

Intertextualidades bíblicas en *Celestina*

Amaranta Saguar García

Lady Margaret Hall

Supervisor: Juan Carlos Conde

Submitted for the degree of:

Doctor of Philosophy (DPhil) in Medieval and Modern Languages (Spanish)

Agradecimientos

Aunque lo habitual es comenzar agradeciendo a profesores, familiares y amigos el apoyo moral e intelectual prestado durante estos tres años de arduo trabajo, en el caso concreto de esta tesis doctoral nada hubiera sido posible sin el contagioso entusiasmo de mi compañera de colegio y amiga Carla, cuya pasión por *Celestina* resultó determinante a la hora de decidirme a estudiar Filología Hispánica y a dedicarme a la investigación literaria. Sin él, tal vez hubiera continuado mis estudios de ingeniería electrónica o me habría decidido por otro título u otro período de la literatura española. Este proyecto tampoco hubiera sido posible sin el apoyo técnico y, sobre todo, moral de Sergio, cuyos conocimientos informáticos y paciencia me han permitido tanto hacer accesible on-line la base de datos "Biblia y *Celestina*" como sobrellevar estos últimos cuatro años en la Universidad de Oxford. Asimismo he de agradecer a mis familiares y, en especial, a mis padres, sus consejos y respaldo incondicional y, particularmente, he de reconocer a mi madre sus esfuerzos por leer *Celestina* y todos mis trabajos hasta la fecha, así como darle las gracias por asistir a mis charlas y comunicaciones siempre que ha tenido ocasión. Por último, doy las gracias a mis profesores, comenzando por Margaret Faber y Natalia de Tomás, del Colegio Alemán de Madrid, quienes supieron mucho antes que yo que mi amor por la literatura se impondría al interés por la robótica y terminaría por convertirse en mi carrera profesional. También estoy agradecida a aquellos profesores

de la Universidad Complutense de Madrid que supieron transmitirme los conocimientos y las herramientas necesarias para emprender mi investigación doctoral, en particular a Álvaro Alonso, Mercedes Fernández-Valladares, Víctor Infantes y Santiago López-Ríos. No menos determinante ha resultado el apoyo de mi director de tesis, Juan Carlos Conde, cuyas recomendaciones bibliográficas y observaciones han contribuido a hacer de esta tesis doctoral algo más que una recopilación de influencias bíblicas en *Celestina*. Muy especialmente le agradezco la confianza depositada en mi criterio, de la que es prueba la libertad con la que he podido llevar a cabo mi investigación. En consecuencia, asumo la responsabilidad de todos los errores que pueda contener la tesis doctoral que sigue a continuación.

Amaranta Saguar García

Índice de contenido

I. Introducción metodológica.....	11
1. El concepto de intertextualidad.....	13
2. El concepto de lo bíblico.....	15
3. La práctica de la intertextualidad bíblica en Celestina.....	17
II. Introducción contextual.....	23
1. El contexto espiritual.....	23
a) La meditatio humanitatis Christi y el ars memoriae.....	25
b) La devotio moderna.....	28
c) Los soportes para la meditación.....	32
d) La mentalidad de devocionario.....	35
e) La obsesión funeraria.....	36
2. El contexto intelectual.....	38
III. La Biblia en Celestina a través de la liturgia, los libros de horas y la literatura destinada a la contemplación de la humanidad de Cristo y al desprecio del mundo.	43
1. La hipérbole sagrada.....	43
2. Las hipérboles sagradas de carácter pasional y fúnebre.....	45
3. Lamentaciones, Job y los Oficios de Difuntos y de Semana Santa.....	48
4. La Pasión de Cristo, la poesía de Pasión y Diego de San Pedro.....	81

