adelante continúa refiriéndose Serveto al espíritu de Dios como viento:

"Las sagradas letras llamaron también espíritu de Dios al impulso del viento, dada su gran fuerza, tanto en sentido literal como espiritual; pues que en el impulso del viento hay una energía vivificadora, en la que misteriosamente se daba a entender la verdadera naturaleza del Espíritu santo: el aliento [espíritu] divino y vivificador de Cristo. Por eso se dice que Dios <<saca el viento de sus tesoros>> (Sal. 134; Jer. 10 y 51). <<Espíritu de Dios>> se llama al viento que provocaba el movimiento de las aguas (Gen. 1), porque era fuerte e impetuoso tanto para secarlas y para forzarlas a acumularse (Sal. 32), como para contribuir con su evaporación a la expansión del firmamento." (Rest. 192-193).

Es lógico que Serveto insista tanto en la importancia del viento puesto que el viento no es más que aire en movimiento y por lo tanto participaría para él de las extraordinarias propiedades del aire.

De todas formas Serveto atribuye a Cristo los cuatro elementos, de forma similar a como aparecen los cuatro evangelistas, símbolos de los cuatro elementos como ya se ha visto, en las catedrales y Cristo en el centro como *Pantocrator*. Así Cristo aparecería como el quinto elemento, síntesis de los cuatro: aire, fuego, agua y tierra. La cita de Serveto es la que se refiere al proceso contra su persona por parte de Calvino y que realizó por escrito: (Cristo) "<<Tenía los cuatro elementos creados, como nosotros; pero le añado la sustancia del Verbo, que digo que era ejemplar, que representaba en él la fuerza de los tres superiores como la de un rocío celestial...Le atribuyo todos los cuatro elementos creados de la madre>>." *Cal., Op., VIII, 542-544 <<365>>*.

Los tres elementos superiores son el aire, el fuego y el agua frente a la tierra como ya se vio anteriormente, idea generalizada en el ámbito astrológico clásico.

Que Serveto no hablaba del corazón solo en sentido simbólico sino que lo hacía en sentido literal en los párrafos anteriores lo confirma igualmente el siguiente párrafo:

"Hasta el aire que respiramos viene a hacerse sustancialmente una sola cosa con nuestra alma, después de haberse fusionado esencialmente con nuestro espíritu vital *en el interior del corazón*." (Rest. 195).

Cuando se engendra en nosotros el nuevo *hombre interior* se hace realidad el "Dioses sois" del Salmo 81, 6. Serveto explica cómo:

"Como Cristo es uno con Dios, así también, dice, nos hacemos nosotros uno con él por el Espíritu santo. Incluso nos hacemos <<un otro>> más grande, pues que en nosotros se engendra un nuevo hombre interior sustancial e inmortal, de carne y hueso, que con el alma constituye sustancialmente una misma cosa."; "En nuestra regeneración sobrevino a nuestra alma la auténtica incorruptibilidad, y el Espíritu santo permanece perpetua e inseparablemente unido a nuestro incorruptible hombre interior." (Rest. 196).

"Nosotros somos hechos dioses por participación de la deidad de Cristo, somos hechos verdaderamente <<partícipes de la naturaleza divina>>, como dice Pedro. Como sombra de esta verdad antes se decía: <<Yo dije: sois dioses>>. Dios es nuestro hombre interior: del cielo y de la sustancia de Dios." (Rest. 196-197).

Aquí finaliza lo más importante a resaltar sobre las referencias de Serveto a ideas herméticas y místicas tradicionales de la primera parte de la *Restitución del Cristianismo*.

2. PARTE SEGUNDA

DOS DIALOGOS SOBRE LA TRINIDAD DIVINA

Comienzan a continuación una serie de diálogos de contenido teológico pero que complementan y se entrelazan con las ideas herméticas de Serveto. Las ideas expuestas en estos diálogos coinciden en general con las de la obra de juventud de Serveto: *Dialogorum de Trinitate libri duo (DialTr.)*, aparecido en 1532, a sus 21 años.

Los diálogos se establecen entre Miguel, que representa al propio Serveto, y un tal Pedro. El estilo clásico de preguntas y respuestas de los diálogos recuerdan los *Diálogos* de Platón, aunque Alcalá cree que podrían haber estado basados en los *Dialogi* del judío converso español Rabbí Moisés, quien establece un diálogo entre un tal Petrus (Petrucius) y Moisés que representa a él mismo <<373-374>>.

2.1. DIALOGO PRIMERO

2.1.a. EL VERBO COMO SEMILLA

Comienzan los diálogos con consideraciones de tipo teológico pero siempre sin abandonar el transfondo hermético. El Verbo como semilla es el tema que ocupa el inicio de esta exposición:

"PEDRO. Y tú, ¿cómo es que pones en Dios semen de generación, nube y *elementos*? [¿nube, sustancia mixta de agua, aire y fuego, como si no hubiera que explicar de otra manera cómo Dios engendró a este hombre de su propia sustancia?].

MIGUEL. *En Dios está todo y los orígenes de todo; (...) Si reconoces que todas las cosas estaban en Dios, reconocerás también, claro está, que las aguas celestes estaban ya en su arquetipo, el fuego en su empero, en el aire su Espíritu;...admitimos el espíritu de elohim como un aliento aéreo, admitimos fuego en Dios, nube acuosa de la gloria de Dios, río de fuego, lluvia, rocío y riego de su Palabra; (...) Hemos demostrado que hay verdadera analogía, con relación a la Palabra, en el semen de nuestra generación, en la nube aérea, en nuestra palabra y en nuestro aliento; (...) Si te molesta decir que en Dios había semen, dí que la deidad hizo sus veces; pues de este grano o de esta gotita no se dice que sean semilla o semen por su materia, sino por la idea formal, que es el mismísimo semen de Dios. La Palabra de Dios era su semilla, su instrumento seminal, spermaticos teknicos, al decir de Filón en su libro <<Del heredero de las cosas divinas>>; (...) Jamás fué creada nube alguna, que no tuviera en su arquetipo su ejemplar verdadero, referido a ella. Luego Dios pudo manifestar a los hombres ese ejemplar, como tantas veces lo hizo, aunque hubiese también allí otra nube creada; (...) en esa misma nube creada había otra nube superelemental e increada, resplandeciendo en su interior, que era la divinidad misma que así se daba a conocer. Dios era la verdadera luz allí, en el interior de esa luz que se veía. Dios era aire en el aire, fuego en el fuego, nube en la nube, como es verdadero Espíritu santo en el aliento de Cristo. (Rest. 200 y 201).*

En esta respuesta de Miguel a Pedro hay que resaltar algunos aspectos a tener en cuenta. Serveto, basándose en el sentido filológico de la palabra *semen* piensa que la simiente es la palabra de Dios, pero más exactamente se trataría más que de la materia, de la forma. Así, el

elemento tierra que simboliza a la materia queda excluida de las referencias a la divinidad cada vez que Serveto cita a los elementos. La tierra estaría representada por la Virgen María, soporte de la esencia divina y fruto de su vientre que es Cristo. La Virgen se relaciona con el signo de Virgo que es curiosamente un signo de tierra y María procede de la raíz latina *mater*: *matriz*, o <<terreno>> en donde germina lo divino.

Así pues el aire, el fuego y el agua los aporta el Logos divino mientras que la tierra la aporta la madre o Virgen María como *terra mater*.

Es interesante igualmente cómo Serveto hace uso del término *analogía*, base del lenguaje simbólico del hermetismo y de la palabra *arquetipo* (*archetypo* en el original) como idea o modelo primordial similar a las ideas-modelo de Platón. La referencia a Filón remarca lo dicho. Filón se basa en el estoicismo para su afirmación. El estoicismo de clara influencia oriental es una corriente helenística relacionada con el pensamiento ario o indoeuropeo, sánscrito y filosofía Sankhya (Elorduy, 1972, pp. 913). El estoicismo, en general, aceptó las ideas astrológicas como por ejemplo en el caso de Posidonio, uno de los máximos representantes de dicha corriente unfluyendo en Cicerón, Séneca y Manilio.

En el siguiente diálogo Miguel responde con referencias a Filón:

"PEDRO. Afirmas algo que no hemos recibido: que no exista ya aquella Palabra, o que fuese como sombra.

MIGUEL. Todo lo contrario; (...) y en Cristo está todavía la deidad misma bajo forma de hombre. ¿Cómo no va a estar en él la eternidad de la forma divina, si por él está en ti la eternidad de la idea?; (...) pues Dios es luz en sí mismo, y esbozaba a Cristo en la sustancia de su luz y de la Palabra, y se dejaba ver entonces en la Palabra, como en sombra. [Sombra, *skiá*, llamó Filón a la Palabra.] Para Filón la Palabra era sombra, como aduce en el Lib. II de las *Alegorías: skiá Theoy o lógos*, <<sombra de Dios es la Palabra>>. Sombra era, como una forma oculta, como un modelo a cuya semejanza, dice, fue hecho el hombre a imagen de Dios." (Rest. 201 y 202).

En estas palabras Serveto reafirma su fiel neoplatonismo en cuanto a la eternidad de la idea. La cita de Filón es del libro III del *De legum allegoría*, 33, 100, en donde se dice que hay dos tipos de mente una la que obtiene el conocimiento de Dios por las cosas creadas, como las sustancias por sus sombras, y otra la que se eleva más allá de la creación y obtiene clara visión del Uno increado <<y también de su sombra, es decir, aprehende también el Logos y este mundo>>. Puede verse cierto influjo del mito de la cueva de Platón descrito en la *República* VII, 514a <<377>>.

2.1.b. DIOS ORIGEN ETERNO DE LAS FORMAS

El siguiente diálogo trata de la manifestación de Dios y el modo en que se realiza:

"PEDRO. ¡En nuestros tiempos no se admite que en Dios [hubiese] *apareciesen* formas perceptibles!.

MIGUEL. Sin embargo, sí que estaba admitido y era bien conocido esto en la Iglesia primitiva, como consta por Ireneo y Tertuliano; (...) Se habla de manifestación de Dios, no de ilusiones; (...) *Si no admites ninguna aparición sustancial de Dios, tampoco puedes admitir ninguna comunicación sustancial suya, y por consiguiente no admitirás que Dios se haya comunicado sustancialmente al mundo, ni a Cristo; y tendrás que admitir que en Cristo no se nos apareció otra cosa que un fantasma;* (...) Los antiguos hebreos, *al leer* ··· *temunah* ···,

... *zelem* ... y ... *demuth* ..., reconocen en Dios aquella primera forma y figura divina a semejanza de la cual fue creado el hombre, y la llaman rostro de *Elohim*. En la primitiva Iglesia *Cristiana* esto era tan corriente, que de ahí derivaron casi todas las herejías, pues tanto Simón Mago, Menandro y Basílides, citados por Ignacio, como más tarde Valentín, Marción y Maniqueo, y otros muchos, sólo atribuían a Cristo una forma humana que antes estaría en el éter, *algo así como un fantasma*, sin verdadero cuerpo de carne; (...) Mas para que nadie sea tan rudo *antropomorfista* que crea que Dios es en sí mismo algo corpóreo, nosotros hemos insistido en que es incorpóreo e invisible, pero que se manifestó [cómo quiso] *personalmente, ya que es mente omniforme*. Y tal manifestación fue la pronunciación, la representación viva y el resplandor de su Palabra. (Rest. 204-205).

Serveto manifiesta así su idea de que Dios se hace visible por su Palabra (Logos), encarnándose en Cristo que es así el aspecto de Dios o "persona" (prosoyon>máscara). Sobre lo que se refiere a la figura o forma de Dios ver los capítulos (páginas) de la Restitutio 93 y 103, tratados aquí.

Simón Mago es presentado por algunos como rival de Cristo en cuanto a la ejecución de milagros. Uno de los últimos representantes del gnosticismo y maestro de Dositeo y Menandro como se refleja en las *Recognitiones* de Clemente de Alejandria. Basílides era un profesor egipcio imbuido de las doctrinas egipcio-herméticas, así como Valentín quien igualmente era egipcio aunque enseñara en Roma (siglo II).

2.1.c. LA PALABRA Y EL ESPÍRITU PRECEDEN A LAS TINIEBLAS

Antes de ser hecha la luz ya existían la Palabra y el Espíritu, así, aunque las tinieblas precedieron a la luz, el Espíritu de Dios preexistía:

"PEDRO. *Entonces, ¿por qué, incluso antes del pecado, precedieron las tinieblas a la luz? Eso es lo que enseñan Moisés en Gen. 1 y Pablo en II Cor. 4, como si las tinieblas hubieran sido el primer principio. Elohim existía antes de existir la luz y existía el Espíritu antes de ser hecha la luz. Pues luego que Elohim creara el cielo y la tierra, el Espíritu agitaba las aguas, y hubo tinieblas hasta que Dios dijo <<hágase la luz>>. Tal es la razón por la que antes de haberse hecho la luz ya existían la Palabra y el Espíritu. Enseña Pablo que Dios ordenó por su Palabra que <<en las tinieblas resplandeciese la luz>> (II Cor. 4). Luego había tinieblas. En las tinieblas se oye el sonido y la voz del Espíritu; luego el Espíritu se distingue de la luz, ya que sin ésta igual llega al oído.*" (Rest. 208).

Ya hemos visto en otro lugar cómo la idea de que el Espíritu de Dios flotara sobre las aguas es probablemente una idea egipcia por estar representada gráficamente en la palabra egipcia ReN correspondiente a <<nombre>> y uno de los nueve cuerpos del ser humano (R=◊=boca, palabra; N=∞=aguas). Así el Logos, cuya imagen física era el Sol-Ra para los egipcios, es el que conformaría a la materia representada por el agua. La luz creada surgió por lo tanto de la luz verdadera o Logos, como responde Miguel a Pedro:

"MIGUEL. Así como en Dios mismo hubo luz desvelada, de su luz velada, así también se dice que la luz fue creada de las tinieblas, y por eso mismo dice el Apóstol que las cosas fueron hechas <<visibles a partir de las invisibles>> (Heb. 11). *Cuenta el platónico Damascio que los egipcios llamaban al primer principio <<tinieblas desconocidas>> por estar por encima de todo conocimiento; (...)* En sí mismo, en su propia luz con la que

internamente ve todas las cosas, Dios nunca fue tinieblas, sino luz verdadera, de la que creó esta luz del mundo al decir: <<Hágase la luz>>. El espíritu del sonido es parecido al de la luz, proviene de una causa luminosa y se funde en el alma con la luz formando una unidad. Finalmente, también quedará al descubierto como la luz. Más aún, actualmente no consiste en otra cosa sino en luz, en esa luz innata al agua y al aire que no es perceptible para nosotros. Pero aunque el espíritu del sonido creado sea algo distinto a la luz creada, sin embargo, en Dios el Espíritu es luz; y en el alma no hay sino una sola sustancia formada de espíritu y de luz, a semejanza de Dios." (Rest. 208).

Para los egipcios efectivamente existía un principio nocturno pero no por ello tenebroso y malo en sí mismo, como interpreta demasiadas veces quizás la Iglesia católica las tinieblas, sino como continente de lo desconocido y de donde emana lo creado. Así la diosa Nut o diosa celeste era nocturna pero fuente de toda vida. Es decir que en definitiva la idea egipcia se aproxima a la que tiene Serveto de las tinieblas de las que surge la luz divina.

En el taoísmo existe una idea similar en lo que respecta al vacío. El vacío como representación manifiesta del Tao es la fuente de la vida, pues como se dice en el *Tao Te King* (Lao Tsé, 1973) lo que le da sentido formal a la vasija es su vacío. Y la nueva física confirma estas ideas al considerar el vacío como una cantidad dinámica (Capra, 1984, p. 235). Así incluso en Juan de la Cruz aparece la <<noche oscura del alma>> no como fuente de perdición sino como fuente de evolución espiritual.

Aunque Serveto no conociera la actual fisiología del sistema nervioso, sí que era capaz de intuir un origen común (*spiritus*) tanto para el sonido como para la luz. Hoy en día se sabe, en cuanto a la semejanza del sonido con la luz, que en definitiva se trata de ondas en ambos casos, y que por otra parte a nivel cerebral tanto los estímulos sonoros como los luminosos se transforman en energía eléctrica. De hecho los estímulos sonoros combinados con los auditivos de baja frecuencia (4-6 ciclos por segundo) son capaces de inducir estados cerebrales en donde las neuronas emiten ondas de esa misma frecuencia, propias del sueño, del estado de meditación o de relajación profunda.

Serveto emplea para el espíritu del sonido y de la luz la palabra *spiritus*, "espíritu del sonido, de la luz, del agua, del aire, habría que entenderlo en este contexto como onda, vibración. Y se antoja sumamente intuitivo que Serveto establezca esta reducción universal de las ondas de los elementos a vibraciones lumínicas, en consonancia con su teoría de la luz conio *mater formarum*." <<386>>.

2.1.d. LAS TINIEBLAS QUE PRECEDEN A LA LUZ CREADA

A continuación Pedro se refiere a Pablo cuando habla de la verdadera luz de Cristo que ilumina nuestros corazones. Y Miguel le responde:

"MIGUEL. Si te refieres al principio, ya he dicho que de la luz velada procedió la luz desvelada. Por esta razón el propio hijo de Dios, o sea el propio Verbo o Palabra, es <<luz de luz>>, luz visible de luz invisible. Místicamente también se le llama <<luz desde las tinieblas>>, pues la luz de Cristo resplandeció desde las tinieblas para iluminarnos, desde aquellas tinieblas que hubo antes de su venida; En ese mismo misterio se demuestra que la propia Palabra fue la sombra que nos iluminó desde las tinieblas. Aquella Palabra nunca vista con claridad ocultaba en la oscuridad de la sombra el cuerpo de Cristo, actualmente verdad corporal, luminosa y visible en Dios. Por consiguiente, la Palabra no es ahora lo mismo que en otro tiempo, pues ahora no existe según la dispensación a tenor de la cual, en tiempo de

Moisés, era el oráculo en la oscuridad de la nube, ya que Dios, que, como está escrito en II Para. 6, <<habitaba en la oscuridad>>, habita ahora en ese templo de Salomón que es <<el templo del cuerpo>> de Cristo (Jn. 2). Si la Palabra fuese ahora tal como en aquel tiempo, se seguiría que también la Ley sería ahora como entonces, velo del rostro de Moisés; pues por analogía con las cosas superiores acontecen las inferiores." (Rest. 208-209).

Para Serveto la luz divina estaba implícita dentro de las propias tinieblas como podemos ver en estas líneas. También en algunos místicos se refleja esta idea, como en Juan de la Cruz y su "noche oscura del alma", aunque con posibles influencias árabes como la del místico musulmán, nacido en Murcia, Ibn-Arabi. Sobre la influencia de la mística árabe e incluso india en la mística española del Siglo de Oro es interesante la obra de Asín Palacios (Asín, 1981, pp. 168-189).

Las tinieblas en la Alquimia espiritual eran representadas como la *nigredo*. Sobre la *nigredo* y su interpretación psicológica es interesante la obra de C.G. Jung: *Mysterium Coniunctionis* (Jung, vol. I: 1980, vol. II: 1982).

Muy interesante es la referencia de Serveto al principio hermético: "por analogía con las cosas superiores acontecen las inferiores", *Nam per analogiam ad superiora fiunt haec inferiora*, reflejado igualmente en la *Tabla de Esmeralda* y ya citado anteriormente.

2.1.e. EL MUNDO CONSUSTANCIAL CON LA DEIDAD DE CRISTO. CRISTO FUENTE DE LAS AGUAS PRIMORDIALES

Más adelante Serveto transfiere la divinidad y la deidad de Cristo a todo este mundo:

"MIGUEL. (...). Aquellas aguas de arriba, de sobre los cielos, de las que habla el Génesis, si bien se refieren literalmente a las aguas de lluvia, se refieren también a las aguas supercelestes del mundo arquetipo contenidas en la nube de la gloria del Señor, que habrían de trocarse en [rocío] *flor* natural de la generación de Cristo y en verdadera lluvia de divinidad. Se refieren también a las nuevas aguas supercelestes de nuestra generación y al futuro y celestial riego de nuestro espíritu. El Espíritu de estas aguas interiores de nuestra regeneración es la misma deidad, la misma sustancia de aquellas aguas prototipo que engendraron a Cristo. Y esa misma deidad se atisbaba en estas aguas creadas, por su semejanza en la sustancia. En estas aguas creadas, lo mismo que en el aire y en el fuego, hay símbolo de deidad, en sombra de la verdadera deidad que hay en los elementos de Cristo, y que se nos ha comunicado a nosotros en el bautismo. Todo este mundo y cuanto hay en él contiene alguna sombra de deidad, y en todo él hay deidad, una como sombra de la deidad de Cristo." (Rest. 212).

Será del mundo arquetipo (*archetypi mundi* en el original) de donde han de fluir las aguas supracelestes arquetípicas contenidas en la nube de la gloria del Señor ("*illas archetypi supercaelestes aquas in nube gloriae*").

El mito de las aguas primordiales como generadoras de la vida en la tierra y portadoras de lo divino es común a la mayoría de tradiciones antiguas del planeta. Así Herodoto habla de numerosos cultos al agua por esta razón (Noël, 1991, vol. I, p. 61). Por medio del bautismo y a través de Cristo el ser humano accede directamente a Dios. En este sentido hay que decir que para Serveto el verdadero bautismo es por inmersión y no solo simbólico como se hace en la actualidad en la Iglesia católica. Los evangelistas protestantes sí que continúan realizando el bautismo por inmersión total como en la antigüedad. Aunque el bautismo real

ha de consistir en la limpieza interior más que en la exterior. Por otra parte al bautismo se ha de acceder a los treinta años, idea anabaptista a la que Serveto se sumaba. Sobre el bautismo se habla en la tercera parte de la Restitutio, 484 a 502. A continuación Serveto manifiesta su decidido panenteísmo para lo cual se basará en textos herméticos:

"PEDRO. ¿Cómo puede tener deidad este mundo malvado?.

MIGUEL. Bueno y hermoso fue hecho por Dios el mundo, íntimamente unido a él. Por mediación de la luz y de la idea todas las cosas son unidad con Dios, en sombra de aquella unidad por la que Cristo es, sin mediación, verdaderamente consustancial con el Padre.

PEDRO. En este sentido atenuado habría que entender lo que dice Trismegisto: que el mundo es consustancial con Dios, un segundo Dios e hijo de Dios." (Rest. 212).

Bainton al referirse a este párrafo, que él ve relacionado con *Corp. Herm.*, VIII, 1; X, 14; IX, 8, aunque no halla las palabras exactas de Serveto reflejadas aquí: <<mundum esse consubstantialem Deo>> ni <<Ideam ipsam mundi ille dixit esse logon...>> (<<el mundo es consustancial con Dios>>; <<La misma idea del mundo, aquella dice ser Logos...>>) (Bainton, 1973, p. 138). La idea que se expresa en estas frases sí que están reflejadas en las citas del *Corpus Hermeticum* que nombra Alcalá:

Pimandro, VIII, 1: <<Y al mundo rectamente lo llamamos segundo Dios, pues lo hizo segundo tras sí>>; X, 14: <<El mundo está contenido en Dios y viene a ser hijo de Dios>>; XII, 16: <<Este mundo, este gran Dios, imagen del Dios más grande>> (Festugière, 1991, pp. 87, 120, 180). Y con igual o mayor insistencia en el *Asclepio* <<390>>.

He aquí estas citas herméticas, de las palabras de Hermes, en los textos originales:

Pimandro VIII, 1: "Porque decir "muerte" es decir "aniquilación" pero nada hay en el Cosmos que sea aniquilado. En efecto, el Cosmos es un segundo Dios y un ser vivo inmortal y es por tanto imposible que muera parte alguna de este viviente inmortal, pues todo lo que existe es parte del Cosmos y privilegiadamente el hombre, el ser vivo racional."

Pimandro IX, 8: "Dios es el Padre del Cosmos y el Cosmos de los seres que en él habitan; el Cosmos es hijo de Dios y los seres del Cosmos sus hijos; ...En lo que respecta a los seres vivos, decíamos, el pensar y el sentir se introducen desde afuera, aspirados de la atmósfera. El Cosmos, por su parte, los adquirió de una vez por todas en el momento del nacimiento y de ellos dispone concedidos por Dios."

Esta idea de que ciertas facultades como el pensar y el sentir se introducen desde fuera, aspirados de la atmósfera es la idea fundamental del hecho astrológico y que llevó a Serveto a pensar en la importancia del aire al nacer, como instante en el que el individuo se completa por el sople divino.

Pimandro X, 14: "Todas las cosas están suspendidas de un único Principio y este Principio, a su vez, de lo Uno y Unico. Sólo lo Uno permanece inmóvil, en reposo, porque el Principio necesita moverse para realizarse como tal principio.

Por tanto existen estos tres seres: Dios, Padre y Bien, el Cosmos y el Hombre; el Hombre está en el seno del Cosmos y el Cosmos en el de Dios, de modo que el Cosmos es hijo de Dios y el Hombre hijo del Cosmos y nieto de Dios."

Pimandro XII, 16: "Entonces, hijo, ¿Cómo pensar que pueda existir la muerte en algo que es Dios, imagen del Todo y Totalidad de la vida?, si la muerte es corrupción y la corrupción destrucción, ¿Cómo pensar que pueda corromperse lo que es parte de lo incorruptible o destruirse una porción de Dios?".

Bainton (Bainton, 1973, p. 138) relaciona también Rest. 213 con CH XII, 15.

En primer lugar veremos el texto de CH XII, 15 y posteriormente las referencias que a este hace Serveto en Rest. 213.

En CH XII, 15, en las enseñanzas de Hermes Trismegisto a Tat, se dice:

"Además, cada uno de los cuerpos compuestos posee un número característico, pues sin el número es imposible que tengan lugar tanto la combinación como la composición o la disolución; las unidades generan el número y lo acrecientan y, cuando el número se disuelve, lo acogen de nuevo en sí mismas. La materia, por su parte, es única. Este cosmos en su totalidad, este gran dios imagen del Dios más grande al que está unido, este Cosmos que contribuye a conservar la disposición ordenada por la Voluntad del Padre, es la totalidad de la vida; pues nada hay en él, ni referido al conjunto ni a sus partes, que no esté vivo a través de toda la eternidad de la renovación astral, por voluntad del Padre. Y nunca ha habido ni habrá en el Cosmos nada que muera; porque quiso el Padre que el Cosmos fuera un ser vivo en la medida en que mantiene su cohesión. El Cosmos es así dios, por necesidad."

En este texto se habla del número como constitutivo de los cuerpos. Más adelante (Rest. 259) veremos como incluso al alma le corresponderá un número, o mejor una figura geométrica que será el *Schema* o *Figura geométrica* del horóscopo o tema natal de nacimiento.

En general en los *Hermetica* se puede apreciar la idea casi obsesiva sobre la inexistencia de la muerte, idea que se puede deducir del hecho de que Dios y el mundo estén íntimamente unidos, pues si Dios es eterno el mundo también ha de serlo.

A continuación Miguel le responde a Pedro con ideas contenidas en el fragmento anterior del CH XII, 15:

"MIGUEL. A la idea misma del mundo la llamó él *Logos* e hijo de Dios, como al mundo, considerándola así sin su cabeza. Pero, según nosotros, la condición de hijo se refiere a Cristo, que es cabeza del mundo. También Zoroastro aseguraba que el Padre de este mundo omniforme es el omniforme Dios, sin tener en cuenta a Cristo, a quien entonces no conocían ni siquiera los ángeles. Parece ser que ese demonio Pimandro quería enseñar la verdad, pero no conocía a Cristo; o que si conocía algo de él en la Palabra, trató de ocultarlo arteramente atribuyéndose la deidad de la Palabra, igual que se la atribuía el ángel en presencia de Moisés. Trismegisto era otro Balaam, muy versado en muchas cosas, pero al final fue a caer en la idolatría. Cuando en numerosos pasajes a Tat habla de la imagen de Dios, viene a decir que ella es imagen omniforme del mundo; pero nosotros, con más rigor, la llamamos así a la imagen de Cristo, en la que estaba contenido todo el mundo, como se contienen en tu alma las ideas de muchas cosas. Nunca suficientemente conocida de ellos, la Sabiduría, formada en el mismo Dios, era semejanza del alma santa y omnisciente de Cristo. *En la sabiduría estaban todos los ejemplares de todas las cosas, del mismo modo que están ahora en el alma de Cristo. No están ahora en el alma de Cristo aquellas cualidades o ideas creadas, sino las mismísimas ideas originales; y esa alma se contiene a sí misma y a la sabiduría de Dios, hipostáticamente unida consigo, a la vez que el conocimiento singular de todas las cosas.*

[Ellos] *Tanto Zoroastro como Trismegisto* decían que el mundo es un gran Dios. Nosotros, en cambio, decimos que gran Dios es Cristo, señor del mundo y omnipotente. En eso fallaron al tratar del conocimiento del ejemplar primero y verdadero, en preferir el mundo, cuando la verdad es que el mundo fue creado para el hombre. Jesucristo, hacedor del mundo, estuvo y está sustancialmente en Dios con más propiedad que el mundo, y por él consiste el mundo en Dios de modo secundario." (Rest. 212-213).

Serveto prosigue su disertación distinguiendo el Logos hermético como hijo de Dios, de la idea que él tiene de Cristo, sin darse cuenta probablemente de que no difieren en gran cosa ambas concepciones. Aún así él trata de explicar sus diferencias. En cuanto a la referencia hacia Pimandro o Poimandres éste es el Espíritu de la Omnipotencia (*aythentias nous*) (Poimandres, I, 2), y el Verbo luminoso salido de Nous, es el hijo de Dios (*Noos photeinòs Logos uiòs Theou*) (Poimandres I, 6). Pero el Dios Nous siendo andrógino, macho y hembra, existiendo como vida y luz, procreó con una palabra un segundo Nous demiurgo (*demiourgón*) que, siendo dios de fuego y aliento, hizo Gobernadores, siete en número, que envuelven en sus círculos al mundo sensible; y este gobierno suyo es lo que se llama Destino (Poimandres I, 9).

Poimandres o Pimandro así pues no puede tratarse de un demonio. En todo caso en ocasiones algunos traducen la palabra griega *daimon* exclusivamente por demonio, quizás por su parecido lingüístico, pero en realidad *daimon* se puede traducir por *dios, diosa, divinidad, genio, espíritu de los fallecidos, sombra, fantasma, hado, etc.* En latín *daemon*, término que Serveto utiliza en el original, significa, como ocurre en griego, *espíritu* [que puede ser bueno o malo], angel malo o demonio; Angel Alcalá ha preferido emplear la palabra demonio desafortunadamente ya que está fuera de contexto el pensar que Poimandres sea un demonio, en todo caso se trataría de un espíritu, puesto que demonio supone algo negativo.

La crítica de Serveto a Trismegisto, al decir que cayó en la idolatría, es excepcional y puntual puesto que, como veremos más adelante, Serveto elogia la sabiduría hermética en concreto y en general en toda su obra. Obsérvese igualmente su arraigado platonismo en cuanto a que en la sabiduría estaban todos los ejemplares de todas las cosas. Estas ideas originales que están en el alma de Cristo pueden estarlo igualmente en el interior del alma del ser humano en la medida en que Cristo o lo que él represente como *Selbst* se desarrolle a través del *proceso de individuación*. Al alcanzar el ser humano el *Selbst* se conectaría con el *Unus Mundus* y poseería en ese estado por lo tanto el conocimiento de todas las cosas. De ahí las facultades extraordinarias de los profetas y místicos. La unidad del ser humano mediante la *coincidentia oppositorum* permite la unidad con el mundo (Jung, 1982, vol. II, p. 338). "No sólo preexistía el *Logos, Verbum, Elohim* como *persona* de Dios omniforme, sino que el *Logos* mismo es el ser omniforme de que habla el neoplatonismo esotérico. Realiza así una aprobación no muy disimilar de la efectuada por Agustín respecto a las ideas platónicas o a las estoicas *rationes seminales*, como luego indica." <<391>>.

Prosigue a continuación el diálogo entre Pedro y Miguel comenzando con una referencia al espíritu Pimander. Se ha conservado la palabra demonio por fidelidad a la traducción de Angel Alcalá, aunque sería más correcto traducir *daemon* ~ *espíritu*:

"No quería el demonio Pimandro que se pusiera de manifiesto tan gran gloria futura del hombre, prefiriendo ser adorado por el hombre que dar a entender que el hombre habría de ser adorado por él.

MIGUEL. ¡Pero dijo muchas verdades admirables, ocultando pocas veces la verdad!." (Rest. 213).

Con esta frase Serveto muestra su admiración por el hermetismo, aunque hace poco hiciera alguna observación a Trismegisto: "*admiranda plurima vera dixit, in paucis veritatem occultans*".

La posibilidad de la existencia de deidad sustancial en la teorías de Serveto, sirvió de excusa a Calvino contra el aragonés, idea que vio reflejada en el siguiente diálogo:

"PEDRO. Dijo que los elementos de la naturaleza están dotados de semillas vitales, lo que también confirma Agustín en el Lib. III de *Sobre la Trinidad*.

MIGUEL. [Eso es verdad y] *Lo mismo* se demuestra por las sagradas letras.

PEDRO. Pero, ¿con qué argumentos?

MIGUEL. Los principios y elementos de las cosas naturales existían ya preformados en Dios en el mismo orden en que existen actualmente, *para que pudiesen transmitir su energía a los otros seres*. También después de la creación se demuestra con evidencia cómo esa condición divina estaba comunicada a esos elementos." (Rest. 213).

Esta última frase corresponde a la causa 34 que fue objetada por Calvino en el proceso contra Serveto y que estuvo dispuesto a admitir con tal de no suponer que en las criaturas pudiera existir algún asomo de *deidad sustancial* ni que todo esté lleno de Dios. Serveto contestó que Calvino, si no se mueve en Dios, se moverá en el demonio y en él vivirá y será <<392>>.

2.1.f. SOBRE LA DEIDAD EN EL AIRE

Serveto continúa hablando por boca de Miguel sobre la importancia del aire y su relación con los procesos vitales:

"MIGUEL. Veamos primero la deidad en el aire. En virtud de una especial espiración de Dios, fue separado el aire del agua (Gen. 1). En el aire hay aliento divino, por eso se le llama al aire mismo <<espíritu de Dios>>, y por eso también se dice que Dios es Espíritu y vivifica todas las cosas con el aliento de su sopro. De ese mismo aliento procede el alma. En ese sopio de aire que tiene aliento de la deidad se dejaba entrever simbólicamente la verdadera y sustancial deidad del aliento de Cristo que, conforme a su arquetipo, inspiró todas las cosas, colmándolas. Este primer semillero de deidad de Cristo, se difundió y diseminó con la luz desde sí mismo a todas las demás criaturas. Por <<el espíritu de Dios que agitaba las aguas>> las vivificó desde el principio, para que éstas a su vez vivificasen las semillas en el riego. El mismo símbolo de deidad toman del aire las aguas de lluvia, por las que más tarde, junto con la luz, resultan vivificadas todas las cosas que nacen, al recibir el símbolo de la deidad vivificadora y la forma de Luz; y asimismo contiene en las semillas de las cosas diversas propiedades, *razones seminales y fuerza, eficaces para reproducir formas semejantes*, a tenor de la idea luminosa de deidad infundida por Cristo. No hay nada en el mundo que tenga vida o fuerza sin símbolo de la deidad y de la luz de Cristo: <<En él estaba la vida>>. <<Todo por medio de él>>. Y como en él estaba la vida de los demás, así también en él su fuerza." (Rest. 213-214).

Serveto insiste en el hecho de situar a Cristo como Logos en el origen de todo proceso vital, germen universal y germinador absoluto de lo creado como Hijo de Dios y vínculo de unión entre el Padre y nosotros. Un avez más el aire es él mismo el espíritu de Dios.

2.1.g. TODO EN TODO. IDENTIDAD ENTRE DIOS Y SU OBRA

Prosigue Serveto recurriendo al principio fundamental de <<todo en todo>> y por lo tanto afirmando en cierto modo la identidad de lo divino con su obra, idea que unos interpretarán como panteísmo y otros como panenteísmo:

"MIGUEL. Jamás logró Aristóteles, *el primero*, a partir de sólo cuatro cualidades, llegar a la conclusión de tantos y tan variados efectos en la generación de las especies; ni tampoco Galeno después de él, a pesar de seguir a Platón, según propia confesión. Quiéranlo o no, tienen que admitir *infundidas en todas las cosas* las propiedades de las ideas o especies, suficientemente comprobadas por los antiguos. Por eso dijo Tales que todas las cosas <<están llenas de dioses>>. Más duro suena aún lo que dijera Empédocles: que todo está en todo potencialmente en virtud del símbolo de luz que contiene las ideas de las cosas, y del símbolo de deidad, por el que puede decirse que Dios está y es todo en todos. Así razonaba Empédocles: si en la piedra está Dios y en Dios está la madera, en la piedra está la madera. El mismo Dios, que es piedra en la piedra, es madera en la madera, esenciando todo con sus ideas. Otro tanto pensaban Demócrito, Anaxágoras y otros al decir que todas las cosas existieron simultáneamente en Dios. Demócrito lo explicaba diciendo que todas las cosas estuvieron a la vez en potencia. (...) los cuerpos están dotados de cierto poder para actuar incluso en el alma y aun para producirla. (Rest. 214-215).

La idea de que <<todo está en todo>> es una idea indisolublemente ligada al concepto de *simpatía universal* así como a la correspondencia entre el todo y la parte, idea hoy en día retomada por la filosofía de la ciencia con el "Principio hologramático" (Morin, 1988, p. 112) varias veces aquí citado. Pues en la magia operativa y en los distintos métodos de predicción se puede predecir en función de que en cualquier cosa está representado todo lo que el consultante pregunte. Así en astrología cuando se levanta el horóscopo éste refleja una figura que corresponde a la posición de los planetas en la eclíptica, así toda la vida del individuo estará en función de ese instante en el que comienza a respirar. Un ejemplo muy didáctico al respecto es el de comprobar que tanto si dividimos la longitud de la circunferencia del universo por su diámetro como si dividimos la longitud de la circunferencia de un átomo por su diámetro nos da la misma constante, es decir el número *pi* (122). El número *pi* representaría la esencia o vínculo de unión entre el todo y la parte, simbólicamente hablando y solo como ejemplo didáctico. El número *pi* sirve como a modo de solución, en cierto modo, de la cuadratura del círculo: "...de ahí la importancia concedida al número "pi" como significativo de la unión del cuadrado y del círculo." (Hernández, 1972, p. 280).

La conocida frase griega *ento pan theos* "Dios en todo" hace referencia a lo aquí expone Serveto. Empédocles (490-435) expuso en dos poemas la idea de Serveto: *Sobre la naturaleza y Purificaciones*, en donde si todo procede de los cuatro elementos, se podría decir que todo está en todo, o del Uno nace la multiplicidad de las cosas <<393>>. Anaxágoras (500-428) fue quien dijo que <<todo está en todo>> queriendo decir que <<en cada cosa están contenidas todas las demás>> y admite una indefinida multiplicidad de elementos, *homeomerías* (Aristóteles, *Física*, Lib. III, 4, 20), agrupados de muchas maneras. Demócrito (472-360) decía que en el principio existían el Ser lleno y el Gran Vacío o no-Ser, que introduciéndose en el primero lo escindió en infinitos corpúsculos o *átomos*, origen de todo (Aristóteles, *Metaph.*, I, 4). Anaximandro (610-547) habla en el origen de algo indeterminado, como una nebulosa, y que se fue ordenando mediante la separación y la concentración.

Es clásica por otra parte la frase: ¿Podría Dios crear una piedra tan grande que no la pudiera levantar? tomada como argumento de la inexistencia de Dios por algunos, ya que si la crea y no la puede levantar no es Dios y si no la puede crear tampoco sería Dios. La única solución a esta paradoja es que la propia piedra sea Dios, así la piedra no tendría que ser creada porque existe desde siempre y Dios no sería algo separado de la piedra como para tener necesidad de levantarla. Así vemos que la identidad de Dios con el mundo en cierto modo soluciona algunos problemas, como la paradoja anterior.

Otra manifestación del principio de <<todo está en todo>> se demuestra en la nueva física mal llamada del caos. En estos experimentos se demuestra que cuando se penetra en las imágenes que van surgiendo de un hecho aparentemente caótico como una gota de agua al caer de un grifo, aparecen unas imágenes simétricas y construidas en base a la espiral logarítmica que aparece extensamente en la naturaleza. Entre dichas espirales aparece el <<conjunto de Mandelbrot>> (Gleick, 1988, p. 223-225 y láminas). El ya nombrado <<principio hologramático>> de la filosofía de la ciencia también coincidiría con este principio de <<el todo representado en la parte>>. En astrología es de los cuatro elementos de los que surgen los doce signos del zodiaco. La última frase de Serveto de que "...los cuerpos están dotados de cierto poder para actuar incluso en el alma y aún para producirla" refleja muy bien la idea de la simpatía universal por la que por medio de cualquier cuerpo se puede conectar con el alma de un individuo o incluso moverse en el tiempo.

Así, por medio de la luz, actúan, uno sobre el otro, el cuerpo y el alma como propone Pedro:

"PEDRO. [Es muy cierto]. *Pienso que es cierto* que el cuerpo actúa sobre el alma y el alma sobre el cuerpo, por el símbolo de luz y deidad común a ambos, y también porque entre cuerpo y alma hay comunicación de los tres elementos superiores." (Rest. 215).

El cuerpo para conectar con el alma ha de hacerlo mediante los tres elementos superiores: aire, fuego y agua. La tierra es demasiado grosera para ese menester. En astrología los tres signos de tierra Virgo, Tauro y Capricornio se relacionan con el hecho de <<tener los pies en la tierra>>, de ser pragmáticos o incluso materialistas, además de previsores, ahorradores o amantes de la economía.

A continuación Miguel responde y amplía el planteamiento de Pedro:

"MIGUEL. Es el alma *grandemente* condicionada por el cuerpo. Los estados de ánimo son consecuencia de la temperatura del cuerpo, como enseña Galeno [en muchos lugares] *en un libro especial* (123). El alma se ve afectada por las enfermedades del cuerpo. En el alma, como en cualquier forma sustancial, está la idea de su cuerpo, y en esa idea están los factores del diseño y temperamento de su cuerpo. A su vez, el cuerpo dispone de elementos y gérmenes para hacer brotar y [formar] *producir* el alma y la forma sustancial. De no haber sido por esta fuerza y poder de hacer brotar y producir el alma en los elementos, Dios no hubiera podido decir: <<Produzcan animales, la tierra y el agua>>. La tierra, dice Pimandro, parió seres animados que tenía en su seno; pues la tierra ya había sido regada por las aguas y había obtenido la forma de luz, y de este modo estaba ya dotada de las divinas semillas vitales. De ahí que Dios dijera a Caín: <<Aun cuando labrares la tierra, no te volverá a dar su fuerza>>, que tiene inherente. [De ahí que se haya dicho que las materias de las cosas elementales estaban potencialmente en el globo elemental]. Siguese también de ese símbolo de Espíritu y de Luz que, así como en los cuerpos hay diversas propiedades ocultas, así

también hay en las almas diversos conocimientos, no puestos por ningún maestro, estando todo <<lleno de dioses>>." (Rest. 215-216).

Que en el alma estén los "factores de diseño" y "temperamento" de su cuerpo es una idea astrológica que más adelante expondrá Serveto. Pues es el *schema* o esquema que conforman los planetas en la eclíptica al nacer y comenzar a respirar los que configuran la figura geométrica o *aspectos* que al ser de un tipo u otro o favorables o desfavorables condicionarán tanto el carácter como la vida del recién nacido.

En este párrafo se resalta en definitiva la correspondencia entre el cuerpo y el alma así como su interrelación. La referencia al "globo elemental" nos hace suponer que Serveto creía en la posibilidad de que existiera en la materia una especie de germen vital causa de todos los seres. Lo anteriormente expuesto sobre la física del caos y las figuras geométricas (conjunto de Mandelbrot) que aparecen en los rincones más recónditos están en la línea de la suposición de Serveto. Todo está así "lleno de dioses" según Serveto.

2.1.h. INFLUENCIA DE LOS CUERPOS CELESTES SOBRE LAS ALMAS

En la siguiente cita Serveto reconoce, por boca de Pedro, que los cuerpos celestes influyen sobre las almas:

"PEDRO. Si los cuerpos pueden actuar sobre las almas, mucho más podrán actuar e influir en ellas los cuerpos celestes, ya que están más <<llenos de dioses>>, es decir, están más imbuidos de propiedades divinas, a causa de la luz que les es inherente de modo principal y perpetuo." (Rest. 216).

Para los autores antiguos o incluso para Aristóteles los cuerpos celestes están más próximos a la divinidad porque están constituídos de fuego y por lo tanto de luz. La luz que emiten los planetas podría explicar algunos efectos de éstos sobre la tierra y sobre los seres vivos (124).

La respuesta de Miguel completa una vez más la cuestión planteada por Pedro:

"MIGUEL. Ya hemos dejado bien claro que tanto en las cosas corporales como en las espirituales es la luz la que ejerce el papel principal y la eficacia formal. La luz creada goza del más eficaz símbolo de deidad, en virtud de la cual forma sustancialmente todas las cosas, transforma las corporales y espirituales, influye en todas e introduce en cada una las propiedades características de su idea. Tiene el símbolo más eficaz de la Luz increada, cuya primera y más bella imagen es y por ella todas las cosas se asemejan a Dios y son hermosas. Esta luz creada es semejante a la Luz increada, en la que está inserta y a la que bosqueja, al tiempo que prefigura la futura y más sublime luz de Cristo, al resplandecer la cual, claramente después de juicio final, se apagará la luz de sol y pasará como sombra. Por consiguiente, sombra es esta luz y su divinidad." (Rest. 216).

La luz increada de Serveto se asemeja así a una especie de <<luz invisible e intangible>> causa última de la luz creada cuyo máximo exponente es Cristo. La nueva física teórica admite que en el vacío puedan existir los gérmenes espacio-temporales de lo creado. O, más exactamente, incluso se admite la posibilidad de fuerzas externas al espacio-tiempo: "La acción de la vida como una fuerza exterior a nuestro espacio-tiempo de 4 dimensiones concuerda con las hipótesis recientes sobre los <<campos de fuerzas organizadoras autónomas>> elaboradas por el Dr Stromberg de EEUU y M. Raymond Ruyer en Francia;

estos campos de fuerzas actuarían sobre el desarrollo del embrión a partir de la fertilización del huevo y también sobre el crecimiento posterior, poniéndose en fase o resonancia con los circuitos electromagnéticos y electrolíticos de los organismos vivos. Los campos de fuerzas se encontrarían en parte fuera del espacio-tiempo ordinario físico, y operarían así desde una dimensión exterior a éste. Nosotros hemos visto que las ondas de conocimiento o de probabilidad nos han ya sugerido la idea de un espacio y de un sub-éter exteriores al espacio tiempo material." (Ghyka, 1987, p. 208) (125).

2.1.i. SOBRE LA DEIDAD EN EL FUEGO

A continuación Serveto hace una excelente exposición sobre la relación del fuego con el aire, con el Espíritu santo, con la luz, etc...:

"PEDRO. ¿Y qué me dices del fuego?.

MIGUEL. La luz o lumbre del fuego se diferencia de la más pura luz del sol en que va ligada siempre al resplandor del aire o al humo. Ahora bien, como la llama no es sino aire encendido, tanto en el fuego como en el aire se entrevé el mismo símbolo de deidad. Hay, además, y por razones más sublimes, otro fuego más divino encendido en el aire divino, cual nuevo espíritu de fuego proveniente de Dios, que trae consigo luz celeste y prefigura el otro fuego mayor del Espíritu santo, tal y como le fue concedido por el fuego del arquetipo. El fuego [como dijimos, todo lo penetra] *goza de más vida que los otros seres, penetra todas las cosas*, actúa siempre en los demás elementos purificándolos y elevándolos al cielo *por la menor densidad del aire combinada con la luz celeste*. El fuego es el que junta la luz celeste con la materia elemental, elevándola hasta el cielo. El fuego es el único elemento inalterable, renueva todos los elementos, siempre se dirige al cielo y es como un don del cielo concedido para uso especial del hombre; ya que los otros animales no se sirven tanto de él como el hombre. Con razón, pues, puede decirse que Dios es fuego y espíritu; antes en sombra, ahora en realidad. Ahora es cuando verdaderamente ha encendido Dios en nosotros el fuego de su Espíritu, al que se refiere en sombra este fuego elemental." (Rest. 216-217).

Prosigue el diálogo con alguna objeción de Pedro:

"PEDRO. ¡Tú acabas siempre por descubrir en todo espíritu alguna <<sombra>>!.
</p></div><div data-bbox="221 631 773 788" data-label="Text"><p>MIGUEL. Ya hemos dicho que el espíritu del sonido invisible es sombra de otro espíritu futuro visible y luminoso; (...) Que también lo hubiese en la creación se desprende de que <<el Espíritu de Dios agitaba las aguas>>. Dios llenó entonces el mundo de espíritu aéreo que contenía aliento de Dios; (...) El misterio de Cristo estaba prefigurado hasta en los mismos frutos de la tierra: en los animales, piedras, margaritas, metales, tesoros, fuentes, ríos, pozos, lluvia, nubes, truenos, relámpagos y vientos. Insinuado estaba Cristo en el alimento del paraíso, en el maná, en la vara de Aarón, en el tabernáculo de madera, en la serpiente de bronce, en el arca de la alianza, en los vasos de oro y plata y otros metales, en la roca de la que brotó agua, en el templo de piedra, en la piedra angular, en el león, en el águila, en la tórtola, en la paloma, en el novillo, en el cordero y en todas las demás cosas. Todas sugerían a Cristo y todas, a su vez, estaban contenidas en él; pues él es principio y fin de todo, y todo tiene en él su ejemplar, su idea y plenitud. Ningún provecho nos proporcionan los minerales, animales o plantas como alimento, bebida, medicina y ornato del cuerpo o</p></div><div data-bbox="500 806 532 818" data-label="Page-Footer"><p>292</p></div>

deleite de los sentidos, a no ser en relación con Cristo y como don exclusivo suyo. Cuando hablemos del hombre interior más adelante, verás todo esto." (Rest. 217-218).

Como se puede observar Serveto admitía que Cristo está presente de alguna forma en todo lo creado a la vez que todo lo creado estaba en Cristo. Cristo es así una vez más el arquetipo manifiesto de la divinidad por el cual podemos acceder al otro principio supremo que es el Padre. Como se puede apreciar el hecho de ver una vez más a Cristo en la piedra o en la flor es algo que para algunos detractores de Serveto es puro panteísmo. Así Francisco de Asís probablemente también sería acusado de panteísmo. La idea de que lo divino (el Todo) se encuentre representado en cada una de las partes de la naturaleza (la parte) puede ser entendido como una aplicación de la correspondencia del Todo y la parte, idea fundamental en el hermetismo y en la astrología.

2.1.j. LOS ANGELES Y LAS ALMAS COMO EMANACIONES DEL ESPIRITU DIVINO

Para Serveto los ángeles y las almas son como emanaciones, por *cierto flujo de espiración*, de la sustancia del Espíritu de Cristo:

"PEDRO. ¿Es que fueron creados los ángeles en forma de hombre, para ser luego servidores del hombre?. Si es así, ¿cuándo fueron creados?.

MIGUEL. Al crear Dios el mundo por su Palabra, al mismo tiempo se prepara por su Espíritu sus servidores (Gen. 2,; Sal. 32; Job. 26 y 38). La sustancia de los ángeles *por cierta semejanza* es de la misma luminosa y elemental sustancia de la Palabra y del Espíritu, o sea, de su arquetipo elemental. De la sustancia del Espíritu de Cristo, *por cierto flujo de espiración*, emanó la de los ángeles y las almas. Y como Dios es fuego y espíritu, así hizo también a sus ángeles <<espíritus y como llamas de fuego>> (Sal. 103). *Luego la sustancia del ángel, por ser ígnea y espiritual, puede fácilmente recibir formas distintas.*" (Rest. 219-220).

El hecho de que Serveto piense que las almas son como un a modo de "cierto flujo de espiración" tendrá una gran importancia cuando explique cómo el alma se incorpora al recién nacido a través del aire en la primera inspiración y el por qué la importancia de ese instante para levantar el horóscopo o carta natal de nacimiento.

Más adelante Serveto continúa hablando sobre las almas:

"PEDRO. La sustancia de los ángeles y de las almas [en figura humana] ¿es material y divisible [y se nutre de alimento]?

MIGUEL. [Es] *Puede llamarse material la sustancia que puede ser penetrada por otra y recibirla en su interior. Tal dijeron los antiguos ser la sustancia de los ángeles y de las almas [divisible] pues por sus divisiones penetra la luz de Dios. [Al cortar un miembro, el alma, dividida, se contrae a sí misma. Mas no puede contraerse hasta reducirse a un punto, sino hasta cierto límite]. A su vez, también [es penetrada] penetra el alma, aunque de distinta manera que por la luz de Dios, y puede recibir en su interior diferentes formas luminosas, como una especie de materia. Las almas separadas retienen su forma semejante a la nuestra, pues están sustancialmente conformadas a la figura del hombre. Y no sólo es divisible la*

sustancia del alma, sino que hasta siente dolor en esa división, como consta por nuestra experiencia. Pero luego todas las partes divididas vuelven a juntarse en una, como ocurre dividiendo el aire. Que las almas separadas sientan dolor y sufran desgarros y tormentos de distintas maneras con pena de sentido, lo enseñan las sagradas letras. Todo es divisible menos Dios, cuya luz llega a la división de todo y lo penetra todo, como dice el apóstol. He aquí unas palabras de Filón, con las que da a entender en el libro "Sobre el mundo" que es material la sustancia de los ángeles y de las almas: "La forma del alma no está hecha de los mismos elementos que las demás cosas, sino que le ha cabido en suerte aquella materia más pura de la que están hechas las naturalezas angélicas". Así mismo, estas palabras de Clemente Alejandrino, en el Lib. V de su "Stromata": "Dicen los estoicos que Dios es por esencia cuerpo y espíritu, como el alma y el ángel; puedes encontrar esto mismo en nuestras Escrituras. Lo que ellos dicen de Dios, del mismo modo que nosotros llamamos ángeles a los que Platón denomina varones ígneos". Así, pues, no sin razón dicen los antiguos que los ángeles y las almas son cuerpos espirituales, de una cierta sustancia muy tenue y como incorpórea." (Rest. 223).

Como podemos ver Serveto piensa que las almas son entidades que estarían como unidas al cuerpo y que cuando se separan de éste continúan teniendo una forma semejante a la nuestra "pues están sustancialmente conformadas a la figura del hombre". Esta concepción del alma coincide se podría decir que exactamente con la idea del alma que ya tenían incluso los egipcios, pues para estos el alma se representaba por medio del *Ba* o manifestación externa o forma unida al *Ka*, y el *Ka* o <<Doble>> capaz de viajar cuando sale del cuerpo. Por otra parte cuando Serveto describe el hecho de que "al cortar un miembro, el alma, dividida, se contrae en sí misma. Mas no puede contraerse hasta reducirse a un punto, sino hasta cierto límite" parece como si se refiriese al fenómeno del "miembro fantasma" consistente en el sentir el miembro amputado como si todavía estuviera completo, pudiendo sentir dolor u otras sensaciones. Pues continúa diciendo: "Y no sólo es divisible la sustancia del alma, sino que hasta siente dolor en esa división, como consta por nuestra experiencia". Es decir que Serveto recalca su experiencia en la comprobación de estos hechos con algún tipo de práctica y que puede hacer referencia al citado anteriormente *miembro fantasma*. En definitiva la idea que Serveto nos da a entender sobre el alma coincide con la idea tradicional del *doble etéreo* o *cuerpo astral* del que hablan casi todas las culturas antiguas. Como en el Tíbet, la India o Egipto.

Las <<naturalezas divinas o angélicas>> a las que se refiere Serveto son para el comentarista de Filón, Wolfson, las ideas, mientras que los editores Cohn y Wendland lo entienden como <<estrellas>>. Según Alcalá "el contexto habla de un quinto elemento del que están hechos, según el filósofo alejandrino, los cielos, los ángeles y las ideas." <<403>>. En el capítulo referente a las doctrinas del alma, así como en el capítulo que trata sobre la astrología en los textos herméticos, ya se ha visto cómo toda la tradición, referente a la caída del alma, a su meta y a sus características, en definitiva está ligada a los astros y a la visión geométrica del alma reflejada en el horóscopo.

Por lo que se refiere a la referencia a Platón, en el *Fedón* 107e, Sócrates se refiere al <<espíritu guardián>> de cada uno; y en el *Político* 271d y el *Epinomis* 984e se refiere a los *daimones* no en el sentido de demonios sino como espíritus o criaturas intermedias.

2.1.k. SOBRE LAS ALMAS Y SU ALIMENTO

Las almas se alimentan del elemento que les sirve de vehículo, es decir del aire:

"PEDRO. *¿Y se alimentan con algún tipo de manjares?*

MIGUEL. *No como nosotros.* [Los ángeles tienen la misma forma y] Viven del alimento invisible de la deidad. Ese alimento penetra en su interior y de algún modo realiza la división. Hay cierta analogía con el alimento que nutre nuestros cuerpos; tanto más cuanto que, después de la resurrección, también nuestros cuerpos se alimentarán con ese manjar. Las almas separadas no pierden el gusto, el oído, etc... Las Escrituras y los oráculos más antiguos enseñan que también los seres superiores toman alguna comida, lo que concedemos nosotros, con tal que por comida se entienda alimento. *El alma se alimenta de aire.* (Rest. 223-224).

Serveto al basarse en una tradición de gran valor como la hebrea o la griega ha conservado quizás ideas similares a las egipcias sobre el destino de las almas por ejemplo o incluso a las indias sobre el *prâna* que pudieron influir a las primeras. Así los egipcios no hacían más que poner en práctica algo similar a lo que dice Serveto al dejarles al *Ba* o al *Ka* los alimentos en la tumba, ya que "las almas separadas no pierden el gusto, el oído, etc...". Aunque Serveto pensaba concretamente que "el alma se alimenta de aire" (*Aëre reficitur anima*), y cuyo proceso ya explicó al hablar de cómo el espíritu presente en el aire tenía que acceder a través de los pulmones y la sangre hacia el corazón y cómo se alimentaba la materia del alma.

Seguidamente Miguel continúa hablando al respecto:

"MIGUEL. (...) Se ha especulado con que la sustancia aérea de los demonios se alimenta de fumigaciones, *con que el espíritu se alimenta de espíritu.* No encuentra reposo el demonio en lugares secos y escabrosos, *como dice Cristo*, sino en los húmedos, como en los cerdos. ¡Y en aquellos hombres que llevan vida de cerdos!. *Cada uno de los humores que hay en nosotros puede verse afectado por ciertas afecciones malas; por eso el demonio apetece esos humores. Apetece la sangre de sus víctimas y le gusta su olor. Atenágoras, Tertuliano, Clemente Alejandrino, Lactancio, Eusebio y otros muchos recibieron de los antiguos que la sangre es el manjar material del demonio. Si el demonio no comiese absolutamente nada, no lo habría condenado Dios a <<comer tierra>>.*" (Rest. 224).

Interesante alusión al alimento de los espíritus negativos o demonios para los cuales "la sangre es su manjar". Lógicamente si Serveto admitía que en la sangre entra el espíritu vital a través del aire, igualmente se puede deducir que los espíritus negativos o demonios también utilizan la sangre como vehículo.

Prosigue Miguel su disertación:

"MIGUEL. Que los demonios se alimenten de fumigaciones [y en cierto sentido, de sangre] es algo [nunca dudado] *probado* por todos los autores que enseñan los fundamentos de la magia. Precisamente por eso ordenó Dios [que se le hiciesen fumigaciones] *que se le ofrendase sangre, que se le ofreciesen sacrificios de fuego* y diferentes tipos de cremaciones, para apartar a los suyos de la idolatría de los egipcios;...Los demonios mismos se han visto forzados con frecuencia a confesar la verdad: que son cuerpos divisibles y que en cierta medida necesitan de alimentos. Así lo hacen saber sus propios oráculos, *y así lo enseñan Plutarco después de Ferécides, [y mucho mejor] Marco según Pselo, Porfirio, Proclo, Calcidio y otros.* De entre los judíos, *siguiendo a Josefo y a Filón*, el rabí Abraham, en

su <<Fascículo de mirra>> y muchos otros. De nuestros teólogos, además de los ya citados, tanto Agustín como Basilio enseñan que los ángeles tienen una especie de cuerpo espiritual. [Y no sólo es divisible la sustancia del alma. El apóstol habla también de las almas separadas.] (Rest. 224-225).

Serveto seguramente tuvo contactos tanto con textos como con personajes conocedores de la cábala judía y de la magia. Uno pudo ser Nachmanides en sus comentarios al Lev. 17,7, de su obra *Pirch Ha-Tora le-Ramban* (Nachmanides, 1962, p. 96) en donde dice que esa práctica del ritual de sangre aludida en ese versículo, <<se refiere a las fumigaciones que los magos ofrecen a los demonios (...), como se ha demostrado experimentalmente en los actos de magia>> <<405>>. De todas formas estos rituales pudo conocerlos Serveto con mucha más seguridad e intensidad por sus amigos y maestros Champier y Cornelius Agripa entre otros.

Las referencias a *Isis y Osiris* de Plutarco y a *Orucolorum philosophia* de Porfirio las pudo haber leído Serveto en la obra de Eusebio: *De praeparatione evangelica*; Miguel Psellos (siglo XI) trató de hacer de Orfeo un precursor del cristianismo y del zoroastrismo, ideas éstas que influyeron determinadamente tanto en el Renacimiento como en Serveto. El español Abraham Saba era un rabino, castellano, discípulo de Isaac de León y que después de la expulsión de 1492 pasó a Portugal y acabó en Fez (1496). La obra que cita Serveto podría ser la de este rabino titulada *Manojo de mirra o Zeror ha-Mor*, comentario al Pentateuco de tendencias místicas y cabalísticas, publicado primero en Constantinopla en 1514 y luego en Venecia en 1543. Dicha idea aparece en el fol. 100b de la edición de Cracovia de 1595. Abraham Saba falleció en el mar cuando se dirigía a Varona <<405-406>>.

Serveto en la carta IV a Calvino dice:

"A los espíritus y a los ángeles les atribuyeron los antiguos teólogos cierta materia susceptible de luz divina y cierto cuerpo sustancial, y eso mismo piensan Basilio Magno y Agustín, que presumes tener por maestro. En el Génesis dice él mismo que la luz del sol es una sustancia y un cuerpo que se deja penetrar interiormente. Tal es el cuerpo del ángel, penetrable por otra cosa, un cuerpo espiritual, sustancia etérea. A todos los espíritus, por muy inteligentes y sutiles, los penetra la luz divina (Sab. 7 y Heb. 4). Todo lo llena, todo lo penetra, se introduce en los ángeles y las almas. No importará, acaso lo pienses, que esos espíritus estén revestidos de otros cuerpos, pues esto es conocido. A pesar de ello, están dotados de una sustancia propia que nosotros percibiremos sensiblemente algún día y podríamos percibir ahora si dispusiéramos de unos sentidos tan exquisitos." (Serveto, 1553, Carta IV a Calvino, pp. 91-92).

La referencia a Basilio Magno puede ser por su obra *Homiliae in Hexaemeron*, PG 29, 3-28. Agustín de Hipona (354-430) decía: <<No es de admirar que después del pecado (los ángeles prevaricadores con su ángel a la cabeza) fueran recluidos en esta parte caliginosa donde se halla el aire y se mezcla con el tenue vapor...>>. Si aquellos ángeles prevaricadores tenían cuerpos celestes antes de violar el mandato, tampoco es de admirar que se convirtieran por la pena del pecado en cuerpos aéreos para que pudieran... ser atormentados en algo.>> (Agustín de Hipona, lib. III, cap. 10, 1957, pp. 687-689).

2.1.1. SOBRE EL ORIGEN DE LAS ALMAS

Seguidamente Serveto continúa hablando sobre el origen del alma:

"PEDRO. Algo quería saber también acerca del origen de las almas, pues, según parece, las haces anteriores a los ángeles.

MIGUEL. Ya he dicho que la sustancia del alma es inspiración integrada en un todo por el aire inspirado por Dios en el cuerpo convenientemente preparado. También he dicho que es como un vapor luminoso de la sangre más pura, vapor elemental y etéreo a la vez, y en cuanto elemental, compuesto juntamente de agua, aire y fuego." (Rest. 225).

Una vez más se puede apreciar cómo Serveto prescinde de la tierra para la composición del alma, pues dicho elemento es el más burdo o el más material, idea que en astrología está muy arraigada, puesto que los signos de tierra se relacionan con el sentido práctico, con el materialismo, con lo pragmático y en sentido negativo con el egoísmo, la avaricia y el no ver más allá de lo que se tiene delante de los ojos. La tierra se excluye de algo tan espiritual como es el alma.

Continúa Miguel refiriéndose a algunos autores que sustentaban esta misma opinión:

"MIGUEL. (...) Esta opinión viene suscrita por Hiparco, Demócrito y Leucipo, quienes decían que el alma es de fuego; por Anaxímenes y Diógenes, quienes decían que de sangre; por Hippón, que de agua, y por Critias, que de sangre. La suscriben asimismo Empédocles y Platón, que creían que consta de todos los elementos; y Pitágoras y Filolao que decían ser una armoniosa combinación. La suscriben Alcmeón, según el cual es una sustancia etérea; Critolao, que la llama quintaesencia; y Posidonio, que la identifica con la idea. Heráclito, el físico, la ve como una centella de los astros; el otro Heráclito, el de Ponto, como luz. La suscriben también algunos [teólogos] que han dicho que el alma proviene por generación, y otros, que de Dios. Y realmente el alma es todo eso. Es una sustancia etérea destilada del arquetipo que es Cristo, la cual contiene símbolo de sustancia elemental, así como símbolo de Espíritu y Luz de Dios. La inspiración sustancial que decimos creada que le fue dada junto con la deidad, y cierta luz espiritual, luz referida a la idea divina inmanente a Dios mismo, del que recibe iluminación al ser espirada y luego en cada espiración, vienen a constituir por el Espíritu santo una misma luz sustancial con Dios." (Rest. 225-226).

Serveto cita unas líneas antes (Rest. 225) a un tal Pselo, pudiéndose tratar de Miguel Psellos, autor de *De animae celebres opiniones* (PG CXXII, 1039-1043) y que pudo haber influido a Serveto. Hiparco de Nicea (190-120), neopitagórico y estudioso de la Trigonometría. Leucipo y Demócrito (siglo V a. de C.) hacían al alma material, como un flujo de átomos esféricos, sutiles, llamados *xúsmata*, que por respiración se alimentan de los átomos de fuego esparcidos en el aire. Anaxímenes (585-528) decía: <<Así como nuestra alma, siendo aire, nos mantiene unidos, así también el aliento y el aire circundan todo el Cosmos>>, entendiendo por aire el protoelemento primordial. Alcmeón de Crotona (siglo V a. de C.) fue un médico pitagórico. Con Heráclito se refiere quizás Serveto a Heraclides de Ponto (390-310) quien dice en *Sobre la naturaleza del alma* que el alma se compone de partículas luminosas y sutiles. Sobre el aire y el pneuma consultar el capítulo *El aire y el pneuma en la tradición, en relación con el cuerpo humano y la astrología*.

Serveto recurre a los filósofos griegos, a los clásicos y a las Escrituras para asentar y justificar las bases sobre su idea del alma:

"PEDRO. Así, fácilmente pueden compaginarse Demócrito y Anaxágoras, citados por Aristóteles.

MIGUEL. El primero creía que en el hombre mente y alma son *simplemente* lo mismo; el otro pensaba que el alma animal y la mente intelectual son distintas. La primera mente es Dios, de quien la hemos recibido nosotros; por eso el alma racional es llamada también mente; (...) Pablo distingue entre mente y espíritu, denominando mente a la inteligencia común, y espíritu a lo sobreañadido con fuerza (I Cor. 14). En todo caso, la mente es el alma y es a la vez como una parte del alma; y el espíritu es el alma *y es a la vez como una parte del alma*. (Rest. 226).

Así, Pablo en I Cor. 14, 14-15, dice: "Porque si yo orare en lengua *desconocida*, mi espíritu ora; mas mi entendimiento es sin fruto". Por lo tanto distingue realmente entre espíritu y mente.

Más adelante Miguel continúa definiendo al alma:

"MIGUEL. (...) Por lo demás, el alma misma es como un vapor extremadamente sutil que de tal manera se desparrama por el ambiente que después de la muerte es sólo sombra del ser vivo, pero no cosa realmente viva." (Rest. 228).

Frase muy equívoca, según el traductor, "*Est anima ipsa vapor admodum fragilis..., ut post mortem sit umbra viventis, non res vere vivens.*" <<410>>.

2.1.II. SOBRE EL DESTINO DE LAS ALMAS

Serveto, por medio de los diálogos entre Pedro y Miguel, continúa hablando sobre el destino de las almas, citando a los pitagóricos y a Platón:

"PEDRO. Por eso la antigüedad llamaba a las almas de los vivos después de la muerte sus <<sombras>>, igual que se habla en las sagradas letras de la <<sombra de la muerte>>.

MIGUEL. Después de la muerte se les llama sombras, tanto porque están ya privadas de las facultades vitales como porque son una especie de espectros sombríos de los vivos. La antigüedad, haciendo honor a la justicia, creyó que estas sombras serían juzgadas sin sus cuerpos, pues desconocían la futura resurrección de los cuerpos por Cristo. De ahí que los pitagóricos nos hayan legado tantas fábulas acerca de las penas de las almas. Pero todo eso se les puede dispensar, pues no podían conocer ni la resurrección de los cuerpos ni la índole del juicio futuro. De ahí también que los platónicos se dejaran convencer por Sócrates de que el estado de las almas separadas es el más perfecto. Error en que suelen incurrir hoy muchísimos. Que la situación de las almas fuera del cuerpo sea antinatural se demuestra por el mero hecho de que naturalmente están ordenadas al cuerpo y reciben de él algo sustancial. Las almas fueron natural y originariamente infundidas en el cuerpo y formadas en la idea de cuerpo para no separarse jamás de él, de no haber sido por el pecado de Adán. Del cuerpo recibe el alma su calor vital y se resiste a verse privada de él. Y aunque nosotros sabemos que dicha separación será sólo temporal, para una *mayor* purificación [del cuerpo], sin embargo se realiza con gran pesar de nuestro ánimo. Incluso el alma de Cristo estuvo apesadumbrada por esta separación del cuerpo, aunque sabía que en breve sería devuelta a un cuerpo inmortal y glorioso. De ahí también que las almas de los asesinados se lamenten como si hubieran padecido una gran pérdida (Ap. 6). A Caín le dijo Dios que <<clamaba la voz de la sangre>> (Gen. 4), pues como el alma habita en la sangre [se queja] *se quejaba* de ser

desalojada. Finalmente, porque si ha de ser más perfecto el estado del alma con su cuerpo después de la resurrección, es evidente que el del alma separada no es el más perfecto." (Rest. 228-229).

Bainton (Bainton, 1973, p. 138) dice sobre Rest. 229: <<Unde fit, ut separatae animae dolorem sensus patiantur, dicto cap. 16>>, una interpretación inexacta del pasaje de la edición de Patrizzi, lib. 16, pág. 44b.>>.

La existencia de las almas separadas del cuerpo, la resurrección del cuerpo y quizás algunas otras muchas ideas cristianas se han conservado desde tiempos inmemoriales remontándonos quizás hasta alguna tradición oral egipcia, ya que la posibilidad de entender los jeroglíficos egipcios se perdió muy pronto. En este sentido quizás la religión ortodoxa griega, o mejor copta, haya conservado con cierta pureza ritos y símbolos egipcios de gran valor. De hecho las ideas de resurrección del cristianismo parecen reminiscencias de las doctrinas del alma egipcias.

La "inspiración del alma" Serveto la cita más adelante:

"MIGUEL. Y no sólo eran sombra cosas, sino incluso acciones, como aquella primera creación, la inspiración del alma, etc... (Rest. 229).

Más adelante (Rest. 259) Serveto incluso explicará la relación de la "inspiración del alma" con la astrología.

Continúa Serveto con citas del *Corpus Hermeticum*:

"PEDRO. ¿Conservan las almas después de la muerte alguno de los sentidos?
MIGUEL. Las almas separadas quedan debilitadas por esa privación natural, y, como sombras, están a merced de los genios, apenas capaces de nada por sí mismas; y se dice que <<duermen>> las que ya están en reposo. Conservan, no obstante, el sentido y la voz (Lc. 16; Is. 14; Ez. 32), ya que la voz de las almas de los muertos clama a Dios (Gen. 3; Ap. 6 y 20). Dice Pimandro que los sentidos corporales, como partes del alma que son, retornan a sus fuentes. De ahí que las almas separadas sufran pena de sentido, como consta en el citado capítulo 16 de Lucas." (Rest. 229).

La cita del retorno a sus fuentes de las partes del alma aparece en CH I, 24:

"En cuanto a esto, dijo Poimandres, en primer lugar, cuando muere el cuerpo material, lo entregas a la alteridad: la figura que tienes se vuelve invisible y confías al demonio tu inerte morada. Por su parte, las facultades sensoriales del cuerpo, retornan a sus fuentes, convirtiéndose en partes y restaurándose de nuevo para sus actividades. Mientras que la ira y el deseo se alejan hacia la naturaleza irracional".

En el siguiente párrafo, CH I, 25, describe, Poimandres a Hermes, los círculos planetarios en relación con algunas facultades sensoriales hacia los que éstas se dirigen después de la muerte:

"Y así, lo restante, se eleva hacia las alturas, pasando a través de la armadura de los círculos:

En el primer cinturón abandona la actividad de aumentar o disminuir.

En el segundo, la maquinación de maldades, el ya ineficaz engaño.

En el tercero, el ya inactivo fraude del deseo.

En el cuarto, la manifestación del ansia de poder, desprovista ya de ambición.
En el quinto la audacia impía y la temeridad de la desvergüenza.
En el sexto, los sórdidos recursos de adquisición de riquezas, ya inútiles.
En el séptimo cinturón, en fin, la mentira que tiende trampas".

El orden de los planetas en los círculos puede ser el caldeo (Renau, vol. II, 1989, p. 34), afirmándolo claramente Cumont (Cumont, 1907, pp. 110-111, nota 58). Concretamente la relación de los 7 círculos con los planetas visibles más el Sol y la Luna podría ser: el 1º la Luna, el 2º Mercurio, el 3º Venus, el 4º el Sol, el 5º Marte, el 6º Júpiter y el 7º Saturno.

La cita de Lucas es la 16, 22-30, en la que el alma del rico Epulón se queja al arder entre llamas.

Si Serveto leyó el CH I, 24, lógicamente tuvo que leer el CH I, 25, por lo que Serveto conocía perfectamente la doctrina astrológica presente en el *Corpus Hermeticum*.

El que las almas separadas queden a merced de los genios es una opinión de Serveto muy curiosa en la que se supone que existirían otras almas así denominadas que influirían en las almas humanas una vez separadas.

Más adelante Serveto entra en argumentos de tipo teológico pero siempre con la idea de acercar por no decir casi identificar a Cristo, y por lo tanto a Dios, al ser humano, siendo éste quizás su mayor "pecado" y por el que fue condenado y ejecutado:

"PEDRO. ¡Pero esa condición de <<sombra>> no impide que se llame Dios al alma de Cristo!".

MIGUEL. El alma de Cristo es Dios, la carne de Cristo es Dios, igual que el espíritu de Cristo es Dios, igual que Cristo es Dios. Cristo tiene un alma semejante a la nuestra y en ella está Dios esencialmente. Cristo tiene un espíritu vital semejante al nuestro y en él está Dios esencialmente. Cristo tiene carne semejante a la nuestra y en ella está Dios esencialmente. (Rest. 231).

Serveto pensaba que el alma que entra en el ser humano con la respiración en cierto modo era corruptible y que tan solo puede hacerse incorruptible con la llegada del Espíritu de Cristo, que es Dios, y la hace ser Dios, liberándola de la muerte:

'MIGUEL. Asimismo, en él está el nuevo espíritu de gloria, del que recibe aliento en la regeneración el espíritu del hombre nuevo, y el cual hace que el espíritu del hombre sea incorruptible, celestial, divino y mucho más sublime que el que fue inspirado en la primera inspiración del alma; pues aquella primera alma nuestra no era Dios [y era en cierto modo corruptible]; pero al sobrevenir el Espíritu de Cristo, que es Dios, la hace ser Dios, la une a él más estrechamente haciéndola unidad con Dios de una manera especial y la libera de la mortalidad y de la esclavitud.

Pero ese símbolo de divinidad puede ser arrancado, hasta cierto punto, del alma. Cuando las almas de los impíos sean arrojadas junto con sus cuerpos a las horribles tinieblas por justo juicio de Dios, serán despojadas de la luz de Dios, de su símbolo y de sus propiedades, como dice Cristo: <<Aun lo que tienen les será quitado>> (Mt. 25; Lc. 19); a nosotros, en cambio, que conservamos lo que se nos dió, <<se nos da y se nos seguirá dando con más abundancia>>. (Rest. 232).

El alma según Serveto se disuelve en el ambiente debido a que sus elementos son corruptibles:

"MIGUEL. Hemos llamado corruptibles a los elementos del alma, y hemos dicho que por eso el alma se disuelve en el ambiente, como despojándose de su propia sustancia;" (Rest. 233).

Para Serveto el individuo puede divinizarse, como pensaba Pablo, por ejemplo a través del Bautismo y por el que se confiere al bautizado la inmortalidad tanto física como corporal.

Serveto responde a una cuestión de Pedro referente al destino del alma de Cristo después de su crucifixión ante la posibilidad de que estuviera peleando con los demonios en el infierno:

"MIGUEL. (...) como es verdad que Cristo resucitado está en nosotros; (...) la carne incorruptible de Cristo, que es alimento incorruptible del incorruptible <<hombre interior>>; ...y nuestro <<hombre interior>> es incorruptible e inmortal. Por eso, no sólo se nos dice que no hay ninguna muerte para <<nuestro hombre interior>>, sino que ni siquiera se dice que haya muerte para el hombre entero; sólo un cierto descanso y dormición, permaneciendo siempre vivo e íntegro el <<hombre interior>>, vivo e íntegro el espíritu con su alma encomendado y depositado en las manos de Dios, para sernos luego restituido todo entero; (...) Las almas separadas de los que vivieron en Cristo <<reinan siempre>> con él, mientras las otras permanecen detenidas en el infierno, como enseña Juan (Ap. 20)." (Rest. 234-235).

Poco después de la resurrección ya no quedarán ni los elementos, ni la luz del Sol ni de la Luna, sólo Cristo siendo entonces <<todo en todos>> (Rest. 245 y 247).

2.2. DIALOGO SEGUNDO

2.2.a. LA MATERIA TERRENAL COMO MADRE DE TODO

Continúan los diálogos entre Pedro y Miguel, mostrando así Serveto sus ideas sobre la materia, la generación natural, etc..

Así por ejemplo Serveto continúa hablando especialmente del elemento tierra como materia y madre de todo (*materia* > *mater*), ampliando lo que ya dijo en Rest. 159:

"PEDRO. ¿Es que no era pura creatura la carne que Cristo recibió de María?
MIGUEL. La carne de Cristo, tal como estaba en el sepulcro, tenía forma sustancial divina. Y, además de forma divina de luz, tenía también sustancia elemental de su arquetipo, los elementos verdaderamente divinos del Verbo, sustancia de Dios. Del seno de María tomó materia de carne, sangre purísima, pura creatura. En nosotros se plasma la carne del embrión a partir de la sangre materna, transformada por el poder formador del semen. Pues lo mismo ocurrió en el caso de Cristo con el embrión y con la transformación de la sangre materna por obra del semen increado. Los tres elementos superiores proceden de ambos padres, tanto en Cristo como en nosotros; la materia terrena, en cambio, procede íntegramente de la madre, tanto en Cristo como en todos en general. La tierra es madre de todo, por eso el elemento terreno proviene siempre de la madre. Nada terreno que forme parte de un hombre engendrado procede del padre, como tampoco en Cristo. Si hay algo terreno en nuestro semen paterno es para protección del espíritu allí contenido, rodeando la corteza exterior de

la membrana denominada *códon*. El semen paterno del Verbo contenía sustancialmente en Cristo sustancia elemental o super elemental de agua, aire y fuego, lo mismo que la contiene en nuestro caso nuestro semen paterno. Ese mismo semen, en el que radican las propiedades de la especie y del individuo conforme al símbolo semillero de Luz y de Espíritu que le ha sido infundido, desempeña múltiples funciones tanto en nosotros como en Cristo. Contiene sustancia de los elementos superiores, la cual se combina con la materia terrena recibida de la madre, como si fuera otra materia. Actúa también como configurador y conformador, puesto que le ha sido infundido el semillero de la idea y el principio de la nueva forma a producir y del alma. En él está, en tercer lugar, el espíritu que se unirá con el espíritu ya contenido dentro de los vasos para vivificar el cuerpo ya plasmado. Una vez operada la formación del embrión, ese espíritu contenido en el semen no se derrama fuera ni se esfuma en el aire exterior, como han dicho algunos, sino que permanece en el interior de los vasos, tal y como enseña Galeno en los libros *De semine*. Contribuyen a ello la envoltura de las secundinas y los repliegues del útero, haciendo que la pequeña chispa de fuego insertada se agite y actúe. Este poder ígneo del semen, por tener el símbolo de la idea, del alma, de la forma y de la luz divina, es el poder conformador y la esencia hacedora de las facultades naturales, que tanto preocupó a Galeno después de Aristóteles y otros filósofos, acabando por confesar que le era desconocida (Lib. I <<*De facultatibus naturalibus*>>, Lib. I <<*De causis pulssum*>> y Lib. <<*De facultatum naturalium substantia*>>)." (Rest. 250-251).

La materia procede *íntegramente* de la madre, de ahí la lógica de la correspondencia *mater - materia*. La tierra es madre de todo, *Omnium est terra mater, et terreum elementum semper a matre*, nada terreno procede del padre. La tierra en astrología, como en la alquimia, es femenina y está ligada igualmente a la materia. "Todas estas afirmaciones se aplican igualmente a la materia en su aspecto femenino. Ella es la luna, la madre de todas las cosas; (...) en tanto que Mater Alchimia es la Sabiduría y enseña la sabiduría." (Jung, vol. I, 1980, p. 49).

Por otra parte en estas citas vemos que para Serveto el espíritu está contenido tanto en el propio esperma como dentro de los vasos y no sale, según él, al exterior, permaneciendo en el interior de los mismos. A esto contribuyen la envoltura de las secundinas, es decir la placenta y las membranas que envuelven al feto, y los repliegues del útero. De esta forma vemos cómo Serveto no comparte, al igual que Galeno (*Sobre el esperma*, libs. I y II; *De usu*, lib. XIV), la idea de Aristóteles (*De generatione animalium*) de que el *pneuma* se evapore después de comunicar su potencial a la madre.

2.2.b. FISIOLÓGIA DE LA GENERACION NATURAL

Prosigue Miguel respondiendo o empliando, como en las frases siguientes, las observaciones de Pedro que en este caso hablan de que es necesario, para conocer las anteriores generaciones, conocer igualmente la formación natural del cuerpo de Cristo. Para ello comienza explicando el proceso de generación natural y luego lo aplica por analogía al proceso de formación de la propia carne de Cristo:

"MIGUEL. Nosotros, adocotrados por Cristo en una filosofía indiscutible, aseguramos que la fuerza que da forma a todo es la de la luz; y que hay una luz interior y otra que viene de fuera. Lo demuestra el rayo solar que del lodo de la tierra hace brotar toda suerte de animales vivos. Así como ese rayo, que contiene fuerza acumulable a la de otro, actúa en la tierra dando vida, cuando tiene lugar una cierta unión, así también ocurre en la unión del macho y

la hembra y en la unión de la luz divina. En algún tipo de unión estriba la vida de todo, tanto en las cosas corporales como en las espirituales. Para que resulte una tercera cosa es necesario siempre que en el sujeto converjan dos fuerzas, la que tiene y la que viene de fuera. Enseguida diremos cómo ha de ser esta unión y mezcla tanto e el caso de Cristo como en el nuestro. De momento decimos que, una vez efectuada la unión y mezcla del semen con el elemento terreno, la capacidad formadora que surge de tal combinación procrea y plasma los animales y sus descendencias. En el caso de los animales realiza primero la formación de algunas partes principales con sus vasos. Como vemos en la anatomía, los vasos umbilicales del feto discurren primero desde el útero de la madre hacia el hígado natural y el corazón vital. En el mismo hígado tiene lugar la primera transformación del quilo en sangre, y ello gracias al poder del espíritu vital ígneo y de la luz formal sita en el propio hígado." (Rest. 251-252).

Serveto utiliza para su explicación argumentos muy similares a los de su coetáneo Paracelso (1493-1541), médico y astrólogo como él, siendo alumnos ambos de Cornelius Agripa (1486-1535) igualmente médico y astrólogo como ellos. Así Serveto y Paracelso coinciden en sus apreciaciones sobre la gran importancia que tiene la impronta de la luz en la naturaleza o *Lux naturae*. El planteamiento de Serveto cuando dice que "Para que resulte una tercera cosa es necesario siempre que en el sujeto converjan dos fuerzas, la que tiene y la que viene de fuera", es un anticipo en cierto modo de lo que la genética posterior denomina *genotipo* (factores internos) y *peristasis* (factores externos) o lo que es lo mismo la influencia de lo personal o carga genética individual por un lado y la influencia de lo ambiental o social por otro. Desde el punto de vista de la astrología se puede pensar que la genética y el medio ambiente son dos caras de una misma moneda, como los dos lados de dos figuras simétricas con respecto a un eje de simetría, y que poseen ambas probablemente el mismo programa (Verdú, 1989, pp. 17 y 18). El hecho de que cada órgano tenga su propio *espíritu vital* o *luz formal* coincide con el sentido teleológico de la formación de los órganos en el embrión que ningún evolucionista se atrevería a discutir ni a decir que se produce al azar.

A continuación Serveto, por boca de Miguel, aplica estos razonamientos a la figura de Cristo, continuando con su respuesta anterior:

"MIGUEL. En el caso de Cristo ambas cosas eran sustancia de Dios. El espíritu vital que circulaba por sus arterias y la forma sustancial del hígado del embrión eran sustancia de Dios. Y puesto que ambas cosas contribuían a la formación de la sangre en el hígado, está claro que la sangre de Cristo estuvo y está hipostáticamente unida a la divinidad. En la sangre de Cristo están la sustancia del Espíritu de Dios y la forma sustancial de Luz divina; (...) La sangre de Cristo es Dios, como es Dios su carne y su alma. Ni es distinta la naturaleza de los huesos, ligamentos y otras partes, todas las cuales tienen como forma la luz. Pues esa misma ígnea fuerza formadora introduce luz formal en las partes sólidas, desecando por medio del calor la materia terrena y endureciéndola para dar solidez a los huesos. Y ello tanto en Cristo como en nosotros." (Rest. 252).

De estas palabras se deduce que para Serveto todo surge de la luz, los órganos serían algo similar a luz concentrada. Idea que hoy en día no es tan extraña puesto que sabemos la importancia que ha tenido y tiene la luz en los fenómenos biológicos ya expuestos en otro lugar. Pues al fin y al cabo toda vida depende del fenómeno captador de luz solar denominado fotosíntesis. Así se llega a decir que "Las necesidades energéticas de casi todos los organismos son cubiertas, directa o indirectamente, por la energía solar" (Lenninger, 199, p. 10).

2.2.c. EL PLASMA DE CRISTO COMO CUERPO PNEUMÁTICO

Más adelante Miguel hace un resumen de lo dicho anteriormente resaltando ideas como:

"MIGUEL. Hasta el plasma de Cristo es verdaderamente divino y de la sustancia de Dios, y ello por muchas razones. Primero, porque tiene como forma sustancial de su cuerpo y de su sangre la luz verdaderamente divina del Verbo. Segundo, porque en su misma carne y sangre tiene los tres elementos arquetípicos recibidos de la sustancia del Padre. Tercero, porque así como en la encarnación la materia sanguínea creada tomada de la madre se transformó luminosamente en Dios luz y como tal fue glorificada, así también se iban transformando poco a poco la comida y bebida con que se incrementaba su carne y sangre de día en día." (Rest. 252-253).

El término *plasma* (*plasma* en el original) es algo controvertido con respecto a su traducción. Alcalá afirma que: "El término *plasma* no alude a elemento alguno fisiológico especial, sino al conjunto corporal, al cuerpo todo vivificado", habiéndolo tomado Serveto de Ireneo; Serveto enseña que no sólo es divino el elemento formal de Jesús, sino el material." <<440>>. Pero más bien Serveto se refiere probablemente como <<*plasma*>> a lo que Jámblico denomina <<*el pneuma que descende*>> en su obra *Les mystères d'Égypte* (Jámblico, 1996, p. 105) y que E.R. Dodds (Places, 1996, p. 105) relaciona con el <<*ectoplasma*>> del espiritismo moderno. *Los misterios de Egipto* de Jámblico se editaron en Venecia en 1497 por Marsilio Ficino (Places, 1996, p. 6) por lo que Serveto tenía acceso a dicha obra cuyo atractivo, por su relación con Egipto, estaba garantizado en el Renacimiento. Alcalá reconoce que Serveto conocía de Jámblico al menos *De mysteriis Aegyptiorum* <<450>>. El texto completo de Jámblico titulado *Attraction du pneuma* (Jámblico, 1996, pp. 105-106) dice así:

"Mais voici le plus important: le théurge voit le pneuma qui descend et entre dans le médium; il peut dire sa grandeur et sa qualité; il peut lui commander et le gouverne mystérieusement. Le médium le voit aussi sous l'espèce du feu avant de le recevoir; parfois aussi il se manifeste à tous les spectateurs, soit que le dieu descende, soit qu'il se retire; en suite de quoi les connaisseurs arrivent à savoir ce qu'il y a en lui de plus vrai, de plus puissant, de plus ordonné, à propos de quoi il dit naturellement la vérité et quelle puissance il peut communiquer ou exercer. Mais ceux qui attirent les pneumas sans ces contemplations bienheureuses, obscurément, tâtonnent comme dans les ténèbres et ne savent rien de ce qu'ils font, sinon à un degré minime les signes que le corps manifeste chez l'enthousiaste et les autres (signes) qui se voient clairement; ils ignorent l'ensemble de l'inspiration divine qui se cache dans l'obscurité. Mais je reviens à mon sujet. Si en effet la venue du feu des dieux et une espèce ineffable de lumière envahissent de l'extérieur le possédé, le remplissent tout entier en force, l'embrassent et l'entourent de toutes parts en lui-même, si bien qu'il ne peut exercer aucune activité propre, quelle sensation ou conscience ou intuition propre serait-elle possible à qui reçoit le feu divin? Ou quel mouvement humain pourrait alors le pénétrer, comment l'homme pourrait-il accueillir passion, extase, inversion des imaginations ou tout autre phénomène de ce genre comme les conçoit la multitude? Que tels soient donc aussi les signes divins du véritable enthousiasme; quiconque y prête attention ne saurait manquer le discernement correct à leur sujet. (Jámblico, 1996, pp. 104-105).

La teoría del *pneuma*, <<*cuerpo pneumático*>> (o <<*astral*>>), -vehículo del alma, *óquema*, cuando ella descende en el mundo sensible,- es también una herencia directa de Jámblico; pero ella remonta a Platón: ya sea a los textos donde no hay nada sobre el cuerpo

astral, como *Fedon 113d, Fedro 247b, Timeo 41e, 44e, 69c*, o sea más bien en *Leyes X 898 y ss.* (Places, 1996, p. 26).

La potencia que el medium puede comunicar y que todos los asistentes pueden ver es la *autopsia* de Proclo o *aparición luminosa* (Places, 1996, p. 105). Así pues este es probablemente el sentido de la palabra <<plasma>> en el texto de Serveto.

En el texto anterior de Serveto se puede apreciar una deificación de lo material representado por la madre y que, concretamente, en el caso de Cristo se trataría de la Virgen María. Esta divinización de la materia constituye otro de los motivos para que se le acuse de panteísmo.

2.2.d. LA LUZ INVISIBLE DEL UNIVERSO ES A LA LUZ DE DIOS COMO LA LUZ SOLAR ES A CRISTO. SUMMUM ANALOGATUM

La siguiente comparación de la luz solar con la luz de Dios y del mismo Cristo por boca de Miguel muestra el interés de Serveto por la luz, prosiguiendo con la anterior respuesta a Pedro:

"MIGUEL. Así como la luz del universo, que <<servía para distinguir el día de la noche>>, se ha concentrado en único cuerpo solar, del que se extiende a los demás; así también la primitiva y sustancial Luz de Dios se ha concentrado en un único cuerpo, el de Jesús el Cristo, del cual irradia en nosotros. En ella tiene su ser hasta la misma luz del sol, y su símbolo se conserva en las cosas. Y así como distinguimos en el sol una luz primaria y en las demás cosas otras inferiores y de distintos grados; así también en Cristo, de suerte que él sea siempre <<príncipe y cabeza de todo>>. (Rest. 253).

Una vez más Serveto cita a la *Luz invisible* en relación de analogía con Dios:

"PEDRO. ¡Ahora ya empiezo a barruntar tus analogías!

MIGUEL. ...de todos esos modos salió de Dios Cristo y es modelo de toda salida. Salió de Dios y brilló <<como una antorcha>>. Salió de la luz invisible resplandeciente y fulgurante (Is. 62). Salió de la escondida razón divina de la mente interna. Por eso se dice que fulguró, brilló y resplandeció como luz visible de la Luz invisible.

PEDRO. ¡Ojalá lo hubieran entendido así los Padres nicenos al decir que es <<luz de Luz>>." (Rest. 254).

El texto de Isaías es el Is. 62, 1. Y más adelante continúa Miguel con sus analogías de Cristo con el Sol y con lo creado:

"PEDRO. Me parece muy apropiada la analogía de nuestra filiación con la de Cristo. Si hemos sido creados a su imagen, a imagen de su filiación ha de ser también la nuestra.

MIGUEL. Todas las cosas celestes y terrestres guardan analogía con Cristo. Tanto en el alma como en el Espíritu santo existe esta analogía con la generación de Cristo. Como él son espirados y proceden de Dios los ángeles, que han recibido de él sustancia superelemental y figura de deidad. Como él son espirados los vientos y se forman las nubes y las aguas de lluvia. Como Cristo es esta luz solar. Por analogía con Cristo, y como él, se producen los minerales, vegetan las plantas y se reproducen los animales. Por analogía con Cristo tienen lugar las combinaciones, y él es modelo de cualquier combinación y unión. En todas las cosas engendradas y creadas se da esta analogía con Cristo." (Rest. 254-255).

2.2.e. ANALOGIAS CON LOS MINERALES

A continuación Serveto continúa intentando demostrar que el *summum analogatum* es la paternidad universal de Dios. La analogía adquiere así en la obra de Serveto una extraordinaria importancia y la aplica ya concretamente a la formación de los minerales, las plantas o incluso al hombre o a los órganos como el hígado por ejemplo:

"PEDRO. Comienza el símil por los minerales.

MIGUEL. En la producción de cualquier mineral, metal o piedra, hay cierta imitación de Cristo, si se considera aisladamente su carne, tal y como estaba en el sepulcro. La producción de cualquier mineral se realiza de este modo. La materia terrena, debido al poder calorífico de la luz celeste que baja por los elementos superiores, en cuyo interior se halla, y a través de los cuales se comunica a la tierra, se reduce y configura a una con los otros elementos mezclados; y a ese todo se le infunde una forma luminosa y visible para constituir una sola sustancia. Todo ello se plasma en las entrañas de la tierra, igual que la carne de Cristo en las entrañas de su madre. La tierra es madre de todo, y el elemento terreno proviene de la madre de todas las cosas. Los elementos superiores se mezclan con la tierra en el momento de plasmarse nuestro cuerpo de carne o cualquier otro cuerpo, y luego son informados por la luz. Y no puede decirse que se actuara de otra manera con el cuerpo de Cristo, pues su carne tiene la deidad corporal, lo mismo que esta piedra o este oro tienen innato corporalmente el resplandor de la luz. Ten siempre presente que la luz es forma sustancial de los cuerpos y que tiene inserta la idea divina. Todo esto es así en todas las cosas, y siempre por analogía con Cristo. De ahí que se nos muestre con toda claridad esa primera deidad de Cristo.

PEDRO. Y de las plantas, ¿qué?

MIGUEL. A semejanza de Cristo germinan y vegetan también las plantas. Así como al entrar en acción el grano sembrado, e incluso sin él, el poder del rocío celeste hace que germinen plantas, regando como principio húmedo la materia terrena y transformándola por la fuerza del espíritu y de la luz; así también aconteció en el caso de Cristo (Is. 45 y 55)."
(Rest. 255-256).

2.2.f. ANALOGIA ENTRE LA PLANTA Y EL SER HUMANO EL EMBRION CARECE DE ALMA

La siguiente analogía de las partes de la planta con las del ser humano es curiosa, además de indicar el espíritu naturalista y observador de Serveto:

"PEDRO. ¿Y en qué partes se asemeja más el hombre a la planta?

MIGUEL. Hay algunos que dicen que la cabeza del tronco es la parte inferior y que las raíces bajo tierra serían como sus cabellos. Otros hablan del corazón de la planta y lo sitúan en medio del tronco. Pero en realidad en las plantas no hay funciones ni movimientos del corazón o del cerebro, sino sólo del hígado. No hay en ellas ni arterias ni nervios, sino sólo venas para la nutrición. En los árboles sólo se da la función hepática de atracción, nutrición y crecimiento hasta un límite. El hombre, pues, se asemeja a las plantas en las venas del hígado. Las raíces del árbol son como las venas portales que proporcionan el alimento, las que agrupadas en una se prolongan por el doble tronco de la vena cava y luego por las ramas. Esa rugosidad que ves a ras de la planta, entre las raíces y el tronco, hace las funciones del hígado." (Rest. 256-257).

Prosigue Serveto con analogías de corte galénico entre el hígado, las plantas, el embrión. Obsérvese que Serveto parece que niega al embrión incluso el alma vegetativa que algunos clásicos como Porfirio o Jámblico aceptan en el feto antes de nacer:

"PEDRO. ¿Y en el hígado hay también, como en las plantas, alma vegetativa que da vida al embrión?"

MIGUEL. En la lengua santa jamás se habla de alma, salvo en el caso de los que respiran. Por eso no podemos decir que haya alma en las plantas. La función de nutrición y crecimiento se realiza en virtud de la capacidad específica del calor natural y de la infundida divinidad de la idea.

PEDRO. Entonces, ¿no se asemeja a nosotros el alma o la vida del embrión, por la que se asemeja a las plantas?"

MIGUEL. No del todo, ya que propiamente en el embrión no hay alma. Suele decirse que, antes de que Dios le infunda el alma, el embrión vive sólo con vida vegetativa. Pero en tal caso la índole de las raíces del árbol es algo distinta, pues el alimento llega al hígado a través del ombligo, y entonces las raíces del árbol no son ya venas portas, sino una especie de filamentos pediculares o *cotiledones*, como los denomina Hipócrates, situados a la entrada del útero materno. De aquí parten muchos vasos que penetran en las secundinas, y se juntan luego en dos vasos dobles que se introducen a través del ombligo del feto. Cuando el niño nace, se rompen los ligamentos de la entrada y se limpia con abluciones de las adherencias de la piel, como si fuera un árbol nuevo trasplantado. Todos estos misterios volverás a verlos en el nacimiento celestial, como si entonces el árbol nuevo, gracias al lavatorio bautismal, fuese trasplantado a Cristo, se le concediese un alma nueva y se le destinase un alimento nuevo." (Rest. 257).

2.2.g. *EL ALMA LA ADQUIERE EL FETO AL NACER Y COMENZAR A RESPIRAR*

A continuación Serveto explica cómo el momento fundamental para el feto es cuando nace al exterior y comienza a respirar. Para ello recurrirá, como vamos a ver, a argumentos incluso astrológicos:

"PEDRO. Luego no es el corazón lo primero que vive, pues el embrión vive ya a través del hígado siquiera con vida vegetativa, antes de que el corazón desempeñe su función de diástole y sístole.

MIGUEL. Esa vida no procede en absoluto del hígado, sino de otra parte. Y aunque esa vida procediese únicamente de la fuerza del semen, no sería vida del alma. Mientras permanece en el útero, el embrión está animado por el alma de la madre, por el propio corazón de la madre, pues en él tienen su origen las arterias que penetran hasta el feto a través del ombligo y le infunden el espíritu vital. El calor vivificador del espíritu vital de la madre, a la vez que el poder innato del semen, hacen que el embrión viva con vida vegetativa, pero sin otra alma de momento. Así pues, aunque no puede decirse de modo absoluto que el corazón es lo primero que vive en el orden cronológico, sí es lo que principalmente vive, y lo primero que vive cuando hay ya alma de verdad. (Rest. 257-258).

Para Serveto el corazón del feto comenzaba a vivir al comenzar a respirar cuando nace. Pues según Goyanes: "Para Serveto la vida empieza con la respiración, es decir al nacer. Este error no sólo es de él sino de las elucubraciones de los Textos Sagrados a los cuales se atiende

en todo. La descripción de la circulación realizada por Serveto es un acierto magnífico pero, inspirada por una idea teológica animista y emanantista, le obliga a negar toda vida antes del nacimiento y creer que el corazón está quieto en completo reposo antes del nacimiento, durante la vida intrauterina. Para Serveto lo importante es la sangre arterial ya que contiene ella misma el espíritu vital. Según Serveto Dios inspiró a Adán y a los demás hombres sus descendientes el alma por un soplo divino espiritual que penetrando por la respiración pasa al pulmón y al corazón y espiritualiza la sangre y este espíritu va luego a repartirse por todo el cuerpo." (Goyanes, 1933, p. 41). 'Alcalá reprocha en cierto modo, no sin cierta razón, a los eruditos en medicina el no haber comentado estos textos que tienen implicaciones incluso en el tema del aborto: "Es evidente que no se plantea Serveto problemas correlativos, como el de la moralidad del aborto. Su texto indica claramente, sin embargo, bases para haberlo abordado en forma positiva. Por lo demás, bien se ve que estas doctrinas embriológicas y fisiológicas de *Restitutio* no han sido comentadas hasta ahora por eruditos de la medicina, que se han confinado a comentar su descubrimiento circulatorio." <<446>>.

Prosigue Serveto indicando, mediante descripciones anatómicas, cual es el momento en el que se infunde el alma en el feto:

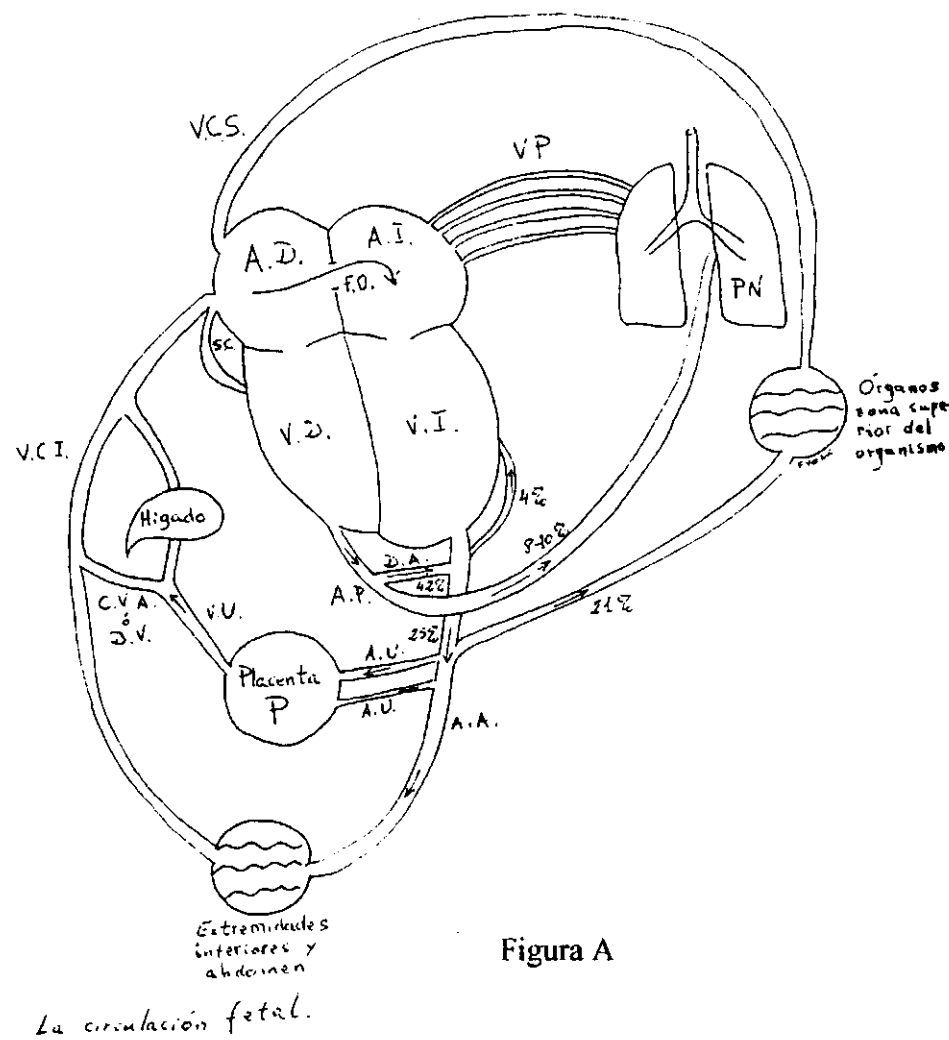
"PEDRO. ¿Y cuándo infunde Dios en el hombre la verdadera alma?

MIGUEL. Cuando el hombre comienza a respirar, cuando nace. Mientras permanece en el útero, no hay ni inspiración ni espiración; y el feto no vive aún con su propia alma, sino con la de la madre, como parte de la madre, la cual, como ya hemos dicho, le comunica espíritu vital a través de las arterias umbilicales, en las que no cesa la actividad de ese espíritu allí contenido hasta que nace el hombre. Gracias, pues, a él vive el feto en el útero continuamente. Entonces es como una rama que luego, por el nacimiento, es trasplantada para ser árbol; (...) Por soplo de Dios sobre el alma nace el hombre a la vida. La misma sustancia del alma muestra con toda claridad que, como habíamos mostrado, es respiración y aliento. En la sagrada Escritura, o sea, en la lengua hebrea no se designa al alma de otro modo; incluso en latín el término *anima* proviene de lo que en griego se llama *anemos*, viento. No difiere mucho de la Escritura lo que dijera Orfeo, que el alma anda en alas del viento: penetra por la respiración y vive del aire y con el aire. Cosa que ya nos es conocida por Ezequiel y otros. Haciendo Dios el alma, inspira su aliento (Is. 57). Por inspiración fué infundida el alma a través del rostro y narices de Adán, y así pasa a sus descendientes; y por inspiración se conserva. Así pues, dado que el feto en el útero no tiene ni inspiración ni espiración, tampoco tiene un alma propia. ¿Cómo iba a estar el alma en un corazón que no tiene aún diástole ni sístole?. En el feto no tienen movimiento ni el corazón ni el pulmón; las válvulas de su corazón, o sea, las membranas situadas en los orificios de los vasos, no se abren hasta que el hombre nace; en ese corazón no se produce ningún espíritu vital, y sólo está el que es transmitido por la madre. ¿Cómo podría haber allí un alma propia?. No hay ningún espíritu vital propio donde pueda estar el alma hasta que nazca el hombre. Entonces, mediante un gran artificio, se produce la inspiración del alma divina, la apertura del corazón y la infusión de la sangre espiritual." (Rest. 258-259).

En este texto Serveto señala que el alma no entra en el feto hasta que comienza a respirar, momento en el que comienzan a funcionar los pulmones y el corazón. Hay que señalar que la única imprecisión que habría que hacer a los argumentos de Serveto es el hecho de que pudiera pensar que el corazón carecía de movimiento como parece desprenderse de este texto. Por lo demás el resto de argumentos son lógicos y coherentes con lo que hoy en día se sabe de embriología. Así por ejemplo los pulmones permanecen inactivos hasta el nacimiento, el oxígeno que recibe el feto lo hace a través de la sangre de la madre, el

oxígeno, como aliento vital, entra en el feto a través de los pulmones sólo en el momento de nacer con el comienzo de la respiración, el feto hasta que no nace carece de inspiración y espiración. Y con respecto al corazón hay que decir que, aunque Serveto creyera que el corazón del feto permaneciera sin movimiento, en cierto modo el corazón fetal no existe como entidad propia hasta que se nace y se comienza a respirar. Pues por ejemplo en el feto existe el *foramen oval* que comunica las aurículas mezclando la sangre venosa y arterial. Existe también el *ductus arterioso* que comunica la arteria aorta con la arteria pulmonar mezclando igualmente la sangre arterial con la sangre venosa. Por lo que en el corazón fetal hay una mezcla de sangres y no existe un corazón completo con sus dos cavidades, las derechas y las izquierdas, impidiéndose así que estén separadas la sangre arterial y la venosa como sucederá desde el momento del nacimiento. Este hecho tiene una gran trascendencia como da a entender Serveto puesto que el feto no está completo hasta que no se cierra el *foramen oval*, el *ductus arterioso* y hasta que no infunden el oxígeno los pulmones a la sangre directamente y sin depender de la madre.

Para dejar más claro este proceso vamos a ver qué fenómenos o cambios ocurren en el feto un poco antes de nacer y en el preciso instante en que se le corta el cordón umbilical y comienza a respirar al nacer (ver las indicaciones en la figura A) (Verdú, 1996-1997) (126).



En el paso de la vida fetal a postnatal ocurren cambios muy importantes en el sistema cardiopulmonar y vascular (127).

En la circulación del feto es la placenta la que sustituye al pulmón como órgano que facilita la oxigenación de la sangre (hematosis). En el feto tan sólo llega al pulmón un 10% aproximadamente de sangre y con una gran resistencia, puesto que el pulmón no cumple todavía con su función. Sin embargo a la placenta se dirige el 62% del gasto cardíaco siendo además la resistencia baja lo que favorece dicho flujo.

La sangre con el oxígeno que hay en la placenta llega a la vena cava inferior (VCI) a través de la vena umbilical (VU) pero saltándose la circulación hepática por el conducto venoso de Arancio (CVA) también denominado ductus venoso (DV). Una vez la sangre llega por la vena cava inferior (VCI) a la aurícula derecha (AD), gran parte de dicha sangre pasará a la aurícula izquierda (AI) por el foramen oval (FO) donde se mezclará con la escasa sangre que procede de las venas pulmonares (VP), ya que los pulmones no trabajan aún. Así la sangre pasa de la aurícula izquierda (AI) al ventrículo izquierdo (VI) y de aquí a través de la arteria aorta (AA) un 4% del flujo va a irrigar el miocardio, un 21% va a irrigar la parte superior del organismo y un 25% se dirige hacia abajo por la arteria aorta (AA) descendente.

La sangre del seno coronario (SC), que procede de la circulación coronaria, va con la vena cava inferior (VCI) a la aurícula derecha (AD), pasando al ventrículo derecho (VD) y después a la arteria pulmonar (AP). Tan sólo un 8-10 % de sangre venosa de la arteria pulmonar (AP) se dirige a los pulmones. Y un 42% va hacia la arteria aorta (AA) descendente a través del ductus arterioso (DA) o también denominado conducto arterioso; así la sangre de la arteria aorta (AA) se suma al flujo que viene de la parte superior del organismo para renovarse de oxígeno en la placenta (P) por las arterias umbilicales (AU). En menor cantidad la sangre se distribuye por los órganos del abdomen y las extremidades inferiores.

Al nacer, el pulmón se expande, puesto que éste ha de efectuar la labor que antes hacía la placenta (P), ya que ésta queda eliminada con la ligadura del cordón umbilical. El retorno de un mayor flujo a la aurícula izquierda (AI), a través de las venas pulmonares (VP), aumenta su presión y ocluye el circuito del foramen oval (FO). Igualmente, primero funcionalmente y posteriormente de forma definitiva se ocluyen el ductus arterioso (DA) y el ductus venoso (DV o CVA) debido a la inversión de presiones.

En este sistema de adaptación es de vital importancia el cambio de resistencias entre el sistema periférico y el pulmonar que se invierten. Al ligar el cordón umbilical, el circuito placentario de baja resistencia se sustituye por el circuito periférico de alta resistencia. El feto se independiza de la madre en el más profundo sentido del término, puesto que ya no recibe ni su aire (oxígeno, pneuma) ni su sangre (alma, vida, espíritu). Desde ahora el pneuma, el espíritu, la vida, a través del aire los recibirá del medio externo. El nacimiento supone algo de tanta transcendencia como pudo suponer, por analogía, el paso de la vida bajo el mar a la vida sobre la tierra. Pues el feto de alguna forma pasa de una respiración sumergida en las aguas primordiales del útero materno a una respiración directa con el aire en el medio externo terrestre.

Por lo tanto no es de extrañar que Serveto, con sus limitados conocimientos, intuyera que no podía considerarse igual el feto alimentado y respirando por la sangre de la madre que cuando nacía y comenzaba a respirar.

La referencia de Serveto a Orfeo se basa en el hecho de que en la tradición órfica Hera, la diosa del aire, o mejor el propio aire como la ven algunos (Periago, 1987, p. 181), ofrece a los humanos auras propicias que nutren las almas de los mortales (Himnos órficos, XVI).

2.2.h. JUSTIFICACION DE LA ENTRADA DEL ALMA, AL COMENZAR A RESPIRAR, MEDIANTE LA ASTROLOGIA

Serveto, para justificar sus argumentos, recurre a continuación a la astrología para demostrar que el horóscopo se efectúa en el momento del nacimiento y no antes, por lo que todo lo que se pueda deducir de la vida del individuo es a partir del momento en que comienza a respirar:

"MIGUEL. También la astrología ilustra esto de una manera excelente, ya que según la posición de los astros en el momento del nacimiento así será la clase de alma. El influjo celeste deja su impronta para toda la vida, condicionando la inclinación, el temperamento y las demás costumbres innatas del alma. Nadie puede llamarse propiamente hijo mientras permanece en el útero, pues ni siquiera es hombre de verdad." (Rest. 259).

Este fragmento corrobora el interés que Serveto sentía por la astrología como se puede comprobar también en su defensa de dicha disciplina titulada *In quendam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia*, París, 1538, y cuya traducción al castellano y comentarios se ofrecen en esta tesis.

El fenómeno astrológico está basado en la idea de que en el momento en que se comienza a respirar es cuando el individuo está completo y el punto inicial de la carrera de la vida. Esta idea es la que conocían los egipcios y de ahí su obsesión por averiguar el *horoscopo*, de *Hr*>Horus y *scopo* >mirar, cuyo significado es el de mirar hacia Horus o lo que es lo mismo mirar hacia donde sale el Sol. Dicho interés radicaba seguramente en la relación de analogía que se establecía entre el nacimiento del Sol (Horus-Ra) por el horizonte, y el momento en que la cabeza del feto asoma por la vulva al comenzar a nacer. Pues en cierto modo todo nacimiento es un amanecer y toda senectud un atardecer. El término antiguo de *horoscopo* coincide con el actual de *ascendente*, que consiste en ver en el momento del nacimiento qué signo zodiacal hay en el horizonte cuando se nace. Mientras que el término actual para *horóscopo* se reserva para el conjunto de posiciones planetarias en el zodiaco o eclíptica junto con el ascendente y las 12 casas. Los antiguos astrólogos denominaban a lo que hoy llamamos nosotros *horóscopo* al *Schema* o figura geométrica que forman los planetas entre sí en el zodiaco al nacer. Dicha figura geométrica o *Schema* (Esquema) forma lo que se denominan los *aspectos* o ángulos que forman los planetas entre sí (Bouché-Leclercq, 1899, pp. 9 y 246). Así los 120 grados y los 60 grados se consideran favorables y los 90 grados y los 45 grados desfavorables. Esta figura geométrica que se forma entre los planetas en la eclíptica estaría sincronizada con la vida del individuo y constituye su alma representada en dicha figura geométrica. Pues de hecho una de las doctrinas del alma más conocidas es la del alma como *figura geométrica* (Aristóteles, *De anim.* II, 3, 20-415a (128); Proclus *in Tim.* II, 24d) y el alma es un número y está compuesta del punto y de la extensión (Festugière, vol. III, 1990, p. 180). Así la figura que se forme en el momento en que el individuo comienza a respirar corresponde a su estructura básica, espiritual, psíquica y física, de forma similar a lo que el cariotipo es en el estudio cromosómico en genética. Esta coincidencia está admitida por C.G. Jung, creador de la *psicología analítica*, cuando dice: "El sentido esencial del horóscopo consiste en que, en la forma de las posiciones planetarias y sus relaciones (aspectos) y de las divisiones del zodiaco según los puntos cardinales, se proyecta una imagen de la constitución ante todo psíquica y en segundo lugar física. El horóscopo representa, pues, en primer lugar un sistema de las disposiciones originarias y fundamentales del carácter, y puede valer por lo tanto como un equivalente de la psique individual." (Jung, 1986 y 1989, p. 147). Por otra parte para los egipcios es del Sol, Ra, de donde parten sus

rayos acabados en manos de donde surge la *cruz ansada* o *cruz de la vida* para colocarse delante de las narices del Faraón por ejemplo, como se puede apreciar en algún bajorrelieve como el de Akhenaton y Nefertiti y una de sus hijas haciendo ofrendas a Atón. La cruz ansada no está en todas las manos, sino sólo en las que se dirigen a la nariz, por lo que dicha cruz representaría el *aliento vital* que se introduce por la nariz. Y como el aliento vital se introduce por primera vez en el ser que nace por su nariz, es quizás por esto por lo que a los egipcios les interesaba conocer cómo estaba el cielo en dicho instante, pues con el aliento vital se introducía el alma. Idea que se refleja en los textos herméticos así como en las obras de los clásicos como Jámblico o Porfirio. La *cruz ansada*, según M. Daressy, puede ser traducida como <<horóscopo>> (Enel, 1989, p. 188). Así pues, probablemente, la teoría del aliento vital la tomaron los hebreos de los egipcios, llegando con fuerza hasta el descubrimiento de la circulación cardio-pulmonar por Serveto.

Para los *sacerdotes horóscopos* egipcios lo importante era probablemente averiguar qué signo zodiacal había en el horizonte al nacer. La concepción del alma como figura geométrica proviene sin duda de la tradición astrológica, pues los *aspectos* determinan la figura geométrica correspondiente al alma del recién nacido. Si abundan los *malos aspectos* (ángulos entre planetas o signos de 45 o 90 grados) el alma resulta disarmónica y si abundan los *buenos aspectos* (ángulos entre planetas o signos de 120 o 60 grados) el alma resultaría armónica.

Vamos a ver a continuación la opinión de Porfirio en su obra *Sobre la animación del embrión, Parte III, 17*, al respecto y para quien el alma se introduce en el recién nacido cuando comienza a respirar:

"Pues los caldeos dicen que, en la parte oriental del cielo, fluye eternamente un flujo divino inteligible, que mueve el mundo y lo hace girar, y que vivifica todos los seres del mundo enviándoles almas apropiadas. Desde entonces, todo grado situado del lado de esta región oriental, que es la puerta de entrada de las almas y le conduce por donde respira el universo, es llenado de potencia: este grado es denominado el *centro* y el *horoscopo*. Además, todo ser que ha emergido de la madre, o que de alguna otra manera es apto para devenir un viviente, está en dependencia del flujo invisible que fluye trozo a trozo, y tira de sí, del alma de este flujo, la porción de flujo vital que le viene -esto es por lo que también se llama este centro oriental <<*lugar de la vida*>> -al momento mismo donde el embrión, arrojado por la potencia vegetativa que lo administraba, ha emergido en el aire al nacer. Es desde este momento también que los astrólogos deducen la marca distintiva de la concepción, no que el flujo vivificador haya hecho entonces su entrada -¿cómo podría puesto que el no ha comenzado a dar un alma mas que al momento preciso donde el nuevo-nacido ha emergido después las capas?-, sino porque el flujo se ajusta al nuevo nacido a causa de la aptitud que este tenía al recibirle, y el no habría tenido esta aptitud si, en el momento de la concepción, las fundaciones del embrión no hubieran sido arrojadas." (Festugière, 1990, vol. III, p. 297).

De las últimas palabras de Porfirio se podría deducir que existe como una especie de sincronización entre lo que el embrión tira de sí y lo que le viene de fuera, es decir el *flujo vital*. O también que existiría una coincidencia o sincronización entre el *calor innato* y el *calor adquirido*.

El denominado *centro* es uno de los puntos de la eclíptica que el astrólogo debía captar en el momento del nacimiento. "El momento que el astrólogo debía captar es representado sobre el círculo zodiacal por el punto que emerge entonces en el horizonte hacia el lado del Levante y que se llama por esta razón <<*indicador del momento*>> u *Horoscopo* (*óroscópos-ascendens*). Es desde este punto del que parte la división del círculo de la genitura, círculo

que es el mismo Zodíaco, pero dotado de una división duodenaria autónoma superpuesta a la de los signos y comunicando a cada una de sus *casas (tópoi-loci)* propiedades específicas que podrían ser combinadas posteriormente con los signos subyacentes, pero siendo en principio independientes." (Bouché-Leclercq, 1963, p. 257). El *ascendente* corresponde en realidad al punto de inicio de la *casa I* y que consiste en el grado del signo del zodiaco (no de la constelación zodiacal) que aparece en el horizonte en el momento del nacimiento. "El Horoscopo (lugar I) representa <<la vida, el fundamento de toda la genitura>>; el IMC. (lugar IV), <<los parientes, el patrimonio, el tener>>; el Occidente (lugar VII), las nupcias, sin duda, esta vez: es el *gamélios topos*; el M.C. (lugar X), <<la vida y el aliento, los actos, la patria, el domicilio, las artes y los honores>>, en pocas palabras las preocupaciones de la edad madura y las ambiciones del ciudadano." (Bouché-Leclercq, 1963, p. 281). Los *lugares* se denominan también *casas* y hay 12 como hemos visto; el lugar o casa I corresponde al ascendente, el lugar o casa IV o IMC corresponde al Fondo del cielo, punto más bajo de la carta natal y situado en el lado no visible de la eclíptica; el lugar o casa VII coincide con el punto opuesto al ascendente, lugar del horizonte por donde se oculta el sol al atardecer; y el lugar o casa X se corresponde con el punto más alto de la eclíptica o Medio cielo, es decir la zona más alta de la eclíptica que se alza sobre el ser que nace. Así pues, el denominado <<lugar de la vida>> corresponde con lo que se denomina *ascendente* y con lo que los egipcios denominarían <<casa de la vida>> o <<PeR ANH>> y de ahí el término de *casa*.

De todas formas, lo que se deduce de todo esto y de lo que no existe ninguna duda es de que los primeros hacedores de horóscopos, como eran los *sacerdotes horóscopos* egipcios, lo hacían dentro de un contexto absolutamente religioso y en cierto modo científico puesto que ayudaron sin duda al desarrollo de la ciencia. Pues para los egipcios el sentido religioso era lo fundamental. Así la astrología, en sus orígenes, se tendría que encuadrar dentro de un contexto religioso además de científico por su interés hacia lo que ocurría en el ser que comenzaba a vivir. Averiguar si en el ser que nace se introduce algo que se denomina alma ¿es una tarea religiosa o científica?. Los sacerdotes horóscopos probablemente no entenderían esta división, y no por falta de conocimientos técnicos precisamente.

Así pues vemos cómo la astrología en sus orígenes surge como una *técnica* fundamental para demostrar que el individuo comienza a ser él mismo cuando nace y comienza a respirar. Pues de hecho los horóscopos, en los que respecta al carácter por ejemplo, coinciden con lo que dice el *Schema* o *carta natal* efectuada en el momento de nacer y no en la fecha de la concepción, aunque existan algunos que traten de ver alguna relación con el tema de la concepción. En este sentido utiliza Serveto su referencia a la astrología, como prueba de que el alma entra en el recién nacido en la primera inspiración.

El mismo Cornelius Agrippa, maestro de Serveto y de Paracelso como ya se vio, afirma al comienzo del capítulo XII de su *Filosofía oculta (Libro I)*: "En los individuos hay ciertas características originadas por la figura de los cielos y posición de las estrellas. Cuando un ser empieza su existencia bajo un determinado horóscopo y constelación celeste, recibe su virtud particular (distinta a la de su especie), bien por influjo celeste, bien por medio de la materia que participa del alma del mundo, de igual modo que nuestro cuerpo participa y armoniza con nuestra alma. Esto ocurre así porque estamos sometidos a una figura celeste, y según ella es como se mueve nuestro cuerpo. La materia sigue los movimientos de las almas celestes, en sus diversas formas. Así, aparecen en la naturaleza muchos prodigios a partir de la configuración de los movimientos superiores, y tanto en las cosas naturales como en las artificiales se pueden lograr virtudes maravillosas si el alma operante se concentra en ello. Dice Avicena que, sea cual sea la operación, tendrá que existir antes en los movimientos y figuras de los astros y planetas; (...) De este modo, se infunden las virtudes en los cuerpos, a partir de Dios y a través del alma del mundo, con la participación de las figuras e

inteligencias superiores, con la ayuda de los rayos y aspectos de las estrellas combinadas armónicamente. (Agrippa, 1992, ed. latina, pp. 108-109) (Agrippa, 1992, edic. castellana, pp. 76-77).

Prosigue Pedro preguntando si existe en el feto alguna fuerza motriz que induzca el nacimiento. Pregunta muy acertada en el sentido de saber si el feto tiene algún tipo de individualidad o fuerza vital antes de recibir el alma. Para muchos autores clásicos el feto tendría un *alma vegetativa*, mientras que al nacer adquiriría el *alma intelectual* (ver el capítulo *Las doctrinas del alma y la astrología*).

Pero... ¿qué ocurre antes de ser inspirada el alma?:

"PEDRO. Antes de ser inspirada el alma, ¿hay en el feto alguna fuerza motriz capaz de romper la membrana?.

MIGUEL. ¿Y por qué no?. El pollo rasga la envoltura del huevo antes de respirar. Algunas plantas rompen con su movimiento los muros y las piedras para abrirse paso." (Rest. 259).

Miguel saca a relucir más adelante, continuando con su respuesta y para aclarar dicha cuestión, una frase de la tradición:

"MIGUEL. (...) y así como el sol y el hombre engendran al hombre, así también Dios y el hombre engendran a Cristo. Siempre es necesaria la preparación de un cuerpo, como se hizo en el caso de María. Tal preparación se requiere también por parte del alma, la cual es creada o producida al serle infundido aire por Dios, quedando así constituida por esa sustancia interior y por la exterior. De esta suerte, el alma sigue viviendo en el cuerpo mientras puede captar aire puro y recibir del cuerpo el líquido puro del que se mantiene y alimenta." (Rest. 260).

La frase <<*el sol y el hombre engendran al hombre*>> la utiliza exactamente igual Paracelso, pues según Dorn (*Phys. Trismeg.*): <<Masculinum et universale semen et potissimum ac potissima causa. Proinde a Paracelso procatum est, sol et homo per hominem generant hominem>> ("La semilla masculina y universal y mejor es el azufre de su naturaleza (i.e. la del sol), primera parte y causa esencial de todas las generaciones. Es por esto por lo que ha sido afirmado por Paracelso: <<El sol y el hombre por intermedio del hombre engendra el hombre>>") (Jung, 1980, vol. I, p. 136).

Del mismo modo que el sol físico ilumina y recalienta el universo, existe en el cuerpo humano un arcano solar de donde fluye el calor y la vida. Es así, con razón, escribe Dorn, que el es *el primero después de Dios (primus post Deum)*, y es llamado el padre y el productor de todas las cosas, puesto que en él están escondidas la virtud seminal y la potencia formadora de todo lo que existe (*quorumvis seminaria virtus atque formatus delitescit*) (Dorn, *Phys. Trismeg., Theat. Chem., 1602, vol. I, p. 424*) y en donde él dice también: "Es dicho de la capa del huevo (*Cod. Berol. Lat., 532 folio 154vn*): <<*Punctum solis i.e. germen ovi, quod est in vitello*>> (El punto del sol, es decir el germen del huevo, que está en lo amarillo). Esta potencia es designada con el nombre de *sulphur* (azufre) (Jung, 1980, vol. I, pp. 135-136). El sol se representaba ya en el antiguo Egipto con un círculo y un punto en el centro, símbolo tanto del día como del dios Ra, de ahí que el aquí denominado *punto del sol* se refiera al centro de dicho círculo. Pues de hecho el alma es un número, como ya hemos visto antes, y está compuesta del punto y la extensión (Festugière, vol. III, 1990, p. 180). Así Ra, el dios sol, por medio de su astro (el sol) implanta las almas en los recién nacidos según el horóscopo o tema natal. De ahí que sea tan importante la posición del recién nacido con respecto al sol, según el día, la hora, el año y el lugar de nacimiento. El círculo con su punto

central simbolizaba en la alquimia medieval el oro, tanto físico como el oro filosófico, el azufre, el sol, lo masculino, y de ahí su relación con el semen y con el hombre.

Prosigue el diálogo entre Pedro y Miguel disertando sobre las almas:

"PEDRO. De alguna manera las almas también pueden sacarse de un cuerpo, como, según dijo Moisés, de tierra o de agua; y también del semen, como en el caso de las almas procedentes del fémur de Jacob y de los lomos de Abraham.

MIGUEL. Por la acción del semen resplandecen en el alma del hijo algunas de las costumbres paternas, puesto que el alma recibe algo del semen. Algo recibe nuestra alma del semen, como algo recibió el alma de Cristo de su semen, del Verbo. Tanto en los elementos del cuerpo como en el semen están el símbolo sustancial, la luz formadora, la idea forma, la dispensación divina y la materia espiritual capaces de hacer que surja el alma con los distintos accidentes formales que la acompañan. Hay una sola alma, resultado de los elementos del semen y de la sangre, e inspirada por Dios. El alma es única, pero tiene muchas vidas. Al aliento único de Dios se le llama *nismath hajim*, <<soplo de vidas>> (Gen. 2). Ese único soplo de vidas hace que el hombre viva vida corporal y espiritual, vida vegetativa, sensitiva e intelectual. Dios dijo que hubiese muchas vidas, pero sólo un <<alma viviente>>. Si nos consta que las almas de las bestias proceden del semen, y que nosotros tenemos muchas cosas en común con ellas, debe constarnos también que las nuestras proceden en cierto sentido del semen." (Rest. 260).

En este párrafo Serveto expresa algunas de sus ideas sobre el alma pero de forma algo confusa y contradictoria. Cuando dice que "el alma es única, pero tiene muchas vidas" ¿se refiere a que el Alma del Mundo o el Alma Divina es de la que *emanan* las almas individuales? o ¿se refiere a que una misma alma puede vivir varias vidas?. Ambas cuestiones podrían ser afirmativas en Serveto, pues está claro el talante emanantista de este, sobre todo teniendo en cuenta todo lo expuesto anteriormente sobre su idea del alma.

2.2.1. SOBRE HERMES TRISMEGISTO

DE LA ETERNIDAD DE TODAS LAS COSAS EN DIOS

Más adelante se vuelve a citar a Hermes Trismegisto y a los clásicos como Numenio de Apamea (siglo II), Plotino (204-270), Porfirio (233-304), Jámblico (250-330) y los pitagóricos que son probablemente de los autores que más han escrito sobre las doctrinas del alma desde Platón:

"PEDRO. ¿Hay algo de divinidad o de inmortalidad en las almas de los brutos?. Pues, siguiendo las enseñanzas de Trismegisto, eso parecen sostener Numenio, Plotino, Porfirio y Jámblico, junto con los demás pitagóricos. Sobre todo, porque en esos animales hay cierto símbolo de mente, que procede de Dios. Aparte de que también se les alienta alma en las narices como a nosotros; también ellos mueren, como el hombre, cuando Dios le quita el Espíritu, según el profeta; y también a ellos les infunde Dios su Espíritu para que vivan (Sal. 103). Tal era aproximadamente el razonamiento de Pitágoras, quien creía que el juicio de Dios iba contra las almas malas.

MIGUEL. Las almas de las bestias son sacadas de la potencia de luz creada, en la que ya dijimos que había *éndeléqueia* vivificadora; por tanto son mortales, igual que son corruptibles todas las demás cosas en razón de su forma. Dios les dispensa su Espíritu a través de la energía universal de su soplo de aire, dándoles la inspiración y respiración; lo

mismo que en todas las demás cosas hay variedad de energía de Espíritu y Luz de Dios, sin que de ella derive la inmortalidad de su propia sustancia, sino sólo la de su idea.

Trismegisto, en cambio, negó absolutamente toda clase de corrupción, muerte y destrucción, diciendo que las cosas desaparecen sólo por disgregación de sus partes. Opinión que siguieron algunos filósofos antiguos, como Jenófanes, Anaxágoras, Demócrito, Leucipo, Empédocles, Parménides y otros muchos con Pitágoras. No aceptaban que algo pudiera ser aniquilado. Su error radicaba en su conocimiento de la forma. Nosotros en una simple candela apagada vemos con qué facilidad se aniquila esa forma de luz creada. Lo mismo podemos comprobar cerrando una ventana. Como se destruye la luz, así vemos que se destruyen también las formas sustanciales de las cosas, pues proceden de la luz. Trismegisto, al tener en cuenta sólo la idea divina, que es la forma principal, fundamenta en ella la inmortalidad de todas las cosas. Dijo que el mundo y todo lo que hay en él tiene alguna participación de divinidad, constituye una unidad con Dios y es inmortal, incorruptible y eterno, ya que es inconcebible que perezca aquello en lo que Dios está. Para nosotros, en cambio, así como del hecho de que Dios es inmutable no se sigue que sean inmutables todas las cosas que están en él; así tampoco se sigue que sean inmortales o incorruptibles todas las cosas que están en Dios, por el mero hecho de que Dios es incorruptible. Si su unión con el alma no le impide al cuerpo ser corruptible, tampoco el tener símbolo de divinidad impide la destrucción de su forma. Nosotros afirmamos que se aniquilan completamente aquellas formas que proceden de la luz creada; pero no decimos que perezcan hasta el punto de que no perduren sus ideas en Dios. Admitimos la eternidad de todas las cosas en Dios, porque en él están las ideas de todas ellas, y porque intemporalmente llega a todas tanto si existen como si no, y todas están vivas para él. A pesar de todo, en el tiempo tienen lugar generaciones y corrupciones, y perecen aquellas cosas cuyas formas son destruidas.

Tal vez podríamos excusar de algún modo a Trismegisto, explicando que él creía que esta forma transitoria de las cosas es algo de poca monta, y que se refería sólo a su idea. En su libro *De regeneratione* dice que, haciendo caso omiso de la caduca y engañosa forma del mundo, habría que reformarlo todo de acuerdo con la pura idea de Dios. Entonces se alcanzaría la verdadera eternidad del hombre; eternidad que pone él no en las bestias, sino en los hombres, como algo específico, en la sustancia misma del alma. De ahí que diga a su hijo Tat que en general todas las cosas son unidad en Dios, sobre todo los cuerpos dotados de inteligencia que viven ahora y en la eternidad y cuya alma es buena, para que de este modo no se aparten del bien inteligible y puedan hacer libres de toda fatalidad cuanto desean, igual que la mente de Dios, al que están unidos. Y poco después añade: <<Principalmente es inmortal entre todos el hombre, que conoce a Dios, está configurado conforme a la esencia divina y es el único al que se acerca Dios y le revela el futuro>>." (Rest. 260-262).

Numenio de Apamea (siglo II) aparece situado entre el neopitagorismo y la escuela de Plotino. Casi a la vez aparecen Porfirio (233-304) y Jámblico (250-330).

En las Escrituras, como en Sal. 103, 29-30 por ejemplo, ya hemos visto que Espíritu y aire significan lo mismo.

La cita de Pitágoras se refiere quizás a que en el pitagorismo sólo las almas purificadas eludían el castigo de las sucesivas reencarnaciones <<450>>.

El hecho de que Hermes Trismegisto negara absolutamente toda clase de corrupción, como afirma Serveto, muestra la clara influencia egipcia, para quienes creían en la restauración del cuerpo y de ahí las ofrendas tan abundantes para los difuntos.

El término *Entelequia* ya lo emplea Aristóteles como *acto*, así la luz se endería como *acto vital*, al igual que en Filón de Alejandría y en el orfismo. En Jámblico se utiliza *éndeléqueia* como <<movimiento perpétuo>> y *énteléqueia* como <<forma>> o <<perfección>> (del

cuerpo) (Places, 1996, p. 30). "En tanto que hecha de éter (substancia del cielo), el alma es *éndeléqueia*. En tanto que forma del cuerpo, el alma es *énteléqueia*, es decir lo que refleja acabado, perfecto, el cuerpo del viviente en tanto que viviente. Entendiendo que el cuerpo divino es el cielo, y la sustancia de este cuerpo el éter, cuya alma ella también está hecha. O según la naturaleza esencial del cuerpo divino o éter. Para Mart. Capella, I, 7 el alma es hija de *Endelichia* y del Sol, II, 213, Aristóteles se ocupó de la *endelichia* que el busca *per caeli quaeque culmina*. El término medio entre el cielo etéreo y el alma etérea es el movimiento perpétuo del uno y del otro: el cielo que se mueve continuamente. El alma, aún sin existencia propia, es la armonía entre los cuatro elementos (o de las cualidades elementales) que forman el cuerpo." (Festugière, 1990, vol. III, pp. 188-189).

Hay que resaltar que Serveto cree en la desaparición de la forma física, pero no de la idea que perdura en Dios, por lo que el parecido final con las teorías herméticas es importante. Para los autores de los *Hermetica* es obvio que, lo mismo que para Serveto, no había duda en la destrucción de las formas materiales, pero la destrucción en sí es la que no era aniquiladora, y por lo tanto el resultado final es similar.

Para Bainton el capítulo de la Restitutio 261 es un resumen del Corpus Hermeticum VIII y el capítulo de la Restitutio 262 un libre resumen del Corpus Hermeticum XIII, así como de XII, 8 y 19 (Bainton, 1973, p. 138). Y para Alcalá dichos capítulos son igualmente un resumen del Corpus Hermeticum VIII, citando especialmente el C.H. VIII, 5 <<451>>.

Veamos lo que dicen las enseñanzas de Hermes Trismegisto, en dichos capítulos del CH respecto a la inmortalidad:

CH VIII: el título es: "QUE NINGUN SER PERECE, SINO QUE EQUIVOCADAMENTE SE DENOMINA DESTRUCCION Y MUERTE A LO QUE NO ES SINO CAMBIO".

CH VIII, 1: "Acerca del tema del cuerpo y del alma es preciso explicar ahora en qué forma el alma es inmortal y cuál es la energía que produce la constitución y la disolución del cuerpo.

De hecho, la muerte no puede referirse a ninguno de ambos, porque no es más que el resultado de cavilaciones en torno al término "inmortal": o la muerte no es más que una ficción o no se trata sino del resultado de eliminar la primera sílaba de la palabra, esto es, decir "mortal" por "in-mortal".

Porque decir "muerte" es decir "aniquilación" pero nada hay en el Cosmos que sea aniquilado. En efecto, el Cosmos es un segundo Dios y un ser vivo inmortal y es por tanto imposible que muera parte alguna de este viviente inmortal, pues todo lo que existe es parte del Cosmos y privilegiadamente el hombre, el ser vivo racional."

CH VIII, 2: "Lo siempre-vivo difiere, sin embargo, de lo eterno: lo eterno no ha llegado a ser por causa de otro sino por sí mismo y, en todo caso, no ha nacido en un momento dado sino que es eternamente. [...] El Padre, nacido de sí mismo, es eterno, mientras que el Cosmos, que ha llegado a ser por causa del Padre, es [...] e inmortal."

CH VIII, 4: "Este desorden sólo se da entre los seres vivos terrestres puesto que los cuerpos celestes mantienen un único orden establecido desde el principio por el Padre, orden que permanece inalterable por medio de la restitución de cada uno a su estado anterior.

En cuanto al restablecimiento de la constitución de los cuerpos terrestres, (...) cuando se disuelven retornan a los cuerpos indisolubles, esto es, a los inmortales; se produce entonces una pérdida de conciencia, pero sin que ello suponga, en modo alguno, su destrucción."

CH VIII, 5: "No te precipites, hijo mío, reflexiona sobre qué es Dios, qué es el Cosmos, qué es un viviente inmortal, qué es un ser vivo disoluble y piensa que el Cosmos es por Dios y en Dios, el Hombre por el Cosmos y en el Cosmos y que Dios es, en fin, principio, envoltura y constitución de todas las cosas."

En el CH XIII, de Hermes Trismegisto a su hijo Tat, se habla sobre la inmortalidad principalmente en el CH XIII, 14:

"Dime Padre, ¿este cuerpo compuesto de potencias sufre un día su disolución?"

-¡Modera tu lengua!, no digas cosas imposibles, porque te equivocarás y el ojo de tu pensamiento se verá profanado. El cuerpo sensible natural es completamente distinto del de la generación esencial, pues aquel es disoluble mientras que éste es indisoluble, uno es mortal y el otro inmortal. ¿Ignoras acaso que has nacido dios e hijo del Uno como yo?."

El capítulo XII del Poimandres se titula: DE HERMES TRISMEGISTO A TAT: EL PENSAMIENTO COMUN, y el CH XII, 8 y 19 hablan de la conexión entre todo lo creado:

CH XII, 8: "A él [al Buen Demonio] le oí decir un día que todo es uno, y sobre todo los seres inteligibles; que vivimos por una potencia, por una energía, por la Eternidad y que el pensamiento de ésta, que es su alma, es bueno. Si esto es así, los seres inteligibles no tienen extensión y el pensamiento, como alma de Dios y conductor de todas las cosas es capaz de hacer todo aquello que quiera."

CH XII, 19: "Por ello mismo todo ser vivo es inmortal y el que más de todos el hombre, ya que es capaz de acoger a Dios y tener relaciones de intimidad con él; pues Dios, de entre los seres vivos, sólo entra en relación con el hombre, de noche por medio de los sueños, de día a través de los signos, prediciéndole el porvenir por los pájaros, las vísceras, la inspiración y la encina. De este modo el hombre puede profesar el arte de conocer las cosas pasadas y las presentes y de adivinar el porvenir."

En varios de los papiros mágicos greco-egipcios (PGM) se habla de fórmulas para la interpretación de los sueños, y en alguno se cita incluso a Hermes:

"Hermes, señor de todo, que vives en el corazón, círculo de Selene, redondo, tetragonal, autor de las palabras de la lengua, defensor de la justicia, vestido con clámide, que llevas sandalias de oro, que tuerces tu curso etéreo hacia las entrañas de la tierra, del viento; auriga del sol, que con los resplandores de los inmortales haces gozar a los mortales que están en las profundidades de la tierra, porque ya han terminado su vida; tú eres llamado hilanderero de las Moiras y divino Sueño, tú envías oráculos de día y de noche." (Calvo-Sánchez, 1987, 665-675, p. 227).

El libro que cita Serveto *De regeneratione* se refiere al capítulo XIII del Poimandres (CH XIII) titulado: DE HERMES TRISMEGISTO A SU HIJO TAT: DISCURSO SECRETO SOBRE LA MONTAÑA, CONCERNIENTE A LA REGENERACION Y LA REGLA DEL SILENCIO.

Y en el CH XIII, 5 aparece la frase que cita Serveto:

"Ahora sí que me has dejado por demás mudo de estupor y ya ha desfallecido mi ánimo - pues te veo padre la misma estatura y con la misma figura.

-Es en eso en lo que te equivocas, pues la figura mortal cambia día a día, se altera en el tiempo, aumentando y disminuyendo como algo falso."

A partir del CH XIII, 17 comienza el ORACULO SECRETO, FORMULA IV. Y en el CH XIII, 21 se dice:

"Esta alabanza recitada, padre, la he integrado en mi cosmos.

-Dí mejor, "en el inteligible", hijo."

-En mi cosmos inteligible, padre. Tengo poder; por tu himno y tu alabanza mi pensamiento ha sido iluminado al completo.

-Hijo mío no seas irreflexivo.

-Padre, no digo sino lo que contemplo en mi pensamiento: a tí patriarca de la obra de la generación, yo Tat, a Dios ofrezco sacrificios verbales. Dios mío, tú Padre, tú Señor, tú Pensamiento, acepta los sacrificios verbales que esperas de mí. Pues es por tu voluntad que todo se ha cumplido.

-Ofrece, hijo, un sacrificio agradable a Dios, Padre de todas las cosas, pero añade, hijo, "por medio de la Palabra".

En el CH XII, 5 dice Hermes a Tat, sobre el Destino:

"Vamos a ver, hijo, todo es, en efecto, producto del destino, nada de entre las cosas corpóreas se le puede escapar y nada, ni bueno ni malo, puede realizarse sin contar con él. Es por tanto el destino el que determina que tenga afecciones el que hace lo conveniente, es decir, el destino influye para que se vea afectado el que es afectable porque ha actuado."

Y en el CH XII, 6:

"Sin embargo, aunque diferentes en esto, todos los hombres sin distinción están sometidos al destino, es decir, al nacimiento y el cambio, que son el principio y el fin del destino."

Las ideas referentes a la superación de un destino también las pudo tomar Serveto de los *Misterios de Egipto* de Jámblico:

"Estos no son, así pues, más, como en tu dificultad, los <<lazos indisolubles de la necesidad>>, -que nosotros llamamos fatalidad (Destino),-que <<encadenan todas las cosas>>; pues el alma tiene como propio el principio de la conversión hacia lo inteligible, del desprendimiento de los seres sometidos al devenir, de la unión con el Ser y con lo divino; (...) Pero todo en la naturaleza no está ligado a la fatalidad: hay otro principio del alma superior en toda naturaleza y en todo conocimiento y según el cual nosotros podemos unirnos a los dioses, tenernos por encima del orden cósmico y participar de la vida eterna y de las actividades de los dioses supracelestes. Según este principio nosotros somos capaces de liberarnos nosotros mismos. En efecto, cuando actúan las mejores partes de nosotros mismos y el alma se eleva hacia los seres superiores a ella, entonces ella se separa enteramente de lo que la retiene cerca del devenir, se desprende de las partes inferiores, en lugar de su vida adquiere una vida nueva, y se da a otro orden, abandonando completamente la precedente." (Jámblico, 1996, pp. 200-201).

"¿Cómo liberarse de la fatalidad? (...) Después de haber unido el alma sucesivamente a los diversos departamentos del todo y a todas las potencias divinas que los penetran, este arte la

conduce al demiurgo universal, el lugar al lado de él y la une, fuera de toda materia, a la razón eterna y a ella sola; (...) Entonces ella instala el alma en el dios demiurgo tomado en totalidad. Y he aquí el término de la ascensión hierática de los Egipcios." (Jámblico, 1996, pp. 213-214).

En el CH XII, 12 aparecen igualmente alguna otra idea expuesta por Serveto:

"Lo has explicado diáfanoamente, padre.

-Fíjate todavía, hijo, en que Dios concedió al hombre dos gracias extraordinarias en comparación con los demás vivientes mortales, el pensamiento y la palabra; ambas tienen el mismo valor que la inmortalidad; [el hombre dispone además de la palabra proferida].

Y si utilizaran ambas gracias para lo que deben, en nada diferirían de los inmortales; es más, al abandonar el cuerpo, el hombre sería conducido por ambas hasta el coro de los dioses y los bienaventurados."

Sobre la muy probable influencia egipcia, tanto en los textos herméticos como en la Biblia o en los Papiros Mágicos Greco-Egipcios (PGM), es interesante la opinión de Renau mantenida en su tesis doctoral:

"Para C.H. Dodd (Bible. 241) y Festugière (Nock-Fest. II 217, 77) [el C.H. XIII, 17] se trata de un himno bíblico (Job 38) o, al menos, hay un "parecido general".

Si se trata de un parecido "general", como es en realidad, también se parece "generalmente" a los himnos egipcios. Todos los textos infra citados proceden de Mahe (II 288), que concluye tras la comparación: "No será pues superfluo preguntarse si la literatura sapiencial del Antiguo Egipto, que, después de haber irradiado en todo el Próximo Oriente, permaneció viva en Egipto al menos hasta los inicios del periodo romano, no pudo, durante los dos primeros siglos de nuestra era, jugar un papel decisivo en la formación, en Alejandría, de la literatura hermética filosófica". Parece verosímil. Y algo similar podría decirse de los Papiros mágicos egipcios." Algunos de los textos citados por Mahe son: "AL SEÑOR DE LA CREACION, AL UNO Y AL TODO": "Tú eres el único, el que creó lo que es. El absolutamente único que creó todo lo que existe" (Gran Himno a Ammon. Mahe II, 288).

"EL CREADOR DEL UNIVERSO... FIJO LA TIERRA... SUSPENDIO EL CIELO... ORDENO AL AGUA DULCE QUE SALIERA DEL OCEANO.": "El levantó el cielo, elevó el firmamento e instaló la Tierra sobre su asiento" (Himno a Osiris. Mahe, id.). "El Nun (océano primordial) le ha dado su agua" (Gran Himno a Ammon. Ibid.).

"EL TODO QUE ESTA EN NOSOTROS, ¡SALVALO VIDA!": NH VI6 57,23: "Salva lo que hay en nosotros y concédenos la sabiduría inmortal".

"PUES A TU LOGOS LO APACIENTA EL NOUS": "Nous <<poimaninei>> el Logos". Posible etimología de Poimandres, de *poimainô* y *anêr*, es decir <<pastor de hombres>> (Reitzenstein, Poim. 12ss). Para Scott (I 16ss) sin embargo procedería del copto <<p-eime-n-rê>>, es decir, "El Nous de Ra", Ra que, en Egipto, era el Dios o una imagen del Dios Supremo, es decir, del Poder Supremo (Authentia)". (Renau, 1989, vol. II, pp. 7 y 124-125).

2.2.j. SOBRE LA GENERACION Y EL PLASMA

Prosigue el diálogo entre Pedro y Miguel, en donde se aprecia el espíritu innovador y vanguardista de Serveto frente a la tradición aristotélica:

"PEDRO. Volvamos de nuevo a la analogía de nuestra generación. El semen de la generación ¿procede sólo del padre en el caso de Cristo y en el nuestro?

MIGUEL. Aristóteles, en el Lib. II *De generatione animalium*, niega que el principio femenino contribuya a la generación. Pero Galeno aduce muchas razones contra Aristóteles en su Lib. II *De semine*; porque tanto la mujer como el hombre poseen sus peculiares vasos espermáticos formados naturalmente con pareja destreza, y ambos pertenecen a la misma especie espermática; porque si sólo el varón emite semen, no hay generación; porque el feto se asemeja en cuerpo y alma tanto al padre como a la madre, por ejemplo, en costumbres, temperamento, figura y otras características peculiares.

Que también la mujer pueda inseminar y concebir de su propio semen, lo da a entender el mismo Dios en Lev. 12, en Sal. 50, y más claramente aún en Gen. 3, donde dice que semen de la mujer es un hombre, Cristo mismo." (Rest. 262-263).

Para la escuela aristotélica la madre aportaría la parte material y el padre el calor y la forma del embrión. Serveto va más allá de esta tradición puesto que como buen observador percibe aspectos en el hijo "heredados" tanto de la madre como del padre.

Las citas de la Biblia que Serveto aporta (Lev. 12, 2; Sal. 50, 5 y Gen. 3, 15) no aclaran el prejuicio aristotélico.

Más adelante Serveto, en su respuesta a Pedro, aplica estos conceptos biológicos al terreno teológico:

"MIGUEL. Cristo es modelo y prototipo de toda mezcla y de toda unión, mejor conocido de los antiguos que de los sofistas, pues los antiguos enseñaron cómo en Cristo hay mezcla de deidad, cosa que ahora niegan los sofistas. Estos no son capaces de entender que con los elementos de arriba y con los de abajo, con los paternos y con los maternos, se engendra en Cristo un solo plasma, siendo así que en todo esto no vemos otra cosa." (Rest. 263).

"MIGUEL. El hijo encierra en sí el Verbo y el Espíritu, como si dijéramos el cuerpo y el alma, o la forma y el aliento." (Rest. 265).

Otra vez se emplea el término *plasma* que, como ya se ha visto, se corresponde seguramente con el cuerpo pneumático unido al cuerpo físico.

Más adelante vuelve a emplear Serveto el término *plasma*:

"PEDRO. ¿Podría decirse que Dios se ha hecho hombre en esa encarnación?

MIGUEL. (...) Se hace carne la Palabra, y sigue siendo Palabra. No fue aniquilada la Palabra, ni fue convertida en carne por una especie de <<traselementación>>, sino que la materia informe fue transformada por la Palabra, de suerte que todo el plasma fuese carne-Palabra; (...) A imagen de este hombre nuevo [Cristo] nuestro hombre interior está compuesto de Dios. A imagen de este hombre nuevo nuestro hombre interior está compuesto de Dios y de hombre integrados en una sola sustancia. De la unión del espíritu divino y humano hay en nosotros un solo espíritu. De la unión de la sustancia inspirada por Dios y de la nuestra elemental hay en nosotros una sola alma sustancial. De la sustancia arquetípica superelemental y de la elemental resulta en Cristo una sola sustancia. La luz creada y la increada constituyeron en Cristo una sola luz. Si consideramos aparte toda esa alma del mundo, o ese espíritu que vivifica todas las cosas, entonces de la unión de esa alma y del alma humana resulta en Cristo una sola alma sustancial. La conjunción de lo divino con lo humano nunca rompe la unidad del ser más que la del alma o la del espíritu con el cuerpo; ...La unidad de todos los elementos creados e increados, del cuerpo, del alma y del espíritu

con Dios se desprende del mero hecho de decir: <<Yo y el Padre somos uno>>. Cristo es sustancialmente uno con Dios y nos hace ser sustancialmente uno con él." (Rest. 266-268).

El hecho de ofrecer la posibilidad al ser humano de ser uno con Cristo y con Dios es una idea que no gustaba mucho a Calvino y sus seguidores y en cierto modo era interpretada como sospechosa de panteísmo. Más adelante volverá sobre esta idea:

"PEDRO. Esta unidad de la sustancia de Cristo no la entienden así los sofistas, sino que la interpretan como un agregado para evitar que, caso de ser sustancia, haya una cuarta persona en la divinidad.

MIGUEL. El término *homousion*, que pregonan a boca llena, entienden que no tiene aplicación en este caso para llamar al hombre Jesús el Cristo *homousios*, consustancial con Dios. Llaman unión hipostática a la que entienden que no es verdaderamente hipostática, es decir, sustancial; pues si la unión es sustancial, de ella resulta una única sustancia. No pueden entender esa generación, tan cantada por los profetas, de un solo germen y de un solo plasma. No pueden entender que la sustancia de la Palabra y la de la carne sean una única sustancia, igual que la sustancia del varón y la de su esposa se funden en una única carne del embrión. El mismo misterio hay en que Dios y el hombre sean uno en Cristo, que en que el varón y su esposa sean uno en la única carne del hijo. Para Pablo es un gran misterio el que Dios se haya manifestado <<en carne>>. Gran misterio es que esa carne sea *homousios*, consustancial con Dios, y que con él constituya una única hipóstasis. De tal modo se unió Dios a la naturaleza humana, que la encumbró engendrando para sí un hijo humano. Un solo Cristo recapitula en el plasma de su único cuerpo todo lo divino y humano, del mismo modo que todas las demás cosas son uno en él. Todo lo creado y lo increado es uno en él. En él son uno Dios y el hombre. En él son uno el cielo y la tierra. (Rest. 268-269).

Dos veces aparece el término *plasma* en este párrafo. La primera vez diferenciando entre *germen* y *plasma*, lo que refuerza la hipótesis de que Serveto se refiera con el término *plasma* al cuerpo pneumático por influencia de Jámblico. La segunda vez lo hace para decir que el *plasma* de Cristo recapitula todo lo divino y lo humano, de la misma forma que el cuerpo pneumático es una sustancia sutil que penetra en el embrión en el momento de nacer con la primera inspiración, participando de igual forma de algo material (humano) y de algo sutil como es el alma (divina). En este *plasma* de Cristo se reúnen el cielo y la tierra, es decir los dos símbolos claros de lo humano (tierra) y lo divino (cielo). Esta identificación de Cristo con lo divino y con lo humano es similar a la realizada en otras culturas tradicionales. Así tanto en China como en Egipto la figura del emperador o del faraón respectivamente encarnaban al propio dios. De ahí que el emperador o el faraón se situaban entre el cielo y la tierra. En China el cielo se corresponde con el principio masculino o Yang y la tierra con el principio femenino o Yin. La diferencia fundamental del planteamiento de Serveto con el aspecto exotérico de estas culturas es que también el ser humano puede acceder a Dios a través de Cristo. Aunque tanto el taoísmo como el hermetismo, en su aspecto esotérico, también ofrezcan esa posibilidad a quienes sepan integrar en sí mismos el principio masculino Yang con el femenino Yin, en el caso de la cultura china, o el principio Solar y el principio Lunar en la cultura egipcia o hermética. Cuando se realiza esta fusión en el ser humano se alcanza el Tao en la tradición china, o el espíritu Mercurio en la tradición hermético-egipcia. De ahí que en la Edad Media se haya representado en forma andrógina a Cristo o en forma de Mercurio, pues de hecho Cristo es el Mercurio Filosofal o Piedra Filosofal (Verdú, 1985).

2.2.k. IDENTIDAD ENTRE CRISTO Y NOSOTROS

La identificación de Cristo con el individuo es una idea que Serveto saca a relucir repetidas veces a lo largo de su obra, como por ejemplo en las siguientes palabras:

"PEDRO. ¿Y dices que Cristo no se diferencia específicamente de nosotros?
MIGUEL. No, porque sigue siendo la misma especie y la misma idea de hombre verdadero. Como dije, la adición de deidad no cambia la especie; (...) La adición de deidad no sólo no cambia la especie, sino que ni siquiera rompe la unidad del individuo. Precisamente es la deidad la que da unidad a la especie y al individuo; (...) Pero yo afirmo que después de la resurrección permanece la misma especie y el mismo individuo, del mismo modo que sigue siendo el mismo individuo el niño y el anciano, aunque cambien la materia, la forma y el alma al pasar de la niñez a la ancianidad." (Rest. 270).

A continuación Serveto justifica dicha identidad insistiendo en la unidad de todas las cosas por medio de Dios, recurriendo una vez más a Hermes Trismegisto:

"PEDRO. Dios es quien hace y mantiene esta unidad en todas las cosas.
MIGUEL. Sólo Dios es unidad, y da a cada cosa el ser uno en una idea. De lo contrario, sin unidad, las partes se desintegrarían en polvo y quedarían reducidas a nada, de no ser sostenidas en su unidad.
PEDRO. Luego todas las cosas son compuestas, nada hay simple, nada es en sí.
MIGUEL. Por una ley universal todas las cosas están compuestas de Dios, es decir, constan de Dios; ...De ahí que Trismegisto diga a Tat que Dios es <<la totalidad y el conjunto de todo>>. De ahí también que después de él digan los demás que sólo son simples las ideas de que constan todas las cosas. En Jeremías, cap. 10, se dice de Dios que es vida de todo, formador de todo y esenciador de todo, hasta de lo celestial, según decíamos al tratar de Jehovah Zebaoth. Luego hasta las cosas celestiales tienen en él su esencia y constitución. Los ángeles y las almas se componen de su sustancia." (Rest. 270-271).

La frase citada por Serveto de Hermes Trismegisto corresponde probablemente al *Pimandro* VIII, 5 (Bainton, 1973, p. 138). Y dicen así, las palabras de Hermes a su hijo Tat:

"No te precipites, hijo mío, reflexiona sobre qué es Dios, qué es el Cosmos, qué es un viviente inmortal, qué es un ser vivo disoluble y piensa que el Cosmos es por Dios y en Dios, el Hombre por el Cosmos y en el Cosmos y que Dios es, en fin, principio, envoltura y constitución de todas las cosas." (CH VIII, 5).

Ya se vio (nota 125) cómo todo lo creado surge de la cruz pluridimensional o hexamerón, pues todo lo extensible participa del Alma del Mundo de Platón. De esta forma éste en el *Timeo* 36e dice: "Así el Alma, extendida en todas las direcciones, desde el centro hasta los extremos del cielo, envolviendo el círculo exteriormente y girando en círculo sobre sí misma, en sí misma, empezó, por un principio divino, su vida inextinguible y racional, por toda la duración del tiempo." (Rivaud, 1985, *Timeo* 36e). Pues para el mismo Platón la esfera era la figura geométrica más perfecta y por lo tanto se ajustaba al concepto de Alma del Mundo o de la divinidad. Pues ya antes Platón, en el *Timeo* 33b, decía: [Al Mundo] "Le dio una figura conveniente y adecuada. La figura apropiada para el ser vivo que ha de tener en sí a todos los seres vivos debería ser la que incluye todas las figuras. Por tanto, lo construyó esférico, con la

misma distancia del centro a los extremos en todas partes, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, ..." (Platón, 1992, p. 176). De ahí quizás que se consideraran divinos los cuerpos celestes, por el hecho de ser esféricos y de fuego (principio divino y elemento asociado a los dioses tradicionalmente en casi todas las culturas: Prometeo, etc...).

Prosigue Serveto insertando, mediante el diálogo de Pedro y Miguel, algunas de sus ideas sobre la Trinidad insistiendo en la esencialidad común de las tres Personas (Rest. 273-274).

Igualmente, más adelante habla de la resurrección de la carne, una idea que probablemente heredó el cristianismo de la tradición egipcia que creía en la reutilización del cuerpo por parte del alma del difunto. Para más tarde referirse, en dicho diálogo, a la resurrección de Cristo:

"Así como en las cosas inferiores una luz mayor anula a otra menor, así sucederá también entonces, que sólo quedará la luz de Cristo, como ella sola existía antes en arquetipo, antes de que fuera creada la luz del sol." (Rest. 276).

Para Serveto la luz es la forma sustancial símbolo de la idea divina de cada ser, entendiendo dos clases de luz, la *insita* o divina, y la *superveniens* o exterior, que es caduca <<467>>.

El diálogo prosigue aclarando conceptos anteriormente insinuados, pues si somos uno con Cristo, la idea divina es una misma cosa con el alma:

"MIGUEL. (...) Así que tendremos que despojarnos de la forma de mortalidad. Y a pesar de todo, puede decirse que seguiremos siendo el mismo individuo, toda vez que la idea divina continuará siendo una misma cosa con el alma, aunque cambien las demás cosas, como dijimos del niño y del anciano." (Rest. 276).

PEDRO. Luego, si no es la misma forma creada, no es tampoco la misma carne.

MIGUEL. Es la misma carne y es la misma forma increada. El poder de la deidad en lugar de una forma cualquiera, ni cambia la especie de la cosa, ni destruye al individuo: al contrario, los preserva de la destrucción. La identidad proviene principalmente de la permanencia de la misma idea divina y del alma." (Rest. 276).

Serveto admite la permanencia después de la muerte del principio anímico como a modo de la idea platónica. Esta idea de permanencia del yo a lo largo de la existencia al menos la ha mantenido incluso la filosofía desde Kant, según ya se vio, como por ejemplo en el concepto de mente o, del más parecido a alma, *Gemüt*: "No tendremos reparos en recurrir, por ejemplo, a la teoría del <<ahora siempre igual>> de Aristóteles para reforzar la fenomenología del tiempo de Husserl. O aprovechar la Idea de <<mente>> o <<sujeto pensante>> de Kant para esclarecer el <<yo puro>> que una fenomenología actual pueda indagar." (Montero, 1987, p. 9). Así, para Montero la mente o mejor el alma o ánimo (*Gemüt*) vería como *passus* lo que sucede a su alrededor, como a modo de un yo observador e invariable. La mente aparece, así, como una <<identidad oculta>> (Montero, 1989, pp. 102ss). Algo similar ocurriría para Serveto al alma, pero en la resurrección y siempre a través de Cristo. Serveto admite materia eterna y alma inmortal: "*Quae anihilanda iam nunc nihilantur*", así como su <<principio de identidad>>: "*Identitas principaliter est ab idea divina manente et ab anima*." (Rest. 276) <<468>>.

Los siguientes diálogos refuerzan la idea, una vez más, de que Cristo está dentro (*entos*) de nosotros:

"MIGUEL. (...) Cristo no se quedó en una determinada parte del cielo, sino más allá de todos los cielos y dentro de nosotros. (...) Está en el <<tercer cielo>>, y allí y desde allí <<lo llena todo>>." (Rest. 280).

El <<tercer cielo>> de la tradición hebrea puede equivaler al Bindu o centro adimensional de la extensión, presente a la vez en todo lo existente y que ya se vio en la nota 125. De hecho Cristo se representa crucificado en el <<centro>> de los dos maderos, horizontal y vertical, de la cruz. De todos modos la verdadera cruz es la de tres dimensiones y seis direcciones, habiendo tomado sólo parte de su simbolismo el cristianismo. El centro de la cruz pluridimensional puede representar igualmente a Cristo o a la divinidad.

2.2.1. DETERMINISMO Y LIBERTAD

Las ideas finales de esta segunda parte de la *Restitutio* de Serveto insisten en situar a Cristo como principio y final de todo lo creado y como es habitual impregnadas de platonismo. Si en el alma de Dios están contados hasta los cabellos de nuestras cabezas, ¿hasta qué punto esta idea no llevaría a una concepción determinista?:

"PEDRO. Luego viendo una cosa cualquiera, ¿no sólo se ve a Dios, sino también a Cristo?
MIGUEL. (...) En todo se puede <<palpar>> a Dios (Hch. 17), pero principalmente en Cristo; (...) En el alma de Cristo está el conocimiento de todo, hasta <<el de los cabellos de la cabeza>>. En él reside la plenitud de todo. En él está el conocimiento ejemplar de todo, y en él están verdaderamente los principios de todas las cosas. De Cristo fluyen hacia las criaturas todas las esencias. Como los rayos de la segunda fuente solar, así irradian de él diversamente la deidad y las mismas formas ideales. Y así como hay muchos grados en esta luz solar, así también hay innumerables grados en las cosas corporales y espirituales." (Rest. 282-283).

Una vez más Serveto recurre al símil de la luz solar semejante a la divina. Cristo aparece como conocedor de todo, incluso de los cabellos que están todos contados como afirma él mismo en el evangelio (Luc. 12, 7). Sobre la predestinación continúa diciendo:

"MIGUEL. (...) Así como cada uno de nosotros posee un don distinto, así también desde la eternidad está diversamente predestinado. Desde la eternidad hay preparado un asiento de gloria y de luz sustancial distinto para éste y para aquel. Luego sobre nosotros no hay una sola, simple y parecida predestinación. ¿Qué decir, pues, de la cabeza misma?. En ella hemos sido predestinados nosotros, en ella estamos incluidos todos, y todos dependemos de ella. Tal como están ordenadas todas las cosas en Dios, así lo estaban ya en él desde la eternidad, y a la cabeza de todas, Cristo." (Rest. 283).

El aparente determinismo de las palabras de Serveto da un giro al final de esta segunda parte para hacer una apología de la libertad:

"PEDRO. Entonces, ¿es él quien hace la obra del pecado, el mismo pecado, tanto en el diablo como en el hombre?.

MIGUEL. Eso es lo que se verían obligados los estoicos y los magos con su <<siervo arbitrio>>. No es correcto abolir el siervo arbitrio por el mero hecho de que Dios opere en nosotros, pues lo que Dios hace en nosotros es precisamente que obremos con libertad. (...) Dios es libre y así comunica de distintas formas, como quiere, su libertad. (...) Si Cristo tiene plenamente libre albedrío, también tenemos algo nosotros, dotados de su espíritu y libertad y participes suyos en todo. Pero de todo esto en otro lugar. (Rest. 284-285).

Los estoicos eran, en su mayoría, deterministas y "mago" es el calificativo que Serveto empleaba contra Calvino en varios de sus escritos ya que Serveto consideraba a Calvino como una especie de mago negro, como se ve en las *Cartas, Calv. Op. VIII, 515-553*. De todas formas ya se vio en otro lugar que el indeterminismo de Serveto es relativo y hay que considerarlo dentro de una especie de sumisión en cualquier caso a lo divino, pues si somos libres en algún momento es por medio de Dios. Serveto probablemente se oponía al determinismo calvinista absolutista que negaba al ser humano toda posibilidad de liberación de su pecado si así estaba determinado.

Serveto finaliza con referencias a Filón de Alejandría para defender sus planteamientos:

"PEDRO. Ellos razonan así: lo que Dios ha conocido y ordenado antes ya no puede ser de otra manera.

MIGUEL. Falsamente suponen ellos tiempo en Dios, de ahí que incurran en falsedad. Lo que ahora sucede no sólo lo conoce Dios desde la eternidad, sino que lo ve presente a sí mismo: ve que sucede libremente y así quiere que suceda. De lo contrario, ni Cristo sería libre en sus obras, pues, según ellos, Dios ya las había conocido y ordenado. Del hecho de que para Dios no hay nada futuro concluye Filón, en su libro *Sobre el mundo*, que el libre albedrío se compagina con la providencia en el hombre, en quién resplandece la mente divina. (Rest. 285).

El tema de la predestinación lo toca Serveto en la Rest. 54 y en la *Carta XXII* a Calvino como ya se vio. En ésta Serveto se muestra indeterminista incluso en el terreno astrológico:

"...y por muy grande que sea la fuerza de los astros (Is. 40 y Job. 38), no se sigue que la mente no tenga ningún libre querer o no querer." (Serveto, Carta XXII a Calvino, 1553).

Serveto cita a Filón de Alejandría (40/30 a.C.-40/50 d.C.) porque éste compagina la providencia divina con la libertad humana por ejemplo en *De opificio mundi, 52, 149*: <<Dios el hacedor conoce bien las diferentes piezas de su obra y las facultades que van a desarrollar en un tiempo posterior, en una palabra, sus acciones y experiencias>>, además la obra de Filón, aunque se imprimió parcialmente en latín en 1520, no se imprime en griego hasta 1552, dándole tiempo aún así a Serveto para incluirla en su última versión de la *Restitutio* y que no figuran en el *MsPa* <<478>>.

3. PARTE TERCERA

SOBRE LA FE Y LA JUSTICIA DEL REINO DE CRISTO QUE SUPERA LA JUSTICIA DE LA LEY Y SOBRE LA CARIDAD

La parte tercera de la *Restitutio* se titula: <<Sobre la fe y la justicia del reino de Cristo que supera la justicia de la ley y sobre la caridad>>, consta de tres libros claramente dispuestos: Libro primero: *Sobre la fe y la justicia del reino de Cristo*; Libro segundo: *De las diferencias entre la ley y el evangelio y entre judío y cristiano*; Libro tercero: *De la caridad comparada con la fe y de las buenas obras*.

Los tres libros corresponden aproximadamente a su obra juvenil: *De iusticia regni christi ad iusticiam legis collata, et de charitate*, publicado en Hagenau, 1532, junto a *De Trinitatis Erroribus* <<481>>.

El contenido básico de esta parte es fundamentalmente teológico, mientras que ya se ha puesto de manifiesto el interés establecido en esta tesis por el aspecto hermético, médico, biológico o astrológico de la obra de Serveto. Por lo que se harán tan sólo algunas referencias que por su importancia coincidan con dicho propósito.

3.1. PROEMIO.

Breve presentación de Serveto sobre esta parte de su obra.

TRES LIBROS

3.2. LIBRO PRIMERO: SOBRE LA FE Y LA JUSTICIA DEL REINO DE CRISTO

El libro primero consta de cuatro apartados:

- 3.2.1. Sobre la fe.
- 3.2.2. Sobre la esencia de la fe.
- 3.2.3. Sobre la justificación.
- 3.2.4. Del reino de Cristo.

3.2.2.a. EL CORAZON COMO CENTRO

En el capítulo segundo titulado <<Sobre la esencia de la fe>> Serveto localiza en el corazón, tanto la fe como otras facultades, como si intentara aplicar sus conocimientos biológicos a la teología:

"Precisemos, pues, cuál es la esencia misma de la fe, dónde radica, cuál es su causa, cómo se forma en nosotros, hasta qué punto es espontánea y si es acto o hábito.

Afirmamos que la fe es esencialmente confianza, un acto por el cual, movidos por un cierto impulso del corazón, creemos a Cristo y creyendo de esta forma somos vivificados por su Espíritu. Este acto de creer, que radica en el corazón, es voluntario y lleva consigo otro acto de la inteligencia. (...) La esencia de la fe no puede definirse correctamente como

conocimiento intelectual, puesto que ni radica en el entendimiento, ni es de tipo cognoscitivo, aunque lleve anejo el conocimiento." (Rest. 297-298).

" (...) Nosotros sostenemos con todas las sagradas Escrituras que la fe radica en la voluntad, o sea, en el corazón. Así está escrito: <<Tardos de corazón para creer>> (Lc. 24). <<Se cree con el corazón>> (Rom. 10). <<Si crees de todo corazón>> (Hch. 8). <<Corazón incrédulo>> (Heb. 3). La fe está en el corazón, como <<del corazón salen>> las obras justas y las injustas (Mt. 15). La palabra evangélica <<se siembra en el corazón>>, donde nace, la fe (Mt. 13). Y a asentir con engaño se le llama <<error del corazón>> (Sal. 94; Heb. 3)." (Rest. 299).

" (...) Los actos morales de la voluntad, producidos en el corazón por obra de la deidad innata en nosotros, por educación o por práctica, radican allí mismo en el alma. (...) A su formación en nuestro corazón contribuyen y ayudan los conocimientos del entendimiento, ya que la voluntad no tiende a lo desconocido. (...) El propio acto de fe en Cristo, que se produce sustancialmente en el corazón por la moción del Espíritu santo, queda formalmente adherido al alma que lo produce." (Rest. 300).

"(...) En este punto sólo falta la aplicación del corazón a esas verdades propuestas por moción del Espíritu o por atracción del Padre. De ahí que la verdadera raíz de la fe hay que buscarla en el corazón; pues unas veces rechaza lo que se le propone, otras veces lo acepta y a veces conserva mal lo aceptado, como enseña Cristo en la parábola del sembrador (Mt. 13)." (Rest. 300-301).

"(...) Prodigiosamente Dios opera con nosotros: él es quien <<abre nuestros corazones>> (Hch. 16). y él mismo <<nos da el poder>> (Jn. 1)." (Rest. 301).

"(...) Luego es libre el corazón que cree, confía, espera y ama a Cristo; y el corazón es el que es incrédulo, desconfía, desespera y odia. (...) He ahí cómo la fe está conectada al conocimiento, entra por el oído, es don de Dios y radica en el corazón." (Rest. 301-302).

La idea de situar el corazón como centro rector de facultades psíquicas o espirituales no es exclusiva del cristianismo. Pues en la tradición árabe el corazón es el que se desplaza hacia el lado bueno o hacia el lado malo, produciéndose una pugna: "...el Espíritu (al-Ruh) y el alma (al-nafs) libran un combate por la posesión de su hijo común, el corazón (al-qalb). Por al-Ruh se entiende en este caso al principio intelectual que trasciende la naturaleza individual y por al-nafs la psique cuyas tendencias centrifugas determinan la esfera difusa e inconsistente del "yo"; el corazón al-qalb representa el órgano central del alma, en correspondencia con el centro vital del organismo físico; es por decirlo así, el punto de intersección del rayo "vertical" al-Ruh con el plano "horizontal" al-nafs. Se dice que el corazón toma la naturaleza de uno de los dos elementos generadores: el que lo consigue en el combate. Mientras la nafs predomina, el corazón está "cubierto" por ella, pues el alma que se cree un todo autónomo, lo envuelve, en cierto modo, con su "velo" (hiyab). Al mismo tiempo, la nafs es cómplice del mundo en lo que tiene de múltiple y cambiante, ya que se adapta pasivamente a la condición cósmica de la forma; ésta divide y ata mientras el Espíritu supraformal une, al afirmar la unicidad cualitativa de toda cosa. Si es, en cambio, el Espíritu quien consigue la victoria sobre el alma, el corazón se transformará en El y, a la vez, transmutará el alma con la luz espiritual que se difundirá en ella. El corazón se revela entonces tal y como es en realidad,

como el tabernáculo (miskat) del Misterio (Sirr) divino en el hombre." (Burckhardt, T., 1980, pp. 29-30).

Lo que Serveto expone a continuación es fundamental para comprender cómo cuando habla del corazón lo hace en sentido fisiológico y no sólo simbólico o como sede de los afectos como alguien pueda suponer. Se exponen ahora las diferencias, bajo su punto de vista, entre las funciones cerebrales y las cardíacas, desde el punto de vista fisiológico, dándole la prioridad al corazón sobre el cerebro, como ya se vio en otro lugar:

"Queda todavía una objeción física, que aduce Galeno contra Crisipo, en los libros *De placitis Hippocratis et Platonis*. Al parecer, el origen del movimiento voluntario radica en el cerebro, de donde proceden los nervios y los espíritus animales, en los que reside la facultad espontánea y motora de los músculos. También están allí la mente y la facultad racional, como se echa de ver por muchos indicios; luego no están en el corazón. Respondo. El cerebro está al frente de las funciones externas y de la especulativa; pero siempre espera la orden y el consentimiento del corazón, cuya voluntad, así como elabora su volición con ayuda del cerebro y tras los razonamientos de la inteligencia, así también los ejecuta exteriormente con ayuda del cerebro. Los espíritus animales tienen su origen en los vitales que emanan del corazón, donde se halla el primer origen de la vida y del alma. Con ocasión de las mayores aprehensiones, temores y dolores, los afectos se sienten sobre todo en el corazón, como en su lugar principal. Allí hay para el alma y para el espíritu un lugar más capaz que en los vasos capilares del cerebro. Pero también es verdad que la voluntad del corazón no manda nunca al entendimiento racional de manera que no pueda ser reprimida por éste.

En el cerebro reside la facultad príncipe del alma: el entendimiento racionante, al que, por ser más difícil y estar situado en una atalaya elevada, han sido adaptados con gran ingenio diferentes órganos. En el corazón reside la otra facultad, simple: la voluntad deliberante. El corazón no puede querer, sin que el entendimiento le suministre su objeto, pues la voluntad no tiende a lo desconocido, como tampoco puede haber fe en lo que no se conoce. El corazón ordena al entendimiento, pues el entendimiento se pone en funcionamiento por orden del corazón, y la razón del entendimiento frena la voluntad del corazón." (Rest. 302).

Serveto asocia la voluntad al corazón y el intelecto más con el cerebro, aunque en definitiva sea el alma la que quiere, entiende y siente por encima incluso de los sentidos u órganos corporales, como afirma a continuación:

"El entendimiento persigue lo que es o parece verdadero; la voluntad, en cambio, lo que es bueno. La voluntad, a través del entendimiento y de los sentidos, se dirige externamente hacia las cosas mismas por el mismo camino por el que le llegaron internamente a través de los sentidos y del entendimiento. Por eso suele decirse que la facultad de querer depende tanto del entendimiento como del libre movimiento de cada uno de los sentidos; sobre todo, porque sólo hay un alma que es la que quiere, entiende y siente.

La sensación no consiste propiamente en la inmutación misma del órgano, sino en el reconocimiento de esa inmutación que tiene lugar en el alma; por eso es el alma la que luego lo recuerda. De igual modo, el querer y entender radican propiamente en el alma, y no en los órganos del corazón o del cerebro; pero en estos órganos tienen lugar ciertos movimientos concomitantes, son los primeros instrumentos que contienen en sí el alma operante, y por eso se les atribuye la acción. Hay algunos que sólo atribuyen al corazón la concupiscencia mala y la ira; más éstas provienen de la serpiente introducida en la carne que solicita al corazón y a

la voluntad. Por el contrario, el corazón es por naturaleza partícipe de la deidad y quiere el bien.

De todo esto se desprende, en resumidas cuentas, que la voluntad libre radica en el corazón; que la fe o radica en el corazón o no es una fe libre simplemente, ya que para ello se requiere un verdadero razonamiento del entendimiento y la moción del Espíritu santo; pero que nunca puede darse la fe sino en el que libremente la quiere." (Rest. 302-303).

La importancia de estos textos fisiológicos radica en el hecho de que le sirven a Serveto como base para sus conclusiones filosóficas o incluso teológicas, siendo éste un aspecto de la obra de Serveto muy poco estudiado. "Todas estas ideas que Servet desgana como de paso con el fin inmediato de solucionar una objeción psicológica tomada de Galeno, tienen gran importancia para a base de ellas reconstruir el sistema filosófico que actúa en el fondo de las reflexiones religiosas de *Restitutio*. Aspecto esencial de Servet éste de pensador, descuidado por la mayor parte de sus estudiosos." <<498>>.

Serveto continúa en los dos capítulos siguientes, el tercero y el cuarto, exponiendo algunas de sus ideas de contenido fundamentalmente teológico.

Así, el capítulo tercero, que trata sobre la justificación, comienza dando por hecho que la fe radica en el corazón (Rest. 304).

3.2.4.a. EL REINO DENTRO DE NOSOTROS

El capítulo cuarto, trata sobre el reino de Cristo. Insistiendo en la interpretación para el término griego *entos* como <<dentro de>> en lugar de <<entre>>:

"La verdadera razón de que podamos llamarnos ya salvados, justificados y glorificados nace del conocimiento del reino de Cristo, al que la Escritura llama reino de Dios y reino de los cielos, afirmando que está <<dentro de nosotros>>." (Rest. 307).

"Vuelvo a repetir que el reino de Dios está <<dentro de nosotros>>, que por Cristo nos ha sido traído del cielo, que por él se nos ha abierto el cielo, y que nosotros ya hemos entrado en el cielo, y hasta hemos sido hechos, por él, cielo, templo y reino de Dios." (Rest. 311-312).

Y un poco más adelante, y al final, describe la <<ciudad interior>> como consecuencia y colofón de la idea anterior:

"Dentro de nosotros está, según testimonio del apóstol, la ciudad celestial de Jerusalén (Heb. 12); pues de otra suerte no seríamos cristianos, ni estaría dentro de nosotros el reino de Dios." (Rest. 312).

La idea de una ciudad interior aparece no solo en la tradición judeo-cristiana, como en Santa Teresa y sus Moradas con el Castillo Interior, sino en las culturas orientales, como en la cultura tibetana por ejemplo, la ciudad denominada Sambhala. Algún autor como René Guénon llega a afirmar que: "Del testimonio concordante de todas las tradiciones se desprende claramente una conclusión: la afirmación de que existe una <<Tierra Santa>> por excelencia, prototipo de las demás <<Tierras santas>>, centro espiritual al cual los demás centros están subordinados. La <<Tierra Santa>> es también la <<Tierra de los Santos>>, la <<Tierra de los Bienaventurados>>, la <<Tierra de los Vivos>>, la <<Tierra de la Inmortalidad>>; todas estas expresiones son equivalentes, y hay que añadirle aún la de

<<Tierra Pura>>, que Platón aplica precisamente a <<la estancia de los bienaventurados>>." (Guénon, 1987, pp. 115-116). En los clásicos como Jámblico o Porfirio que Serveto conocía bien, como "en el *de fac.*, la *psiqué* mora en la Luna, el *nous* se eleva hacia el Sol." (Festugière, 1990, vol. III, p. 246). Para Jámblico, en su *Tratado del Alma*, las almas "Una vez liberadas de la generación, según los Antiguos comparten con los dioses el gobierno del Universo, según los platónicos contemplan la jerarquía de los dioses; así mismo, se unen a los ángeles, según los primeros para administrar con ellos el Mundo, según los segundos para acompañarles en sus revoluciones celestes." (Jámblico, 1990, vol. III, p. 248).

Vienen a continuación los libros II y III, de la tercera parte de la *Restitutio*, continuando con la línea mantenida en esta parte de su obra sobre temas puramente teológicos y que se apartan del propósito de esta tesis.

3.3. LIBRO SEGUNDO

DE LAS DIFERENCIAS ENTRE LA LEY Y EL EVANGELIO Y ENTRE JUDIO Y CRISTIANO

En el capítulo tercero, titulado *De la justificación por las obras en la ley y de la justificación por la fe en el evangelio*, Serveto nombra a las <<Nuevas Islas>> refiriéndose a América y viendo incluso la posibilidad en un futuro de un posible exilio.

"Cualquier fe en Dios puede ser suficiente, incluso en las Nuevas Islas, con tal que se obre rectamente según la propia conciencia (Rom. 2; Hch. 10)." (Rest. 333).

"Importante la mención de América o <<nuevas islas>> como un *locus* ideal de primitivismo regido por la conciencia y la razón natural. (...) Es necesario relacionar esta doctrina, y la subyacente idealización de América, con la intención de Servet de haber huido a refugiarse al Nuevo Mundo. Tema al que recurre en la *Carta 10 a Calvino*." <<531>>. "En las nuevas Islas sólo se puede hablar de fe y de justificación por testimonio de la conciencia, y servirán ante Dios en el juicio final; y sin embargo, ninguna promesa se había oído allí." (Serveto, *Carta X a Calvino*, 1981, p. 121).

3.4. LIBRO TERCERO

DE LA CARIDAD COMPARADA CON LA FE Y DE LAS BUENAS OBRAS

Interesantes las palabras de Serveto con citas bíblicas en el capítulo I, sobre el hecho de amar incluso al enemigo, por lo que de paradójico pudiera haber en su relación con Calvino:

"No bromeaba Cristo, sino que hablaba muy en serio, cuando dijo que el Padre premiaría <<en público>> la limosna, la oración y el ayuno que se hacen <<en secreto>> (Mt. 6). El

que ama a su enemigo recibirá mayor premio que el que ama a su amigo (Mt. 5; Lc. 6). <<Al que más ama más se le perdona>> (Lc. 7)." (Rest. 337-338).

En el capítulo cuarto de este libro III Serveto vuelve a recurrir a argumentos psicofisiológicos sobre la forma en que se producen los actos volitivos, aunque siempre con la meta puesta en lo teológico:

"DEL ORIGEN Y EFICACIA DE LAS OBRAS: No estaría ya fuera de lugar indagar las causas naturales de las obras, aunque sería mejor expresarlas en hechos. Mas como quiera que son muchos los que sobre ellas filosofan siniestramente, también yo quiero meter de por medio mi propia filosofía [*Volo et ego meam philosophiam in medium proferre*].

Si bien es verdad que tanto la fe como la caridad y los buenos hábitos internos contribuyen a la acción, sin embargo, es otra la causa principal de las obras, respecto a la cual los hábitos son sólo instrumentos. Hay un impulso del espíritu que prorrumpe libre y espontáneamente en obras, más allá de toda volición o cualidad interior. Normalmente el acto externo es imperado sólo por orden del ánimo, el cual envía los espíritus motores hacia los miembros externos. Pues bien, ese movimiento o reacción espontánea está por encima de toda volición. Hay mayor dificultad en hacer que en querer. Decimos, queremos y sabemos muchas cosas, pero hacemos pocas, por rebelión de la carne. Más allá, pues, de toda volición es necesario someter los miembros rebeldes a ese movimiento y superar los actos contrarios. Y esto, que es lo más difícil de la acción, resulta ser lo más grato a Dios.

Cristo fue siempre del agrado del Padre, porque en toda ocasión dominaba sus afectos humanos para <<hacer siempre la voluntad del Padre>>. Es un ejemplo estupendo para nosotros." (Rest. 346-347).

4. PARTE CUARTA

DE LA REGENERACION SOBRENATURAL Y DEL REINO DEL ANTICRISTO

Vienen a continuación cuatro libros con el título: <<De la regeneración sobrenatural y del reino del anticristo>>, continuando con un claro contenido teológico.