5. La meditación sobre la humanidad de Cristo y Celestina.....	106
6. Celestina y Cárcel de amor a través de la mentalidad de devocionario.....	126
7. Celestina y la crítica anticortesana.....	132
8. La finalidad moralizante de Celestina.....	145
9. Consecuencias.....	156
IV. La Biblia en Celestina a través de las recopilaciones de auctoritates: el caso paradigmático de Eclesiástico en el primer acto.....	163
1. Los compendios de citas bíblicas en entornos laicos a finales del siglo XV.....	167
2. La pertinencia de los compendios de citas bíblicas en Celestina.....	184
3. Eclesiástico como fuente de autoridad.....	193
4. Eclesiástico y la autoría de Celestina.....	211
5. Consecuencias.....	223
V. Conclusiones.....	227
VI. Bibliografía.....	235
1. Fuentes primarias aludidas de manera general.....	235
2. Fuentes primarias aludidas manuscritas.....	236
3. Fuentes primarias aludidas con identificador BETA o BITECA.....	237
4. Fuentes primarias aludidas con identificador ISTC.....	239
5. Fuentes primarias aludidas por edición o año, sin identificadores.....	243
6. Fuentes primarias citadas: poemas, sermones y oraciones concretos.....	245
7. Fuentes primarias citadas (excluidos poemas, sermones y oraciones).....	246
8. Fuentes secundarias citadas.....	255

Índice de citas bíblicas

Génesis

Gn 1, 28 (190, 202, 207)

Gn 10, 9 (18)

Gn 11 (19)

Gn 19, 1-5 (19)

Deuteronomio

Dt 32, 39 (76)

Job

Iob 1, 18-19 (66)

Iob 1, 20 (69)

Iob 1, 22 (66)

Iob 3 (74 s.)

Iob 3, 1-16 (72)

Iob 3, 3-9 (71)

Iob 3, 4-7 (73)

Iob 3, 21-22 (73 s.)

Iob 5, 18 (76)

Iob 6, 8-9 (73)

Iob 6, 11-15 (70)

Iob 7, 11 (76)

Iob 7, 13-14 (76)

Iob 7, 15 (74)

Iob 7, 15-16 (74)

Iob 7, 16-21 (65)

Iob 10, 1-7 (65)

Iob 10, 8-9 (71)

Iob 10, 8-12 (65, 73)

Iob 10, 18-19 (74)

Iob 10, 18-22 (65, 72 s.)

Iob 10, 19 (77)

Iob 12, 4-6 (70)

Iob 12, 17-25 (67)

Iob 13, 22 (66)

Iob 13, 22-28 (65)

Iob 13, 26 (65)

Iob 14, 1-6 (65)

Iob 14, 2 (65)

Iob 14, 13-16 (65)

Iob 18, 1-3 (65)

Iob 18, 11-15 (65)

Iob 19, 20-27 (65)

Iob 20, 18-22 (65)

Iob 32, 19-20 (76)

Iob 33, 1-3 (72)

Iob 33, 11-17 (72)

Iob 33, 20-23 (72)

Iob 42, 10 (69)

Salmos

Ps 7, 10 (190)

Ps 22, 4 (99)

Ps 57, 5-6 (21)

Ps 83, 7 (99)

Ps 95, 3 (18)

Ps 97, 1 (18)

Ps 103, 15 (170)	Eccli 6, 14-15 (188, 192 s.)	Eccli 37, 1-6 (185)
Ps 104, 2 (18)	Eccli 6, 15 (212)	Eccli 50, 29 (169)
Ps 106, 8 (18)	Eccli 12, 8 (212)	Isaías
Proverbios	Eccli 13, 1 (198)	Is 25, 1 (18)
Prov 13, 12 (167)	Eccli 13, 1-29 (184)	Jeremías
Prov 17, 1 (168)	Eccli 13, 2 (185)	Ir 17, 10 (190)
Prov 17, 17 (212)	Eccli 13, 4-15 (198 s.)	Lamentaciones
Prov 18, 24 (184)	Eccli 13, 5-6 (187)	Lam 1, 12 (49, 51 s., 54
Prov 19, 1-7 (184)	Eccli 13, 6 (186, 192)	ss., 61, 64, 102)
Prov 20, 22 (189)	Eccli 13, 7-8 (186)	Ezequiel
Prov 27, 10 (185)	Eccli 13, 14 (185)	Ez 18, 4 (19)
Prov 29, 1 (168, 190)	Eccli 13, 15 (187)	Ez 33,11 (211)
Eclesiastés	Eccli 13, 16 (198)	Oseas
Eccl 2, 4-12 (61)	Eccli 13, 19-20 (187, 199)	Os 6, 1 (76)
Eccl 4, 9-12 (184)	Eccli 13, 19-22 (187, 193,	Jonás
Sabiduría	199, 212)	Ion 4, 3 (74)
Sap 1, 6 (190)	Eccli 13, 20 (187, 198)	Evangelio de san Mateo
Eclesiástico	Eccli 13, 22 (187, 192)	Mt 3, 11 (217)
Eccli 1, 1 (20)	Eccli 13, 23 (198)	Mt 4, 4 (215, 218)
Eccli 3, 19-22 (191)	Eccli 19, 2 (168 ss.)	Mt 5, 1-11 (74)
Eccli 5, 10 (190)	Eccli 22, 25 (169)	Mt 5, 9 (190, 201, 218)
Eccli 6, 6-17 (184)	Eccli 25, 12 (185)	Mt 5, 10 (191, 215, 218)
Eccli 6, 7-8 (212)	Eccli 27, 6 (212)	Mt 8, 5-8 (217)

Mt 8, 8 (219)	Lc 23, 46 (93, 102)	Rom 12, 17 (189)
Mt 12, 34 (19)	Evangelio de san Juan	Rom 16, 27 (20)
Mt 26, 2 (92)	Io 1, 27 (217)	Epístolas a los corintios
Mt 26, 36 (91)	Io 3, 20 (20)	2 Cor 3, 15-16 (194)
Mt 26, 39 (91)	Io 5, 1-15 (187)	2 Cor 4, 6 (218)
Mt 26, 42 (91)	Io 5, 2-9 (186)	2 Cor 12, 9 (212)
Evangelio de san Marcos	Io 5, 4 (187)	Epístola a los colosenses
Mc 1, 7 (217)	Io 8, 32 (219)	Col 1, 27 (18)
Mc 14, 6-9 (92)	Io 12, 30-33 (92)	Ep. a los tesalonicenses
Mc 14, 32 (91)	Io 13-17 (92)	1 Tes 5, 15 (189)
Mc 14, 36 (91)	Io 13, 33 (92)	Epístola de Santiago
Evangelio de san Lucas	Io 13, 36 (92)	Iac 1, 12 (189)
Lc 3, 16 (217)	Io 19, 23-24 (21)	Epístolas de san Pedro
Lc 6, 20-23 (74)	Io 19, 27 (93)	1 Pe 3, 9 (189)
Lc 7, 2-7 (217)	Hechos de los apóstoles	2 Pe 2, 3 (211)
Lc 10, 5 (20)	Act 3, 19 (211)	Apocalipsis
Lc 12, 23 (218)	Act 26, 14 (19)	Apc 2, 23 (190)
Lc 22, 42 (91)	Epístola a los romanos	
Lc 22, 45 (89)	Rom 11, 33 (20)	

Tabla de abreviaturas

BETA	<i>Bibliografía Española de Textos Antiguos</i>
BITECA	<i>Bibliografia de textos antics catalans, valencians i balears</i>
BNE	<i>Biblioteca Nacional de España</i>
ByC	<i>Biblia y "Celestina"</i>
CC	<i>Celestina comentada</i>
CORDE	<i>Corpus Diacrónico del Español</i>
DRAE	<i>Diccionario de la Real Academia Española</i>
ISTC	<i>Incunabula Short Title Catalogue</i>
Mp	Manuscrito de Palacio
MVC	<i>Meditationes vitae Christi</i>

I. Introducción metodológica

La presente tesis no sigue ninguna metodología más allá de la lectura detenida de *Celestina* y la voluntad de comprender, en la medida de lo posible, cómo los últimos años del siglo XV pudieron, por un lado, dar lugar a una obra como *Celestina*, por otro, recibirla. Desde esta perspectiva, concedemos prioridad a la palabra escrita, intentando siempre anteponer lo que se lee a lo que se podría entender o se ha querido entender. En consecuencia, cuando podemos, nos sustraemos de los postulados interpretativos de la crítica celestinesca, concediendo mayor importancia a los argumentos relacionados con la propia redacción del texto, la materialidad de éste y las circunstancias socio-históricas e ideológicas de finales del siglo XV y principios del siglo XVI.