4.1. PROEMIO. Introducción de Serveto a la parte cuarta de su obra.

4.2. LIBRO PRIMERO

4.2.1. PRIMERA PARTE: DE LA PERDICION DEL MUNDO Y SU REPARACION POR CRISTO

En este capítulo Serveto va introduciendo su doctrina anabaptista sobre la inutilidad del bautismo en los niños recién nacidos todavía sin conciencia (Rest. 357-358) y cuando no presuponga una fe personal, así como la inexistencia de pecado en quien aún carece de libertad. Habla igualmente de la inmortalidad del cuerpo mismo después del juicio <<563>>.

Otra opinión impregnada de neoplatonismo es la referente al pudor natural del Génesis 3, 7 o *innata deitas*:

"El pudor, aunque denuncia la existencia de una causa anterior que es mala, de suyo es algo bueno; por eso alabamos el pudor en los adolescentes." (Rest. 360).

Serveto se muestra así mismo en contra de las excesivas prohibiciones monacales que casi invitan a transgredirlas bajo su punto de vista (Rest. 362). Aparece también el primer ataque directo al Papa como imagen del Anticristo:

"El máximo hurto del diablo es usurpar lo que es de Dios, así como el máximo hurto del Anticristo, que se arroga ser dios en la tierra, encaramándose por encima de los hermanos." (Rest. 362).

Serveto no admite el bautismo en los neonatos porque piensa que la conciencia de adulto llega aproximadamente a los 20 años, aunque el bautismo lo recomendará más adelante (Rest. 372) a partir de los treinta años:

"A sólo Dios compete juzgar cuándo se consuma en alguien su condena a la muerte segunda. A pesar de todo, yo digo una cosa: que Dios no imputó a muerte los graves crímenes de los israelitas, sino sólo los de los mayores de veinte años (Num. 14 y 32). Está en concordancia con Ex. 30 y 38, pues en este texto hay una hermosa alegoría sobre la muerte corporal en relación con la espiritual; hay también un hermoso misterio en el hecho de que sólo después de los veinte años se exija sacrificio de propiciación por los pecados. Alrededor de los veinte años empieza la verdadera remisión de los pecados, pues sólo entonces comienzan los pecados verdaderos y actuales de la muerte segunda. Luego no en los niños, ni en el bautismo de los niños. Hay también otro misterio: que sólo los que han cumplido los veinte años tengan parte en la <<tierra prometida>>, el reino de los cielos, sin contar con los otros llamados que aún no son capaces de eso (Num. 26). No carece de misterio esa insistencia en limitar a los veinte años: sólo se censa y sortea a los mayores de veinte años (Num. 1 y ss.)." (Rest. 363).

Para Serveto la muerte primera es la del cuerpo físico y la muerte segunda la condenación por el pecado. Por los argumentos que expone Serveto se desprende la conveniencia del bautismo a partir de los veinte años, concretamente a partir de los treinta años, como luego dirá él mismo (Rest. 372).

4.2.1.a. SIMBOLOGIA DE LA SERPIENTE

En las frases siguientes Serveto se refiere a la "serpentina sapientia" como la conciencia sexual y da su opinión al respecto nada favorable:

"Puesto que el pecado había partido de la mujer, la incitación se le presentó principalmente en el órgano con que el hombre accede a la mujer; por eso trató Adán de reprimirlo con alguna cautela, y así también por pudor lo ocultó para apartar los ojos del pecado.

Pues bien, de nada de esto son capaces los niños, ni de sentir pudor ni de reprimirse. Nada saben de todo esto hasta que son iniciados por <<la serpiente>>, ni tienen capacidad para catequesis, ni para penitencia, ni para fe. Todos seguimos de tal forma el modelo y el orden de Adán, que el primer estado de nuestra infancia es semejante al primer estado de suma inocencia de Adán y luego comienza toda tendencia al mal por arte de la *sabiduría serpentina* que ya comenzó a pulular <<desde la juventud>> (Gen. 8). Como Adán no sentía

vergüenza de estar desnudo, así tampoco la sienten los niños. Por influjo de esa *sabiduría serpentina*, abiertos los ojos, comenzó a sentir vergüenza y a conocer el mal, como nosotros." (Rest. 365).

Más adelante se explica el modo en que se introduce el espíritu de la serpiente a través del aire:

"En nosotros sí que hay de verdad un <<aguijón de la serpiente>> y <<estímulo de Satanás>> (II Cor. 12); en nuestros miembros y en nuestra carne está el verdadero nido de <<la serpiente>> (Rom. 7). Mas aunque Adán no tuvo nada de esto antes del pecado, bien pudo ser tentado por <<la serpiente>>, no sólo con palabras desde fuera, sino dentro, en la imaginación de su mente; pues por la mera inspiración de aire puede entrar en nuestro interior ese espíritu, proponiendo a nuestro entendimiento falsos razonamientos e impulsando nuestro corazón. Sobre todo, en nosotros. (...) Continuamente hay en nosotros dos príncipes en lucha: Dios en nuestro espíritu y <<la serpiente>> en nuestra carne." (Rest. 366).

La idea de relacionar a la serpiente con el principio maligno no procede exclusivamente de fuentes bíblicas. De hecho la propia Biblia tiene sus precedentes en textos caldeos, sirios y egipcios, como está sobradamente demostrado (Pritchard, 1966, pp. 7ss). "Los egipcios se servían de la serpiente en todos sus símbolos." (Noël, 1991, vol. II, p. 1174). Pero el precedente concreto de la serpiente como demonio está en la egipcia serpiente infernal del caos *Apopis*, tal como aparece en la tumba de Najt-Amón (hacia 1290 a. de C.), en Deir el-Medina, Tebas occidental. El encargado de decapitarla simbólicamente es el gato del dios Sol (Hart, 1994, p. 54). *Apopis* era equiparado a Set (Lurker, 1991, p. 49). Luego si la serpiente era equiparada a Set, dios del mal en Egipto, y Set es probablemente el precedente de Satán, podemos ver de donde procede casi con toda seguridad el mito judeocristiano de la serpiente del Génesis.

La serpiente además figura claramente unido a lo sexual en la cultura india, concretamente en el Tantra yoga. La energía sexual se denomina *Kundalini*, se representa con forma de serpiente y está situada en el primero de los siete centros de energía denominado *chakra muladhara*. [Kundalini] "Bajo la forma de una serpiente (*Saradatilaka Tantra* I, 14, 55; XXV, 6) vive en el medio del cuerpo (*dehamadyaya*) de todas las criaturas. Bajo la forma de *Parasakti*, *kundalini* se manifiesta en la base del tronco (*adhara I*, 53), bajo la forma de *Paradevata* mora en medio del nudo que se encuentra en el centro del *adhara*, de donde salen las *nadi* [conductos o canales de energía] (XXVI, 34). *Kundalini* se mueve en el interior de la *susumna* [conducto central de energía] merced a la fuerza del sentido interno (*manas*) liberado por el *prana* [energía del aire en la respiración]; es "llevada a través de la *susumna* como el hilo a través de la aguja" (*Goraksasataka*, 49). Es despertada mediante los *asana* [posturas de yoga] y los *kumbhaka* [ejercicios respiratorios alternantes por los orificios nasales]: "entonces el *prana* se absorbe en el Vacío" (*Sunya*; H Y Pr., IV, 10)" (Eliade, 1988, p. 237). "El despertar de la *kundalini* provoca un calor extremadamente intenso y su paso a través de los *chakras* se manifiesta por el hecho de que la parte inferior del cuerpo se torna inerte y helada como un cadáver, mientras que la parte atravesada por la *kundalini* está ardiente." (Avalon, 1919, p. 242).

Curiosamente las descripciones de la energía sexual o *kundalini* en la cultura india se relacionan con la importancia de la respiración o *prana* como fuente de energía del aire, idea similar a la que mantiene Serveto sobre el *aliento vital*. No es necesario pensar que Serveto pudo tener acceso a dicha literatura, sino que más bien se puede pensar en una especie de cultura precursora de la literatura bíblica ya sea a través de Egipto, que es lo más probable, o

incluso a través de una doctrina primitiva acerca de la constitución del mundo, que pudo existir en una zona comprendida desde el Mediterráneo hasta el Ganges. "Otros, como Kirfel, ven en el humoralismo de los griegos y en el de los indios el término a que condujo la paralela e independiente elaboración de una misma doctrina primitiva acerca de la constitución del mundo, que habría existido en un área cultural prehistórica extendida desde el Mediterráneo hasta el Ganges." (Lain, 1987, p. 325). Hernández Catalá tiene igualmente en consideración estas ideas como afirma en su tesis doctoral: "La *kundalinî* es descrita como serpiente agazapada en la base de la columna vertebral, símbolo de la energía cósmica presente en cada ser humano y que hay que "liberar". Hay una serie de ejercicios para despertar la serpiente en nosotros y hacerla remontar los diversos "centros" a través de la *susumnâ* hasta alcanzar el ápice de la cabeza; ...En este terreno es fácil el equívoco; por eso el *Kulârnavâ Tantra* advierte que "la verdadera unión sexual es la unión de la Parashakti (*kundalinî*) con el Atman.", i.e., con nuestro "yo" escondido. ...Dijimos que en el yoga se buscaba una cosmización; también en el hathayoga y en el tantra esta operación culmina con la identificación de los canales *idâ* y *pingalâ* con la Luna y el Sol. Con ello no se pretende la supremacía de uno de los dos centros cósmico-fisiológicos, sino su unificación, o sea la reintegración de los dos principios polares. Unificando las dos corrientes polares, se las hace circular por el canal central; esta unificación del Sol y la Luna significa la abolición del cosmos (regido por los ritmos de los dos astros), la transcendencia del mundo y del tiempo. También aquí la reintegración o coincidencia de los opuestos es la vía para ser un *jivanmukta* ["liberado en vida"]." (Hernández, 1972, pp. 247-248).

Toda esta psicofisiología teológica del yoga tiene cierta similitud con la psicofisiología teológica servetiana por el intento de aplicar las ideas religiosas, filosóficas o psicológicas a la fisiología del cuerpo humano. Este hecho es digno de interés y tendría que ser objeto de un estudio más profundo y exclusivo que se sale del objeto de esta tesis.

Por otra parte en la antigüedad grecoromana perdura el culto a la serpiente, pues de hecho el término *neofito* puede proceder de *neo*>*nuevo* y *óphis*>*serpiente*, puesto que a los iniciados se les consideraba como serpientes en los antiguos misterios griegos. "Tributábase en Epidauro un culto particular a este reptil. Los atenienses conservaban siempre uno vivo, como protector de su ciudad. Atribuían a las serpientes una virtud profética y observaban religiosamente todos sus movimientos, que eran interpretados como señales de la voluntad de los dioses." (Noël, vol. II, 1991, p. 1174).

Más antiguo todavía es el símbolo del *ouroboros* o serpiente mordeándose la cola, símbolo de la regeneración del Cosmos y madre del Zodíaco, que aparece en el disco de Bénin (Frobenius, 1936, pp. 147-148) en África y "sin duda la más antigua *imago mundi* negroafricana." (Chevalier-Gheerbrant, 1974, vol. IV, p. 184). En la mitología egipcia el Sol ha de transformarse él mismo en serpiente (la eclíptica o Zodíaco) para poder desplazarse así por el cielo y retornar cada día al renacer por el horizonte.

En la mitología griega y romana es Hermes o Mercurio el que lleva en su caduceo las dos serpientes. Se cuenta que Hermes, siendo niño, vió pelear a las dos serpientes a las que separó (fase de *disolución* de la alquimia: *solve*) con su varilla (*Axis Mundi*) para posteriormente entrelazarse y formar así el caduceo (fase de *coagulación* de la alquimia: *et coagula*), otro símbolo de la *coincidentia oppositorum* o fusión de los opuestos. De ahí la serpiente y la copa símbolo de la Farmacia y las dos serpientes entrelazadas o *caduceo* símbolo universal de la Medicina. El caduceo aparece ya en un vaso de libaciones del arte neo-sumerio del año 2200 antes de J.C. (Chevalier-Gheerbrant, 1973, vol. I, p. 245).

Así pues se puede ver cómo de un aparentemente simple comentario de Serveto se puede ir desentrañando, a través de la historia, todo un corpus mágico-teológico-filosófico de gran trascendencia y desgraciadamente poco estudiado en la cultura occidental.

4.2.1.b. SIMBOLOGIA DEL ARBOL

Hasta ahora Serveto ha hablado de una serpiente, la relacionada con el principio del mal, es decir la serpiente "mala" del caduceo. A partir de ahora hablará de una segunda serpiente, la serpiente buena del caduceo, y que ve representada en la figura de Cristo.

"Entonces volvemos a ser de nuevo <<prudentes como serpientes>>, una vez recibida la sabiduría de la segunda serpiente; Cristo, que nos sana de la mordedura de la primera, tal y como estuvo simbolizado en la <<serpiente de bronce>>. Así, pues, bueno era el <<árbol de la ciencia del bien y del mal>>, ya que en el paraíso de Dios no podía brotar un árbol malo; incluso estaba en el centro, como el máspreciado, junto al <<árbol de la vida>>." (Rest. 370).

La serpiente de bronce es la que alzó Moisés en el desierto (Num. 21, 9), símbolo de Cristo en la cruz (Jn. 3, 14). Se nos recomienda <<ser prudentes como serpientes>> y <<cándidos como palomas>> en Mt. 10, 16, dos modos de representar simbólicamente al verdadero cristiano.

Serveto habla aquí de dos tipos de árboles, el <<árbol de la ciencia del bien y del mal>> y el <<árbol de la vida>>. "En el estrato más primitivo, más que un árbol cósmico y otro del conocimiento, o <<del bien y del mal>>, hay un <<árbol de vida>> y otro <<árbol de muerte>> (Krappe), los cuales no se especifican, siendo el segundo mera inversión del sentimiento del primero." (Cirlot, 1988, p. 79). En Gen. 2, 9 se dice que en el paraíso existían los dos árboles que cita Serveto y ambos en el centro del paraíso:

Gen. 2, 9: "Y había Jehova Dios hecho nacer de la tierra todo árbol delicioso a la vista, y bueno para comer: también el árbol de vida en medio del huerto, y el árbol de ciencia del bien y del mal".

"El árbol de la vida puede conferir la inmortalidad, pero no es cosa fácil llegar hasta él, está oculto como la hierba de la inmortalidad que Gilgamés busca en el fondo del océano, (...); a la entrada del cielo babilónico había dos árboles: el de la verdad y el de la vida. En éste debate del árbol único o dual no se altera el simbolismo característico del árbol, sino que se agrega otro significado simbólico por la presencia de Géminis. Aquí, la transmutación del árbol, al ser afectado por el simbolismo del número 2, se refiere al paralelismo de ser y conocer (árbol de vida y árbol de ciencia); (...) Por otro lado, cuando se vuelve a encontrar el árbol de la vida en la Jerusalén celeste, lleva doce frutos o formas solares (¿signos del zodiaco?); (...) En China, el árbol con los doce soles zodiacales (Guénon)." (Cirlot, 1988, p. 80). El simbolismo del árbol es muy complejo sobre el que se han hecho muchos y variados estudios (Chevalier-Gheerbrant, 1973, vol. I, pp. 96-113). En cualquier caso el árbol participa del simbolismo *duplex* como muestra de los dos modos de ver la realidad, uno sometido al dualismo bien-mal, y otro por encima de la dualidad a través del ser y que Serveto relaciona con Cristo o quienes acceden a él. Cristo así pues se convierte en el verdadero <<árbol de la vida>>, símbolo del *Selbst* o *Sí mismo*, mientras que el <<árbol de la ciencia del bien y del mal>> representa al estado de conciencia "normal" o habitual propio del *ego* o *Yo*.

Serveto relaciona finalmente a Cristo con el fruto del árbol de la vida:

"Así, pues, quiso la sabiduría divina otorgar primero a Adán el fruto vital de ese árbol preciosísimo, Jesús el Cristo, que es <<el árbol de la vida>>, para que de este modo pudiera vivir con Dios el hombre animal y terreno." (Rest. 370).

A continuación Serveto recomienda la edad ideal para el bautismo:

"Así como el muchacho no está en condiciones de asimilar la disciplina moral, así tampoco la evangélica, por mucho que se le instruya entonces. No está en condiciones de aprender realmente hasta la edad adulta. De ahí que Cristo nos indicase que, al cabo del primer período de instrucción, la edad perfecta para el bautismo son los treinta años, y no la de un niño de un día." (Rest. 372).

Se refiere Serveto a la cita evangélica de Lc. 3, 23: al ser bautizado <<era Jesús como de treinta años>>. Esta idea la mantenían los anabaptistas del siglo XVI.

4.2.1.c. LOS CUERPOS CELESTES Y SUS "EFLUVIOS"

Ya casi al final de este capítulo Serveto hace otra clara referencia a la astrología y a sus influencias, aunque supeditándolas a Cristo:

[Cristo] "El es también restaurador de la ruina de los cuerpos celestes, pues también éstos fueron contaminados por <<la serpiente>>: <<ni siquiera las estrellas -creadas limpias- están limpias ahora a los ojos de Dios>> (Job. 25), y por el pecado nos vienen ahora efluvios nocivos." (Rest.385).

Serveto comparte así una idea muy extendida tanto en la Edad Media como en el Renacimiento: la de que los planetas influyen sobre los seres humanos. Esta idea no todos los autores antiguos la han mantenido. No es necesario para explicar el fenómeno astrológico recurrir a la teoría de causa y efecto, pues los planetas pueden tan solo *indicar* un acontecimiento más que *influir* con algún tipo de efluvios. Así el mismo Plotino en *Las Enneadas*, en el tercer tratado titulado *De la influencia de los astros*, dice:

"Cada uno de ellos vive para sí mismo, encuentra su bien en su acto, sin ponerse en relación con nosotros. Como no tienen comercio con nosotros, los astros no nos hacen sentir su acción a no ser por accidente, sin que tal sea su fin principal; mejor dicho, no tienen ninguna relación con nosotros: nos *anuncian el provenir por accidente*, como los pájaros se lo anuncian a los augures." (Plotino, Tratado III, III, vol. I, 1930, p. 159).

Más adelante Plotino explica el fenómeno astrológico por la teoría de los *signos* o por la de la *simpatía*:

"Era preciso que...todas las cosas tuviesen *simpatía* unas hacia otras por su vida irracional. Así es como *el universo es uno* y reina en él una *armonía única*. ¿Cómo no admitir que, en virtud de las leyes de la analogía, todas estas cosas pueden ser *signos*?" (Plotino, III, V, vol. I, 1930, p. 161).

La teoría de la *simpatía* está basada en la idea de que <<todo está en todo>> una idea que Serveto ha defendido a lo largo de la *Restitutio*. Así el instante del nacimiento está implícito o <<grabado>> tanto en las posiciones de los planetas de la eclíptica en ese instante como en el alma del ser que nace, como creía Serveto. Si los planetas influyen o no, era algo difícil de demostrar para los astrólogos renacentistas. Hoy en día se sabe que los planetas sí que influyen y especialmente el astro rey que es el Sol o así mismo incluso la Luna. La astrología por otra parte es solar, es decir que se basa en la trayectoria de la Tierra alrededor del Sol a su paso por los espacios denominados *signos* y muy distintos a lo que son las constelaciones. En definitiva las dos ideas pueden ser ciertas y conformar la realidad astrológica. Las influencias son innegables, aunque no se conozcan muchas de ellas, y la coincidencia entre

las posiciones de los planetas al nacer y la estructura psíquica y física del ser que nace la defienden cada día más muchos investigadores. Así Michel Gauquelin ha demostrado la culminación del planeta Marte en el *ascendente* (horizonte Este) o en el *Medio Cielo* en militares o deportistas de competición. Igualmente este autor demostró la herencia de posiciones planetarias (*aspectos*) de padres a hijos con miles de casos (Gauquelin, 1970, p. 263). El médico suizo C.G. Jung explica el fenómeno astrológico, como ya se ha visto, por su idea de *sincronicidad* o coincidencia de la carta natal con la estructura psíquica y física del recién nacido (Jung, 1989, p. 147).

Plotino pensaba de modo similar a Serveto al supeditar el fenómeno astrológico a un principio superior cuando afirma:

"Asimismo, en fin, es un error no referir a un principio único el gobierno del universo, atribuirlo todo a los astros como si no hubiera un jefe único de quien depende el universo y que distribuye a cada ser un papel y funciones conformes a su naturaleza. Desconocerlo es destruir el orden de que formamos parte, es ignorar la naturaleza del mundo, que supone una causa primera, un principio cuya acción lo penetra todo." (Plotino, III, VI, vol. I, 1930, p. 162).

Plotino continúa explicando excelentemente estas ideas recurriendo a principios muy similares a los que Serveto ha mantenido en su *Restitutio*:

"Fuerza es, pues, admitir que los astros se asemejan a letras que fuesen trazadas a cada instante en el cielo, o que, después de haber sido trazadas en él, estuvieran sin cesar en movimiento, de tal suerte, que, aún cumpliendo otra función en el universo, tuviesen sin embargo una *significación*. Así mismo es cómo, en un ser animado por un principio único, puede juzgarse de una parte por otra parte: examinando, por ejemplo, los ojos o algún otro órgano de un individuo, se conoce cuál es su carácter, a qué peligros está expuesto, cómo puede sustraerse de ellos. De la misma suerte que nuestros miembros son partes de nuestro cuerpo, así somos también nosotros partes del universo. Las cosas, por tanto, están hechas unas para otras. Todo está lleno de signos, y el varón sapiente puede concluir una cosa de otra. Así, muchos hechos habituales son previstos por todos los hombres. *Todo está coordinado en el universo*. Si los pájaros deparan auspicios, si los demás animales nos dan presgios, es en virtud de esa coordinación. Todas las cosas dependen mutuamente, una de otra. *Todo conspira a un fin único*; no sólo en cada individuo, cuyas partes están todas ellas perfectamente unidas, sino, anteriormente y en un más alto grado, en el universo." (Plotino, III, VII, vol. I, 1930, p. 163).

Los astros *anuncian* los acontecimientos, pero no los *producen* y por otra parte el universo es un Dios y el Alma es separable de él, idea *emanantista* y que defendía también Serveto:

"El universo es, por consiguiente, un Dios, si se hace entrar en su sustancia al Alma que es separable de él. ...Si esto es así, fuerza es conceder que los astros *anuncian* los acontecimientos, pero no que los *produzcan*, ni siquiera con el alma que tienen unida a su cuerpo." (Plotino, III, IX-X, vol. I, 1930, p. 166).

El maestro de Serveto, Cornelius Agrippa creía igualmente en los influjos celestes (Agrippa, *De Occulta Philosophia*, Lib. I, 20):

"Las virtudes del mundo elemental se consiguen, mediante la mezcla de las diferentes cosas naturales, por medio de la medicina y la filosofía natural, y las virtudes celestes se alcanzan por los rayos e influjos del mundo celeste, según las reglas de los astrólogos y de los matemáticos." (Agrippa, 1992, p. 85).

Las dos posiciones frente al fenómeno astrológico: la ley de causa y efecto o de las *influencias* y la *sincronicidad* o coincidencia entre los planetas considerados como signos o símbolos es tratado y desarrollado convenientemente en el capítulo de esta tesis sobre el método astrológico y sus fundamentos (129). La astrología médica y concretamente la

astroiridología demuestra la correlación o coincidencia entre la astrología y el ser humano (Verdú, 1989, pp. 17ss).

4.2.2. SEGUNDA PARTE

DEL PODER CELESTIAL, TERRENAL E INFERNAL DE SATANAS Y DEL ANTICRISTO, Y DE NUESTRA VICTORIA

En este capítulo Serveto hablará del reino del maligno encarnado en la figura del Anticristo que para él era sin duda el Papa y toda su burocracia ritual. De ahí el interés de Serveto de "Restituir" el cristianismo, aunque su *Restitutio* estuviera pensada desde antiguo como respuesta a la *Institución del cristianismo* de Calvino.

"Por el pecado del hombre, esas infernales y poderosas furias tienen no sólo dominio sobre la carne, sino también poder sobre los cielos. Dícese que cayeron del cielo, porque cayeron de la felicidad, hermosura y visión del Verbo hasta lo más hondo, viéndose por ello obligados a arrastrarse sobre el pecho; sin embargo, siguen moviéndose en los cielos disimuladamente. Los malos espíritus actúan allí mezclados con los ángeles buenos, y allí pelean contra ellos (III Re. 22; Job 1 y 6; Dan. 10 y 12; Ap. 12; Zac. 3; Jud. 1)." (Rest. 388).

Se refiere Serveto a alguna de las citas bíblicas en las que se cita a Satanás cuando le pide permiso a Jehová para tentar a Job (Job 1, 6). Otras citas se refieren a la lucha del arcángel San Miguel con el diablo. Más adelante Serveto afirma que los justos como él harán "caer" del cielo la estrella de Satanás:

"Lo que hace Cristo, también lo haremos nosotros (Jn. 14). Nosotros haremos caer del cielo la estrella de Satanás, arruinaremos los campamentos de los asirios y la ciudad de Jericó, como ya se hizo antes por ministerios de los ángeles en sombra de esta verdad. Cristo nos ha dado poder y autoridad para someter a los espíritus, pelear de verdad contra ellos y hacerlos caer del cielo (Lc. 9 y 10; Ap. 12)." (Rest. 389-390).

La estrella de Satanás ha de caer para que no pueda seguir enviando influjos malignos, cosa lógica dentro de la mentalidad astrológica de la época. La estrella de Satanás representa al planeta Saturno, mientras que la estrella de Lucifer sería el "lucero de la mañana", es decir el planeta Venus.

Algunas líneas antes Serveto se identifica con la figura del arcángel San Miguel, puesto que él se llamaba Miguel:

"Más aún, esas peleas de los ángeles anticipan y figuran las nuestras y en las nuestras culminan, como se ve claramente en Daniel, caps. 10 y 12 y en el Apocalipsis, capítulo 12. <<Enviados a nuestro servicio, pelean por nosotros, sirviéndonos>> (Heb. 1)." (Rest. 389).

En Ap. 12, 7-9, Dan. 10, 20 y Dan. 12, 4 y en Heb. 1, 14, se habla de la gran batalla última entre el arcángel San Miguel y el dragón o antigua serpiente y los que le siguen. Dicha batalla Miguel Serveto la hizo suya. Así lo afirma en la *Carta 20 a Calvino*: "Yo trabajo constantemente por la restitución de esta Iglesia, y tú te enfadas conmigo porque me

inmiscuyo en esta guerra de Miguel y deseo que todos los hombres piadosos hagan lo mismo." (Serveto, Treinta cartas a Calvino, 1553, p. 153).

4.2.2.a. SOBRE LAS INFLUENCIAS DEL MAL SOBRE LOS ASTROS Y SOBRE LAS CUALIDADES

La influencia del mal es tan fuerte que afecta incluso a los astros:

"Hasta tal punto quedaron contaminados y manchados por <<la serpiente>> los cielos, la luna y los astros, que por lo mismo que es necesario que nos convirtamos en ceniza nosotros, por eso mismo es menester que también los cielos con el sol, la luna y los astros, sean destruidos por la violencia del fuego el día del juicio; en otro caso, hubieran sido renovadas todas las cosas sin necesidad de tamaña deflagración." (Rest. 390).

"También el influjo de los astros nos ha resultado nocivo y mortífero a causa de esa profanación del demonio. De no haber pecado Adán, no nos vendría del cielo ninguna clase de muerte, ni enfermedad alguna, ni aura alguna pestilente. Las causas de las enfermedades y las propiedades curativas de los medicamentos y venenos a duras penas pueden descubrirlas los médicos en esas cuatro únicas cualidades primarias por estar también contaminadas. De no haber pecado Adán, habría aún calor, frío, humedad y sequedad, y no sólo enfermedades, venenos y medicamentos: todo sería inocuo en una vida paradisiaca." (Rest. 391).

Como se puede observar Serveto antepone la teología, tanto como causa del mal como la del enfermar, a la medicina, la astrología o a la filosofía. La doctrina de las cualidades era de uso frecuente en autores médicos-astrologos árabes y medievales. "Para Arnau, como para los médicos escolásticos de la época, la *complexio* no es otra cosa que el equilibrio corporal de las cualidades elementales -lo frío, lo cálido, lo húmedo, lo seco-, presentes en los humores y en cualquiera de las partes del cuerpo. En el mantenimiento o alteración de ese equilibrio -equilibrio concebido más como un ideal que como una realidad- radica la salud o la enfermedad. Cualidades y equilibrio-desequilibrio que también se encuentran en los medicamentos. De ahí la importancia de la doctrina de las cualidades y del propio concepto de *complexio*." (García-Sánchez, 1985, p. 74). La *complexio* se adquiere después del nacimiento puesto que los elementos del ser que nace se manifiestan justo en el preciso instante en que comienza a respirar y se le establece el horóscopo, por eso Arnau de Vilanova dice que la *complexio*, que se forma con las cualidades depende de la proporción entre los elementos aire, fuego, agua y tierra, aparece después del nacimiento, como afirmaba igualmente Porfirio al pensar que el alma se introduce al nacer y no antes. Es justo en el momento que entra el alma con la primera inspiración cuando se levanta el horóscopo o carta natal. "Et ista complexio excedens potest contrahi a tempore generationis, et tunc dicitur innata; aut eciam potest acquiri post nativitatem. Dico <<post nativitatem>> quia, licet ante nativitatem generato embrione possit ei malicia complexionis occurrere, tamen, quia supervenit ei antequam prodiret in lucem per nativitatem, nichilominus dicit Medicus illam complexionem a generatione contactam. Hoc ergo supposito revertamur ad primam dicendo quod, si complexio excedens introducatur in corpus post nativitatem, talis complexio mala vobabitur non innata, sed potius superveniens, licet eciam accidentalis." (Villanova, Opera omnia, 1985, p. 151).

Las cualidades se crean a partir de los cuatro elementos: lo seco del fuego y la tierra, lo frío del aire y la tierra, lo húmedo del agua y el aire y lo cálido del fuego y el agua. Así según la distribución de los planetas en la eclíptica en el momento de nacer en los signos de aire,

fuego, agua o tierra, se puede averiguar si el ser que nace tiene un predominio o carencia de alguna cualidad. Este modo de estudiar el horóscopo es importante para el estudio de la astrología médica. Por ejemplo, si hubiera una carencia de los elementos fuego y agua, llevaría a pensar en una carencia de lo cálido, y probablemente dicha persona podría padecer de una falta de respuesta febril ante la enfermedad. Lo contrario ocurriría si predominan los planetas en signos de agua y fuego, en cuyo caso podría existir una excesiva respuesta febril a la enfermedad.

Pero Serveto continúa situando en el origen de la enfermedad elementos teológicos o religiosos:

"Así que por culpa del demonio existen las enfermedades. Que en las enfermedades se halle el demonio ya lo enseñaba Hipócrates. Hay algo en las enfermedades que proviene del demonio, hay un <<espíritu de enfermedad>>. Así como es un demonio la muerte misma, según Juan, así también es un demonio la propia enfermedad que lleva a la muerte. Por obra del demonio quedó perturbada la armonía en el cuerpo humano, produciéndose obstrucciones en los conductos, podredumbres, aires, excrementos nocivos, flujos, ardores febriles, rigidez. De ahí que Cristo increpase a la fiebre como si se tratara de un demonio y ordenase salir al <<espíritu de enfermedad>>, expresión que no sin razón usa Lucas, que era médico (Lc. 13). En ese mismo lugar Cristo llama <<atadura de Satanás>> a una contracción de los nervios, como Pablo llama <<ángel de Satanás>> a su propia enfermedad (II Cor. 12). Por eso por la oración se ahuyenta en ocasiones al mal espíritu y se repele la enfermedad. Claro que también se repele con un medicamento natural, expulsando la materia que infectaba el espíritu y destruyendo la forma nociva; pero esta forma de curar no es tan perfecta, y frecuentemente daña en otra parte, como cuando se elimina un veneno con otro veneno." (Rest. 392).

Hipócrates habla de malos pneumas más que de demonios, aunque "Para el griego arcaico, la enfermedad consistía en una <<mancha>> de carácter simultánea e indiferenciadamente físico, religioso y moral (*lyma* en la peste del Canto I de la *Iliada*, *miasma* en la peste del *Edipo Rey*, de Sófocles)." (Lain, 1987, p. 191).

La inclinación de Serveto hacia lo natural, como los medicamentos naturales por ejemplo, es patente en su obra *Razón Universal de los Jarabes, según inteligencia de Galeno*: "Defensas para la concocción son: el buen jugo de los alimentos, los medianamente cálidos, los fomentos, las cataplasmas, fricciones, sobre todo en los pies, según Aecio, el baño, el sueño, el descanso, y el vino medianamente cálido." (Serveto, 1537, p. 325).

4.2.2.b. EL REINADO DE LA BESTIA

A continuación Serveto, que está hablando sobre las influencias del mal, no deja de relacionar al Papa con el Anticristo mostrando sus argumentos:

"Pues verdadero rey, hijo de perdición y autor de la secta de perdición es el Papa, quien nos ha mezclado veneno en el cáliz y lo ha profanado todo, degenerando desde la piedad inicial hasta la mayor de las impiedades. El ha mezclado lo sagrado con lo profano, compaginando con el Papado la corona de un reino temporal."; (...) "Ha traído más perjuicios al reino espiritual de Cristo esta espiritual impostura del Papa, que la que antes trajo al mundo carnal la del carnal Adán. Por eso a Adán se le impuso pena de muerte corporal; en cambio, a la

Bestia y a sus servidores se les impone en el Apocalipsis pena de fuego eterno (Ap. 14, 18 y 19)." (Rest. 393-394).

Posteriormente habla de un período de 1270 años del reinado de la Bestia, cifra que deduce Serveto de textos bíblicos y argumentos históricos. Dicho plazo, según él, finalizaba en la época en que él comenzaría su lucha contra la Bestia como lo hizo el arcángel San Miguel con el dragón:

[En Ap. 12, 7] "...Juan nos enseña que desde el tiempo en que el hijo de Dios fue arrabataado de entre nosotros y en que ahuyentada su Iglesia se refugió en el desierto, han pasado ya <<tiempo y tiempos y medio tiempo>>, es decir, un año, dos años y medio año. Este período se interpreta ahí como tres años y medio, que Juan llama <<cuarenta y dos meses>>, <<mil doscientos sesenta días>>; pero día en lenguaje profético hay que tomarlo por año, como frecuentemente nos dan a entender los profetas. De modo que desde los tiempos de Constantino y Silvestre, el Papa, verdadero Anticristo, ha reinado ya por espacio de mil doscientos sesenta años." (Rest. 395-396).

El hecho de hacer equivalentes un día a un año es una técnica muy utilizada en astrología, disciplina muy unida a la predicción y por lo tanto al lenguaje profético. Así el simbolismo zodiacal se aplica tanto al ciclo anual como al ciclo diario de 24 horas. Además existe un método de predicción en astrología en donde un día del tránsito del sol equivale a un año de la vida del individuo. Por ejemplo si el sol a los 20 días de nacer toca (hace una *conjunción*) un planeta determinado significa que a los 20 años puede ocurrir algo relacionado con el simbolismo de dicho planeta. Técnicas éstas que Serveto conocería bien porque eran de uso corriente entre los astrólogos en su época, y sobre todo entre los médicos astrólogos para ver tanto el prodromos como el pronóstico en medicina.

Más adelante afirma que mostrará sesenta señales para identificar al Anticristo (Rest. 397), haciendo referencia a su librito: *Sesenta signos del reino del Anticristo* (Serveto, 1553, 1981, pp. 199-209). Las tres cabezas del monstruo trinitario papal las compara a la tricéfala Hecate, la cual poseía una cabeza de jabalí, otra de caballo y otra de perro (Rest. 407). Los *Himnos órficos, I*, hacen un elogio de la diosa Hécate: "Invoco a Hécate, protectora de los caminos, en las encrucijadas, grata, celeste, terrenal, marina, etc..." (Periago, 1987, p. 168). A la tricéfala Triple Hécate también se le denomina Artemisa tracia, relacionándose igualmente con la Luna.

Al magisterio de la Sorbona también lo incluye Serveto dentro del mal espíritu del dragón por defender al Papa y quizás en recuerdo del juicio que sufrió por practicar la astrología judiciaria o natal y por publicar su *Apologetica disceptatio pro astrologia*, en defensa de la astrología (Rest. 407). Finalmente acaba Serveto el Libro I de la Parte cuarta con referencias al número de la Bestia, 666, documentándolo con citas bíblicas pero sin desentrañarlo simbólicamente.

4.3. LIBRO SEGUNDO

DE LA VERDADERA CIRCUNCISION Y DEMAS MISTERIOS DE CRISTO Y DEL ANTICRISTO, TODOS YA CUMPLIDOS

Continúa Serveto con sus planteamientos de tipo teológico, entre los cuales introduce ocasionalmente alguna referencia a temas cabalísticos o herméticos. Su crítica a la astrolatría

y a la magia mal entendida por algunos no está reñida con su aceptación de los principios astrológicos como fuente de conocimientos científicos.

4.3.1. PRIMERA PARTE

DE LA VERDADERA CIRCUNCISION Y DEMAS MISTERIOS DE CRISTO

La circuncisión de Cristo es algo espiritual, siendo innecesaria ésta, en su opinión (Rest. 411).

Casi toda esta primera parte es un tratado teológico sobre el bautismo que se sale del propósito de esta tesis.

Sí que conviene resaltar una opinión de Serveto sobre las promesas de futuro:

"Para dar testimonio de la verdad nos está permitido jurar sobre cosas pasadas o presentes; para el futuro no debemos prometer ni jurar nada, sino que sólo dirás, como enseña Santiago, <<si Dios quiere>>. El único que puede jurar de futuro es Dios, único que puede asegurarlo de antemano, mientras que nosotros no podemos ni cambiarnos un cabello de blanco en negro." (Rest. 430).

Lo que demuestra un cierto determinismo por parte de Serveto, aunque de base teológica.

Su opinión sobre la vida célibe es claramente favorable, lo que no coincide con las acusaciones de vida licenciosa por parte de los acusadores en el proceso de Ginebra:

"La vida célibe no la desapruébo. Yo mismo la he abrazado voluntariamente, y Pablo la recomienda por encima de la vida conyugal, pero siempre con tal de que sea elegida libremente, al margen de cualquier imposición (I Cor. 7)." (Rest. 430).

Sus ataques al Papa continúan a lo largo de este capítulo:

"Con Cristo tenemos que reconocer que el hombre exterior, igual que la efigie externa de la moneda, queda sometido a las leyes del poder temporal; pero el hombre interior no puede someterse al mundo, porque no es del mundo. Así que demos <<al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios>>. Y el Papa devolvámoselo a Satanás, que es quien nos lo ha dado." (Rest. 433).

Más adelante, y casi al final de esta primera parte, explica el sentido de la circuncisión bajo su punto de vista que, como es habitual, se acoge a las Escrituras (Rest. 438-439).

Explica detalladamente ciertas ventajas, según él, de dicha práctica (Rest. 443).

4.3.2. SEGUNDA PARTE

DE LOS MISTERIOS DEL ANTICRISTO TODOS YA CUMPLIDOS

Continúa Serveto en esta segunda parte hablando del Anticristo y sobre otros temas como la "circuncisión coronaria de la cabeza rapada" como signo de la Bestia (Rest. 446).

Prosigue señalando la división ternaria como a la vez como un misterio, pero también como una realidad, citando varios ejemplos:

"Tres veces también se repite en la Escritura la muerte de Cristo, pues tres veces murió Cristo: en sombra, en cuerpo y en espíritu." (Rest. 459).

"...<<con tres medidas de harina ha fermentado el reino de los cielos>>." (Rest. 460). (Cita de Mateo 13, 33).

Es curioso observar cómo Serveto se refiere al número tres pero sin explicar su opinión de el por qué de esta división ternaria. Por otra parte reconoce dicha forma de dividir acontecimientos religiosos y rechaza la Trinidad.

El simbolismo del número tres en la tradición de todas las culturas es rico y variado. En la tradición judeo-cristiana o incluso en la egipcia los ternarios son frecuentes: Padre-Hijo-Espíritu santo, Osiris-Isis-Horus. Así también en la India: Brahma-Vishnu-Shiva; en el zurvanismo: Ohrmazd-Ahriman-Zurvan. Dichas manifestaciones ternarias de la divinidad tratarían de explicar la dualidad reinante en la Naturaleza, la transcendencia de los opuestos y su reunificación por medio de la *coincidentia oppositorum* como hace constar en su tesis doctoral Hernández Catalá (Hernández, 1972, p. 48ss). En realidad lo que define perfectamente el ternario en todo lo existente son las tres dimensiones dispuestas en forma de cruz tridimensional de seis direcciones o hexamerón (Verdú, 1985, p. 11ss) al cual alude Clemente de Alejandría como base de los seis días de la Creación del Génesis y sobre el que ya se ha hablado aquí anteriormente.

Más adelante Serveto tiene la esperanza, basándose en citas bíblicas, de la aparición de Cristo <<antes de la consumación de los tiempos>> (Rest. 461).

4.3.2.a. SOBRE LAS PRACTICAS DE ADIVINACION

A continuación Serveto explica muy bien ciertas prácticas judías de adivinación que sólo pueden conocer quienes estén familiarizados con la lengua y la cultura hebrea como él lo estaba:

"Así como antes mediante ciertos bisbiseos y encantamientos trataban los adivinos de hacer salir del infierno a las ánimas de los muertos, así ahora, con sus cantinelas, conjuros y aspersiones de agua mágica, quieren éstos hacer salir de allí las almas de sus muertos. Ellos hacen todo su negocio con los muertos, a pesar de estar prohibido ofrecer nada por el muerto o preocuparse por él. Todo esto es evidentemente cosa del adivino, o sea, de <<la serpiente>>, y es algo infernal. Así como antes se obtenían respuestas de las estatuas revestidas de los dioses Maseca y Terafím y de sus sacerdotes vestidos de lino, (...)." (Rest. 464).

Los Terafím los cita Serveto más adelante (Rest. 467-468) comparándolos a los exvotos u ofrendas que los fieles hacen a los santos en las iglesias.

El culto a las imágenes viene desde antiguo, pues ya en Mesopotamia y en Egipto se les utilizaba como medio de adivinación. "Tanto en Egipto como en Mesopotamia, primero se comunicaba <<vida>> a la estatua por medio de una ceremonia de <<apertura de la boca>>." (Frankfort, 1993, p. 325). En los enterramientos egipcios la parte más importante de los ritos era el rito de la apertura de la boca, de la nariz, de los ojos y de las orejas; los ritos los ejercían los sacerdotes con un lector de libros sagrados a la cabeza y el sacerdote representaba al dios Anubis con una máscara." (Lexa, 1925, vol. I, p. 112). Cómo obtener una conjunción favorable de las estrellas también formaba parte de dichos rituales según el Grimorio demótico de Londres y Leyde, X, 3, p. 137 (Lexa, 1925, vol. I, pp. 18 y 112).

Los israelitas heredaron sin duda no sólo los conocimientos babilonios sino los egipcios. Pero Serveto continúa explicando lo que son los *Terafim*:

"Por eso dicen que también se da culto allí a los *Terafim*, lánguidos simulacros del cuerpo humano deshecho por la enfermedad, a los que dirigimos diversas plegarias y de los que, como muertos sacudidos de su sueño, esperamos atiendan nuestras peticiones. De ahí que Micol pusiera en su lecho una estatuilla, *Terafim*, como si se tratase del mismo David en persona (I Sam. 19). Que estas clases de *Terafim* estuvieran en boga en Babilonia por aquel entonces aparece en Gen. 31 y Ez. 21. Ya entonces se veneraban en Babilonia las estatuas de los muertos, como ocurre ahora en la nueva Babilonia que ha sucedido a la primera y que se iba edificando al mismo tiempo que la otra iba arruinándose." (Rest. 467-468).

Massekha era un dios de la fundición, como el becerro de oro del desierto: Deut. 9, 16; Ex. 32, 4 y 8; I Re. 12, 28, etc., y los *Terafim* son los dioses domésticos venerados incluso por algunos personajes bíblicos, consultados sobre problemas de igual índole: los de Raquel en Gen. 31, 19, Jue. 17, 5 y 18, 14, etc.; *Terafim* procede de la raíz hebrea RFH>curar (Alcalá, 1980, pp. 685 y 690). Los *Terafim* son objeto de culto (Jue 17s), usado también para los oráculos (Ez 21, 26; Zac 10, 2); son también mencionados en los textos de Ugarit, interpretándose como dioses domésticos (*penates*). En ISam 19, 13. 16, los *Terafim* pueden tener la talla y la figura de un hombre; en Gén 31, 19. 34 son, en cambio, tan pequeños, que pueden ser escondidos en el aparejo de un camello (Haag et al., 1975, p. 1919-20).

4.3.2.b. LA ORIENTACION DE LOS TEMPLOS

A Serveto también le preocupaba el cambio de orientación de los templos:

"Los papistas tratan de construir siempre sus templos de modo que el altar mayor esté situado en la pared oriental del templo. Por eso dice Daniel que han vuelto las espaldas a Dios y a su templo; pues tanto el templo de Salomón como el tabernáculo de Moisés miraban hacia poniente, ya que a poniente estaba el *sancta sanctorum*. Por eso suele decirse que los judíos adoran hacia poniente. En cambio los papistas babilonios, para no parecer que judaizan, prefieren adorar hacia oriente, como los mahometanos lo hacen hacia mediodía. Mas los cristianos ni de una ni de otra forma, sino <<en espíritu>>. En el cap. 46 del Lib. 5 refiere Moisés el egipcio que la causa de que los judíos adoren hacia poniente es que los idólatras lo hacen hacia oriente por creer que el sol es Dios." (Rest. 464-465).

Maimónides (Moisés el egipcio) dice en su *Guía para los Perplejos*: "Cuando Abraham eligió el monte Moria eligió el oeste como lugar hacia el que se volvió durante sus oraciones por creer que esa es la orientación más sagrada; y pienso que obró así porque era entonces un rito general el adorar al sol como deidad. Sin duda, todas las gentes se volvían entonces al este." (Maimónides, Parte III, cap. XLV, 1956, p. 355). Serveto parece pensar que los papistas cambiaron de orientación por no parecer judíos, pero en realidad desde los orígenes del cristianismo se sabe muy bien porqué se orientan de un modo u otro. No hay que olvidar que los esenios sabían astrología y por lo tanto todo lo referente a los solsticios y equinoccios. Juan el Bautista, de origen esenio y el mismo Cristo fundan su iglesia en base al número 12, al igual que los antiguos y contemporáneos esenios. La fecha de la Navidad corresponde al solsticio de invierno, es decir al momento en que el Sol comienza a ascender

por la eclíptica, fecha muy lógica para el nacimiento de una divinidad como Cristo. En el Corán las referencias a la orientación aparecen en el sura II.

Seguidamente Serveto se refiere una vez más a los textos herméticos, y a Hermes Trismegisto en el *Asclepio*:

"También los egipcios adoraban hacia oriente, como hace saber Trismegisto en su *Asclepio*. Dios quiso que todo esó cambiara en la Ley. Pero el Papa nos hace retroceder de los judíos a los egipcios y a las primitivas abominaciones de los pueblos, haciéndonos adorar hacia oriente." (Rest. 465).

La cita es del *Asclepio* 41:

"Salieron todos del santuario y se dispusieron a dirigir sus plegarias a Dios con la mirada vuelta hacia el Sur (pues cuando se ora a Dios en el ocaso, se ha de mirar hacia el Sur, lo mismo que si está amaneciendo se ha de mirar hacia el Este), pero en el momento en que empezaban a orar, Asclepio, dirigiéndose a Tat, le dijo con voz queda:

-Tat, ¿Quieres que sugiramos a tu padre que acompañe nuestra súplica a Dios con incienso y perfumes?.

Pero Trismegisto, que le había oído, repuso irritado:

-¡Calla Asclepio! ¡Calla!, porque casi es un sacrilegio quemar incienso y todo lo demás mientras se ora a Dios, pues nada le puede faltar a quien es él mismo todas las cosas o en quien todas las cosas están. Por tanto, adoremos a Dios dándole gracias, porque la mejor forma de incensar a Dios es la acción de gracias de los mortales."

En esta cita del *Asclepio*, el texto se refiere a la tradición de orar hacia el lugar donde se encuentre el Sol, es decir hacia el sur (oeste) en el atardecer y hacia el este en el amanecer. Pero Trismegisto protesta enérgicamente contra los sacrificios, y curiosamente Serveto opina de modo semejante como ya se ha visto.

La siguiente cita del mes de Tammuz es un dato histórico de interés en relación con la astrología babilónico-egipcia:

"Además, en las iglesias romanas las mujeres lloran a Adonis muerto, celebrándole aniversarios, como se hacía antes en el mes de Tammuz, según el testimonio ocular de Ezequiel." (Rest. 465).

En Ezequiel 8, 11. 14 se dice: "Y delante de ellos estaban setenta varones de los ancianos de la casa de Israel,..."; "Y llevóme a la entrada de la puerta de la casa de Jehová, que está el aquilón; y he aquí mujeres que estaban allí sentadas endechando a Tammuz". Tammuz era un dios sumerio-babilónico (*du-'u-zû*), símbolo de la vegetación que muere y resucita, amante de la diosa Istar, afín del fenicio-helénico Adonis. Su muerte era llorada anualmente en el mes de Tammuz (mediados de junio a mediados de julio) por plañideras (Haag et al., 1975, p. 1903). El período comprendido en Egipto entre el 25 de junio y el 24 de julio es el denominado mes de *Epifi* (Lange, 1995, p. 225). Y el 25 de Epifi, que coincide con el 19 de julio, constituía el principio del año Sothiaco, es decir cuando aparecía la estrella Sirio y al mismo tiempo se producía la subida del Nilo. Sothis, Sirius o Canícula, es la versión griega del nombre egipcio Sopdet (Lurker, 1991, p. 192). Así pues, coincide el mes de Tammuz con el mes egipcio de Epifi y con el comienzo del año egipcio. Dicho período coincide casi exactamente con el mes astrológico de Cancer que es un signo de agua y relacionado con la

maternidad, de ahí quizás su relación con las plañideras del mes de Tammuz. La diferencia de unos dos o tres días entre el ciclo zodiacal de Cancer (21 de junio al 23 de julio) y el mes egipcio de Epifi (25 de junio al 24 de julio) quizás sea debido al desfase producido al aplicar los 4 o 5 días epigómenos, como ya se vió anteriormente.

4.3.2.c. LOS ESENIOS

Que los esenios estaban al tanto de dichos ritos y su por qué lo reconoce en cierto modo incluso el mismo Serveto a continuación:

"Nadie muere en la iglesia papista sin tener su aniversario al modo de los <<encennios>>." (Rest. 465).

Resulta asombroso que Serveto conociera a la comunidad esenia, muy posteriormente puesta de relieve a nivel internacional, por constituir seguramente los pilares del cristianismo. Serveto los conoció probablemente gracias a la obra de Filón de Alejandría sobre esta comunidad titulado *De Essaeis*, así como por las referencias de Eusebio en su *De praeparatione evang.n*, con textos de Porfirio y Josefo.

El fenómeno esenio resurge con los descubrimientos del Mar Muerto en Qûmram. Juan el Bautista es muy probable que perteneciera a dicha comunidad (González, 1973, pp. 254-264). La comunidad esenia, desde el siglo II a. de C., estaba regida por doce personas, abolieron los sacrificios rituales de animales (el cordero pascual) y los sustituyeron por un ritual de pan y vino. La escatología tuvo una importancia decisiva en dicha comunidad, pues estaban seguros de la venida de un Mesías o Maestro de Justicia debido a los cambios de Era de Aries a Piscis que conocían perfectamente puesto que practicaban la astrología. De hecho los esenios abolieron los sacrificios del carnero que está relacionado con el signo zodiacal de Aries por el animal y por el hecho de sacrificar, e implantaron la nueva visión pacífica del mundo con el símbolo del pez y la celebración con pan y vino más en relación con el signo de Piscis (los dos peces). Eran deterministas y uno de los horóscopos encontrados, el horóscopo II del manuscrito 4Q186, incluso parece que trata de describir las características del futuro Mesías. En Qûmram han aparecido numerosos horóscopos (Jimenez y Borhomene, 1976, pp. 209-210). "...la literatura de Qûmram ha sufrido también la influencia de la corriente astrológica del momento, según la cual la vida y actividad humanas estaban condicionadas por los movimientos de los cuerpos celestes." (González, 1973, p. 187).

4.3.2.d. ETIMOLOGIAS DE NOMBRES PAGANOS

Un poco después Serveto cita algunas etimologías de nombres relacionados con la figura del mal. Serveto, como muchos padres de la Iglesia católica e incluso Papas, defendía el uso de la astrología pero nunca el culto o adoración de los planetas o astros, pues bajo su punto de vista eso sería idolatría, o mejor *astrolatría*. En la antigüedad algunos seguidores de Baal probablemente cayeron en la astrolatría.

"Tenemos que comprender bien qué significan nombres como *Bel, Baal, Baalpehor, Astarot, Dagon, Regina coeli, Terafim, Elilim, Moloc* y otros. *Bel* quiere decir confusión; por eso es congruente que en Babel se dé culto a Bel: en la ciudad de la confusión, al dios de la confusión. Aquí se da culto a todo sin distinción, y por cualquier pretexto cada cual se

inventa su propio ídolo. Según la historia, tal y como refiere Beroso, fue Belo, hijo de Nemrod, santo canonizado, que sobresalió en el reino de Babilonia, siendo luego adorado como ídolo. Quizá a este mismo o tal vez a otro se le llamó *Baal* por su predisposición a dominar, y se le daba culto en el monte Pehor, del mismo modo que entre nosotros existen en los montes muchas ermitas, de las que llama la Escritura <<santuarios altos>>. Después de la confusión de las lenguas, este mismo Bel bien pudo ser llamado por otros Baal y en atención al lugar, el monte Pehor, resultaría *Baalpehor*. Unos lo llamaban *Baalberit*, otros *Baalzebub* o *Baalzafom*. Los profetas lo llamaron *Baal Pehor*, que quiere decir <<el que fornicar en público>>, ramera pública, según se desprende de Oseas 9 y de Números 25. El término Baal no significa propiamente marido, sino <<traficante en concubinas>>, como enseña Dios mismo (Os. 2). Bien puede uno iniciarse en Roma en el culto a este dios, pues Roma es <<la madre de la prostitución>>, que llega incluso a enseñar a fornicar con Baal (Ap. 2 y 17)." (Rest. 466-467).

Beroso fue el sacerdote caldeo introductor de la astrología oriental en el mundo griego hacia el comienzo del tercer siglo antes de nuestra era (Bouché-Leclercq, 1963, p. 2).

Prosigue Serveto citando el culto a *Astoreth*, diosa de los sidonios, el del pez *Dagon*, dios de los navegantes y otros:

"Que en Roma se dé culto también a la *Reina del cielo*, a los doce signos del firmamento y a toda clase de milicias celestiales, resulta evidente para cualquiera. Por institución papista la imagen de María representa a la reina del cielo, como otras imágenes representan a los doce apóstoles y a las ánimas de los santos difuntos. A esos se les llama propiamente *Elilim*, que no son dioses simplemente, como suele decirse, sino divos, divinidades canonizadas por el Papa romano y representadas en estatuas después de su muerte." (...) "De *Moloc* o *Molec* decimos que era la real efigie de Baal, a quien se le hacían ofrendas por medio de fuego y se le ofrecían niños." (Rest. 467-468).

Como se puede apreciar una vez más Serveto está en contra de la astrolatría así como de todo tipo de rituales paganos bajo su punto de vista. Prosigue con sus comparaciones con los ritos y sacrificios de la Iglesia católica, sobre todo en lo que respecta al bautismo de niños.

Serveto acaba este Libro II con una crítica más, la del culto de las imágenes de los santos:

"Así como leemos que entre los dioses de los gentiles estaban incluidos Júpiter, Juno, Hércules, etc., así también la Bestia, por instigación de la cogulla de los peores demonios, nos hace dioses a unos hombres muertos, aconsejándonos implorar de sus imágenes diversos favores." (Rest. 469).

Comienzan a continuación, ya casi al final de la *Christianismi Restitutio*, los libros tercero y cuarto. Dichos libros no contienen un gran contenido hermético, astrológico o médico, centrándose más que nada en cuestiones de teología.

4.4. LIBRO TERCERO

SOBRE LOS MINISTERIOS DE LA IGLESIA DE CRISTO Y SU EFICACIA

4.4.1. DE LA EFICACIA DE LA PREDICACION DEL EVANGELIO

Comienza este Libro III con unas opiniones de Serveto sobre la fisiología del Logos o la importancia de la palabra como *Lógos Spermaticos* o *Semina Verbi*, como transmisora del espíritu de quien la emite, y cómo ésta influye a nivel fisiológico en el cuerpo humano sobre todo sobre el corazón como su sede.

"En este sentido añade Pedro que nuestro escondido y nuevo hombre del corazón ha sido engendrado incorruptible del Espíritu santo por medio de la palabra del evangelio. No es de extrañar que a partir de esa voz externa se engendre interiormente el hombre nuevo incorruptible, pues que en esa palabra externa anida el Espíritu que penetra hasta el interior y obra dentro de nosotros. En la palabra hay espíritu, y ese espíritu, que sale con la voz desde lo más profundo de nuestras vísceras, penetra también por el oído hasta lo más hondo. <<Entró espíritu en mí, dice, cuando me habló aquel hombre>> (Ez. 2). Hasta la propia palabra de quien enseña comunica de algún modo su espíritu al que le escucha. La misma palabra pronunciada por boca del ministro actúa dentro de nosotros, pues la voz viva encierra una gran energía latente; sobre todo si es voz de evangelio. ...y de esa palabra del reino celestial se dice que es semilla que se siembra en el corazón (Mt. 13). (Rest. 471-472).

Continúa hablando de la eficacia de la palabra para que el Espíritu santo hable en nosotros. Igualmente dice que Dios "Quiso vincular la curación de una enfermedad a la imposición de manos, porque así lo dijo Cristo." (Rest. 474). La imposición de manos todavía se sigue practicando en algunas comunidades evangelistas que incluso bautizan por inmersión a la mayoría de edad.

Más adelante aparece otra probable premonición de su muerte:

"¡Grande es <<el poder de las llaves>> de la Bestia, con el que fulminando hace descender del cielo a la tierra fuego de anatemas hasta lograr que los hombres ardan vivos sobre la tierra! (Ap. 13)." (Rest. 478-479).

No hay que olvidar que Serveto fue quemado en efigie por sentencia de la corte eclesiástica de Viena del Delfinado, antes de ser quemado en la hoguera en persona el 27 de octubre de 1553 en Ginebra.

Contra la consagración también Serveto dirige algunas palabras:

"Y todo eso a través de rescriptos o bulas selladas con el nombre, número de orden, lema y escudo del Papa, como dice Juan ahí: la marca de la Bestia, dice, se imprime <<en la frente y en las manos>>, pues son los puntos que se ungen en la consagración papista, y con ello se da licencia a los ungidos para negociar en sus iglesias." (Rest. 481).

Prosigue Serveto arremetiendo contra las distintas jerarquías o clases sacerdotales, tanto masculinas como femeninas, comparándolas a las que existían en Babilonia (Rest. 481-482).

4.4.2. DE LA EFICACIA DEL BAUTISMO

4.4.2.a. DE LA EFICACIA DEL AGUA POR SI MISMA

Es curiosa la opinión de Serveto sobre la eficacia del contacto del agua en el bautismo por sí misma e independientemente del acto de fe de a quien se le realiza:

"Para que el ciego recobre la vista, Cristo le manda a la piscina, a que se lave (Jn. 9). Naamán, el sirio, es enviado al Jordán, para que, lavándose en él, quede curado de la lepra (IV Re. 5). En estos casos, aún creyendo lo que se les dijo, no hubieran sido curados, de no haberse lavado a continuación; pues no quedaron curados en el momento de creer, sino en el momento de lavarse y precisamente en ese lugar. Fíjate bien en estas palabras: la salud se recobra en el momento de lavarse y precisamente en ese lugar, al margen de la fe que debe preceder. Mal hacen, pues, quienes menosprecian el bautismo como un simple lavado externo.

Si Dios quiere vincular su don interior a esa acción externa, ¿qué? ¿Acaso no quiso Cristo vincular el don del Espíritu santo a la externa imposición de las manos?" (Rest. 484-485).

Ante esta defensa del agua no se puede menos que pensar sobre Serveto que sería un gran defensor de la Hidroterapia que, por otra parte, hoy en día ha resurgido con fuerza. En su *Tratado universal de los jarabes* (Paris, 1537) se muestra como un seguidor del método naturista y por lo tanto pionero en una de las especialidades médicas resurgidas del olvido en la actualidad.

"Ahora bien, cuando Dios quiere que una cosa se haga de una manera determinada, nosotros creemos que así debe hacerse. ¿Por qué al imponerle Elías su manto quedó Eliseo lleno de Espíritu divino? ¿Y sin pensar en ello! (III Re. 19). ¿Por qué se abrieron las aguas del Jordán al golpearlas con ese mismo manto? ¿Cómo es que a Sansón le venía su fuerza de la cabellera? ¿Por qué realizaba Eliseo las obras del Espíritu con sal, harina o leña?. Por más que antecediase la fe, plugo echar mano de otras acciones externas para obtener ciertos efectos. Eso, pues, que Dios exige además de la fe, también lo exigimos nosotros, ya que sin eso no hubieran recobrado la salud los que recibían orden de hacerlo, como es evidente en el caso de Naamán el sirio, del ciego que recobra la vista, y muchos otros". (Rest. 485).

Serveto diferencia claramente entre lo que es propiamente el acto de fe de lo que es el elemento que entra en juego en la curación por sí mismo como el manto de Elías, la cabellera de Sansón, o el barro en el ciego de Jn. 9, 6. Así pues admite la posibilidad de que por medio de ritos de curación basados en la aplicación de distintos elementos, generalmente simples, puedan conseguirse los efectos deseados, aunque siempre dirigidos por Dios.

La etimología de la palabra *Bethesda* explica la importancia del bautismo y la importancia del baño purificador y curativo:

"Tampoco en Bethesda se lavan sino los que se ven atacados de alguna enfermedad presente, para recuperar la salud. El nombre viene de *esda*, y *beth*: *bethesda*, que significa casa del bautismo, lugar donde se derrama el agua. Cinco pórticos tiene, porque se ha acreditado el ingreso en ella por los cinco libros del Pentateuco, e incluso porque el bautismo encierra en sí los verdaderos misterios del Pentateuco y su cumplimiento, ya que nos abre las puertas de los cinco sentidos." (Rest. 486).

Para llegar a tocar a Cristo con el verdadero contacto de corazón, *cum vero cordis contacto* (Rest. 487), es necesario llegar a la edad de treinta años, que es la edad idónea para ser bautizado según Serveto, del mismo modo que el paralítico de Siloé en Jn. 9, 5 tuvo que esperar treinta años.

Más adelante Serveto aclara un poco más la relación entre el elemento de curación como símbolo y su efecto:

"La fe recibe interiormente por el Espíritu santo el mismo efecto que se dice produce esternamente el bautismo, ya que, porque así Dios lo quiere, el efecto está vinculado al símbolo. Si concedemos que el escuchar externamente esta palabra nos vivifica interiormente por el Espíritu, también tendremos que conceder que por la acción del Espíritu nos regenera interiormente esta agua, de suerte que a un tiempo <<nacemos del agua y del Espíritu santo>>". (Rest. 497).

El símbolo aparece así pues vinculado a su efecto. Esta atribución de propiedades a lo simbólico tiene una gran importancia para Serveto como para cualquier tradición que se precie y con la solera suficiente. En este sentido hay que resaltar la pérdida de elementos simbólicos en la Iglesia católica, al menos, desde la época de Serveto hasta nuestros días.

Más adelante el que llegue a ser hijo de Dios ha de ser engendrado del semen sustancial de Dios, en virtud de la sustancia divina innata en el hombre interior, por lo que el hombre participa así de la naturaleza divina (Rest. 499), idea por la que Serveto ha sido acusado de panteísmo.

Un dato curioso en la *Restitutio* es la única cita de Tomás de Aquino en esta obra y además para criticarle:

"Todos los apóstoles, antes de ser bautizados en Espíritu santo y fuego con la venida del Paráclito, no eran más que catecúmenos, lo que son ahora los partidarios del bautismo de niños, por más que se crean estar en posesión de la suma de la doctrina cristiana". (Rest. 501).

4.4.3. DE LA CENA DEL SEÑOR

Comienza a continuación un capítulo sobre lo que Serveto consideraba errores fundamentales respecto al significado de la cena del Señor en lo que es la comunión.

"El pan es el cuerpo de Cristo de la misma forma que Juan el bautista es Elías, porque vino <<con el espíritu y poder de Elías>> (Lc. 1), ya que existe una arcana y mística conexión (*arcana quaedam et mystica connexio*)" (Rest. 503). "Nosotros mismos estamos hechos de la carne y huesos de Cristo, ¡es un gran misterio; no algo imaginario, sino algo sustancial!". (Rest. 504).

Serveto continúa explicando lo que para él son los *empanadores* (4.4.4), los *tropistas* (4.4.5) y los *transustanciadores* (4.4.6).

Los empanadores confunden el cuerpo de Cristo con el pan, como si la carne de Cristo estuviera empanada dentro del pan. Además la carne de Cristo no va al estómago puesto que su lugar está en el corazón:

"Consta, además, que su carne no va a parar al estómago, porque Cristo tiene su sede precisamente en el corazón, no en el estómago. En el corazón se hallan los instrumentos para esta comida: la fe y la caridad. En el corazón tiene lugar también la elaboración de este alimento por obra del Espíritu santo <<que ha sido derramado en nuestros corazones>> y prepara la sede al Señor. Así como a nuestro hombre interior se le llama <<hombre escondido en el corazón>>, según Pedro, así también come allí el maná escondido, según Cristo. Añade la sentencia de Cristo: <<No puede ensuciar ni limpiar lo que entra en el vientre, sino lo que entra en el corazón>> (Mc. 7); ...sólo a los que hubieren renacido interiormente, les será dado tocar internamente su cuerpo glorificado con el verdadero contacto del corazón, no con el de las manos exteriores. Sólo el príncipe, Cristo, abre y franquea la puerta de nuestro corazón, y allí tiene lugar la comida del pan en presencia de Dios (Ez. 44 y 46)." (Rest. 507).

Es interesante ver cómo Serveto insiste en la localización cardíaca de la divinidad.

Los tropistas ven en el pan tan sólo un símbolo inmaterial del cuerpo de Cristo, como los zwinglianos o seguidores de Zwinglio. Para Serveto "el símbolo del pan cuerpo de Cristo es un <<signo visible de algo invisible>> y símbolo externo de una realidad interna; (...) el atrio de nuestro corazón es el lugar que ahora habita Cristo y su verdadera tienda entre los hombres" (Rest. 508).

Pero Serveto afirma también que "a este pan se le puede llamar verdadero símbolo del cuerpo de Cristo," (Rest. 509), por lo que participa un poco de lo que afirman los simbolistas (tropistas) sobre la eucaristía.

Los transustaciadores reducen el pan a nada más que pura blancura (Rest. 510). Serveto se opone a canones establecidos a la hora de la celebración eucarística, defendiendo la inspiración del momento, como hacía la tradición primitiva (Rest. 511-512).

Más adelante habla de la etimología caldea o siria de la palabra *misa*, lo que demuestra una vez más el carácter poliglota de este autor:

"La palabra *misa* procede de ese ofrecimiento o entrega de pan y de vino. Se trata de un término corriente sirio o caldeo. En caldeo, lengua común de los judíos en tiempos de los apóstoles, se dice, *missa*, equivalente a donación, ofrecimiento, regalo espontáneo. Con el mismo significado se escribe esa palabra en hebreo *missah*, con esa *h* final aspirada, aspiración que en la pronunciación se omite. De esa *missah* o <<misa>> hace mención Moisés en Deut. 16, con el sentido de <<ofrenda voluntaria>>"; (...) "No esa misa del sacerdote babilónico." (Rest. 520).

Los ataques contra la Iglesia prosiguen de forma casi continuada, señalando aquí tan sólo algunos de ellos por no ser objeto directo de este estudio:

"Los muertos ofrecen a sus muertos pan y vino para cenar, velas a sus ídolos y dinero a sus sacerdotes." (Rest. 522).

En esta última frase hay una clara alusión a Mt. 8, 22 y Lc. 9, 60, cuando Cristo dice a uno de sus discípulos que le solicitaba permiso para ir a enterrar a su padre: "Deja que los muertos entierren a sus muertos".

Sobre la etimología de la palabra pan sigue diciendo: "Pan es *thamid*, inagotable y perpetuo, que, como dice Daniel, nos arrebató Antíoco con sus decretos." (Rest. 524).

Se refiere Serveto en esta última frase a Dan. 12, 11, en donde se dice: "Desde el tiempo en que fuere quitado el continuo tabernáculo hasta la abominación espantosa habrá mil doscientos noventa días". Serveto tomaba simbólicamente un día como un año (*direcciones primarias* o recorrido de un grado del sol en un día *equivalente a un año*, analogía del *zodiaco-año* con la *casa-día*) de la misma forma que se hace en astrología, disciplina que él usaba habitualmente. Las analogías entre Antíoco y el Papa las expuso Serveto en el Libro II, 451. Así habrían pasado 1290 años desde Antíoco hasta el Papa al que se refiere Serveto. Como ya se ha visto Serveto tenía una especial inclinación hacia lo escatológico como lo referente a los cambios que se producen de una época a otra de la Humanidad creyendo que él ocupaba un lugar importante dentro de dichos cambios.

4.5. LIBRO CUARTO

SOBRE EL ORDEN DE LOS MISTERIOS DE LA REGENERACION

Este Libro IV comienza con algunas consideraciones de Serveto sobre la doctrina cristiana, como la penitencia, la fe, el catecismo, la muerte, la sepultura, la resurrección, el don del Espíritu santo, la imposición de manos y razones contra el bautismo de niños con lo que acaba la obra. Todo este Libro IV habla de consideraciones teológicas del mismo modo que el anterior y por lo tanto se sale del propósito de esta tesis. Aún así conviene resaltar, casi para finalizar, algunos detalles interesantes de las citas de Serveto.

En el capítulo sobre el catecismo cita al dios Baal Pehor, un dios primitivo citado en la Biblia:

"El dios Baal Pehor, durante los sacrificios por los muertos, enseñaba a prostituirse a hombres y mujeres (Num. 25). Lo mismo hacen ahora muchas veces los sacerdotes con las mujeres, concibiendo vivos con el pretexto de las misas por los muertos."; ... "Cenar por un muerto es como clamar a un ídolo, dice la carta de Jeremías. Que no debemos andar tan solícitos por los muertos nos lo han enseñado bien claramente Cristo (Mt. 8) y Pablo (I Tes. 4)." (Rest. 540).

Anteriormente ya comparó a Baal con el Papa, en el Lib. II, 466-467.

4.5.a. EL AYUNO Y LA ORACION

Un poco más adelante, en el capítulo sobre la muerte, Serveto explica algunas de sus ideas sobre la fisiología del sexo y su relación con el ayuno y la oración:

"Nadie puede expulsar demonios, sanar enfermedades y realizar otros prodigios, a no ser <<por la oración y el ayuno>> (Mt. 17), es decir, mortificando la carne y vivificando el espíritu. Si se hace con fe, cuanto más se mortifica la carne, tanto más se vivifica el espíritu. Ambas cosas se consiguen con oración y con ayuno. Por la oración el espíritu se eleva a Dios <<con gemidos inenarrables>>, y por la abstinencia se debilitan de tal modo las pasiones de la carne que no pueden oponer resistencia al espíritu. Mortificar las concupiscencias de la carne es ofrecer a Dios en holocausto hígado, riñones y enjundia. Pues la concupiscencia, que

radica en el hígado, discurre por los riñones hasta el sexo, y se acrecienta por la enjundia." (Rest. 543-544).

Serveto acepta de Galeno la idea de un sistema hepático-venoso independiente del cardio-arterial y del neuro-cerebral, como se da a entender en la Parte I, lib. V, Rest. 169, pero la idea de localizar el alma concupiscible en el hígado es más bien platónica: Timeo 71b; República 436a <<773>>. Para Platón, Tim. 71b, la inteligencia forma imágenes en el hígado, quizás porque el alma como *schema* o figura geométrica se asocia al sol que es el astro del signo zodiacal de Leo en donde se encuentra el hígado (Verdú, 1989, p. 87). Para Proclo (in Tim. II, p. 152, 24d), el alma es un número y está compuesta del punto y de la extensión (Festugière, vol. III, 1990, p. 180). El punto y la extensión constituye un círculo con un punto en el centro que es el símbolo del sol y que proviene claramente de Egipto porque es el símbolo del dios Sol, Ra. A Ra se le representa con el símbolo del sol que es un círculo con un punto en el centro. Y el sol en astrología es el astro de Leo. El sol así representa al alma racional que tendría alguna relación con el signo de Leo y por lo tanto con el hígado, además de con el páncreas y las gónadas que están igualmente relacionados con Leo.

El hígado y el páncreas son los órganos encargados de regular el metabolismo de los hidratos de carbono tan necesarios en la formación de espermatozoides en las gónadas masculinas y en la ovulación de la mujer. Quizás por eso no sea descabellada la idea de relacionar el hígado con la sexualidad. Por otra parte en la astrología médica se relaciona el signo zodiacal de Leo con el hígado (el hígado es el sol del cuerpo humano), el páncreas y los ovarios y testículos, estando Leo regido por el sol que es el astro relacionado con la vida (Verdú, 1989, pp. 87-91). El hígado en la Biblia se relaciona con la vida: "El hígado (hebr. *kabed*, el órgano <<pesado>>) es, en primer lugar, la sede de la vida (Prov. 7, 23)." (Haag et al., 1975, p. 839). Los riñones también se relacionan en astrología con un signo sexual como es Libra domicilio de Venus, diosa de la belleza. Además en la tradición semítica por ejemplo se asocia la sexualidad claramente con los riñones en cuanto órganos contenidos en los lomos. "Es característica la mención de los lomos como sede de la capacidad procreadora (Gén. 35, 11; 46, 26; Éx. 1, 5; Jue. 8, 30; IRe. 8, 19; 2Par. 6, 9); así también en las frases veterotestamentarias de Act. 2, 30; Heb. 7, 5.10." (Haag et al., 1975, p. 1116).

En el capítulo sobre la resurrección Serveto deja muy clara la implicación de Dios en la naturaleza humana, motivo por el que se le acusó de panteísmo:

" (...) La sustancia del Creador está unida y mezclada de varias maneras con la de la creatura formando un único hombre en cuerpo y alma, cuyo prototipo de todos es Cristo. Dijimos que el espíritu vital de Cristo es cierto aliento que contiene la verdadera sustancia de todos estos elementos, pero incorruptible y nueva." (Rest. 549).

Más adelante Serveto fiel a la tradición que resalta la importancia del aliento vital insiste en la regeneración del ser humano para alcanzar el <<hombre nuevo>> a semejanza de la primera generación, mediante el aliento vital:

"Observemos cómo con el aliento elemental fue dado a los apóstoles el Espíritu santo (Jn. 20; Hch. 2); con el aliento elemental fue dada el alma en la generación (Gen. 2). Pues bien, con él se realiza la regeneración, a semejanza de la primera generación; y nosotros renacemos tanto <<del aliento>> como <<del agua>>, de elementos a la vez creados e increados." (Rest. 550).

Más adelante Serveto parece que hace una comparación del nacimiento primero, que está en relación con los cuerpos celestes, con el segundo nacimiento, que está relacionado con los elementos celestes pero esta vez divinos:

"El aire o aliento que ahora exhala Cristo nos lo inspira Cristo en nuestros corazones, al comunicarnos toda su naturaleza. No sin misterios nacemos <<de arriba>>, de los elementos celestiales, y volvemos a ser engendrados por el poder de la resurrección de Cristo; (...) "En nosotros hay verdadera y realmente elementos celestiales incorruptibles, tal como los que sustancialmente tiene ahora Cristo 'en el cielo; elementos superiores, por los que el propio cuerpo de Cristo se une ahora sustancialmente a nuestra propia alma en el hombre interior." (Rest. 551-552).

"El cuerpo incorruptible de Cristo no podría unirse sustancialmente a nuestra alma, de no haber en ella esa participación de su incorruptible sustancia espiritual, que es el vínculo común. Por un vínculo corruptible está unida nuestra alma al cuerpo corruptible, y por un vínculo incorruptible está unida al cuerpo incorruptible de Cristo. De no haber en nosotros auténtica comunicación de la sustancia incorruptible, se daría el caso de que Cristo inspiraría algo sin que se nos comunicase a nosotros. Lo cual no puede decirse, pues se nos comunica íntegramente. Tanto los primeros elementos de la creación del mundo como los mismos cielos, tienen que ser renovados de una manera espectacular en la resurrección final, ya que todos están manchados y tienen que disolverse a base de calor en el día del juicio. En cambio, los elementos del <<hombre nuevo>> están sin mancha, renovados e inmunes a todo cambio o alteración, de suerte que nuestro hombre interior es en verdad incorruptible como Cristo." (Rest. 552-553).

Como se puede apreciar Serveto basa toda salvación y todo conocimiento en el contacto con Cristo como arquetipo más puro de todos los hijos de Dios. Los seres humanos que han <<conectado>> con Cristo incluso no pecan ni pueden pecar (Jn. 1, 12-13; IJn. 3, 9) (Rest. 553).

Más adelante continúa haciendo aún alguna referencia a algún otro principio ya expuesto anteriormente como el de la identidad entre el todo y la parte cuando dice: " (...) en el reino de los cielos Cristo es <<todo en todos>> (Col. 3)." (Rest. 557). Cristo así nos hace dioses, pues ya se dijo: "Dioses sois" (Zac. 12, 8; Jn. 10, 34; Sal. 81, 6) (Rest. 559).

En el capítulo sobre las razones contra el bautismo de los niños Serveto vuelve a hacer otra cita del *Corpus Hermeticum* así como de los *Oráculos sibilinos* en donde cita una de las razones:

"Decimonona razón. Por el propio Trismegisto, en el *Libro de la regeneración* y por los *Oráculos sibilinos* sabemos claramente que no debe administrarse el bautismo sino a adultos:

<<Quienes, lavadas sus culpas pasadas en fuente de [agua perenne, de nuevo engendrados, hayan renacido totalmente, no sucumbirán ya a las abominables costumbres [del mundo]>>." (Rest. 567).

Esta cita es del *Corpus Hermeticum* XIII cuyo título es: "De Hermes Trismegisto a su hijo Tat: Discurso secreto de la montaña, en torno a la regeneración y al voto de silencio". En él aparece alguna referencia al <<hombre interior>> que tanta importancia le da Serveto en su obra (C.H. XIII, 7). Aunque en los textos actuales no aparece referencia al agua, quizás Serveto tuviera acceso a una edición más completa de las ediciones actuales o a alguna traducción que considerara dicho sentido.

La siguiente cita es de los Oráculos sibilinos:

"Y la Sibila repite en el Lib. VIII lo que ya había explicado en el I, que debe darse instrucción a los que van a recibir el bautismo:

<<Renacidos para enderezar los senderos, limpiar de [vicios las almas y lavar en agua todos los cuerpos, para en adelante jamás quebrantar las leyes>>." (Rest. 567).

La cita es de los Oráculos sibilinos, Lib. VIII, versos 314-317, y Lib. I, vs. 345-347 <<799>>.

Para finalizar Serveto acaba con un pequeño texto como a modo de conclusión en donde se desea la próxima venida de Cristo para conseguir así la destrucción del Anticristo y las palabras finales de: "FIAT. ¡Que así sea!. AMEN. M.S.V., 1553." (Rest. 576).

FIN

NOTAS

(1) Existen varios ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid, los cuales se han consultado en este trabajo.

De Trinitatis erroribus libri septem. Michaellem Serveto. 1531. Y *Dialogorum de Trinitate libri duo*. Michaellem Serveto. 1532.

(2) *Biblia de Pagnini*, 1542, con prólogo y notas de Miguel Serveto. *Biblia sacre ex Santis Pagnini traslatione, sed ad Hebraicae linguae amussim novissime ita recognita, & scholiis illustrata, ut plasié noua editio inderi possit, Lugduni, apud Hugonem à Porta M.D.XLII* (Al fin:) Excudebat Gaspar Trechsel: Anno M.D.XLII (1542), fol. 6h. 267 fols. 39h. a 2 columnas. 310952. Esta Biblia es conocida como *Biblia de Servet*, célebre y buscada por sus notas. Existe también en la Biblioteca Nacional de Palermo (Manual del librero hispanoamericano, Palau Dulcet, Antonio. Tomo XXI. Barcelona 1969).

(3) Verdú Vicente, Francisco. Astrología y medicina en la obra de Miguel Serveto. *Actas del XII Congreso Ibérico de Astrología*. Jaca, 1995, pp. 7 a 26.

(4) Bainton, R.H.. The present state of Servetus studies. *J. mod. Hist.* 1932-4. 72-94.

(5) Menéndez Pelayo. *Heterodoxos*. B.A.C.. Madrid, 1965. Vol.I, pp. 881, 882, 889, 902, 906, 923, 925.

(6) Obra citada en nota 3. p. 19.

(7) Putz, Rodolfo. *Botánica oculta, Las plantas mágicas según Paracelso*. Barcelona, sin fecha. Edición facsimil reeditada por Paris-Valencia, Valencia, 1994.

(8) Verdú Vicente, Francisco T., *Simbolismo direccional, el hexamerón o el lenguaje de la naturaleza*. Valencia, 1985, pp. 53 a 55.

(9) Secret. Symphorien Champier et la Kabbale. *Rev. des Études Juives*, 1 (1964).

(10) Audry, J.. Michel Servet et Symphorien Champier. *Lyon Med.*, 1935. 156, 293-303.

(11) Saisset. *Michel Servet. Mélanges*. Paris 1859, p. 438.

(12) Friedman, J.. *Michel Servetus: the case...*, pp. 99-103. Citado por Angel Alcalá (Alcalá, 1980, p. 82).

(13) Sobre las influencias neoplatónicas, órficas y esotéricas ver las siguientes obras:

Kristeller, P.O., *The Philosophy of Marsilio Ficino*. New York, Columbia, 1943.

Solana, M.. *Hist. de la Filosofía española. Epoca del Renacimiento. Siglo XVI*. C.S.I.C., Madrid, 1941, pp. 660-681.

Fraile, G.. *Historia de la Filosofía*. BAC. Madrid, 1971, pp. 258-261.

(14) El concepto de arquetipo aparece en la obra de Teilhard de Chardin:

-Guénot, Claude. *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, de. Taurus, Madrid, 1970. Ver "arquetipos estructurales".

Igualmente aparece como concepto fundamental en la obra del médico suizo C.G. Jung:

-Jung, C.G.. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, ed. Paidós. Barcelona, 1991.

(15) Cicerón cita a Hermes en *Sobre la naturaleza de los dioses*, Libro III, 22, 56. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Buenos Aires, 1970, p. 266.

Seznec dice sobre el hermetismo: "La sabiduría del "tres veces grande", misteriosa y elusiva, presentada de forma admirable uniendo poesía y profecía, conquistó todas las mentes deseosas de una religión liberada de la rigidez de las fórmulas y de la estrechez de las autoridades tradicionales. La idea de una perpétua revelación tan antigua como el mundo desparramada por medio del hermetismo, hizo un lento pero seguro progreso" (Seznec, Jean, *The survival of the pagan gods*. New York, Harper, 1961, p. 156).

(16) En las obras de Platón y de Aristóteles hay varias alusiones a Orfeo. Aristóteles (*Metafísica*, I, 3, 983b, 1000a, 1071b, 1091a). Sobre el orfismo ver también:

-Guthrie, W.K.C., *Orphée et la religion grecque. Étude sur la pensée orphique*. Payot. Paris, 1956.

(17) Citados por Plutarco en *Isis y Osiris*.

(18) Cameron Allen, Don. *Mysteriously meant. The rediscovery of pagan symbolisms and allegorical interpretation in the Renaissance*. The J. Hopkins Press, Baltimore, 1970, p. 23.

(19) De Hermes Trismegisto, el tres veces grande, ya se trate de un personaje histórico o de una escuela o colectivo, lo que se conoce son los textos herméticos, constituidos por una serie de libros o tratados: el *Corpus Hermeticum*, el *Asclepio*, los *Extractos de Estobeo*, etc., llenos de referencias a la astrología y por lo tanto será motivo de un estudio a parte. Sobre todo por el hecho de ser conocidos, al menos los dos primeros, por Serveto y citado frecuentemente. La edición que sin duda conoció Serveto fué la de Marsilio Ficino, *Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei, e Graeco in Latinum traductus a Marsilio Ficino*, 1471 para la edición impresa, pues el manuscrito ya circulaba desde 1463. Contiene CH I-XIV.

Los textos que se han utilizado en esta tesis son:

-Renau Nebot, Francesc Xavier, *Los textos herméticos: Introducción, traducción y notas*. Tesis doctoral. Tomo I: Textos traducidos. Tomo II: Comentarios. Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona. Bellaterra, 1990.

-Trismegisto, Hermes. *Obras completas*. Vol. I: *Poimandres* I-XII. Tomo II: *Poimandres* XIII-XVIII y *Asclepio*. Tomo III: *Fragmentos de Estobeo*. Traducción, notas y prólogo de Miguel Angel Muñoz Moya. 1ª ed. sep. 1985. Barcelona. Edición bilingüe griego-castellano.

-Festugière, A. J., y Nock, A. D., *Hermès Trismegiste*. 4 vol., ed. Les Belles Lettres. Tomo I: *Poimandres*, traités II-XII, París, 1991 (1ª edic. 1946). Tomo II: *Asclepius*, traités XIII-XVIII, París, 1992 (1ª edic. 1946). Tomo III: *Fragments extraits de Stobée* (I-XXII), París, 1983 (1ª edic. 1954). Tomo IV: *Fragments extraits de Stobée* (XXIII-XXIX), *Fragments divers*. París, 1983 (1ª edic. 1954).

-Maynadé, J. *Libros sagrados de Hermes Trismegisto*. México, 1973. Fragmentos escogidos.

El hecho de que se le denomine Mercurio a Hermes en ocasiones, se debe a que para los romanos Hermes es Mercurio. Del mismo modo el Hermes griego es el Toth de los egipcios.

(20) Maynade, J.. *Himos órficos*. Mexico. 1973. Selección de textos muy reducida.

(21) Verdú Vicente, F.T.. El aire y el pneuma en la tradición en relación con el cuerpo humano y la astrología. Valencia, 1996. Ponencia en el XIII Congreso Nacional de Astrología, Toledo, 1996. Publicado en *Rev. Astr. Mercurio-3*, nº 19, Barcelona, 1997, pp. 70-81.

(22) El concepto de *símbolo* en los *Oráculos caldeos* está claramente relacionado con la astrología debido a la influencia de ésta en el zoroastrismo llegando hasta la obra de Serveto, puesto que este utilizó y defendió también la astrología.

(23) Marthanus Pictaviensis, Jacobus. *Magica Zoroastri oracula, Plethonis commentariis illustrata*. J.L. Tiletanus, 1539.

(24) La edición princeps de los *Oracula* en griego se publicó en Basilea por Oporino a cargo de Betuleius, en marzo de 1545. La versión latina de Castellion sale en agosto de 1546, mientras Serveto redacta su *Restitutio* (Alcalá, 1980, p. 93).

(25) D'Étaples, L., *Mercurii Trismegisti liber de potestate et sapientia Dei per M. Ficinum traductus*. París, Hopyl, 1494. En la edición de Estienne de 1505 se incluye el

Asclepius, Eiusdem Mercurii liber de voluntate divina, y el Crater Hermetis a Lazarelo Septempedano.

(26) Op. cit. en Allut, Paul, *Symphorien Champier*, Lyon, 1859, p. 149. Reimpresión por Nieuwkoop: De Graaf, 1972.

(27) Op. cit. en nota 26, p. 153.

(28) Kristeller, P.O., Byzantine and Western Platonism in the Fifteenth Century, en *Renaiss. Concepts of Man*, pp. 93-94. Y *Renaiss. Platonism*, en *Renaiss. Thought*, I, p. 53.

(29) Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (1950-1990). 4 Vols. I-L'Astrologie et les sciences occultes. II-Le Dieu Cosmique. III-Les doctrines de l'ame. IV-Le Dieu inconnu et la gnose. 4ª edic. Paris, 1990.

Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*. Montagne. Paris, 1964.

(30) Festugière, o.c. en nota 29. 1950-1990. Vol. II, p. 50. (Renau, 1990, Vol. I, p. 13).

(31) Kristeller, P.O., o.c. en nota 28, pp. 96-98.

Festugière, o.c. en nota 29. 1964, pp. 196, 295, 302.

(32) Hernández Catalá, Vicente. *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*. B.A.C., Madrid, 1972, p. 143.

(33) *Diccionario manual Griego-Español*, Vox, Bibliograf, S.A., Barcelona, 1973. *Entos*: adv. y pre. de gen. dentro, en el interior, en mitad (*ta entos*, lo interior), pudiendo también traducirse por *entre*, pero según el contexto.

(34) Grenfell, Bernard P. y Arthur S. Hunt, *New Sayings of Jesus and Fragment of a lost Gospel from Oxyrhincus*. New York-Londres, 1904, p. 15.

(35) Maynadé, J., *Libros sagrados de Hermes Trismegisto, la sabiduría hermética del antiguo Egipto*, ed. Diana, México, 1974, p. 47.

(36) Según Eusebio en *Hist. eccl.*, III, 15, 34.

(37) Jung expone su idea de Cristo como arquetipo en *Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, IV, 2 (Jung, 1989, p. 50).

(38) *El Evangelio según Tomás*, ed. 7 1/2, edic. bilingüe copto castellano, texto copto establecido y traducido por A. Guillaumont, H. CH. Puech, G. Quispel, W. Till y Yassah 'Abd al Masih+, Intr. Juli Peradejordi. Barcelona, 1981, p. 33ss.

(39) Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el andrógino*, ed. Labor, Barcelona, 1984.

(40) Jung, C.G., *Mysterium conjunctionis*, ed. Albin Michel, Paris, 1980.

(41) Para ver los paralelismos entre el culto al sol egipcio y el nuevo testamento ver Claude-Brigitte y Carcenac-Pujol, *Jesus, 3000 años antes de Cristo*, ed. Plaza & Janés, Barcelona, 1994.

(42) Sobre el porqué de dicho simil y su aplicación en general y en astrología ver: Verdú, Francisco T., *Bases conceptuales para una adecuada introducción a la astrología*. Valencia, 1981. Para la relación entre el círculo zodiacal y el iris humano ver: Verdú, F.T., *Iridología práctica, astroiridología*, Valencia, 1989 y también: Verdú, F.T., *Astrologie und Iridologie*, BUC-Audioplanung. D-79295 Sutzburg. Postfach 23. 1995.

Verdú, F.T., Astrologia e Iridologia, en *Linguaggio astrale*, anno XXVII n. 108, autunno 1997, Torino.

Verdú, F.T., Astrologie und Iridologie, en *Astrologie & Medizin*, Detlev Hover und Ulrike Voltmer (Hrsg.), Quiron Verlag, (en preparación).

(43) Morín, Edgar. *El método, el conocimiento del conocimiento*, ed. Cátedra. Madrid, 1986.

(44) "Cuerdas vocales: Que las cuerdas vocales son Sagitario es lógico puesto que la palabra (verbo) es la manifestación de la divinidad que es andrógina, mercurial, gemela (Geminis). Siendo lógico que en unos órganos regidos por un signo opuesto a la sede de la divinidad que es el corazón (Geminis) según todas las tradiciones, como son las cuerdas vocales (Sagitario), se produzca el milagro de la palabra, siendo uno de los mayores privilegios del ser humano.

Además en el desarrollo del embrión las cuerdas vocales (Sagitario) nacen o se desprenden y emigran desde el corazón (Geminis)" (Verdú, F.T., *Iridología práctica, astroiridología*. Valencia, 1989, p. 99).

(45) Esta expresión se refiere probablemente a la doctrina de la predestinación de Calvino (Alcalá, 1980, p. 192).

(46) Josefo, F., *Antigüedades judías*, lib. I, cap. III, 1 (ed., trad. y notas de Luis Ferré, Buenos Aires, 1961, p. 83).

(47) Siguiendo a Angel Alcalá: "Los libros III, IV y V y el Diálogo I nos son conocidos no sólo por la ed. de Restitutio de Vienne, 1553, sino también por el Manuscrito Lat. 18.121 de la Bibliothèque Nationale de París. En él, sin embargo, aparecen en otro orden: primero el material correspondiente al lib. V, luego el del IV, después el del Dial. I y por fin el del lib. III. Cualquiera sea la teoría que se adopte para explicar el origen de este MsPa, pueden observarse muchas variantes entre él y el texto impreso de *Restitutio*, algunas realmente importantes. Las hacemos constar de la siguiente forma: hasta el final del Dial. I, las frases o palabras que vayan en cursiva en el texto son adiciones finales de Servet para la impresión de 1553 respecto al MsPa; por el contrario, irán entre corchetes [] las frases del MsPa que, pertenecientes al MsPa, Servet juzgó oportuno corregirlas o suprimirlas totalmente en la impresión definitiva. No se olvide, a fin de evitar serios equívocos. Por otra parte, téngase en cuenta que este material es ampliación del lib. IV del DeTrErr, algunas de cuyas fórmulas a veces quedan incorporadas a nuestras notas para mejor documentación" (Alcalá, 1980, p. 237).

(48) Según Filón de Alejandría en *De opificio* 20, *Legatio* 55, *Legum allegoriae* III, 150; *Heres* 119. Citado por Monserrat i Torrents, 1983, p. 15.

(49) *Restit.* p. 130. Citando a Maimónides, *Guía*, I, cap. 68 (69) (Bainton, 1973, p. 140).

(50) Párrafo idéntico al de *DeTrErr* 89r.

(51) Delcor, M., *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*. Madrid, 1975, p. 68.

(52) Aparece una fotografía de una escultura romana de Aion con forma de ángel, del siglo II-III a. de C. en la obra de C.G. Jung: *Aion, contribuciones a los simbolismos del sí-mismo*. Barcelona, 1989, p. 4. Sobre el Aion alejandrino, Cf. Festugière, *Etudes*. 201ss. Reitz. *Poim.* 256-291. Derchain. *Religions en Egypte*. 31ss. Para Aion en el gnosticismo, Cf. Monserrat-Torrents, *Gnost.* 1 251.

(53) Aunque esta referencia a Trismegisto o a los textos herméticos no la cita Bainton, este autor ha realizado una lista de citas de los Hermetica en la *Restitución del Cristianismo* en su *Servet, el hereje perseguido*, Bainton, Madrid, 1973, pp. 137-138:

"La literatura hermética es tan importante para el pensamiento de Servet que me aventuro a dar la lista de sus citas y alusiones:

Restit., 143 cita el *Corpus Hermeticum*, III, 1, libremente. La frase <<Deum unum esse omnia, et esse veluti incorporeum>> recuerda *Asclepius*, XXIX. <<Multicorporeum>> se encuentra en *Corp. Herm.*, V, 10, así como en IX, 9; *Asclep.*, XXXII resumen; *Asclep.*, XXXIV; y *Corp. Herm.*, II, 12 y I, 31.

Restit., 133, *Asclep.*, XVII-XVIII.

Restit., 138, *Asclep.*, XXXI y *Corp. Herm.*, XI, 20.

Restit., 144, *Corp. Herm.*, II, 12.

Restit., 180, *Corp. Herm.*, I, 21.

Restit., 212, *Corp. Herm.*, VIII, i; X, 14; IX, 8. Pero no hallo <<mundum esse consubstantialem Deo>> ni tampoco <<Ideam ipsam mundi ille dixit esse logon...>>.

Restit., 213, *Corp. Herm.*, XII, 15 y I, 11.

Restit., 229. <<Unde fit, ut separatae animae dolorem sensus patiantur, dicto cap. 16>>, una interpretación inexacta del pasaje de la edición de Patrizzi, lib. 16, p. 44b.

- Restit.*, 261, resumen de *Corp. Herm.*, VIII.
Restit., 262, libre resumen de *Corp. Herm.*, XIII, así como de XII, 8 y 19.
Restit., 271, *Corp. Herm.*, VIII, 5.
Restit., 465, *Asclep.*, XLI.
Restit., 567 y 624, alusiones a *Corp. Herm.*, XIII.
 Alusiones a Hermes en *Restit.*, 145, 152, 153, 161, 162, 229, 728, 733."
- (54) Aristóteles, *Metafísica*, trad.: Patricio de Azcárate, ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1975.
 (55) Maimónides, *The guide for the perplexed*, ed. Friedländer, New York, 1956, Parte I, cap. I, p. 13.
 (56) Jiménez, M. y Bonhomene, F., *Los documentos de Qumrán*, Madrid, 1976, pp. 209 y 210.
 (57) Wolfson, Harry A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy...*, Harvard, 1948, vol. I, pp. 238, 390, etc..
 (58) Hipóstasis se define como "el ser o la sustancia de la cual los fenómenos son una manifestación", utilizándose este concepto en teología en sentido similar a como se utiliza arquetipo en filosofía o actualmente en psicología. Así para Serveto la Trinidad sería un modo de manifestación en tres formas simbólicas divinas (Padre, Hijo y Espíritu) de un mismo arquetipo: Dios.
 (59) Relación advertida y citada por Bainton en su obra: *Servet, el hereje perseguido*, Madrid, 1973, p. 138.
 (60) Ireneo, *Adv. Haereses*, lib. II, caps. de Migne PG VII, 19, 33 y 34 respectivamente, cols. 773, 833 y 835.
 (61) Pág. 104 de la o.c. en nota 55. (Alcalá, 1980, p. 271).
 (62) Sudhoff XII, p. 23, y también *Labyrinth. Medic.*, cap. II; y *De pestil. Tract.*, Huser, p. 327.
 (63) Audry, J., Michel Servet et Symphorien Champier. *LYON MED*, 1935, 156, 293, 303. Para ver la influencia de la astrología y temas similares en Serveto ver aquí el capítulo: *Biografía de Serveto*.
 (64) Principio hoy denominado por la Filosofía de la Ciencia: *Principio Hologramático* (Morin, Edgar, 1988).
 (65) Aben Ezra publicó el *Comentario al Pentateuco*, Gen. 18, 21; Ex. 33, 21, edit. Bamberg, Venecia, 1526.
 (66) Festugière, A.J., *Hermétisme et mystique païenne*, París, 1967, pp. 126, 302.
 (67) Una edición en lengua castellana de los Oráculos es: Guirao, P., *El Zend-Avesta y los Oráculos*, Buenos Aires, 1959.
 (68) Plutarco, *Isis y Osiris*. París, 1924, p. 44.
 (69) Plotino, *Ennéadas*, vol. III, 2, 1 (p. 25) y vol. II, 9, 8 (p. 121). París.
 (70) Verdú, F.T., *Simbolismo direccional, el hexamerón o el lenguaje de la naturaleza*, Valencia, 1985.
 (71) Gundel, W, Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. *Abh. der Bay. Akad. der Wis. Heft 12*. Munich, 1936. pp. 50ss y 142ss.
 (72) Koppers, Wilhelm, *Cristo y las religiones de la tierra*, ed. B.A.C., Tomo I, p. 149.
 (73) Calvo, J.L.-Sanchez, M.D., *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid, 1987, pp. 280-281.
 (74) Para más información sobre el aire en la tradición y su influencia en la obra de Serveto ver también:
 -El aire y el *pneuma* en relación con el cuerpo humano y la astrología en esta tesis.
 (75) Arato de Soloi, *Phaenomena*, Venecia, 1490 (Alcalá, 1980, p. 286).

- (76) Van der Waerden, *Erwachende Wissenschaft*, Birkauer Verlag, Basel und Stuttgart, 1966, p. 322. Esta opinión está muy generalizada entre los autores clásicos.
- (77) Maynadé, J., *Libros sagrados de Hermes Trismegisto*, ed. Diana. México, 1974, p. 47.
- (78) Las consideraciones filosóficas que explican esta relación aparecen en: Verdú, F.T., *Bases conceptuales para una adecuada introducción a la astrología*. Valencia, 1981, pp. 10 a 21.
- (79) Plutarco, *Isis y Osiris*, París, 1924, p. 44.
- (80) Un autor contemporáneo que trata de explicar incluso las influencias astrológicas por medio de la luz que emiten los planetas es Demetrio Santos (Santos, 1988 y 1992).
- (81) Sobre esta cuestión de la correspondencia entre el todo y la parte en relación con la astrología y los métodos de predicción y con la sincronicidad ver: Diferencias entre la predicción astrológica y otras técnicas de predicción, *Actas XI Congreso Ibérico de Astrología*, Verdú, F.T., Valencia, 1994.
- (82) Serveto escribe esta palabra con la delta griega en lugar de con la t.
- (83) Juliano, Works, texto griego y trad. ingl. de W.C. Wright, Harvard: Loeb, 1962, vol. I, pp. 360 y ss. Otras ediciones posteriores: Hertlein, Cumont, Bidez. (Alcalá, 1980, p. 310).
- (84) Los dos rabinos mencionados son: Aben Ezra o Abraham ben Meir ben Ezra, llamado a veces Abenare, y el rabino francés Salomón Jarchi ben Isaac, Rashi (1040-1105), quienes defendían la creación *ex nihilo* (Alcalá, 1980, 281, 313).
- (85) *The Kingdom Interlinear Translation of the Greek Scriptures*. Watchtower bible and tract society of New York, inc., International Bible Students Association Brooklyn, New York, U.S.A., 1969, p. 371.
- (86) Grenfell y Hunt, eds., *New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel from Oxyrhynchus*, New York-Londres, 1904, p. 15).
- (87) En opinión de Angel Alcalá: "No debería dudarse de que Servet alude aquí claramente a la afirmación de Sexto Empírico, Esbozos pirrónicos o *Hypotheses pyrronicae*, I, 223: <<Jenófanes dudó de todo, dogmatizando solamente en decir que todo es uno y que éste es Dios>>, lo leyera o no en él directamente. Aún se discute si Jenófanes influyó en el joven Parménides, o viceversa." (Alcalá, 1980, p. 322).
- (88) Los presocráticos que cita Serveto hablaron del *principio único* en los términos de: *ápeiron* de Anaximandro (h. 610-547), el *nous* de Anaxágoras, el *pleres* y los *schémata* de Demócrito (h. 472-370).
- (89) Para la relación de la *coincidencia de los opuestos* en astrología ver Verdú, F.T., *Simbolismo direccional, ...*, 1985.
- (90) Parece ser que Serveto se quería referir más a este versículo, Gen. 7, 22, que al Gen 6 (Alcalá, 1980, p. 329).
- (91) El versículo 29 del Salmo 103 no aparece en la Biblia que se está utilizando en este estudio, es decir la de Casiodoro de Reina, citada en la bibliografía, por lo que la cita que aquí aparece del Salmo 103, 29 es según Angel Alcalá (Alcalá, 1980, p. 329).
- (92) Ver también: Verdú, 1996 en la bibliografía.
- (93) Daressy, M., Statue d'un Astronome, *Ann. du Serv. des Antiq.*, . XIX. Citado por Enel, 1989, p. 188.
- (94) Quien defiende esta gran influencia es Ghalioungui, The relation of Pharaonic to Greek and Later Medicine, en *Bull. Cleveland Med. Libr.*, XV, p. 96-107. 1968. Citado por Bardinnet, 1995, pp. 19 y 26.
- (95) Dos de las traducciones más conocidas son:
-la española del Dr. José Barón, *Miguel Servet, su vida y su obra*, ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1970, muy completa tanto en el aspecto histórico como médico.

-la inglesa del Prof. Charles D. O'Malley, Michael Servetus. *A translation of his geographical, medical and astronomical writings*, with introd. and notes, Philadelphia, Amer. Phil. Soc., 1953, pp. 202-208.

(96) Galeno, *De usu partium*, IV, 6 y VI, 10. Vol. I, pp. 201 y 332, 1907. Trad. inglesa M.T. May, 1968, Cornell Univ. Press, vol. I, pp. 208 y 303.

(97) Que el corazón es la sede del espíritu y concretamente el ventrículo izquierdo es un hecho admitido en la mayoría de tradiciones como la egipcia, la hermética, la griega, la musulmana, la india e incluso la cristiana. Veamos un ejemplo de cada una de ellas. En la tradición egipcia se dice: "El *haty*, nuestro <<músculo cardíaco>>, es de hecho el elemento realizador de la voluntad que reside en lo más profundo del interior *ib*. Es por su propia fuerza que el *corazón-haty* envía en los *conductos-met* las corrientes dinámicas, transmite el pensamiento elaborado a lo más profundo del *interior-ib* y lo realiza en palabras articuladas." (Bardinet, 1995, p. 82. *El Tratado del corazón* del papiro Ebers).

En la tradición india se afirma: "Hay un vacío (hueco) del tamaño de un pequeño pulgar en el corazón (donde se deposita la sangre). Dentro de este hueco está el asiento del alma, el cual puede ser comparado a una infinitesimal semilla de amapola. No hay forma o color del alma. En la parte superior del hueco emanan 5 luminosos rayos blancos. Estos están descritos en los *Upanishads* con el nombre de "Panchamukhi" (cinco caras). Es a través de esto, como sutilmente el *Prana* (aire vital) fluye." (Vyas, 1964, p. 34).

"El <<calor implantado>> recibe en la colección hipocrática distintos nombres (.....) y reside especialmente en el ventrículo izquierdo del corazón." (Lain, 1970, p. 169).

Para Albinus que fué maestro de Galeno (131-202 d. C.) en Smyrna (151-2 d. C.) el corazón es la sede del *Egemonicon*, *Logos*, o Principio conductor o rector (Waszink, 1947, pp. 221-28) (Festugière, Vol. III, 1990, p. 2 y 11).

En la tradición hermética, de clara influencia egipcia, la doctrina del verbo creador se expresa más tarde en textos como el "Documento de Teología Menfita" en el que Ptah crea el cosmos y lo pone en marcha mediante su corazón (sede del pensamiento, *nous*) que concibe y su lengua (*logos*) que ordena."; "En las síntesis teológicas del Imperio Nuevo (1500-700), las funciones de Ra se efectúan a través de su primer ministro Thot (Hermes) que como corazón (*Nous*) de Ra es el sabio por excelencia y como su lengua (*Logos*), ordena el mundo. "Su papel de *Logos* se prolonga por la invención a él atribuida de las "palabras de Dios", es decir, la escritura jeroglífica que establece los nombres y, por tanto, la misma realidad de las cosas." (Yoyotte, 1984, pp. 14-16).

En la tradición islámica la idea de que el corazón era la sede del espíritu y que éste tenía que entrar en el organismo necesariamente a través del aire estaba tan clara como para que fuera un árabe, Ibn an-Nafis, realmente el primer ser humano que describió con exactitud la circulación menor o cardiopulmonar de la sangre. Dicha descripción, que data de 1245, no fué advertida hasta 1882. En el texto aparecen más adelante algunas ideas al respecto sobre Ibn an-Nafis. Aún así, en *El filósofo autodidacto* de Ibn Tufayl (antes de 1110-1185) se hacen unas descripciones algo similares o que pueden llevar al descubrimiento de Ibn an-Nafis. Así: "...hasta llegar al corazón. Buscó (*Hayy*) primeramente el lado izquierdo y, al abrirlo, encontró este compartimento lleno de un aire vaporoso, semejante a una niebla blanquecina. Metió en él su dedo, notando tal calor, que estuvo a punto de quemarse." (Tufayl, 1948, pp. 94-95).

En la tradición cristiana "El alma, aliento de vida, está en todo el cuerpo y principalmente en el corazón." (Aquino, Vol. III, 2º, 1959, p. 547). Igualmente importante es el conocido culto al "Sagrado Corazón de Jesús".

(98) Las teorías de Galeno afirmaban que la sangre pasaba del ventrículo derecho del corazón al ventrículo izquierdo a través del *septum interventricularis* o pared interventricular. Serveto

contradice la opinión de Galeno negando el paso de sangre a través de dicho tabique. Igualmente el compañero de disección de Serveto, Vesalio, en su *De humani corporis fabrica* (Basilea, 1555) negó igualmente dicho paso de sangre, aunque con cierta timidez; la primera edición apareció en 1543, y, así pues, la concordancia de Vesalio con Serveto puede ser debida a los experimentos conjuntos de disección en la cátedra de Günther von Andernach (Alcalá, 1980, p. 333). La primera descripción de Serveto de este hecho fue en 1546, en el manuscrito (MS) 18212 de la Biblioteca Nacional de París (Barón, 1989, p. 280).

(99) En este párrafo Serveto describe la circulación cardiopulmonar o circulación menor. Pero nunca sin olvidar que lo hace llevado por la idea teológica o mejor tradicional de que la sangre tenía que tomar contacto con el aire, sede del pneuma o espíritu vital, y por lo tanto lo debía de hacer en los pulmones. Y esta misma idea es la que llevó anteriormente a idéntico descubrimiento por parte de Ibn an-Nafis como más adelante se expone.

(100) El notable tamaño de la arteria pulmonar es quizás uno de los factores que más contribuyó a que Serveto descubriera que la sangre tenía que "pneumatizarse" en los pulmones. Serveto en su escrito denomina arteria venosa a la vena pulmonar y vena arterial a la arteria pulmonar. En este sentido hay que decir que incluso en la actualidad no es muy correcto hablar de arteria pulmonar para un vaso que transporta sangre venosa ni de venas pulmonares para unos vasos que transportan sangre arterial oxigenada procedente de los pulmones. Serveto utiliza los términos empleados por Galeno, propio de su época. Serveto evidentemente se llevó la palma por la más temprana publicación, porque su trabajo, la *Christianismi Restitutio*, en el que fue descrito su descubrimiento, apareció en 1553, mientras que el *De Re Anatomica* de Colombo no se publicó hasta 1559 (Bainton, 1951, p. 3).

(101) Serveto pensaba, al igual que Galeno, que las válvulas pulmonares no se abrían hasta el momento del nacimiento. En realidad el corazón del embrión o del feto mientras está en el interior del útero no funciona ni mucho menos igual que en el recién nacido una vez que ha comenzado a respirar. Es un hecho que el embrión utiliza la sangre oxigenada de la madre y no por él mismo. Para Serveto el embrión no adquiere el pneuma o aliento vital hasta el momento en que comienza a respirar con el nacimiento. En ese instante en el corazón van a ocurrir una serie de transformaciones fundamentales para la individualidad del nacido. Hecho que adquiere una gran importancia para el momento en que se ha de levantar la carta natal. Idea que Serveto conocía perfectamente como se verá más adelante. La importancia de los cambios que se producen en el feto con la primera inspiración en el nacimiento y su relación con las doctrinas del pneuma o aliento vital y la astrología y sus consecuencias es un hecho en la obra de Serveto.

(102) "*Flavus ille color a pulmonibus datur sanguini spirituosus, non a corde.*" (Barón, 1989, p. 473). Angel Alcalá traduce como *oxígeno* la palabra del original latino *spirituosus*, pero no se debe plantear lo que Serveto entendía en su época a partir de conceptos de nuestros días. Así pues el término <<spirituosus>> es mucho más amplio que el término <<oxígeno>> que es solo un componente del aire.

(103) Serveto se refiere aquí a la posibilidad de que el tabique interventricular "pudiera resudar algo", es decir "suponiendo que resudase". Esta apreciación no significa que Serveto pensara que la sangre resudara necesariamente, pues como hemos visto Serveto se muestra claramente decidido en su opinión sobre la impermeabilidad del tabique intermedio.

(104) "*...a vena arteriosa ad arteriam venosam propter spiritum.*" (Barón, 1989, p. 473). Alcalá no traduce aquí *spiritum* por *oxígeno*. El concepto de <<espíritu>> para Serveto es mucho más amplio que <<oxígeno>>, significando <<espíritu vital>> o <<aliento vital>> en un sentido mucho más parecido a como lo entendían los médicos hipocráticos o incluso los sacerdotes-médicos egipcios. Sería quizás algo más parecido a lo que la cultura india

denomina *Prânâ* o "energía vital presente en el aire", de ahí las técnicas de respiración tan importantes del Prânâyâma o <<ciencia de la respiración>>.

(105) Este párrafo nos da a entender que Serveto podría tener una cierta idea de la circulación mayor de la sangre aunque no considerara necesario describirla. Así lo creen Mariscal (Mariscal, 1931, pp. 70 y 77), Goyanes (Goyanes, 1933, p. 210) o Fulton (Fulton, 1953, o.c. en Keen, 1955, p. 205). Si Serveto no consideró necesario insistir más en el aspecto anatomofisiológico del espíritu fué quizás porque a él en realidad le interesaba mucho más el aspecto teológico que el anatómico. Que la sangre tenía, que <<circular>> era una idea muy difundida en el Renacimiento debido a la analogía con la circulación de los planetas en la eclíptica. "Desvelar el sentido del movimiento de la sangre puede abrir el misterio del movimiento de los astros. Quien realmente llega a penetrar lo que implica el simple hecho de la respiración humana, ya ha sentido el aliento de Dios." (Bainton, 1973, p. 133). Hasta el mismo Harvey relaciona el Sol con el corazón, dándole los mismos atributos que Copérnico había dado al Sol: "El corazón es el comienzo de la vida; el Sol del microcosmos igual que el Sol en su giro puede muy bien ser designado el corazón del mundo." (Harvey, 1847, pp. 47 y 83, o.c. por Mason, 1953, p. 77).

La idea de relacionar el Sol con el corazón es muy antigua, probablemente proceda de Egipto puesto que la palabra egipcia para <<corazón>>, como órgano físico, se representa por unos signos entre los que aparece la mitad delantera de un león; y es sabido que en la astrología que se hacía desde antiguo en Egipto, Leo es el signo del zodiaco *domicilio* del Sol, así como el signo relacionado con el corazón. Serveto como conocedor de la relación del corazón con el signo de Leo y con el Sol afirma: "El corazón es lo primero que vive, el origen del calor en medio del cuerpo." (Rest. 170) como acabamos de ver.

(106) El plexo reticular, *plexus retiformis o rete mirabile*, existe en los cerdos con los que según es sabido trabajaba Galeno. En el ser humano lo más parecido a dicho plexo es el denominado *Polígono de Willis* (Alcalá, 1980, p. 335).

(107) Serveto sabía la importancia que tienen los plexos coroideos por ser estructuras vasculares y contener sangre y por lo tanto <<espíritu vital>>. Los plexos coroideos hoy se sabe que producen el líquido cefaloraquídeo y cuando éste se acumula por alguna causa patológica puede ocasionar serios problemas médicos.

En el cadáver los plexos coroideos aparecen como una estructura esponjosa en donde casi se confunden vasos y nervios, cosa que al parecer les ocurrió a muchos anatómicos de la época. Los nervios serían la prolongación de los vasos, pero con aire. Hoy se sabe que la distancia entre el nervio y el vaso es muy próxima. Así, es el astrocito (célula de la glía) el que se une a la vez al vaso y al nervio.

(108) En la antigüedad y hasta la Edad Media se le daba mucha importancia a los ventrículos cerebrales porque al ser huecos podían contener con facilidad el <<aliento o espíritu vital>> producto del transudado vascular (plexos coroideos, etc...) en forma de vapor cálido como por ejemplo se describe en *El filósofo autodidacto* de Ibn Tufayl como ya se vió (ver nota 97), aunque en este caso en lo que respecta a los ventrículos cardíacos.

(109) En el sistema nervioso están por un lado la sustancia gris formada por los cuerpos neuronales y que por lo tanto forman la corteza cerebral con las funciones intelectuales más importantes y por otro la sustancia blanca formada por los axones de los cuerpos vertebrales. La mayoría de nervios que parten del cerebro están formados por sustancia blanca y por lo tanto constituida por axones que son meros transmisores de las señales eléctricas neuronales desde las dendritas o terminaciones nerviosas, verdaderos órganos sensitivos, hasta la corteza formada de materia gris o cuerpos neuronales. Así pues Serveto puede referirse a algún aspecto de esta realidad como que el nervio no es tan

específicamente sensible como las terminaciones nerviosas o <<filamentos membranosos dotados de exquisita sensibilidad>> en palabras de Serveto.

(110) Serveto acaba de describir a los nervios, no huecos como Galeno, sino como filamentos que transmiten cierta energía luminosa para él sin duda como espíritu vital. Por lo tanto se aproxima bastante a la idea que poseemos de los nervios en la actualidad como transmisores de bioelectricidad.

(111) Por esta frase se puede apreciar que Serveto no creía que el cerebro fuera la sede de lo racional, sino la sangre contenida en los vasos y así mismo el centro vascular por excelencia que es el corazón.

(112) Se entiende por ser huecos. Ver notas 97 y 108.

(113) Es un hecho que si el líquido cefaloraquídeo está alterado por alguna causa infecciosa o tóxica pueden aparecer graves complicaciones similares a las descritas aquí por Serveto.

(114) Es interesante observar cómo Serveto se maravilla de la belleza del cuerpo humano y saca conclusiones con un sentido claramente teleológico y teológico-fisiológico no desprovisto nunca de cierta estética. Un punto de vista que no es frecuente en nuestros días en donde todo se suele ver más desde un punto de vista frío y puramente mecanicista.

(115) Serveto parece que describe así su experiencia personal al respecto. Relaciona sus sensaciones intelectuales a nivel físico con la circulación cerebral. Parece que se deduzca de este hecho que el impulso calórico y vital de la sangre a su paso por esta área cerebral condicione incluso hasta nuestros pensamientos. Así desde el punto de vista de las grandes tradiciones espirituales esto no es de extrañar puesto que la divinidad, presente en el corazón, es distribuida a través de la sangre por todo el organismo "animando" a cada órgano para su función correspondiente.

Podría deducirse de las palabras de Serveto su opinión de que el alma (al menos el alma racional) estaría localizada fundamentalmente en el cerebro siguiendo a Galeno. Pero si el alma está en la sangre evidentemente el alma estaría distribuida por todo el organismo y no solo en el cerebro. Hoy en día se cree, en ciertos sectores de la ciencia médica, que existe una memoria genética celular inteligente que nos llevaría a pensar en la existencia de una inteligencia que sobrepasa a la razón en cada célula de nuestro organismo. Por otra parte, en la célula, además del fluido eléctrico que circula por la membrana, circula otro fluido a base de nutrientes, desechos, etc., en una especie de flujo energético intercelular poco conocido aún, pero de gran importancia. Por otra parte, los desmosomas podrían actuar como puentes de información entre célula y célula.

(116) Para Serveto el alma, como fuego y luz, es alimentada con el espíritu vital presente en el aire y en la sangre y que será llevado fundamentalmente y en primer lugar al corazón, para ser distribuido por todo el organismo.

(117) La *Psaloides*, *psalterium* o *lyra* se refiere a la parte posterior del cuerpo calloso, formada por fibras que conectan los dos hemisferios cerebrales, incluyendo la comisura del hipocampo. Recibía este nombre por el hecho de estar formada por un entrecruzamiento de fibras longitudinales y transversales; equivale al cuerpo franjeado o fimbria (Alcalá, 1980, p. 341).

(118) Últimos descubrimientos en este campo fueron expuestos en el interesante *Curso sobre Relajación y Bio-feedback* dirigido por el Prof. Dr. Alvaro Pascual-Leone en la Facultad de Medicina de Valencia en mayo de 1989.

(119) Sobre este tema se pueden consultar dos obras fundamentales en este campo: Zanon, Vicens, *La máquina de la felicidad, neurotecnología, últimos descubrimientos en el campo de la mente*, Barcelona, 1991.

Peo, Scandinavian Yoga and Meditation School with contribution by Hans Hogenhaven, M.D., *Intensive Holiday Courses in Yoga Tantra Meditation*, Copenhagen, 1978.

(120) El texto latino de la *Tabula Smaragdina*, autoridad clásica de la alquimia medieval dice así: "*Quod est inferius, est sicut quod est superius. Quod est superius, est sicut quod est inferius. Ad perpetranda miracula rei unius*" (Jung, 1966, p. 23). Este texto lo conocieron Paracelso y Serveto, así como el maestro de ambos Agrippa.

(121) El concepto de Selbst o Sí-mismo lo utiliza Nietzsche en su obra *Así habló Zaratustra* seguramente como superación del Ego o <<Yo>>, con vistas a la consecución del Superhombre. Como profesor de lenguas indoeuropeas que era, conocería sin duda la obra india *Bhagavad Gita* en donde aparecen los diálogos entre Krisna y Arlluna. Así Krisna representa al Selbst o Sí-mismo y Arlluna representa al Yo. De aquí es seguramente de donde toma Jung su concepto de Selbst o Sí-mismo como centro de la totalidad psíquica para su psicología analítica. Jung equipara, como ya se vió, el Sí-mismo al Cristo interior. Así pues todo individuo puede realizar el Sí-mismo pero a costa de un proceso no siempre fácil denominado *Proceso de individuación*. Estas imágenes Jung las estudió en diversas culturas centrándose especialmente en la Alquimia medieval para su hipótesis del Inconsciente Colectivo. Sus estudios tomaron también como base la expresión artística de pacientes y artistas. Así pues lo que Serveto propugna, en términos de Psicología Analítica, es la realización del Selbst como meta de su proceso de individuación.

(122) En la obra *Bases conceptuales para una adecuada introducción a la astrología*, Verdú, F., Valencia, 1981, pp. 10 a 22, se hace un exhaustivo estudio de la correspondencia entre el todo y la parte con ejemplos simbólico-matemáticos.

(123) El libro de Galeno se titula: *Las facultades del alma se derivan de la complexión humoral del cuerpo*. Dicha obra fue escrita al final de su vida (130-200) y siguiendo las intuiciones de Hipócrates, como él mismo reconoce (Alcalá, 1980, p. 394).

(124) La luz como causa de influencia de los planetas sobre la vida en la Tierra es una idea que defiende el astrólogo español Demetrio Santos, y autor de varias traducciones sobre libros clásicos de astrología. Sus ideas al respecto se pueden ver en:

-*Astrología física*, Santos, D., ed. Barath, Madrid, 1988.

-*Principios Astrológicos, gradientes y Casas Fotoeclípticas*, Santos, D., ed. José López Villa, Zamora, 1992.

(125) "Las experiencias controladas de telepatía y de percepción supranormal realizadas durante más de 15 años por el Dr. Rhine en la Universidad Duke en los EEUU sugieren igualmente la existencia de un mundo extraespacial, de una dimensión exterior al mundo físico normal, que seguirían a veces estos fenómenos." (Ghyka, 1989, p. 275). El *Bindu* (el aire del Samadhi), la acción de la vida como una fuerza exterior a nuestro espacio-tiempo de 4 dimensiones y los "campos de fuerzas organizadoras autónomas" se pueden relacionar con el centro del *hexamerón* o cruz de tres dimensiones y seis direcciones (arriba-abajo, delante-detrás, izquierda-derecha), punto adimensional pero sin el cual nada podría existir (Verdú, 1985, p. 58). La Luz increada de Serveto es un concepto similar al punto adimensional o centro de dicha cruz denominada hexamerón y que representa a los seis días de la Creación (por sus seis brazos) y en donde el séptimo, o día de descanso, correspondería al centro. Así, para Clemente de Alejandría las seis direcciones del espacio simbolizan (equivalen a) la presencia simultánea y eterna de los seis días de la Creación, y el séptimo día (de descanso) significa el retorno al centro y al principio (Cirlot, 1988, p. 191). La Luz increada sería así adimensional, pero al mismo tiempo sustento y pilar de todo lo creado.

(126) Verdú, F.T., El aire y el pneuma en la tradición en relación con el cuerpo humano y la astrología, *Rev. Astr. Mercurio-3*, nº 19, Barcelona, 1997, pp. 70-81.

(127) Sánchez Villares, E., *Pediatría básica*, Barcelona, 1980.

(128) Aristóteles, *De anim.* II, 3, 20-414b: "Es por tanto, evidente que la definición de alma posee la misma unidad que la definición de figura, ya que ni en el caso de ésta existe figura alguna aparte del triángulo y cuantas a este suceden, ni en el caso de aquélla existe alma alguna fuera de las antedichas".

(129) Ver también a este respecto:

-Verdú, F.T., *Introducción general al estudio de la Astrología*, trabajo de final de cursos de doctorado, Valencia, 1990, pp. 65-75.

-Verdú, F.T., Hipótesis de sincronicidad, *Rev. Astr. Mercurio-3*, nº 5, Barcelona, 1994, pp. 4-8.

BIBLIOGRAFIA

- AGRIPPA VON NETTESHEIM, Heinrich Cornelius, *De Occulta philosophia*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, Libros I, II y III, Leiden, Netherlands, 1992.
- AGRIPPA VON NETTESHEIM, Heinrich Cornelius, *Filosofía oculta, magia natural*, intr., trad. y notas: Bárbara Pastor de Arozena, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- AGUSTIN DE HIPONA, *Del Génesis a la letra*, lib. III, Madrid, 1957.
- AGUSTIN, *Confesiones*, ed. EDAF, Madrid, 1970.
- ALADREN, M., Las cualidades primitivas, *Rev. Astr. Mercurio-3*, nº 5, prim., 1994, pp. 60-66. Barcelona.
- ALCALA, Angel. Introducción y notas a *Restitución del Cristianismo* de Miguel Serveto, ed. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980.
- ALCALA, Angel. Introducción y notas a *Treinta cartas a Calvino, Sesenta signos del anticristo y Apología a Melanchton*, ed. Castalia, Madrid, 1981.
- APULEYO, *Metamorfosis*, Madrid, 1978.
- AQUINO, Tomás de, *Summa Teológica*. Vol. III, 2º, Madrid, 1959.
- ARISTOTELES, *Metafísica*, trad. Patricio de Azcárate, ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1975.
- ARISTOTELES, *Acerca del alma*, intr. trad. y notas: Tomás Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 1988.
- ARISTOTELES, *Física*, intr., trad. y notas Guillermo R. de Echandía, ed. Gredos, Madrid, 1995.
- ASIN PALACIOS, M., *El Islam cristianizado*, ed. Hiperión, Madrid, 1981.
- AVALON, Arthur, *The Serpent Power*, London-Madras, 1919.
- BAINTON, R.H., <<The smaller circulation: Servetus and Colombo>>, *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin*, 24, 1931, pp. 371-374.
- BAINTON, R. H., <<Michael Servetus and the pulmonary transit of the blood>>, *Bull. of History of Med.*, XXV, 1-7 (1951).
- BAINTON, Roland, *H. Servet, el hereje perseguido*, ed. Taurus, Madrid, 1973.
- BARDINET, Thierry, *"Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique"*, ed. Fayard, Mesnil-sur-l'Estrée (France), 1995.
- BARON FERNANDEZ, José, *Historia de la circulación de la sangre*, ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1973.
- BARON FERNANDEZ, José. *Miguel Servet, su vida y su obra*, ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1989.
- BAYON, H.P., Calvino, Serveto and Rabelais. *Isis XXXVIII*, 1947, pp. 22-28.
- BETES, Luis y ALCALA, Angel, trad. de *Restitución del Cristianismo* de Miguel Servet. Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980.
- BÖHME, Jacob. *Aurora*. Trad. Agustín Andreu Rodrigo, ed. Alfaguara, Madrid, 1979.
- BOLL, *Sphaera*, Neue griechische texte und untersuchungen zur geschichte der Sternbilder, Leipzig, 1903.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'Astrologie grecque*, Culture et Civilisation, París, 1963 (1ª edic. 1899).
- BURCKHARDT, T., *Esoterismo islámico*, ed. Taurus, Madrid, 1980.
- CALVO MARTINEZ, J.L. y SANCHEZ ROMERO, Mª Dolores, *Textos de Magia en papiros griegos*, ed. Gredos, Madrid, 1987.
- CAPRA, Fritjof, *El Tao de la física*, ed. Luis Cárcamo, Madrid, 1984.

- CARCENAC-PUJOL, Claude-Brigitte, *Jesus, 3000 años antes de Cristo*, ed. Plaza & Janés, Barcelona, 1994.
- CHEVALIER, Jean-GHEERBRANT, Alain, *Dictionnaire des symboles*, 4 vol., ed. Seghers, Paris, 1973-1974.
- CIRLOT, Juan-Eduardo, *Diccionario de símbolos*, ed. Labor, Barcelona, 1988.
- COUCHOUD, Sylvia. *Mathématiques égyptiennes, Recherches sur les connaissances mathématiques de l'Égypte pharaonique*, ed. Le Léopard d'Or, Paris, 1993.
- CUMONT, F., *Las religiones orientales en el paganismo romano*. Madrid, 1907.
- DE VORE, Nicolás, *Diccionario de astrología*, ed. Argos, Barcelona, 1951.
- DODD, C.H., *The Bible and the Greeks*, Londres, 1935.
- EL-ARABI, Muhiyuddin, *Tratado de la unidad*, ed. Luis Cárcamo, Madrid, 1979.
- ELIADE, Mircea. *Ocultismo, brujería y modas culturales*, ed. Marimar, Buenos Aires, 1977.
- ELIADE, Mircea, *Mefistófeles y el Andrógino*, ed. Labor, Barcelona, 1984.
- ELIADE, Mircea, *Yoga, inmortalidad y libertad*, ed. La Pleyade, Buenos Aires, 1988.
- ELORDUY, E. y Pérez Alonso J., *El estoicismo*, ed. Gredos, 2 vols., Madrid, 1972.
- ENEL, *La Langue Sacrée*, ed. Maisonneuve & Larose, Paris, 1989.
- FESTUGIERE, A.J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. 4 vol., 1950, 4ª ed., 1990, Paris, 1990. Tomo I: L'astrologie et les sciences occultes (ed. 1983). Tomo II: Le Dieu Cosmique. Tomo III: Les doctrines de l'ame. Tomo IV: Le dieu inconnu et la gnose. Ed. Les Belles Lettres.
- FESTUGIERE, A.J., y NOCK, A.D., *Hermès Trismégiste*, 4 vol., Tomo I: Poimandrès, traités II-XII, Paris, 1991 (1ª de 1946). Tomo II: Asclepius, traités XIII-XVIII, Paris, 1992 (1ª ed. 1946). Tomo III: Fragments extraits de Stobée (I-XXII), Paris, 1983 (1ª ed. 1954). Tomo IV: Fragments extraits de Stobée (XXIII-XXIX), Fragments divers. Paris, 1983 (1ª ed. 1954). Ed. Les Belles Lettres.
- FILON DE ALEJANDRIA, *De Somniis*, vol. I y II, ed. Loeb, de F.H. Colson, Londres, 1929.
- FILON DE ALEJANDRIA. *La Creació del Mon i altres escrits*, ed. Laia, Traducción y comentarios de Josep Montserrat i Torrents. Barcelona, 1983.
- FRANKFORT, Henri, *Reyes y Dioses*, Madrid, 1993.
- FROBENIUS, Léo, *Histoire de la civilisation africaine*, trad. H. Back et D. Ermont, Paris, 1936.
- FULTON, J. F., *Michael Servetus, Humanist and Martyr*, New York, 1953.
- GARCIA BALLESTER, L.-SANCHEZ SALOR, E., *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia*. Vol. XV. Introducción, ed. Publicaciones y Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1985.
- GARCIA BAZAN, Francisco, *Oráculos Caldeos*, Numenio de Apamea, Fragmentos y Testimonios, Intr., trad. y notas, ed. Gredos, Madrid, 1991.
- GARCIA FONT, J., *Hermes Trismegisto. Tratados del Corpus Hermeticum (I-XVIII)*. Intr., versión y notas: J. García Font, ed. Mra, Barcelona, 1997.
- GARIN, Eugenio, *El zodíaco de la vida*, ed. Península, Barcelona, 1981.
- GARIN, Eugenio, El filósofo y el mago, en *El hombre del Renacimiento* (Garin et al.), Madrid, 1990, pp. 163 a 195.
- GAUQUELIN, Michel, *Los relojes cósmicos*, ed. Plaza & Janés, Barcelona, 1970.
- GHYKA, Matila, *Philosophie et mystique du nombre*, ed. Payot, Paris, 1989.
- GLEICK, James. *Caos, la creación de una ciencia*, ed. Seix-Barral, Barcelona, 1988.
- GONZALEZ ECHEVARRIA, Francisco J., *Miguel Servet, editor del Dioscórides*, Instituto de Estudios Sijenenses <<Miguel Servet>>, Villanueva de Sijena, 1997.
- GONZALEZ LAMADRID, Antonio, *Los descubrimientos del mar Muerto*, ed. B.A.C., Madrid, 1973.

- GOYANES, J., *Miguel Serveto. Su vida y sus obras. Sus amigos y enemigos*. Madrid, 1933.
- GUENON, René. *El Rey del Mundo*, ed. Luis Cárcamo, Madrid, 1987.
- GUENON, René. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, ed. Ayuso, Madrid, 1976.
- HAAG, H., VAN DEN BORN, A., DE AUSEJO, S., *Diccionario de la Biblia*, ed. Herder, Barcelona, 1975.
- HANI, J., *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*. Paris, 1976.
- HART, George, *Mitos egipcios*, ed. Akal, Madrid, 1994.
- HARVEY, William, *Works*, trans, R, Willis, London, 1847.
- HERMES TRISMEGISTO. *Textos Herméticos*. Varias ediciones:
Hermes Trismegisto. Trad. y not. Nock, A.D. y Festugière, A.J., Vol. I, Paris, 1991. Vol. II, Paris, 1992. Vol. III y Vol. IV, Paris, 1983. Ed. Les Belles Lettres.
Los textos herméticos, intr., trad. y not. Renau, F.J., tesis doctoral, Barcelona, 1989. Vol. I y Vol. II. De próxima aparición en Editorial Gredos.
Hermes Trismegisto. Intr., trad. y not. Muñoz, M.A., Vol. I, Barcelona, 1985, Vol. II, Barcelona, 1987, Vol. III, Barcelona, 1988. Ed. Muñoz Moya y Montraveta.
Los libros de Hermes Trismegisto. Intr. Louis Menard, ed. Edicomunicación. trad. Guiomar Eguillor. Barcelona, 1987.
Libros sagrados de Hermes Trismegisto. Maynadé, J., ed. Diana, México, 1974.
Hermes Trismegisto, tratados del Corpus Hermeticum (I-XVIII), intr., versión y notas: J. García Font, ed. Mra, Barcelona, 1997.
- HERNANDEZ CATALA, Vicente. *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*, ed. La Editorial Católica, B.A.C., Tesis doctoral. Madrid, 1972.
- HOYLE, Fred, *De Stonehenge a la cosmología contemporánea, Nicolás Copérnico*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- IBN TUFAIL, *El filósofo autodidacto*, ed. C.S.I.C., Madrid, 1948.
- JAMBLICO, *Traité de l'ame*, Paris, 1990. En *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Festugière, vol. III, Paris, 1990. Ed. Les Belles Lettres.
- JAMBLICO, *Les mystères d'Égypte*. Trad. y not. Places, S.J., ed. Les Belles Lettres, Paris, 1996.
- JIMENEZ, M., y BONHOMENE, F., *Los documentos de Qumran*, ed. Cristiandad, Madrid, 1976.
- JUNG, C.G., *Paracelsica*, ed. Sur, Buenos Aires, 1966.
- JUNG, C.G. *Mysterium Conjunctionis*, ed. Albin Michel, Paris, 1980. Vol. I, 1980. Vol. II, 1982.
- JUNG, C.G., *Sincronicidad*, ed. Sirio, Barcelona, 1988.
- JUNG, C.G., *Aion*, contribución a los simbolismos del sí-mismo, ed. Paidós, Barcelona, 1986 y 1989.
- KEEN, E.N., Michael Servetus, his importance in the history of medicine, *South Afr. Med. J.* 29. 1955, pp. 205-8.
- LACTANCIO. *Institutiones divinae*. (ed. Selec.), Scott, W, Hermetica, vol. IV, p. 9ss.
- LAIN ENTRALGO, Pedro, *La medicina hipocrática*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- LANGE, Kurt, *Pirámides, esfinges y faraones*, ed. Destino, Barcelona, 1995.
- LAO TSÉ. *Tao Te King*, ed. Ricardo Aguilera, Madrid, 1973.
- LEXA, François, *La magie dans l'Égypte antique*, ed. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 3 vols., Paris, 1925.
- LURKER, Manfred, *Diccionario de dioses y símbolos del Egipto antiguo*, ed. Indigo, Barcelona, 1991.

- MAHE, J.P., *Hermès en Haute-Egypte*, (Bib. copte de N.H. Secc. Textes vols. 3 y 7). Québec, 1978, 1982. 2 vols..
- MAIMONIDES, *The Guide for the Perplexed*, ed. M. Friedländer, New York, 1956.
- MARISCAL, N., *Participación que tuvieron los Médicos Españoles en el Descubrimiento de la Circulación de la Sangre*, Madrid, 1931.
- MASON, S. F., The scientific revolution and the protestant reformation. *Ann. Sci.*, 1953, 9, 64-87.
- MAYNADÉ, J., *Himnos órficos*, México, 1973.
- MAYNADÉ, J., *Libros sagrados de Hermes Trismegisto, la sabiduría hermetica del antiguo Egipto*, ed. Diana, México, 1974.
- MEUNIER, Mario, trad., intr. y notas a *Los Misterios de Isis y Osiris*, de Plutarco, ed. Glosa, Barcelona, 1976.
- MINGUEZ PEREZ, Carlos, intr., trad. y notas a *Sobre las revoluciones*, de Copérnico, ed. Tecnos, Madrid, 1987.
- MOLINERO, M.A., Los sacerdotes egipcios, *Cuadernos Historia* 16, nº 64. Madrid, 1996.
- MONTERO, Fernando, *Retorno a la fenomenología*, ed. Anthropos, Barcelona, 1987.
- MONTERO, Fernando, *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*, ed. Crítica, Barcelona, 1989.
- MONTSERRAT y TORRENTS, Josep: *La creació del mon i altres escrits*, ed. Laia, Barcelona, 1983.
- MONTSERRAT y TORRENTS, Josep, *Los gnósticos*, ed. Gredos, Madrid, 1990.
- MORIN, Edgar. *El Método, el conocimiento del conocimiento*, ed. Cátedra. Barcelona, 1988.
- NACHMANIDES, *Pirch Ha-Tora le Ramban*, Jerusalem, 1962.
- NOCK, A.D., ver Festugière, 1991.
- NOEL, J.F.M., *Diccionario de mitología universal*, ed. Edicomunicación, Barcelona, 1991, Vol. I y II.
- PERIAGO LORENTE, Miguel, *Vida de Pitágoras (Porfirio). Argonáuticas órficas, Himnos órficos*, ed. Gredos, Madrid, 1987.
- PITAGORAS, *Versos áureos*, trad. francesa Les vers d'or, avec le Commentaire de Hiérocles, notas Meunier, M, Paris, 1925.
- PLACES, S.J., trad. y not. a *Les mystères d'Égypte*, de Jámblico, ed. Les Belles Lettres, Paris, 1996.
- PLATON, *Diálogos: Filebo, Timeo, Critias*, trad., intr. y notas: Durán, M^a Angeles y Lisi, Francisco, ed. Gredos, Madrid, 1992.
- PLATON, *Timeo*, trad. Rivaud, A., Paris, 1985.
- PLOTINO. *Las Enneadas*, 2 vols., ed. Nueva Biblioteca Filosófica (Espasa-Calpe), Madrid, 1930.
- PLUTARCO. *Los misterios de Isis y Osiris*, intr., trad. y notas: Meunier, Mario, ed. Glosa, Barcelona, 1976.
- PLUTARCO. *De Iside et Osiride*. Trad. García Valdés, M., Madrid, 1987.
- PRITCHARD, James B., *La sabiduría del antiguo oriente*, Barcelona, 1966.
- REITZENSTEIN, R., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig, 1904.
- RENAU NEBOT, Françesc Xavier. *Los textos herméticos: introducción, traducción y notas*. Tesis doctoral. Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona. Tomo I: Textos traducidos; Tomo II: Comentarios. Bellaterra, 1990.
- RIVAUD, A., *Timeo*, Paris, 1985.
- RUDE, F., Michel Servet et l'astrologie, *Bib. d'Hum. et Renaiss.* 20, 377-379, 1958.

- SANTOS, Demetrio, *Astrología física*, ed. Barath, Madrid, 1988.
- SANTOS, Demetrio, *Principios Astrológicos, gradientes y Casas Fotoeclípticas*, ed. José López Villa, Zamora, 1992.
- SCOTT, W. *Hermetica*. Oxford 1924-1936 (Reimp. Boston 1985) 4 vols.
- SERVETO, Miguel. *De Trinitatis Erroribus, libri septem*, s.l. ni f. Haguenau, 1531. Biblioteca Nacional, Madrid. R 8209.
- SERVETO, Miguel. *Dialogorum de Trinitati, libri duo*, Haguenau, 1532. Biblioteca Nacional, Madrid. R 8209.
- SEERVETO, Michael Villanovani. *In quendam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia*, s. l. ni f., Paris, 1538.
- SERVETO, Michael Villanovani. *In quendam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia*, Paris, 1538. Reimp., Tollin, H., Berlín, 1880.
- SERVETUS, M.. *In quendam medicum apologetica disceptatio pro astrologie*. *Biblioth. Hum. et Renaiss.* 20, 377-387, 1958. Trad. Rude, F..
- SERVETO, Miguel, *Syruporum universa ratio*, París, 1537. *Razón universal de los jarabes, según inteligencia de Galeno*, Reed. Madrid, 1935. Trad. Goyanes Capdevila, J.-Torrubiano, J.; Reed. Madrid, 1943, Prologo: Mariscal y García de Rello, Mariscal.
- SERVETO, Miguel de Villanueva alias Reeves. *Christianismi Restitutio*, 1553. Reeditada por: Minerva G.M.B.H., Frankfurt, 1966, reimpr. de la edición de Murr de 1790 en Nuremberg.
- SERVETO, Miguel. *Restitución del Cristianismo*. 1553. Reeditado en Madrid, trad. Luis Bates y Angel Alcalá, intr. y notas: Angel Alcalá. Ed. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1980.
- SERVETO, Miguel. *Treinta cartas a Calvino*. 1553. Ed. Castalia, intr., trad. y notas: Angel Alcalá. Reeditado en Madrid, 1981.
- SERVETO, Miguel. *Sesenta signos del Anticristo*. 1553. Reeditado en Madrid, 1981 (Alcalá, 1981).
- SERVETO, Miguel. *Apología de Melanchton*. 1553. Reeditado en Madrid, 1981 (Alcalá, 1981).
- TOLLIN, H., Des Arztes Michael Servet, *Arch. Virchow's LXI*, 377-382, septiem., 1874.
- TOLLIN, H., *Michaelis Villanovani (Servetus)*, Intr. y notas a Apologetica disceptatio pro astrologia, reimp. de la edic. de 1538. Berlín, 1880.
- VERDU, F.T., *Bases conceptuales para una adecuada introducción a la astrología*. Valencia, 1981.
- VERDU, F.T., *Simbolismo direccional, el hexamerón o el lenguaje de la naturaleza*, Valencia, 1985.
- VERDU, F.T., *Iridología práctica, astroiridología*, Valencia, 1989.
- VERDU, F.T., *Introducción general al estudio de la astrología*. Trabajo de cursos doctorado. Valencia, 1990.
- VERDU, F.T., Diferencias entre la predicción astrológica y otras técnicas de predicción. "XI Congreso Ibérico de Astrología, memorias", Valencia, 1994, pp. 248 a 260.
- VERDU, F.T., Hipótesis de sincronicidad, *Rev. Astr. Mercurio-3*, nº 5, Barcelona, 1994, pp. 4-8.
- VERDU, F.T., Astrología y medicina en la obra de Miguel Serveto, *Actas del XII Congreso Ibérico de Astrología*, Jaca, 1995, pp. 7 a 26.
- VERDU, F.T., El aire y el pneuma en la tradición en relación con el cuerpo humano y la astrología. Valencia, 1996. Ponencia en el "XIII Congreso Ibérico de Astrología", celebrado en Toledo, 1996. Publicado en la *Rev. Astr. Mercurio-3*, nº 19, Barcelona, 1997, pp. 70-81.

- VERDU, F.T., Los textos herméticos y la astrología, "*XIV Congreso Ibérico de Astrología*", *Finestrat (Alicante). Memorias*. Barcelona, 1997, pp. 323-344.
 - VILLANOVA, Arnau de, Commentum supra tractatum Galieni de malicia complexionis diverse doctrina Galieni de interioribus, en *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia*, vol. XV, Intr. y notas: García Ballester-Sánchez Salor, ed. Publicaciones y Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1985.
 - VYAS dev ji Maharaj, *Science of Soul, a practical exposition of ancient method of visualisation of Soul*. Gangotri, Uttar Kashi (Himalayas), ed. Yoga Niketan Trust, Rishikesh, India, 1964.
 - VOSS, Gerhard, *Astrología y cristianismo*, ed. Herder, Barcelona, 1984.
 - WALLIS BUDGE, E.A., *Religión egípcia*, ed. Humanitas, Barcelona, 1988.
 - WASZINK, *De anima, de Tertuliano*, Amsterdam, 1947, pp. 221-228.
 - WILKINSON, Richard, H., *Cómo leer el arte egipcio, guía de jeroglíficos del antiguo Egipto*, ed. Crítica, Barcelona, 1995.
 - YATES, Frances, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, ed. Ariel, Barcelona, 1983.
 - YOYOTTE, J., El pensamiento prefilosófico en Egipto. En Parain, B., *Historia de la Filosofía*, I. Madrid, 1984.
- La Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento*. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602) y cotejada posteriormente con diversas traducciones y con los textos hebreo y griego. Sociedad Bíblica Americana, Sociedad Bíblica de Londres. Great Britain, 1963.

**ASTROLOGIA Y HERMETISMO
EN
MIGUEL SERVET**

(Vol. II)

FRANCISCO TOMÁS VERDÚ VICENTE

**ASTROLOGIA Y HERMETISMO
EN
MIGUEL SERVET**

Tesis Doctoral realizada bajo la
dirección de los doctores:

-D. Carlos Mínguez Pérez, Catedrático
de Filosofía de la Facultad de Filosofía
y CCEE de la Universidad de Valencia.

-D. Juan Manuel del Estal Gutierrez,
profesor asociado de Historia Medieval
de la Facultad de Filosofía y Letras de la
Universidad de Alicante (jub.).

UNIVERSIDAD DE VALENCIA

1998

**CAPITULO VIII: EL AIRE Y EL PNEUMA EN RELACION
CON EL CUERPO HUMANO Y LA ASTROLOGIA**

Introducción. Resumen sinóptico.

El trabajo del astrólogo consiste en calcular en primer lugar la carta natal u horóscopo, de una persona determinada, para a partir de ello tratar de estudiar el pasado, presente o futuro del individuo.

La mayoría de astrólogos construyen la carta natal a partir del instante de nacimiento. Un instante que oscila desde el momento en que el feto comienza a asomarse al mundo, hasta que comienza a respirar (*astrología genética*) o cuando se le corta el cordón umbilical que le une a la madre. Algunos astrólogos han pretendido incluso fijar para el levantamiento de la carta natal el momento de la concepción (*astrología catártica*), aunque han utilizado básicamente y convencidos de su eficacia la carta natal del nacimiento. No es objeto de este estudio tratar de la carta natal de la concepción. Sino que más bien se trata de profundizar en qué fase del nacimiento sería lógico pensar que es el momento conveniente para la confección de la carta natal.

Es un hecho, reconocido por la mayoría de astrólogos desde la antigüedad, que los horóscopos levantados para el momento del nacimiento se ajustan a lo que se deduce de ellos. No se han encontrado datos que corroboren que el momento de la concepción (cosa ya muy difícil, por no decir imposible, de determinar -salvo si es por fecundación in vitro-) tenga algo que ver con las características de la nativa o del nativo. Y si dicho horóscopo fuera certero en sus predicciones lo sería más en base a la sincronidad y a las ganas de saber del astrólogo, que en base a un sistema coherente con leyes objetivamente ciertas. Por lo tanto es un hecho que el horóscopo que se ajusta a la realidad, según la mayoría de astrólogos, parece ser que es el de nacimiento.

En este estudio se trata de plantear, mediante argumentos de tipo filosófico, histórico o incluso fisiológicos, de modo similar al método utilizado por Serveto, que el momento fundamental para la realización de la carta natal u horóscopo es el instante en que el niño o la niña comienza a respirar. Esto ha sido así desde la más remota antigüedad. En el momento en que se comienza a respirar el aire entra en los pulmones y se pone en marcha la circulación menor de la sangre o circulación cardiopulmonar. En ese instante en el corazón ocurren una serie de fenómenos como el cierre del tabique interauricular, el cierre del ductus arterioso, dando lugar a la separación entre las cavidades derechas que llevan sangre venosa rica en anhídrido carbónico y las cavidades izquierdas que llevarán sangre arterial oxigenada. De esta forma queda claramente separada la sangre venosa de la sangre arterial.

El hecho de que sea el elemento aire el que entra en los pulmones y por lo tanto en la sangre al nacer, y que a partir de aquí se levante el horóscopo y que la vida del individuo esté reflejada en ese instante, resalta la importancia de dicho elemento. Resultando así muy interesante profundizar en los orígenes históricos de la energía o aliento vital del aire y sus repercusiones en el ser humano. Así el *prāna* indio, el aliento vital egipcio, el *pneuma* griego o conceptos similares son tratados en este estudio.

EL AIRE Y EL PNEUMA EN RELACION CON EL CUERPO HUMANO Y LA ASTROLOGIA

La gran importancia que la astrología ha tenido en la tradición se debe en gran parte a su aportación a la doctrina de los cuatro elementos. Entendiendo el concepto "tradición" como lo hace René Guénon (1), es decir como un sistema coherente de ciertas enseñanzas que se han transmitido a lo largo de la historia de la Humanidad ya sea en forma oral o escrita.

El modo de clasificar los cuatro elementos difiere en parte en algunas culturas. Así en la India el aire es más sutil que los otros tres elementos: "Del Atman -Brahman- se originó primeramente el espacio; del espacio procedió el aire; del aire el fuego; del fuego el agua; del agua la solidez de la tierra" (2).

Sin embargo para muchos filósofos griegos y especialmente para Platón será el fuego el más sutil de los cuatro elementos: "En relación al nacimiento de los cuatro elementos: el primero es el fuego, el segundo el aire, el tercero el agua y el cuarto la tierra" (3). En la filosofía griega se asocia el alma al aire frecuentemente: "Anaxímenes de Mileto dijo que el alma es aire y que el hálito y el aire circundan todo el Cosmos (hálito y aire=pneuma xai aé, pueden considerarse como sinónimos). Y así para algunos filósofos griegos el aire es anterior a los otros elementos: "Anaxímenes y Diógenes piensan que el aire es anterior al agua y primer principio entre los cuerpos simples"; "(...) el término griego aé,(...), tal vez haya tenido en Anaxímenes una connotación mucho más rica que la que nos sugiere la palabra "aire"; "(...) la naturaleza subyacente es una e infinita, pero no indeterminada, como dice (Anaximandro), sino determinada, y la llamó "aire"; "Anaxímenes dijo que el aire es infinito, pero las cosas que de él se originan, finitas: la tierra, el agua, el fuego y, a partir de esto, todas las demás"; "Anaxímenes dice que el aire es dios"; "Así como nuestra alma, dice, al ser aire nos mantiene cohesionados, el soplo y aire abarca a todo el cosmos (toma por sinónimos "soplo" y "aire") ("Traducimos pneuma por "soplo", aunque a partir de los estoicos se generaliza el significado de "espíritu" (en el cuarto evangelio significa tanto "Espíritu" como "viento" o "soplo"); en todo caso, si "abarca a todo el Cosmos", es patente su carácter divino" (4).

La *psyque* se puede traducir como "fuerza vital" o "soplo vital" (6). Aunque C.G. Jung vio en el término *psiqué*, que en griego significa mariposa, una posible estructura para su esquema de la totalidad psíquica (7), y por lo tanto para representar su idea sobre la psique. Por otra parte parece clara la sutil correspondencia entre la mariposa y el aire, por la delicadeza de sus movimientos y la magnitud de sus alas en relación al cuerpo.

La relación del aire con la "fuerza vital" aparece abundantemente citada en la tradición cristiana, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Así en el Génesis 9, 4 se dice: "Empero carne con su vida, que es su sangre, no comereis", y en Deuteronomio 12, 23: "Solamente que te esfuerces a no comer sangre: porque la sangre es el alma; y no has de comer el alma juntamente con su carne". Versículos en los que se basó Serveto para intuir que el pneuma o el espíritu vital debía de pasar a la sangre a través de los pulmones y descubriendo la circulación menor de la sangre. Aunque la circulación de la sangre se conocía en gran medida en la antigüedad comenzando por los egipcios y pasando por los médicos árabes como Ibn Tufayl o Ibn an-Nafis que fue el que realizó la primera descripción escrita que conocemos con gran cantidad de detalles. Siendo posible que incluso algunos médicos presocráticos o hipocráticos también la conocieran.

Vamos a comenzar por los egipcios. Los egipcios conocían un gran número de cuerpos o planos en el ser humano como por ejemplo:

El *Ba* que se relacionaba con la forma, estando fuertemente ligado al *Ka* y relacionado con la palabra sirviente (*bak*). Estaba representado por una figura en forma de ave o de halcón con cabeza humana. El significado de la palabra es "sublime", "noble" o "poderoso". El *Ba* habitaba en el *Ka* y tenía la propiedad de convertirse en corpóreo o incorpóreo a voluntad y su sustancia y naturaleza eran etéreas. Además el *Ba* se puede relacionar con el aliento vital porque se representa con aves que se pueden asociar al aire o aliento.

El *Ka* o "doble" que puede viajar. Relacionado con la palabra casa (*hwt*) y esclavo (*hm*). Se representaba por unos brazos extendidos como en situación de adoración. A este respecto tengo que decir que recientemente he podido ver en el Museo de Etnografía de Basilea una representación de lo que puede ser el símbolo similar al *Ka* egipcio en una casa de culto del pueblo Papua de Nueva Guinea así como un ave que podría representar algo similar al *Ba* egipcio, lo que hablaría a favor, sino de una influencia real difícil de probar, si de una especie de inconsciente colectivo común a toda la humanidad (ver la figura 1). El *Ka* poseía una existencia absolutamente independiente del cuerpo físico. Era libre de moverse de un lugar a otro de la tierra a voluntad, incluso podía subir a los cielos y mantener una conversación con los dioses.

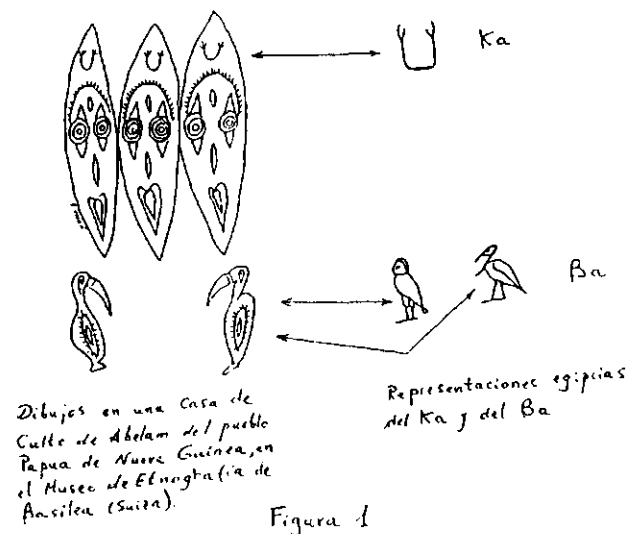
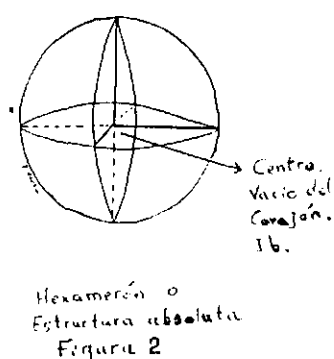


Figura 1

Otros cuerpos o planos del ser humano según los egipcios son: el *Ren* o nombre, el *Khaibit* o "sombra", el *Sekhem* o fuerza vital, el *Khu* o inteligencia espiritual, el *Khat* o cuerpo físico (cadáver), el *Ab* o corazón, asiento de la vida (8), y el *Ah* o Espíritu Bendito.

Los egipcios diferenciaban perfectamente entre el *Haty* o corazón físico y el *Ib* o corazón espiritual. Parece ser que el corazón físico o *Haty* corresponde al miocardio o masa cardíaca, pero el corazón espiritual o *Ib* creo que corresponde al vacío del ventrículo izquierdo que, según ha conservado la tradición árabe y sobre todo el hermetismo, es la sede del Espíritu. Así en *El filósofo autodidacto* de Ibn Tufayl (antes de 1110-1185) se dice: "...hasta llegar al corazón. Buscó primeramente el lado izquierdo y, al abrirlo, encontró este compartimento lleno de un aire vaporoso, semejante a una niebla blanquecina. Metió en él su dedo, notando tal calor, que estuvo a punto de quemarse" (9).

Como ya se expuso en otra parte (10) el corazón es la representación física del simbolismo de la caverna y del Santo Graal, simbolizando igualmente a la cruz pluridimensional o de seis direcciones que representa a los seis días de la creación con el centro que representa el séptimo día y que simboliza más exactamente la idea del vacío del corazón o *Ib* (fig. 2).



La anatomía humana, con su séxtuple orientación en el espacio, posee en su centro un séptimo punto situado en la intersección de los dos ejes: esto es la "caverna del corazón", campo de batalla de las fuerzas que marcan la dualidad de la vida. "El corazón es la morada de todo lo que participa de la esencia del universo (Attas) (77, 78)" (11).

Según la tradición árabe en el corazón se produce una pugna:

"...el Espíritu (*al-Ruh*) y el alma (*al-nafs*) libran un combate por la posesión de su hijo común, el corazón (*al-qalb*). Por *al-Ruh* se entiende en este caso al principio intelectual que trasciende la naturaleza individual y por *al-nafs* la psique cuyas tendencias centrifugas determinan la esfera difusa e inconsistente del "yo"; el corazón *al-qalb* representa el órgano central del alma, en correspondencia con el centro vital del organismo físico; es por decirlo así, el punto de intersección del rayo "vertical" *al-Ruh* con el plano "horizontal" *al-nafs*. Se dice que el corazón toma la naturaleza de uno de los dos elementos generadores: el que lo consigue en el combate. Mientras la *nafs* predomina, el corazón está "cubierto" por ella, pues el alma que se cree un todo autónomo, lo envuelve, en cierto modo, con su "velo" (*hiyab*). Al mismo tiempo, la *nafs* es cómplice del mundo en lo que tiene de múltiple y cambiante, ya que se adapta pasivamente a la condición cósmica de la forma; ésta divide y ata mientras el Espíritu supraformal une, al afirmar la unicidad cualitativa de toda cosa. Si es, en cambio, el Espíritu quien consigue la victoria sobre el alma, el corazón se transformará en *El* y, a la vez, transmutará el alma con la luz espiritual que se difundirá en ella. El corazón se revela entonces tal y como es en realidad, como el tabernáculo (*miskat*) del Misterio (*Sirr*) divino en el hombre (12).

En el Génesis 2,7, y quizás también tomado de algún mito egipcio o babilónico, aparece la importancia del *aliento de vida*:

"Entonces formó Yahvé Dios al hombre con barro de la tierra e inspiró en sus narices aliento de vida y fue el hombre alma viviente". Y en el Corán XV,29: "Cuando yo lo haya formado y haya infundido en él mi espíritu, posternaos ante él adorándolo".

Continuando con lo que los egipcios sabían al respecto, hoy en día se admite que gran parte de la cultura griega se fundamentó en la cultura egipcia, pues "Pasajes de los papiros Carlsberg y de Kahun aparecerían así mismo casi palabra por palabra en la Colección hipocrática" (13). Para los egipcios en la sangre residía el aliento de vida y este, junto con la sangre, fluía a través de los conductos denominados "*met*", es decir los vasos. Para los griegos el alma circula por los "*póroi*" (canalículos somáticos) (Sobre la dieta, VI, 524) (14).

En el papiro de Ebers se dice que el corazón haty (físico) envía por los conductos *met* las corrientes dinámicas, transmitiendo el pensamiento elaborado a lo más profundo del *ib* (corazón espiritual) y lo realiza en palabras articuladas (15). Sin olvidar que el *ib* es probablemente el vacío del ventrículo izquierdo. Es curioso cómo en el embrión la laringe con las cuerdas vocales son una emanación del propio corazón, idea que ya se ha expuesto en otro lugar (16) y que explica la conexión tan lógica entre el corazón (Géminis) y las cuerdas vocales (Sagitario) según la astroiridología. Es lógico pensar que del corazón, donde reside la divinidad en casi todas las culturas, proceda el órgano de la palabra o laringe y cuerdas vocales, siendo la palabra el Logos ò Verbo Creador.

Los egipcios conocían, bastante mejor de lo que pensamos, la circulación de la sangre y su relación con el corazón. Así, según Breasted los egipcios contaban incluso las pulsaciones (17). El corazón habla por sus *conductos-met* y el médico observa su "forma de hablar" por medio del pulso.

Los conocimientos egipcios o bien lo poco que quedó de ellos pasaron a Occidente a través de los textos herméticos, estando escritos en griego pero con contenidos de mitos y conocimientos egipcios. La ocupación griega trató de conseguir algo que no pudo obtener, pero, aún así, quizás quedaron retazos de un conocimiento sin duda mucho más profundo de lo que nos han transmitido los griegos. Para las referencias a los textos herméticos cito principalmente la traducción que ha efectuado en su tesis doctoral el Dr Francesc Xavier Renau Nebot (18).

"Los hermética parecen literatura egipcia, las ciencias ocultas: magia, alquimia y astrología tienen un papel casi constitutivo en muchos de los tratados del Corpus; hay tratados que son astrología pura. Los hermética cultos parecen un compendio de una comunidad relativamente organizada que hizo un conglomerado religioso que incluía la magia, la alquimia y la astrología (¿el egipcio?), entendemos del Medioplatonismo sin menospreciar el gnóstico o el judío, utilizados en forma limitada. Hoy se admite en gran medida la influencia egipcia" (19).

Veamos lo que los textos herméticos nos dicen, a través de Hermes Trismegisto, sobre el aire, el aliento vital, el alma, el corazón, la sangre, etc... (20).

"¿Quién ha diseñado el corazón en forma piramidal?" (CH V, 6).

"Por lo que respecta al alma, es vehiculada del siguiente modo: el pensamiento pasa a la razón, la razón al alma y el alma, en fin, al aliento vital. Se difunde entonces el aliento vital por entre la sangre, por venas y arterias y pone en movimiento al ser vivo, en cierto modo como si lo levantara. Es por esto que hay quien cree que el alma está en la sangre, pero se equivoca sobre su naturaleza, no se da cuenta que para que un ser vivo muera es preciso primero que el aliento vital haya vuelto al alma, que, como consecuencia, se coagule la sangre y queden vacías venas y arterias. Sólo entonces se produce la muerte del cuerpo." (CH X, 13).

"Si alcanzas a pensar de este modo en tu propio yo, puedes ordenar a tu alma que se encamine hacia el Indo que allí se presentará presurosa más rápida que tu propia orden." (CH XI, 19).

A este respecto podemos preguntarnos por qué los textos herméticos citan al Indo y no otro lugar. Si se refiere al Indo, es decir al valle del Indo, lugar en donde surge el yoga, ¿se podría pensar en una influencia india de la ciencia del prānāyama (de la respiración) en la teoría del aliento vital o pneuma egipcio-griega o viceversa?. Pues evidentemente parece que hay paralelismos entre la teoría de los cuatro elementos india y la griega. Así, el mismo Lain Entralgo escribe: "Más alcance tiene el notable paralelismo que los indólogos han descubierto entre la teoría humoral de los hipocráticos y la vieja doctrina india de los elementos del organismo. Tres son, según la sabiduría india, los últimos elementos (*tridhātu*)

del universo, el viento, el fuego y el agua, y a ellos corresponderían en el cuerpo humano tanto sus tres principios fundamentales, el soplo (*prâna*), la bilis (*pitta*) y la pituita (*kapha* o *çesman*), como -consecutivamente- los tres desórdenes cardinales (*tridosâ*) de la salud. A los tres elementos orgánicos se añade luego la sangre (*rakta*), aunque con bastante menos relieve que entre los médicos griegos. El paralelismo no puede ser más claro. ¿Qué pensar sobre él? ¿Cómo explicarlo? Puesto que los textos indios en que estas nociones aparecen formalmente expresadas son posteriores al cristianismo, algunos autores, como Sticker, suponen que la doctrina humoral de la India antigua pudo ser muy bien un resultado de la recepción de ideas cosmológicas griegas, a raíz de las campañas de Alejandro. Otros, como Kirfel, ven en el humoralismo de los griegos y en el de los indios el término a que condujo la paralela e independiente elaboración de una misma doctrina primitiva acerca de la constitución del mundo, que habría existido en un área cultural prehistórica extendida desde el Mediterráneo hasta el Ganges." (21).

El hecho de que muchos términos biológicos aparezcan ya en los textos védicos como dice Filliozat nos puede hacer pensar que los indios conocían la teoría de los elementos y es muy probable que transmitieran a Occidente la idea del *prâna*. Pretender que un egipcio no haya visto nunca a un yogui indio es una idea difícil de mantener. Otros autores como Jim Tester (22) sin embargo incluso atribuyen el mérito de desarrollar la astrología occidental a los griegos. Cuando estos no conocen la astrología hasta la llegada del sacerdote caldeo Beroso en el siglo III de nuestra era. Los griegos hasta mediados del siglo V distinguían solo tres estaciones, invierno, primavera y verano; solo entonces comenzó a desglosarse de esta última el otoño y a hablarse de un ciclo anual de cuatro estaciones; la atribución de un carácter elemental a la bilis y la consecutiva figura tetrádica de la doctrina humoral, en la cual tan importante papel desempeña la relación estación-humor predominante, ¿se hallarán en conexión genética -se pregunta Mûri- con esta historia de las estaciones del año? (23). La teoría de los humores proviene de la teoría de los cuatro elementos que es profundamente astrológica y que por lo tanto proviene directamente de Egipto o de Caldea y no precisamente de Grecia.

Veamos ahora lo que dicen los textos herméticos: "De Asclepio al rey Ammon" CH XVI, 15, sobre lo que acontece al alma en el momento de nacer. "En el momento de nacer unos demonios (Energía) entran en la generación en ese preciso instante, los colocados bajo las órdenes de cada astro. Se introducen en las dos partes del alma. Pero la parte racional del alma está libre de ellos" (CH XVI, 15).

¿Se refiere aquí al Ka y al Ba? ¿La parte racional del alma que está libre de ellos sería el Khu?

En los textos herméticos se asocia el destino a los astros insistentemente. De las cualidades caliente, frío, seco y húmedo surge el aliento-esperma que es análogo al aliento vital y este da la forma al esperma. El aliento vital conduce al feto al aire exterior. En los *Extractos de Estobeo* se dice: "En este momento se lo apropia el alma que está más próxima no en cuanto a una particularidad congénita, sino por el destino, pues no es por amor que ella está en un cuerpo. De este modo, según el Destino, el alma provee a lo nacido del movimiento intelectual y de la sustancia inteligible de la vida misma, pues el alma se desliza en el aliento y mueve vivificando" (SH XV, 6-7). En este texto podemos ver cómo a los antiguos les interesaba enormemente saber lo que ocurría en el momento de nacer y con fines astrológicos.

Ahora es Isis la que, en los *Extractos de Estobeo* en donde se dice que las almas nacen en armonía con el Zodíaco y los planetas, afirma: "Las almas se lamentan: ¡Qué morada nos espera!, el estrecho volumen del corazón en vez de este celeste Cosmos" (SH XXIII, 37).

Como podemos ver en la antigüedad se creía firmemente en la presencia del alma o aliento vital en el corazón. Todas estas ideas son de una gran trascendencia porque han marcado probablemente la historia más de lo que podemos pensar. Así el *Corpus Hermeticum*, el *Asclepio* y quizás algunos *Estractos de Estobeo* eran conocidos por el núcleo de maestros y amigos de Serveto e incluso por el mismo Serveto. Así Marsilio Ficino (XV) tradujo el *Corpus Hermeticum* (el *Pimander*) y el *Asclepio*, en 1463, por orden de Cosme de Médicis y poco después Champier, el amigo y protector de Serveto, lo edita en 1507. Además Serveto elogia los escritos herméticos (24). Por lo tanto estas ideas, resaltando la importancia del aire-aliento vital en la respiración y lo que ocurría en el momento de nacer, le interesaban enormemente a Serveto y condicionaron sin duda su descubrimiento de la circulación menor de la sangre, puesto que el aire tenía que tomar contacto con la sangre de alguna forma (25). Para Serveto el aire es el Espíritu Santo o por lo menos su portador, la vida empieza con la respiración, es decir al nacer. Según él, lo importante es la sangre arterial que contiene ella misma el espíritu vital, pues Dios inspiró a Adán y a los demás hombres sus descendientes el alma por un soplo divino espiritual que penetrando por la respiración pasa al pulmón y al corazón, espiritualiza la sangre y este espíritu va luego a repartirse por todo el cuerpo. En la línea 9 de la pág. 169 de su obra principal: *Restitución del Cristianismo*, al hablar del Espíritu Santo anuncia que va a explicar la acción de este sobre el organismo humano señalando los principios superiores de las sustancias elementales mediante pruebas anatómicas y exponiendo "hechos maravillosos ocultos antes a los más grandes filósofos" (26). Más adelante veremos la descripción de Serveto sobre la circulación cardiopulmonar. Pero vamos a ver las ideas que aparecen a este respecto en otro corpus, como es el *Corpus Hipocraticum* (27).

Lain Entralgo hace una excelente exposición de algunos de los textos del *Corpus Hipocraticum* en su obra *La medicina hipocrática*, de los cuales aquí se ofrecen algunos breves fragmentos:

"El mantenimiento de esta total y armoniosa unidad entre las distintas partes de la physis humana, comprendida entre ellas el alma, es obra de dos agentes, uno simple y congénito, el "calor implantado", otro complejo y externo al cuerpo, el alimento integrado por una parte aérea o neumática, otra líquida y otra sólida, la comida o alimento en sentido estricto (sition). El "calor implantado" recibe en la colección hipocrática distintos nombres (émphyton thermòn, IV, 466; symphyton thermòn, VI, 158; pyr syntrophon, VI, 24; oikeion thálpos, VI, 122; émphyton pyr, IX, 84) y reside especialmente en el ventrículo izquierdo del corazón." (pp. 168-169). "Ahora bien: para el hombre, ¿en qué consiste la muerte? "Soltar el alma", dice ella, muy concisamente, Enfermedades I (VI, 148); "perder el alma", repite, con no menor concisión, *Sobre las afecciones internas* (VII, 236 y 262). Pero hay dos textos, uno de *Sobre las hebdómadas*, otro de *Sobre la naturaleza del hombre*, en que se intenta dar razón "fisiológica" del proceso del morir. Dice el primero: "El límite (hóros) de la muerte -esto es, el término de la vida- sobreviene cuando el calor del alma sube por encima del ombligo hacia el lugar superior al diafragma (phrénes) y todo lo humedo se ha consumido." (p. 166).

Es interesante ver el empleo de la palabra "horos" como límite del momento de la muerte como se utiliza en astrología para averiguar el límite o momento del nacimiento de algo o alguien (horoscopo). Así el horoscopo de la muerte completa o cierra el horoscopo de nacimiento. "De este modo la muerte y la vida no son sino dos aspectos distintos del proceso del cosmos, dos vicisitudes, sólo en apariencia contrapuestas, de la universal vida de la physis: "nacer y perecer son la misma cosa", dirá, adoptando este supremo punto de vista, el conceptuoso autor de *Sobre la dieta* (VI, 476)." (p. 167).

En *Sobre el corazón* (L. IX, 88) se dice que la inteligencia se hallaría "implantada" en el ventrículo izquierdo; y en *Sobre la naturaleza de los huesos* (L. IX, 196) se dice que el

corazón percibe el sentimiento y tiene las riendas de todo el cuerpo (p. 172). Los conocimientos de algunos médicos hipocráticos son tan precisos que algunos autores como R. Kapferer por ejemplo están convencidos de que conocían la circulación de la sangre. De todas formas no es de extrañar puesto que la medicina hipocrática pudo heredar algunos conocimientos egipcios y estos parece que sabían bastante al respecto sobre la circulación.

Los griegos atribuyen al alma (*psyche*) una condición más sutil que la del cuerpo, pero no espiritual; existiendo "poros para el alma" (p. 180). En *Sobre la dieta* se dice que: en los sueños, con los ojos del cuerpo cerrados, el alma ve lo que el cuerpo siente (L. VI, 610); y no teniendo que recorrer las partes del cuerpo, porque éste duerme, gobierna su propia casa y ella lo hace todo (L. VI, 610) (p. 181). La enfermedad se producirá cuando se altere patológicamente el flujo del pneuma a través de los canales por los que en el cuerpo se mueve (p. 193). "Con un régimen adecuado (las almas) pueden hacerse más inteligentes y penetrantes de lo que por naturaleza eran" (VI, 514 y 522). Algo hay en las almas, sin embargo, que no depende de la mezcla del agua y el fuego y no podría ser modificado por la *dieta* (dieta): la irascibilidad, la indolencia, la astucia, la simplicidad, la malevolencia, la benevolencia; esto es, las cualidades morales del carácter, dependientes, según nuestro autor, de la naturaleza de los póroi (canalículos somáticos) por los que el alma circula (VI, 524) (p. 325).

Serveto conoció sin duda los textos del *Corpus Hipocraticum* puesto que se editaron en Venecia en 1525 (28). Por otra parte este fue un detractor de algunos errores sobre la circulación de la obra de Galeno puesto que el griego creía que existía una comunicación por medio de poros entre el ventrículo izquierdo y el derecho del corazón. De todas formas Galeno fué un gigante de la anatomía porque se formó en Alejandría, en la época de Herófilo, y probablemente todavía llegaron algunas ideas egipcias sobre la circulación, aunque obviamente desvirtuadas por el paso del tiempo. No hay que olvidar que los egipcios eran los grandes conocedores del cuerpo humano por sus técnicas de momificación. Aunque los conocimientos seguramente tan extensos que poseían no llegaron del todo a manos de los griegos.

Algo todavía de esa tradición llegó quizás a la ciencia médica árabe como lo demuestra el hecho de que, mucho antes que Serveto, un médico árabe nacido en Damasco, Ibn an-Nafis (1203-1288), describiera ya la circulación menor o cardiopulmonar de la sangre. El texto de Ibn an-Nafis constituye la primera descripción claramente escrita de la circulación menor de la sangre. En esta obra se explica con argumentos igualmente espiritualistas la necesidad de que el aire penetre en la sangre para darle la vida al corazón. Así Ibn an-Nafis va haciendo comentarios a los escritos de Ibn Sina (Avicena):

"El (Ibn Sina) dice: Por alegría, el atrae la sangre a su interior, como el atrae el aire. Es conocido que tanto el vientre derecho del corazón como el del izquierdo tienen también la alegría y la tristeza. Ellos atraen la sangre mientras ellos están alegres. Esto, para nosotros, es un desatino, porque el atractivo por la alegría o por la tristeza se hace por el atenuamiento que proviene del cuerpo y de la sangre. Es decir que el cuerpo atrae por el vacío producido por la alegría en el caso donde no hay cuerpo más suave que el que atrae. El vacío atrae todo lo que es dulce y grosero. La sangre es suficiente en su atracción al corazón todo lo que el tiene como fuerza de atracción natural por otra parte en los otros órganos. La alegría y la tristeza del vientre izquierdo no son más que para nivelar la vida con el aire, empujar el excedente y alimentar la vida por lo que proviene del aire mezclado con la sangre; todo lo que el vientre no puede realizar, y esto es por lo que (Dios solo lo sabe) el no es del todo movable. El (Ibn Sina) dice: Se equivoca el que piense que el corazón es un músculo sea lo que le parezca, pero su movimiento es involuntario. Nosotros hemos demostrado en numerosos lugares que la acción del corazón en su alegría y en su tristeza, es un movimiento

voluntario, a pesar de que nosotros no lo sentimos; la acción del músculo es igualmente la misma cosa, pero que el corazón sea nombrado músculo o no, es incontestable" (29).

Ibn an-Nafis sigue diciendo: "Lo que nosotros decimos (y Dios lo conoce mejor) es que puesto que una de las funciones del corazón es la generación del espíritu, el cual consiste en sangre altamente purificada extremadamente mezclable con una sustancia aérea (tenue, ligera), es esencial que tal altamente purificada sangre y aire se reúnan en el corazón, para facilitar la evolución del espíritu desde el compuesto formado de su mezcla. Esta reunión tiene lugar en la cavidad izquierda de las cavidades del corazón en donde se genera el espíritu animal. (?) ... la aorta a través de la cual el espíritu circula a todos los órganos del cuerpo. La necesidad de los pulmones, sin embargo para la arteria-venalis es el paso de este aire ya mezclado con sangre, a la cavidad izquierda de las dos cavidades del corazón en donde esta mezcla se convierte en espíritu. Igualmente para el paso de la mezcla residual en esta cavidad, la cual era no apta para la generación del espíritu, asociada con el residuo de sangre que era calentado y transformado en inútil en la regulación del espíritu y trabajo del corazón. Por necesidad, la posición de la cavidad que contiene el espíritu debe de estar en el lado izquierdo del corazón y esta cavidad debe de ser más grande que la derecha porque la sangre que se mezcla y combina con el aire es tan exigua en cantidad y el espíritu similar de aérea esencia. La sangre después requerida para el adelgazamiento en el corazón necesita no ser mucha, pero el espíritu en la cavidad izquierda deberá ser abundante para la distribución a todos los órganos. Esta es la razón por la que la cavidad necesita ser espaciosa y profunda; y esto es por lo que el corazón necesita ser alargado, para hacer lugar para profundizar esta cavidad." (30).

Pero pasemos ahora a estudiar la primera y la última, o una de las últimas descripciones de la circulación menor de la sangre, en los albores de la denominada era científica, en donde todavía se considera al corazón como algo más que una bomba de impulsión-expulsión exclusivamente, como es la de Miguel Serveto en su obra *la Restitución del Cristianismo*:

"El espíritu divino está en la sangre y el espíritu divino es, él mismo, la sangre o el espíritu sanguíneo. No se dice que el espíritu divino está principalmente en las paredes del corazón o en el parénquima del hígado o del cerebro, sino en la sangre, como nos enseña Dios mismo en el Génesis, 9; Levítico, 7; y Deuteronomio, 12".

En este asunto debemos primero entender la generación sustancial del espíritu vital, que se compone de una sangre muy sutil nutrida por el aire inspirado. El espíritu vital tiene su origen en el ventrículo izquierdo del corazón, y los pulmones contribuyen grandemente a su generación. Es un espíritu tenue, elaborado por la fuerza del calor, de color rojo claro y de vehemente potencia, de suerte que es una especie de vapor claro, de sangre muy pura, conteniendo en sí mismo la sustancia de aire, fuego y agua. Se genera en los pulmones, de una mezcla de aire inspirado, con sangre sutil elaborada, que el ventrículo derecho del corazón transmite al izquierdo. Sin embargo, esta comunicación no se hace a través de la pared media del corazón, como se cree corrientemente, sino que por medio de un magno artificio, la sangre sutil es impulsada hacia delante, desde el ventrículo derecho, por un largo circuito a través de los pulmones. Es elaborada por los pulmones, se convierte en roja clara y es conducida desde la vena arteriosa (arteria pulmonar) a la arteria venosa (venas pulmonares). Después, en la arteria venosa se mezcla con aire inspirado y, a través de la espiración, se purifica de los vapores fuliginosos. Así, finalmente, la mezcla total, convenientemente preparada por la producción del espíritu vital, es atraída desde el ventrículo izquierdo del corazón por la diástole. Que la comunicación y elaboración se cumplen por esta vía, a través de los pulmones, lo enseñan las diferentes conexiones y comunicaciones de la vena arteriosa con la arteria venosa en los pulmones. El notable tamaño de la arteria pulmonar confirma: que ella no fue hecha de tal tamaño, ni emite tan

gran e importante volumen de sangre desde el corazón a los pulmones, simplemente para su nutrición; ni pretende el corazón ser útil a los pulmones de esta forma. En una etapa anterior, en el embrión, los pulmones -como enseña Galeno- son nutridos desde otra parte porque aquellas pequeñas válvulas del corazón no se abren hasta el momento del nacimiento. Luego con otro objeto es por lo que la sangre se vierte desde el corazón a los pulmones en el mismo momento del nacimiento, tan copiosamente. Del mismo modo se envía desde los pulmones al corazón, no solamente aire, sino aire mezclado con sangre a través de la arteria venosa. Por lo tanto, la mezcla tiene lugar en los pulmones. El color rojo dado a la sangre, lo ha sido en los pulmones, no en el corazón. En el ventrículo izquierdo no existe espacio suficiente para tan copiosa mezcla ni para que la elaboración imprima el color rojo. Finalmente, el tabique interventricular, puesto que carece de vasos y mecanismos, no es apto para esa comunicación y elaboración, aunque algo pueda resudar. Con el mismo artificio por el que una transfusión de sangre, tiene lugar en el hígado, desde la vena porta a la cava, así una transfusión del espíritu vital tiene lugar en los pulmones desde la vena arteriosa a la arteria venosa. Si alguien compara estos hechos con los que escribió Galeno en los libros VI y VII de *De usu partium*, podrá comprender cabalmente una verdad que Galeno desconoció. Por lo tanto, el espíritu vital se transfunde desde el ventrículo izquierdo del corazón dentro de las arterias de la totalidad del cuerpo, de forma que el que es más sutil busca las regiones altas, en donde es nuevamente elaborado, especialmente en el plexo retiforme, situado en la base del cerebro." (31). (El presente texto de Serveto está ampliamente comentado en el capítulo de la tesis titulado: *Astrología y hermetismo en la Christianismi Restitutio* y en las notas 96 a 119).

Evidentemente a Serveto le interesaba mucho más demostrar cómo el espíritu entraba en la sangre a través del circuito cardiopulmonar que lo estrictamente anatómico, aunque dominara perfectamente la técnica que lo llevó a su genial descubrimiento. Serveto llega a citar a Porfirio como astrólogo puesto que dicho autor pensaba como él que el alma accedía al embrión al nacer con la primera inspiración. Pues Porfirio, en su obra *De la animación del embrión* afirma: "Pues los caldeos dicen que, en la parte oriental del cielo, fluye eternamente un flujo divino inteligible, que mueve el mundo y lo hace girar, y que vivifica todos los seres del mundo enviándoles almas apropiadas. Desde entonces, todo grado situado del lado de esta región oriental, que es la puerta de entrada de las almas y le conduce por donde respira el universo, es llenado de potencia: este grado es denominado el *centro* y el *horóscopo*. (...) a este centro oriental se le llama <<lugar de la vida>> -al momento mismo donde el embrión, arrojado por la potencia vegetativa que lo administraba, ha emergido en el aire al nacer." (Porfirio, *De la animación del embrión*, 57, 5-10) (32).

Es en el momento del nacimiento cuando los planetas adoptan la configuración exclusiva para el instante en que comienza a respirar el recién nacido, constituyendo lo que se denomina el *Squema* o figura geométrica en función de los *aspectos* o ángulos que forman los planetas entre sí. Es Bouché-Leclercq quien denomina a los *aspectos* con la palabra griega: *squema* (33). El amigo y maestro de Serveto, Cornelius Agrippa así lo entiende también en el Libro I de su *Filosofía oculta*: "Cuando un ser empieza su existencia bajo un determinado horóscopo y constelación celeste, recibe su virtud particular (distinta a la de su especie), bien por influjo celeste, bien por medio de la materia que participa del alma del mundo, de igual modo que nuestro cuerpo participa y armoniza con nuestra alma. Esto ocurre así porque estamos sometidos a una figura celeste. Y según ella es como se mueve nuestro cuerpo. La materia sigue los movimientos de las almas celestes, en sus diversas formas." (34).

Serveto utiliza, como argumento a su favor, la astrología afirmando, por medio de Miguel, que es en el momento de nacer cuando se define el tipo de alma que accede al recién nacido:

"MIGUEL. También la astrología ilustra esto de una manera excelente, ya que según la posición de los astros en el momento del nacimiento así será la clase de alma. El influjo

todavía con su función. Sin embargo a la placenta se dirige el 62 % del gasto cardíaco siendo además la resistencia baja lo que favorece dicho flujo.

La sangre con el oxígeno que hay en la placenta llega a la vena cava inferior (VCI) a través de la vena umbilical (VU) pero saltándose la circulación hepática por el conducto venoso de Arancio (CVA) también denominado ductus venoso (DV). Una vez la sangre llega por la vena cava inferior (VCI) a la aurícula derecha (AD), gran parte de dicha sangre pasará a la aurícula izquierda (AI) por el foramen oval (FO) donde se mezclará con la escasa sangre que procede de las venas pulmonares (VP), ya que los pulmones no trabajan aún. Así la sangre pasa de la aurícula izquierda (AI) al ventrículo izquierdo (VI) y de aquí a través de la arteria aorta (AA) un 4 % del flujo va a irrigar el miocardio, un 21 % va a irrigar la parte superior del organismo y un 25 % se dirige hacia abajo por la arteria aorta (AA) descendente.

La sangre del seno coronario (SC), que procede de la circulación coronaria, va con la vena cava inferior (VCI) a la aurícula derecha (AD), pasando al ventrículo derecho (VD) y después a la arteria pulmonar (AP). Tan solo un 8-10 % de sangre venosa de la arteria pulmonar (AP) se dirige a los pulmones. Y un 42 % va hacia la arteria aorta (AA) descendente a través del ductus arterioso (DA) o también denominado conducto arterioso; así la sangre de la arteria aorta (AA) se suma al flujo que viene de la parte superior del organismo para renovarse de oxígeno en la placenta (P) por las arterias umbilicales (AU). En menor cantidad la sangre se distribuye por los órganos del abdomen y las extremidades inferiores.

Al nacer el pulmón (PN) se expande, puesto que éste ha de efectuar la labor que antes hacía la placenta (P), ya que ésta queda eliminada con la ligadura del cordón umbilical. El retorno de un mayor flujo a la aurícula izquierda (AI), a través de las venas pulmonares (VP), aumenta su presión y ocluye el circuito del foramen oval (FO). Igualmente, primero funcionalmente y posteriormente de forma definitiva se ocluyen el ductus arterioso (DA) y el ductus venoso (DV o CVA) debido a la inversión de presiones.

En este sistema de adaptación es de vital importancia el cambio de resistencias entre el sistema periférico y el pulmonar que se invierten. Al ligar el cordón umbilical, el circuito placentario de baja resistencia se sustituye por el circuito periférico de alta resistencia. El feto se independiza de la madre en el más profundo sentido del término, puesto que ya no recibe ni su aire (oxígeno, pneuma) ni su sangre (alma, vida, espíritu). Desde ahora el pneuma, el espíritu, la vida, a través del aire los recibirá del medio externo. El nacimiento supone algo de tanta transcendencia como pudo suponer, por analogía, el paso de la vida bajo el mar a la vida sobre la tierra. Pues el feto de alguna forma pasa de una respiración sumergida en las aguas primordiales del útero materno a una respiración directa con el aire en el medio externo terrestre.

Para finalizar tan solo decir que en este capítulo se ha tratado de justificar, en la medida de lo posible, la gran importancia que tenía para el médico-astrólogo el momento del comienzo de la respiración en el ser humano para tratar de elegir dicho instante como punto de partida para el levantamiento del horóscopo o carta natal.