No obstante lo anterior, emprender el análisis de una obra como *Celestina* sin aceptar antes algunos presupuestos críticos resulta imposible. El que determina nuestro acercamiento al texto y marcará toda nuestra argumentación es el de la pertenencia de *Celestina* al entorno universitario, dentro del cual y para el cual fue compuesta, y el cual supone uno de esos raros casos de consenso en el mundo de la crítica celestinesca. En función de dicho supuesto, todas las referencias al "lector" remiten a un individuo del sexo masculino con formación universitaria, eso sí, no especializado en el campo de la teología, sin que nos parezca pertinente para nuestro propósito tomar partido sobre su pertenencia al grupo de los estudiantes o de los profesores y, sobre todo, excluyendo a

cualquier otro tipo de lector –mujer, menestral, cortesano, religioso, etc.–, a menos que se indique lo contrario.

Más comprometida a nivel crítico es nuestra decisión de ignorar al Fernando de Rojas histórico como autor de *Celestina*, para la cual nos apoyamos muy especialmente en las reticencias de Snow (2005-2006) a aceptar que el perfil intelectual que se refleja en el texto sea el mismo que el del personaje retratado por Gilman (1972b), dado que Victor Infantes (2012) no se ha pronunciado contra la autoría del Fernando de Rojas histórico con tanta vehemencia como dejaban imaginar sus declaraciones al respecto en la prensa española¹. Asimismo, en tanto la tesis conversa descansa en su mayor parte sobre la condición de cristiano nuevo del personaje histórico (*cf.* Salvador Miguel 1989), esta decisión nos exime automáticamente de tomar en consideración dicha hipótesis, por lo que en todo momento procederemos a nuestro análisis desde una perspectiva cristiana ortodoxa; la esperable de un universitario de finales del siglo XV y principios del siglo XVI.

Siguiendo con la cuestión de la autoría, puesto que ésta sólo afecta de manera tangencial a nuestra argumentación, nos referiremos en todo momento a un indefinido y anónimo "el autor", sin que esto implique ninguna toma de partido por la opción de la autoría única de *Celestina*. No en vano, nos declaramos partidarios de la independencia autorial del acto I y, en el apartado correspondiente, aportaremos pruebas a favor de ésta. Allí sí distinguiremos entre un autor del primer acto y un autor del resto, sin embargo, adelantamos que ni conviene al propósito de nuestro trabajo, ni estamos en posición de pronunciarnos sobre otras cuestiones relacionadas con la autoría como, por

¹ Véanse, entre otros, los artículos del 25 de abril de 2008 "Descubierta la caligrafía del supuesto autor de *La Celestina*, Fernando de Rojas" (El Mundo) o "Hallada la caligrafía del autor de *La Celestina*" (El País).

ejemplo, si el autor de los actos II en adelante es una única persona o varias, y el mismo que añade los cinco actos adicionales de la *Tragicomedia*.

Éstos son los únicos tres presupuestos de la crítica celestinesca desde los que abordamos el estudio de la intertextualidad bíblica en *Celestina*. El resto de nuestras deudas para con la crítica, celestinesca o no, irá desgranándose a medida que el propio análisis lo requiera. Sin embargo, no son éstos todos los presupuestos metodológicos de la presente tesis, ya que aún queda por definir los conceptos de "intertextualidad" y de "lo bíblico".

1. El concepto de intertextualidad

Al hablar de intertextualidad en *Celestina* resulta imprescindible traer a colación la definición de Ivy Corfis (1984: 211) del "humanistic concept of intertextual relationship: there need not be close correspondence between two texts in order to claim influence [...] the individual *auctor* was not as important as the *sententiae* thought itself, which fit into a system of commonplaces". En los siglos XV y XVI, este principio se ve exacerbado por los particulares hábitos de lectura asociativa relacionados con el que vamos a considerar el público receptor original de *Celestina*, es decir, el lector con formación universitaria, que, al leer, en palabras de Nieves Baranda (2007: 302):

[...] acude al depósito de su memoria, que había llenado mientras estudiaba y con lecturas posteriores. Junto con los datos, durante esa etapa pasada había llegado a dominar el procedimiento de la asociación propio de la técnica escolar, así ahora lo aplica automáticamente y al hacerlo recurre a muchos de los *loci memoriae* a los que luego llegará el anotador de la *Celestina comentada*. [...] Tales coincidencias no deben ser interpretadas como una excepción, sino como muestra de una norma, es decir, de cómo leían y entendían *Celestina* los universitarios, inducidos por su aprendizaje en fuentes latinas a realizar una lectura en eco cuando saltaba la intertextualidad mental, relaciones que para su profundidad dependerían sobre todo de la erudición del lector.