NOTAS

- (1) -René Guénon es uno de los autores que recientemente más ha tratado el mundo simbólico con rigurosidad y precisión desde el punto de vista tradicional. Por ejemplo en su obra: *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, ed. Ayuso, Madrid, 1976.
- (2) -Upanishad Taittiriya, *Los Upanishads*. J.Mascaró-R.Crespo. Ed. Diana. México. 1977.
- (3) -Platón. *Diálogos. Timeo*, 55. ed. Gredos, intr. y notas: M^a Angeles Durán y Francisco Lisi. Madrid, 1992, pp. 209ss.
- (4) -Cubells, F.. *Los filósofos presocráticos*. Valencia, 1979, p. 44.
- (5) -Cubells, F, o.c. en nota 4, p. 50.
- (6) -*Los filósofos presocráticos*. Intr., trad. y notas: Conrado Eggers y Victoria E. Juliá. Ed. Gredos. Tomo I. Madrid, 1981, p. 142.
- (7) -Jacobi, Jolande. *La psicología de C.G. Jung*, ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1963, láms págs centrales.
- (8) -Wallis Budge, E.A., *Religión egipcia*, ed. Humanitas. Barcelona, 1988, pp. 136 a 141.
- (9) -Ibn Tufayl. *El Filósofo Autodidacto*. C.S.I.C.. Madrid, 1948, pp. 94-95.
- (10) -Verdú Vicente, F.T., *Simbolismo direccional, el hexamerón o el lenguaje de la naturaleza*. Valencia, 1985. Esta obra constituye un estudio detallado sobre el simbolismo del centro y del corazón.
- (11) -Wosien, Mariele-Gabriele, *La Danse sacrée, Rencontre avec les dieux*. Editions du Seuil. Paris, 1974.
- (12) -Burckhardt, T., *Esoterismo islámico*, ed. Taurus, Madrid, pp. 1930, 29-30.
- (13) -Bardinet, Thierry, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, ed. Fayard, Mesnil-sur-l'Estrée (France), 1995, pp. 19 y 26 donde se cita como defensor de esta influencia a Ghalioungui, The relation of Pharaonic to Greek and Later Medicine, in *Bull. Cleveland Med. Libr.*, XV, p. 96-107. 1968.
- (14) -Lain Entralgo, Pedro. *La medicina hipocrática*, ed. Alianza Editorial. Madrid, 1987, p. 325.
- (15) -o.c. en nota 13, p. 82.
- (16) -Verdú Vicente, F.T., *Iridología Práctica, Astroiridología*, Valencia, 1989, p. 99.
- (17) -Breasted, J.H., *The Edwin Smith Surgical Papyrus*. OIP, vol. 3-4. Chicago, 1930. University of Chicago Press, p. 106. Citado por Bardinet, T., en nota 13, p. 86.
- (18) -Renau Nebot, Francesc Xavier, *Los textos herméticos: introducción, traducción y notas*, tesis doctoral, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona. Bellaterra, 1990. Tomo I: Textos traducidos. Tomo II: Comentarios.
- (19) -o.c. en nota 18, pp. 5 a 8, Tomo I.
- (20) -Las páginas referidas corresponden al tomo I de la obra citada en la nota 18.
- (21) -o.c. en nota 14, p. 152.
- (22) -Tester, Jim. *Historia de la astrología occidental*, ed. Siglo XXI. México, 1990.
- (23) -o.c. en nota 14, p. 150.
- (24) -Alcalá, Angel, *Introducción a Restitución del Cristianismo de Miguel Serveto*, ed. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1980, pp. 95 a 97.
- (25) -Verdú Vicente, F.T., *Astrología y medicina en la obra de Miguel Serveto*, *Actas del XII Congreso Ibérico de Astrología*, Jaca, 1995, pp. 7 a 26.
- (26) -Goyanes. "De Trinitatis. Diálogos". En *Miguel Serveto, su vida y sus obras, sus amigos y enemigos*. Madrid, 1933.

- (27)-La mayoría de citas del *Corpus Hipocraticum* son de la obra citada en la nota 14 y me limitaré a indicar las páginas correspondientes a cada cita.
- (28)-Alsina, José. *Los orígenes helénicos de la medicina occidental*, ed. Guadarrama. Barcelona, 1982, p. 124.
- (29)-Safadi, S: Al-Wafī bil-Wafayat. Ms, Museo Británico, Or. 6587, fols. 204-214.
- (30)-Bittar, E.E., A Study of Ibn Nafis. *Bull. Hist. Med.* 29 jul-oct. 1955, pp. 352-447.
- (31)-Barón Fernández, José. *Historia de la circulación de la sangre*, ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1973, pp. 85 a 87.
- (32)-Porfirio, *De la animación del embrión*, 57, 5-10, en Festugière, A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, ed. Les Belles Lettres, vol. III, Paris, 1990, p.297.
- (34)-Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius, *De occulta philosophia*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, Libros I, II y III, Leiden, Netherlands, 1992, pp. 108-109.
- Agrippa, H. Cornelio, *Filosofía oculta, magia natural*, intr., trad. y notas: Bárbara Pastor de Arozena, Alianza Editorial. Madrid, 1992, pp. 76-77.
- (35)-Serveto, Miguel, *Restitución del cristianismo*, trad. Luis Betes y Angel Alcalá, intr. y notas: Angel Alcalá, ed. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980, (Rest. 259), p.447.
- (36)-Para la descripción de la circulación fetal me he basado en la obra *Pediatría básica* de E. Sánchez Villares, ed. IDEPSA internacional de ediciones y publicaciones, Barcelona, 1980.
-

**CAPITULO IX: LAS DOCTRINAS DEL ALMA
Y LA ASTROLOGIA**

LAS DOCTRINAS DEL ALMA Y LA ASTROLOGIA

Serveto cita repetidas veces en su obra principal, *Christianismi Restitutio*, autores como Pitágoras, Platón, Jámblico, Porfirio, además de las referencias al hermetismo, zoroastrismo y a Orfeo. Su interés por lo que ocurría al nacer y comenzar a respirar, como médico y como teólogo, le llevó sin duda a interesarse por las doctrinas del alma clásicas. La forma de pensar de Serveto, con respecto al momento en que el feto comienza a respirar y la entrada del alma, hace suponer que éste se identifica con las ideas de Porfirio, especialmente con su obra: *Sobre la animación del embrión*. De todas formas sus ideas al respecto coinciden también con las de Jámblico, a quien cita igualmente, y de quien conoció probablemente su *Tratado del alma*. Las doctrinas referentes al alma, de dichos autores o de otros como Aristóteles o Plotino por ejemplo, forman una especie de *corpus* sobre el que es interesante entrar para poder así entender mucho mejor lo que Serveto pensaba al respecto, así como la influencia de dichas doctrinas en el Renacimiento.

El presente estudio está basado, en parte, en la obra de A.J. Festugière (1): *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol.. Vol. I: *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1983. Vol. II: *Le Dieu cosmique*, Paris, 1990. Vol. III: *Les doctrines de l'ame, Traité de l'ame de Jámblico y De l'animation de l'embryon* de Porfirio y Vol. IV: *Le Dieu inconnu et la gnose*, ambos en un sólo tomo, Paris, 1990. Ed. Les Belles Lettres. Las referencias al volumen III de esta obra aparecerán aquí con las siglas: "o.c., p. ". Dicha obra ofrece un estudio exhaustivo sobre el hermetismo y su posible influencia a lo largo de la historia. Si bien Festugière no reconoce a las doctrinas herméticas la antigüedad, que otros autores hoy en día sí que le atribuyen, sin embargo profundiza en las interrelaciones de dichas enseñanzas con Platón, el estoicismo, Cicerón, Jámblico o Porfirio por ejemplo. La importancia que Festugière da a los Hermetica se ve reflejada en el hecho de englobar bajo un sólo título: *La Revelación de Hermes Trismegisto*, varias escuelas y autores como los anteriormente citados.

En este capítulo se tratará de conocer cuales eran las doctrinas tradicionales del alma que pudieron influir en Serveto, sus orígenes y sus relaciones con la astrología de la que están esencialmente impregnadas. De hecho el primer volumen de la obra extensa de Festugière trata sobre la astrología (Festugière, 1983).

Las doctrinas del alma tienen su origen probablemente en antiguas tradiciones egipcias transmitidas fundamentalmente por tradición oral. El antiguo pueblo egipcio estaba realmente interesado en lo que acontecía al alma del difunto y sobre su destino posterior. Las últimas traducciones de textos egipcios parecen confirmar un gran número de relatos transmitidos por autores clásicos como Jámblico o Plutarco por ejemplo.

El hecho de que la astrología estuviera profundamente arraigada en el sacerdocio egipcio nos puede hacer comprender el hecho de que esta disciplina esté muy relacionada con las doctrinas del alma. Ya se vio, en el capítulo sobre *La astrología y los textos herméticos*, que tanto el *Corpus Hermeticum* como el resto de los *Hermetica* estaban conformados por ideas astrológicas. Así, Frances A. Yates opina sobre los textos herméticos: "Los presupuestos cosmológicos sobre los que se fundamentan son siempre de tipo astrológico, a pesar de que casi nunca se halle declarado de una forma explícita. El mundo material se halla regulado por las influencias de las estrellas y de los planetas, los "Siete Gobernadores". Las leyes naturales

en las que vive inmenso el gnóstico religioso son leyes astrológicas que constituyen el fundamento de su experiencia religiosa." (Yates, 1983, p. 39).

Por otra parte la influencia de la tradición egipcia en los textos herméticos parece evidente, al menos para un gran número de autores, como Menard, Pietchsmann, Renau, y otros (Renau, 1980, pp. 10 y 15). La hipótesis de la influencia egipcia en los *Hermetica* coincide con las palabras de Jámblico en *De Mysteriis Aegyptiorum, VIII 4*: "[Los textos] que circulan bajo la advocación de Hermes contienen opiniones herméticas, aunque a menudo se expresen en la lengua de los filósofos, pues han sido traducidas del egipcio por hombres nada inexpertos en Filosofía. Queremon y los otros que tratan de las causas primeras del mundo explican estos principios últimos; y los que enseñan los planetas, el zodiaco, los decanos, los (astros) horóscopos y a los que se denominan <<potencias>> y <<jefes>> revelan las distribuciones particulares de los principios.". Queremon fue un sacerdote egipcio y filósofo estoico, preceptor de Nerón hacia el año 49. Sobre el sacerdote *hóroskópos* comenta Fesugièrre: "<<El que observa la hora>> (*hóroskópos*); es lo mismo que decía Queremón (*ap. Porph., de abst., IV, 8, p. 241. IN.*) *hórológos* = <<el que dice la hora>>; de hecho el *hóroskópos* lleva aquí un *hórológion*, símbolo de su función. Es posible que el *hóroskópos* haya sido llevado a observar la hora natal, a <<sacar el horoscopo>>, pero su rol debía ser principalmente medir el tiempo." (Festugièrre, 1983, p. 75). El horóscopo se refiere al punto de la eclíptica que aparece en el horizonte al nacer (ver HOROSCOPO), coincidiendo con lo que en la astrología actual se denomina *ascendente* (ver ASCENDENTE). El horóscopo completo es el formado por los planetas, casas, etc., en el que se ve representada la estructura anímica del nativo. La figura o *aspecto* que forma el horóscopo se denomina *Squema* (Bouché-Leclercq, 1963, p. 9). La cruz de la vida de los egipcios simboliza, además de la vida en general, por una parte "aliento vital" y por otra "horóscopo". Con respecto a la relación de la cruz de la vida con el aliento vital queda claramente de manifiesto cuando se aprecia en los bajorrelieves egipcios, en los rayos del sol, Atón-Ra, que acaban en manos y se dirigen hacia el faraón Akhenaton y su esposa Nefertiti, que estos sólo llevan en su extremo la cruz de la vida cuando se dirigen a la nariz. La relación de la cruz de la vida, pudiéndose traducir por *horóscopo*, la observa M. Daressy (Daressy, M., Statue d'un Astronome, *Ann. du Serv. des Antiq.*, v. XIX). Por lo tanto para los egipcios era una realidad la entrada del alma en el momento del nacimiento y al comenzar a respirar, siendo en ese momento cuando se miraba al horizonte para ver el *ascendente*, es decir el signo zodiacal o *decano* que aparecía en ese instante. Serveto creía exactamente lo mismo, y gracias en gran parte a esta idea pudo relacionar el aliento vital con la entrada en la sangre a partir de los pulmones.

Así pues parece que existió una transmisión de tradiciones egipcias sobre las doctrinas del alma, indisolublemente unidas a la doctrina astrológica, que probablemente llegaron hasta los textos herméticos, y a través de estos hasta Serveto.

Para los antiguos egipcios existían nueve componentes o partes que componían la estructura del ser humano: *Ren* (nombre), *Khaibit* (sombra), *Sekhem* (Fuerza vital), *Khu* (Inteligencia espiritual), *Ba* (alma), *Ka* (Doble), *Khat* (cuerpo físico), *Ib* (corazón), *Ah* (Espíritu Bendito) (Budge, 1904, pp. 8-10). Los egipcios creían en una vida futura y la doctrina de la existencia eterna es una característica principal de su religión. Pero aún así, según Wallis Budge: "nadie nos ha dicho todavía que el cuerpo incorruptible de una persona resucite; aun así, su conservación debe de haber estado de algún modo conectada con la vida al mundo en que va, si no las oraciones recitadas para este fin habrían sido en vano, y la costumbre ya consagrada de momificación de los difuntos no habría tenido sentido." (Budge, 1904, p. 9).

Wallis Budge hace una excelente descripción de las funciones de los distintos planos del ser humano como vamos a ver.

Al cuerpo corruptible de un hombre se le llamaba *Khat*, palabra que parece estar conectada con la idea de algo que tiene propensión a descomponerse. Pero el cuerpo no yace en la tumba inoperante. Por medio de las oraciones y ceremonias el día del entierro se le dota con el poder de cambiar a un *Sahu* o cuerpo espiritual. Este era el cuerpo con el cual se ascendía al cielo para morar con los dioses. En estrecha relación con los cuerpos espiritual y corruptible permanecía el corazón, el *Ab* o *Ib*, el cual era el lugar de la vida y del pensamiento. Además de esto los egipcios creían que un hombre poseía una individualidad o personalidad abstracta, dotada con todos sus atributos característicos, los cuales tenían una existencia absolutamente independiente. Este era el *Ka* o *doble*. Las ofrendas se hacían al *Ka* y se creía que este podía habitar en una estatua del fallecido. A esta parte del hombre que con toda certeza se creía que gozaba de una existencia eterna en el cielo en un estado de gloria, los egipcios le denominaban *Ba*, o alma, que normalmente se representa bajo la forma de un águila con cabeza humana. El hombre también poseía una sombra, *Khaibit*, una "luminosa" o translúcida similitud del fallecido que es intangible llamada *Khu*, una palabra que normalmente se traduce por "inteligencia" o por "el magnífico"; una "fuerza" o forma llamada *Sekhem*; y un nombre, *Ren*. Por lo tanto el hombre en su conjunto está compuesto de: 1-un cuerpo corruptible; 2-un cuerpo espiritual; 3-un corazón; 4-un "doble"; 5-un alma; 6-una sombra; 7-un revestimiento brillante intangible o espíritu; 8-una forma divina; y 9-un nombre. Se cree que el cuerpo espiritual comienza a existir tan pronto como el cuerpo ha sido tendido en la tumba. En el cielo el beatificado come pan, bebe vino, viste ropas blancas y se sienta entre los dioses en los tronos que rodean al árbol de la vida, que está junto al lago en el Campo de la Paz. Lleva una corona que los dioses le colocan, y ningún ser o cosa malvada tiene poder para dañarle en su nueva morada, donde vivirán para siempre junto a Ra.

Herodoto y Diodoro dan informes detallados de cómo se realizaba la ceremonia de momificación. De hecho en las momias actuales se han encontrado incisiones en los lugares precisos predichos por los citados autores. De ahí que cuando los autores clásicos dicen que los griegos tomaron sus conocimientos de los egipcios esté acertado muy probablemente.

El juicio de las almas tras la muerte con la diosa Nut en el centro, Anubis con la cabeza de chacal, y la balanza para el pesaje del corazón que debía ser tan ligero o menos como una pluma, símbolo de la diosa Maat, la Justicia, dió lugar probablemente a la creencia cristiana en el juicio final. En los sarcófagos aparecen a los lados los 12 signos del zodiaco, y en su interior se dejaban las figuras de porcelana denominadas *Ushebtis* que daban servicio al fallecido, una práctica que se hacía desde el año 3000 a.C. (Budge, 1904, p. 19).

Una idea más conviene resaltar sobre el concepto que los egipcios tenían del corazón. Estos distinguían dos aspectos del corazón. Uno era el *haty* o corazón físico y otro era el *ib* o *ab*, el corazón espiritual. Esta distinción ha determinado la necesidad de revisar numerosas traducciones de papiros médicos, ya que en las primeras traducciones se traducían ambos conceptos de forma similar. Es interesante observar cómo en el jeroglífico de la palabra *haty*, corazón físico, aparece la figura de la parte delantera de un león, y desde los orígenes de la astrología se ha relacionado el corazón con el signo zodiacal de Leo representado por un león. Algo similar sucede con la palabra *snw*, que significa "hermano" y "segundo" al mismo tiempo, guardando relación con el signo dual Geminis (los dos gemelos) relacionado con la tercera Casa que es la relacionada con los hermanos. Lo mismo ocurre con el jeroglífico para referirse al "primero" que se representa con una cabeza, siendo la cabeza el "primer" signo del zodiaco Aries (relacionado con Amón con cabeza de carnero) y relacionado en astrología médica con la cabeza. La palabra *pty* significa a la vez arquero y extranjero, ambas palabras simbolizadas en el signo zodiacal de Sagitario, el arquero y su Casa IX, los viajes, el

extranjero. Así pues es fácil comprobar que los orígenes de la astrología están precisamente en la propia lengua jeroglífica.

Que los orígenes de la astrología son egipcios lo afirma igualmente José Luis Calvo: "Es evidente que la astrología no surge en Grecia ni surge en esta época. Es mucho más antigua. Los griegos polemizaron durante mucho tiempo sobre si había que atribuir su origen a los caldeos o a los egipcios. Al final triunfaron estos últimos, dado el secular prestigio de esta nación como creadora de toda suerte de doctrinas arcanas que se perdían en la noche de los tiempos." (Calvo, 1992, p. 74).

Además del corazón como centro rector del organismo, los egipcios conocían los conductos denominados *met* por donde circulaba la sangre asiento de la vida. Dichos conductos *met* dieron lugar probablemente a los *poroi* de los médicos hipocráticos. Por dichos canaliculos o *poroi* es por donde circulaba el alma como se describe en *Sobre la dieta VI, 524* (Lain, 1987, 325). Al fallecer el individuo, a la vez que se detiene el flujo sanguíneo por los vasos, el alma deja al cuerpo, como se refleja en el *Corpus Hermeticum X, 13*.

La forma de torno del cielo dando lugar a las formas en la Tierra se puede apreciar en la palabra egipcia para cielo: *pt*. En dicha palabra se observa la bóveda celeste con la parte convexa hacia el cielo y la cóncava hacia la Tierra, como si de un torno de alfarero se tratara, y que al girar da lugar a las distintas formas que van naciendo. Dicha idea se refleja repetidamente en numerosos mitos posteriores.

Sobre la astrología en la obra de Platón hay que citar el interesante estudio de Francisco L. Lisi: *Astrología, Astronomía y Filosofía de los principios en Platón*, presentado en el Curso sobre <<La astronomía y la astrología en su tradición desde el Mundo Antiguo>> celebrado en la Universidad de Málaga en 1988 (Lisi, 1992, pp. 87-110). En él hace un estudio sobre la concepción astronómica y astrológica de Platón demostrando la implicación de la concepción astrológica en parte de su obra. Especialmente cita la *Republica* 10, 616b-617d, en donde Platón describe, por medio del armenio Er, el sistema celeste en relación con las almas. Las almas llegan a una llanura, en la que permanecen siete días, partiendo al octavo. Luego de cinco días de marcha, llegan a una luz recta que atraviesa de arriba a abajo el cielo y la tierra, como un pilar. En el centro se encuentran los extremos de sus hilos, que se extienden desde el cielo a la tierra, uniendo el universo, semejante a los cordeles que unen el casco de un trirreme. El uso de Ananke, que es el que hace girar las revoluciones de los cuerpos celestes, tiene una nuez que lleva en su interior otras siete encastradas, que en sus bordes tienen forma de círculo. El huso gira en el regazo de Ananke. Alrededor están sentadas las Moiras, sus hijas, Láquesis, Cloto y Atropos, cada una en un trono. Las tres entonan un himno armonizado con las sirenas. Láquesis canta lo que sucedió, Cloto lo que sucede y Atropos lo que va a suceder.

En opinión de Lisi, la luz representa el alma del mundo que aparecerá en el *Timeo* (Lisi, 1992, 92). El rayo de luz corresponde a la estrella polar y marca el polo celeste, y según Saltzer del esquema platónico se deducen tres movimientos: 1-De oriente a occidente o rotación de la esfera de las estrellas fijas; 2-Otro de occidente a oriente, correspondiente a los planetas y más lento que el anterior, variable de esfera en esfera, con un orden de velocidad creciente de exterior a interior, siendo iguales la quinta (Mercurio), sexta (Venus) y séptima (Sol) nueces; 3-Un movimiento excéntrico propio de cada planeta en el mismo sentido del anterior (Saltzer, 1976, p. 69-81). "El pasaje de la *República* finaliza con una visión cosmológica que se acerca a la astrología" (Lisi, 1992, p. 93). Las referencias a la astrología en la obra de Platón que cita Lisi son: *Rep.* 10, 616b-617d, *Tim.* 32c5-39e2, *Leg.* 7, 821a-822c, *Tim.* 41d-42e, *Leg.* 10, 904c-905c, *Phdr.* 248c-249d.

Albinus, que fue maestro de Galeno en Smyrna en el año 151-2, ya afirmaba que el corazón es la sede del *Egemonicon* o *Logos*, como *Principio conductor* o *rector* (Festugière, vol. III, 1990, p. 1-2). Festugière afirma también, al referirse a Platón y a los clásicos, que "El hecho de que las almas sean inmortales ha tenido por consecuencia lógica que entren en los cuerpos donde se desarrollan paralelamente a las potencias naturales formativas del embrión y pasan sucesivamente por un gran número de cuerpos tanto humanos como no humanos siendo iguales en número" (o.c., p. 7).

Así pues si el alma es inmortal, como el cuerpo muere, el alma ha de "introducirse" en otro cuerpo. En los *Extractos de Estobeo*, II, XV trata de la encarnación del alma, de su entrada en el embrión. El autor es más fiel a Albino que a Platón, pues Albino admite una animación del embrión por la misma alma, puesto que esta se desarrolla paralelamente al embrión. El embrión así poseería un *alma vegetativa* y el feto al comenzar a respirar adquiriría el *alma intelectual*, doctrina asimilada a Egipto según Festugière (o.c. p. 8).

Para Platón el alma es móvil. Para Aristóteles inmóvil. Para Platón, los Platónicos y Plotino su número es limitado. Para los Epicúreos y otros su número es ilimitado. En Orígenes aparece un cuadro escolar sobre la *metempsychosis*: 1-Naturaleza del alma; 2-Encarnación; 3-Suerte del alma encarnada; 4-Escatología.

La mezcla de los cuatro elementos o cuatro cualidades, tanto en el embrión como en la proporción en que aparezcan en el horóscopo de nacimiento, definirán las características del recién nacido.

El cuadro escolar de Jámblico en *Psiques*, 1ª sección, sobre la naturaleza del alma, lo divide así: 1-Alma-cuerpo o forma del cuerpo (I, 363, 11-25); 2-Alma esencia matemática (I, 363 26-364, 18); 3-Alma armonía (I, 364, 19-365, 4); 4-Alma sustancia incorpórea de los platónicos (I, 365, 5ss).

Las doctrinas del alma, en relación con la astrología y el hermetismo, es tratada en el capítulo de esta tesis: *La astrología en los textos herméticos*. Otras gnosis emparentadas con el hermetismo son las de Macrobio, Numenio, Plutarco, Porfirio, Jámblico, los Oráculos Caldeos y Plotino. Autores que cita Serveto en su *Christianismi Restitutio*.

Macrobio hace alusión al alma como figura geométrica. Y por Proclo, en *Tim.*, II, p. 153, 17, que conoce que Numenio concebía el alma como un número y admite, con Plotino, la metempsychosis en un cuerpo de bestia. Jámblico habla de una idea que Serveto repite en su *Restitutio* como es la existencia en cada alma individual de todas las almas: "Hay gentes que tienen la sustancia del alma en su totalidad (Alma del Mundo+almas particulares) por *homeomeria* (compuesta de partes semejantes la una a la otra y cada una al todo), idéntica y una, de modo que, en cualquiera de sus partes, está todo el conjunto, que además instalan hasta dentro del alma particular del mundo inteligible, los dioses, los demonios, el Bien y todos los géneros superiores; y declaran que todas las cosas se encuentran igualmente en todas las almas, salvo que ellas sean de una manera apropiada al ser de cada una de entre ellas." (o.c., p. 46). El símil que se utiliza es el de comparar a Dios con el fuego de una vela que enciende a otras velas, de modo que el fuego sería el vínculo de unión entre Dios y las almas individuales.

Sobre la suerte del alma, una vez encarnada, la doctrina valentiniana afirma que existen tres clases de hombres: 1-El *choicus* que vive según el cuerpo material; 2-El *animalis* que vive según el alma racional; 3-El *spiritualis* que vive según el pneuma divino.

Sobre el destino del alma una vez desencarnada, según los textos herméticos (CH I, 24; I, 26), se puede resumir en los siguientes pasos: 1-Subida del Nous a la Ogdoada; 2-Canto de los Bienaventurados; 3-Recepción de los elegidos por los Bienaventurados; 4-Asimilación de los elegidos a los otros Bienaventurados; 5-Asimilación a las potencias y entrada en Dios.

El *álogon*, es decir el alma irracional, o al menos los *páthe*, que forman parte del *álogon*, vuelven a los astros, cada *páthos* al astro del cual ha salido. De este modo sólo quedaría el *nous* o el Hombre espiritual al fin desnudo.

Pathos significa tanto "enfermedad" como "estado del alma", por lo tanto lo patológico estaría en relación o formaría parte del alma irracional o *álogon*.

TRATADO DEL ALMA DE JÁMBLICO

Para Jámblico el alma estaba constituida de átomos esféricos. Formada por los cuatro elementos. Los átomos son los *árchai* de los cuatro elementos.

El alma esencia matemática (Jámblico, sección I, c):

1-El alma como figura geométrica. Una primera clase está constituida por la "figura", que es tanto el límite de la extensión como la propia extensión.

El alma es encadenada a los cuerpos envolviéndolos como un vestido o *perí*. El cuarto género de la cualidad es el *Squema*. La comparación del alma a una figura geométrica, *Squema*, se encuentra también en Aristóteles (*De anim.* II 3, 414b 20ss).

Para Proclo (en *Tim*, II, p. 152, 24d) el alma es un número y está compuesta por el punto y la extensión. Un punto y su extensión forma el símbolo egipcio del Sol o Ra-Atón, y se representa con un círculo y el punto central. Todavía hoy en astrología y astronomía se utiliza este símbolo para representar al Sol. Dicho símbolo relaciona al Sol con el alma, una idea de origen egipcio que influyó en el cristianismo al situar el nacimiento de Cristo en el solsticio de invierno, el 24 de diciembre, que es cuando el Sol comienza a ascender a través de la eclíptica, símbolo del *Deus invictus*.

El modelo de Diógenes distingue el alma forma y el alma dimensión. En Jámblico y Proclo el alma adopta la forma de lo que está extendido hacia todos los lados, según las tres dimensiones (Aristóteles, *De Coelo* I 1, 268 a 6).

2-El alma número. Relacionada con las teorías pitagóricas.

3-El alma armonía. El alma estaría entrelazada al orden universal e inseparablemente unida al cielo.

La doctrina del alma-armonía es sostenida por Simmias en el *Fedón* 85e 3-86 d3. Lo mismo que armonía de la lira resulta del buen acorde de las cuerdas y perece antes la lira si este acorde deja de producirse, lo mismo ocurre con el alma armonía que resulta de la *crasis* de las cualidades fundamentales del cuerpo.

4-Alma sustancia incorporal.

5-Alma corporal. En el alma se reúnen los contrarios: calor-frío, seco-húmedo o cualidades.

Para los órficos del Alma total surgen alientos sólidos de forma similar a como del Sol egipcio partían los rayos solares. Según los estoicos el alma esencial es el *Logos*. Zenon pensaba que el alma comportaba 8 partes distintas: los cinco sentidos más el *phoneticón*, el *spermaticón* y el *egemonicón*. Los estoicos afirmaban igualmente que la razón no está implantada en el alma desde el principio, sino a través de las sensaciones hacia los 14 años.

En este sentido Serveto pensaba algo similar, pues aunque pensaba que el alma entraba en el ser humano al comenzar a respirar, no le daba la mayoría de edad espiritual hasta los 21 años aproximadamente, o al menos a partir de los 14 años. De ahí su oposición al bautismo de los recién nacidos.

Festugière se pregunta: "¿Estamos nosotros totalmente enteros en cada uno de nuestros actos?, El Alma universal ¿está presente en cada una de las actividades de no importa qué viviente particular?. Plotino y Amelio responderán afirmativamente (o.c. p. 204). Para Plotino, de acuerdo con la tradición platónica, hay en el hombre un "alma superior" y "un alma inferior" que pueden entrar en desacuerdo y la primera puede retener a la segunda por la fuerza. De estas dos almas derivan las dos almas humanas: el *alma patibilis* y el *alma rationabilis*. El alma al descender se reviste del *cuerpo pneumático*.

La unión del alma con el cuerpo

Jámblico en la sección II, 3, 2 habla de los tiempos y modos de incorporación del alma en el ser humano.

A. Cómo el alma entra en el cuerpo:

"Hay una primera opinión con tres subdivisiones según las cuales el alma es atraída desde fuera en el momento denominado la *concepción*, ya sea por el ardor del engendrante cuando aspira el aire, ya sea por el ardor de la matriz cuando está convenientemente dispuesta para retener el esperma, ya sea por la comunidad de impresiones de los dos sexos cuando, respirando juntos, ponen el uno y el otro la propiedad de atraer el alma al mismo tiempo que se encuentra conmovida la fuerza natural proveída del esperma." (Jámblico, *Tratado del alma*, sec. II, 3,2).

Esta es la opinión del *Anónimo de Porfirio*, II 3: <<Mejor todavía, yo he entendido asimismo a alguien sostener ante mí que el ardor del sexo masculino, en la cópula y el ardor correspondiente de la matriz (*Tim.* 91 b-c) arrancan (*árpá zein*) un alma al aire envolvente por medio de la inspiración que se produce entonces, cuando estos dos ardores han, en este punto, conmovido y alterado la fuerza natural proveedora del esperma que ella, adquiriendo la propiedad de atraer el alma, y que esta alma, después de haber brotado conjuntamente con el esperma a través del sexo masculino como a través de un tubo, es recogida a su vuelta por el ardor de la matriz, cuando ésta se encuentra convenientemente dispuesta para retener el esperma: es por esta razón que los dos se mezclan, porque, gracias a estos dos, el alma es ligada y aprisionada, y una vez llegados a este punto se llama concepción por el hecho de que el fenómeno asemeja la captura de un pájaro>> (o.c. p. 225).

"Una segunda opinión es la de que por una ley fatal el alma se muda por ella misma y se introduce en el propio cuerpo para servir de instrumento, desprendiéndose, ya sea del Universo, ya sea del Alma universal, ya sea de la Creación entera." (Jámblico, *Tratado del alma*, sec. II 3,2).

Pero la opinión más aceptada es la entrada del alma en el organismo con la primera inspiración al nacer. Tal es la opinión de Porfirio, como veremos más adelante.

B. Cómo el alma se sirve del cuerpo.

"Se asemeja a la función del piloto sobre un navío. Otros lo asimilan a un cochero montado sobre un carro, dirigiendo él la marcha en común y el transporte." (Jámblico, *Tratado del alma*, sec. II 3,2).

La *sinérgeia* entre alma y cuerpo parece definir mucho la psicología aristotélica de *De anima* II, 1, 412b 4ss, b 15.

Vida del alma en el cuerpo

La doctrina estoica o pneumática afirma: es el esperma el mismo que deviene progresivamente *physis*, después *psiqué*; el alma que continúa existiendo después de la salida del cuerpo es evidentemente el alma que preexistía al cuerpo, el alma que muere con el cuerpo es el alma que ha recibido la existencia al mismo tiempo que él, desde entonces el alma que perece antes del cuerpo es el alma que de alguna manera es sobrevenida dentro del cuerpo una vez formado.

El alma que perece antes del cuerpo se asemeja al acorde que se deja de producir en la lira. Jámblico prosigue citando ideas atribuidas a Demócrito y Epicuro:

"...si el alma está diseminada en el cuerpo y se encuentra presente como un viento en otro, incluido en él y mudada en él a la manera del polvo voltigeando en el aire que se ve aparecer a través de las ventanas, está claro de alguna manera que el alma sin duda sale del cuerpo, pero que, durante esta salida, ella se dispersa y se disipa, como lo declaran Demócrito y Epicuro." (Jámblico, *Tratado del alma*, sec. III 2B).

Las causas de la muerte comprenden tres proposiciones:

A-La muerte lenta. En este caso es necesario admitir que el alma es destruida ante o con el cuerpo.

B-El alma como *dínamis* o *teleiotes* (*eidos*) del cuerpo. En este caso, el alma es inmediatamente aniquilada sin degradación progresiva: hay vida cuando el *eidos* está presente, muerte cuando él está ausente.

C-El alma dispersa en el cuerpo. En este caso, el alma sale bien del cuerpo, no siendo destruida ni antes ni con él. Durante su salida, se dispersa en el aire, según Demócrito y Epicuro. Esta proposición es la más próxima a las ideas de Serveto.

En los *Oráculos Caldeos* se afirma que el alma en su descenso, recoge, desde que ella la toma, <<una porción de éter, de Sol, de Luna y de todo lo que flota en el aire>>. De ahí que Atico y Albino piensen que el alma vuelve a sus elementos primitivos y se resuelve en las esferas a partir de las cuales es constituida (o.c. p. 236).

Según Plutarco la *psiqué* mora en la Luna y el *nous* sube al Sol. Según los platónicos, las almas, una vez liberadas, acompañarían a los astros en sus revoluciones celestes.

DE LA ANIMACION DEL EMBRION DE PORFIRIO

De todas las teorías del alma tradicionales es quizás la doctrina del alma de Porfirio la que más se ajusta a las ideas astrológicas y de igual forma a las teorías de Serveto. Así pues, vamos a estudiar a continuación lo que Porfirio pensaba al respecto. Las referencias a las citas de esta obra aparecerán entre paréntesis indicando sólo los números correspondientes.

Comienza Porfirio su tratado demostrando, en la primera parte, que el embrión no es ni un vivo en acto ni un vivo en potencia, por lo que resulta fácil a Platón establecer la necesidad de la entrada del alma y el momento preciso de esta entrada.

El momento de la entrada del alma puede producirse en varios momentos:

1-A la entrada del espermatozoide en la matriz, es decir en la concepción. El ardor del sexo masculino y el ardor correspondiente a la matriz, arrancan un alma al aire ambiental por medio de la inspiración. Tradición ligada quizás a la tradición órfica sobre el alma llevada por los vientos desde el aire hasta introducirse en el cuerpo en el momento de la inspiración. Esta alma brota con el espermatozoide a través del sexo masculino como a través de un tubo y se reúne con la matriz. De esta forma la concepción se asemeja a la captura de un pájaro. El pájaro capturado simboliza el alma. Esta forma de animación es la que defiende la astrología catártica que pretende establecer el horóscopo en el momento de la fecundación. Obviamente por la dificultad de calcular dicho momento, y por la mayor eficacia de la astrología natal, ha perdurado esta última.

2-En la primera formación del embrión, según Hipócrates (*Nat. Puer.* 18 VII 498). Es decir a los 30 días en el niño y a los 42 días en la niña.

3-O bien cuando el embrión comienza a moverse. A este respecto Hipócrates afirma en *Nat. Puer.* 21 VII 510: <<Cuando las extremidades del cuerpo de todo pequeño se ramifiquen exteriormente y que las uñas y los cabellos sean arraigados, entonces el niño comienza a moverse: el tiempo hasta este punto es, para el niño, tres meses, para la niña, cuatro>>.

4-Sobre la tesis mantenida por Porfirio éste afirma: "Para nosotros así pues, demostraremos ante todo que el fruto no es ni un viviente en acto, ni un viviente en potencia en el sentido de que haya recibido el alma, de donde resulta que la entrada del alma ha tenido lugar después del nacimiento; y cuando asimismo hayamos concedido que el embrión, en él mismo sea un viviente en potencia, incluso un viviente en acto, mostraremos que no es posible que la animación haya tenido lugar ni a partir del padre ni a partir de la madre, sino que ella se hace solamente del exterior, de suerte que, asimismo en este caso, la doctrina platónica de la entrada del alma no es rechazada como falsa." (I 1, II 5). El alma entrará por medio del aire exterior con la primera inspiración. Esta es la teoría que defiende Porfirio recurriendo, más adelante, para apoyar sus tesis a la astrología, de igual forma que hace Serveto en su *Christianismi Restitutio* como más adelante veremos, ya que la astrología elige para levantar la carta natal el momento del nacimiento.

Porfirio prosigue (III, 1) con sus argumentos tratando de demostrar que el embrión no es un viviente en acto, comparando la vida intrauterina a la de las plantas, de forma que el embrión poseería una vida vegetativa. Y llega incluso a decir "El embrión en el vientre no es un animal", "la vida de los embriones se asemeja a la de las plantas y no a la de los vivientes propiamente dichos".

Porfirio se basa en Platón, *Tim.* 70 d ss., 91 a ss., para decir que la potencia vegetativa del espermatozoide y del embrión forma parte de la tercera porción del alma, la concupiscible, situada

entre el diafragma y el ombligo. Así pues, el embrión no participa todavía del alma automotriz.

Más adelante (III, 42, 5) afirma que "los demonios reproducen las formas de sus representaciones sobre la envoltura del aire vaporoso que le es unido o que está a su disposición". Dicho aire vaporoso es el cuerpo neumático o aéreo, al cual se refiere probablemente Serveto cuando habla de *plasma*. Jámblico en *Los misterios de Egipto* (III, 6) habla del cuerpo neumático como cuerpo astral, vehículo del alma, *óquema*, cuando desciende al cuerpo sensible. Dicho *óquema* es un término muy similar al *squema* de la figura o aspectos que forman los planetas al nacer. De hecho en el momento que el recién nacido comienza a respirar coinciden el *óquema* (*cuerpo neumático-astral*) y el *squema* (los aspectos o ángulos que forman los planetas en ese instante).

En la obra citada de Jámblico éste afirma que "el teurgo ve el pneuma que desciende y entra en el medium. Des Places lo relaciona en su comentario a dicha cita con el *ectoplasma* del espiritismo moderno (Des Places, 1996, p. 105).

Los daimones hay que entenderlos como espíritus que pueden ser buenos o malos y no necesariamente demonios.

Porfirio se basa en Platón cuando este afirma en el *Timeo* 43a: <<Cuando el cuerpo en su totalidad ha sido bien equipado, Dios introduce el alma>>. Cita asimismo, como siglos después hará Serveto, el *Génesis* II, 7: <<Dios le insufla el aliento en forma de alma de vida>>. Y seguidamente dice que: "Así pues, la animación es un fenómeno natural, como, en general, toda juntura que se hace según un acuerdo entre la parte ajustada y la parte capaz de ajustarse." (X I, 48 20).

El alma sería "como un pájaro que entra en una casa por la ventana, el alma, volando a través del aire, entra por la boca o la nariz, pero, sea que, siendo celeste, ella haya atraído hacia sí un cuerpo hecho de éter o de aliento o de aire, o todavía formado de la mezcla de estos elementos..." (...) "la animación, lo mismo que es instantáneo el levantamiento del Sol por la distribución de los rayos desde una extremidad de la tierra hasta la otra extremidad y hasta toda región vista por el Sol." (XI, 49 15-20).

Esta comparación de la animación con la salida de los rayos del Sol es quizás lo que movió a los sacerdotes egipcios y caldeos a pensar en calcular el horóscopo o ascendente. Así pues esta cosmovisión estaba quizás en los orígenes de la astrología.

Más adelante prosigue dando más datos sobre el ajuste del alma al cuerpo receptor: "Así mismo el viviente instrumental que se encuentra en armonía con el alma apropiada obtiene inmediatamente la simpatía dentro del alma que debe utilizar. En cuanto al hecho de simpatizar con tal cuerpo y no con tal otro, esto es debido o a la misma vida anterior o a la revolución del universo que lleva lo semejante a lo semejante." (XI, 50).

En la segunda parte Porfirio trata de demostrar que el embrión no es un viviente en potencia.

Se refiere una vez más a Platón cuando habla de las localizaciones del alma en el *Timeo* 70 a,d y 73 cd, en donde atribuye la parte que gobierna, en la cabeza, la irascible en el corazón y la concupiscible en el hígado.

Pero mientras está el embrión en el útero no está todavía ajustada el alma.

Porfirio se refiere a las teorías de Crisipo (281-208 a.C.) para justificar la entrada del alma desde el exterior. Según Crisipo (*St. V. Fr., II, n. 804-808*) es el aire exterior el que, batiéndose al nacer sobre el nuevo nacido, hace pasar la *phísis* al acto del alma, en tanto que el aliento vital del nuevo nacido (*pneuma=phísis*) es entonces enfriado por el aire y por así decir templado por él, como un hierro templado en el agua fría. Si así pues la *phísis* se hace pasar ella misma al acto del alma, ella no puede ser otra cosa que el aire exterior que, según Crisipo, la hace pasar al acto. El argumento reposa sobre el principio aristotélico de que todo

lo que debe pasar de la potencia al acto no puede pasar al acto más que bajo la acción de una causa eficiente (o.c. p. 293).

Porfirio, al final de la segunda parte de su obra (II, XVI) relaciona claramente el momento de la entrada del alma con el horóscopo:

"Pues los Caldeos dicen que, en la parte oriental del cielo, fluye eternamente un flujo divino inteligible, que mueve el mundo y lo hace girar, y que vivifica todos los seres del mundo enviándoles almas apropiadas. Desde entonces, todo grado situado del lado de esta región oriental, que es la puerta de entrada de las almas y le conduce por donde respira el universo, es llenado de potencia: este grado es denominado el *centro* y el *horóscopo*. Además, todo ser que ha emergido de la madre, o que de cualquier otra manera es apto para llegar a ser un viviente, está en dependencia del flujo invisible que fluye pedazo a pedazo, y tira hacia sí, del alma de este flujo, la porción de flujo vital que le llega -esto es por lo que también se llama a este centro oriental << *lugar de la vida* >>- al momento mismo donde el embrión, arrojado por la potencia vegetativa que lo administraba, ha emergido en el aire en el nacimiento. Es de este momento también como los astrólogos deducen la marca distintiva de la concepción, no que el flujo vivificador haya hecho entonces su entrada -¿cómo podría puesto que él no ha comenzado a dar un alma más que en el momento preciso donde el nuevo-nacido ha emergido después de las capas?-, sino porque el flujo se ajusta al nuevo nacido a causa de la aptitud que este tenía al recibirle, y él no habría tenido esta aptitud si, en el momento de la concepción, las fundaciones del embrión no hubieran sido arrojadas."

El texto de Porfirio sirvió de base a Serveto cuando se refiere a la entrada del alma al comenzar a respirar, poniendo de ejemplo a la astrología, en *Christianismi Restitutio* 259, por boca de Miguel cuando se lo explica a su interlocutor Pedro:

"MIGUEL. También la astrología ilustra esto de una manera excelente, ya que según la posición de los astros en el momento del nacimiento así será la clase de alma. El influjo celeste deja su impronta para toda la vida, condicionando la inclinación, el temperamento y las demás costumbres innatas del alma. Nadie puede llamarse propiamente hijo mientras permanece en el útero, pues ni siquiera es hombre de verdad."

En el capítulo de esta tesis titulado *Astrología y hermetismo en Cristianismi Restitutio*, en el punto 2.2.h. subtítulo *Justificación de la entrada del alma, al comenzar a respirar, mediante la astrología*, se hace un estudio detallado de esta cuestión.

En definitiva, tanto los astrólogos egipcios, como Porfirio o Serveto se sirven del sistema astrológico para su concepción de la entrada del alma en el organismo. Pero resulta necesario preguntarse por qué se recurre reiteradamente a dicha disciplina. Evidentemente tanto unos como otros se puede decir con seguridad que practicaban la astrología, y ésta les había proporcionado un sistema por el cual se podían conocer las características tanto anímicas como constitucionales y del carácter del recién nacido. Pero todo esto era posible si se tomaba como base para la realización del horóscopo el momento en que el ser comenzaba a respirar y no la concepción. Así pues, si las características de un individuo dependen del año, mes, día, hora, minuto y segundo, en que nace eso quiere decir que algo ha de suceder en el instante de la primera inspiración que condicione la vida del individuo. Ese algo lo relacionaron con la entrada del alma en el organismo. Desde el punto de vista de la aceptación del hecho astrológico como real, es lógico pensar que esto pudiera ser así. Pongamos por caso que una mujer esté a punto de dar a luz el 19 de marzo por la mañana, pero que el parto se retrase hasta el día 20 por la noche. Si da a luz el 19 de marzo por la

mañana el Sol en ese momento estaría en Piscis y las características del nativo o nativa serían las de una persona muy afectiva, sensible, imaginativa, soñadora, dulce, suave, algo introvertida, vergonzosa, algo delicada de salud aunque resistente, de tendencias religiosas y con un gran sentido de ayuda al prójimo canalizándolo a través de la medicina u otras formas de ayuda social, etc.. Pero pongamos por caso que el parto se retrasara unas horas y naciera el día 20 de marzo por la tarde cuando el Sol, en su trayectoria por la eclíptica, está ya en Aries, es decir recién entrado en el equinoccio de Primavera. En este caso las características del recién nacido serían: la impulsividad, la inquietud, el nerviosismo, al verle crecer se apreciaría una tendencia a la competición y a la precipitación en la toma de decisiones, el carácter podría ser incluso algo violento. Sus intereses serían en base a la competitividad, interés por artes marciales, deportes de competición, etc..

Si realmente se apreciaban unas diferencias tan grandes entre un ser humano Piscis y un ser humano Aries, por unas horas de diferencia, era lógico pensar que el momento de la primera inspiración era fundamental y que dicho instante indicara la entrada de alma en el organismo.

Para finalizar la segunda parte de su obra, Porfirio admite que todas las cosas están recubiertas de un grueso manto de almas. Pero que nosotros no podemos vivir más que con un alma y no con dos o tres por ejemplo. Si el acuerdo que tenemos con una sola alma se rompe, el cuerpo puede sin duda admitir almas de cualquier otra clase, incluso de animales. Para Porfirio como para Aristóteles (*De anima*, II 4, 415b 18) el cuerpo sirve de instrumento al alma.

Estas han sido algunas de las ideas sobre las doctrinas del alma en relación con la astrología, aquí expuestas por su relación con las ideas de Miguel Serveto.

LA MISTICA DE LA LUZ EN SERVETO Y EL RENACIMIENTO

El interés de Serveto por la luz, tanto desde el punto de vista teológico como biológico, se manifiesta de forma clara en su obra motivo aquí de estudio *Christianismi Restitutio*. Referencias a la luz aparecen en: Parte primera: libro tercero, 1.4.2.a, en el libro cuarto, 1.5.3.e, 1.5.3.f, 1.5.3.h, 1.5.3.i, 1.5.3.j, 1.5.4.a, 1.5.4.b, 1.5.4.c, 1.5.4.d, 1.5.4.e, 1.5.4.i, en el libro quinto, 1.6.a; en la Parte segunda: Diálogo primero, 2.1.d, Diálogo segundo, 2.2.d. Aunque la luz se deja traslucir en casi toda la obra, el punto de vista de Serveto al respecto se estudia especialmente en dichos capítulos de esta tesis.

De todos modos este interés hacia la luz no es exclusivo de Serveto. En el Renacimiento, renace no sólo el interés hacia la ciencia y la técnica o el arte, la arquitectura, etc., sino también hacia la mística de la luz.

Es muy posible que dicho interés se produzca a raíz de la traducción del *Corpus Hermeticum* por Marsilio Ficino por encargo de Cosme de Médicis, y su publicación en 1471. En el Renacimiento hubieron varias ediciones sobre esta obra, aunque la que más directamente pudo haber estado con Serveto es la de su maestro en los conocimientos sobre astrología y medicina, Symphorien Champier, en 1507. El hecho de que su maestro y protector francés editara parte de los textos herméticos, facilita la comprensión del interés de Serveto tanto por dicha obra como por la luz. Es un hecho que la mística de la luz tiene sus precedentes en la historia o incluso en las propias raíces del inconsciente humano o de su espíritu, pero parece evidente que en el Renacimiento se produjo un resurgimiento de los temas herméticos y entre ellos como prioritario la luz.

El interés por la luz a lo largo de la historia y su desarrollo científico ha quedado claramente plasmado en la obra de Antonio Ferraz: *Teorías sobre la naturaleza de la luz* (Madrid, 1974). A Serveto le interesó principalmente el aspecto teológico de la luz, aunque también desde el punto de vista biológico, del mismo modo que cuando se interesa por la teología de la entrada del espíritu en la sangre, lo hace sin embargo profundizando en la anatomía.

Las citas de Serveto tanto del *Corpus Hermeticum* como del Asclepio son muy numerosas, más de 30 veces son citados los textos herméticos de forma clara, pero las referencias a Hermes o al hermetismo son muchas más. La luz es un tema central en dichos escritos. La figura del Helios Pantomorfo del Asclepio 35 conduce directamente a la relación de lo divino con su manifestación material, el Sol, que mediante sus revoluciones se constituye en el gran hacedor de formas, y de ahí con la luz. Pero la luz solar no sería más que una manifestación física de la luz divina, la luz increada en palabras de Serveto. Por lo tanto la relación con la cosmovisión astrológica es evidente. Yates así lo cree cuando afirma en su obra *Giordano Bruno y la tradición hermética*, al referirse a los Hermetica: "Los presupuestos cosmológicos sobre los que se fundamentan son siempre de tipo astrológico, a pesar de que casi nunca se halle declarado de una forma explícita" (Yates, 1983, p. 39).

La inclusión de la cosmovisión astrológica en los textos herméticos refuerza la hipótesis de una gran influencia de la mitología egipcia sobre estos. Dicha influencia es defendida, entre otros muchos, por el autor de la traducción española más completa de los textos herméticos, Françesc Xavier Renau. Ambos compartimos dicha influencia. De hecho, el propio Renau ha ampliado el número de referencias (unas 70 más) a mitos egipcios en el texto de su tesis. La astrología está directamente relacionada con las doctrinas del alma y de

ahí, una vez más, la relación con la luz. Pues la almas, en su ascenso, van a fundirse con dicha luz, como se puede apreciar en las obras de El Bosco, *El ascenso hacia lo empírico*, o de Dante en *La visión del Paraíso*.

Otros muchos autores se interesan por el hermetismo y por la luz. Una figura a resaltar a este respecto es Cornelius Agrippa (1486-1535), maestro de Paracelso y de Serveto. En su obra principal *De occulta philosophia* trata extensamente el tema de la luz. La "luz de la naturaleza" aparece tanto en su obra como en su discípulo Paracelso como idea central. Algo similar ocurre con Serveto. Tratar de ir más atrás, en los precedentes del interés por la luz, nos llevaría a toda la serie de literatura medieval, en su mayoría de tratados árabes, como el *Picatrix*, por ejemplo, que pudieran haber ejercido igualmente una gran influencia en el Renacimiento. El contenido del *Picatrix*, es una especie de refundido de fórmulas y sentencias pseudo-astrológicas y difiere en mucho del tipo de visión astrológica de los *Hermetica* que estaría más próxima a la teología que a la magia operativa de una alquimia quizás no muy bien entendida.

La influencia árabe y de sus místicos como Ibn Tufail, Ibn Arabi, etc., sobre los místicos cristianos como Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, es un hecho conocido. Ambos místicos hablan de conceptos similares a los que Serveto emplea en ocasiones en *Christianismi Restitutio*: noche oscura-luz increada, las moradas o del castillo interior-reino dentro de nosotros, etc.. Por lo que las Escrituras ocupan un lugar importante dentro de la historia de la mística de la luz.

Como ya se ha dicho, tan sólo se ha pretendido resaltar, en este apéndice la importancia de la luz en el Renacimiento y en el ambiente más directo de Serveto, pues las referencias a la luz, tanto por parte de Serveto como en los textos herméticos, son varias veces tratadas en esta tesis.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELES, *Acercu del alma*, intr., trad. y notas: Tomás Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 1988.
- BOUCHE-LECLERCQ, *L'Astrologie grecque*, ed. Culture et Civilisation, (1ª ed. Paris, 1899). Bruxelles, 1963.
- BUDGE, E.A. WALLIS, *British Museum, a guide to the first and second egyptian rooms*, 2ª ed., London, 1904.
- CALVO, J.L., La astrología como elemento del sincretismo religioso del helenismo tardío, en *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*, ed. Pérez Jiménez, Aurelio, Ediciones Clasicas, Madrid, 1992, pp. 59-86.
- DARESSY, M., Statue d'un Astronome, *Ann. du Serv. des Antiq.*, v. XIX. Citado por: ENEL, *La langue sacrée*, ed. Maisonneuve & Larose, Paris, 1989, p. 188.
- DES PLACES, E., trad., intr. y notas a *Les mystères d'Égypte*, de Jámblico, ed. Les Belles Lettres, Paris, 1996.
- FERRAZ FAYOS, Antonio, *Teorías sobre la naturaleza de la luz*, prolog. Carlos Paris, Madrid, 1974.
- FESTUGIERE, A. J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols.; vol. I: *L'Astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1983; vol. II: *Le Dieu cosmique*, Paris, 1990; vol. III: *Les doctrines de l'ame, Traité de l'ame de Jámblico, De l'animation de l'embryon de Porfirio*, y vol. IV: *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1990. Les Belles Lettres.
- HERMES TRISMEGISTO, *Los textos herméticos: introducción, traducción y notas*, 2 vol. Vol. I: textos traducidos; vol. II: comentarios. Francesc-Xavier Renau Nebot. Tesis doctoral dirigida por Josep Montserrat Torrents. Universitat Autònoma de Barcelona. 1989.
- JAMBLICO, *Traité de l'ame*, trad. Festugière. Les Belles Lettres, vol. III, Paris, 1990.
- JAMBLICO, *Les Mystères d'Égypte*, trad. Des Places, E., Les Belles Lettres, Paris, 1996.
- LAIN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática*, ed. Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- LISI, FRANCISCO L., Astrología, Astronomía y Filosofía de los principios, en *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*, ed. Aurelio Pérez Jiménez, Ediciones Clasicas, Madrid, 1992, pp. 87-110.
- PLATON. *Diálogos, Filebo, Timeo, Critias*, trad., intr. y notas: Mª Angeles Duran y Francisco Lisi. Ed. Gredos. Madrid, 1992.
- PORFIRIO, *De l'animation de l'embryon*, trad. Festugière. Les Belles Lettres, Paris, 1990.
- SALTZER, W.G., *Theorien und Ansaätze in der griechischen Astronomie: im Kontext benachbarter Wissenschaften betrachtet*, Wiesbaden (Collection des travaux de l'Académie internationale d'Histoire des Sciences, 23).
- VOGT, J., La doctrina de la luz en Paracelso y en Miguel Servet, en *Folia humanística*, pp. 355-366, 64, abril, 1968.
- YATES, FRANCES A., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, ed. Ariel, Barcelona, 1983.

**CAPITULO X: INTRODUCCION HISTORICA A LA
ASTROLOGIA: EL METODO ASTROLOGICO
EN EL RENACIMIENTO Y EN LA OBRA DE
MIGUEL SERVETO**

INTRODUCCION HISTORICA A LA ASTROLOGIA: EL METODO ASTROLOGICO EN EL RENACIMIENTO Y EN LA OBRA DE MIGUEL SERVETO

Los orígenes de la astrología se remontan a los albores de la humanidad puesto que, por ejemplo, se han encontrado marcas en huesos prehistóricos que coinciden con ciclos lunares de 28 días. Así pues, existen formaciones megalíticas que se construyeron sin duda con fines astronómicos como el círculo de Stonehenge en Inglaterra de 1850 a. de C.. Los signos zodiacales se han visto, según Cirlot (Cirlot, 1978, p. 470), en las pinturas rupestres de Arce (Cádiz), en grabados pétreos de Eira d'os Mouros (Galicia) y en el dolmen de Alvão en Portugal. Por otra parte existe una franja geográfica por los paralelos 30-34 ° N en la que aparecen formaciones piramidales para la observación del cielo (1). Así aparecen pirámides en Caldea, Egipto, Africa, Canarias (Tenerife), Centroamérica, etc...

De todas formas la astrología y astronomía que han llegado hasta nosotros provienen casi exclusivamente de Caldea y Egipto, con ciertas diferencias entre ambas visiones a tener en cuenta. Por una parte las primeras observaciones del cielo describiendo los planetas visibles, constelaciones, etc., provienen según autores de Caldea. Pero la cualificación geométrica del espacio con el descubrimiento del año de 365 días, de los días de 24 horas, de la importancia del sistema decimal cuyo origen quizás sean los decanatos, etc., pertenece a los Egipcios. Existe una frecuente equivocación entre los que critican la astrología en cuanto al hecho de identificar las constelaciones zodiacales con los signos del zodiaco, siendo éste un error de concepto ya desde el origen. Pues una cosa son las constelaciones zodiacales formadas por estrellas y de tamaño muy variable y otra cosa son los 12 signos del zodiaco que están basados desde la antigüedad en los equinoccios y solsticios y que consisten en la división de cada estación en tres partes iguales de 30 grados cada una. Así, como hay 4 estaciones, dan lugar a 12 sectores llamados *signos del zodiaco* (ver ZODIACO y SIGNOS). En el Antiguo Egipto, como habían tres estaciones, los 12 signos se formaban de la división de cada estación en cuatro signos. La cualificación del espacio anual es anterior, según algunos expertos, a la denominación de las constelaciones zodiacales. Así según Marius Schneider la denominación de las constelaciones se debe a la preexistencia de una religión de origen totemístico cuyos elementos se aplicaron al cielo con posterioridad, por un proceso de catasterismo (2). Los catasterismos se definen como: <<Se llama catasterismo a la conversión en constelación de un personaje o ser mitológico, y también a la constelación misma que así resulta, y que por su nombre, forma y cualidades se admitía que seguía siendo el mismo personaje o ser en cuestión, transformado en astro pero conservando de algún modo, más aún que en las metamorfosis ordinarias, su antigua personalidad o individualidad peculiar>> (Ruiz de Elvira, 1975, p. 470). Así pues, parece obvio que el nombre dado a las constelaciones parece posterior a los nombres de los 12 signos del zodiaco basados en la división del año de 360-365 días en doce partes iguales a partir de los equinoccios y solsticios.

Así pues, la visión egipcia parece fundamentalmente geométrica y cualitativa, mientras que la visión caldea era más numérica, aritmética y cuantificadora. De esta forma vemos que los babilonios ya contabilizaban y describían el cielo hace miles de años.

Los griegos ya atribuyeron a mesopotamia unos grandes conocimientos astronómico-astroológicos. Simplicio refiere el hecho de que, durante la conquista de Alejandro, Calístenes envió a su tío Aristóteles una copia de las observaciones de eclipses efectuadas hacía ya mil novecientos años. Si así fuera, los babilonios habrían registrado dichas observaciones 3000 años a. de C. (3).

Como según algunos autores la astrología surgió en Caldea se le llegó a denominar *ars chaldeorum* (arte caldeo). Aunque no debemos pensar que detrás de las observaciones del cielo existiera un interés estrictamente religioso siempre, si que es verdad que en la mayoría de los casos se producen dentro de un contexto decididamente religioso. Así es como se dio dicho fenómeno tanto en Caldea como en Egipto. Y así es como el << sistema astrológico >> llega incluso hasta el Renacimiento, puesto que el mismo Serveto pone al servicio de la religión sus concepciones tanto médicas como astrológicas. Es decir que dichas observaciones, hoy en día muchos médicos las entenderían exclusivamente con fines científicos, mientras que para Serveto tenían una finalidad también teológica. De hecho la descripción de la circulación de la sangre se realiza en una obra teológica como es la *Restitución del Cristianismo*. De todas formas en la antigüedad, y aún hoy en día, en algunas culturas como la tibetana, la figura del sacerdote iba unida a la del científico o a la del médico. Así, tanto en Caldea como en Egipto los sacerdotes eran igualmente astrólogos, aunque, como ya veremos más adelante, en Egipto existía la figura del *sacerdote horóscopo* como especialista en las tareas astrológicas.

El astrólogo para interpretar simbólicamente, ya sea con fines religiosos o predictivos (astrología), primero ha de medir, observar, y de ahí surge la astronomía. Si bien en la antigüedad no existe una diferencia conceptual entre astrología y astronomía, significando ambas lo mismo. Y así es como llega esta disciplina hasta el Renacimiento y por lo tanto hasta Serveto. De todas formas se suele decir, desde la perspectiva actual de división de ambas disciplinas, que la astrología es la madre de la astronomía, puesto que la primera medía (astronomía) e interpretaba dichos signos (astrología) mientras que la segunda hoy en día se limita simplemente a medir (astronomía). “Opiniones eclécticas adjudican la astronomía a los egipcios y la astrología a los caldeos (Theodoret., IV, p. 699, de. Hal.), o al revés (Palchos ap. Cumont, p. 6); haciendo la astrología <<aritmética>> de los caldeos y la astrología <<gráfica>> de los egipcios (Theo Smyrn., p. 177 Hiller)” (Bouché-Leclercq, 1899, p. 52).

Las matemáticas ayudan a la Teología y a la Astrología, como afirma Carlos Minguez, en *Ptolomeo (Siglo II d.C.)*: “El valor de las matemáticas no sólo reside en la exactitud del conocimiento que proporcionan, sino en el apoyo para avanzar en las restantes ramas de la filosofía tanto teóricas, como prácticas. Ayuda a la Teología porque dilucida los movimientos de los cuerpos celestes (divinos), que se mueven con movimiento eterno, pero además, siguiendo a Aristóteles, transmiten el movimiento; y más allá de los cuerpos divinos, abre el camino para entender al Primer Motor, fuente de toda ἐνέργεια (actividad). También podría advertirse aquí un puente hacia la astrología, tarea en la que Ptolomeo ha sido el maestro reconocido hasta nuestros días.” (Minguez, 1997, p. 27).

Algunos autores afirman que el zodiaco es uno de los símbolos más universalmente extendidos a pesar de su complejidad (Cirlot, 1978, p. 470). Pues en casi todos los países y tiempos es igual, con su forma circular, las doce subdivisiones, los signos correspondientes y la relación con los siete planetas visibles (cinco más el sol y la luna). Así ha ocurrido en Mesopotamia, Persia, Egipto, India, China, América, Grecia, Europa, etc..

El documento astrológico cuneiforme más antiguo conocido parece ser que data del año 3000 a. de C., denominado Namar Beli (Iluminación de Bel), escrito por el rey Sargón e incluido en las tablillas cuneiformes de Asurbanipal en el año 668-626 a. de C. (4).

Aunque, según Berthelot, el zodiaco similar al actual no aparece hasta la tableta de Cambises del siglo VI a. de C. (5). Los griegos ya atribuyeron a mesopotamia unos grandes conocimientos astronómico-astrológicos.

Para otros autores habría que rechazar la tesis de Macrobio (siglo V) según la cual el origen zodiacal es egipcio, pues la división de cada signo zodiacal en 30 grados aparece ya en el segundo milenio a. de C. en una tablilla cuneiforme con treinta trazos paralelos frente a cada signo zodiacal, correspondientes tal vez a los 30 días del mes (Arnaldez, 1988, p. 151). Pero según Kugler la astrología individual, es decir el horóscopo de nacimiento, que consiste en ver cómo estaban los planetas en el zodiaco en el momento de nacimiento, aparece en Egipto 500 años a. de C., mientras que horóscopos similares no se hallan en Babilonia hasta 250 años a. de C. (6).

El dios Toth, el Hermes Trismegisto griego, fue según se dice, el fundador de la astrología en Egipto, y cuyas enseñanzas se exponen en los *Textos Herméticos*. El *Corpus Hermeticum* y el resto de los *Hermetica* recogen tradiciones muy antiguas sobre astrología y teología entremezcladas, siendo muy difícil su comprensión con una mentalidad occidental tan lejana en el tiempo, tema que es tratado de forma exhaustiva por su importancia en la obra de Serveto en el capítulo titulado: *La Astrología en los textos herméticos* (7). Pues de hecho tanto Bainton (Bainton, 1973, pp. 137-138) como Angel Alcalá (Alcalá, 1980, p. 92) reconocen los paralelismos de numerosos conceptos de la obra de Serveto y la literatura hermética y dejan entrever la laguna existente en este sentido.

El *Corpus Hermeticum* y el *Asclepio* fueron los grandes inspiradores de la cosmovisión renacentista, pues fue a finales del siglo XV, hacia 1471, cuando Marsilio Ficino traduce al latín, por encargo de Cosme de Médicis, los escritos griegos del *Corpus Hermeticum* y del *Asclepio*. Su traducción alcanzó un considerable éxito en toda Europa. Y todos los Humanistas como Serveto y Bruno por ejemplo encontraron en Hermes la autoridad, y la legitimidad necesaria para la reforma de la cultura. Así Hermes sería el gran profeta de la Humanidad, el que transmitió el conocimiento verdadero a Moisés o a Orfeo llegando hasta Platón. De hecho la invención de la lira heptacorde por Hermes (Hymn. Homer. *in Mercur.*) ha servido para demostrar que la astrología había sido revelada por Hermes-Thot o Trismegisto, signatario de todas las obras herméticas (Bouché-Leclercq, 1899, p. 8). De todas formas en la cuestión hermética van a existir posiciones contrapuestas. Algunos autores como Festugière (Festugière, 1983) ven en los escritos herméticos unas ideas casi exclusivamente neoplatónicas con grandes referencias al Timeo. Otros como Renau (Renau, 1990) defienden la gran influencia egipcia en la literatura hermética. Entre las opiniones de los autores antiguos y los contemporáneos existe una clara diferencia que viene marcada por el hecho de los grandes avances que ha hecho la egiptología en los últimos años. Así hoy en día se conocen muchos más textos que hace años y, lo que es más importante, se ha avanzado mucho en la interpretación adecuada de los textos en lengua jeroglífica. Por otra parte aquellos autores que, conociendo perfectamente el griego, no conocen la lengua jeroglífica y la mitología egipcia, difícilmente pueden encontrar paralelismos o influencias. Tal es el caso de algunos autores clásicos como el mismo Festugière.

Así pues, resumiendo tenemos que:

-Existe una gran influencia del *Corpus Hermeticum* y del *Asclepio* en la obra de Serveto como reconocen especialistas de prestigio (Bainton, Alcalá).

-Existe una clara influencia de ideas y mitos egipcios sobre la literatura hermética, como han puesto de manifiesto autores de igualmente reconocido prestigio.

-Por lo tanto no es de extrañar la posibilidad de que algunas ideas que llevaron a Serveto a su descubrimiento de la circulación de la sangre tuvieran su precedente en esta vía. Tal es la idea del aliento vital y su sede en el corazón que aunque de posible influencia hipocrática nos llevan directamente a concepciones egipcias ya mucho mejor expresadas en los textos egipcios. Así “Pasajes de los papiros Carlsberg y de Kahun aparecerían así mismo *casi palabra por palabra* en la Colección hipocrática” (8). Para los egipcios en la sangre residía el aliento de vida y este junto con la sangre, fluía a través de los conductos denominados “*met*”, es decir de los vasos. Este conocimiento pasó probablemente a los griegos (*Corpus Hipocraticum*) quienes pensaban que el alma circulaba por los “*πόροι*” (canalículos somáticos) (*Sobre la dieta*, VI, 524). En el papiro de Ebers se dice que el corazón *haty* (físico) envía por los conductos “*met*” las corrientes dinámicas, transmitiendo el pensamiento elaborado a lo más profundo del “*ib*” (corazón espiritual) y lo realiza en palabras articuladas (Bardinet, 1995, p. 82). “Sin olvidar que el “*ib*” es probablemente el vacío del ventrículo izquierdo (9).

Otra idea que pudo haber llevado a Serveto a su descubrimiento de la circulación cardiopulmonar de la sangre fue su interés por averiguar cual es el preciso instante en que el alma entra en el individuo para hacerlo completo. Dicho instante para Serveto era indudablemente el momento en que se producía la primera respiración en el feto al nacer. Esta idea está claramente expresada incluso en los relieves egipcios en donde aparece la cruz ansada símbolo del aliento vital en las narices de las figuras humanas emanando de una de las manos con forma de rayo que procedía del dios Sol, Ra (Verdú, 1997, p. 329). Curiosamente la cruz ansada tiene también la traducción de horóscopo, pues es en el momento del comienzo de la respiración cuando el ser comienza a vivir con vida propia e independiente. “M. Daressy considère que la croix ansée peut être traduite: <<horoscope>>” (10). La teoría del aliento vital la tomaron probablemente los hebreos de los egipcios y llegó con fuerza hasta el descubrimiento de la circulación cardiopulmonar de la sangre por Miguel Serveto. Pero lo más importante es a este respecto resaltar el gran interés por parte de Serveto hacia el momento en que se comienza a respirar por un argumento absolutamente astrológico como se verá en el capítulo correspondiente de su *Restitución del Cristianismo*.

Por otra parte para comprender el sentido real de la palabra ὠροσκόποι horóscopo, de *horo*>hora, y *scopo*>mirar, es necesario conocer el significado de estas raíces en lengua jeroglífica egipcia. Pues para el *sacerdote horoscopo* egipcio era de vital importancia conocer el momento exacto en que nacía un ser humano, es decir cuando empieza a respirar, y poder así ver qué signo zodiacal aparecía en el *horizonte* que sería el denominado *ascendente* en términos astrológicos. Dicho ascendente o signo del horizonte no tiene nada que ver con las constelaciones zodiacales o grupos de estrellas, aunque se pueda recurrir a ellas como referencia para ver en qué sector de los 12, de la división del día en 24 horas, se encuentra el horizonte en ese momento. Así pues la astrología es muy posible que tuviera un origen claramente egipcio puesto que el significado de las raíces tiene sentido en la propia lengua jeroglífica. Así, *horo* es muy posible que provenga de *Horus* que se relacionaba con el sol en el horizonte. La palabra egipcia *Hr-ajty* que significa “Horus del horizonte” y se refiere sin duda al momento en que el sol aparecía por el horizonte. Por lo tanto el horizonte tenía que ser un punto a

tener en cuenta muy importante constituyendo el ascendente. Por otra parte la traducción correcta de *Hr* es Horo, de ahí Horo(scopo), mirar a Horus (el lugar por donde sale el sol en el momento de nacimiento) o ascendente y ver qué signo aparecía en ese instante. Además *Hr* guarda relación con la palabra también egipcia *hrw* que significa “día”, “horas diurnas”, puesto que es durante el día cuando se puede ver a Horus (el sol) en la bóveda celeste del hemisferio visible. Incluso la etimología egipcia de Hermes parece provenir de Horus, pues en lengua jeroglífica Hermes significa “Nacido de Horus”, de *Hr*>“Horo” y *ms*>“nacido de”. De ahí que en los textos herméticos el Sol ocupe un lugar central. Por otra parte se emplea la palabra *Horus del horizonte*=*Hr-ajty* para “esfinge”, siendo interesante esta correspondencia porque la esfinge está constituida simbólicamente por las cuatro figuras que representan a los cuatro elementos en astrología. Así la cara humana representa al ángel del signo aéreo de Acuario, las patas con forma de garras representan al león del signo de fuego de Leo, las patas con forma de pezuña corresponden al toro del signo terrestre de Tauro, y las alas se corresponden con el águila del signo acuoso de Escorpio. Iconografía que ha llegado sorprendentemente hasta nuestros días en la figura de los cuatro evangelistas.

Horus del horizonte era el nombre que recibía el Sol cuando estaba sobre el horizonte, pero cuando el Sol estaba sobre el horizonte occidental era cuando aparecía de color rojizo. El Occidente era para los egipcios el lado hacia donde se dirigían los muertos, la morada de los fallecidos, el *más allá*, y quizás sea por ello el asociar el color rojo con la muerte, con la sangre o con el peligro. Siendo quizás ésta también la causa de denominar a Marte, el planeta rojo, “Horus del horizonte” o *Hur-χuti*. “Mars, <<Horus de l’horizon>> (*Hur-χuti*)” (Bouché-Leclercq, 1899, p. 67). El horizonte occidental del Nilo era también considerado como “la otra orilla” donde moraban los difuntos y por lo tanto asociado también, como acabamos de ver, con Marte, planeta relacionado en astrología con la muerte, aunque por otra parte también con la resurrección. Así el mito mediterráneo de la resurrección del *Ave Fénix* de sus cenizas nos recuerda el mito de la resurrección de Osiris, además de ser un ser mitológico que nos recuerda a Horus o al águila relacionada con el signo de Escorpio, domicilio (ver DOMICILIO) de Marte, y uno de los cuatro animales que conforman la Esfinge (cuyo significado es Horus del Horizonte). Así Horus o el Sol resucita una vez más cada día a pesar de su desaparición aparente por el horizonte occidental. “C’est sans doute à ce classement que Mars doit d’être considéré comme un astre d’Occident (l’Occident est lunaire), ce qu’il était déjà, paraît-il, chez les Égyptiens (Brugsch, *Thesaurus*, I, pp. 69-70)” (Bouché-Leclercq, 1899, p. 104). Marte es un símbolo lunar puesto que está relacionado con el arquetipo de la *destrucción* que es *expansivo* y por lo tanto lunar (Verdú, 1985, p. 79).

La figura del sacerdote egipcio era la que recogía la de astrólogo al mismo tiempo puesto que la astronomía-astrología egipcia era una teogonía y una cosmovisión. Así “Clément d’Alexandria et Porphyre nomment encore, comme une classe de prêtres, les *ωροσκόποι* et les *ἠρολόγοι*, interprètes des livres astronomiques d’Hermès (11), mais ces <<horoscopes>> en paraissent pas avoir formé, en réalité, une catégorie spéciale dans la hiérarchie cléricale. Certains prêtres s’adonnaient à l’étude des astres; ils étaient chargés de rédiger le calendrier, qui fixait la date des fêtes, mais qui indiquait aussi les jours propices et néfastes: on comprend qu’ils aient prétendu aussi déterminer d’après les étoiles, l’heure favorable pour commencer quelque entreprise, ce qui est la doctrine des <<initiatives>> astrologiques (*χαταρχαι*), et qu’enfin ils aient embrassé dans leur savoir, toute la généthialogie. Nos livres hermétiques nomment souvent les astrologues avec les prêtres, les font vivre dans les temples ou regardent leurs prédictions comme inspirées par la divinité” (Cumont, 1982, p. 124).

El sacerdote egipcio fue el reservorio de saberes astrológicos muy antiguos que al helenizarse dieron lugar a la astrología griega considerada por algunos (Tester, 1990, pp. 23, 33, 35) como la madre de la astrología, idea que no se sustenta en base a los últimos descubrimientos sobre la cultura egipcia. Así fue probablemente en Egipto donde se forjaron las bases de la astrología actual, mucho más simbólica y geométrica que la astrología aritmética caldea o griega. Pues los escritos y los mitos egipcios recogen ideas básicamente astrológicas que llegan incluso hasta los textos herméticos. Entendiendo como “astrológicas” al conjunto de ideas filosóficas, teológicas, astronómicas y mágicas que es cómo se entendía la astrología en esa época. Todas estas disciplinas confluían en la figura del sacerdote egipcio. Como las funciones sacerdotales estaban algo repartidas la del sacerdote astrólogo correspondía a: -los *sacerdotes horarios*, conocedores de la astronomía, encargados de establecer la hora y de precisar, de día y de noche, el momento en que cada acto del culto debía comenzar; -los *sacerdotes horóscopos*, los cuales debían conocer el calendario mitológico y explicar cuales eran los días fastos y nefastos del año, según los acontecimientos de las leyendas divinas que tuvieron lugar ese mismo día en el pasado (Molinero, 1996, p.10). “<<Celui qui observe l’heure>> (ὠροσκόπος); c’est le même qui est dit par Chérémon (ap. Porph., de abst., IV, 8, p. 241. 1 N.) ὠρολόγος=<<celui qui dit l’heure>>: de fait l’hôroskopos porte ici un ὠρολόγιον, symbole de sa fonction. Il est possible que l’hôroskopos ait été amené à observer l’heure natale, à <<tirer l’horoscope>>, mais son rôle devait être principalement de mesurer le temps.” (Festugière, 1983, p. 75). Así pues, en cualquier caso, era el *sacerdote horóscopo* el encargado de realizar el *horóscopo* o *tema natal* al recién nacido.

Esta idea de cualificar el tiempo en el ciclo anual para ver si acontecimientos similares se producen en la misma época del año está en la base misma de la astrología. Para cualificar el tiempo primero hay que conocer el ciclo anual, y es un hecho universalmente reconocido que los egipcios crearon el año de 365 días. El segundo paso consiste en dividir el tiempo de un año en varias partes. Así “El año egipcio, *rnpt*, se dividía en 12 meses, *abd*, de 30 días, *hrw*, completando los 365 días mediante la adición de cinco días llamados “días epactales” o “días añadidos”, *hryw rnpt*. Para datar el año se dividía en tres “estaciones”, *tr*, de cuatro meses cada una: 1. *ajt*, “inundación”. 2. *prt*, “invierno”, presumiblemente la estación en que emergían (*pr*) los campos del agua. 3. *snmw*, “verano”, que osamos presumir que significaba “falta (*wshr*) de agua”” (Gardiner, 199 , p. 216). Así pues vemos que los egipcios dividieron el año en estaciones. El siguiente paso fue dividir el año en 12 meses. Y los 12 meses egipcios son: Thot (29 agosto-27 septiembre); Paofi (28 septiembre-27 octubre); Atir (28 octubre-26 noviembre); Choiak (27 noviembre-26 diciembre); Tibi (27 diciembre-25 enero); Mechir (26 enero-24 febrero); Famenot (25 febrero-26 marzo); Farmuti (27 marzo-25 abril); Pachons (26 abril-25 mayo); Payni (26 mayo-24 junio); Epifi (25 junio-24 julio); Messori (25 julio-23 agosto) (Lange, 1995, 225). En esta división del ciclo anual tan antigua ya se puede observar una gran relación con los períodos zodiacales que nosotros conocemos actualmente y que sería como sigue:

Farmuti (27 marzo-25 abril).....	Aries (21 marzo-22 abril)
Pachons (26 abril-25 mayo).....	Tauro (23 abril-23 mayo)
Payni (26 mayo-24 junio).....	Geminis (24 mayo-21 junio)
Epifi (25 junio-24 julio).....	Cancer (21 junio-23 julio)
Messori (25 julio-23 agosto).....	Leo (23 julio-23 agosto)

Los 5 días epagómenos o epactales que se añadían al año eran del 24 de agosto al 28 de agosto.

Thot (29 agosto-27 septiembre).....Virgo (24 agosto-23 septiembre)
Paofi (28 septiembre-27 octubre).....Libra (23 septiembre-23 octubre)
Atir (28 octubre-26 noviembre).....Escorpio (23 octubre-23 noviembre)
Choiak (27 noviembre-26 diciembre)...Sagitario (23 noviembre-22 diciembre)
Tibi (27 diciembre-25 enero).....Capricornio (23 diciembre-23 enero)
Mechir (26 enero-24 febrero).....Acuario (23 enero-20 febrero)
Famenot (25 febrero-26 marzo).....Piscis (20 febrero-21 marzo)

Como se puede apreciar las pequeñas diferencias con el zodiaco actual pueden deberse a distintas causas. Una puede ser el que se usaran al menos dos calendarios para las fiestas, uno el civil y otro el religioso-astroológico. Así se producían unos desajustes realmente aparatosos hasta el punto de invertirse prácticamente las estaciones. Otra causa puede ser la debida a la gran cantidad de tiempo que ha transcurrido desde entonces, pues en varios miles de años pueden cambiar mucho las cosas, con lo que las diferencias de 2, 3 o 4 días con el zodiaco actual son mínimas. Una tercera causa es la falta de conocimientos astroológicos y astronómicos adecuados por parte de los escasísimos arqueólogos o filólogos que se han interesado por el tema, no dándose cuenta de que quizás encajaría mucho mejor el calendario zodiacal. Y finalmente si los pasos de un signo zodiacal a otro suelen ser alrededor de los días 21 o 22 aproximadamente de cada mes oficial, es muy posible que el error sea debido al hecho de añadir los cinco días epagómenos siendo esta la causa de este desfase.

De todas formas en la lista de los 12 meses anteriormente expuesta vemos que existe una coincidencia bastante aproximada con el zodiaco actual. Así, las inscripciones de la Din. XVIII nos informan que la fiesta de Ernutet, que daba su nombre a Pharmouthi, tenía lugar el primer día del primer mes de verano, no el cuarto mes de invierno (Gardiner, 199 , p. 218). Curiosamente el mes de Pharmouthi (Farmuti) comienza según la lista anterior el día 27 de abril, fecha muy próxima al comienzo del equinoccio de primavera del 21 de marzo. Dicha coincidencia se acentúa mucho más si se le restan al día 27 los 5 días epagómenos del posible error.

De todas formas lo fundamental de toda esta exposición es el hecho de llegar a entender el por qué los egipcios dividían el año en 12 partes, como harán igualmente con el día de 24 horas. El número 12 proviene de una serie de razonamientos de tipo simbólico para los cuales nos hemos de situar como mínimo en lo que pensarían Kepler o Serveto cuando se interesaban por la astrología. El simbolismo astroológico está basado básicamente en la geometría. Y fundamentalmente en el mal llamado teorema de Pitágoras, puesto que no hay dudas de que los egipcios lo conocían perfectamente y mucho antes que Pitágoras (Couchoud, 1993, p.1). En dicho teorema aparecen en un triángulo rectángulo dos catetos de valores 3 y 4, que dan lugar a su vez a dos cuadrados de 3x3 y 4x4 cuadrículas respectivamente. Comprobándose que el número de cuadrículas para la hipotenusa de dicho triángulo es igual a la suma de los valores de los catetos al multiplicarlos por sí mismos. Es decir que la hipotenusa tendría un valor de 25 cuadrículas (la hipotenusa al cuadrado es igual a la suma de los cuadrados de los catetos; $5 \times 5 = (3 \times 3) + (4 \times 4)$). De este principio, tan sencillo y complejo a la vez, el análisis filosófico y simbólico de los sacerdotes egipcios primero, y de los pitagóricos después, dió pie para atribuir propiedades extraordinarias tanto al número tres como al número cuatro o mejor a sus correspondientes geométricos el triángulo y el cuadrado. Se podría decir que la astrología está basada en estas dos figuras geométricas. Todavía

hoy incluso a los niños en el colegio se les explican las diferencias entre el triángulo, principio de estabilidad, y el cuadrado, principio de inestabilidad. Así en la naturaleza existen razones físicas o geométricas para pensar que el triángulo equilátero (de ángulos de 120 grados) es la estructura geométrica más estable y que el cuadrado (de ángulos de 90 grados) es muy inestable. Por ejemplo una mesa de tres patas es mucho más estable que una mesa con cuatro o más patas. Esto es así porque las tres patas de la mesa siempre reposan sobre la superficie del suelo por muy irregular que este sea. Sin embargo en el caso de una mesa de cuatro o más patas, siempre habrá alguna pata que no repose sobre la superficie del suelo. Por otra parte la estructura triangular y en forma de arco gótico constituye un máximo de resistencia arquitectónica, como se puede observar en la disposición de los puntos de apoyo de la planta del pie. La estabilidad de la forma triangular también se puede ver al sujetar tres tiras de cartulina o de madera fina unidas en sus extremos por alfileres o clavos formando un triángulo y observando que el triángulo está firme y no se mueve. Mientras que con cuatro tiras de cartulina, realizando la misma operación, y formando un cuadrado vemos que en este caso dicha figura es muy inestable moviéndose con facilidad de un lado para otro (12). De este tipo de análisis o estudios y no de otros es de los que surgió probablemente la astrología en sus orígenes y concretamente en la cultura egipcia. Ahora quizás resulte más fácil comprender el interés del egipcio por la estructura piramidal, pues al fin y al cabo se trata de un cuerpo geométrico compuesto de una base cuadrada y de lados triangulares. El triángulo y el cuadrado son las dos formaciones fundamentales que agrupan los doce signos del zodiaco en forma de cuatro grupos de tres signos o *triplicidades* y en forma de tres grupos de cuatro signos o *cualidades*. El año astrológico está basado en los puntos equinocciales y solsticiales. En una astrología primitiva se podría hablar de individuos de Primavera o de Otoño por ejemplo, puesto que hay 4 estaciones y todos los individuos habrían nacido en alguna de ellas. Fue posteriormente quizás cuando se subdividió cada una de las cuatro estaciones en tres periodos o signos zodiacales de 30 días (o 30 grados de la eclíptica) para dar lugar a los doce signos del zodiaco. Por lo tanto resumiendo los 12 signos del zodiaco surgen de la división del año a partir de los equinoccios y solsticios en doce sectores de treinta grados de eclíptica, correspondientes a 30 días del movimiento de traslación de la Tierra alrededor del Sol. Contrariamente a lo que se cree el situar al Sol en el centro del sistema solar no supone alterar en absoluto ninguno de los principios astrológicos fundamentales, es más facilita los cálculos para averiguar las posiciones de los planetas en la eclíptica pero de un modo más correcto. Así pues los signos del zodiaco no tienen nada que ver en principio con las constelaciones zodiacales que están detrás de cada sector o signo zodiacal y que con el paso del tiempo lógicamente se han desplazado. No es necesario relacionarlos en principio puesto que son distintos sistemas, pero sí que pueden tener que ver desde el punto de vista de la *simpatía universal* que es otro de los principios fundamentales de la astrología y que se verá en otro lugar.

Si la astrología surge del triángulo y del cuadrado, va a ser del cuadrado de donde surjan los *cuatro elementos* y de éstos los doce signos del zodiaco, quedando tres signos para cada elemento. Al fin y al cabo ya hemos visto cómo en la palabra egipcia *esfinge* u *Horus en el horizonte* están contenidos o representados los tres animales y la cabeza humana que representan a los cuatro elementos y que surgen de los cuatro puntos cardinales o mejor de los cuatro puntos formados por los dos equinoccios y los dos solsticios. La clasificación de los 12 signos del zodiaco según los cuatro elementos da lugar a las denominadas *triplicidades*:

Triplicidad de AIRE.....GEMINIS, LIBRA, ACUARIO
 Triplicidad de FUEGO.....ARIES, LEO, SAGITARIO
 Triplicidad de AGUA.....CANCER, ESCORPIO, PISCIS
 Triplicidad de TIERRA.....TAURO, VIRGO, CAPRICORNIO

La clasificación de los 12 signos del zodiaco según las *cualidades* es la siguiente:

Cualidad MUTABLE.....GEMINIS, VIRGO, SAGITARIO, PISCIS
 Cualidad FIJA.....TAURO, LEO, ESCORPIO, ACUARIO
 Cualidad CARDINAL.....ARIES, CANCER, LIBRA, CAPRICORNIO

El hecho de que el zodiaco comience por el signo de Aries a partir del equinoccio de primavera es muy lógico puesto que el comienzo del día con el Sol (Horus) saliendo por el horizonte para los egipcios era fundamental. Probablemente *horóscopo* proceda de: *Horo*>Horus; *σχοπός*>observar; *Horoscopo* = "Observar a Horus". Así el punto del horizonte por donde sale el Sol es el que define el *horóscopo* o también el denominado *ascendente* comenzando por el *Sector* o *Casa I* que guarda relación con Aries. Aries o el Carnero era para los egipcios el dios Ammon, relacionado también con el dios Ra (el Sol), con lo que una vez más se ve la primacía de la astrología egipcia. "L'année égyptienne commençait au lever de Sirius (Sothis), voisin du Cancer, et c'est le Cancer qui prime, mis au-dessus du Lion, dans le Zodiaque de Denderah (Lepsius, *Einleit.*, p. 73). Dans le <<thème du monde>>, dit égyptien, le Cancer est à l'horoscope"; "Ces Égyptiens sont les astrologues Néchepso et Pétoisiris. Les Grecs n'avaint pas de système arrêté: le parapegme d'Eudoxe commençait par le Lion; ceux d'Aratus, de Callipe et de Dioclès, par le Cancer ou par le Capricorne. A partir de Posidonius, le Bélier occupe définitivement la première place, et le système est dit égyptien quand même, un peu sans doute à cause d'Ammon et de ses cornes de bélier, et aussi sous prétexte que, le Cancer étant à l'horoscope, le Bélier culminant occupe la première place" (Bouché-Leclercq, 1899, p. 129).

De esta forma los sacerdotes-astrologos egipcios trataban de fijar la posición del Sol en el zodiaco en el momento de nacimiento. Al Sol le denominaban de distintas formas: Ra, Ammon, Horus del Horizonte. De ahí la importancia de averiguar cual es el ascendente o comienzo de la Casa I.

Una vez que se fijan la posición del Sol en el zodiaco y el signo zodiacal que aparece en el horizonte en el momento de nacimiento solo hay que disponer en el zodiaco el resto de planetas según en donde se encuentren y por otra parte dividir el zodiaco en 12 Sectores o Casas a partir del horizonte o ascendente. Todas estas operaciones nos llevan al cálculo del también denominado *horóscopo* (no confundir con el sentido literal de horóscopo que es el signo que aparece en el horizonte al nacer), *tema natal* o *tema de genitura*. Por lo tanto vamos a ver en qué consiste un tema natal o *carta natal* y cómo se construye.

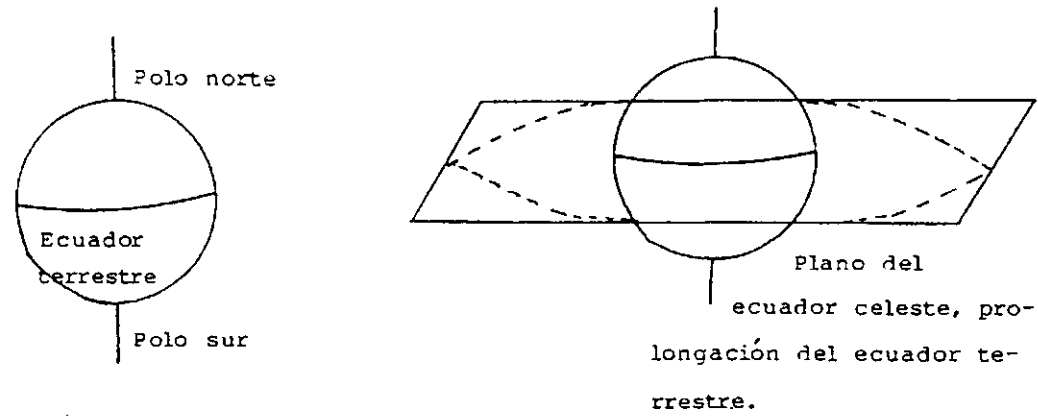
EL SISTEMA ASTROLÓGICO

EL ZODÍACO

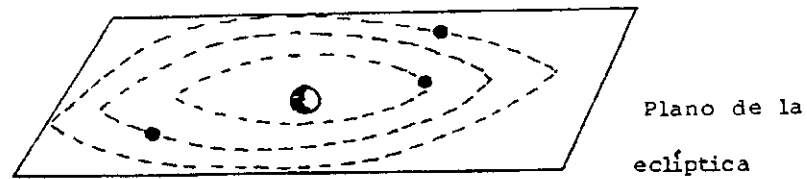
El zodiaco surge de la idea de dividir cada una de las cuatro estaciones en tres sectores. Por lo tanto hemos de conocer en qué se basan las cuatro estaciones.

Las estaciones nacen de la división del año en cuatro sectores a partir de los dos equinoccios y de los dos solsticios.

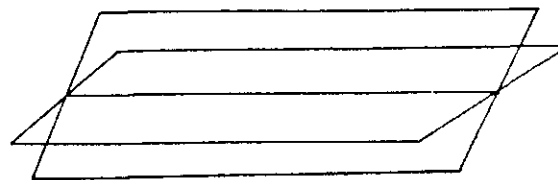
En el globo terráqueo aparece lo que se denomina el ecuador terrestre, cuyo plano es susceptible de extenderse hacia el espacio exterior así:



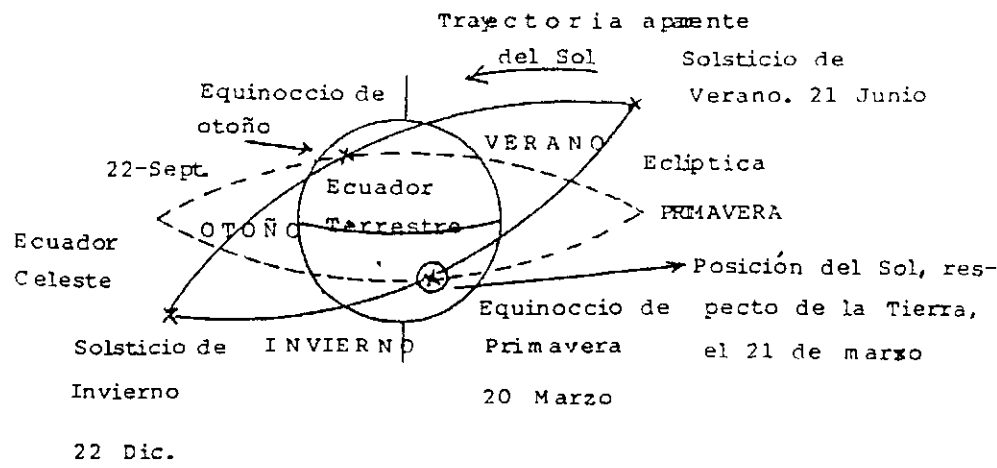
El *ecuador terrestre* da lugar al extenderse al *ecuador celeste*. Por otra parte todos los planetas, excepto Plutón, giran alrededor del Sol en un plano. Dicho plano se denomina *eclíptica* o *plano de la eclíptica*:



El plano de la eclíptica y el del ecuador celeste se cortan en dos puntos, como consecuencia de las trayectorias de la Tierra y los planetas alrededor del Sol. Y estos dos puntos donde se cortan se denominan *equinoccios*, quizás debido a su forma de equis al cortarse:



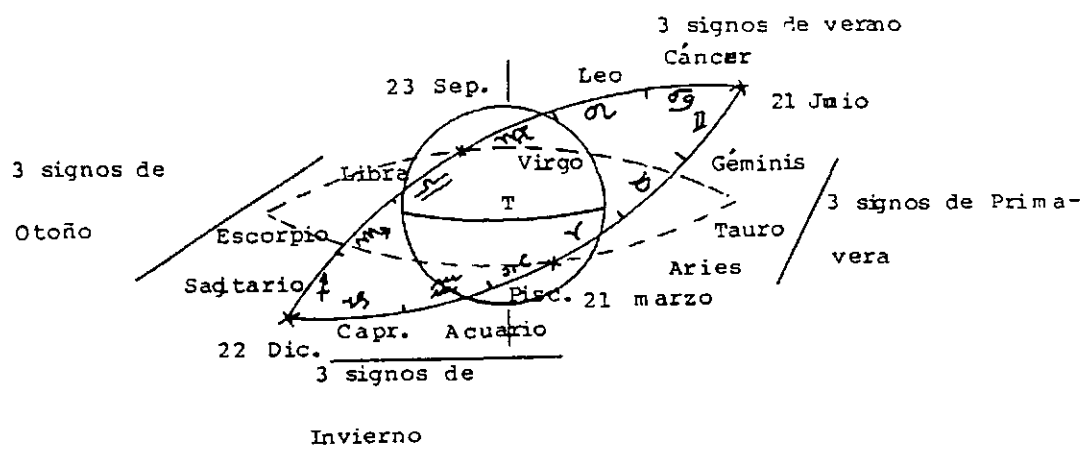
Los dos *equinoccios* y los dos *solsticios* aparecen así:



Los dos solsticios son los dos puntos más alejados y perpendiculares al eje de los equinoccios. Las cuatro estaciones son los cuatro espacios que hay entre cada equinoccio y cada solsticio.

Hasta aquí se podría hablar de una astrología primitiva de cuatro "signos" que serían las cuatro estaciones, pues todos hemos nacido en alguno de dichos periodos. Así se podría decir que el signo de un individuo X es de primavera, si hubiera nacido entre el 21 de marzo y el 21 de junio, o sería de invierno si hubiese nacido entre el 22 de diciembre y el 21 de marzo, etc., pues cada producto biológico que nace está en función de la época del año en que se desarrolla y nace. Los catadores de vino, por ejemplo, lo saben muy bien.

La astrología lo único que hace es ir un poco más allá y subdividir cada estación en tres sectores o signos zodiacales, quedando la siguiente figura:



El Sol va recorriendo a lo largo del año la eclíptica y por lo tanto los 12 signos del zodiaco. Los periodos del año para cada signo zodiacal son aproximadamente:

- ARIES.....21 marzo al 21 abril
- TAURO.....22 abril al 22 mayo
- GEMINIS.....22 mayo al 21 junio

CANCER.....	21 junio al 23 julio
LEO.....	23 julio al 23 agosto
VIRGO.....	23 agosto al 23 septiembre
LIBRA.....	23 septiembre al 23 octubre
ESCORPIO.....	23 octubre al 23 noviembre
SAGITARIO.....	23 noviembre al 22 diciembre
CAPRICORNIO.....	22 diciembre al 21 enero
ACUARIO.....	22 enero al 19 febrero
PISCIS.....	20 febrero al 21 marzo

Esto significa que si alguien nace el 3 de mayo, por ejemplo, su signo zodiacal sería Tauro, puesto que el Sol en la eclíptica estaría en el segundo signo o sector de primavera que sería Tauro. El signo de una persona indica la posición del Sol en la eclíptica (=zodiaco) en su trayectoria anual por ésta. Por lo tanto podemos ver que los signos del zodiaco no tienen nada que ver necesariamente con las *constelaciones zodiacales* que serían los grupos de estrellas, con supuestas formas de cosas, animales o humanas, que estarían situadas detrás de los sectores zodiacales anuales, pero obviamente en otro plano muy distinto. De ahí que las críticas que se le hacen a la astrología en cuanto a "*influencias*" de las constelaciones del zodiaco o de las estrellas son totalmente absurdas. A lo sumo una estrella determinada que aparece en un signo del zodiaco, es decir en uno de los 12 espacios anuales, podría indicar, simbólicamente hablando, algún tipo de acontecimiento, pero no quiere decir que esa estrella envíe necesariamente un rayo y que ejerza una influencia. Aunque tampoco sabemos hasta qué punto pueden influir las emisiones de luz aunque no muy intensas de cuerpos celestes (13).

Las constelaciones del zodiaco, que son distintas en concepto a los signos zodiacales, seguramente surgieron posteriormente, ya que esos grupos de estrellas coincidían con los sectores zodiacales anuales. De ahí que las *constelaciones zodiacales* recibieran el mismo nombre que los *signos del zodiaco* en su origen. Debido a la *precesión de los equinoccios* ahora dichas constelaciones no coinciden totalmente con las épocas de los signos zodiacales del año, lo que constituye otra causa de crítica a la astrología pero sin fundamento, puesto que, como ya hemos visto, la astrología no necesita a las constelaciones del zodiaco. "Mertens-Stienon distingue entre el zodiaco astronómico (constelaciones) y el zodiaco intelectual (símbolos) y afirma que son las primeras las que recibieron su nombre de los segundos" (Cirlot, 1978, p. 472). Las fechas de separación de los signos del zodiaco y las constelaciones son las de mitad del siglo VI a. C. en opinión de C.B.F. Walquer: "The first evidence for placing planets in theoretically calculated zodiacal signs as opposed to visible constellations comes from the mid-sixth century BC; ...These mid-sixth century Diaries are the earliest evidence for the concept of the zodiacal sign, and for the division of the zodiac into twelve equal parts of 30 degrees each" (Walker, 1989, p. 11).

Las constelaciones zodiacales intervienen en otro concepto astronómico-astrológico de mayores dimensiones, es decir en el fenómeno de la precesión de los equinoccios. Es un hecho conocido que el equinoccio de primavera va trasladándose alrededor de la franja zodiacal, dando lugar a un ciclo de unos 24.000 años. Este ciclo daría lugar a las *Eras* astrológicas, pues estos 24.000 años están constituidos por 12 eras de unos 2000 años aproximadamente cada una. Este ciclo zodiacal va en sentido contrario al zodiaco normal. Así el cristianismo apareció en el paso de la era de Aries a la era de Piscis, y ahora estaríamos en el paso de la era de Piscis a la era de Acuario, puesto que ya han

pasado unos 2000 años. El final de la era de Piscis coincidiría, pensando en términos astrológicos, con los cambios tan aparatosos de las ideologías Piscis como, por ejemplo, el cristianismo y el comunismo. La nueva era de Acuario coincidiría con el desarrollo exacerbado de la técnica, con la liberación de la mujer y con un nuevo concepto en las relaciones internacionales, además de un gran control tecnológico.

En cuanto al origen del conocimiento de la precesión de los equinoccios se sabe con certeza que: “Les observations de Timocharès et Aristyllos, qui permirent à Hipparque de découvrir la précession des équinoxes, datent de 293-272 a. C.. Ptolémée cite d’Aristarque de Samos une observation de l’an 280” (Bouché-Leclercq, 1899, p. 38). Pero si son ciertas algunas afirmaciones de autores antiguos el conocimiento de estos macrociclos podría alejarse mucho más en el tiempo. Así los que creen que Egipto tiene la primacía “Ils assuraient que, de Ptah à Alexandre, il s’était écoulé 48.863 ans, durant lesquels on avait observé 373 éclipses de soleil et 832 éclipses de lune (Diog. L., *Prooem.*, 2)” (Bouché-Leclercq, 1899, p. 39).

Otra idea basada en los grandes ciclos es la del <<Gran año>>, momento en que los planetas estaban todos en el mismo lugar que ocupaban al principio del mundo. Esta idea astrológica pudo dar lugar al universal <<mito del eterno retorno>> (14).

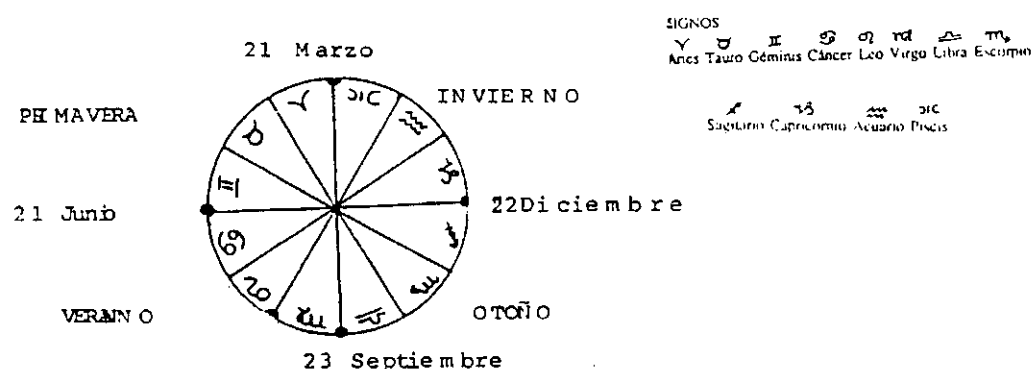
Sobre el origen del zodiaco se sabe por una parte que los meses caldeos eran lunares: “Les mois de l’année chaldéenne étaient des mois lunaires, commençant à la Nouvelle Lune et partagés en deux moitiés par la Pleine Lune” (Bouché-Leclercq, 1899, p. 47). Por otra parte se sabe también que los egipcios dividieron desde tiempo inmemorial el año solar en 12 partes iguales, aunque tomaran como referencias las constelaciones; y por la precesión de los equinoccios (el desfase entre signos y constelaciones) se puede suponer que quizás, como mínimo, el zodiaco se conoció unos 2400 años a. C., ya que por aquel entonces el equinoccio de primavera se encontraba en la constelación de Tauro. “On accepterait aujourd’hui, s’il n’y avait pas d’autre objection, les 2400 ans auxquels devaient remonter, d’après le calcul de la précession des équinoxes, des zodiaques qui plaçaient l’équinoxe de printemps dans le Taureau” (Bouché-Leclercq, 1899, p. 54). No se puede estar de acuerdo con Bouché-Leclercq (1899, p. 56) cuando afirma que la repartición de los signos en 12 espacios iguales es “artificial”, puesto que la división en 12 partes iguales es la base de la astrología más antigua y tradicional. Quizás esta injusta opinión sea debida a la falta de asimilación, por parte de dicho autor, de la diferencia existente entre *signo* y *constelación*.

A. Krichenbauer (15) no encuentra ninguna dificultad en construir su pretendido Zodiaco egipcio del siglo XXIV antes de nuestra era, donde gracias a la elevación anti-heliaca, los signos de verano llegan a ser los de invierno y reciprocamente; este sería el zodiaco al que los caldeos habrían dado la vuelta con la elevación heliaca. Dicho autor (Krichenbauer, 1881, p. 58, 11) hace de la *Iliada* la historia alegórica de una reforma del calendario necesitada hacia el 2110 a. C. por la precesión de los equinoccios (16).

Sin embargo es muy posible que el zodiaco formado por las denominadas *constelaciones zodiacales* fuera acabado de confeccionar por los griegos, puesto que el zodiaco de la eclíptica de 12 signos de 30 grados era muy anterior y porque a los griegos les sería más fácil para su mentalidad racionalista trabajar con un zodiaco formado por grupos de estrellas que, aunque de tamaños desiguales, se pueden medir y contar. “...nous réclamerions encore pour les Grecs la construction du cercle ou anneau zodiacal, géométriquement tracé à travers les constellations, de l’échelle idéale dont les douzièmes réguliers empruntent les noms, mais non les dimensions des groupes d’étoiles traversés par elle.” (Bouché-Leclercq, 1899, p. 60). Así, hasta muy tarde los griegos no dividían el zodiaco en 360 grados, puesto que quizás les costaba comprender

cómo se podían dividir tanto el año como el día en 12 sectores de 30 grados iguales, ideas ambas de origen egipcio. El zodiaco griego ha sido dividido durante mucho tiempo de otra manera. Así “La división en 360 grados no era conocida por Eudoxo (408-355 a. C.), discípulo de Platón, y no aparecía más que un poco antes de Hiparco, quizás con Hypsicles; Posidonio dividía todavía el Zodiaco y el meridiano en 48 partes, es decir en medias horas; y es Eudoxo el primero que, siempre siguiendo a Séneca, trae de Egipto a Grecia las tablas de movimientos planetarios; además los documentos cuneiformes de Tell-el-Amarná prueban que desde el siglo XV a. C. existían relaciones activas entre Egipto y Caldea” (Bouché-Leclercq, 1899, p. 60, 63 y 70). Esto prueba que la astronomía-astrología caldeo-egipcia es muy anterior a la griega. Así, “Les premiers astrologues gréco-égyptiens n’ont pas inventé la discipline qu’ils prétendaient enseigner au monde hellénique. Ils se sont servis de sources égyptiennes remontant à l’époque perse, dérivées elles-mêmes, au moins en partie, de vieux documents chaldéens” (Cumont, 1982, p. 22). Incluso M. W. Kroll (17) ha sido el primero en observar que la jerarquía sagrada, tal como aparece en la astrología hermética, no es ni griega, ni romana, sino puramente egipcia. Beroso fue el que introdujo en Grecia la astrología, al instalarse en Cos, alrededor del 280 a. C. (Bouché-Leclercq, 1899, pp. 36-37).

Una vez realizadas todas estas observaciones vamos a ver que el año queda dividido de la siguiente forma:

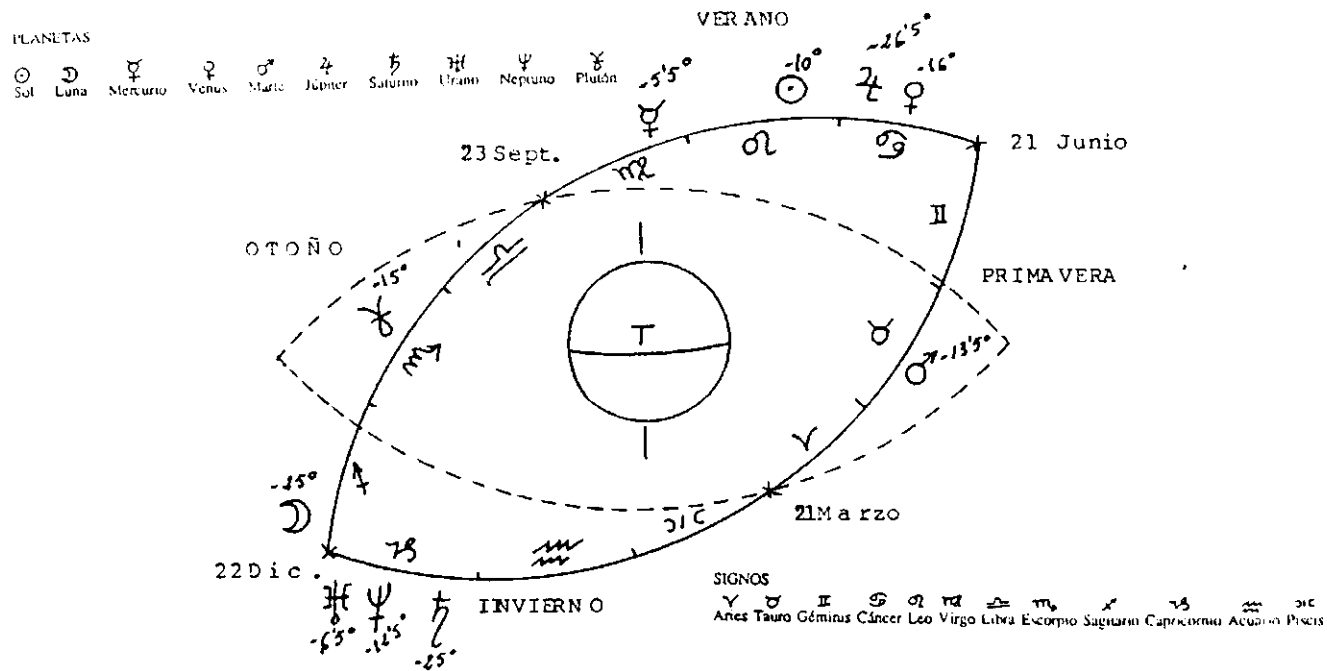


Lo que se denomina el signo del individuo es la posición del Sol en el signo correspondiente a la fecha de nacimiento en cuestión. Así, por ejemplo, si alguien ha nacido el 28 de febrero, será Piscis, puesto que el Sol en esa época está en el tercer signo de invierno que es Piscis.

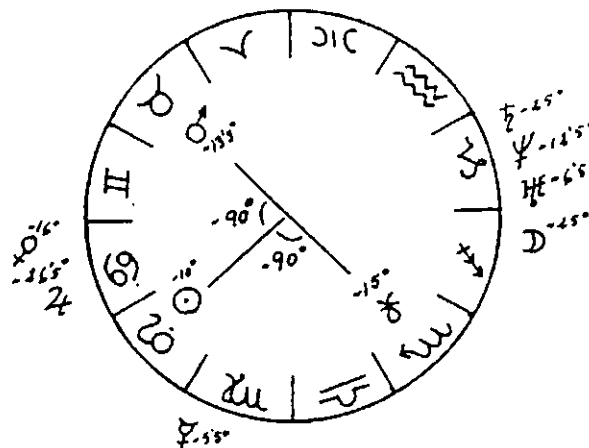
Es curioso observar cómo el calendario agrícola se guía por las fechas de los signos zodiacales para la siembra y recolección, es decir que toma como referencia los días 20 al 23 de cada mes (días en que el Sol cambia de signo), puesto que los meses convencionales (enero, febrero, etc...) no tienen valor astronómico al no coincidir con los “meses naturales” que son los signos del zodiaco.

Hemos visto que cuando el Sol está en un determinado signo zodiacal, ese es el signo del individuo, pero hemos de pensar que en ese mismo momento del día de nacimiento cuando el Sol está en un determinado signo, la Luna y los planetas estarán situados también en algún lugar del zodiaco ya que se trasladan por la eclíptica (=zodiaco).

Así, por ejemplo, el día 2 de agosto de 1990, fecha en la que se desencadenó la grave crisis del Golfo Pérsico, el Sol, la Luna y los planetas estaban situados en la eclíptica como sigue:



O de otra forma:



El día 2 de agosto el Sol está en 10 grados de Leo aproximadamente, al medio día. Cada signo consta de 30 grados, por lo tanto al haber 12 signos, el Sol recorrerá 360 grados del zodiaco en un año y por lo tanto recorre un grado zodiacal por día aproximadamente, pues los 360 grados del zodiaco equivalen prácticamente a los 365 días del año.

El último gráfico que hemos visto constituye ya casi lo que se denomina el horóscopo para un día dado. Serveto, en su obra de astrología *In quendam medicum apologetica disceptatio pro astrologia*, calculó algo parecido para la conjunción de Marte con la estrella Régulus (Corazón de León), llegando a la conclusión de que caerían reyes y príncipes, así como altos personajes del Estado (Serveto, 1538, Apol. 5).

Sólo queda calcular el denominado *Ascendente* o signo que aparece por el horizonte en el momento buscado, para una vez conocido establecer los 12 *Sectores* o *Casas* zodiacales. Una vez calculados todos estos datos ya estaría el horóscopo o carta natal levantada y en disposición de trazar o averiguar los *aspectos* para una adecuada interpretación.

CASAS O SECTORES

Hemos visto cómo los 12 signos del zodiaco nacen de la división del *año* en 12 partes. Las Casas o Sectores es como se denominan a las 12 divisiones en que se puede dividir el *día* de 24 horas. Así pues quedarán 12 divisiones denominadas Sectores o Casas de 2 horas cada una.

Pero el punto en que se comienza a dividir el día en 12 partes se le denomina *Ascendente*.

El *año* consiste en la *traslación* de la Tierra alrededor del Sol.

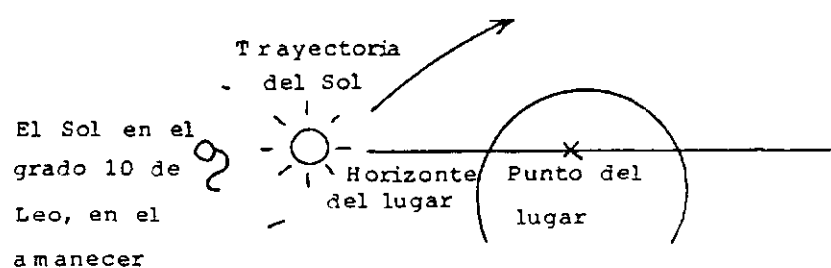
El *día* consiste en la *rotación* de la Tierra sobre su eje en 24 horas.

Por lo tanto:

-Los *Signos* del Zodiaco nacen del movimiento de *traslación* de la Tierra.

-Las *Casas* nacen del movimiento de *rotación* de la Tierra.

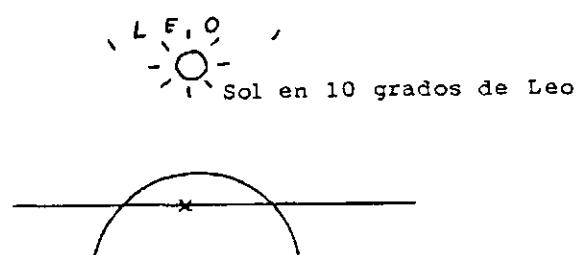
El Sol recorre en un mes (30 días) un signo del zodiaco. Pero la Tierra rota sobre su eje una vez al día, es decir una rotación cada 24 horas. Por lo tanto cuando el Sol aparece por el horizonte a las 6 de la mañana aproximadamente, en dicho horizonte junto al Sol estará el signo zodiacal correspondiente a ese día y a esa hora. Por ejemplo, el día 2 de agosto de 1990, el Sol está en 10 grados de Leo aproximadamente, y a las 6 de la mañana, cuando amanezca, en el horizonte del lugar aparecerá el grado 10 de Leo, así:



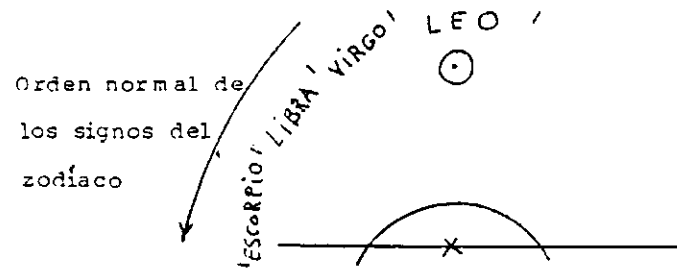
En términos astrológicos se denomina *Ascendente* al signo zodiacal que haya en el horizonte en el momento de la fecha que interese estudiar, ya sea la de nacimiento o la de cualquier acontecimiento importante.

Así, mientras el Sol esté en Leo, que suele ser un mes, el *Ascendente* a la hora del amanecer será Leo también.

Veamos qué ocurre cuando se trata de las 12 del medio día. A dicha hora el Sol estará en el punto más alto y en el signo correspondiente para esa fecha, así:



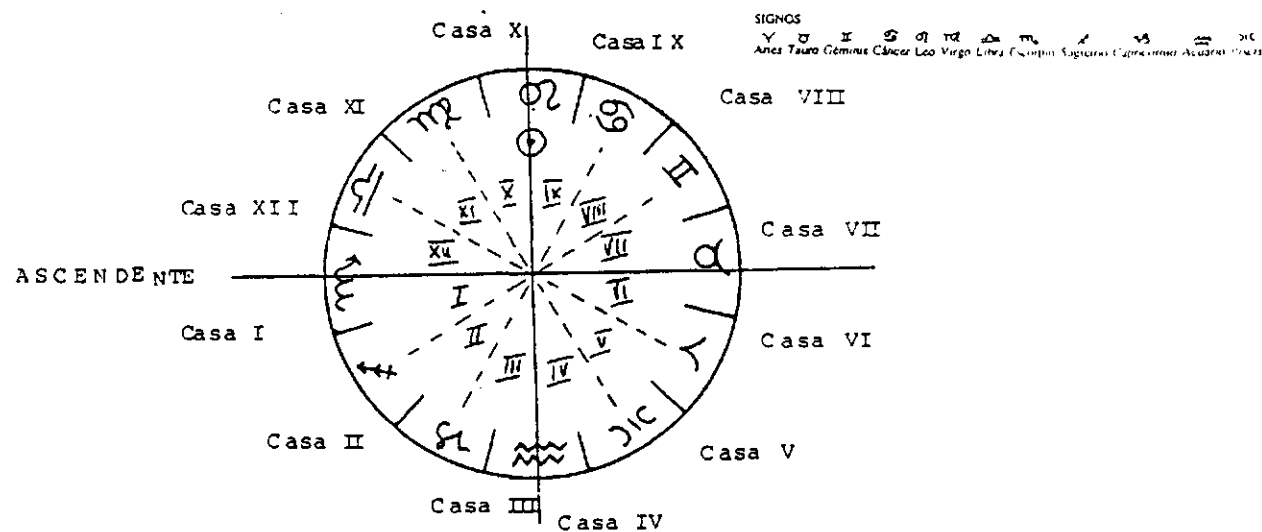
De forma que en el horizonte estará el signo zodiacal que le corresponde al estar Leo en el punto más alto, es decir Escorpio, signo Ascendente en este caso, así:



Por lo tanto es Escorpio el signo del zodiaco que aparecería al medio día en el horizonte, siendo denominado Ascendente.

Es a partir de este punto llamado Ascendente de donde se puede dividir el día en 12 Sectores llamados también Casas.

En el ejemplo anterior quedaría el esquema así:



El Ascendente ha sido denominado también en la antigüedad: <<Horóscopo>>, como ya hemos visto, de la lengua jeroglífica: <<Horo>>, Horus (día, Sol), y del griego: <<scopo>>, mirar. Así pues para los antiguos astrólogos (*sacerdotes horoscopus egipcios*) calcular el horóscopo era fundamentalmente ver dónde se encontraba el Sol para así poder saber qué signo aparecía en ese momento por el *horizonte* (de <<Horus>>). Resulta curiosa también la relación de <<Horizonte>> con <<Horus>>, siendo el Horizonte el lugar por donde aparece el Sol (Horus).

Resumiendo, los pasos a seguir para calcular el Ascendente, sin tablas, son:

1º-Situar el Sol, con respecto al lugar donde uno se encuentra situado o centro de la carta natal, sobre la eclíptica a la hora deseada. Por ejemplo el Sol a las 12 del medio día se encontrará aproximadamente en el punto más alto de la eclíptica.

2º-Situar el Sol en el grado correspondiente del signo sobre el que se encuentre en la eclíptica. Por ejemplo en el caso que estamos viendo estaría en el grado 10 de Leo.

3º-Dibujar el resto de signos de la eclíptica hacia el horizonte por el camino más corto. Así, como el horizonte por donde sale el Sol se sitúa a la izquierda, desde Leo

que se sitúa arriba, hasta el horizonte estarán los signos: Leo, Virgo, Libra y Escorpio que es el signo que aparece sobre el horizonte y por lo tanto el Ascendente. Así pues el Ascendente estará aproximadamente sobre los 10 grados de Escorpio.

Este método aunque sencillo permite saber dónde se encuentra el Ascendente poco más o menos y sin tablas. Pero para hacer bien los cálculos se requieren las denominadas *Tablas de Casas* (18) y las *Efemérides* o bien un buen programa de ordenador que efectúe rápidamente todos los cálculos (19). La *astrología genethiaca* o *genethialogía* consiste en levantar la carta natal en el instante de nacimiento, en el momento en que se realiza la primera inspiración como ya veremos. "Lés <<généthialogues>>, opérant sur une vue instantanée du ciel, étaient obligés d' <<observer l'heure>> et de la marquer au cadran de leur chronomètre cosmique. Ils choisirent comme point de repère sur ce cadran l'intersection du zodiaque et de l'horizon du côté de l'Orient. Ce fut là l'*horoscope* (ὠροσκόπος)." (Bouché-Leclercq, 1899, p. 86). Así antiguamente se denominaba *horoscopo* a lo que hoy se denomina *Ascendente*.

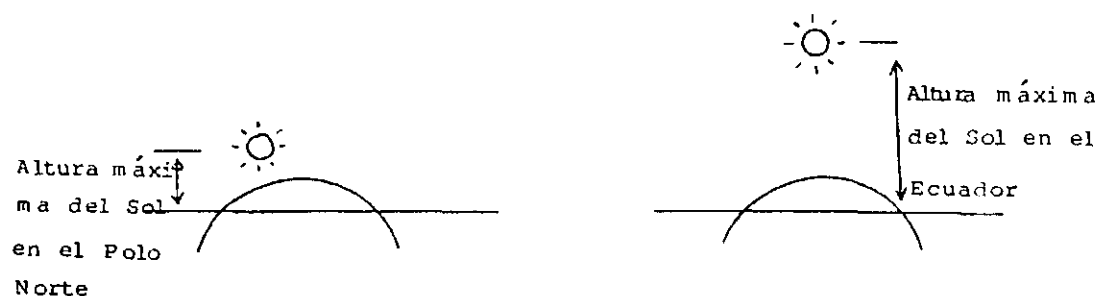
Una vez llegados a este punto sólo falta situar los planetas y las dos luminarias: el Sol y la Luna para tener la carta natal completada.

Para averiguar dónde se encuentran los planetas cada día sobre la eclíptica se utilizan las *efemérides* (20) o el mismo programa de ordenador que se utiliza para el cálculo del Ascendente. Hay que señalar el hecho de que estas tablas, efemérides o programas de ordenador, tienen una precisión tal que superan muchas veces los datos que proporcionan los datos meteorológicos sobre la entrada en las Estaciones por ejemplo, como he comprobado personalmente.

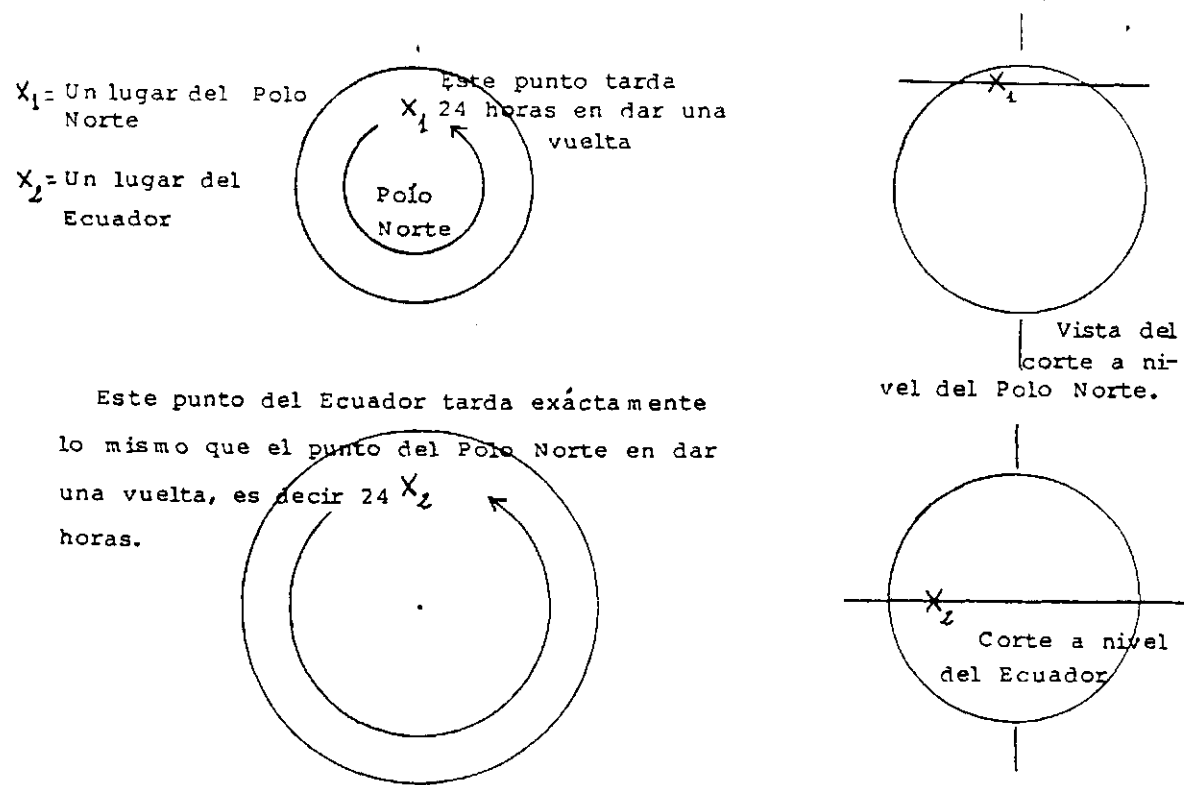
Sobre las Casas o Sectores hay que señalar la existencia de dos escuelas, la antigua de *Casas iguales* y la más reciente de *Casas desiguales* (Placidus, Regiomontanus, Koch, etc...). A este respecto hay que decir que mientras el sistema de Casas iguales es perfectamente lógico, el sistema de Casas desiguales carece de suficientes fundamentos lógico-simbólicos por más astronómicas que deseen ser. Prueba de ello es que existen distintos métodos :Placidus, Regiomontanus, etc..

SISTEMA DE CASAS IGUALES

En el sistema de Casas iguales un punto cualquiera del Globo terráqueo tarda 24 horas en girar alrededor del eje de los polos norte-sur. Da igual que el Sol esté más bajo sobre el horizonte, como ocurre en los Polos Norte y Sur, o más alto como ocurre en el Ecuador, pues en ambos casos existe un Sol en el horizonte Este, que coincidirá con el Ascendente al amanecer, y un Sol en el punto más alto del lugar o *Medio Cielo* y 90° entre ambos puntos:

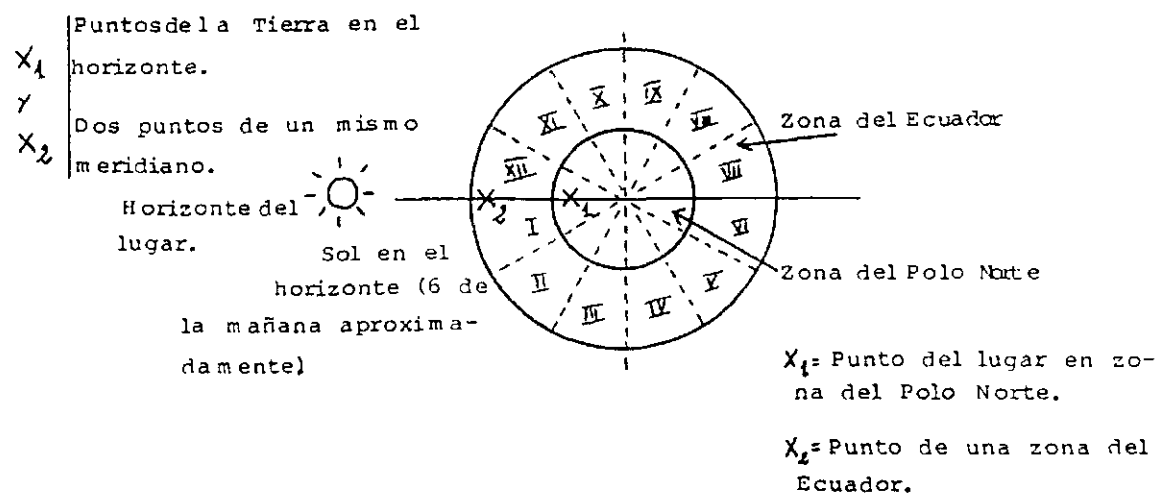


Aunque el Sol esté a distinta altura sobre el horizonte en el Polo Norte y en el Ecuador, la máxima altura que alcance al medio día es el Medio Cielo, aunque el Sol no se vea ni siquiera, como ocurre en el caso de los seis meses de obscuridad del Polo Norte. Así, podemos ver cómo, al considerarlo de este modo, no hay diferencia de Casas en el caso del Polo Norte ni en el del Ecuador (21):



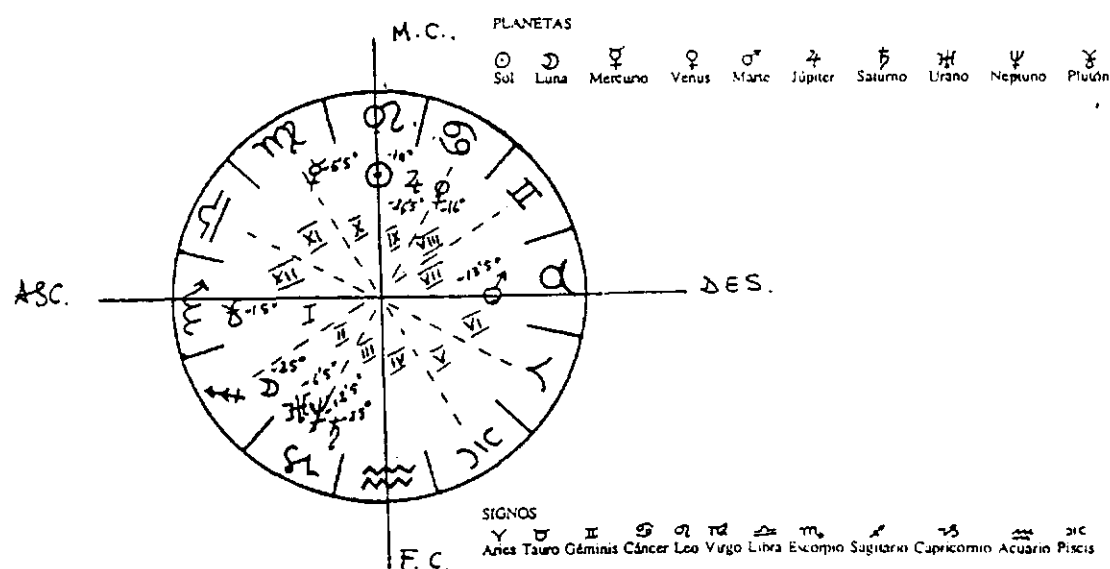
La única diferencia en ambos casos estriba en que describen dos círculos de distintos diámetros, pero cualquier punto de ambos círculos tarda el mismo tiempo en dar una vuelta sobre el eje Polo Norte-Polo Sur, es decir 24 horas.

La división de las 12 Casas en ambos casos, tanto en el del Polo Norte como en el Ecuador, sería así:



Para el hemisferio sur lo único que hay que hacer es situar el Ascendente en el signo que aparezca por el horizonte que haya salido el Sol.

Así pues lo que se denomina el horóscopo del día 2 de agosto de 1990 a las 12 del medio día, por ejemplo, es el siguiente:



El resto de Casas a partir del Ascendente se sitúan como aparecen en el gráfico.

Dicho horóscopo es el que se interpreta en función de los ángulos que formen los planetas entre sí, y que constituye lo que se denomina la *teoría de aspectos*.

Este dibujo de las posiciones de los planetas sobre los signos del zodiaco de la eclíptica constituye lo que los antiguos denominaban el $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ o *aspecto* (Bouché-Leclercq, 1899, pp. 9 y 246). Dicho "esquema" es el que representa el *alma del momento*, ya sea un acontecimiento como la guerra del Golfo o el momento de la primera inspiración del recién nacido. En ambos casos se realiza el horóscopo. Así la figura geométrica del horóscopo, según los aspectos, representa la estructura caracterológica o el alma del ser que viene al mundo. La importancia del horóscopo como imagen de la psique la ha resaltado el médico suizo C.G. Jung del siguiente modo:

"El sentido esencial del horóscopo consiste en que, en la forma de las posiciones planetarias y sus relaciones (aspectos) y de las divisiones del zodiaco según los puntos cardinales, se proyecta una imagen de la constitución ante todo psíquica y en segundo lugar física. El horóscopo representa, pues, en primer lugar un sistema de las disposiciones originarias y fundamentales del carácter, y puede valer por lo tanto como un equivalente de la psique individual." (Jung, 1986, p. 147).

De todas formas la importancia de la estructura o esquema del horóscopo en relación con las doctrinas del alma y el interés de Serveto por averiguar qué ocurría en el instante del nacimiento con la primera inspiración se estudia en el capítulo: *Las doctrinas del alma y la astrología*.

Vamos a ver a continuación el significado de las Casas o Sectores:

- Casa I: Personalidad. Relaciones con el medio.
- Casa II: Adquisición de bienes inmuebles. Posesiones.
- Casa III: Hermanos. Vecinos. Escritos. Comunicación.
- Casa IV: Familia. Padres. Hogar.

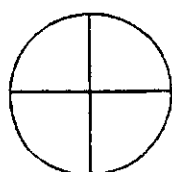
Casa V: Creatividad. Hijos.
Casa VI: Trabajo. Salud-enfermedad.
Casa VII: Matrimonio. Relaciones de pareja. Asociados. Contratos. Exámenes.
Casa VIII: Pérdidas. Muerte. Transmutaciones.
Casa IX: Viajes. Filosofía. Jerarquías.
Casa X: Honores. Profesión.
Casa XI: Amigos.
Casa XII: Religión. Salud. Problemas sociales.

Según en qué Casa se acumulen los planetas, se deduce el tipo de acontecimiento.

Estas 12 Casas y su simbología están relacionadas con el significado de los 12 signos del zodiaco, por lo que vamos a ver a continuación el significado de dichos signos.

SIGNOS DEL ZODÍACO: SU SIMBOLOGÍA

Hemos visto anteriormente cómo los 12 signos del zodiaco nacían a partir de la división de las cuatro estaciones del año en tres sectores cada una. Se trata de una “cualificación del tiempo cosmogónico”, pues el tiempo como el espacio se ha venido representando o cualificando desde los albores de la Humanidad. Así, por ejemplo, uno de los *mandalas* o representaciones arquetípicas más primitivas es el encontrado en Rodesia con la forma siguiente:



Muchas culturas antiguas, como la de los indios americanos por ejemplo, también recurren a esta figura para cualificar el espacio. Y uno de los objetos de meditación más importantes, denominado *hexamerón* o *estructura absoluta* (22), está compuesto de tres anillos entrelazados perpendicularmente y sus diámetros dan lugar a la *cruz tridimensional* que divide el espacio en tres dimensiones y seis direcciones. Dicho hexamerón también nos recuerda, proyectado en el plano, la piedra de Rodesia.

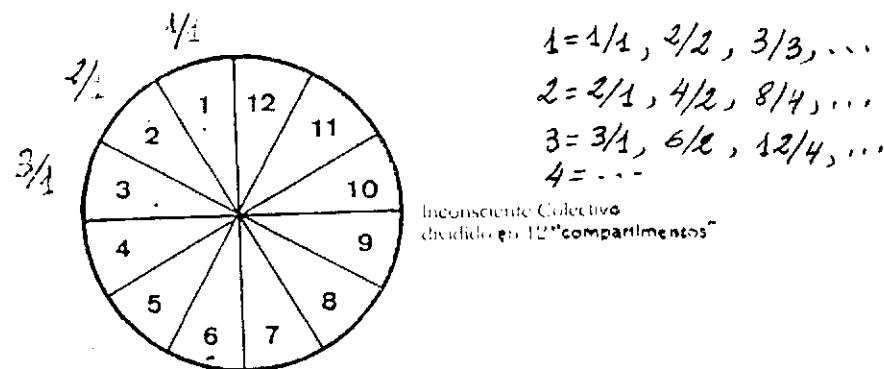
En realidad lo que probablemente se hizo fue proyectar, en algo objetivo como es el año, una estructura basada en el número 12 que preexistía en la psique humana mucho antes de que apareciera incluso la misma astrología. Así pues los 12 signos del zodiaco o lo que ellos representan estarían contenidos en la psique humana desde tiempos inmemoriales. Se trataría de 12 estructuras que estarían contenidas en lo que Jung denominó *Inconsciente Colectivo*. Según Gustave Morf: “Empruntant un terme de Plotin (204-270) de notre ère), Jung a donné le nom d’archétype à ces symboles collectifs. Chaque archétype serait l’expression, sinon le précipité, de certaines expériences millénaires de l’humanité.”; “C’est grâce aux archétypes que l’homme, à travers son inconscient, revit l’unité essentielle de toute l’humanité, dans l’espace comme dans le temps, passé, présent et avenir” (Morf, 1976, p. 37814 A10-5).

Por lo tanto se podría pensar que los arquetipos estarían más allá del tiempo y serían atemporales. Para el historiador de las religiones Mircea Eliade: “...jamás desaparecen los símbolos de la actualidad psíquica: los símbolos pueden cambiar de aspecto; su

función permanece la misma. Se trata solo de descubrir sus nuevas máscaras” (Eliade, 1974, p. 16).

Podríamos suponer a los símbolos como las distintas manifestaciones de los arquetipos que serían algo similar a sus “esencias”. Pues en realidad arquetipo deriva del griego ἀρχή, esencia, y τύπος, impronta.

Para comprender mejor la diferencia entre arquetipo y símbolo imaginemos una rueda con 12 casillas que representarían a los 12 arquetipos fundamentales o 12 signos del zodiaco:

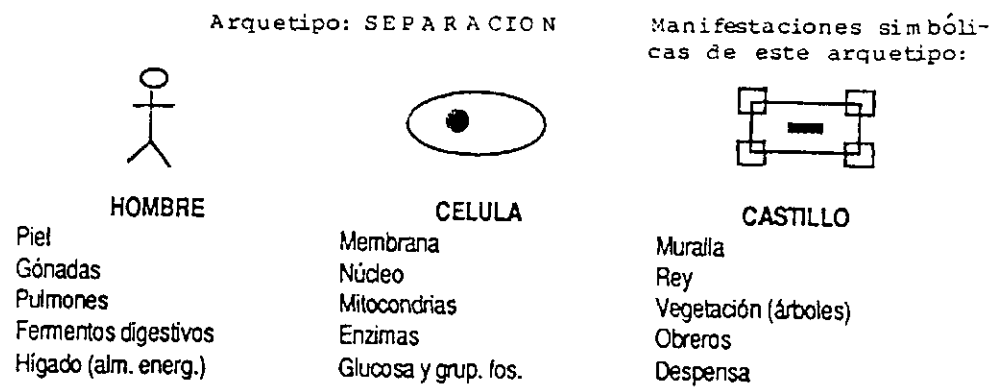


La casilla 1 se relacionaría con Aries y su valor como arquetipo sería 1. Pero los valores 1/1, 2/2, 3/3, 4/4, etc..., serían las manifestaciones simbólicas o símbolos de dicho arquetipo, puesto que esencialmente todos estos quebrados tienen por valor 1.

La casilla 2 se relacionaría con Tauro y su valor como arquetipo sería 2. Pero los valores 2/1, 4/2, 8/4, 16/8, etc..., serían las manifestaciones simbólicas o símbolos de dicho arquetipo, puesto que esencialmente todos estos quebrados tienen por valor 2.

Y así sucesivamente se formarían los 12 arquetipos, según esta regla, como aparecen en la figura anterior.

Otro ejemplo sería:

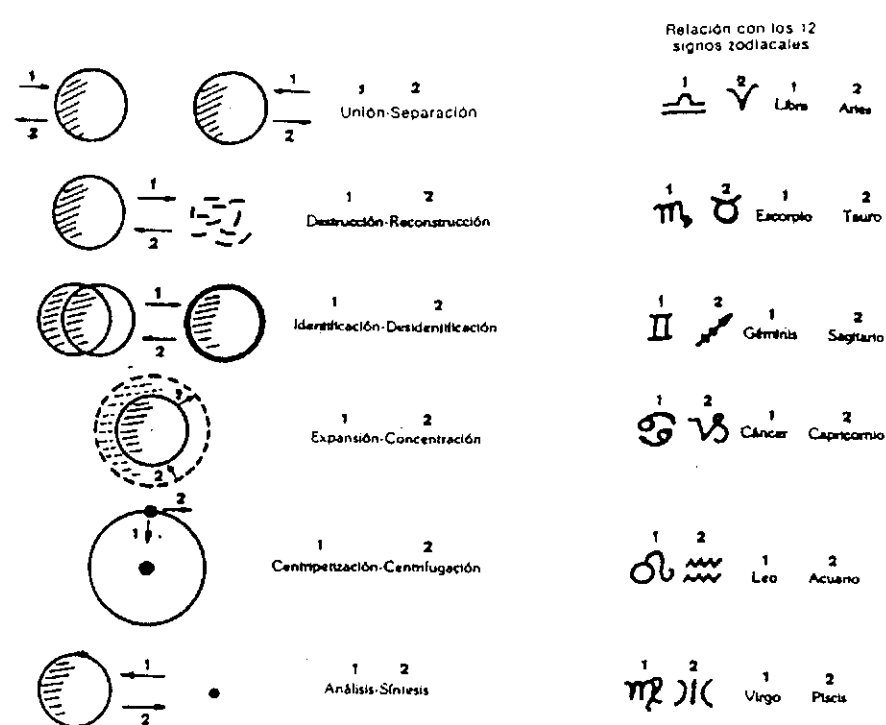


La membrana celular, la piel y la muralla representan tres manifestaciones simbólicas de la idea o arquetipo de *separar*, en los tres casos, lo interior de lo exterior.

Arquetipos, en contra de lo que se pudiera pensar, no hay muchos, pues se trata de modelos, de esencias. Así, según Jung, arquetipos serían: la madre, el agua, la serpiente y el dragón, el león, el caballo, el anciano sabio, el niño eterno (*puer aeternus*), el héroe, judas (el traidor), etc..

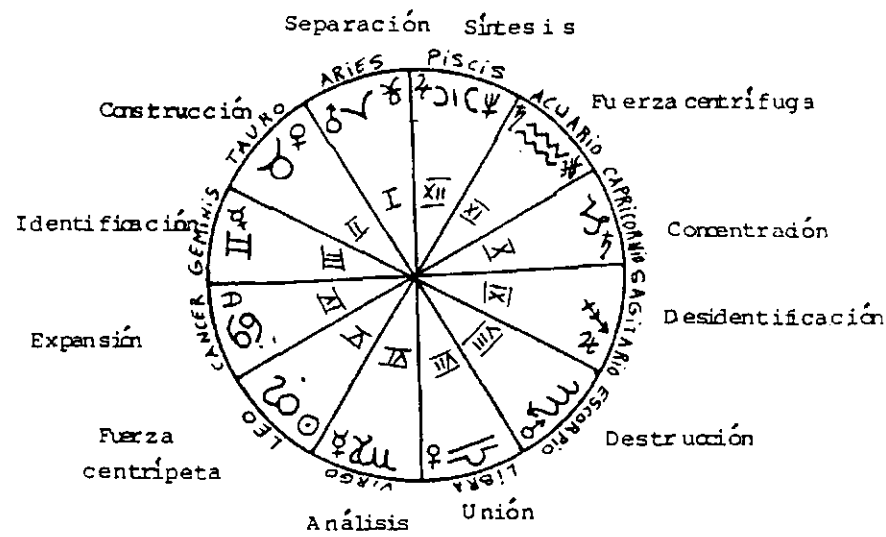
Pero otros autores han reducido más el concepto así como su número. Por ejemplo Teilhard de Chardin habla de *arquetipos estructurales* definiéndolos como esquemas fundamentales a los que obedece lo real y que lo hacen pensable, apareciendo en su obra los siguientes: *análisis, convergencia, corpusculización, dispersión, divergencia, inercia, molculización, estructura escamosa, síntesis, tanteo, unión* (Cuénot, 1970, p. 62).

Dichos arquetipos se pueden reducir a 12 y relacionar a su vez con los 12 signos del zodiaco, tal como figuran en el siguiente cuadro (Verdú, 1981, p. 23):



Signos del zodiaco representados en forma de arquetipos

Estos 12 arquetipos están relacionados con los 12 signos del zodiaco, con los planetas, con el Sol y la Luna y con las 12 Casas o Sectores, tal como aparecen en el siguiente cuadro:



PLANETAS
 ☉ Sol ☽ Luna ☿ Mercurio ♀ Venus ♂ Marte ♃ Júpiter ♄ Saturno ♅ Urano ♆ Neptuno ♇ Plutón

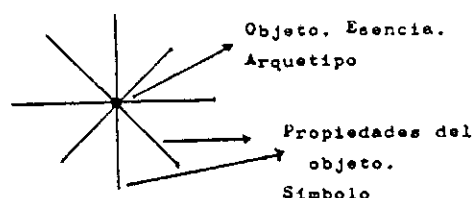
Las atribuciones de cada uno de ellos serían (Verdú, 1981, pp. 24 a 26):

- Unión: Relacionada con el signo zodiacal de Libra. Simboliza: el matrimonio, los contratos, las asociaciones, las uniones, etc... Relacionada con el planeta Venus y con la Casa VII.
- Separación: Relacionada con el signo zodiacal de Aries. Simboliza: la guerra, las separaciones, etc...Relacionada con el planeta Plutón (25) y con la Casa I.
- Análisis: Relacionada con el signo zodiacal de Virgo. Simboliza: lo concreto, lo particular, el detallismo, la meticulosidad, los análisis, etc... Relacionada con el planeta Mercurio y con la Casa VI.
- Síntesis: Relacionada con el signo zodiacal de Piscis. Simboliza: lo abstracto, lo general, lo simbólico, lo analógico, lo místico, las síntesis, etc... Relacionada con el planeta Neptuno y con la Casa XII.
- Destrucción: Relacionada con el signo zodiacal de Escorpio. Simboliza: la muerte, las pérdidas, las destrucciones, etc...Relacionada con el planeta Marte y con la Casa VIII.
- Reconstrucción: Relacionada con el signo zodiacal de Tauro. Simboliza: la fertilidad, las reparaciones, las restauraciones, las reconstrucciones, etc... Relacionada con el planeta Venus y con la Casa II.
- Identificación: Relacionada con el signo zodiacal de Géminis. Simboliza: el transcribir, el copiar, el periodismo, el mensajero, los hermanos, los vecinos, el traducir, los idiomas, las identificaciones, etc...Relacionada con el planeta Mercurio y con la Casa III.
- Desidentificación: Relacionada con el signo zodiacal de Sagitario. Simboliza: el extranjero, los peregrinajes, la translación, la transmutación, los vehículos, los viajes, las jerarquías, las desidentificaciones, etc... Relacionada con el planeta Júpiter y con la Casa IX.

- Expansión: Relacionada con el signo zodiacal de Cáncer. Simboliza: la alimentación, la maternidad, la grasa, el engordar, la familia, el hogar, el crecimiento, las dilataciones, las expansiones, etc... Relacionada con la Luna y con la Casa IV.
- Concentración: Relacionada con el signo zodiacal de Capricornio. Simboliza: el aislamiento, la densidad, el ermitaño, la presión, las concentraciones, etc... Relacionada con el planeta Saturno y con la Casa X.
- Centripetización: Relacionada con el signo zodiacal de Leo. Simboliza: la centralización, el dirigir, la dependencia, los orígenes, las creaciones, los hijos, lo nuclear, la esencia, lo divino, las centripetizaciones, etc... Relacionada con el Sol y con la Casa V.
- Centrifugación: Relacionada con el signo zodiacal de Acuario. Simboliza: la descentralización, la independencia, la anarquía, la radioactividad, lo autosuficiente, la electricidad, la electrónica, la técnica, las centrifugaciones, etc... Relacionada con el planeta Urano y con la Casa XI.

En realidad el método utilizado al hablar de los signos del zodiaco como 12 arquetipos fundamentales y de sus manifestaciones simbólicas, es algo similar al método fenomenológico de Husserl (23). Pues el proceso seguido es parecido a lo que se refiere Max Scheler cuando dice: "La ideación es, por consiguiente, comprender las "formas esenciales" de la estructura del Universo sobre "cada" ejemplo de la correspondiente región de esencias, prescindiendo del número de observaciones que hagamos y de las interferencias deductivas" (24). En opinión de Rojo: "Esta posibilidad es la nota fundamental del hombre y en ella se basa su misión y su posición en el cosmos.". Podemos ver, por lo tanto, cómo lo que se ha hecho, al reducir los símbolos zodiacales a sus esencias (análisis, síntesis, separación, unión, etc...), es averiguar las "formas esenciales" sobre cada ejemplo de la correspondiente región de esencias (es decir sobre los 12 signos del zodiaco en este caso), prescindiendo del número de observaciones. Así, la idea de *Separación* es por sí misma significativa, y para definirla basta con una sola de sus manifestaciones simbólicas, como puede ser la idea de una *muralla* o la de *piel* por ejemplo. Así pues, la reducción eidética y la reducción de los símbolos a sus esencias (arquetipos) son dos ideas similares. Por ejemplo, la idea de esfericidad, la *esfera*, como la de *separación*, no se dan en ningún lugar ni en el tiempo, mientras que la idea de *pelota* (que es esférica) o de *muralla* (que implica separación) sí que ocupan un lugar y se dan en el tiempo. La esencia de la *pelota* sería la *esfera*, mientras que la de la *muralla* sería la *separación*.

En el siguiente esquema podemos ver la diferencia entre arquetipo o esencia del objeto y símbolo o propiedades del objeto:

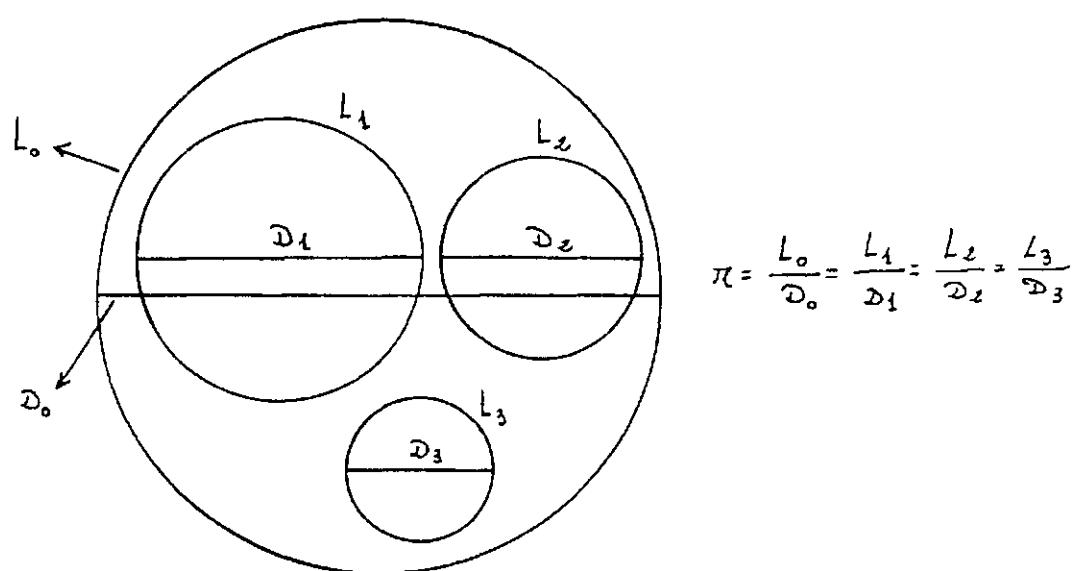


La relación de los signos del zodiaco con estructuras ideales o eternas figura claramente en una obra fundamental del gnosticismo primitivo como es la *Pistis Sophia*, obra de gran transcendencia en la psicología de C. G. Jung. En dicha obra se hace corresponder el número de eones y la denominación de cada uno con los signos del zodiaco. Al eón segundo se le denomina Tauro (Taurus), al tercero Didymo (Gemini), al cuarto Kakrino (Cancer), al quinto Pleón (Leo), al octavo Escorpión (Scorpio), al noveno Doxotés (Sagitario), al décimo Aigokero (Capricornio) y al décimo primero Ydrojoon (Acuario) (25). Eon (αιων) literalmente significa "los de siempre", "eternos", se trata de emanaciones del primer principio. En la *Pistis Sophia* se habla de trece eones, siendo el decimotercero el lugar de la *Pistis Sophia*.

Una vez se han definido los 12 signos zodiacales en forma de arquetipos, podemos suponer que estos estarían reflejados en la psique humana, y no solo en esta, sino también en otras estructuras de la naturaleza o incluso en cada una de las partes que componen el universo.

Para profundizar en este terreno conviene recurrir al concepto de *mónada* de Leibniz. Dice este autor en su *Monadología*: "Y, por consiguiente, todo cuerpo resiente los efectos de cuanto pasa en el Universo, de tal modo, que aquel que todo lo ve podría leer en uno lo que en todos sucede, y aún lo que ha sucedido y sucederá, advirtiendo en el presente lo lejano, tanto en los tiempos como en los lugares: συμπτωια παντα, "todo conspira", que decía Hipócrates." Y más adelante continúa diciendo: "Cada parte de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es también como ese jardín o ese estanque." (Leibniz, 1977, p. 396).

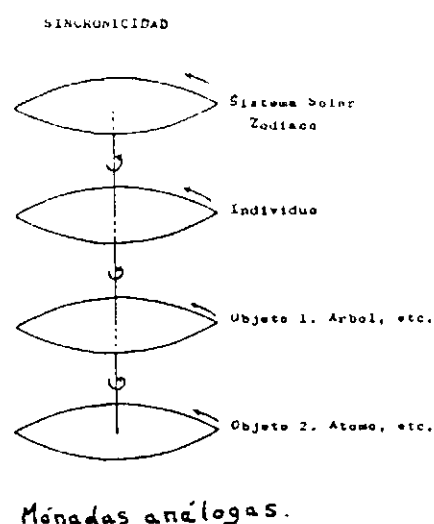
En estas citas de Leibniz podemos ver cómo se admite la posibilidad de que la *parte* sea análoga al *todo*. Una idea muy utilizada a lo largo de la historia de la humanidad y retomada actualmente por la filosofía de la ciencia con el nombre de *Principio Hologramático*. Dicho principio citado por Edgar Morin en su obra: *El método, el conocimiento del conocimiento* (Morin, 1988, p. 112), se puede aplicar a un gran número de disciplinas. El método astrológico recurre a este principio continuamente. La correspondencia entre el todo y la parte permite representar al Universo como la gran mónada y las distintas partes como pequeñas mónadas:



Simbólicamente, al estar representadas las mónadas en forma de circunferencia, se puede comprobar que, aunque estas difieren en el tamaño (cantidad) sin embargo “esencialmente” son idénticas, pues en todos los casos la constante “pi” ($\approx 3.141\dots$) es el resultado de dividir la longitud por el diámetro de cualquiera de ellas. Este sencillo ejemplo coincide, en cierto modo, con la idea expresada por Leibniz en las citas anteriores. Se trata de una aplicación del *principio de analogía*.

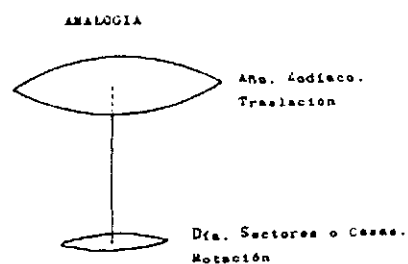
La *analogía* ha sido y es utilizada con éxito repetidas veces por la ciencia, así Haeckel (1834-1919) por ejemplo la utiliza al comparar la ontogenia con la filogenia.

El principio de analogía se aplica frecuentemente en astrología, por ejemplo en los siguientes niveles:



En este esquema el sistema solar (los planetas en la eclíptica o zodiaco) es análogo al individuo, o incluso a cualquier animal o cosa. Según esto cada objeto del universo que participa de un instante de tiempo determinado sería análogo al resto de objetos de dicho universo que también participan de ese instante temporal. Por lo tanto las posiciones que ocupen los planetas en el zodiaco (horóscopo) participan por analogía de las mismas propiedades esenciales de todo aquel o aquello que comience o nazca en ese preciso instante.

En astrología, al relacionar los doce signos del zodiaco (el año) con las doce Casas (el día de 24 horas), también se recurre a la analogía:



Parece ser que el concepto de mónada ya lo utilizaba Bruno con un sentido similar a Leibniz. Giordano Bruno, al igual que Nicolás de Cusa y Heráclito, piensa que “siendo todas las cosas y comprendiendo en sí todo el ser, llega a hacer que todas las cosas estén en todas”, o también: “He aquí, pues, cómo todas las cosas están en el universo y el universo está en todas las cosas, nosotros en él, en nosotros, y todo converge en una

perfecta unidad” (26). Esta idea aparece repetidas veces en la obra de Serveto, especialmente en *Christianismi Restitutio*, así como en otros autores de su tiempo como Agrippa o el mismo Paracelso.

En la ciencia actual se vuelve a aplicar la ley de analogía al utilizar una fórmula similar tanto para la estructura del átomo (microcosmos) como para el sistema solar (macrocosmos), pues la fórmula que define la fuerza de la carga o masa eléctrica es similar a la fórmula de la atracción gravitatoria:

Fuerza de la carga o masa eléctrica (F): $F = k (q \cdot q' / r^2)$ $k = \text{cte.}$

Atracción gravitatoria: $\text{Peso} = g (M \cdot m / R^2)$ $g = \text{cte.}$

La analogía igualmente se ha aplicado a la psicología, por ejemplo en el estudio de los tests, pues un aparentemente simple dibujo de un paciente puede reflejar aspectos de gran importancia de su personalidad. La psicología analítica de C. G. Jung es la que ha aplicado a la psicología un gran número de imágenes arquetípicas de la alquimia y astrología medieval.

DOS ENFOQUES CLASICOS DEL FENOMENO ASTROLOGICO

La posibilidad de que los planetas guardaran una relación con los acontecimientos humanos hizo que se pensara desde muy temprano en dos hipótesis para dicha relación: la *hipótesis causal* y la *hipótesis de los signos*.

Hipótesis causal.

Ya los caldeos, quizás debido a su mentalidad matemática y astronómica, pensaron en la posibilidad de que los astros influyeran en los acontecimientos humanos. Desde entonces, y hasta la actualidad, hay quienes han defendido la idea de que los planetas y especialmente el sol y la luna influyen sobre el ser humano. La cronobiología ha demostrado sobradamente la influencia del sol y la luna sobre la vida en la tierra en base a los ritmos circadianos, ultradianos o mensuales. Pero aún así es difícil explicar la influencia de los planetas en la vida cotidiana. Esta es una de las cuestiones más difíciles de resolver de la astrología que se basa en las “influencias”.

Hipótesis de los signos

Algunos aspectos del fenómeno astrológico han sido demostrados estadísticamente por Michel Gauquelin (27). Pero que existan motivos para pensar en la posibilidad de que las posiciones de los planetas en la eclíptica al nacer pueden guardar algún tipo de relación con el individuo, no quiere decir que necesariamente influyan dichos planetas como si estos emitieran unos rayos que gobiernan la voluntad de los humanos. Ya los antiguos dieron una explicación bastante plausible al fenómeno astrológico como Plotino por ejemplo, quien ve las posiciones de los planetas al nacer más como “signos” que como “causas”. Así, en las *Enneadas* III, 3, llega a decir de los planetas: “mejor dicho, no tienen ninguna relación con nosotros: *nos anuncian el porvenir por accidente,*

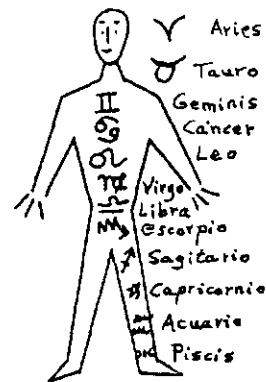
como los pájaros se lo anuncian a los augures.”. Y más adelante, en *Enneadas* III, 5: “Así es como el universo es uno y reina en él una armonía única. ¿Cómo no admitir que, en virtud de las leyes de la analogía, todas estas cosas pueden ser signos?”.

En virtud de la correspondencia entre el todo y la parte, los planetas guardarían una relación geométrica entre sí denominada Σχῆμα, o Σχῆματα, y que estaría en relación con las características del ser que nace en ese instante que comienza a respirar. Por lo tanto se hablaría más de “coincidencia” que de relación causal. Esta idea la retomó C. G. Jung para su idea de *sincronicidad*, admitiendo la relación de la carta natal con el psique del individuo, como ya hemos visto (Jung, 1986, p. 147).

De todas formas las explicaciones del fenómeno astrológico podrían participar de las dos hipótesis.

ASTROLOGIA MEDICA

La astrología médica, tal y como la conoció Serveto, e incluso hasta casi nuestros días es uno de los capítulos más oscuros de la astrología. De todos modos desde muy antiguo existían unas relaciones de los signos del zodiaco con el cuerpo humano basadas en un modelo u homúnculo en donde la cabeza se relacionaba con Aries, el cuello con Tauro, los pulmones con Geminis, etc...:

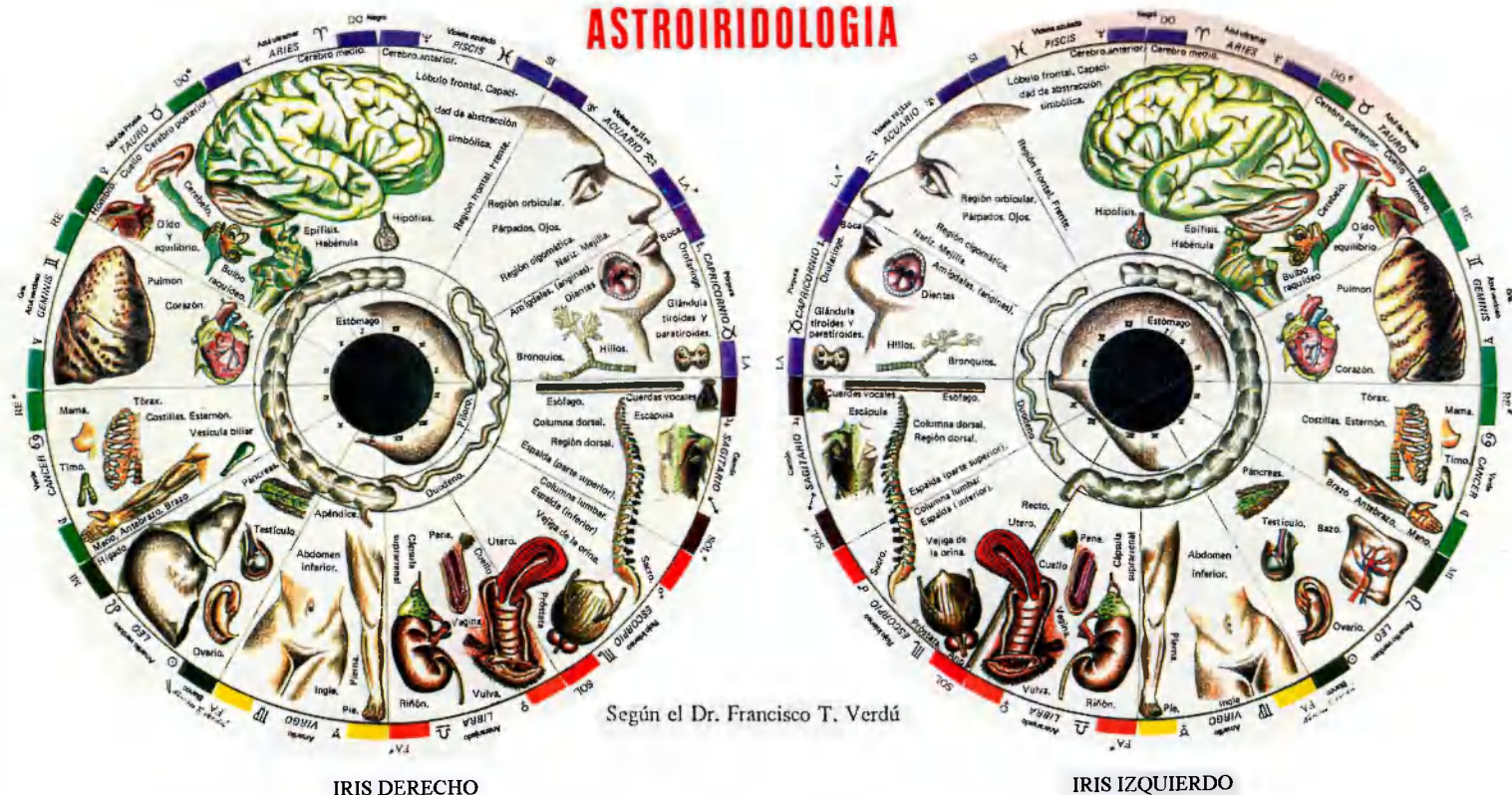


De todos modos dicho esquema tiene algunos inconvenientes. En primer lugar se le atribuyen cuatro signos zodiacales a las piernas, mientras que a los brazos que son de similar estructura y dimensión, sólo uno. El hecho de que un tercio del zodiaco se quede en las piernas resulta difícil de explicar. Por otra parte en casi todos los tratados antiguos de astrología o incluso científicos, como en la descripción del corazón de Harvey por ejemplo, se relaciona el sol con el corazón. Dicha relación si se pretende que esté basada en el homúnculo, no coincide, puesto que en el lugar del corazón aparece Geminis y en el lugar de Leo el Hígado, lo que parece más lógico que hacer coincidir el corazón con Leo. Así pues ciertos autores como Weiss y Barbault han creído que dicho homúnculo no ha de ser el único y exclusivo modelo a seguir eternamente por los astrólogos.

La correspondencia entre el cuerpo humano y el zodiaco se puede realizar mediante la relación de la iridología con los 12 signos del zodiaco tal y como aparece en la figura siguiente (28):

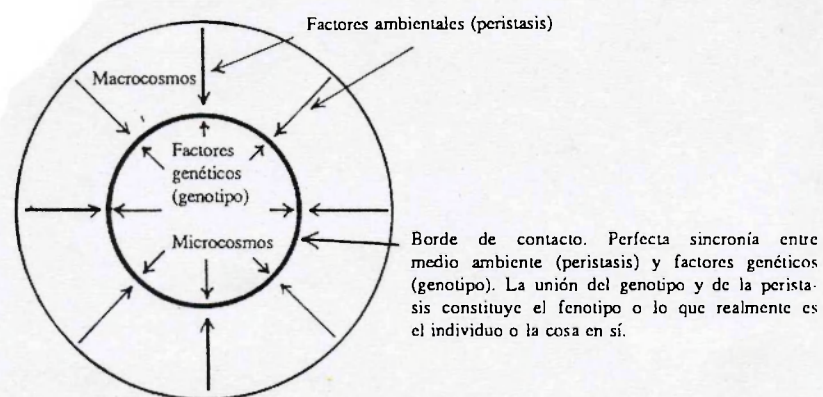
MUNDUS MAIOR ET MUNDUS MINOR

ASTROIRIDOLOGIA



En dicha figura se puede apreciar una coincidencia con la relación del zodiaco y el homúnculo tradicional. Las nuevas relaciones que aparecen, así como las diferencias, permiten ampliar los conocimientos sobre esta disciplina. Aparece igualmente una relación del zodiaco con el espectro del color.

En base a esta relación se puede apreciar, por otra parte, una coincidencia entre ciertas señales en el iris, como acúmulos de lipofucsina por ejemplo, y las posiciones de planetas, sol o luna, en el momento del nacimiento. Dicha relación llevaría a pensar en una posible coincidencia entre peristasis y genotipo. Esta posibilidad se ve confirmada en los estudios sobre gemelos univitelinos, al comprobar la existencia de acontecimientos ambientales coincidentes en dos hermanos con similar carga genética (29). La correspondencia entre la peristasis o medio ambiente y el genotipo se puede representar del siguiente modo:

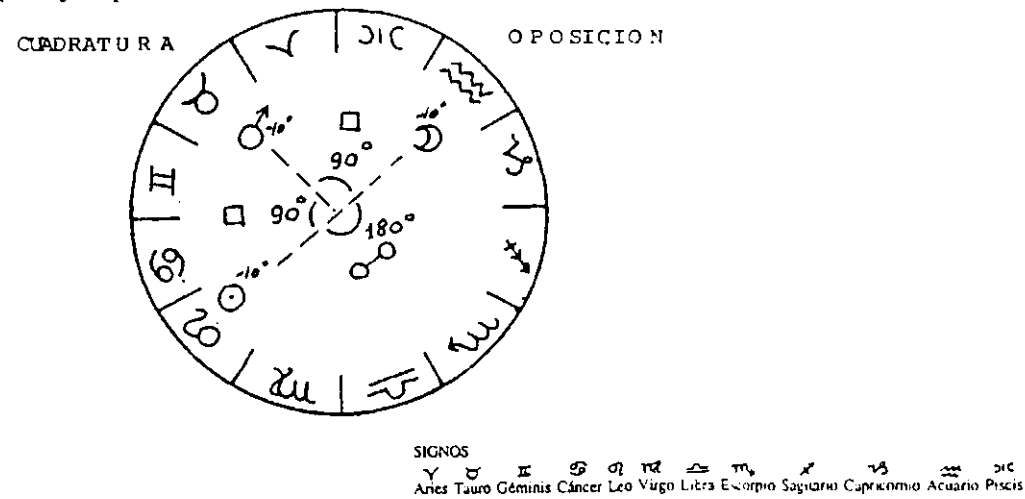


La astrología médica en la antigüedad era fundamental más que nada para el pronóstico. Pues si el paciente estaba en una mala época, con planetas mal aspectados, es decir en ángulos de 90° (cuadratura), 45° (semicuadratura), 0° (conjunción) o 180° (oposición), el pronóstico podría ser desfavorable. Y si los planetas estaban bien aspectados, formando ángulos de 120° o 60°, el pronóstico sería favorable. Uno de los autores que dio gran importancia a la teoría de aspectos fue Kepler.

LOS PLANETAS Y LA TEORÍA DE ASPECTOS

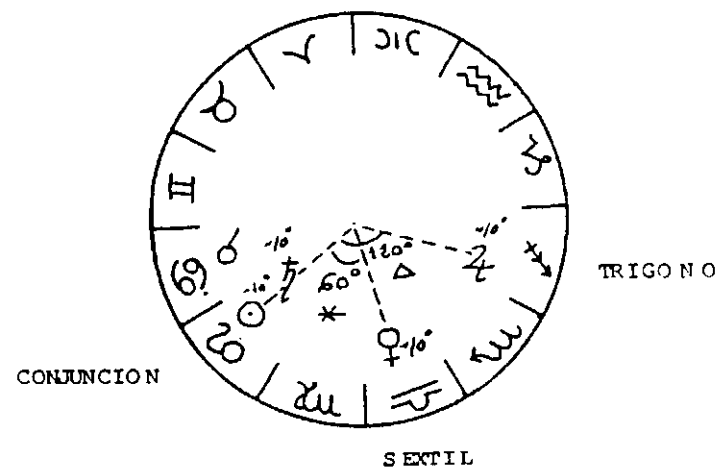
Dicha teoría consiste en valorar las relaciones que guardan los planetas, el sol, la luna, o cualquier otro cuerpo, entre sí, en función de los ángulos que forman en la eclíptica.

Así por ejemplo:



El Sol está en cuadratura con Marte puesto que hay entre ellos 90° y se representa en forma de cuadrado (□). Este aspecto está considerado como muy conflictivo.

El Sol está en oposición con la Luna puesto que hay entre ellos 180 grados y se representa así: ☉☾. Este aspecto puede ser muy conflictivo o muy favorable, según el resto de aspectos. Otros aspectos son los siguientes:



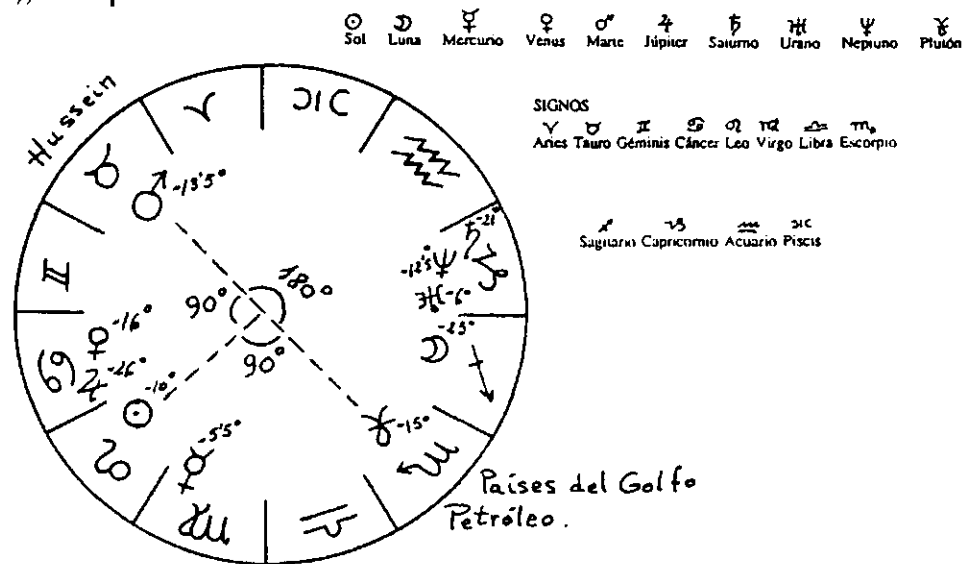
El Sol está en sextil (60°) con Venus, se representa así: ✳, y es un aspecto favorable.

El Sol está en conjunción (0°) con Saturno puesto que están juntos en el mismo punto zodiacal de la eclíptica. Este aspecto es parecido a la oposición. Puede ser muy conflictivo o muy favorable dependiendo del resto de aspectos. Se representa así: ☉♄.

El Sol está en trígono o trino con Júpiter puesto que está a 120°. Se representa en forma de triángulo (\triangle) y es considerado como un aspecto muy favorable

Estos son los aspectos más utilizados en astrología. Si predominan los ángulos o aspectos conflictivos (ángulos de 90° o 45°) la interpretación será de mal pronóstico. Si predominan los aspectos favorables (120° y 60°) la interpretación será de un pronóstico favorable.

Para finalizar, una vez comprendido lo que significan los ángulos favorables y desfavorables que existen entre los elementos del sistema solar en su curso por la eclíptica, se puede volver al momento del inicio del conflicto del Golfo pérsico, el 2 de agosto de 1990. Las posiciones de los planetas en la eclíptica o zodiaco para ese día, al medio día (sin las Casas), son aproximadamente: PLANETAS



En esta figura o “esquema” se pueden ver dos planetas, Marte y Plutón, con ángulos de 90° en relación al Sol, dichos ángulos, según la astrología clásica son desfavorables. Por otra parte Marte representa al dios de la guerra, y Plutón, aunque es un planeta de atribuciones simbólicas recientes, se suele asociar a los mismos *domicilios* que Marte, es decir a Escorpio y a Aries, relacionados ambos signos con la guerra y la violencia, en sus facetas negativas. El petróleo puede guardar una relación simbólica con los “líquidos estancados”, estando relacionado con el signo de Escorpio que es en donde se encontraba Plutón y en oposición a Marte en Tauro.

Hasta aquí se ha planteado en qué consiste el método astrológico para una mejor comprensión de los textos en donde aparezcan referencias a dicha disciplina.

NOTAS

1. Pär Lillistrom, con sede en Los Realejos, y Thor Heyerdahl han promovido la recuperación del complejo de pirámides canarias en Güimar (Tenerife) bajo el patrocinio del Ayuntamiento y Fred Olsen. Las pirámides de Tenerife entran dentro de la franja en la cual aparecen dichos observatorios celestes.
2. Cirlot, J.E., *Diccionario de Símbolos*, ed. Labor, Barcelona, 1978, p. 470. Donde se cita la obra *El origen musical de los animales símbolos en la mitología y la escultura antiguas* de Marius Schneider. Barcelona, 1946.
3. Arnaldez, R. et al. *Historia General de las Ciencias*. París, 1988. Vol. I, p. 139.
4. Enciclopedia Espasa-Calpe. Ver <<astrología>>. Barcelona-Madrid-Bilbao. Varias ediciones.
5. O.c. en nota (2).
6. Citado por Barbault, A., *Defensa e Ilustración de la Astrología*, ed. Obelisco Barcelona, 1965, p. 14.
7. Ver sobre el tema también: Verdú, F.T., Los textos herméticos y la astrología, *XIV Congreso Ibérico de Astrología. Memorias*. Barcelona, 1997.
8. Bardinot, Thierry, "Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique", Mesnil-sur-l'Estrée (France), 1995, ed. Fayard, pp. 19 y 26, donde se cita como defensor de esta influencia a Ghalioungi, The relation of Pharaonic to Greek and Later Medicine, in *Bull. Cleveland Med. Libr.*, XV, p. 96-107. 1968.
9. Verdú, F.T., El Aire y el pneuma en la tradición en relación con el cuerpo humano y la astrología, *XIII Congreso Ibérico de Astrología*, Toledo, 1996. Publicado en *Rev. Astr. Mercurio-3*, nº 19, pp. 70-81. Barcelona, 1997.
10. Daressy, M., Statue d'un Astronome. *Ann. du Serv. des Antiq.*, v. XIX. (Enel, 1989, p. 188).
11. Clément Alex., *Strom.*, VI, 4, p. 757 P.= 448, 30 Stählin; Porphyre, *De Abst.*, IV, 8.
12. Para todo este tipo de análisis ver en la bibliografía: Verdú, 1990, pp. 56-57, y Verdú, 1985.
13. El investigador sobre astrología que actualmente mantiene la hipótesis de una influencia de la luz estelar o planetaria es Demetrio Santos. Algunas de sus obras al respecto son: *Astrología física*, (Santos, 1988), *Investigaciones sobre astrología*, 2 vol..
14. Para este tema consultar Bouché-Leclercq, 1899, pp. 33 y 39.
15. Krichenbauer, A., *Theogonie and Astronomie*, Wien, 1881, p. 23ss (o.c. Bouché-Leclercq, 1899, p. 58).
16. Para la descripción de estas relaciones entre personajes mitológicos y los cambios de era entre el 2400 y el 2110 ver Bouché-Leclercq, 1899, p. 59, nota 2.
17. Kroll, M. W., *Klio*, XVIII, 1923, p. 217. Citado por Cumont, 1982, p. 114.
18. Existe un gran número de Tablas de Casas editadas. Una de las más completas es: *Tablas de Casas*, Edition internationale, St Michel Editions. Saint-Michel-de-Boulogne. France. 1989.
19. En mi opinión, uno de los mejores programas sobre astrología, y el que utilizo personalmente, es el *Kepler* de Miguel García. Muy útil en cálculos de posiciones planetarias en la antigüedad.
20. Las más conocidas y completas son quizás las de Raphael's: *Raphael's astronomical Ephemeris of the planets places for 1998* (o el año que corresponda, puesto que salen anualmente), Published by W. Foulsham and Co. LTD., Yeovil Road, England. Existen otros tipos de tablas que abarcan varios años, unos 50 aproximadamente como: "The

concise planetary ephemeris for 1950 to 2000 A.D. at noon". The Hieratic Publishing Co., Massachusetts. 1978. También existen muy buenos programas de ordenador tanto nacionales como extranjeros, pero el que personalmente utilizo es el *Kepler* de Miguel Garcia por su precisión y fácil manejo.

21. La mayoría de gráficos aquí expuestos están extraídos de: Verdú, F.T., *Introducción general al estudio de la Astrología*, trabajo de final de cursos de doctorado, Valencia, 1990.

22. Para la relación del hexamerón con la astrología ver: Verdú, F.T., *Simbolismo direccional, el hexamerón o el lenguaje de la naturaleza*, Valencia, 1985.

23. Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979.

24. El texto de Scheler está citado en la obra de M. Rojo Sierra: *Fundamentos doctrinales para una Psicología Médica*, ed. Toray, Barcelona, 1978. Ver el capítulo sobre Fenomenología.

25. Existe una traducción escueta de dicha obra al castellano: *Pistis Sophia*, ed. Trece-trece-dieciséis, Madrid, 1982.

26. Bruno, Giordano, *Sobre el infinito universo y los mundos*, ed. Orbis, Barcelona, 1984, pp. 30-31.

27. Michel Gauquelin ha sido a instancias de la UNESCO quien investigó el fenómeno astrológico estadísticamente. Sus conclusiones son claramente favorables a la astrología aunque todavía quede bastante por investigar. Demostró la culminación de Marte, Júpiter o Saturno, en el Ascendente y en Medio Cielo, en ciertas profesiones como: deportistas de competición, médicos, militares. Y demostró igualmente la herencia de posiciones planetarias de padres a hijos. Algunas de sus obras son: Gauquelin, Michel, *La astrología ante la ciencia*, Plaza & Janés, Barcelona, 1969; Gauquelin, Michel, *Los relojes cósmicos*, Plaza & Janés, Barcelona, 1970; Gauquelin, Michel, *Rythmes biologiques, rythmes cosmiques*, ed. Marabout Université, Verviers (Belgique), 1973.

28. Más información sobre dicha relación aparece en:

-Verdú, F.T., *Iridología práctica, astroiridología*, Valencia, 1989.

-Verdú, F.T., *Mundus maior et mundus minor*, Valencia, 1989.

-Verdú, F.T., Iridología astrológica: un método para una nueva astrología médica, *Rev. astr. Mercurio-3*, nº 3, Barcelona, 1993.

-Verdú, F.T., Astrologie und Iridologie, *Europäische Astrologie-Tage, Essen, 1995*. BUK-Audioplanung. Sulzburg, 1995.

-Verdú, F.T., Astrologia e Iridologia, *Linguaggio astrale*, Anno XXVII, nº 108, edit. Grazia Mirti, Centro Italiano di Astrologia, Torino, 1997, pp. 222 a 231.

-Verdú, F.T., Astrologie und Iridologie, *Astrologie & Medizin*, editores: Detlev Hover y Ulrike Voltmer (Hrsg.), Chiron Verlag, (en preparación).

Todos estos estudios están basados en la correspondencia entre los signos o señales que aparecen en el iris humano y las posiciones de los planetas en la eclíptica en el instante del comienzo de la respiración al nacer, habiéndose encontrado una correspondencia muy significativa. Dicha correspondencia se establece en base a la relación entre el iris humano y el zodiaco, tal y como aparece en la figura correspondiente a esta nota.

29. El Dr. Kallmann, del Instituto Psiquiátrico de Nueva York, estudió durante 30 años 27.000 pares de gemelos y esta fue su conclusión: "Todo ser lleva consigo un reloj regulado en el momento de su nacimiento y que predetermina sobre todo las enfermedades y los accidentes." (citado por Michel Gauquelin en *La astrología ante la ciencia*, Plaza & Janés, Barcelona, 1969, p. 47).

BIBLIOGRAFIA

- ALCALÁ, Angel, intr. y notas a *Restitución del cristianismo*, de Miguel Serveto; trad. Angel Alcalá y Luis Betes. Ed. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1980.
- ARNALDEZ, R. et al.. *Historia General de las Ciencias*. París, 1988. Vol. I.
- BAINTON, Roland H., *Servet; el hereje perseguido*, ed. Taurus. Madrid, 1973.
- Bouché-Leclercq, A.. *L'Astrologie grecque*, impresión anastática, Culture et Civilisation. París, 1899.
- CIRLOT, J.E., *Diccionario de Símbolos*, de. Labor. Barcelona, 1978.
- CUENOT, Claude, *Nuevo Léxico de Teilhard de Chardin*, ed. Taurus. Madrid, 1970.
- CUMONT, Franz, *L'égypte des astrologues*, Bruxelles, 1982.
- ELIADE, Mircea, *Imágenes y Símbolos*, ed. Taurus. Madrid, 1974.
- ENEL, *La langue sacrée*, ed. Maissonneuve&Larose, París, 1989.
- FESTUGIERE, O.P., *La Révélation d'Hermès Trismégiste, vol. I, L'Astrologie et les Sciences Occultes*, ed. Les Belles Lettres. París, 1983.
- GARDINER, A., *Gramática Egipcia*, ed. Lepsius, Valencia, 1995.
- JUNG, C.G., *Aion, contribuciones a los simbolismos del sí-mismo*, ed. Paidós, Barcelona, 1986.
- KRICHENBAUER, A., *Theogonie and Astronomie*, Wien, 1881.
- LANGE, Kurt, *Pirámides, Esfinges y Faraones*, ed. Destino. Barcelona, 1995.
- LEIBNIZ, *Monadologia*, ed. Porrúa, México, 1977.
- MINGUEZ PEREZ, Carlos, *Ptolomeo (Siglo II d.C.)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
- MOLINERO, Miguel Ángel. Los sacerdotes egipcios. *Cuad. Hist. 16, nº 64*, Madrid, 1996.
- MORF, Gustav, *La psychothérapie de C.G. Jung*, en *Encyclopédie Médico-Chirurgicale*. París, 1976.
- MORIN, E., *El método, el conocimiento del conocimiento*, ed. Cátedra, Madrid, 1988.
- PLOTINO. *Enneadas*. 2 vol., Espasa-Calpe, Madrid, 1930.
- RENAU NEBOT, Francesc Xavier, "*Los textos herméticos: introducción, traducción y notas*", tesis doctoral. Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona. Bellaterra, 1990. Tomo I: Textos traducidos. Tomo II: Comentarios.
- SERVETO, Michael Villanovani, *In quendam medicum apologetica disceptatio pro astrologia*, s. l. ni f., París, 1538. Obra traducida al castellano en esta tesis y numerada en 46 párrafos.
- TESTER, Jim, *Historia de la astrología occidental*, ed. Siglo veintiuno, Madrid, 1990.
- VERDU, Francisco T., *Bases conceptuales para una adecuada introducción a la astrología*, Valencia, 1981.
- VERDU, Francisco T., *Simbolismo direccional, el hexamerón o el lenguaje de la naturaleza*, Valencia, 1985.
- VERDU, Francisco T., *Introducción general al estudio de la astrología*, trabajo de final de cursos de doctorado, Valencia, 1990.
- VERDU, Francisco T., Los textos herméticos y la astrología. *XIV Congreso Ibérico de astrología en Finestrat (Alicante). Memorias*. Barcelona, 1997.
- WALKER, C.B.F., A Sketch of the development of mesopotamian astrology and horoscopes. Capítulo del libro: *History and Astrology*. Walker, C.B.F. et al.. Edited by Annabella Kitson, 1989. London.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

A lo largo del presente estudio se ha tratado de dejar entrever el interés de Serveto por el hermetismo y la astrología, además de hacia otras disciplinas afines. Su rechazo sin embargo de lo vulgar o de un mal uso de dichas artes es igualmente patente. Por ejemplo, defiende el uso de la astrología, pero rechaza a la vez a los adoradores de dioses astrales y a sus cultos paganos. De igual modo defiende la búsqueda del conocimiento de Dios pero asocia al representante eclesiástico del poder terrenal de Cristo en la Tierra con el Anticristo. De este modo Serveto diferencia entre la búsqueda sencilla, sincera y abierta de lo divino, de las riquezas, boato y corrupción de la Iglesia de su tiempo. Del mismo modo consiera a la astrología demasiado seria como para ser tratada como un mero culto supersticioso además de para ser utilizada con posibles propósitos poco confesables.

De esta posición de Serveto se deduce su seriedad al abordar los distintos temas por los que se interesó, dentro del contexto de su época. En el aspecto astronómico, sólo el hecho de haber previsto un eclipse, le hace acreedor de los conocimientos suficientes para ello.

En lo que respecta a sus conocimientos de anatomía, además de ser admirado por alguno de sus profesores, junto con Vesalio en alguna ocasión, pudo descubrir algo que ninguno de sus coetáneos pudo hacer antes que él. Sin embargo, si Serveto se adelantó a sus contemporáneos fue debido quizás a su gran bagaje de conocimientos interdisciplinarios, como por ejemplo en lo que respecta al hermetismo, astrología, filosofía y conocimientos bíblicos además de la medicina.

Si Serveto no hubiera estado convencido de la importancia del comienzo de la respiración al nacer, gracias a los planteamientos astrológicos tomados probablemente de Porfirio, como uno de los autores fundamentales y a quien se refiere como astrólogo, así como de la posibilidad de que el alma entrara en el ser humano en dicho instante a través del aire, no hubiera tenido la fe suficiente para pensar primero y luego descubrir que la sangre se "aireaba" o "espiritualizaba" en los pulmones.

La idea dominante en muchos de los artículos sobre Serveto de que su descubrimiento se debe exclusivamente a creencias basadas en las Escrituras, se convierte en algo tan sólo parcialmente cierto. Toman sin embargo fuerza el resto de disciplinas que Serveto conocía y en las que se trata repetidas veces del aliento vital, de su relación con el corazón y la sangre, como son las que se refieren al hermetismo y a la astrología aquí estudiadas.

Personalmente creo que el intento de ver una posible influencia de la cultura egipcia en los textos herméticos, así como en las ideas astrológicas, llevaría más lejos aún la relación del aliento vital, con el corazón como sede del principio vital y del espíritu que debía introducirse en él a través de la respiración. Hasta qué punto esta tradición influyó concretamente en Serveto, ha de ser sin duda objeto de otros estudios posteriores y por expertos suficientemente preparados para ello debido a la complejidad que esta posibilidad presenta a priori.

El presente estudio sólo ha pretendido llamar la atención al respecto y tratar de demostrar, en algún caso puntual, dicha conexión.

Serveto estaba inmerso totalmente dentro del círculo cultural renacentista de su época, junto con personalidades suficientemente representativas como Agrippa, Paracelso, Champier o Vesalio por ejemplo. Pero fue quizás más lejos que todos ellos, al concretar unas ideas de contenido teológico, filosófico, astrológico o hermético, en algo real y tangible

como es su descubrimiento de la circulación cardiopulmonar. Esta realidad nos lleva al hecho de estar ante la presencia de un personaje abierto por una parte hacia las especulaciones de su época, tales como la existencia de las almas y su entrada en el organismo al nacer, o a la existencia de los ángeles, y por otra a la realidad evidente de sus conocimientos de medicina o astronomía, además de su gran erudición en lenguas clásicas. Las excelentes traducciones o ediciones con comentarios que realizó de la Biblia de Pagnini (Lyon, 1542), de la Geografía de Ptolomeo (Lyon, 1535) o incluso de la posible edición del tratado de fitoterapia de Dioscórides (Lyon, 1547) lo demuestran.

Sus puntos de vista sobre ciertos aspectos de la anatomía, así como los conocimientos que poseía de la misma, aunque precarios, como consecuencia de la exclusiva observación macroscópica, pueden parecer obsoletos para nuestra época, pero en algunas observaciones planteadas por él, sobre el sistema nervioso, por ejemplo, podrían encontrarse puntos de partida para posibles investigaciones mucho más exhaustivas partiendo de los conocimientos y avances técnicos actuales.

Desde el punto de vista filosófico hay que resaltar su conocimiento y aplicación de ciertos principios conocidos de su época "como la correspondencia de la parte con el todo", la simpatía universal, la luz y su importancia en relación con la biología o su preferencia de entender la presencia de lo divino más "dentro de uno mismo" que fuera. Algunos de dichos principios guardan relación con ciertas ramas de la filosofía de la ciencia o de la psicología. Por ejemplo, "la correspondencia entre el todo y la parte" ha sido retomada recientemente con el conocido "principio hologramático" expuesto, entre otros, por Edgar Morin.

La simpatía universal la ha retomado en parte la Psicología fundada por el discípulo de Freud, C.G. Jung, con su idea de "sincronicidad" en la que se intuye una interconexión acausal entre objetos o personas aparentemente no relacionados entre sí. Dentro de dicha rama de la psicología se resalta igualmente la necesidad de centrar la atención en el estudio de uno mismo, al considerar que la riqueza espiritual o psíquica del individuo estaría predominantemente dentro de él mismo. La idea del sí-mismo, como centro fundamental de la Totalidad psíquica, de la psicología analítica de Jung, coincide en parte con el punto de vista de Serveto que veía preferentemente la riqueza espiritual en el interior del ser humano.

De todos modos, ciertas conclusiones sobre la interpretación de varios pasajes de sus obras, se van planteando a lo largo de este estudio. Seguramente muchas otras conclusiones podrán efectuarse en el futuro, en otros estudios, a partir de intuiciones tan sólo señaladas aquí como probables.

Si todo lo hasta aquí expuesto pudiera contribuir a un mejor conocimiento, tanto de las ideas de Serveto como de algunas de las disciplinas que él utilizó, se justificaría el esfuerzo realizado por quien suscribe estas líneas.

GLOSARIO DE TERMINOS ASTROLOGICOS

GLOSARIO DE TERMINOS ASTROLOGICOS

ADIVINACION. Concepto que se refiere a las diferentes técnicas que se utilizan para predecir el pasado, el presente y el futuro. Los antiguos caldeos predecían no solo según las posiciones de los planetas (astrología) sino también por otros medios como los hígados de barro, el vuelo o las vísceras de las aves, etc..

Serveto en su *Apologetica disceptatio pro astrologia* (Apol. 10) cita a Hipócrates como conocedor de la adivinación por medio de los sueños, como lo demuestra, según él, en su obra *De divinatione per somnium*. Serveto en sus clases de astrología de la Facultad de Medicina de París utilizó como libro de texto la obra de Cicerón: *De Divinatione*, obra muy importante para comprender los modos y consecuencias de la adivinación.

AGUA. Uno de los cuatro elementos y por lo tanto tres de los signos zodiacales que son Cancer, Escorpio y Piscis. (Ver ELEMENTO).

AIRE. Uno de los cuatro elementos. Para los antiguos indios el aire es el más importante de los cuatro, pero para Platón por ejemplo el más importante sería el fuego, lo mismo que para Heráclito. Para Serveto el aire es el elemento fundamental sobre el cual se basa su descubrimiento de la circulación cardiopulmonar. El aliento vital de los egipcios y del Génesis, es el que se introduce en el recién nacido cuando comienza a respirar dotándole de alma y vida. Dicho aliento vital pasa de los pulmones a la sangre y se deposita en el ventrículo izquierdo del corazón ("in sinistro cordis ventriculo"). Para los indios el Espíritu está en el aire o Prâna, de ahí la ciencia de la respiración o Prânayama. Por otra parte el Espíritu o la divinidad reside en el corazón en todas las tradiciones, cosa bastante lógica si se relaciona el corazón con Geminis que es un signo de aire, en lugar de con Leo que es un signo de fuego (ver FUEGO). (Ver ELEMENTO).

Los tres signos de aire son: Geminis, Libra y Acuario.

ANALOGIA. Término en el que se basa la magia, la astrología e incluso la ciencia para explicar modelos. La magia simpática considera como determinante el uso de talismanes que poseen ciertas propiedades para conseguir ciertos efectos, basándose en la analogía. La astrología se basa en la ley de analogía, "Lo que es arriba es como lo que es abajo, para que se perpetúe el milagro de la unidad" (Hermes Trismegisto, Principio de la *Tabla Esmeralda*). Las posiciones de los planetas guardan una analogía con los acontecimientos humanos. La ciencia también ha usado esta ley, como por ejemplo Haeckel (1834-1919), al relacionar la ontogenia (desarrollo del ser, del embrión) con la filogenia (desarrollo evolutivo de las especies hasta llegar al ser humano), desprendiéndose de este hecho la idea de que los antecesores del ser humano perdieron la cola, de la misma forma que la pierde el embrión.

ANGULO. Angulo que forman dos o más planetas en la eclíptica. Según dicho ángulo, el aspecto será favorable o desfavorable. Ver ASPECTO.

ARISTOTELES. Filósofo griego conocedor de la astronomía clásica aunque no la desarrollara ampliamente. Aún así sus escritos están llenos de ideas astronómicas sobre los elementos, etc.. Estaba influido en este sentido por los filósofos presocráticos y por Platón

quienes conocían quizás incluso mejor que él dicha disciplina. Serveto refiriéndose a los libros 7 y 8 de la Física de Aristóteles afirma que: "relaciona todas las cosas de estos movimientos inferiores con los celestes" (Apol. 4). En el libro segundo *De Coelo*, capítulo 12, juzga digno de respeto más bien que de imprudente al astrólogo (Apol. 4). En este capítulo Aristóteles sigue afirmando, según Serveto, que ha recibido de los egipcios y de los babilonios muchos informes dignos de fe sobre cada estrella, diciendo lo mismo en el capítulo 6º del primer libro de la *Meteorología* (Apol. 6).

ARQUETIPO. Esencias o principios de los que derivan sus manifestaciones simbólicas. Los 12 signos zodiacales estarían representados por 12 arquetipos. Según autores, para un mismo signo zodiacal habrían varios arquetipos, así para Libra: la justicia, la belleza, etc..

ASCENDENTE. Signo zodiacal que aparece por el horizonte en el momento del nacimiento, cuando el recién nacido comienza a respirar. En la antigüedad se le denominaba "horóscopo". El término Ascendente es posterior. El ascendente es el principio de la Casa I. Serveto enseña a calcular el ascendente u "horóscopo", incluso sin necesidad de astrolabio, en la *Apologetica disceptatio pro astrologia* (Apol. 40).

ASPECTO. Así se denomina al ángulo favorable o desfavorable que presentan dos planetas en un momento dado, ya sea referente a dos planetas que están en el cielo en un mismo instante, o entre un planeta que estaba en un punto del zodiaco en un momento dado y cuando tiempo después este mismo planeta presenta con respecto asimismo un cierto ángulo o aspecto. Los aspectos se refieren a los ángulos que forman los planetas entre sí a su paso por el zodiaco. Los aspectos básicos son: Favorables: Trígono: 120°, Sextil: 60°, Semisextil: 30°; Desfavorables: Cuadratura: 90°, Semicuadratura: 45°. Muy favorables o muy desfavorables según el resto de ángulos o aspectos: Conjunción: 0°, Oposición: 180°. Serveto en su *Apologetica disceptatio pro astrologia*, cita a Galeno, cuando dice en *De diebus decretoris*: (Según el movimiento de la Luna) "Nosotros reconocemos por muy verdadero lo que nos han transmitido los astrónomos egipcios, a saber que, no solamente para los enfermos sino también para los sanos, la Luna puede anunciar con anticipación de qué naturaleza serán finalmente los días. Pues si, dice él, ella aparece con planetas "bien aspectados, es bueno: con planetas "mal aspectados", es malo" (Apol. 27). En este párrafo Rude, en su traducción al francés (citada aquí en el capítulo V), elimina la palabra "aspectum" (aspectos), con lo que desaparece el sentido de la frase. En lugar de "aspecto" también se puede traducir por "mirar", pues cuando un planeta mira a otro significa que está aspectado con él, es decir formando un ángulo que será favorable o desfavorable.

ASTROLOGIA. Sinónimo de astronomía hasta 1666 en Francia con el decreto de Colbert, mientras que en España se continúa sin separar al menos hasta el siglo XVII. Ciencia que trata sobre el estudio de los astros y sus relaciones con el ser humano. Estudia la relación del Macrocosmos (sistema solar o eclíptica) con el Microcosmos (cuerpo humano) o lo que es lo mismo del *Mundus maior* (Limbus maior) con el *Mundus minor* (Limbus minor). Para ello los antiguos necesitaban conocer las posiciones de los planetas con precisión. Así Kepler descubrió sus famosas leyes, en parte, quizás por la necesidad de poder precisar predicciones astronómico-astrológicas, pues la ley que compensa la distancia con la velocidad explica perfectamente la idea de establecer las cuatro estaciones como cuatro periodos aproximadamente iguales, dando lugar a los doce signos del zodiaco la división de cada estación en tres periodos o signos de 30 grados cada uno. A la astrología se le denominó Arte Caldeo, y a los astrólogos Matemáticos. Existen varios tipos de astrología. A. Genetliaca o

natal en la que se calcula la carta natal del recién nacido. A. catártica, basada en calcular la carta natal en el momento de la fecundación. A. judiciaria que se refiere al uso de la astrología para predecir, ya sean epidemias, desgracias o épocas favorables. A. meteorológica, orientada hacia la predicción de fenómenos meteorológicos, en la antigüedad relacionada con la astrología médica, por creer en la influencia de las estaciones en el ser humano. A. médica en la que se relaciona la carta natal con el pronóstico de la enfermedad y las predisposiciones a padecer ciertas enfermedades del paciente. A. mundial, se relacionan los tránsitos planetarios con sucesos sociales o políticos tanto a nivel nacional como internacional.

ASTRONOMIA. Sinónimo de astrología. Ver astrología. La astronomía y la astrología se separan a partir del año 1666 en Francia cuando Colbert, astrónomo del observatorio oficial prohíbe el estudio de la astrología (Gauquelin, 1969, p. 118). Mientras, en España se sigue estudiando hasta casi el siglo XVIII.

CALDEO. En la antigüedad a la astrología se le denominaba Arte Caldeo.

CARTA NATAL. Cálculo de las posiciones de los planetas, del Sol y la Luna en la eclíptica en el momento del nacimiento cuando el recién nacido comienza a respirar. Además ha de figurar también el Ascendente, es decir el signo zodiacal que aparece por el horizonte en ese instante, y la división en 12 sectores de 30 grados, a partir de dicho punto que coincidiría con el comienzo de la Casa I. Dichas divisiones se refieren a las Casas iguales. Hay varios modos para dividir las Casas, pudiendo ser éstas desiguales, es decir mayores o menores de 30 grados. En la carta natal se estudian los ángulos que los planetas forman entre sí, con el Sol o con la Luna.

CASAS. También denominadas Sectores. Divisiones del día de 24 horas en 12 sectores de 30 grados cada uno en el caso de que se pretenda hacerlas iguales, pues existen varios sistemas de Casas. Así por ejemplo: Placidus, Regiomontanus, Iguales, etc.. Los antiguos egipcios dividían cada Casa o Sector en tres Decanos (hoy denominados decanatos) de 10 grados cada uno, estando gobernado cada decano por un dios o señor del decano. De este modo se podía precisar aún más las características del recién nacido. Las 12 Casas se corresponden simbólicamente con los 12 signos del zodiaco. Así la Casa I (Aries) o Ascendente; La Casa II (Tauro) relacionada con los bienes inmuebles, economía; La Casa III (Geminis) con los hermanos; La Casa IV (Cancer) en con la familia. La Casa V (Leo) con los hijos, la creatividad; La Casa VI (Virgo) con la salud, trabajos subalternos; La Casa VII (Libra) con el matrimonio. La Casa VIII (Escorpio) con la muerte, pérdidas. La Casa IX con los viajes, la Casa XI con los amigos; la Casa XII con la religión y la salud.

COINCIDENCIA. Término utilizado para explicar un posible sentido ante un hecho aparentemente casual. Como por ejemplo lo que le ocurrió a Serveto al entrar en Tolosa, derrumbándose las murallas de la ciudad. Desde el punto de vista de la Psicología Analítica de C.G. Jung este hecho pudo haber tenido un sentido para Serveto, denominándolo Sincronicidad. Leibniz se refiere a Coincidencias Significativas. La sincronicidad explica parte de algunos fenómenos astrológicos, sin necesidad de recurrir a las "influencias", pues al mismo tiempo que se da una determinada configuración planetaria, sucede un cierto acontecimiento, como si se tratara de dos ruedas movidas por un mismo eje. Esta idea ya la expuso Plotino al decir "Los astros son como letras escritas perennemente en el cielo, o, quizá mejor, como letras ya escritas y que se mueven (...) Todo está lleno de signos (...)

Todos los hechos están coordinados (...) Así se comprende que en el vuelo de los pájaros o en otros animales encontremos los signos de lo porvenir. Todas las cosas dependen una de otra; como bien se ha dicho, "Todo conspira" (*symptonia mia*)" (Enneada II, 3-7). El "todo conspira" procede ya del *Corpus Hipocraticum*. Ver sincronidad.

CONSTELACION. Grupos de estrellas que conforman figuras que se relacionaron con animales o figuras mitológicas. En principio es necesario saber que no son necesarias en absoluto para la astrología. Si bien las estrellas "fijas" (denominadas así en la antigüedad al creer que no se movían) pueden interpretarse según vayan pasando por los 12 signos del zodiaco basados en la división de las 4 estaciones en tres signos de 30° cada una, a partir de los equinoccios y solsticios de forma similar a como se estudia el paso de los planetas por el zodiaco o eclíptica. La denominación de las constelaciones zodiacales se cree posterior a la aparición de los 12 signos del zodiaco. Ver a este respecto sobre la diferencia entre signo y constelación, la palabra SIGNO.

DECANATO. Consiste en la división de cada signo zodiacal en tres partes de diez grados cada una, puesto que cada signo está formado de treinta grados. Así resultarían 12 signos por tres decanatos en cada signo, lo que daría 36 decanatos o subtipos astrológicos. Existen muchos intentos de decir cuales son las cualidades o características de cada uno de los 36 decanatos del zodiaco o eclíptica. Cada autor o escuela tiene sus motivos para sus atribuciones. Una división lógica sería la de considerar cada signo según su elemento (ver Elemento), ya sea aire, fuego, agua o tierra y decir que el primer decanato tendría las cualidades del signo del mismo elemento que está en dirección a las agujas del reloj, el segundo decanato tendría las cualidades propias del mismo signo que estamos estudiando, y el tercer decanato las propiedades o matices del signo del mismo elemento que está en dirección contraria a las agujas del reloj. Así por ejemplo, el primer decanato de Piscis tendría características del signo de Escorpio, el segundo de Piscis, y el tercero de Cancer. En el *Corpus Hermeticum* se habla de los 36 decanatos u Horóscopos (ASC 19, 25; ver Renau, 1990, Vol. I, p. 232).

DECANOS. Subdivisiones tanto del zodiaco como del día de 24 horas en 36 sectores gobernados cada uno de ellos por una deidad. Fueron descubiertos por los egipcios. Nacen de dividir cada signo zodiacal en tres subsectores de 10 grados cada uno. De aquí se deriva probablemente el interés por el número 10, que más tarde heredaría Pitágoras y su escuela. Igualmente cada dos horas se subdividen en tres períodos de 40 minutos, por lo que el día de 24 horas queda dividido en 36 decanos. Al nacer y comenzar a respirar, en el horizonte aparece uno de estos 36 decanos.

DOMICILIO. Signo zodiacal al que un planeta o luminaria pertenece. El domicilio del Sol es Leo, el de la Luna, Cancer, etc..

ECLIPTICA. Franja zodiacal por la que se trasladan los planetas, el Sol y la Luna, desde el punto de vista de un observador terrestre. El zodiaco se constituye por subdivisiones de la eclíptica en doce sectores de 30 grados denominados signos zodiacales.

ELEMENTO. En la astrología medieval y clásica se habla fundamentalmente de los 4 elementos, aire, fuego, agua y tierra, a partir de los cuales nacen los 12 signos del zodiaco. Así existen tres signos de aire: Geminis, Libra y Acuario; tres signos de fuego: Aries, Leo y Sagitario; tres signos de agua: Cancer, Escorpio y Piscis; y tres signos de

tierra: Tauro, Virgo y Capricornio. La teoría clásica de los cuatro elementos es fundamental en el pensamiento antiguo y llega hasta incluso los presocráticos. Concretamente en la obra de Serveto es fundamental la importancia que éste le atribuye al aire, idea que condicionó sin duda el gran descubrimiento de la circulación menor por éste.

EQUINOCCIO. Punto de la eclíptica en que se encuentra el Sol cuando se cruza con el ecuador celeste, alrededor del 20 de marzo, todos los años, y que da lugar al comienzo del zodiaco y de la primavera.

ESTRELLAS. Tradicionalmente se utilizan como elementos significadores de acontecimientos. Así Serveto predice un aumento de la belicosidad de los príncipes cuando se produjera el eclipse de Marte por la Luna cerca de la estrella denominada Rey o Corazón de León (se entiende que se trata de Regulus). Los árabes utilizaban en la interpretación astrológica las estrellas fijas, pero siempre en función de la franja zodiacal o Zodiaco, como se ve en el Lapidario de Alfonso X el Sabio. En esta obra se relacionan estrellas con piedras preciosas o minerales y se les atribuyen propiedades astrológicas.

EXILIO. Signo zodiacal opuesto al del domicilio de un planeta o luminaria.

FILOSOFIA. En la antigüedad y en el Renacimiento se entendía en un sentido amplio. El filósofo era un buscador del conocimiento y no dudaba en recurrir a cualquier disciplina que le llevara a ello.

FUEGO. Uno de los cuatro elementos. Para algunos griegos como Platón y Heráclito se trataría del más importante. Esta idea se trasmite hasta la actualidad ya que incluso actualmente el fuego se relaciona con el corazón, al relacionarse astrológicamente el corazón con el signo astrológico de Leo. Incluso hasta el mismo Harvey describe la circulación comparándola insistentemente con el Sol. Los egipcios representaban la palabra para el corazón físico, *haty*, con la parte delantera de un león, relacionado quizás con la atribución zodiacal del corazón al signo de Leo. Los tres signos de fuego son: Aries, Leo y Sagitario.

GALENO. Médico griego que desarrolló la cirugía y defendió también la necesidad de conocer la astrología para los médicos. En el libro 3º de su obra *De los días críticos*, según afirma Serveto en su *Apologetica* en defensa de la astrología, tiene por digno de fe lo que los egipcios predicen según la Luna.

HIPOCRATES. Médico y filósofo griego que recogió y fundó las bases para la medicina actual. Sus ideas estaban muy próximas a lo que hoy se denomina medicina natural. Resaltó la importancia de la dieta y los lugares, así como la necesidad de saber astrología para el médico.

Serveto, así como algunos de sus maestros como Champier y Thagault eran seguidores de estas ideas naturistas. Así Serveto preconiza el uso de jarabes, baños, etc..

HOROSCOPO. Término original del Ascendente, y como tal se refiere al signo zodiacal que aparece por el horizonte en el momento del nacimiento. Posteriormente se denomina horóscopo al cálculo de todos los elementos de la carta natal y no sólo el ascendente.

INFLUENCIA. Palabra que es muy usada en las traducciones del latín en las obras de astrología y que no suele aparecer, al menos con el sentido que se le da, en los originales de

muchas obras clásicas de autores importantes como Serveto. Pues los antiguos, como Plotino por ejemplo, veían más que "influjos" de astros una especie de coincidencia entre ellos y los acontecimientos humanos.

JOSE. Al haber estado en Egipto pudo haber aportado o recibido conocimientos astrológicos de los egipcios. Josefo, en el primer libro de las *Antigüedades judaicas*, cap. 16, afirma que "Abraham él mismo ha transmitido a los egipcios la astrología que él había recibido de los caldeos".

LUMINARIA. Denominación que se aplica al Sol y a la Luna.

MATEMATICAS. Antiguamente, desde los caldeos y hasta la Edad Media, se refiere al estudio de la astrología. Así, en algunas bibliotecas, los manuscritos de astrología aparecen con el nombre de "Noticias Matemáticas", quizás esto contribuyó a que algún contado manuscrito o impreso astrológico se escapara de ser quemado por cualquier tipo de represión. A la astrología también se le denomina Arte Caldeo.

MIRAR. Mirar un planeta a otro significa que lo aspecta, es decir que forma con él un ángulo favorable o desfavorable.

PLATON. Filósofo griego que habló del mundo de las ideas y que ha influido determinadamente en la comprensión y en el redescubrimiento de la astrología actual, al facilitar el concepto de Arquetipo. Serveto, en su *Apologética* en defensa de la astrología, cita a éste diciendo que en la *República* afirma que el circuito del cielo es la causa de la mutación de los asuntos terrestres. Y en el *Critias* relaciona los siete planetas con los siete metales.

PRECESION (DE LOS EQUINOCCIOS). El equinoccio de Primavera o punto vernal, se va trasladando por la trayectoria de las constelaciones zodiacales dando lugar a un período de algo más de 24000 años. De esta forma sugen las eras zodiacales o 12 períodos de unos 2000 años cada uno. El cristianismo surge con el paso del punto vernal de Aries (el cordero pascual del judaísmo) a Piscis (el pez cristiano). En la actualidad se habría pasado de Piscis a Acuario, relacionado con la técnica, el espacio, ordenadores, la necesidad de independencia, etc..

PREDICCION. Se refiere al hecho de anunciar acontecimientos antes de que ocurran. En la antigüedad se utilizaban numerosos métodos de predicción como por ejemplo el tarot, los posos del café, el vuelo de las aves, la forma del humo o de las nubes, etc.. La astrología constituyó desde el principio, por su estructura, un modo de predicción mucho más científico que la mayoría, pues las posiciones planetarias se pueden averiguar siglos antes de que se produzcan. Serveto predijo un eclipse de Marte por la Luna en 1538, cerca de la estrella Rey o Corazón de León indicando un período conflictivo para los príncipes.

SIGNOS. Los antiguos utilizaban la palabra signo, del latín *signatura*, para interpretar cualquier cosa atribuyéndole un sentido. Así en la Edad Media existía la denominada *De Signatura Rerum*, los signos de las cosas, siendo este concepto básico para comprender las propiedades de elementos de la naturaleza ya sean plantas medicinales, minerales, planetas, estrellas, etc. Así si una planta tiene forma de hígado, se supone que serviría para curar enfermedades hepáticas. Y si Marte es rojo y se coloca cerca del Sol, por ejemplo, al

nacer, se supone que el nativo presentaría rasgos propios de Marte, dios de la guerra, y es posible que fuera violento. Este es el sentido de signo en la obra de Serveto. "Así, ellos (los ignorantes, especialmente el decano Tagault) están ciegos y no levantan nunca los ojos hacia el cielo para ver que ésta tan bella máquina no ha sido creada en vano por Dios.

¿Por qué, así como lo atestiguan las Santas Escrituras, estas cosas han sido emplazadas por el mismo Creador a modo de signos si esto no es para significar? ¿y por qué signos tan diferentes si no es para designar cosas diferentes?".

Otro aspecto importantísimo que hay que resaltar referente a la concepción astrológica es la diferencia entre signo del zodiaco y constelación. La astrología clásica está basada en cualificar el espacio y el tiempo anual en cuatro sectores a partir de los equinoccios y solsticios. Es decir, que se basa en la división de cada una de las cuatro estaciones en tres sectores denominados signos del zodiaco de 30° cada uno. Así aparecen los 12 signos del zodiaco, los tres primeros signos de primavera de 30° cada uno son Aries, Tauro y Géminis; los tres siguientes signos zodiacales de verano son Cáncer, Leo y Virgo; los tres siguientes signos de otoño son Libra, Escorpio y Sagitario; y los tres últimos signos del zodiaco correspondientes al invierno son Capricornio, Acuario y Piscis. La astrología se basa en estudiar los ángulos que forman los planetas al circular por el zodiaco o eclíptica. Así los ángulos de 120°, 60° y 30° son favorables y los de 90°, 45° y 22'5° son conflictivos. La conjunción (0°) y la oposición (180°) pueden ser muy favorables o muy conflictivos, según el resto de ángulos o también denominados aspectos (ver ASPECTO). Por otra parte están las constelaciones formadas por grupos de estrellas, como por ejemplo Pegaso, Osa mayor, Osa menor, etc.. Las constelaciones que aparecen en la franja zodiacal han recibido los nombres de los 12 signos del zodiaco puesto que estos constituyen la eclíptica. Y es por esto por lo que aparece la confusión entre signo y constelación. La astrología clásica tradicional, tanto oriental como occidental, está basada en el estudio básico de los 12 signos del zodiaco nacidos a partir de los equinoccios y solsticios, denominándose astrología tropical. Actualmente existen algunos que pretenden formar el zodiaco a partir de las constelaciones en lugar de los solsticios y equinoccios, quedando algunos signos mayores de 30° y otros menores de 30°, lo que no parece muy lógico. Los investigadores afirman que los signos del zodiaco basados en los equinoccios y solsticios son anteriores a la denominación posterior de las constelaciones del zodiaco (Schneider, 1946). De este hecho se deriva el desfase actual entre los signos del zodiaco y las constelaciones, por el fenómeno de la precesión de los equinoccios. Así si bien en la época de los caldeos sí que coincidían los signos y las constelaciones zodiacales, actualmente hay un desfase. Esto constituye una de las principales críticas a la astrología actual. Aún así, la astrología no necesita las constelaciones, pues tan solo se necesita dividir el año en 4 períodos y a cada uno de estos en otros tres para formar los 12 signos del zodiaco. El intento por parte de algunos de hacer astrología a partir de las constelaciones de signos desiguales se le denomina Astrología Sideral.

SIMBOLO. Manifestaciones de los arquetipos considerados como esencias. Del arquetipo de la "separación" derivan distintas manifestaciones simbólicas: piel, membrana celular, muralla de un castillo, etc..

SIMPATIA. Idea basada en la relación de las partes entre sí y con el todo que conforman. Un cabello de una persona representaría simbólicamente a todo el individuo, por una relación de simpatía.

SINCRONICIDAD. Término similar a las Coincidencias Significativas de Leibniz pero utilizado por C.G. Jung en su Psicología. Ver el término COINCIDENCIA.

TIERRA. Uno de los cuatro elementos. Los tres signos del zodiaco de tierra son: Tauro, Virgo y Capricornio. (Ver ELEMENTO).

ZODIACO. El zodiaco se forma a partir de los equinocios y solsticios. Está formado por los 12 signos del zodiaco (ver SIGNO).

AUTORES Y OBRAS SOBRE ASTROLOGIA ANTIGUA

AUTORES Y OBRAS SOBRE ASTROLOGIA ANTIGUA

- AGRIPPA, Cornelio. *De occulta philosophia*; 8-4-1510. Perrone Compagni (ed.). Library of Congress. Leiden (Netherlands), 1992.
- AGRIPPA, Cornelio. *Filosofía oculta, magia natural* (trad. parcial de *De occulta philosophia*, 1510). Intr. y notas Bárbara Pastor de Arozena. Alianza Editorial. Madrid, 1992.
- AGUILERA, Juan. *Canones astrolabii Vniversalis secvndo aediti autore Doctore (...)*. Salamanca, 1554.
- ALBANO, Pedro de. *Hipocratis loī de medicorum astrologia, libellum in latinum translatum*. Mantua, 1473.
- ALCAEUS, *Astrologiae novae methodus*. Rhedonis, 1654.
- ALCOCER, Martín. *Juicio de los dos cometas que aparecieron en el mes de Noviembre de 1618*. Valencia, 1618.
- ALDRETE de SOTO, Luis. *Defensa de la astrología y congeturas por el Apocalipsis de los años que se extinguirá la secta mahometana, y el año en el que nacerá el Anticristo y aplicación de las prophecias de San Vicente Ferrer*. Madrid, 1680.
- ALDRETE de SOTO, Luis. *Discurso del cometa del año 1680*. Madrid, 1681.
- ALEMANY, Juan. *Lunario o repertorio de los tiempos compuesto nuevamente por (...)*. Valencia, 1553.
- ALEMANY, Juan. *Almanach de 1581*. Valencia, 1580.
- ALEMANY, Juan. *Almanach y pronóstico para el año 1660*. Valencia, 1659.
- ALEMANY, Juan. *Almanach y pronóstico para el año 1661*. Valencia, 1660.
- ALEMANY, Juan. *Almanac y calendario del Año del Señor de 1673 para España*. Valladolid, 1672.
- ALFONSO de CÓRDOBA. *Tabulae Astronomicae*, s/c, 1503. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- ALFONSO EL SABIO. *Libros del Saber de Astrología*, s/c.. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- ALONSO ROMERO, F.. *El calendario ritual de Laxe das Rodas*. Santiago de C., 1981.
- ALPETRAGIO. *Tratado de Astronomía*, s/c, s/a, Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- ALVAREZ de SALCEDO, Diego. *Pronóstico de francia. Breue y Curiosa Relacion del Discurso q ha hecho Mossi. Juan ...*, Barcelona, 1628. Madrid, Nacional, Mss. 2.349. (folios 197r-200v).
- AMASUNO, Marcelino V. *Un texto médico astrológico del Siglo XV: Eclipse de Sol, del licenciado Diego de Torres*. Salamanca, 1972.
- AMPSING. *Dissertatio iatro mathematica de medicinae et astronomiae praestantia deque utriusque indissolubili conjugio disseritur*. Rostochii, 1602.
- ANDRIOSA. *Miroir ou est traité de la vraie Astrologie*, s c, 1633.
- ANGLESOLA GENEROSO, Gregorio de. *Pronosticación general y particular del año de 1666. Con los días vtiles, y provechosos para sangrarse, y purgarse. Escrivela para el meridiano de Valencia, y otros...*, Valencia, 1665.
- ANGRESOLA, Andrés. *Pronostico, y Lunario del Año del Señor de 1672*. Valencia, 1672.

- ANGRESOLA, Andrés. *Pronostico, Lunario del Año del Señor de 1678. á los Meridianos de las dos Castillas, Andaluzias, Alta, y Baxa, y Reyno de Aragon, Cataluña, Valencia, y Navarra, con la Coronada Villa de Madrid, Reyno de Toledo, Murcia, y tierra de la Mancha. Compuesto por (...) Maestro de Matemática, vezino de la Ciudad de Valencia.* Madrid, 1678.
- ANTIST, Bartolomé. *Almanach, o pronostico de los effetos que se espera, según las configurationes de los Planetas, y Estrellas que han de suceder en diversas paetes del Mundo, y particularmete en et Horizonte, desta insigne ciudad de Valencia, en el año 1581.* Valencia, 1580.
- ANTONIO SERRANO, Gonzalo. *Pronóstico general y particular del año de 1713 con la cosecha de frutos y mantenimientos y juicio de los políticos acontecimientos del Universo, con todos los cuartos de Luna y eclipses, computados al meridiano cordubense. Por el Gran Piscator Andaluz.* Córdoba, 1712.
- ANTONIO SERRANO, Gonzalo. *Crisis astrológica, física, mathematica y cronológica y pronóstico universal sobre la Máxima Conjunción del año 1723 día 9 de Enero, con expresión de los sucesos políticos y militares, etc.* Córdoba, 1723.
- ANTONIO SERRANO, Gonzalo. *Theatro supremo de Minerva, con su catholico decreto y sentencia definitiva a favor de la phisica astrológica, conforme a derecho natural, civil y canónico, por alegación consultiva y resolución decisiva, etc.* Córdoba, 1727.
- ANTONIO SERRANO, Gonzalo. *Astronomía universal , theorica y práctica, conforme a la doctrina de los antiguos y modernos astrónomos.* Córdoba, 1735.
- ARANDA y MARZO, Antonio. *Almanach y Pronostico nvevo para el año del Señor de 1690. Con las Conjunciones, Llenos, Quartos de Luna, Fiestas de Precepto, y dias de anima, con los buenos y malos para Purgas, y Sangrias, y otros avisos médicos...*Zaragoza, 1690.
- ARANDA y MARZO, José. *Descripción tripartita médico- astronómica que toca lo primero sobre la constitución epidémica que ha corrido por los reinos de España...con especialidad en la villa de Orgaz en 1735 y 1736.* Madrid, 1737.
- ARGOLI, *Ephemerides coelestium motuum.* Pat. , 1649.
- ARIAS, José. *Almanach, y Pronostico General del año del Señor de 1651, para diversas partes del Mundo, y en particular para el Muy Noble Reyno de Aragón, con las mudanzas del tiempo para todos los días del año, con todas las conjunciones, Quartos, y Llenos de Luna, y con las fiestas de guardar...*Zaragoza, 1650.
- ARMENGOL de FOLCH, Jerónimo. *Discurso astrológico, y general, para diversas partes del mundo, y en particular para el quinto clima; compvtado para el meridiano de Valencia, y los Reinos comarcanos para el año 1655.* Valencia, 1654.
- ARTIGA, Francisco Antonio de. *Espejo astronómico.* Huesca, 1648.
- ARTIGA, Francisco Antonio de. *Discurso de la naturaleza, propiedades, cavsas, y efectos de los cometas, y en particular del que aparecio en el Deziembre de 1680.* Huesca, 1681.
- ARTIGA, Antonio de. *Espejo astronómico, s/c, 1684.* Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- ASTAPI, Fulgencio. *Discurso astrologico del cometa grande que apareció en el Orizonte, y Meridiano de Barcelona à los 10 de Diziembre, año 1689.* Sevilla, 1690.
- AVEDAÑO, Miguel de. *Pronostico y platica que hizo el sabio Aben Omar de Ieruzalem, por mandato del Gran Turco, a todo el pueblo Constantinopolitano, declarandole la principal significación de los Cometas que vieron este año passado de 1618.* Barcelona, 1619.
- AVERROES. *Compendio del Almagesto, s/c, s a,* Fuente: encicl. Espasa-Calpe.

- AVIB-EL-KATEB. *Kitab-el-Amia*, s/c, s/a. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- AZARQUEL de TOLEDO. *Asapheha*, s/c, s/a. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- AZEREDO, Pedro de. *Recreacion del alma, y defensa del Evangelio...contra la supersticiosasa Astrologia. Enseñase a Sevilla, y a toda la República Christiana, que el aliuio de pestilencia y otros males, como Guerra, Hambre, & está (según testimonios diuinos) en la penitencia, y no en imaginaciones de Astrólogos.* Sevilla, 1570.
- AZEREDO, Pedro de. *Remedios contra la pestilencia.* Zaragoza, 1589.
- BADELON. *De l'Astrologie judiciaire.* París, 1689.
- BARRADA, Juan. *Pronostico y Lunario General para el año del Señor de 1691, con las conjunciones, Quartos, y Llenos de Luna Eclipses de esta, y del Sol para todos los días del año, para diversos Reynos.* Zaragoza, 1691.
- BARRADA de OLIVEIROS y VELA, Pedro. *Discvrso Astrológico, sobre el Eclipse de Sol que svcederá el dia miercoles 12 de Julio del Año de 1684 a las 2 y 37 minutos despues de medio dia, calculado al Meridiano, y elevación del Polo Septentrional del Reyno de Aragón.* Zaragoza, 1684.
- BARREIRA, Juan. *Repertorio dos tempos.* Coimbra, 1579.
- BARRIENTOS, Bartolomé de. *Cometarum explicatio atque praedictio.* Salamanca, 1574.
- BAYETA, Blas. *Discvrso de la naturaleza, propiedades, cavsas, y efectos del cometa que apareció en el mes de Deziembre del año 1664.* Valencia, 1665.
- BEJA, Antonio de. *Contra os juizos dos astrologos. Breve tratado a opiniao de alguns ousados astrologos, que por regras de astrologia non bem entendidas ousan em publico juizo dizer que á quatro ou cinco dias de fevereiro do anno de 1524, por ajuntamento de alguns planetas en ho signo de Piscis será gran diluvio na terra.* Lisboa, 1523.
- BELTRÁN de la MUCHA POLVAREDA. *Pronostico lvnatico, deste año, y de todos los demas hasta el fin del mudo, para toda la Christiandad, parte de Turquía, Guinea, y el Iapon, Marchena, París, Cabo de Gata, y la isla de la Cuaña.* Madrid, 1656.
- BEN-CHIJA, Abraham. *Libro de astronomía*, s/a. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- BERMUDO, Francisco. *Pronostico y lunario del año de Mil y Seiscientos y Sesenta y dos. Al Meridiano de la Muy Noble, y muy Leal Ciudad de Sevilla, y a los de la mayor parte de la Andaluzia, y Estremadura.* Sevilla, 1661.
- BLASS. *Endoxi ars astronomica qualis in charta Aegyptica superest.* Kiel, 1887.
- BOCARRO FRANCÉS y ROSALES, Manuel. *Observaciones mathematicas super cometan anni 1618.* Coimbra, 1619.
- BOCARRO FRANCÉS y ROSALES, Manuel. *Tractado dos cometas que appareceram em Novembro passado de 1618.* Lisboa, 1619.
- BOCARRO FRANCÉS y ROSALES, Manuel. *Anacephaeleoses da Monarchia Lusitana.* Lisboa, 1624.
- BOCARRO FRANCÉS y ROSALES, Manuel. *Faetus astrologicos.* Roma, 1626.
- BOCARRO FRANCÉS y ROSALES, Manuel. *Fasciculum verarum propositionum astronomicae, astrologicas et philosophicae.* Florencia, 1654.
- BOCARRO FRANCÉS y ROSALES, Manuel. *Regnum Astrorum reformatum, Cujus Fundamentum, caelestis astronomiae praxis.* Hamburgi, 1664.
- BODERIUS. *De ratione et usu dierum criticorum opus.* París, 1555.
- BOLL, Franz. *Studien über Claudius Ptolemäus. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astrologie (Jahrbb. f. Klass. Philol., XXI Supplementband.(Leipzig, 1894),pp. 49-244.*
- BOLL. *Sphaera.* Leipzig, 1905

- BONAVENTURA, Federico. *Anemología, id est, de affectionibus signis causis quae de ventorum ex Aristotelis, Theophrasto, Ptholomeo, etc.*. Urbino, 1593.
- BONAVENTURA, Federico. *De causa ventorum motus, peripathetica disceptatio*. Venecia, 1594.
- BONAVENTURA, Federico. *Pro Theophrasto atque Alexandro Aphrodisiense de vero tempore ortus atque occasus Orionis apologia, etc.* Venecia, 1594.
- BORDELON. *Les imaginations extrevagantes de monsieur Ouffle*. 1753 .
- BOUCHÉ-LECLERC. *Hist. de la divin, s/c*, 1879. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- BOUCHÉ-LECLERC. *L'astrologie grecque*. París, 1899.
- BOUSSET. *Religion des Iudentums im neutestament. Zeitalter*. Berlín, 1906.
- BRAVO de SOBRE-MONTE, Juan. *Piedra de Toque, en que se descvben los qvirates de los pareceres sobre el Cometa, que se ha visto el mes de Diziembre passado de 1680*. Madrid, 1681.
- BRAVO de SOBRE-MONTE, Juan. *Apologeticas respvestas (...) contra dos discursos, que han impugnado su Piedra de Toque, sobre los pareceres de el Cometa; vno con nombre de don Andrés Davila y Heredia, Señor de la Garena: v otro con titulo de El Soldado*. Madrid, 1681.
- BRUGSCH. *Aegyptologie, s. c, s. a*. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- BRUHESSEN. *Grand almanach perpetuel*. Brujas, 1550.
- BURCKHARDT. *Kultur der Renaissance*. Leipzig, 1898.
- CAMERARIUS. *Astrologia ex Hephesione aliisque antiquis*. Nuremberg, 1552.
- CARAMBOLA, Bachiller. *Discvrso astronomico svpsacion infalible y misterioso desempeño del arte chabalística sobre los efectos del cometa que aparecio en nuestro horizonte este presente año de 1682...*, Madrid, 1682.
- CARAMBOLA, Bachiller. *Discurso astronómico, y pronóstico general desde el año de 1683 hasta la fin del mvndo*. Madrid, 1638. Madrid, Nacional, R-Varios, 100-40 y 75-20.
- CARAMUEL LOBOKOWITZ, Juan. *Caelestes Metamorphoses: sive circulares planetarum theoricas in alias formas transfiguratae*. Bruselas, Meerbeckium, 1639.
- CARAMUEL LOBOKOWITZ, Juan. *Denovem Syderibus circa Jovem visis*. Lovaina, Bovetium, 1643.
- CARAMUEL. *Astronomía instaurata, s. c*, 1690. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- CARDAN, Jerónimo. *In C. Ptholomaei libri IV de astrorum iudiciis aut ut vulgo vocant Quadripartitae constructionis libros commentario. Praeterea eiusdem Hieronimi Cardani geniturarum XII exempla*. Basilea, 1554.
- CARDAN, Jerónimo. *Hyeronimi Cardani Mediolanensis philosophi ac medici celeberrimi opera omnia, cura Caroli Sponii*. Lyon, 1663.
- CARDAN, Jérôme. *De astrorum iudiciis, cum expositione Hieronymi Cardani medici. Precedido de un tratado De Septem erraticis stellis, lib. I (pp. 1-94), seguido de Geniturarum exempla (pp. 511-715) y de escolias de Cunrad Dasypodius (Rauchfuss) (pp. 717-838)*. Bâle, 1568.
- CARDAN, Jerónimo. *Apologia de la Piedra de toque...en respuesta de vn discurso publicado debaxo de el nombre de el Soldado*. Madrid, 1681.
- CARDONA, Luis. *Pronostico a lo natural del año de 1579*. Sevilla, 1579.
- CARMONA, Juan de. *Tractatus an Astrologia, sit Medicis necessaria*. Hispali, 1590.
- CARRERAS, Francisco. *De vario omnique falso astrologias conceptu*. Barcelona, 1657.
- CASELLAS, Esteban. *Discvrsos astrologicos, historico y del cometa aparecido en XIII, del mes de marzo 1668*. Valencia, 1668.

- CASIANO, Juan. *Breve discurso acerca del cometa visto en el mez de Nouiembre deste año de 1618 y sus significaciones*. Lisboa, 1618.
- CASSANY, P. *Tratado sobre las causas de los Cometas*, s/c, 1737. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- CASTAÑEGA, Fr. Martín de. *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones, y hechizarias, y vanos conjuros, y abusiones: y otras cosas al caso tocantes, y de la posibilidad y remedio dellas*. Logroño, 1529.
- CASTEL, Carlos. *Memoria sòbre la influencia de la Luna en la vegetación*. Madrid, 1875.
- CASTRO, Alonso. *Tabule astronomice Divi Alfonsi regis Romanoru et Castelle. Nuper q diligentissime cum additionibus emendate*. Venecia, 1518.
- CAUSINO, Nicolás. *Corte divina, o Palacio Celestial*. Madrid, 1675.
- CAYO, Julio Hygino. *Poeticon Astronomicon*, s/c. Siglo I. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- CAZALLA, Juan de. *Esriptura contra los astrólogos judiciarios juizios del diluivodel año de veintiquatro cerca de la savia curiosidad de la astrologia, entre los quales ha sido banisimo y muy ynpeçible a las conçiencias y estado de la Republica christiana este que dizen diluvio del año de veynte y quatro*. Madrid, 1523.
- CEPEDA, Baltasar de. *Lunario, y Pronostico general de las verdades que sucederan en el año de mil y seyscientos y diez y siete, acerca de la Limpissima Concepcion de la Virgen MARIA Madre de Dios, y Señora nuestra, Concebida sin mancha de pecado original...*, Sevilla, 1617.
- CEREZO, Leonardo. *Pronostico astrólogo para el año de 1684. Compuesto por el Señor Matheo Questier...Y Assimismo el ivizio de los accidentes, y temporales deste año de 1684*. Madrid, 1684.
- CIRUELO, Pedro. *Ignum planetarum secus de cursus aquarum: fructum suum dabit in tempore suo: et folium eius non defluet*. Brocarii, 1519.
- CIRUELO, Pedro. *Reprouación de las supersticiones y hechicerias...*, Salamanca, 1538.
- CISCAR, Gabriel. *Poema fisico-astronómico*, s c, 1824. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- CISNEROS, Diego. *Sitio, naturaleza y propiedades, de la ciudad de Mexico, Aguas y Vientos a que esta sujeta ; y Tiempos del año. Neccesidad de su conocimiento para el exercicio de la Medicina su Incertidumbre y dificultad sin el de la Astrología assi para la curacion como para los prognosticos*. Méjico, 1618.
- CÓLERA de AVIDENT, Sebastián Dionisio. *Juicio nuevo de los varios cometas que se han admirado desde el 15 de Noviembre de 1680 hasta el 5 de Febrero de 1681 sobre el horizonte de Valencia*. Valencia, 1681.
- COLLIMITIUS. *Artifitium de applicatione astrologiae ad medicinam*. Argentorati, 1531.
- COPÉRNICO, Nicolás . *De revolutionibus orbium stium*. Nuremberg, 1543.
- COPÉRNICO, Nicolás. *Sobre las revoluciones*. Intr., trad. y notas: Carlos Mínguez Pérez. Madrid, 1987.
- CÓRDOBA, Alfonso de. *Almanach perpetuum exactissime nuper emendatum omnium caeli motuum*. Venecia, 1473.
- CÓRDOBA, Alonso. *Tabule astronomico Elisabeth Regina*. Venecia, 1503.
- CÓRDOBA, Martín de. *Pronostico y lunario del año 1659*. Madrid, 1659.
- CORTÉS, Jerónimo. *Lvnario perpetuo...*, Valencia, 1594.
- CORTÉS, Martín. *Breve compendio de la sphaera y de la arte de navegar, con nuevos instrumentos y reglas, exemplificado con muy subtiles demostraciones*. Sevilla, 1551.

- CORTIJO HERRAIZ, Tomás. *Discurso apologético médico astronómico. Pruébese la real influencia de los cuerpos celestes en estos sublunares...para el más recto uso de la medicina*. Madrid, 1729.
- CREMONA, Gerardo de. *Geomantiae astronomicae Libellus*, s/c, s/a. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- CURSA, Juan Bautista. *Discurso mathematico sobre la naturaleza, y significación de los dos Cometas que se vieron en los meses de Noviembre y Diciembre del año 1618*. Valencia, 1619.
- CHABAS, F. *Mélanges Egyptologiques*. 2ª serie, pp. 294-323. (Chalon-sur-Saône, 1864.)
- CHAPETA. *Almanach sobre el any 1691, segons la inflvencia y naturalesa de los Planetas dominants. Senyala los Plens Girans, y los Eclipses, les Festes...Compost Per vn Astrolech modern...de sobrenom se diu (...)*. Palma de Mallorca, 1691.
- CHAVES, Jerónimo. *Tractado de la Sphera*. Sevilla, 1545.
- CHAVES, Jerónimo. *Chronographia o Reportorio de los tiempos...*, Sevilla, 1548.
- CHIPIEZ, C. *Histoire de l'astrologie dans l'Antiquité*. Paris, 1867.
- CHRISTMAS. *Astrology, Cradle of the Twin Giants, Science and History*. Londres, 1849.
- CHWOLSON. *Ssabier und Ssabismus*, s/c, 1856. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- DÁVILA y HEREDIA, Andrés. *Chronografia o reportorio de los tiempos*. Sevilla, 1588.
- DELAMBRE, M. *Histoire de l'astronomie du Moyen Age*. Paris, 1816.
- DELAMBRE, M. *Histoire de l'astronomie ancienne*. Paris, 1817.
- DÍAZ FERNÁNDEZ, Manuel. *Copia de la carta escrita de la ciudad de Constantinopla, a vn cavallero de esta de Sevilla, en que le da noticia del mas horrendo Cometa que hasta aora se ha visto; y de las ruynas que amenaça el Imperio Octomano*. Sevilla, 1671.
- DIETERICH. *Abraxas*. Leipzig, 1904.
- DIODATA, Francisco. *Discurso judicialio...*, Sevilla, 1684.
- DIODATA, Francisco. *Discurso astronómico, sobre el Eclipse Magno de la Luna del día 10 de Diziembre del Año de 1685. Escrito por el Gran Cazador de los Astros del Celeste Bosque Español*. Madrid, 1686.
- DORT. *Compendium astronomiae magnae Theophrasti Paracelsi de naturalium et supernaturalium mysteriorum, Dei, quoque magnalium ad artes et scientias adeptas et consequendi optima consideratione*. Francfort, 1584.
- ELLIS, R. *Noctes Manilianae*. Oxonii, 1891.
- ELLIS, R. *Astronomicon di Marco Manilio, lib.I*, traducido por A. Covino. Torino, 1895.
- ENGELBRECHT, A. *Hephaestion von Theben und sein astrologisches Compendium*. Wien, 1887.
- ENGUERA, Pedro de. *Discvrso astronomico sobre si los equinocios, y Solsticios permanecen, o no, en aquellos dias que les pertenecen sus lugares...*, Madrid, 1703.
- EPPING-STRASSMAIER. *Astron. aus Alt-Bsbylon in Stimmen aus Maria-Laach*. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- ESCOBAR SALMERÓN y CASTRO, José de. *Discurso cometologico y relacion del nuevo cometa: visto en aqueste Hemispherio Mexicano y generalmente en todo el Mundo: el año de 1680 y extinguido en este de 81*. Méjico, 1681.
- ESCHIAD. *Summa astrologiae judicialis*. Venecia, 1489.
- ESCRIVÁ, Juan. *De imaginibus astrologicis*, s/c, 1496. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.

- ESPAÑA, Juan de. *Epitome totius astrologiae judicialis*. Nuremberg, 1548.
- ESPINOSA, Pedro. *Sphaera Ioannis de Sacrobvsto cum commentaris (...), Artium Magistri celeberrimiq. praeceptoris Salmaticensis gymnasii editis*. Salamanca, 1550.
- ESSAMEJ, Aben. *Tablas astronómicas*, s/c, s/a. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- ETZLER. *Introductorium iatro-mathematicum*, s/c, 1622. Fuente: encicl. Espasa-Calpe
- FALEIRO, Francisco. *Tratado de la Esphera y del arte de marear con el regimieto de las alturas: co algunas reglas nuevamete escritas muy necessarias*. Sevilla, 1535.
- FARGAS, Esteban Sebastián. *Iuizio vniversal de la Conivncion Maxima, que viene este año de 1603 y cada 700 y 95 años, señalando mudanças en el mundo*. Valencia, 1603.
- FEIJOO, P. *Astrología judiciaria (en el t.I.de su Teatro crítico)*,s c, s a. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- FERNÁNDEZ, Tomás. *Discvrsos, y pronosticaciones de las vitorias que tvvieron los otomanos, y moros, descendientes de Ismael hijo de Abraham, y de Agar su esclaua, y de su ruyna y destruycion, y sin que ternan sus malas y dañadas setas de Mahoma, y sus descendientes...*, Granada, 1629.
- FERNÁNDEZ y HURTADO, Antonio. *Nvevo (El) Atlante español, Almanak Vniversal, para el año del Señor de 1699...*, Madrid, 1698.
- FERNÁNDEZ RAXO y GÓMEZ, Francisco. *De cometis et prodigiosis eorum potentis*. Madrid, 1579.
- FERNANDO, Francisco. *Pronostico y lunario del año del Señor de mil seiscientos y sesenta y uno; al Meridiano de la muy Noble y muy Leal Ciudad de Sevilla, y la mayor parte de las Andaluzias y Estremadura*. Sevilla, 1660.
- FERRER, Leonardo. *Iuizio de la impresion meteorológica...*, Valencia, 1618.
- FERRER, Leonardo. *Astronomica cvriosa, y descripción del mvndo svperior, y inferior. Contiene la especvlación de los Orbes, y Globos de entrambas esferas, con admirable artificio: Obra hecha de la poderosa mano de Dios, provechosa, para cualquier estudioso curioso*. Valencia, 1677.
- FERRER, Leonardo. *Cielo favorable...*, Valencia, 1681.
- FIGUEIRIDO, Manuel de. *Prognostico do cometa que apareceu en 15 de setembro de 1604*. Lisboa, 1605.
- FIGUEROA, Juan de. *Opvscvlo de Astrologia en Medicina, y de los términos y partes de la Astronomia necessarias para el uso de ella*. Lima, 1660.
- FIGUEROA, Juan de. *Figvra de vn metehoro...*, Zaragoza, 1682.
- FINE, Oroncio. *De Mundi Sphaera*. París, 1542.
- FINE, Oroncio. *De solaris horologiis quadrantibus libri IV*. París, 1560.
- FIRMICUS MATERNUS, Julian. *Julii Firmici Materni Junioris V. C. ad Mavortium Lollianum Astronomicon libri VIII per Nicolaum Prucknerum astrologum nuper ab innumeris mendis vindicati*. Basilea, MDXXXIII, 244 pp. fol.
- FITER e INGLÉS, José. *La ciencia astrologica a Catalunya...desde el Segle X fins a nostres dias*. Barcelona, 1875.
- FLUDD, Robert. *De supernaturali, naturali, praeternaturali et contranaturali microcosmi historia*. Oppenheim, 1619/21.
- FLUDD, Robert. *De natura simia seu technica microcosmi historia*. Francfurt, 1624.
- FLUDD,Robert. *Prognosticum arithmeticum, prognosticum supercoeleste, prognosticum meteorologicum*. Francfort, 1631.
- FONTANUS. *De astrologia medica liber*. Lagd. 1620.
- FÖRSTER. *Himmelkunden und Weissagungeen*. Berlin, 1901.

- FRANCÉS y ROSALES. *Fasciculus verarum propositionum Astronomicae, Astrologicae et Philosophicae, s/c*, 1654. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- FRIBERG, Jora. *Números y medidas en los primeros documentos escritos*. INV. y C. abr. 1984.
- FUENTES, Alonso de. *Summa de philosophia natural, en la qual assi mismo se tracta de Astrvlygia y Astronomia...*, Sevilla, 1545.
- GADBURY, John. *The doctrine of Nativities with the doctrine of horary questions*. Londres, 1658.
- GADBURY, John. *Collection of Nativities in C L Genitures*. Londres, 1662.
- GALLUCE. *De temporibus ad medendum accomodatis, s/c, s/a*. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- GALLUCIO, Juan Pablo. *De themate eligendo parte fortunae divisione Zodiaci, etc*. Venecia, 1588.
- GALLUCIO, Juan Pablo. *Speculum uranicum*. Venecia, 1593.
- GÁMEZ, Andrés. *Discvrso del cometa inocente , y Astrologia de el desengaño motiuado, del que fue visto al fin de el año proxime (sic) passado de 1680 y principios del presente, y de los horribles, y espantosos pronosticos, que varios Astrologos an publicado*. Nápoles, 1681.
- GANIVET. *Amicus medicorum*. Francfort, 1614.
- GARCÍA, Carlos. *Oposicion (La) y conivción de los dos grandes lminares de la tierra. Obra apazible y curiosa en la qual se trata de la dichosa Alianza de Francia y España*. París, 1617.
- GARCÍA de LOVAS, Andrés. *Tratado del cómputo: en el qual breuemente se enseña el medir del tiempo sin auxilio mathemático*. Salamanca, 1551.
- GARITIER, Monsieur de. *Discurso Astrologico sobre el Cometa, qve se manifiesta en nuestro Horizonte este Año de 1681...*, Zaragoza, 1681.
- GAURICUS, Lucas. *Tractatus astrologiae iudiciariae de nativitatibus virorum et mulierum...Addito in fine libello Antonii de Monturno de eadem re cum annotationibus Ioannis de Monte Regio*. Nuremberg, 1520.
- GAURICUS, Lucas. *Ephemerides recognitae...eiusdem schemata et praedictiones*. Venecia, 1533.
- GAURICUS, Lucas. *Praedictiones super omnibus futuris luminariorum deliquitis anno MDXXXIII examinatae*. Roma, 1539.
- GAURICUS, Lucas. *Super diebus decretoriis (quosetiam criticos vocitant) axiomata sive aphorismi grandes utique sententiae brevi oratione comprehensae*. Roma, 1546.
- GAURICUS, Lucas. *Tabulae de primo mobili quas directionum vocitant. Cum problematibus facilimis et diligentes examinatis. Quibus annectitur tractatus iudicandi omnium aphetarum apothelesmata...*Roma, 1557.
- GAURICUS, Lucas. *Super tabulis directionum Ioannis Monteregiensis quoddam supplementum Necnon tractatus iudicandi omnium aphetarum directiones*. Roma, 1560.
- GAURICUS, Lucas. *Tractatus iudicandi conversiones sive revolutionibus nativitatum*. Roma, 1560.
- GAURICUS, Lucas. *Opera Omnia*. Basilea, 1575.
- GEBER-BEN-AFLA. *De Astronomia, s/c, s/a*. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- GÓMEZ, Juan. *Discurso astrologico sobre los sucesos del año 1652 y parte del de 1653 con las pronosticaciones que los malevolos Planetas indican a los Reynos...*, Sevilla, 1652.

- GÓMEZ de AGUILERA y SAAVEDRA, Rodrigo. *Pronostico, qve publica la declinacion general de la secta de Mahoma, libartad (sic) de Ierusalem, y Palestina*. Madrid, 1648.
- GONZÁLEZ, Andrés. *Compathia y símbolo de la astrología y la medicina y pronosticación del año 1604 y consideración astrológica sobre la próxima conjunción*. Medina del Campo, 1604.
- GONZÁLEZ HERRERA, Antonio. *Discurso astronómico, físico y judicial o pronóstico con ocasióndel cometa que se vio en Diciembre de 1664 y por Marzo de 1665*. Granada, 1665.
- GRANOLLACHS, Bernat. *Lunari o reportori del temps de 1482 a 1484*. Barcelona, 1482.
- GRANOLLACHS, Bernat. *De la muy noble arte e sciencia de astrología ha seido sacado el presente sumario por el egregio e muy sabio astrologo Mastre Bernat Granollachs, Maestro en artes e medicina...* Barcelona, 1488?
- GRANOLLACHS, Bernat. *Lunarium ab anno 1485 ad annum 1550*. Sevilla, 1491.
- GRANOLLACHS, Bernat. *Lunarium in quo reperiuntur coniunctiones et oppositiones Lunae et ecclipses Solis et Lunae*. Roma, 1511.
- GRASSE. *Lerhbuch einer literärgeschichte*. Leipzig, 1839.
- GREUSS. *Methodus curandorum morborum mathematica*. Berolini, 1674.
- GRÜNPECKIUS. *Pronosticus seu iudicium ex conjunctione Saturni et Jovis*. Viena, 1496.
- GRÜNPECKIUS. *Speculum naturalis et prophetiae visionis*. Nuremberg, 1508.
- GUTIÉRREZ de TORRES, Alvaro. *Sumario (El) de las maravillosas:y espantables cosas q en el mundo han acontescido*. Toledo, 1524.
- GUTIÉRREZ de TORRES, Alvaro. *Breve compendio de las alabanzas de Astrología*. Toledo, 1524.
- HALMA, Y. *Tables manuelles des mouvements des astres*. París, 1922.
- HÄBLER. *Astrologie im Altertum*. Zwickau, 1881.
- HARALD A. T. RICH. *The language of archaic Astronomy*. Technological Review, Dec. 1977.
- HENRÍQUEZ de LARA, Alonso. *Juicio del cometa que apareció el 7 de Enero, impugnando al Doctor Torres*. Zaragoza, 1744.
- HERA, Pedro de la. *Repertorio del mundo particular, s/c, 1584*. Fuente: encicl. Espasa-Calpe
- HERA y de la VARRA, Bartolomé. *Repertorio del Mvndo particvlar, de las Spheras del Cielo y Orbes elementales, y de las significaciones, y tiepos correspondientes a su luz, y mouimiento: con los Eclipses, y Lunario, desde este año...*, Madrid, 1584.
- HEURTEGN. *L'incertitude et la tromperie des astrologues judiciaires avec la condamnation de leur art*. Paris, 1619
- HOMMEL. *Aufsätze und Abhandlungen*. Leipzig, 1892..
- HOROZCO y COVARRUBIAS, Juan de. *Tratado de la verdadera y falsa prophecia*. Segovia, 1588.
- INDAGINE. *Proposition astrologique et pronostication naturelle*. Paris, 1545.
- ISIDORO de SEVILLA. *Etimologías. Lib.III, s/c, s/a*. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- JENSEN. *Kosmologie, s/c. 1893*. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- JOHN A. Eddy. *Medicine wheels and Plains Indian Astronomy*. Technological Review. Dec. 1977.
- JUAN de SEVILLA.. *De Testimoniis planetarum, s/c, s/a*. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.

- JUNCTINUS, Fr. *Comentaria in Sphaera Ioannis de Sacrobosco*. Lyon, 1557/8.
- JUNCTINUS, Fr. *Comentarios a los dos últimos libros del Quadripartito de Ptolomeo*. Lyon, 1581.
- JUNCTINUS, Fr. *Speculum Astrologiae, universam mathematicam scientiam in certas classes digestam complectens*. 2^a de., 2 vol. fol. ,Lugduni, 1581.
- JUNCTINUS. *Speculum astrologicae*. Lyon, 1583.
- JUVELLINA. *Institutiones medicae ... quibus accesserunt... astrologus ad medicinam pertinens, s c*, 1676. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- KASSEN-MOSLEMA. Abul. *Sumario de las Tablas de Albategni. Siglo X*. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- KENNEDY, E. S. y PINGREE, D. *The astrological history of Mashahallah*. Cambridge, 1971.
- KENYON, F. G. *Greek Papyri in the British Museum*. London, 1893.
- KEPLER, Juan. *Harmonices mundi*. Linz, 1619.
- KEPLER, Juan. *Tabulae Rudolphinae quibus astronomicae scientiae, temporum, longitudine collapsae, restauratio continentur; a Phoenice ille astron., Tycho...primum animo concepta...Ann. Christ. 1564 exinde observatione syderum...etc*. Ulm, 1627.
- KIESEWEITER. *Gesch. des Okkultismus*. Leipzig, 1895.
- KOECHLY. *Manéthon, Dorothee de Sidon y Anubion*. Lips., 1858, pp. 113-117.
- KOLNER. *Tractatus iatro-mathematicus ex thematis coeli, ad horam decubitus, morbi alicujus naturam, mutationem eventum, etc., per conjecturas astrologicas in genere et in specie praenotiones, s c*, 1618. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- KROLL. *Neue Jahrb. für Phil. und Päd*, s/c, s/a. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- LANSON, G. *De Manilio poeta ejusque ingenio*. París, 1887.
- LEBRUN. *Hist. crit. des prat. superst*, s/c, s/a. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- LEDESMA, Manuel. *Apologia en defensa de la Astrología contra algunos médicos que dicen mal della*. Valencia, 1599.
- LEDESMA, Manuel. *Exposición astronómica de el cometa que el año de 1680, ha observado en la ciudad de Cádiz*. México, 1681.
- LEMNIUM. *Libri tres quorum primum de astrologia*. Jena, 1587.
- LENORMANT. *La divination chez les Chaldéens*. París, 1875.
- LI, Andrés de. *Repertorio de los tiempos*. Zaragoza, 1492..
- LOBELIN. *L'Astrologie et les rois de France*. París, 1810.
- LÓPEZ, Jerónimo. *Pronosticacion, y Iuzio General del año M.D.C.LXXX. Por la Conjuncion que sucedio dia 20 de Diciembre a las 4 horas, y 25 minutos de la mañana, en la hora de Saturno; de que se formó el Cometa, que hasta oy se ve en este Horizonte*. Zaragoza, 1680.
- LÓPEZ de CAÑETE, Cristóbal. *Compendio de los pronosticos, y baticinios antiguos y modernos, que publican la declinación generale de la seta de Mahoma, y libertad de Hierusalem, y Palestina...*, Granada, 1630.
- LÓPEZ de CORELLA, Alonso. *Secretos de Philosophia y Astrologia y Medicina y de las quatro mathematicas Ciencias...*, Zaragoza, 1547.
- LÓPEZ PIÑEIRO, José M^a. *Hace quinientos años*. Investigación y Ciencia, jul. 1981.
- LÖW. *Astrologie in der Bibel in Ben Chananja*, s/c, 1863. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- LÖWIN. *Ben Chananja*, s/c, 1863. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.

- LUCANO, Lucas. *Description astrologa de las inclinaciones, y condiciones de todas las mugeres, sacada de sus propios nombres, y recogida de varios discursos de Poetas celebres*. Barcelona, 1606. Madrid, Nacional, R-11.387.
- LUCAS, Francisco. *Instruccion para la observación del Eclipse de la luna*. Madrid, 1577.
- LUCIANO, Antonio. *Discvrso Mathematico, sobre los dos Cometas que se han parecido, en las quales se declaran los efectos que muestran por los Signos y señales, a donde se vieron primero...*, Valencia, 1618.
- LUCIANO, Antonio. *Verdadera estampa de los tres soles q vieron en la Ciudad de Roma en el mes de Febrero deste año 1622*. Valencia, 1622.
- LUDWICH, A. *Maximi et Ammonis carminum de actionum auspiciis reliquiae. Accedunt Anecdota astrologica*. Lips., 1877, 126 pp. in-12.
- LUJÁN, Pedro de. *Lunari e repertori del temps*. Barcelona, 1514.
- LUJÁN, Pedro de. *Lunario y Pronostico*. Barcelona, 1620.
- LLULL, Raimundo. *Ars Astrologiae*. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- MAASS. *Die Tagesgötter*. Berlin, 1902.
- MAGIN. *De astrologica ratione ac usu dierum criticorum, seu decretoriorum, ac praeterera, de cognoscendis et medendis morbis ex corporum coelestium cognitione*. Venecia, 1607.
- MAGINI, Juan Antonio. *Ephemerides caelestium motuum ab anno 1581 ad annum 1620*. Venecia, 1582.
- MAGINI, Juan Antonio. *Tabulae secundorum mobilium caelestium... congruentes cum observationibus Copernici et canonibus Pruthenicis atque ad novam anni, etc.* Venecia, 1585.
- MAGINI, Juan Antonio. *Theoricae planetarum ad Copernicanas observationes cum Tychonis, etc.* Venecia, 1680.
- MAGNAM, Domingo. *Problema de anno Nativitatis Chisti ubi demonstratur Christum natum esse anno octavo ante Aeram vulgarem*. Roma, 1772.
- MANÉTHON. *Manethonis Apotelesmaticorum libri sex*. Coloniae ad Rhenum, 1832.
- MANFREDI, Jerónimo. *De medicis et infirmis collectanea in ordine centiloqui congesta. Insuper in XXVIII mansiones Lunae et de impedimentis eiusdem generalibus...*Nuremberg, 1530.
- MANILIUS. M. *Manilii Astronomicon a Josepho Scaligero... repurgatum*. Argentorati, 1655.
- MARQUEZI, Miguel. *Pronostico general de este Año de 1645...*, Zaragoza, 1645.
- MARTÍN PERALTA, Jerónimo. *Juicio del fenómeno o portento, juntamente con las significaciones del cometa*. Valencia, 1619.
- MARTÍN PERALTA, Jerónimo. *Pronostico y juicio sobre la Conjunción Magna del año 1623 y de sus prodigiosas significaciones y portentos*. Valencia, 1619.
- MARTÍN POBLACIÓN, Juan. *De vsu astralabi. Compedium schematibus comodissimus illustratum. Auctore (...)*. París, 1526.
- MARTÍNEZ, Enrique. *Repertorio de los tiempos y Historia Natural desta Nueva España. Compuesto por (...). Cosmographo de su Magestad é interprete del Santo Officio deste Reyno*. Méjico, 1606.
- MAS, Bernardo. *Pronostich Natural y Discurso del Cometa y Palma Nubile*. Barcelona, 1618.
- MASSAI, Abel. *Pronostico de vn Tvrco mvy sabio; y grandissimo Astrologo, que se llamava Buba Vali...*, Zaragoza, 1689.
- MAURY, C. *La Magie et l' Astrologie dans l' Antiquité et au Moyen Age*. París, 1877.

- MENDOZA, Gabriel de. *Pronostico y disvrso en epitome. De los efectos del Eclipse del Sol, de primero dia de lunio del año mil y seiscientos y treinta y nueue, que comiençan este año de seiscientos y quarenta, y cumplen por Março de quarenta y dos...*, Madrid, 1640.
- MENSINGA. *Ueber alte und neue Astrologie*. Berlin, 1872.
- MERA, Pablo de. *Tratado del Computo general de los tiempos, conforme a la nueua reformation, necessario para los Ecclesiasticos y Seglares*. Madrid, 1614.
- MEXÍA, Pedro. *Libro llamado silua de varia lecio...*, Sevilla. 1540.
- MEXÍA, Pedro. *Discursos sobre los dos cometas que se vieron por el mes de Noviembre del año pasado de 1618*. Lisboa, 1619.
- MEYSSONNIER. *Aphorismes d'Astrologie tirés de Ptolomeé, d'Hermes, Cardan Munfoedus*. Lyon, 1657.
- MICÓ, José. *Diario y juicio del cometa que apareció á los 8 de Noviembre de 1577*. Barcelona, 1578.
- MIRALD. *Harmonia coelestium corporum et Humanorum, dialogis undecim astronomice et medice elaborata et demonstrata*. Francfort, 1589.
- MIRANDA, Luis. *Exposicion de la esfera de Ivan de Sacrobosco, doctor parisiense...*, Salamanca, 1629.
- MIZAULD, Antonio. *Coniugium Aesculapii et Uraniae medicum simul et astronomicum*. Lyon, 1550.
- MIZAULD, Antonio. *Phaenomena sive aerae ephemerides omnium aerae commotionum signa ab his quae in caelo, aere, aqua et terra palam apparet con unos Prolegomena, in quibus nonnulla de brutorumpraesagitione et praedicendarum aeris mutationum*. Paris, 1566.
- MOLERA, Gaspar. *Pronostich per l'any Mil DXXXIII e durará en pars fins cerca del any MDXXXIII...*, Barcelona, 1533.
- MOLINA de la FUENTE, Juan. *Juicio y prognóstico del cometa que apareció en el mes de noviembre deste año, y su figura y cielo*. Madrid, 1572.
- MOLINACCI, P. *De praecognitione futurorum*. La Haya, 1640.
- MOLLAN. *Cartel aux judiciaires et célesteurs astrologues*. Lyon, 1585.
- MONTALVO, Cristóbal de. *Discurso a los dos cometas que han aparecido en Granada en el mes de Noviembre de mil seiscientos y diez y ocho años, regulados con la conjunción máxima de Saturno y Júpiter*. Granada, 1618.
- MONTANO, Vicente. *Discvrso Filosofi-astronómico...Que escriuia el Capitán Don (...) sobre el cometa que apareció matutino en el Orizonte de Madrid, por Diziembre del año passado 1689*. Barcelona, 1690.
- MONTEMAYOR, Juan de. *Comentaria R. P. (...) societatis Iesv in libros de caelo (Aristotelis)*. Anno Domini 1575. Madrid, Nacional, Mss. 8.312 (folios 161-242).
- MONTEMAYOR, Juan de. *Tractatus de sphaera mundi 4or. capita sacrobosci*. 1576. Madrid, Nacional, Mss. 8.312 (folios 243-247).
- MORENO, Pedro Juan. *Discvrso añadido al pronostico del año 1639 sobre el suceso de las Guerras entre España y Francia, y toma del Castillo Salsas*. Zaragoza, 1639.
- MORENO, Pedro Juan. *Svmario y Pronóstico General del año del Señor de 1644. Bisiesto, calculado al Polo, y Meridiano de la Ciudad de Zaragoza*. Zaragoza, 1644.
- MORENO, Juan. *Lunario y pronóstico del año 1660*. Valencia, 1660.
- MOULT. *Propheties perpetuelles et tres curieusses*. Paris, 1741.
- MUNSTER. *Organum Uranicum*. Basilea, 1536.
- MUÑOZ, Jerónimo. *Institutiones Arithmeticae ad percipiendam Astrologiam et Mathematicas facultades necessariae...*, Valencia, 1556.

- MUÑOZ , Jerónimo. *Libro del nuevo Cometa y del lugar donde se haze; y como se verá por los Parallaxes quan lejos estan de tierra; y del Prognóstico deste...*, Valencia, 1573.
- MUÑOZ , Jerónimo. *Summa del Prognostico del Cometa: y de la Eclipse de la luna, que fue a los 26 de Setiembre del año 1577 a las 12 horas 11 minutos*. Valencia, 1578.
- MUÑOZ , Jerónimo. *Traicte du nouveau Comete, & du Prognostique d' icelay...*, París, 1584.
- MURCIA de la LLANA, Francisco. *Compendio de los metheoros del principe de los Filósofos Griegos y Latinos Aristóteles*. Madrid, 1615. Madrid, Nacional, 2-49.944; R-3134.
- MURCIA de la LLANA, Francisco. *Selecta in libros Aristotelis De Anima, Generatione, & caelo, subtilioris doctrinae, quae in Coplutensi Academia versatur, miro quo methodum reducta...*, Madrid, 1616. Madrid, Nacional, 3-45062;3-54110.
- MUT, Vicente. *Observationes motuum coelestium, s/c*, 1649. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- MUT, Vicente. *Observationes motuum caelestium cum adnotationibus satronicis, et meridianorum differentiis ab eclipsibus deductis*. Mallorca, 1666. Madrid, Nacional, núm. 186.766.
- NABOD, Valentín. *Enarratio elementorum astrologiae in qua praeter Alcabitii, qui arabum doctrine compendio prodidit expositionem in Coloniensi academia studiosis philosophiae proposita a Valentino Nabod*. Colonia, 1560.
- NABOD, Valentín. *Astronomicarum institutionum libri III*. Venecia, 1580.
- NÁJERA, Antonio de. *Discursos astrológicos sobre el cometa que apareció en 25 de Noviembre de 1618*. Lisboa, 1619. Madrid, Nacional, Mss. 2.349(impreso).
- NÁJERA, Antonio de. *Summa astrológica y arte para enseñar a hacer el pronóstico de los tiempos y por ellos conocer la fertilidad o esterilidad del año y las alteraciones del aire por el juicio de los eclipses de Sol y Luna, por la revolución del año y más en particular por las conjunciones, oposiciones y quartos que hace la Luna con el Sol todos los meses y semanas, dispuesta por el mejor y más racional estilo y por términos más claros que hasta hoy se han escrito, sacados de lo más esencial de la doctrina de Ptolomeo y sus comentadores, y de otros astrólogos árabes y griegos que mejor trataron desta materia, y para confirmación de su verdad y destreza recopiladas en la ultima parte de este libro muchos aphorismos examinados por todos ellos de las contelaciones celestes que con sus influjos alteran el aire con los calores, fríos, humedades, nubes, lluvias, granizo, vientos, tempestades, truenos, relámpagos, rayos, piedra de corisco, temblores de tierra, terremotos y diluvios, y el modo como se hacen todas estas impresiones meteorológicas en el aire y tierra, con otras muchas curiosidades a propósito*. Lisboa, 1632.
- NAVARRO, Francisco. *Discurso sobre la conjunción máxima que fue en el año de 1603. En el cual se pronostican los felicissimos sucessos, vitorias, etc*. Valencia, 1604. Madrid, Nacional, R-11.642.
- NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de la supersticion ladina, Explorador del saber, astucia, y poder del Demonio*. Huesca, 1631. Madrid, Nacional, U-5.964.
- NAVARRO, Juan Jerónimo. *Disertacion astronómica*. Lima, 1645.
- NAWBAJT, Musa Ibn. *Al-Kitab Al-Kamil*. Trad. por Ana Labarta. Barcelona-Madrid, 1982.
- NEBRIJA, Antonio de. *Tabla de la diversidad de los días y de las horas, s/c*, 1550. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.

- NÉCHEPSO et PÉTOSIRIS. *Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica*. Editado por Ernestus Riess (*Philologus, Supplementband VI*. -Goettingen, 1891-1893.- pp. 323-394).
- NEWTON, Isaac. *Observation upon de Prophecies of Daniel and the Apocalypse of Saint John*. Londres, 1733.
- NOGRADNOM. *Brevissimas y ciertas reglas, para tener salud, y preservarse en todo tiempo de enfermedades*. Barcelona, 1617.
- NOSTRADAMUS. *Les grandes et merveilleuses predictions*. Amberes, 1580.
- NÚÑEZ de ZAMORA, Antonio. *Pronóstico del eclipse de Sol que se hizo el año 1600 a 10 de julio, y del de Luna a 29 de enero*. Salamanca, 1600. Madrid, Nacional, 3-44.151.
- NÚÑEZ de ZAMORA, Antonio. *Liber de cometis in quo demonstratur cometam anni 1604 fuisse in firmamento, y en romance, El juicio de la máxima conjunción del año 1603 y deste mismo cometa y de la conjunción de Júpiter y Marte que lo incendió*, Salamanca, 1610.
- OBICIUS. *Iatroastronomicam, varios tractatos medicos et astronomicos ad rectum medendi usum per necessarios complectens*. Vicentiae, 1618.
- OBSOPAEUS, Juan. *Opera Omnia*. Amsterdam, 1689.
- OEFELE, Félix von. *Das Horoskop des Empfängnis Christi, s/c, s/a*. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- OLIVIERI, A. *Codices florentinos*. Bruselas, 1898.
- OLLER, Jerónimo. *Pronostico del año 1610, de los efectos que han de suceder en diversas partes del mundo y en particular en el horizonte de la ciudad de Valencia y Barcelona*. Valencia, 1609.
- ORTIZ, Isidro. *Lunario y Pronóstico general, del año 1674*. Valencia, 1674.
- ORTIZ de la FUENTE, Diego. *Declaracion de los grandes prodigios ... que se han visto en el mundo y explicacion de tres lunas que este año pasado de 1624 se vieron en Roma*. Sevilla, 1625.
- ORTIZ ZARAGOZANO, Diego. *Svmario y Pronóstico general, de las mvdaças de los tiepos, y de cada dia de por si...*, Barcelona, 1620.
- ORTIZ ZARAGOZANO, Diego. *Pronostico y lynario del año 1643 en zaragozano forma el meridiano de Madrid y otras partes*. Madrid, 1642.
- PADILLA, Francisco de. *Tratado contra la Astrologia Judiciaria*. Málaga, 1603.
- PALAU, Marco Antonio. *Discurso astronómico sobre el cometa, o Estrella que de nuevo ha aparecido en el Zodiaco a 18 grados del signo de Sagitario, cerca de la Eclíptica, con poca latitud septentrional, a las 8. de Octubre...*, Valencia, 1604.
- PALAU, Marco Antonio. *Breue Discurso Apologético en defensa de la verdadera, y lícita Astrologia contra el destierro de Pronósticos*. Valencia, 1613.
- PALOMARES, Jacinto. *Destierro de pronósticos y Discursos sobre los dias caniculares y eclipses del sol y luna...*, Tarragona, 1613.
- PALOMINO, Diego. *Liber de mvtatione seris in qvo assidva et mirabilis mutationis temporum historia cum suis causis enarratur autore...*, Madrid, 1599.
- PARACELSO. *Opera medicochymica*. Francfort, 1603.
- PAUL d'ALEXANDRIE. *Pauli Alexandrini, Rudimenta in doctrinam de praedictis natalitiis. De. Andr. Schato. Witebergae*, 1586.
- PEDRO, Miguel de. *Lunario y pronóstico natural del año 1606 calculado al meridiano y elevación del Polo de la ciudad de Zaragoza: con un breve discurso de la máxima conjunción que fue en diciembre de 1603*. Zaragoza, 1605.

- PELECHÁ, Onofre. *Discurso de la naturaleza, causas y efectos de los cometas; primero en general y después en particular de los que se han visto en el año 1618, con la opinión vulgar de los filósofos y astrólogos y verdadera de San Juan Damasceno*. Valencia, 1618.
- PELEGRIN, Juan Antonio. *Discvrso astrológico, y philosophico, de los efectos del eclipse grande de el Sol, que sucederá este año de 1684 el dia 12 de Iulio, a las dos horas, y 20 minutos de la tarde...*, Madrid, 1684.
- PENCER. *De praecipuis divinationum generibus*. Francfort, 1597.
- PERALTA, Sebastián. *Ivizio del incendio que apareció en el cielo a 17 de Nouiembre del año M.D.C.V.*, Valencia, 1606.
- PEREIRA, Benito. *De magia, de observatione somniorum et de divinatione astrologica...*, Coloniae, 1598. Madrid, Nacional, R-28.471.
- PEREIRA, Benito. *The Astrologer anatomised*. Translated by Percy Enderbie. Londres, 1661.
- PÉREZ de ACUÑA. *La Astrología Judiciaria, s/c*, 1854. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- PÉREZ, Alonso. *...Epitome in libros Metheorologicos Aristoteles*. Salamanca, 1576. Madrid, Nacional, R-28.746.
- PÉREZ, Alonso. *...Svmma titivs meteorologicae facultatis, et rervm copia vberrima, & tractationis ordine luculente congesta...*, Salamanca, 1576. Madrid, Nacional, R-28.770; R-29.660.
- PÉREZ, Miguel. *Theatro y descripcion del mundo y del tiempo...*, Granada, 1614. Madrid, Nacional, R- 4.810.
- PÉREZ de MOYA, Juan. *Obra intitvlada fragmentos mathematicos. En que se tratan cosas de Geometria, y Astronomia, y Geografia, y Philosophia natural, y Sphera, y Astrolabio, y Nauegacion, y Reloxes*. Salamanca, 1568. Madrid, Nacional, R-13.919.
- PÉREZ de MOYA, Juan. *Tratado de cosas de Astronomia, y Cosmographia, y Philosophia Natural*. 1573. Madrid, Nacional, R-27.145.
- PÉRZEZ de MESA, Diego. *De incertitudin iudiciorum astrologiae, s/c*, 1580. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- PÉREZ de VARGAS, Bernal. *Repertorio de astrología*. Toledo, 1563. Madrid, Nacional, R-7.677; R-16.120; R-30.952; R-16.149; R-16.095.
- PEZEL, Cristóbal. *Praecepta genetlica sive de prognosticandis hominum nativitatibus commentarius*. Francfurt, 1607.
- PHILOTEUS. *De auguris libri duo*. Marpurgi, 1614.
- PICO de MIRÁNDOLA, Giovanni. *Operaomnia Ioannis Francisci Picci Mirandulance*. Basilea, 1573.
- PINGREE, David. *The thousands of Abu Mashar*. Londres, 1968.
- PISANUS. *Astrologia, s/c*, 1613.
- PONCE de LEÓN, Cristóbal. *Libro de la ciencia natvral del cielo co quatro reportorios dél. Copuesto por (...)*. 1598. Madrid, Nacional, R-11.595.
- PONCE de LEÓN, Cristóbal. *Pronostico de una Alarabe...*, Barcelona, 1625.
- PONCE de LEÓN, Cristóbal. *Prediciones y pronosticaciones generales por seis años*. Barcelona, 1641.
- PONCE de LEÓN, Cristóbal. *Pronostico general y particular para el año 1678*. Valencia, 1677?
- PONCE de LEÓN, Cristóbal. *Pronostico del discvrso...*, Zaragoza, 1679. Madrid, Nacional, R-Varios, 14-40.
- PONCE de LEÓN, Cristóbal. *Pronostico lunario general del año 1697*. Valencia, 1697.

- PORTA. *Della celeste fisionomia*, s/c, 1616.
- PROCLUS. *Procli Diadochi Paraphrasis in Ptolemaei libros IV de Siderum effectiōibus, a Leone Allatio e Graeco in Latinum conversa*. Lugd. Trad. latina: Elzévir. Batavorum, 1635.
- PTOLOMEO, Claudio. *Quadripartitum judiciorum opus Claudij Ptolemei Pheludiensis ab Joāne Sieurreo brituliano Bellovacēsi pbelle recognitum*. Paris, 1519.
- PTOLOMEO, Claudio. *Claudii Ptolemaei Pheludiensis Quadripartitum*, imp. por Pruckner y después por Firmicus. Basilea, 1533.
- PTOLOMEO, Claudio. *Almagesto*. Norimbergae, in-4º, 1535. Con traducción latina de los dos primeros libros por Joach. Camerarius (Kammermeister), que hace una nueva edición corregida en Bâle en 1553, de (212 páginas de texto de pequeño formato) seguido de la traducción latina, de (251 páginas) acabadas por Ph. Mélanchthon.
- PTOLOMEO. *De judicis astrologicis*. Basilea, 1553.
- QUESTIER, Matheo. *Pronostico Astrológico que salió el año 1684 y ahora se ven sus efectos...*, Madrid, Nacional, Mss. 17.716 (folios 59r-60v).
- QUETGLES, Joan. *Pronostich general del any del Senyor 1642 de lo que aseñala el sol y la lluna y dames planetas ab los girans...*, Mallorca, 1642.
- RAGEL, Aly Ben. *Tratado de Astrología y Poema astrológico*, s/c, s/a. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- RAGEL, Aly Aben. *El Libro Conplido en los Iudizios de las Estrellas*, ed. Real Academia Española. Madrid, 1954. Edición de 5 de los 8 libros en castellano antiguo. Trad. reciente al castellano actual por colec. de traductores de Sirventa, ed. Indigo, Barcelona, 1997.
- RAGEL, Ali Aben. *El Libro Conplido en los Iudizios de las Estrellas*. Primera traducción completa de los 8 libros del árabe, castellano medieval y latín al castellano moderno. Traduc. por Colectivo de traductoras/es y astrólogos/os de la antigua Corona de Aragón, ed. Gracentro. Zaragoza, 1997.
- RANTZEAU. *Calendarium rantzonianum tam ad usum medicorum quam astrologorum*. Hamburgo, 1590.
- REGIOMONTANO. *Epithome in Almagestum Ptholomaei*. Venecia, 1496.
- REGIOMONTANO. *Ephemerides sive almanach perpetuum*. Venecia, 1498.
- REGIOMONTANO. *Scripta Ioannis Regiomontani...astrolabio armilari regula magna ptholemaica baculoque astronomico et observationibus cometarum aucta...Io. Schonerii additionibus. Item observationibus motuum Solis ac stellarum libellus M.Georgii Burbachii de quadrato geometrico...*Nuremberg, 1554.
- REITZENSTEIN. *Poimandres*. Leipzig, 1904.
- REITZENSTEIN. *Zwei religions-geschicht. Frage*. Estrasburgo, 1901.
- REYES de CASTRO. *Efectos de la estrella bolante que se bio el año de sepcientos y treze*. Sevilla, 1613.
- RIESS, E. *Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica. Diss. Philol.*, Bonnae, 1890.
- RÍO, Martín de. *Disquisitionvm Magicarvm libri sex: Quibus continetur accurata, curiosarum artium...*, Lyon, 1608.
- RIZO, Antonio. *Materiaru Omnium Astrologicum Compendivm...*, Madrid, Nacional, Mss. 8.934.
- ROCAMORA y TORRANO, Ginés. *Sphera del Universo por...*, Madrid, 1599. Madrid, Nacional, R-2.618.
- ROCHA, Tomás. (...) *Gottolani digna redargutio y libros tres. Augustini nimphi suesani quos ad Karolu Cesarem scripserat...*, Burgos. Madrid, Nacional, R-31.803.

- RODRÍGUEZ BEROSO. *Astrólogos y Alquimistas*, s/c, 1851. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- RODRÍGUEZ NAVARRETE. *La Astrología en España en la Edad Media*, s c, 1841. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- ROLLÁN, Esteban. *Judici e pronostich admirable del Any de la nostra salut. M.D.xiii. fins en lany M.d.xiiii inclusivament calculat e leuat per lo menos dels astrolechs...*, Barcelona, 1531.
- ROSA, Juan de la. *Discvrso àl eclipse deste año de 1633. que será Viernes ocho de Abril, al Meridiano de Granada por (...) visto y examinado por el Doctor Bartolomé del Valle*. Granada, 1633. Madrid, Nacional, R-Varios, 19-12.
- ROSELLÓ GENEROSO, Cosme. *Discurso de la naturaleza, causas y efectos del cometa que se vio en Diciembre de 1664*. Valencia, 1665.
- ROSICLER, Luis de. *Ex iudicio astronomico Ludouici á Rosicler natione Galli (Juicio astrológico de Lope de Vega) en "Expotvlatio Spongiae a Petro Turriano Ramila Pro Lupo a Vega Carpio"*. 1618. Madrid, Nacional, 2-15.734; 3-52.677; R-5.726; R-13.184.
- ROSSI, Delio. *Tratado de la Luna co un nuevo modo de hallar las Lunaciones con echar dos Dados*. Madrid, Nacional, Mss. 8.931.
- ROVER de la BLINIÈRE. *Traité des influences terrestre et celestes*. Avranches, 1671.
- RUF. *Iatro-mathematicae hoc est medicationis accomodatae ad astrologicam rationem Enchiridion*. Argentorati, 1540.
- RUIZ SAAVEDRA, Juan. *Tratado de geometría y questiones sobre la Esphera*. Salamanca, 1565.
- SABATER, Jaime. *Discurso o pronostico del Cometa que ha aparecido junto del Circulo Artico, y cerca la Ursa mayor, que el vulgo llama Carro, en el mes de Julio de 1596*. Valencia, 1596.
- SABUCO, Miguel. *Nueva Filosofia de la Naturaleza del hombre, no conocida ni alcançada de los grandes filosofos antiguos: la qual mejora la vida y salud humana...*, Madrid, 1587. Madrid, Nacional, R-6.267; R-31.054.
- SACHS, A. *Babylonian horoscopes*. Journal of Cuneiform Studies, 6. 1952.
- SÁEZ de SANTAYANA SPINOSA, Rodrigo. *Sphera (La) de Iuan de Sacro Bosco*. Valladolid, 1567. Madrid, Nacional, R-2.775.
- SALAZAR. *Del movimiento de los Cielos*, 207 x 145 mm. Madrid, Nacional, 207 x 145 mm.
- SALAZAR. *Proposiciones que contienen algunas propiedades de los circulos de la Sphera demostrada por Theodosio en su libro de Triangulos Sphericos ...*, 1612. Madrid, Nacional, Mss. 8.934.
- SALMATIUS. *De morbis climatericis et antiqua astrologia Diatribae*. Lyon, 1648.
- SALÓN, Juan. *Espejo de Astrologia*. Barcelona, 1578.
- SALÓN, Juan. *Espejo astrológico para sanfrias y medicinas...*, Barcelona, 1578.
- SÁNCHEZ, Diego. *Colloquio del Sol en el qual se declaran muchas experiencias y conclusiones de Philosophia (sic) que cada dia se offrecen y traen entre manos...*, Madrid, Nacional, R-7.562.
- SÁNCHEZ, Francisco. *Carmen de cometa anni M.D.IXXVII*. Lyon, 1578. Madrid, Nacional, 7-15.524.
- SÁNCHEZ, Francisco. *Sphera mundi ex variis Authoribus concinnata per...*, Salamanca, 1588. Madrid, Nacional, R-29.731.
- SÁNCHEZ GÓMEZ, Rodrigo. *Discurso sobre la influencia de los climas*. Salamanca, 1881.

- SARMIENTO de COBOS. *Errores y preocupaciones astrológicas, s/c*, 1878. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- SARRAVAL, El gran Piscatore. (...) *Trompeta celeste, contra el turco juyzio del cometa q salio el año de 1680*. Barcelona, 1683.
- SARRAVAL, El gran Piscatore. *Almanac universal del Gran Piscator de (...). Calendario*. Barcelona, 1683.
- SARRAVAL, El gran Piscatore. *Pronostico y Almanac universal, sobre el año Bixiesto de 1696*. Barcelona, 1696.
- SARRAVAL, El gran Piscatorè. *Pronostico y Almanac universal, sobre el año de 1699...*, Barcelona, 1699. Madrid, Nacional, 3-47.168.
- SARRAVAL, El gran Piscatore. *Almanaque vniversal sobre el Año 1699...*, Madrid, 1699. Madrid, Nacional, 3-47.168.
- SARRAVAL, El gran Piscatore. *Pronostico, y Almanac Universal, sobre el año de 1700...*, Barcelona, 1700. Madrid, Nacional, 3-47.168.
- SARRAVAL, El gran Piscatore. *Almanaque (sic) Vniversal sobre el Año de 1700...*, Madrid, 1700. Madrid, Nacional, 3-47.168.
- SAVASORDA, Abraham. *Libertaugmenti et diminutionis, s/c, s/a*. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- SCEPPER. *Adversus falsas quorundam astrologorum augurationes assertio*. Colonia, 1547.
- SCHIAFARELLI. *L'astronomia nell' Antico Testamento*. Milán, 1904.
- SCHINDLER. *Der Aberglaube des Mittelalters*. Breslau, 1858.
- SCHOLL. *Astrologiae ad medicinam applicatio brevis*. Argentoratis, 1537.
- SCHROETER. *Typus ex Hypocrate, Galeno, aliisque bonis auctoribus, per quem cognitio ex motu siderum mutalioibus anni, uno intuitu de futuris inde morbis, unusquisque facile praedicere poterit*. Viena, 1551.
- SCHYLANDER. *Medicina astrológica, s/c*, 1575. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- SEALES. *Star of Bethelam en el Catholic World XLVII*, 59. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- SEBASTIÁN FARGAS, Esteban. *Juicio universal de la conjunción máxima que viene este año de 1603 y cada 795 años*. Valencia, 1603.
- SERVET, Miguel. *Michaelis Villanovani in quemdam medicum apologetica disceptatio pro astrología*. París, 1538.
- SEXTO el EMPÍRICO. *Oeuvres*. Ginebra, 1621.
- SIDEROCRATES. *Oratio de methodo iatromathematico*. Nurembreg, 1563.
- SIGÜENZA y GÓNGORA, Carlos de. *Lunario, para el año 1681*. Méjico, 1680.
- SIGÜENZA y GÓNGORA, Carlos de. *Manifiesto Filosofico contra los cometas despojados del imperio que tenían sobre los tímidos*. Méjico, 1681.
- SIGÜENZA y GÓNGORA, Carlos de. *Libra astronomica y philosophica en que...*, México, 1690. Madrid, Nacional, 2-3.606.
- SIXTO V. *Constitución veyte y una entre las de Sixto V en el Bulario. Prohibición de exercer el arte de astrología judiciaria y hacer encantamientos, divinaciones y hechicerías, de leer y tener libros de las dichas cosas y facultad de los ordinarios y de los inquisidores de reprimir y castigar a los inobedientes*. Roma, San Pedro, 5.1.1585, 8 pág. (Ref. 1030).
- SOTOMAYOR, Fray Juan Fulgencio. *Tratado breue sobre la estrella aparecido a. 8. de Octubre de 1604*. Madrid, Nacional, Mss. 8.446.
- STEINSCHNEIDER. *Hebr. Uebersetz.* Berlín, 1893.

- SUÁREZ de FIGUEROA, Cristóbal. *Plaza universal de todas ciencias y artes, parte traducida del toscano y parte compuesta por el doctor (...)*, Madrid, 1615.
- TAISNIER. *Opus mathematicum*. Colonia, 1583.
- TEMUDO, Francisco. *Pronostico y Lunario general del Año del Señor 1671*. Barcelona, 1671.
- TORNAMIRA, Francisco Vicente de. *Cronografía y repertorio de los tiempos*. Pamplona, 1585. Madrid, Nacional, R-30.637.
- TORQUATO, Antonio. *Prognosticon (...) de Euerione Europeae...*, 1544. Madrid, Nacional, R-33.974.
- TORRE, Martín de la. *Manifiesto Christiano en favor de los Cometas mantenidos en su natural significacion*. Méjico, 1681.
- TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco. *Constitucion veynte y vna entre las de (...) en el Bulario. Prohibición de exercer el Arte de Astrologia Iudiciaria, y hazer Encantamientos, Adivinaciones, y Hechizerias, de leer y tener libros de las dichas cosas...*, Madrid, 1585.
- TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco. *Sobre la estrella q aparecido en esta corte y estos Reynos, 9 fols., hacia 1604*. Madrid, Nacional, Mss. 8.446.
- TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco. *Defensa en favor de los libros católicos de la Magia de el Ido...*, 1615. Madrid, Nacional, R-31.739.
- TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco. *Epitomes delictorum in quibus aperta, vel occulta inuocatio daemonis interuenit, Libri III...*, Sevilla, 1618. Madrid, Nacional, 2-11.228.
- TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco. *Daemologia, sive de Magia naturali, daemoniaca, licita & occulta, interventione & invocatione daemonis libri qvator...*, Maguncia, 1623. Madrid, Nacional, 7-14.329.
- TORRELLA, Gaspar. *De potentis prosagis: & ostentis: verumq admirabiliu: ac solis & lune defectibus e Cometis*. Roma, 1577.
- TORRELLA, Gaspar. *Judicium generale de portentis, prodigiis, & ostentis*. Roma, 1577.
- TORRELLA, Jerónimo. *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis y Opusculum pro Astrologia adversus Picum Mirandulanum*. 1496. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- TORRES, Diego de. *Eclypse de Sol. Medicinas preservativas y curativas y remedios contra la pestilencia que significa el eclypse de Sol del año Mil e CCCCLXXXV á XVI de marzo*. Salamanca, 1485.
- TORRES, Diego de. *Reglas astronómicas*. Salamanca, 1487.
- TORRES, Diego de. *Pronostico o Juyzio nueva y sutilisimamete sacado por el muy Reueredo padre Fray (...)*..., Madrid, Nacional, Varios, C.^a 266, núm. 31.
- TORRES VILLARROEL, Diego de. *Lo más precioso y preciso de las medicinas.- Cartilla astrológica y médica que enseña el tiempo idóneo para la recta aplicación de los remedios en las enfermedades*. Salamanca, 1727.
- TORRES VILLARROEL, Diego de. *Entierro de juicio final y vivificación de la astrología, herida con tres llagas a lo natural, moral y político, y curada con tres parches: La astrología es buena y cierta en lo natural, verdadera y segura en lo moral, útil y provechosa en lo político*. Sevilla, 1727.
- TORRES VILLARROEL, Diego de. *Anatomía de todo lo visible e invisible, compendio universal de ambos mundos, viaje fantástico: jornadas por una y otra esfera, descubrimiento de sus entes, sustancias, generaciones y producciones. Noticia de los movimientos y naturaleza de los cuerpos terrestres y celestiales, y ciencia de los influxos de los eclipses de Sol y Luna hasta el fin del mundo, etc*. Salamanca, 1738.

- TORRES VILLARROEL, Diego de. *Primera colección de pronósticos, 1725-1739, extractados de los pronósticos, etc.* Salamanca, 1739.
- TORRES VILLARROEL, Diego de. *Juicio y pronóstico del nuevo cometa que apareció sobre nuestro horizonte el día 7 de enero deste año de 1744, por el Doctor, etc., para remedio de espantos y aturdimiento del vulgo a quien lo dedica con buena intención.* Madrid, 1744.
- TORRES VILLARROEL, Diego de. *Tratados phisicos y médicos de los temblores y otros movimientos de la tierra, llamados vulgarmente terremotos, de sus causas, señales, auxilios, pronósticos, etc.* Salamanca, 1751.
- TORRES VILLARROEL, Diego de. *El hermitaño y Torres.- Aventura curiosa en que se trata de la piedra philosophal y las tres cartillas, médica, rústica y eclesiástica, etc.* Salamanca, 1752.
- TORRES VILLARROEL, Diego de. *Aviso, pintura y sospecha de los efectos que pueden producir en las personas, brutos y vegetales de España el eclipse de Sol del día 13 de junio de 1760.* Salamanca, 1760.
- TORRES VILLARROEL, Diego de. *Estacionario general de los sucesos de Europa más allá para este año de 1760 y de todos los que han pasado y faltan por venir conjeturados con el tal qual juicio de Dios se ha servido regular al Gran Piscator de Salamanca, etc.* Salamanca, 1760.
- TRERO. *Astrologia medica, quator disputationibus comprehensa.* Altdorf, 1669.
- USENIR. *Religionsgesch. Untersuch, s/c, s/a.* Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- VALENTÍN de la HERA y de la VARRA, Bartolomé. *Repertorio del mundo particular, de las sferas del cielo y orbes elementales, y de las significaciones de los tiempos...eclipses y lunario deste año de mil quinientos ochenta y tres hasta el mil seiscientos y cuatro...calculado para este meridiano de Madrid, etc.* Madrid, 1584.
- VALLE, Bartolomé. *Explicacion y pronostico de los dos cometas..., Granada, 1619.* Madrid, Nacional, R-2.685; R-Varios, 54-50.
- VALLÉS, José Manuel. *Introducción a Diego de Torres: Recetarios astrológicos y alquímico De.* Nacional. Madrid, 1977.
- VARGAS y HEREDIA, Vespasiano Jerónimo de. *Tratado de Cometas dividido en dos discursos.* Granada, 1618?. Madrid, Nacional, R-Varios, 54-4.
- VEGA, Juan de la. *Discurso astrológico, hecho sobre el Eclipse de Sol, que sucederá sobre nuestro Horizonte el año de 1683, a 27 de Enero a las 3 y 3 cuartos de la tarde..., Zaragoza, 1683.*
- VEGA, Juan de la. *Discurso sobre los Eclipses de Sol y Luna, que avra este año corriente del Señor de 1684..., Zaragoza, 1684.*
- VEGA, Luis de la. *Kalendarium et ordo perpetuus..., Córdoba, 1607.*
- VERGEL, Fulgencio. *Iuizio del Cometa, que se ha aparecido, y aparece en nuestro Horizonte, este mes de Diciembre de 1680.* Zaragoza, 1681?. Madrid, Nacional, R-Varios, 15-38.
- VIERECK, P. *Anonymi Christiani Hermippus de astrologia dialogus.* Leipzig, 1895.
- VILANOVA, Arnau de. *Opera omnia.* Basilea, 1685
- VILLARDIGA, Rodrigo. *Juicio de año de 1511, 1512 y 1513..., Salamanca, 1510.*
- VILLON. *L'usages des éphémérides.* Paris, 1624.
- VOIGT. *Widerbelebung des Klass. Altertums.* Leipzig, 1898.
- WEBER. *Indien Studien.* Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- WESSELY, C. *Denkschr der Wiener Akad. Phil.-Hist. cl., XXXVI, 2(1888), pp.150-152.*
- WINKLER. *Gesch. Babylon. und Assyr.* Leipzig, 1892.

- WINKLER. *Altorient Forschungen*. Leipzig, 1902.
- XIMÉNEZ de CISNEROS, Vicente. *Prado Astrologico, y General Anuncio para todo el Mundo, Especial para este Reyno, y los Comarcanos, y en particular para la Ciudad de Valencia, del año del Señor 1656*. Valencia, 1655. Madrid, Nacional, R-Varios, 19-31.
- YEPES, Miguel de. *Triaca compvesta contra vn simple veneno, Apologia por el Licenciado Don (...), Maestro de Mathematicas de la Vniversidad de Cien-Poçuelos...*, 1681. Madrid, Nacional, R-Varios, 67-69.
- ZACUTO, Abraham. *Almanach Perpetuum, s/c, s/a*. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- ZAMORANO, Rodrigo. *Cronologia y reportorio de la razon de los tiempos...*, Sevilla, 1585. Madrid, Nacional, R-10.279.
- ZARAGOZA, P. José. *Los Cometas de los años 1664 y 1665, s c*. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.
- ZARAGOZA, José. *Esphera en comvn, celeste y terráquea*. Madrid, 1675. Madrid, Nacional, 2-15.481.
- ZARAGOZANO y ZAPATER, Victoriano. *Repertorio de los tiempos, compuesto por Juan Alemán, doctor en Medicina. Contiene las conjunciones, oposiciones, cuadraturas o quintos de la Luna hasta el año 1610*. Zaragoza, 1583.
- ZARAGOZANO y ZAPATER, Victoriano. *Lunario y repertorio de todos los tiempos, que sirve a toda la Europa, calculado y compuesto al meridiano y elevación del polo de la muy insigne y Real ciudad de Zaragoza que sirve hasta el año de 1910*. Zaragoza, 1587.
- ZARAGOZANO y ZAPATER, Victoriano. *Compendiosa y breve cura de la peste, con la cual cada uno se puede curar sin consultar de médico*. Zaragoza, 1597.
- ZIMMERMANN. *Die Wunder der Planeten*. Berlin, s/a. Fuente: encicl. Espasa-Calpe.

BIBLIOGRAFIA SOBRE ASTROLOGIA ANTIGUA

BIBLIOGRAFIA SOBRE ASTROLOGIA ANTIGUA

- ALADRÉN, Mariano, Arquitectura celeste aplicada, en *Actas XI Congreso Ibérico de Astrología*, ed. Gracentro, Málaga, 1994, pp. 58-82.
- ALADRÉN, Mariano. CARRIÓN, J.L. La investigación de las fuentes astrológicas. *Rev. Astr. Mercurio-3*, nº 12, Barcelona, 1996.
- AGRIMI, I. y CRISCIANI, C. Albumazar nell'astrologia di Ruggero Bacome, "*Acme*", 25, 1972, pp.315-338.
- ALVERNÉ, M. TH. y Hudry, F. *De radiis de al-Kindi*, "*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*". Vrin, París, 1975.
- BADALONI, Nicola. La crise de la felicitas et la crise de la société italienne au XVI^e siècle, en *Magia, Astrologia e Rel...*, Szczucki, 1974, pp.110-122.
- BARBAULT, André. *El conocimiento de la Astrología*. Ed. Dédalo. Buenos Aires, 1979.
- BARBAULT, André. Intr. a *Tetrabiblos de Ptolémée*, ed. Philippe Lebaud. Saint-Amand-Montrond, 1986.
- BARILLÀ, Enzo- DISCEPOLO, Ciro. *Astrología: Si e No*. Ed. Ricerca. Nápoles, 1994.
- BILINSKI, Bronislaw, *Magia, Astrología e Religione nel Rinascimento, Convegno polaco-italiano* (Varsavia: 25-27 settembre 1972), Accademia polaca delle scienze, Varsavia, 1974.
- BOLL, F. *Vita contemplativa...*, "*Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*", Philos.-hist. Klasse, 1920.
- BOUCHE-LECLERCQ. *L'Astrologie Grecque*. Ed. Culture et Civilisation. París, 1899.
- BRUNO, G. *Spaccio de la bestia trionfante, III, Dialoghi italiani*, de. Gentile-Aquilecchia, Sansoni, Florencia, 1958.
- BRUNO, G. *Mundo Magia Memoria*. De. de Ignacio Gómez de Liaño. Madrid, 1973.
- BURDACH, Karl. *Vom Mittelalter zur Reformation*. Berlín, 1913-1939.
- CALERO, Francisco, intr.; trad. y notas con M.J. Echarte a *Astrología de Manilio*, ed. Gredos, Madrid, 1969.
- CALVO MARTÍNEZ, José Luis. Las Astrología como elemento del sincretismo religioso del Helenismo tardío, en *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*. Ed. Ediciones Clásicas. Madrid, 1992.
- CANTIMORI, D. *Note su alcuni aspetti della propaganda religiosa nell'Europa del Cinquecento*, en el vol. colectivo sobre *Aspects de la propagande religieuse*. Droz, Ginebra, 1957.
- CANTIMORI, D. *Umanesimo e religione nel Rinascimento*. Einaudi, Turín, 1975.
- CARRIÓN, José Luis. ALADRÉN, Mariano. La investigación de las fuentes astrológicas. *Rev. Astr. Mercurio-3*. Nº12. Barcelona, 1996.
- CASSIRER, E. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Teubner, Leipzig, 1927.
- CASSIRER, E. *Individuo e cosmo, La Nuova Italia*. Florencia, 1935.
- CASSIRER, E. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires, 1951.
- CORNELL, H. L. *Encyclopaedia of Medical Astrology*. York Beach, 1972.

- CORTÉS, Luis. "San Isidoro de Sevilla", *Etimologías*, B.A.C., Madrid, 1951.
- CRAMER, F. H. *Astrology in Roman Law and Politic*, "Memoirs of the American Philosophical Society", 37. Filadelfia, 1954.
- CUMONT, Franz. *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*. Bruselas, 12 vols., 1898-1953.
- CUMONT, Franz. *L'Égypte des astrologues*. Fondation Égyptologique Reine Elisabeth. Bruselas, 1937.
- CUMONT, Franz. *Lux perpetua*. Geuthner, París, 1949.
- CUMONT, Franz. *Astrología y religión en el Mundo Grecorromano*. Ed. Edicomunicación. Barcelona, 1989.
- ESTEBAN LORENTE, Juan Francisco. Los cielos en Florencia y Salamanca en el Siglo XV. En *Actas del XII Congreso Ibérico de Astrología*. Zaragoza, 1995.
- FESTUGIÈRE, O.P., L'Astrologie et les sciences occultes, vol. I, en *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, ed. Les Belles Lettres, París, 1983.
- FORSTER, Kurt W. *Aby Warburg's History of Art: Collective Memory and the Social Mediation of Images*, "Daedalus", Invierno de 1976.
- GALILEO. *Opere*. Nueva impr. de la de Favaro, Barbera. Florencia, 1968.
- GARCIA, M.A., *Astronomía egipcia*, ed. Fundació Arqueològica Clos, Barcelona, junio, 1997.
- GARIN, Eugenio, Studi italiani recenti sul Rinascimento, en *Magia, Astrología, e Rel...*, Bilinski, 1974, pp. 5-15.
- GARIN, Eugenio. *El zodiaco de la vida*. Barcelona, 1981.
- GOMBRICH, E. *Aby Warburg. An Intellectual Biography*. Londres, 1970.
- GUNDEL, W. y GUNDEL, H. G. *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*. "Sudhoffs Archiv Beihefte, 6. Wiesbaden, 1966.
- HOSKIN, Michael. *Astronomía Pregriega*, en *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*, ed. Ediciones Clásicas. Madrid, 1992.
- HOYLE, Fred. *De Stonehenge a la cosmología contemporánea. Nicolás Copérnico*. Madrid, 1982.
- HURTADO TORRES, Antonio. *La Astrología en la Literatura del Siglo de Oro*, ed. Instituto de Estudios Alicantinos, Alicante, 1984.
- INGEGNO, Alfonso. Per uno studio dei rapporti tra il pensiero di Giordano Bruno e la Riforma, en *Magia, Astrología e Rel...*, Szczucki, 1974, pp. 130-147.
- KEPLER, J. *De stella nova*, VIII (*Gesammelte Werke*, de. Max Caspar). Beck, Munich, 1938.
- KEPLER, J. *Harmonice mundi*, IV, 7. (*Gesammelte Werke*). Munich, 1940.
- KHALDUN, Ibn. *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*. Traduc. de Vicent Monteil, Commission Libanaise pour la trad. des chefs-d'oeuvre. Beirut, 1968.
- KITSON, Annabella (ed.). *History and Astrology*. London, 1989.
- LAPLANA GIL, José Enrique. *Astrología y Literatura: un caso singular de amanecer astrológico en el Siglo de Oro*, en *Actas del XII Congreso Ibérico de Astrología*. Zaragoza, 1995.
- LEMAY, R. *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*. Beirut, 1962.
- LISI, Francisco L. *Astrología, Astronomía y Filosofía de los principios en Platón*, en *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*. Ed. Ediciones Clásicas. Madrid, 1992.

- LUQUE MORENO, J. Música celestial: Astronomía y Psicología en la teoría musical de los Romanos, en *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*. Ed. Ediciones Clásicas. Madrid, 1992.
- MAIO, Romeo de. Le biblioteche dei monasteri italiani alla fine del Cinquecento. I modelli culturali della Controriforma, en *Magia, Astrologia e Rel...*, Szczucki, 1974, pp.148-162.
- MARKOWSKI, Mieczyslaw. Die Astrologie an der Krakauer Universität in den Jahren 1450-1550, en *Magia, Astrologia e Rel...*, Szczucki, 1974, pp.83-89.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. 'Astronomía y Astrología en Roma, en *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*. Ed. Ediciones Clásicas. Madrid, 1992.
- MÍNGUEZ PÉREZ, Carlos. Intr., trad. y notas a *Sobre las revoluciones* de Nicolás Copérnico. Madrid, 1987.
- MÍNGUEZ PÉREZ, Carlos. Trad., intr. y notas a *Ptolomeo. (Siglo II d.C.)*. Madrid, 1997.
- MOSSAKOWSKI, Stanislaw. La non più esistente decorazione astrologica del castello reale di Cracovia, en *Magia, Astrologia e Rel...*, Szczucki, 1974, pp.90-98.
- NALLINO, C. A. *Raccolte di scritti editi e inedite*, vol. V: *Astrologia, astronomia, geografia*. Istituto per l'Oriente, Roma, 1944.
- NÈGRE, Alain. *Entre Science et Astrologie*. Ed. S.P.M. Paris, 1994.
- NEUGEBAUER, O. *Le scienze esatte nell'Antichità*. Trad. it. de A. Carugo, Feltrinelli. Milán, 1974.
- OCHMAN, Jerzy. II determinismo astrologico di Girolamo Cardano, en *Magia, Astrologia e Rel...*, Szczucki, 1974, pp. 123-129.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio (ed.). *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*, ed. Ediciones Clásicas, Madrid, 1992.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. La Doctrina de las Estrellas: Tradición histórica de una Ciencia, en *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*, ed. Ediciones Clásicas, Madrid, 1992.
- PERINI, Leandro. Note sulla famiglia di Pietro Perna e sul suo apprendistato tipografico, en *Magia, Astrologia e Rel...*, Szczucki, pp. 163-209.
- PICO della MIRANDOLA, Giovanni. *Disputationes*. Vallecchi, Florencia, 1946-1952.
- PINGREE, David. *Albumasar de revolutionibus nativitatum edidit. In Aedibus G. B. Teubneri*. Leipzig, 1968.
- RISTORI, Renzo. Un mercante savonaroliano: Pandolfo Rucellai, en *Magia, Astrologia e Rel...*, Szczucki, 1974 pp. 30-47.
- SAMSÓ, Julio. La Trepidación en AL-Andalus en el Siglo XI, en *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*. Ed. Ediciones Clásicas. Madrid, 1992.
- SANTOS, Demetrio. *Astrología y Gnosticismo*, ed. Barath, Madrid, 1986.
- SANTOS, Demetrio. *Introducción a la Historia de la Astrología*, ed. Teorema, Barcelona, 1986.
- SARTON, George. *Ancient Science and Modern Civilization*. Harper, Nueva York, 1959, pp.61 y ss.
- SARTON, George. *Ciencia antigua y civilización moderna*. F.C.E., México, 1960.
- SCHOLEM, S. G. *Les origines de la Kabbale*. Trad. fr. de J. Loewenson, Aubier-Montaigne. Paris, 1966.
- SCHOLEM, S. G. *La Kabbale et sa symbolique*. Trad. fr. de J. Boesse. Paris, 1975.
- SCHOLEM, S. G. *El Zohar*. Schocken Book, Nueva York, 1966.

- SEBASTIÁN LÓPEZ, Santiago. La Tradición Astrológica en la España del Renacimiento, en *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*. Ed. Ediciones Clásicas. Madrid, 1992.
- TESTER, Jim. *Historia de la Astrología Occidental*. Ed. Siglo XXI. Méjico, 1990.
- THORNDIKE, Lynn. *History of Magic and Experimental Science*, editada en 8 vols. entre 1923 y 1958.
- THORNDIKE, Lynn. The True Place of Astrology in the History of Science, "Isis", 46, 1955, pp. 273-278.
- TIHON, Anne. La Astronomía en el mundo Bizantino, en *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*. Ed. Ediciones Clásicas. Madrid, 1992.
- ULLMAN, B. L. y STADTER, A. *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*. Antenore, Padua, 1972.
- VASOLI, Cesare. Profezie e profeti nella vita religiosa e politica fiorentina, en *Magia, Astrologia e Rel...*, Szczucki, 1974, pp.16-29.
- VERDÚ, F.T., Estudio de dos fragmentos del manuscrito M-852 del siglo XVII sobre astrología de la Biblioteca de la Universidad Literaria de Valencia, *Rev. Astr. Mercurio-3*, nº 9, Barcelona, 1995.
- VERÚ, F. T. *Simbolismo direccional, el hexamerón o el Lenguaje de la naturaleza*. Valencia, 1981.
- VERDÚ, F. T. *Introducción general al estudio de la astrología. Trabajos de cursos doctorado*. Valencia, 1990.
- VERDÚ, F. T. Diferencias entre la predicción astrológica y otras técnicas de predicción." *XI Congreso Ibérico de Astrología, memorias.*" Valencia, 1994, pp.248 a 260.
- VERDÚ, F. T. Astrología y medicina en la obra de Miguel Serveto. *Actas del XII Congreso Ibérico de Astrología*. Jaca, 1995, pp.7 a 26.
- VERDÚ, F. T. El aire y el pneuma en la tradición en relación con el cuerpo humano y la astrología. "Memorias XIII Congreso Ibérico de Astrología", celebrado en Toledo, 1996. Publicado también en *Rev. Astr. Mercurio-3*, nº 19. Barcelona, 1997, pp. 70-81.
- VERDÚ, F. T. Los textos herméticos y la astrología, "Memorias XIV Congreso Ibérico de Astrología". Finestrat (Alicante). Barcelona, 1997, pp. 323-344.
- VERNET, Juan. *Astrología y Astronomía en el Renacimiento. La revolución copérnica*. Barcelona, 1974.
- VERNET, Juan. Astrología Árabe, en *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento*. Ed. Ediciones Clásicas. Madrid, 1992.
- VIVANTI, Corrado. Religion et science dans la pensée de Paolo Sarpi, en *Magia, Astrologia e Rel...*, Szczucki, 1974, pp. 210-226.
- VORE, Nicolás de. *Diccionario de Astrología*, ed. Argos, Barcelona, 1951.
- VOSS, Gerhard. *Astrología y Cristianismo*, ed. Herder, Barcelona, 1985.
- WARBURG, Aby. *La rinascita del paganesimo antico...*, La Nuova Italia. Florencia, 1966.
- ZAMBELLI, Paola. Le prolème de la magia naturelle à la Renaissance, en *Magia, Astrologia e Rel...*, Szczucki, 1974, pp.48-82.
- ZATHEY, Jerzy. Per la storia dell'ambiente magico-astrologico a Cracovia nel Quattrocento, en *Magia, Astrologia e Rel...*, Szczucki, 1974, pp. 99-109.

BIBLIOGRAFIA SOBRE MIGUEL SERVETO

BIBLIOGRAFIA

sobre MIGUEL SERVETO

- ABDUL KARIM CHEHADE**, Ibn an-Nafis et la découverte de la circulation pulmonaire, en *Institut Français de Damas*, 54 págs., 19 láms., Damasco, 1955.
- ACHARD, Charles**, Michel Servet brûlé vif par ordre de Calvin, Paris, en *Biblio. du Réveil de la Gaule*, s/fecha.
- ADAM, J.**, *Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Strassburg bis zur französischen Revolution*, Estrasburgo, 1922.
- AGRIPA, E.C.**, *Historia de la doble coronación del Emperador Carlos V en Bolonia* (versión de A. Bernádez), Madrid, 1934.
- AIGUADER Y MIRO, J.**, Miguel Servet. *Medicina Catalana*, II, pág. 297-298, Barcelona, 1934.
- AIGUADER Y MIRO, J.**, Els Metges del Renaixement. *Bull. del Sindicat de Metges de Catalunya*, núms. 174-176, Barcelona, 1935.
- AIGUADER Y MIRO, J.**, Grandeza y Patria de Miguel Servet. *Bull. del Sindicat de Metges de Catalunya*, núm. 178, Barcelona, 1935.
- AIGUADER Y MIRO, J.**, Educació i medi ambient de Miguel Servet. *Bull. del Sindicat de Metges de Catalunya*, núm. 180, Barcelona, 1935.
- AIGUADER Y MIRO, J.**, Servet a Italia. *Bull. del Sindicat de Metges de Catalunya*, núm. 181, Barcelona, 1935.
- AIGUADER Y MIRO, J.**, Servet a Alemania. *Bull. del Sindicat de Metges de Catalunya*, núm. 182, Barcelona, 1935.
- AIGUADER Y MIRO, J.**, *Miguel Servet*, México, D.F., 1945.
- ALCALA, Angel**, Nuestra deuda con Miguel Servet: de Menéndez Pelayo a la obra de Barón, *Rev. de Occidente*, agosto 1972.
- ALCALA, Angel**, *Servet, el hereje perseguido*. Madrid, Taurus, 1973.
- ALEGRIA, C.**, *El descubrimiento de la circulación de la sangre y la prioridad española*, Caracas, 1968.
- ALONSO GARCIA, Gabriel**, Miguel Servet como médico y la Medicina de su tiempo, en *Illerda*, XVII, 23, 47-64, 1959.
- ALPAGO-NOVELLO, L.**, Giunte alla bibliografia Bellunese di Augusto Buzzati, en *Miscellanea di Storia Veneta*, IX, 5, parte II, 1931.
- ALLUT, P.**, *Etude biographique e bibliographique sur S. Champier* (1859).
- ALLWOERDEN, H.VON**, *Historia Michaelis Serveti*, Helmstedt, 1728.
- AMADOR DE LOS RIOS, J.**, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Buenos Aires, 1943.

- AMALLO Y MANGUET, Pablo**, *Historia crítica de Miguel Servet*, Madrid, 1888.
- ANDRY, J.**, Michel Servet et Symphorien Champier, *Lyon Medical*, 166, págs. 293-303y328-336,1935.
- ANONIMO**, (¿Sir Benjamín Hodges?), *An impartial history of Michael Servetus*, Londres,1724.
- ARA,P**, Fundación de la Medicina Moderna, en *Arch. Fac. Med. Madrid*, VI, 4, 209-225,1964.
- ARAQUISTAIN,L**, Por qué mataron a Miguel Servet, en *Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura*, París,núm.6,mayo-junio,1954.
- ARASA,F**, La patología de la totalidad en el cuadro de la medicina neohipocrática, en *Fol.Clin.Inter.*,XIII,5,mayo1963.
- ARTIGNY, A.G.D**, *Nouveaux mémoires d'histoire, de critique et de littérature*, par l'abbé,t.II,París,1749.
- ARRIBAS SALAVERRI, J.P.**, Miguel Servet, geógrafo y astrónomo, en *Illerda*, XVII,23,27-44,1959.
- ARRIBAS SALAVERRI, J.P.**, Genealogía y heráldica de Miguel Servet, *Inst. de Est.Ilerdenses,C.S.I.C.*,1972.
- ARRIBAS SALAVERRI, J.P.**, Serveto: Caballero andante de la Teóloga Reformista. Heraldo de Aragón. Artículo. Zaragoza, 10 agosto 1973.
- ARRIBAS SALAVERRI, J.P.**, Miguel Servet, geógrafo y astrónomo. Villanueva de Sijena. Homenaje nacional a Miguel Servet. Conferencia, septiembre 1975.,
- ARRIBAS SALAVERRI, J.P.**, Miguel Servet, Conejal. *Inst. de Est. Ilerdenses, C.S.I.C.*,Lérida,1975.
- ARRIBAS SALAVERRI,J.P.**, Historia de Sijena, *Inst. Est. Ilerdenseses, C.S.I.C.*, /Lérida1975.
- ARRIBAS SALAVERRI,J.P.**, *Fisiología y psiquis de Miguel Servet*. Edita el Ayuntamiento de Villanueva de Sijena. Lérida, Gráficas Larrosa, 1975.
- ARRIBAS SALAVERRI,J.P.**, Semblanza de Miguel Servet. Zaragoza. aragón expres,septiembre,octubreynoviembre1975.
- AUBERT,H.**, L'opinion de Farel sur Servet d'après un text inédit, en *Bull. S.P.F.*, LXIX,1920
- AUDRY,J.**, Michel Servet et Symphorien Champier, en *Lyón Med.*, CLVI,1935.
- BAGUES,Ventura**, La Casa Partida. Heraldo de Aragón.Artículo. Zaragoza. 1972.
- BAINTON, R.H.**, Servetus and the Genevan Libertines, en *Church History*, V, junio,1936.
- BAINTON, R.H.**, *The life and death of Michael Servetus*, Boston 1935.
- BAINTON, R.H.**, The smaller circulation, en *Sudhoffs Arch.*, XXIV, 371-74, 1931.
- BAINTON, R.H.**, *Concerning Haereticis*, V, Nueva York, 1935.
- BAINTON, R.H.**, Michael Servetus and the Trinitarian Speculation of the Middle ages (en autour de M. Servet, por **Becker, B.** obra cit.).
- BAINTON, R.H.**, News documents on Earley Protestant Relationalism, en *Church History*, VII,2,1938.
- BAINTON, R.H.**, *Michael Servet herétique et martyr*, Ginebra, 1953, y en inglés:

- The life and death of Michael Servetus*, Boston, 1953.
- BAINTON, R.H.**, *Hunted heretic. The life and death of Michael Servetus, 1511-1553.* Boston, 1953 y 1960, 2ª ed. 1964.
- BAINTON, R.H.**, The present state of Servetus studies, *en J. Mod. Hist.*, 4, 71-92, 1932.
- BAINTON, R.H.**, Michael Servetus and the pulmonary transit of the blood, *en Bull of the Hist. Med.*, XXV, 1-7, 1951.
- BAINTON, R.H.**, Documenta Servetiana, *en Arch. f. Reformation Geschichte*, XLIV, 223-34, Gütersloh, 1953.
- BAINTON, R.H.**, Servet, el hereje perseguido. *Doctor*, num. 8, pág. 78-79, junio 1973.
- BALOARDO, Dottore.**, Cronicón Servetiano. *Siglo Médico*, núm. 4.061, octubre 1931.
- BALL, J.M.**, The Discovery of the Pulmonary Circulation. *Moody's Mag. Med.*, 1, pág. 9-14, Atlanta. 1896.
- BAÑUELOS, Misael J.**, Contestación al art. del Doctor D. Antonio de la Granda, titulado: Galeno y Servet. *Gac. Méd. Esp.*, XXI, 255., págs. 477-482. Madrid, 1947.
- BARON FERNANDEZ, José**, Algunos documentos relativos a Vesalio como profesor de Padua, *en Asclepio*, XVI, 1964.
- BARON FERNANDEZ, José**, Miguel Serveto y la astrología. *Med. Hist.*, . fasc. XII., febrero 1968.
- BARON FERNANDEZ José**, Viaje de Vesalio a Tierra Santa. *Méd. Hist.*, fasc. LII, pág. 5, febrero 1969
- BARON FERNANDEZ, José**, *La infanzonía de Miguel Serveto.* Asclepio, vol. XXII, 1970.
- BARON FERNANDEZ, José**, *Miguel Servet, su vida y su obra.* Espasa-Calpe. Madrid, 1970.
- BARON FERNANDEZ, José**, Miguel Servet y la libertad de conciencia. *Med. Hist.*, 62, Barcelona, 1970.
- BARON FERNANDEZ; José**, Ibn Abn-Nafis y la circulación de la sangre. *Med. Hist.*, 4, Barcelona, 1971.
- BARTH, F**, *Calvin and Servet*, .Berna 1909..
- BATAILLON, M**, *Erasmus y España.* Paris 1937. México, 1950. 2ª ed., México, 1966.
- BATAILLON, M.**, Honneur et Inquisition. Michel Servet poursuivi par l'Inquisition espagnole, *en Bull. hispanique*, vol. XXVII, núm. 1, 1925.
- BAUDRIER, H.L.**, *Bibliographie lyonnaise.* Ses relations avec les libraires et les imprimeurs, libraires... de Lyon au XVI siècle, 12 vols. Lyon, 1895-1921.
- BAUDRIER, J.**, Michel Servet: ses relations avec les libraires et les imprimeurs lyonnais, *en Melanges offerts a M.E. Picot*, vol. I, 41-56, Paris, 1913.
- BAUM, CUNIZ y REUSS**, *Calvini opera.* T. VIII, págs. 751-782. T. XV, págs., 52-63. Estrasburgo.
- BAYON, H.P.**, Willian Harvey, physician and biologist: his precursors, opponents,

- and successors, *Annals of Science*, 3, págs. 434-457, (1938); 4, págs. 65-107, (1939). Sobre Servet, las partes 3 y 4.
- BAYON, H.P.**, Calvin, serveto and Rabelais, en *Isis*, XXXVIII, 1947..
- BEAU, A.E.**, *As Relações germanicas do Humanismo de Damiao de Gois*, Coimbra, 1941.
- BECHER, B.**, *Autour de M. Servet et de S. Castellion*, Colección de diecisiete arts., Haarlem, Holanda 1953.
- BELLIUS, Martin**, Con este seudónimo de Sebastián Castalió: *Traité des hérétiques, a savoir si on doit les persecuter, et comme on se doit conduire avec eux selon l'advis, opinion et sentence de plusieurs autheurs tant anciens que modernes*. Puedecalcularsesuediciónhacia 1554.
- BENRATH, K.**, Notiz über Melanchthons angeblichen Brief an der Venetianischen Senat (1539), *Zt. für Kirchengeschichte*, 1. pág. 469-471, 1877.
- BESSON, P.**, *Michel Servet: 1553-1903*, Ginebra, 1903.
- BETES PALOMO, Luis**, Pensamiento teológico de Miguel Servet. Homenaje a Miguel Servet. Conferencia. Villanueva de Sijena, septiembre 1975.
- BITTAR, E.D.**, The influence of Ibn Nafis, en *Hamdard. Med. Dig.*, 4, (1), 9-14, 1960.
- BITTAR, E.D.**, A study of Ibn Nafis, en *Bull. Hist. Medic.* 29, julio-octubre, 1955.
- BLANCO JUSTE, F. J.**, Un error sobre Miguel Servet, en *El Monitor de la farmacia*, XLIX, 375 y sigs., 1943.
- BOL.CUL.CON.S.COL.MED.**, 1959, 53-59.
- BOLSEC. J.**, *Histoire de la vie de Jean Calvin*, Lyon, 1577, reedit. 1875.
- BONIVARD, F.**, *Advis et devis de l'ancienne et nouvelle police de Genève*, Ed. Fick, Ginebra, 1865.
- BONNET, J.**, *Calvin, lettres*, t. II.
- BOUVIER, C.**, *La question Miche Servet* (Col. Questions historiques), Paris 1908.
- BOYTEN**, *Historia Servet*, Witemberg, 1712.
- BROCKELMANN, C.**, *Sebastien castellion, sa vie et son oeuvre*, Paris, 1908.
- BRUCE, J.**, Miguel Servet. A forerunner of Willian Harwey. *Med. Journ.*, 18, págs. 250-252. The Edinburgh 1905.
- BRUNNEMAN, K.**: Michel Servetus. *Eine aktenmässige Darstellung des gegen ihn 1553 in Genfgeführten Criminal-Processes*, Berlin 1865.
- BUISSON, F. J.**, *Sebastien Castellion, sa vie et son oeuvre*, Paris, 1892.
- BULAEUS (DU BOULAY)**, *Historia Universitatis parisiense*, t. VI, Paris, 1673.
- BULLON Y FERNANDEZ, Eloy**, *Miguel Servet y la geografía del Renacimiento*, C.S.I.C., Madrid, 1945.
- BURCKHARDT, J.**, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, 1946.
- CALVINI, J.**, *Opera*. Al citar esta obra nos referimos a la colección que con este título publicaron los profs. BAUM, CUNITZ, y REUSS de estrasburgo, tomos VIII y XVI, 1870.
- CALVINO, Jean**, *Déclaration pour maintenir le vraye foy...*, Ginebra, 1554.
- CALVINO, Jean**, *Institucion de la religión cristiana*, (Trad. de C. de Valera),

1597.

- CANTIMORI, D., Note su alcuni aspetti del misticismo del Castellione e della sua fortuna, en *Autour de M.Servet*, 239-43, col. de Becker, obra cit.
- CANTIMORI, D., Nicodémismo e speranze conciliari nel cinquecento italiano, *Quaderni di Balfagor*, E1, págs. 12-23, 1948, y en *Studi di storia*, Turin, págs. 518-536, 1959.
- CANTIMORI, D., Spigolature per la storia del nicodemismo italiano, en *Ginevra e l'Italia*, Florencia, págs. 177-190, 1959.
- CANTIMORI, D., *Prospetti di storia ereticale italiana del cinquecento*, Bari, 1960.
- CANTIMORI, D., Gli anabattisti, *Grande Antologia Filosofica*, vol. VIII, págs. 1405-1488, Milán, 1964.
- CANTIMORI, D., Note su alcuni aspetti del misticismo del Castellione e della sua fortuna, en *Autour de M.Servet*, 239-43, col. de Becker, obra cit.
- CARBONELL, D., A qui devons-nous la découverte de la circulation pulmonaire?, en *Bruxelles Medical*, XIII-meannée.
- CASANOVA RITUERT, Aurora, Miguel Serveto. Tesina Cát. Hist. Medicina, Fac. Medicina, Zaragoza, 1973.
- CAREW HUNT, R.N., *Calvino, J.*, biografía de, Londres 1933.
- CARO BAROJA, J., *El médico y procesos contra médicos*, Madrid, 1962.
- CASTEILLON, S., *De Haereticis*, 1554.
- CASTEILLON, S., *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, Trad. de Boudouin, Ginebra, 1953.
- CASTEILLON, S., *De Arte Dubitandi*, 1563.
- CASTRES, J., Les Nouvelles Litteraires. Artículo, Paris, octubre 1953.
- CASTRO Y CALVO, J.M., Estado actual de los estudios sobre M. Servet, *Universidad*, XVII, 269-286, 1940.
- CASTRO Y CALVO, J.M., Contribución al estudio de M. Servet y de su obra *Syruporum*, *Universidad*, 8, 797-830; 9, 3-71, Zaragoza, 1931-32.
- CASTRO Y CALVO, J.M., Documentos referentes a la familia de Miguel Serveto. X Cong. Intern. Hist. Med. Actas, fasc. II, págs. 193. Madrid, 1935.
- CASTRO Y CALVO, J.M., Participación de Serveto en la Terapéutica del siglo XVI. X Cong. Intern. Hist. Med. Actas, fasc. II, pág. 233. Madrid, 1935.
- CASTRO, H. De, Conmemoración del IV centenario del sacrificio de M. Servet, en *Ciencia*, (Méx.) 13, 231-45, 1953.
- CAULKINS, J.S., What Harwey owes to Servetus. *The Physician and Surgeon*. Detroit, 1910.
- CAVARD, P., *Le procès de Michel Servet a Vienne*, Viena del Delfinado, 1953.
- CAVERO CAMBRA, B., *Miguel Servet, de Villanueva de Sijena*, Edit. Casa de Aragón, Lérida, 1957.
- CAVERO CAMBRA, B., La Mañana. Artículos. Lérida, 25 de junio 1954 y ss. Lérida.
- CAVERO CAMBRA, B., De Villanueva de Sijena a Ginebra, en *Illerda*, XVII,

1959.

- CERADINI, G.**, *Opere del Dr.*, vol. II: La scoperta della circolazione del sangue, Milán 1906.
- CLARKE, E.**, Servetus, Valverde and the lesser circulation, en *J. Hist. Med.*, 8, 453-458, 1953.
- CLARKE, E.**, Servetus, Valverde, and the lesser circulation, *A Journal of Hist. of Med.*, 8, págs. 453-458, 1953.
- CLARKE, E.**, Michael Servetus, en *Brit. Med. J.*, II, 934, 1953.
- COLOMBO, R.**, *Dereanatomica*, Venecia, 1559.
- COMENEGE, L.**, La circulación de la sangre, *Admón. del Genio Médico-quirúrgico*, Madrid, 1887.
- COPPOLA, E.**, The discovery of the pulmonary circulation, A new approach, en *Bull. Hist. Med.*, XXX, 44-77, 1956.
- CORBELLA, Jacinto**, La diáspora médica catalana. I Cong. Int. Historia Medicina Catalana. Actas, vol. IV, págs. 371 y ss. Elite-Grafic, Barcelona, 1971.
- CORSINI, A.**, Andrea Vesalio nello studio di Pisa, Siena, S. Bernardino, 1515.
- CORSINI, A.**, Nuovi documenti riguardanti Andrea Vesalio e Realdo Colombo dello studio pisano, en *Rivista di Storia Critica delle Scienze Mediche*, núms. 5-6, Siena, 1918.
- COURNARD, M.A.**, Remarques sur le développement historique de nos connaissances concernant la circulation pulmonaire, *Rev. Lyon. Méd.*, págs. 749-757, 1959.
- CRESPIN, J.**, *Histoire des martyrs*, Ginebra, 1582.
- CUMSTON, C.G.**, Michael Servetus and the discovery of the pulmonary circulation, en *Boston M. and S. J.*, 156, 451-61, 1907.
- CURRIESES DEL AGUA, A.**, Historia de los descubrimientos cardiovasculares. consideración de Miguel Servet y discusión de dos copias distintas del manuscrito árabe A Ibn. Al-Nafis. *Gac. Med. Esp.*, 41, 1967.
- CURRIESES DEL AGUA, A.**, Contestación al Dr. Paul Ghalioungui de Kuwait sobre Ibn. Al-Nafis y Miguel Servet. *Gac. Med. Esp.*, 43, 1969.
- CURRIESES DEL AGUA, A.**, Miguel Serveto, descubridor de la circulación sanguínea. *Gac. Med. Esp.*, 7, 1972.
- CUSHING, H.**, *A bio-bibliography of Andreas Vesalius*, Handen, Conn, 1962.
- CUTHBERTON, D.**, *A tragedy of the reformation*, London 1912.
- CHAMPIER, S.**, *Le Myrouel des Apothiquaires et Pharmacopoles*, Paris, Ed. de 1894.
- CHANDONY DE LANDINE**, *Diccionario Universal, histórico-crítico de los hombre célebres.*, París, 1812.
- CHAPIN, W.A.R.**, Miguel Servetus, en *N. Eng. Med.* 260, 979-981, 1959.,
- CHAPMAN, H.C.**, *History of Discovery of the Circulation of the Blood.* Philadelphia, 1884.
- CHARVET, M.C.**, *Histoire de la Sainte Eglise de Vienne*, Lyon, 1761.,
- CHAUFFEPIE, Jaque G. de**, *De life of Servetus*, Londres, 1771.

- CHAUMARTIN, H.**, Miguel Servet. Son monument a Vienne par J. Bernard, en *Aesculape*, XXIV, 7, 174-181, Paris, 1934.,
- CHAUVET, A.**, *Etude sur le systeme theologique de Servet*, Estrasburgo, 1867.
- CHAUVOIS, L.**, Texte anatomique et physiologique du grand martyr de la circulation pulmonaire, en *Presse Med.*, junio 1953.
- CHAUVOIS, L. C.**, A propos de IV centenaire de la mort de Michel Servet, en *Revue d'histoire des Sciences.*, VI, 262-268, Paris, 1953.
- CHEHADE, A.K.**, Ibn an-Nafis et la découverte de la circ. pulmon., *Maroc méd.*, 235, págs. 1013-16, 1956, y en *Inst. Franç. de Damas*, 1955.
- CHERAU, A.**, *Histoire d'un livre. Michel Servet et la circulation pulmonaire*, Paris, 1879.
- CHEREAU, A.**, *The biography of Michael Servetus.*, Boston, 1907.
- CHINCHILLA, A.**, *Triunfo de la medicina española, o sea descubrimiento de la circulación de la sangre por los médicos españoles*, Sevilla, 1861.
- CHOISY, E.**, *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, Ginebra, 1897.
- CHOISY, E.**, *Calvin et Servet, le monument expiatoire de Champel*, Neuilly sur Seine, 1903.
- CHOISY, E.**, Le procès et le bûcher de Michel Servet., en *Revue chrétienne.*, XVIII, 269-292, 1903.
- CHRISMAN, M.N.**, *Strasburg and the reform. A study in the process of change*, NexHaven, 1967.
- CHRISTIE, R.C.**, *Etienne Dolet*, Londres, 1880.
- DALTON, J.C.**, *Doctrines of the Circulation*, Philadelphia, 1884.
- DARDIER, C.**, Michel Servet d'après ses plus récents biographes, en *Revue Historique*, t.X, mayo-junio 1879.
- D'ARTINGNY, A. G.**, *Nouveaux Mémoires d'histoire, critique et de Littérature*. Paris, 1749.
- DASTRE, A.**, Les trois époques d'une découverte scientifiques, en *Revue d'es Deux Mondes*, t.LXIV.
- DAWSON, J. CH.**, *Toulouse in The Renaissance*, Nueva York, 1923.,
- DEFRANCE, E.**, *Catherine de Médicis, ses astrologues...*, Paris, 1911.
- DENKINGER-ROD, H.**, *Miguel Servet . Extrait de la Liberté chrétinnne*, Lausanne, 1903.
- DIDE, A.**, *Miguel Servet et Jean Calvin*, Paris, 1907.
- DIDE, A.**, *Miguel Servet et Calvino*, Valencia, s/f.
- DIEPGEN, E.**, *Historia de la Medicina*, Barcelona, 1932.,
- DOMENECH, C.de**, *Miguel Servet*, Barcelona, 1911.
- DOUMERGUE, E.**, *Jean Calvin*, t. V y VI, Neuilly sur seine, 1926.
- DRUMMOND, W.**, *The life of Michael Servetus, the Spanish physician.* London, 1848.
- DURAN ARROM, Domingo**, El descubrimiento de la circulación de la sangre en 1546 por los españoles Francisco de la Reyna y Miguel Servet. *Medicamenta*, XVII, 214, págs. 175-179, Madrid.

- DURAN FLORIT, José María**, *Ibn-an-Nafis y la circulación de la sangre.*, Tesina Cátedra Historia de la Medicina, Fac. Medicina, Barcelona, 1972-1973.
- DUTENS**, *Reflexiones sobre el origen de los descubrimientos atribuidos a los modernos.* 1792.
- ECHEGARAY, José**, *La muerte en los labios.*, Colec. Aguilar, Pr. Nobel. Madrid.
- EMDE, W.**, Michael Servet, *Zt. für Kirchengeschte.*, 60, págs. 96-131, 1941.
- EMERTON, E.**, Calvin and Servetus, en *AHarvard theological Review*, II, 139-160, 1909.
- ENCISOVILLANUEVA**, *Aragoneses ilustres. (s. f. s. c).*
- FABRONI, A.**, *Historiae Academiae Pisanae*, Ippisa, 3 vols. 1791-95.
- FARINELLI, A.**, Marrano, *Biblioteca d'Archivum Romanicum*, ser. II, X, Ginebra, 1925.
- FEIJOO, B.J.**, Sobre Servet: *Teatro crítico universal*, IV, 2, pág. 18, (1758-1770); *Cartas eruditas y curiosas*, IV, págs. 145-161, (1758-1779), de la col. Clásicos Castellanos.
- FEIJOO, B.J.**, *Cartas eruditas*, vol. III, carta 28, Madrid, Reim, 1777.
- FERERO CANCER, Miguel**, Vida y obra de Miguel Servet. Tesina Cat. Hist. de la Medic., Fac. de Med., Zaragoza, 1857.
- FITZWILLIAMS, D.C.L.**, Michel Servetus, en *AM. World.*, 71, 835-841, London, 1950.
- FLORANGE, C.**, Michel Servet, en *Hipocrat.*, 3, 745-747, 1935.,
- FLOURENS, P.**, *Histoire de la découverte de la circulation du sang*, París, 1857.
- FOLCH, G.**, Miguel Servet y sus monumentos, en *Farmacoterap. act.* 3, 462-467, 1946..
- FONTAINE VERWEY, H. de la**, Reiner Telle traducteur de Casteillon et de Servet, en **Becker, B.**: *Autour de M. Servet*, ob. cit.
- FORGUE, P. E.** La médecine espagnole: quelques étapes, quelques hommes, *Aesculape*, París, febrero 1933.
- FOSTER, M.**, *Lectures un the History of Physiology during the XVI, XVII and XVIII centuries.*, Cambridge, 1901.
- FOX, A.W.**, *Michael Servetus*, Londres, 1914.
- FRANÇOIS, M.**, Le cardinal François de Tournón, en *Bibliothèque des écoles françaises d'Athenes let de Rome*, fasc. 173, París, 1951.
- FRANCHEL, W.**, Michel Servetus, en *The Merck Report*, 29-34, 1948.
- FRANCKEN, C.J.W.** *Michael Serveten sijn Marteldood: Calvin-Servet-Castellion*, Haarlem, Holanda, 1937.
- FRIEDMAN, J.**, *Michael Servetus: The Theology of Optimism*, tesis doct. Universtiy of Wisconsin, SA, 1970.
- FUENTES y PONCE, Javier**, *Historia del Monasterio de Sijena.*, Lérida, 1886.
- FULTON, J.F.**, *Michael Servetus, humanist and martyr*, Nueva York, 1953.
- FULTON, J.F.**, Michael Servetus and the lesser circulation of the blood through the lungs, en *Autour de M. Servet*, por **BECKER**, op. cit.
- GAIAN, E.**, *Michel Servet*, Ginebra, 1902.,

- GALENO C., *Librorum prima clasis. Naturam corporis humani hoc est elementa*, vol. I de *Opera omnia*, 5ª ed., Venecia Giunta, 1541.
- GALLOIS, L., *Les géographes allemands de la Renaissance*, París, 1890.
- GALMES GARCIA, Sebastián, *Ibn-an-Nafis. Tesina Cát. Hist. Med., Fac. Med.*, Barcelona, 1972-1973.
- GARCIA Bragado, Franco, *Miguel Servet y su descubrimiento de la circulación de la sangre*. Homenaje nacional a Miguel Servet. Conferencia. Villanueva de Sijena, septiembre 1975.
- GARCIA-LAURADO, J., Miguel Servet, descubridor de la circulación de la sangre. Un testimonio inédito de J. Hunter, en *Sistole*, 7, 21-28, 1956.
- GARIJO Y GRACIA, José María, Hace cuatrocientos años fue quemado Miguel Servet. *Gac. Méd. Esp. (Sec. paramédica)*, XXVIII, 330, págs. 53-54, Madrid, 1954.
- GARRISON, Fielding H., *Historia de la Medicina. Cronología médica y datos bibliográficos*. Philadelphia, 1929. Idem. Londres, 1943.
- GAUSS, J., Der junge Michael Servet, *Zwingliana*, 12, págs. 410-459, 1966.
- GENER, Pompeyo, *Miguel Servet*. Barcelona, 1904.
- GENER, Pompeyo, *Pasión y muerte de M. Servet*. París, 1909.
- GENER, Pompeyo, *Servet. Reforma contra Renacimiento*, Barcelona, 1911.
- GERBERT, C., *Geschichte der Strassburger Sectenbewegung zur Zeit der Reformation 1524-1534*. Strasburgo, 1889.
- GEYMONAT, J., *Michel Servet et ses idées religieuses*, Ginebra, 1892.
- GHALIOUNGUI, Paul, Miguel Servet, Ibn al Nafis. *Gac. Méd. Esp.*, 43, 1969.
- GILLY, P., Biografía de Serveto, en *Bol. Medic. Cir. Farm.*, agosto a octubre, 1852.
- GINZBURG, C., *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazioni religiosa nell'Europa del 1500*. Turín, 1970.
- GONZALEZ ECHEVERRIA, Francisco J., *Miguel Servet, editor del Dioscórides*. Instituto de Estudios Sijenenses, Villanueva de Sijena, Lleida, 1977.
- GONZALEZ DE VELASCO, P., *Miguel Servet*. Edit. Soc. Nacional de Anatomía, Madrid, 1880.
- GORDON, A., Miguel Serveto, en *Theological Review*, XV, 281-307, 1878.
- GORDON, A., *The personality of Michael Servetus*, Manchester, 1910.
- GORDON, A., Una recesión de la obra de Cuthbertson, en *Christian Life*, 18 mayo, 1912.
- GORDON, A., Servetus. *Encyclopaedia Britannica*, eds. 11 y 14.
- GORDON, A., Michael Servetus, *Addresses Biographical and historical*, donde se corrige de un error de los núm. 2 y 3. No atribuye a Servet una carta escrita en Lovaina en 1538. Londres, 1922.
- GORDON, A., Servetus on Creation, *Christian Life*, enero 1923.
- GORDON A., Servetus and the Spanish Inquisition, en *Christina Life*, diciembre 1925.
- GORDON A., Servetus and America, en *Christian Life*, octubre 1925.
- GORDON, A., Servetus on Church and Scripture, en *Christian Life*, 30 enero

1926.

- GORDON, A., Servetus and the art of healing, en *Christian Life*, 6 de febrero, 1926.
- GORDON, A., Servetus 'on Moral Freedom, en *Christian Life*, junio 1926.
- GOTTLIEB, B.J., Consideraciones sobre la historia del descubrimiento de la circ. sanguínea, *Folia clínica interna*, 11, págs. 219-225, 1961.
- GOURON, M., *Matricule de l'Université de Médecine de Montpellier (1503-1599)*. (*Travaux d'Humanisme et Renaissance*, XXV), Ginebra, 1957.
- GOYANES CAPDEVILA, J., Miguel Servet. Asoc. Española para el progreso de las Ciencias. Congreso de Barcelona. Tip. Huelves y Cia. Madrid, 1929.
- GOYANES CAPDEVILA, J., *Descripciones geográficas del estado moderno de las regiones en la Geografía de Claudio Ptolomeo Alejandrino, por Miguel Vilanovano (Miguel Serveto)*. Está precedido de una bibliografía y traducido del latín. Bibl. Clásica de la Medicina Española, tomo X, vol. 8º, en tela, Madrid, 1932.
- GOYANES CAPDEVILA, J., *Miguel Servet, teólogo, geógrafo y médico, descubridor de la circulación de la sangre, quemado vivo en Ginebra en 1553; su vida y sus obras, sus amigos y enemigos*. Edit. Hernando, 1933.
- GOYANES CAPDEVILA, J., *El proceso de Ginebra*. Madrid, 1935.
- GOYANES CAPDEVILA, J., Paralelo esquemático entre los trabajos de Galeno y de Servet relativos a la circulación menor y pulmonar. *Gac. Méd. Esp.* XXII, 256, Madrid, 1948.
- GOYANES CAPDEVILA, J., Miguel Serveto y los reformadores de la Iglesia. *Gac. Méd. Esp. (Sec. paramédica)*, XXXI, 7, Madrid, 1957.
- GOYANES CAPDEVILA, J., *Razón universal de los jarabes*, trad. de Madrid, 1943.
- GOYANES CAPDEVILA, J., Miguel Serveto, médico. *Gac. Méd. Esp. (Sec. paramédica)*, XXXI, págs. 102 y ss., XXXII, págs. 81 y ss; Madrid 1957-1958.
- GOYANES CAPDEVILA, J., Miguel Serveto, en *Gact. Med. Esp.* 32, 173-175, 1958.
- GRANDA, Antonio de la, Galeno y servet. *Gac. Méd. Esp.* XXI, 255, págs. 473-477; XXII, 259, págs. 124-127, Madrid 1947 y 1948.
- GRANJEL, L. S., *La doctrina antropologico-médica de Miguel Sabuco.*, Salamanca, 1956.
- GRANJEL, L. S., La circulación de la sangre según Galeno, en *Bol. Soc. de Hist. de la Med.*, vol. I, núm. 2, 1961.
- GUERRINO, A.A., La significación de Miguel Servet en la Medicina científica. *Rev. Méd. de Costa Rica*, 320, págs. 43-46, 1961.
- GUENTHER DE ANDERNACH, J., *Institutiones anatomicae*, Basilea, 1539.
- GUENTHER DE ANDERNACH, J., *Institutiones anatomicae*, Padua, 1550.
- GÜNTER, S., Der Humanismus in seinem Einfluss auf die Entwicklung der Erdkunde, *Geographische Zeits.*, 6, págs. 65-89, 1900.
- HANAVER, A., Jan Setzer, l'imprimeur polémiste de Haguenau, en *Revue d'Alsace*, IV ser., fasc. III, 1902.

- HEMMETER, J.C., Michael Servetus: Discoverer of the pulmonary circulation, en *Bull. Johns Hopkins Hosp.*, 26, 318-327, 1915.
- HERMANN, H., Anatomía y fisiología en la Biblia y el Talmud, en *Folia clinica internacional*, XV, núm. 12, diciembre 1965.
- HERNÁNDEZ MOREJON; A., *Historia bibliográfica de la Med. Española*, 1843-1850.
- HERRIOR, E., *La vie et la passion de M. Servet.*, París., 1907.
- HONGENBERG, H., *The Procession of Pope Clement VII and the emperor Charles V*, Edimburgo, 1875.
- HOLL, K., *Johannes Calvin*, Berlín, 1909.
- HOLLARD, A., Miguel Servet et Jean Calvin, en *Biblio. Humanis. et Renai.*, 6, 171-209, 1945.
- HUARTE, J., *Examen de ingenio para las ciencias*, 2ª ed., Buenos Aires, 1946.
- HUNGER, H., *Michel Servet und das Exemplar seiner R. Christianismi in der Osterreichischen Nationalbibliothek*, *Biblos*, 1, 61-78, 1952.
- HUESCA, Padre Ramón de, *Historia de los hechos y de las iglesias de Aragón*, Pamplona, 1797.
- IMPARCIAL, *An impartial history of Michael Servetus*, Londres, 1724.
- IRWIN, C.M., *Calvino, su vida y su obra*. Traducción de Carlos Araujo., s/f.
- ISAAC, J., Le cardinal de Tournon, en *Rev. Hist. de Lyon*, XII, V, 321-362, 1913.
- IZQUIERDO, J. J., A new and more correct version of the view of Servetus on the circulation of the blood, en *Bull. Inst. His. Med.*, V, 914-932, 1937.
- JACQUOT, J., L'affaire Servet dans les controverses sur la tolerance au temps de la Révocation de l'Edit de Nantes, en *Autour de Servet (BECKER, ob. cit.)*.
- JIMENEZ LOZANO, Jose, *A propósito de Miguel Servet*. Semanario Destino, Barcelona, diciembre 1965.
- JIMENEZ SOLER, Andrés, *Historia de la Edad Media en la corona de Aragón*, Edi. Labor, Barcelona, 1930.
- JIMENO, P., *Dialogus de re medica*, Valencia, 1549.
- KARMIN, O., *Michel Servet et Voltaire*, Public. de la pensée, Lñausana, 1908.
- KAZARUNI, S., *Commentary on the Mujiz Al-Kanun*, Lucknow (Yale), 1847.
- KEEN, E.N., Michael Servetus, his importance in the History of Medicina, en *H.Afr.med.J.* 29, 205-208, 1955.
- KENIGSBERG, Miguel, *Servitianismus*, 1575.
- KINGDOM, Robert M., *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin*. Tomo II, 1553-1564. *Accusation et procès de Michel Servet, por Jean François Bergier*. Contienelasactasdel proceso.
- KNOTT, J.F., Michael Servetus and the discovery of the circulation of the blood, en *Med. Rec.* 80, 514-522, 1911.
- KOELBING, H. M., Servet tradicionaliste, en *Gesnerus*, 23, 266-272, 1966.
- KOT, S., L'influence de Servet sur le mouvement antitrinitarien en pologne et en Transylvanie, 72-115 (en *Autour de M. Servet*, BECKER, op. cit.).
- KOT, S., Michel Servet et S. Castellion, en *Biblioth. d'Humanism et Renaissance*,

- .XVI,2,222-234,1954.
- KÜHN, J., Das Geschichtesproblem der Toleranz, 1-28, en *Autour de M. Servet*. BECKER, ob.cit., Haarlem, 1953.
 - LADAME, P.L., *Michel Servet, sa rehabilitation historique*, Ginebra, 1913.
 - LAEMMER, H., *Monumenta Vaticana*, Friburgo de b., 1861.
 - LAFUENTE, Vicente de., *Historia eclesiática de España*, Madrid, s/f.
 - LAIN ENTRALGO, P. Conoció Galeno la circulación de la sangre?, en *Medicina Clínica*, VIII, 464ysigs., 1946.
 - LAIN ENTRALGO, J., *Vida y obra de Guillermo Harvey*, Buenos Aires, 1948.
 - LA ROCHE, Miche de Historical account of the life of Miche Servetus, *Memoris of Literature*, Londres, 1712.
 - LARSON, M.A., Milton and Servetus, en *Publications of the Modern Languaje*, XI, 834-891, diciembre 1926.
 - LATASSA, *Biblioteca Nueva de autores aragoneses*, t. I, Zaragoza, 1798.
 - LEBEUF, J., De l'Astrologie qui avait cours sous Charles V et des plus fameux Astrologues de ce temps, en *Collection des Dissertations*, Paris, 1838.
 - LEIBOWITZ, J.O., Annotations on the Biblical aspects of Fulton's Servetus, en *J. Hist. Med.* 10, 232-238, 1955.
 - LERMINIER Du Calvinisme, en *Revue Deux Mondes*, 1842.
 - LEWINSOHN, R., *Historia Universal del corazón*, Madrid, 1962.
 - LINDE, A. VAN, *Michel Servet een brandofer der gereformeerde inquisittie*, Groningen, 1891.
 - LINDEBOOM, J., La place de Casteillon dans l'histoire de l'sprit, 158-180, en *Autour M. Servet*, por BECKER, ob.cit., Haarlem, 1953.
 - LOPEZ ARISTEGUE Y GONZALEZ ZABALA, *Miguel Servet. Tragedia en tres actos*, Madrid, 1915.
 - LOPEZ PIÑERO, J.M., Las ideas acerca del movimiento de la sangre en la escuela anatómica valenciana del siglo XVI, en *Bol. Esp. Hist. Med.*, I, núm. 2, Madrid, 1961.
 - LOPEZ PIÑERO Y GARCIA BALLESTER, L., *Antología de la escuela médica valenciana del siglo XVI*, Valencia, 1962.
 - LLORENTE J.A., *Historia crítica de la Inquisición española*, París, 1817.
 - MACKALL, L.L., A manuscript of the, en *Christianismi Restitutio off Servetus placing the discovery of the pulmonary circulation anterior*, 1546. *Proc. Roy. Med.* 17, 35-38, 1923.
 - MANAUT GIL, E., Miguel Servet, en *Neumolog. Círg. Torax.* 23, 431-440, 1962.
 - MANERO FRANCES, Rafael, Servet misterioso. *Tesina Cátedra Historia de la Medicina*, Facultad de Medicina, Zaragoza, 1975.
 - MARAÑÓN, G., *Las ideas biológicas del P. Feijoo*, Madrid, 1954.
 - MARAÑÓN, G., Se recuerda en Tudela el suplicio de Servet, en *Efemérides y comentarios*, págs. 189-22, 1955.
 - MARAÑÓN, G., *Psicología de una heterodoxia*. Ediciones numeradas, 1.000 ejemplares, del Ayuntamiento de Tudela, 1958.

- MARCOS SALAS, M^a de la Victoria**, Miguel Servet y la circulación de la sangre. *Tesina de la Cátedra de Historia de la Facultad de Medicina*, 1972-1973.
- MARINI, G.L.**, *Degli Archiatri Pontifici*, 2vols., Roma, 1784.
- MARISCAL, N.**, Participación que tuvieron los médicos españoles en el descubrimiento de la circulación de la sangre, en *Discurso Real Acaad. Med.*, 1931.
- MARRARO, H.R.**, Miguel Servet y el descubrimiento de la circulación de la sangre, en *El siglo Médico*, LXXII: 1107-111, Madrid, 1923.
- MARTIN CARRANZA, Benito**, La circulación de la sangre. Su historia. Consejo General de Colegios Médicos de España, *Bol. Cultural e Informativo*, XXVII, 184, págs.57-62, Madrid, 1964.
- MARTINEZ DE ANGUIANO**, *Recopilación histórica-bibliográfica de la circulación de la sangre en el hombre y en los animales*, Zaragoza, 1876.
- MARTINEZ TOMAS, Antonio**, *Miguel Servet, un mártir de la ciencia*, Edit. Araluce, 4ª edición, Barcelona, 1940.
- MANZONI, Claudio**, *Umanismo ed eresia: M. Serveto*, Guida, Florencia, 1974.
- MARVA Y ECHEVARRIA, J.**, *Miguel Servet según sus biógrafos más modernos*. Anfiteatro Anatómico, Madrid, 1879.
- MEAD, E.D.**, Calvin and Servetus, en *Boston Evening Transcript*, junio 1909.
- MELLIZO, Felipe**, *Servet, la libertad deen la hoguera*, Tribuna Médica, 1971.
- MENENDEZ PELAYO, M.**, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. III, Madrid, 1947.
- MEYERHOF, M.**, La découverte de la circulation pulmonaire par Ibn an-Nafis, en *Bull. del'Institut d'Egypte*, XV, 1934.
- MEYERHOF, M.**, New light on Humain Ibn Ishaq and his period, en *Isis*, 8, 685-724, 1926.
- MEYERHOF, M.**, y **EL TATAWI, M.**, Ibn an-Nafis und seine Theorie des Lugenkreislaufs, en *Quellen u. Studien, Z. Gesch. d. Naturwis u. d. Med.* 4, 37-88, 1935.
- MEYERHOF, M.**, Ibn an-Nafis and his theory of the lesser circulation, en *Isis*, 23, 100-120, 1935.
- MIERAS BARCELO, Catalina**, Miguel Servet. De la medicina medieval al humanismo renacentista. *Tesina Cátedra Historia de la Medicina*, Facultad de Medicina, Barcelona, 1972-1973.
- MONES, Hussin**, *Saludo a la ciudad de Tudela*. Conferencia, Tudela, 31 de octubre 1954, Editada en Tudela en 1958.
- MONTAÑA DE MONSERRATE, B.**, *Libro de la anothomia del hombre*, Valladolid, 1551.
- MORAGAS, Jerónimo de**, *L'edat eterna (Miguel Servet)*, Edit. Noll, págs. 19-36, Palmadmallorca, 1959.
- MORAN GUTIERREZ, José**, *Procesos médicos quirúrgicos. Cinco personajes históricos del s. XVI.*, Cl. Lab., XXXIII, págs. 384-424, Zaragoza, 1942.
- MORGAN, J.**, *The importance of Tertulian in the Development of Christian Dogma*, Londres, 1928.

- MOSHEIM, J. L.**, *Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unpartheyischen Ketergeschichte*, Helmstedt, 1748.
- MOSHEIM, J. L.**, *Neue Nachrichte von M. Serveto*, Helmstedt, 1750.
- MOSHEIM, J. L.**, *Essai d'une histoire complète et impartiale des hérétiques*, 1750.
- MOSHEIM, J. L.**, *Recherches sur le célèbre médecin espagnol Miguel Servet*, 1750.
- MOULARD, J.**, Le cardinal François de Tournon, en *Le Correspondant*, CCXCVI, págs.51-63, Paris, 1924.
- MUÑIZ FERNANDEZ, Carmen**, Noticias de médicos españoles, *Cuadernos de historia de la Medicina Española*, 7. 1968.
- NEWMANN, L.I.**, Michael Servetus the antitrinitarian Judaizer, in Jewish influence on Christian Reform Movements. *Columb. Univ. Orient. Stud.*, XXXIII, Nueva York, págs.511-609, 1925.
- N.....**, *An impartial history of Michaelus Servetus burut alive et Geneva for heresie*, for A. Ward, printed, Londres, 1724..
- N.....**, *Documentos notariales suscritos por Antón Serveto, alias Revés, habitant en el lugar de Vilanova de Sijena*, Arch. Real Monasterio de Sijena.
- N.....**, *Ordenanza de la Pregonera de vilanueva de Sijena 1834*.
- N.....**, *Ordenanza de los riegos de Sena, Sijena y Villanueva de 1834*.
- N.....**, *Ordenanza de potajes y concordias ente el Real Monasterio, Sena y Villanueva*.
- NOBILIARIO ARAGONES**, *Indice Rev. Linajes de Aragón*, Huesca, de 1907 a 1914.
- ODHNER, C.T.** *Michael Servetus, his life and teaching*, Filadelfia, 1910.
- O'LEARY, D.L.**, *How Greek science passed to the Arabs*, Londres, 1949.
- OLIVA, V.**, La patria de Miguel Servet, en *Joventut*, IV, 789-790, Barcelona, 1903.
- OLIVER RUBIO, Francisco**, *Servet y el Renacimiento*, Conferencia en Tudela, 24 octubre 1954, Editada en Tudela, 1958.
- O' MALLEY, C.D.**, The complementari careers of Michael Servetus, en *J. Hist. Med.*, 8, 378-389, 1953.
- O' MALLEY, C.D.**, *Michael Servetus. A translation of his geographical, medical and astrologicaal Writings introduction and notes*, American Philosophical Society, Mmoir, 34, Philadelphia, 1953.
- O' MALLEY, C.D.**, Michael Servet, en *Ciba-Spympt.* 10, 29-32, 1962.
- OSLER, W.** *Michael Servetus*, Londres, 1909.
- OTTE, J.**, Michel Servet, en *Sem. Höp.*, Paris, Supp. 33, 2-3, 1961.
- OTTE, J.**, Comentarios sobre la obra y la vida de M. Serveto, en *Bol. Soc. Esp. Hist. Med.* 1, núm.3, 1961.
- PAASCH, R.** *Michael Servetus*, Berlín, 1902.
- PAGEL, W.**, Religious motives in the Medical Biology of the XVI Century, en *Bull. Inst. Hist. Med.*, 2, III, págs.98-128, 1935.
- PALACIOS SANCHEZ, Juan Manuel**, *Miguel Servet, gloria de Aragón*, El

Educador, Huesca, 10 mayo 1954.

-PALACIOS SANCHEZ, J.M., *Miguel Servet, ilustre hijo de Villanueva de Sijena*, Nueva España, Huesca, 10 abril 1954.

-PALACIOS SANCHEZ, J.M., *¿Nos dejaremos llevar a Miguel Servet?*, Nueva España, Huesca, 30 abril 1954.

-PALACIOS SANCHEZ, J.M., *Servet, geógrafo renacentista*, Nueva España, Huesca, 10 julio 1954.

-PALACIOS SANCHEZ, J.M., *Miguel Servet, hijo de Aragón*, Nueva España, Huesca, 15 agosto 1954.

-PALACIOS SANCHEZ, J.M., *El Ilustre aragonés Miguel Servet. Breve biografía del sabio español, descubridor de la circulación de la sangre*, Huesca, 1956.

-PALACIOS SANCHEZ, J.M., *Miguel Servet, hijo de Aragón*. Tip. Santorromá. Edición patrocinada por el Ayuntamiento de Villanueva de Sijena, Huesca, 1956.

-PALACIOS SANCHEZ, J. M., *Sobre el descubrimiento de la circulación de la sangre*, Arensola, t. VIII, núm. 29, Huesca, 1957.

-PALACIOS SANCHEZ, J.M., *Anotaciones a la formación humanística y teológica de Miguel Servet*. Homenaje Nacional a Miguel Servet. Conferencia. Villanueva de Sijena, 14 septiembre 1975.

-PALACIOS SANCHEZ, J.M., *Un aragonés desconocido: Miguel Servet*, Nueva España, Huesca, 24 septiembre 1975.

-PALACIOS SANCHEZ, J.M., *Del homenaje nacional a Miguel Servet*, Nueva España, Huesca, 10 octubre 1975.

-PALOMAR MARTINEZ, Mercedes, *El descubrimiento de la circulación de la sangre*. Tesina, Cátedra de Historia de la Medicina, Facultad de Medicina, Barcelona, 1972-73.

-PANIAGUA, J., *Miguel Serveto*, Madrid, 1956.

-PANIAGUA, J., Michel Servet et la circulation du sang, en *Med. Hyg.* 19, 882-883, Ginebra, 1961.

-PANIAGUA, J., Michel Servet médecin de la Renaissance, en *Med. Hyg.* 19, 298-299, Ginebra, 1961.

-PANO, M. DE, *Aragón histórico, pintoresco y monumental*. Monografía del Real Monasterio de Sijena, T.I. Zaragoza, 1883.

-PANO, M. DE, La familia de Miguel Servet, en *Revista Aragón*, 119-121 y 151-153, mayo 1901.

-PAPADOPOLI, N.C., *Historia gymnasii patavini*, Venecia, 2 vol., 1726.

-PARELLADA Y FELIU, Joan, *El descobriment de la circulació pulmonar per Miguel Servet*, I Congreso Internacional de Historia de la Medicina Catalana. Actas. T. IV. Elite-Grafic, Barcelona, 1971.

-PELAEZ GOMEZ, A., Una participación española en la medicina del Renacimiento, en *Medicamenta*, año XIX, núm. 370, págs. 102-104, 1961.

-PELLEGRINI, F., *Notizie evettiere di Andrea Alpago tratte dai Diari di Marino Sanuto*, Belluno, 1888.

-PEREZ DE FONTANA, Velarde, *La Patria de Miguel Servet*, Conferencia en

- Tudela, 24 octubre 1954, Editada en Tudela, 1958
- PEY ORDEIX, S.**, *Miguel Servet. El sabio víctima de la universidad. El santo víctima de las Iglesias*, Madrid, París, Ginebra, s/fecha.
 - PIJOAN, J.**, Las tribulaciones fisiológicas y teológicas de m. Servet, en *Rev. Esp. Med. Cirug.*, XVIII, 201, 183-186, 1935.
 - PODACH, M.E.F.**, Pedrigree de plusieurs copies que furent faites du Restitutio, en *B.S.H.P.F.*, octubre-diciembre 1952.
 - PODACH, M.E.F.**, De la diffusion du C. Restitutio de M. Servet, en *B.S.H. P.F.*, 251-264, noviembre-diciembre 1952.
 - PODACH, M.E.F.**, *Die Geschichte der Christianismi Restitutio in Lichte ihrer Abschriften*, Harlem, 1953.
 - PULIDO, A.**, El libro del español Miguel Servet, en *La Crónica Médica*, VI, 734-737, 1883.
 - PÜNJR, B.**, *De Michaelis Serveti doctrina*, Jena, 1876.
 - QUADRADO, José María**, *Aragón pintoresco y monumental historia de Sijea*. CapilladelosCornell, Barcelona, 1881.
 - QIFTI, Tarik al Hukama**, Leipzig, 1903.
 - REINA, FRANCISCO DE LA**, *Libro de la Albeyteria*, Mondoñedo, 1552.
 - RECLUS, E.**, *The Earth and its Inhabitants*, New York, 1882.
 - RICART, Damián**, *Historia de Catalunya*, Barcelona, 1935.
 - RICO-AVELLO, C.**, Revisión de la participación de Miguel Servet en el descubrimiento de la circulación pulmonar, en *Cuad. Hist. Med.*, I, 9 diciembre 1960.
 - RICO-AVELLO, C.**, Servet, un español universal, *Gac. Med. Esp.*, 43, págs. 241-245, Madrid, 1969.
 - RICHE, CH.**, Histoire de la circulation, en *Aesculape*, XVI, 49-55, 1926.
 - RICHE, CH.**, La découverte de la circulation du sang, en *Revue des Deux Mondes*, vol. XXXIII, págs. 683, 1879.
 - RILLIET DE CANDOLLE, A.**, *Biblioteca Nueva de autores aragoneses*, t. I, Zaragoza, 1798.
 - RILLIET DE CANDOLLE, A.**, *Relation du procès criminel intenté a Genève en 1553. contre Michel Servet, rédigée d'après les documents originaux.* Genève, 1844. (También publicado en *Mémoires et Documents publiés par la Société d'Histoire et d'Archeologie de Genève*, 3: I, 125, 1844).
 - RILLIET, Jean**, *Calvin 14: La tragédie de Michel Servet*, Fayard, édit. I, Paris, 1963.
 - ROBERTSTON, W.E.**, *Michael Servetus*, Nueva York, 1948.
 - ROCHE, Michel De La**, Historical account of the trial Michael Servetus, en *Memoirs of Literature*, Londres, 1711. Y en francés: M.D.L.R.: *Bibliothèque Angloise*, 1717.
 - ROGET, A.**, *Histoire du peuple de Genève*, t. IV, Ginebra, 1894.
 - ROSET, M.**, *Les chroniques de Genève*, Ginebra, 1894.
 - ROURA BARRIOS, B.**, A proposit del monumet expiatori de Genève, en *Joventut*,

- IV, núm. 198, Barcelona, 1903.
- ROYO VILANOVA.**, Miguel Servet, en *Figuras de la Raza*, año II, núm. 22, 1927.
 - RUDE, F.**, La naturalisation de Michel Servet, en **BECKER, B.**: *Autour de Michel Servet*, ob.cit., págs. 130-141, Haarlem, 1953.
 - RUDE, F.**, Michel Servet et l'astrologie, en *Bib. d'Hum. et Renaiss.* 20, 377-385, 1958.
 - RUFFET, L.**, *Calvinet Servet*, Ginebra, 1910.
 - S. A.**, El azaroso periplo de la teología de Miguel Servet, en *Bol. Cult. Cons. Med. Esp.* 22, 53-56, 1959.
 - SAISSET, E.**, Michel Servet, en *Revue des Deux Mondes*, febrero-marzo 1848.
 - SANCHO DE SAN ROMAN, R.**, Francisco de la Reina y el descubrimiento de la circulación mayor, en *Bol. Soc. Esp. Hist. Med.*, 1 núm. 3, Medir, 1961.
 - SANDIUS, C.**, *Biblioth. Antitrinit.*, 1684.
 - SARTON, G.**, *Introduction to the history of science*, vols. 2 y 3, Baltimore, 1947.
 - SCHACHT, J.**, Ibn an-Nafis, Servetus and Colombo, en *RAI-Andalus*, XXII, 317-336, 1957.
 - SERVETO, Michael Villanovani**, *In quedam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia*, s. l. nif., París, 1538.
 - SERVETO, M.**, *De Trinitatis Erroribus, libri septem*, s. l. ni f., Haguenau, 1531.
 - SERVETO, Michael**, *Dialogorum de Trinitati, libri duo*, Haguenau, 1531.
 - SERVETO, M.**, *In quedam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia*, en *Biblioth. Hum. et Renaiss.* 20, 377-387, 1958.
 - SERVETUS, Michael Villanovani**, *In quedam medicum Apologetica disceptatio pro Astrologia*, s. l. nif., París, 1538.
 - SERVETUS, Michael**, *In Leonardum Fuchsium apologia*, Lyon, 1536.
 - SERVETUS Michael**, *Syruporum universa ratio*, París, 1537; Venecia, 1545; Lyon, 1546, 1547 y 1548; París, 1548.
 - SERVETUS Michael**, *Christianismi Restitutio*. Sin nombre del autor ni lugar de impresión. (Viena del Delfinado, 1553).
 - SHIELDS, C.W.**, The Trial of Servetus, en *Presbyterian and Reformed Review*, IV, 353-389, 1893.
 - SIGMOND, G.**, *The unnoticed theories of Servetus*, Londres, 1826, 1828.
 - SILES CABRERA, M.**, Medicina Astrológica. La astrología en España en el siglo XVI, en *Medicamenta*, 318-378 a 380, febrero 1958.
 - SINGER C.**, Discovery of the pulmonary circulation, en *Brit. Med. J.*, 375-376, 1955.
 - SOMOLINOS D'ARDOIS, G.**, Los monumentos a la memoria de Miguel Servet, en *Gaceta Méd. Méx.* 91, (4), 285-289, 1961.
 - SOMOLINOS D'ARDOIS, G.**, Miguel Servet, en *Las Españas*, México, julio 1956.
 - SPECTATOR**, El azaroso periplo de la teología de Miguel Servet, en *Bol. Cult. Cons. Coleg. Med. España*, 22, (133), 53-56, 1959.
 - STEFANUTTI, U.**, ¿Fue Serveto solamente un místico o también un veredadero

- científico?, en *Gac. Med. Esp.*, 34, 219-223, 1960.
- STELLWAG, H.W.F., Castellio Pedagogus, en *Autour de M. Servet*, págs. 181-194, colec. de Becker, ob. cit.
 - STOPPER, A., Lo spirito del rinascimento in Michele Serveto piconere negli studi sulla piccola circolazione, en *Act. Med. Hist. Patav.*, 2, 163-174; 19, 55-56.
 - SUAREZ BARCENA, A., Miguel Servet, en *Revu. Instrucc. Pub.*, 1857.
 - TATAWI, M., *Der Lungenkreislauf nach el-Koraschi*, Facultad del Ludwig Universitaät zu Fridurgo de Brisgovia, 14 págs., 1924.
 - TEMKIN, O., ¿Was Servetus influenced by Ibn an-Nafis?, en *Bullo of the Hist. Of Med.*, VIII, 731-734, 1940.
 - TICOZZI, S., *Storia dei letterati e degli artisti del dipartimento della piave*, Belluno, 1813, vol. I.
 - TOLOMEIO, *Geographicae enarrationis libri octo*, trad. de W. Pirkheimer, dedic. de M. Serveto, Lyón, 1535, y Vicna del Felfinado, 1541.
 - TOLLIN, H., Toulouser studentenleben in Anfang dei 16 Jahrhunderts Eine Episode aus dem Leben Michael Servet, en *Historisches Taschenbuch*, XLIV (1874), 77-98.
 - TOLLIN, H., Michaelis Villanovani (Servetus) en *Apologetica disceptatio pro astrologia*, Reimp. de la edic. de 1538 con introd. y notas, Berlín, 1880.
 - TOLLIN, H., Des Arztes Michael Servet Lehrer in Lyón, Dr. Symphorien Champier, en *Arch. Virchow's*, LXI, 377-382, septiembre 1874.
 - TOLLIN, H., Zur Servet Kritik, en *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, XXI, 425-466, 1878.
 - TOLLIN, H., Michael Servet, der Mann des Experiments, en *Deut. Arch. für Geschicht.d.Med.*, VII, 171-176, 1888.
 - TOLLIN, H., *Michel Servet, Portrait-Character*, Paris, 1879, trad. al francés de Charakterbildpor Mme. Picheral-Dardier.
 - TOLLIN, H., Trois medecins du XVI siècle: Champier, Fuchs, Servet, en *Revue Scientifique*, XXXV, mayo 16 y 23, 1885.
 - TOLLIN, H., Servet's Pariser process, en *Deutch. Arch. F. Ges. d. Med.*, III, 183-221, 1880.
 - TOLLIN, H., Der königliche leibarzt und Hofastrologe Hofastrologe Johan Thibault, Michael Servet's Pariser Freund, en *Arch. Path. Anat. Phys. Klin. Med.*, LXXVIII, 302-318, 1879.
 - TOLLIN, H., Michel Servet, en *Revue Scientifique*, II Serv., XVII, 1180-1187, 12, 1880.
 - TOLLIN, H., Zu Thibault's Process urkundlich dargestellt, en *Deuch. Arch. f. Ges. d. Med.*, III, 332-347, 1880.
 - TOLLIN, H., *Dr. Luther und Dr. M. Servet*, Berlin, 1875.
 - TOMAS, G.F., Miguel Servet, en *Bol. Soc. Esp. Hist. Farm.*, 12, 60-70, 1961.
 - TOMASINI, J.P., *Gymnasium patavinum Jacobi Philippi Tomasini*, Udine, 1654.
 - TORREBASSE, H. De, *Histoire de la famille de Maugiron*, Lyón, 1905.
 - TREVoux, M., *Memoires pour l'Histoire des Sciences et des beaux Arts*, vol. Iv,

Paris, 1737.

- TRUETA, J.**, The contribution of Michael Servetus to the scientific development of the renaissance, en *Brit. Med. J.*, II, 507-510, 1954.
- TRUETA, J.**, Michael Servetus and the discovery of the lesser circulation, en *Yale J. Biol. Med.*, 21, 1-15, oct. 1948.
- TRUETA, J.**, *The spirit of Catalonia*, cap. 8º (Servetus y la circulación de la sangre), Londres, 1946.
- TURNER, E.**, La circulation du sang. Harvey, en *Progrés médical*, 2ª. serie, vol. I, núms. 18, 19, 20, 21, 24 y 26, y vol. II, núm. 28.
- USAYBIA, IBN A.**, *Uyun al-Anba fi Tabagat al Atibba*, A. Müller, Königsberg, 1884.
- VALVERDE DE HAMUSCO, J.**, *Historia de la composición del cuerpo humano*, Roma, 1556.
- VALVERDE DE HAMUSCO, J.**, *De animi et exorporis sanitae*, París, 1552.
- VALVERDE DE HAMUSCO, J.**, *Anatomía del corpo umano*, Roma, 1559.
- VARANDAEL, I.**, *Consiliari Medici*, Lyon, 1658.
- VEGA DIAZ, F.**, Miguel Servet, entre la condenación y la gloria, en *Clavileño*, VI, 34, 6-19, Madrid, 1955.
- VESALIO, A.**, *Parapharsis in nonum librum Razhae*, Basilea, 1537.
- VIGNAUX, P.**, Note sur l'intelligence de la Trinité chez les theologiens nominalistes, in Luther commentateur des Sentences, en *Études de Philosophie médiévale*, 95-105, 1935.
- VILLALON, C.**, *Viaje de Turquía*, Ed. Austral, 1965.
- VOGT, J.**, La doctrina de la luz en Paracelso y en Miguel Servet, en *Folia humanística*, págs. 355-366, 64, abril, 1968.
- VALTUEÑA BORQUE, José A.**, *Proceso y rehabilitación de Miguel Servet*, Edit. Historia Hispana, Madrid, 1994.
- VOLTAIRE, F.M.**, *Oeuvres complètes*, t. XII, 1878.
- WARD, A.**, *An impartial history of Michel Servetus*, Londres, 1724.
- WEDEL, T.**, The Medieval Attitude toward Astrology, en *Yale Studies in English*, LX, 1920, 1-163.
- WEIS, N.**, Les cinq étudiants de Lyon devant le parlement de Paris, 17-18 février, 1553, en *B.S.H.P.F.*, XLI, 306-308, 1892.
- WEIS, N.**, Calvin, Servet, G. de Trie et le Tribunal de Vienne, en *B.S.H.P.F.*, (Bol. Soc. Hist. Prot. Francés), LVII, 378-404, 1908.
- WERY, P.**, Il y a 450 ans naissait Michel Servet, en *Med. et Hyg.*, Ginebra, 17, 533, 1959.
- WIGAND, J.O.**, *De Servetianismo eu antitrinitariis*, Königsberg, 1575.
- WILBUR, E.M.**, *The two treatises on the Trinity* (de Serveto), traducido de, Cambridge, Mass., 1932.
- WILBUR, E.M.**, *A History of Unitarianism*, Cambridge, Mass., 1945.
- WILSON, L.G.**, The problem of the discovery of the pulmonary circulation, en *Journ. of the Hist. of Med.*, 17, 229-244, 1962.

- WILLIAMS, G.A.**, Michael Servetus, physician and heretic, en *Annals of Medical History*, X, 287-292, 1928.
- WILLIS, R.**, *Servetus and Calvin. A study of an important epoch in the Reformation*, 540 págs., Londres, 1877.
- WOTTON, W.**, *Reflections upon ancient and modern learning*, 359 páginas, Londres, 1694 y 1697.
- WOUDE, Van Der**, Censured passages from Castellio's *Defensio suarum translationum*, en *Autour de M. Servet*, de Becker, obra citada.
- YAGÜE Y ESPINOSA, J.L.**, En torno a Miguel Serveto, en *Gac. Med. Esp.*, 32, 176-178, 1958.

- MANUSCRITO: **PROCESO POR ASTROLOGIA CONTRA SERVETO**, Lib. Actas Fac. Med., París, vol. V, págs. 97 r y v, y 98 r. Año 1538.