Por consiguiente, se corrobora la afirmación de Enrique Fernández (1997: 44) de

que "Para un lector de los primeros tiempos de *Celestina* y con formación retórica, la intertextualidad era algo mucho más complejo que la capacidad de recordar pasajes análogos, ya que incluían también la serie de mecanismos de conexión adquiridos durante su formación retórica que le permitían la localización de *auctoritates* relacionadas con el pasaje leído". Luego intertextualidad será, en lo sucesivo, todo lo que el pasaje pudiera sugerirle al lector.

A la luz de lo anterior, se impone un criterio antes múltiple que unívoco de intertextualidad, es decir, la referencia a las Escrituras puede existir no sólo en aquellos contextos donde sólo existe una similitud ideológica o verbal, por remota que ésta sea, sino también en los que ya disponen de una fuente conocida y reconocible distinta de la Biblia. Al contrario que para nosotros, para el lector universitario contemporáneo de *Celestina* una referencia textual no existe aislada del resto de afirmaciones sobre el mismo tema, sino que, por literal o unívoca que ésta sea, arrastra consigo toda una serie de lecturas relacionadas. En consecuencia, a la hora de analizar las potenciales alusiones a la Biblia, se hace necesario distinguir, como mínimo, tres grados de intertextualidad: literal o casi literal, que denominaremos "cita"; remoto o tonal, en el cual recaen términos como "eco", "reminiscencia" o "resonancia"; e intermedio, al que señalarán "referencia", "alusión" y otras palabras pertenecientes al mismo campo léxico.

Finalmente, puesto que, como lectores del siglo XXI, no hemos sido entrenados en este tipo de lectura en eco y nos separan más de cinco siglos de la composición de *Celestina*, tomamos como referente al comentador anónimo del siglo XVI, autor de *Celestina comentada*, cuya lectura no sólo es representativa de la mentalidad asociativa con que los lectores coetáneos con formación universitaria se aproximaban a *Celestina*,

sino que nos permite evaluar cómo de remota podía llegar a ser la referencia bíblica, sin dejar por ello de ser considerada pertinente. Asimismo, hemos prestado atención en este sentido al primer anotador del único ejemplar completo conocido de la edición zaragozana de 1507 de la *Tragicomedia* (cf. Baranda 2007), quien también señala algunas de las referencias bíblicas del texto, si bien sus anotaciones sólo nos sirven para confirmar algunos casos discutibles de intertextualidad escrituraria propuestos por el autor de *Celestina comentada*, ya que su falta de sistematicidad no permite extraer conclusiones sobre la frecuencia con que éstas son reconocidas en el texto. Por último, nos hemos valido con idéntico propósito de las *Animadversiones traslatitiae* de la traducción neo-latina de Kaspar von Barth *Pornoboscodidascalus Latinus* (1624), así como de las ediciones anotadas de las traducciones de Alphonso Hordognez al italiano (Milán 1514, 1515, 1519) y Christof Wirsung al alemán (Augsburgo 1534), sin que en ningún caso hayan proporcionado información de mayor interés para nuestro propósito que la facilitada por el autor de *Celestina comentada*.

2. El concepto de lo bíblico

Una vez definido el sentido amplio que el término "intertextualidad" adquiere en el presente trabajo, se hace necesario acotar a su vez el significado con que se usará el adjetivo "bíblico" en las páginas que siguen. A este propósito importa atender a la apreciación de M^a Isabel Toro Pascua (2008: 125) de que "en muchas ocasiones resulta prácticamente imposible saber si los autores que, de una manera u otra, se hacen eco de la Biblia, lo hacen acudiendo directamente a su texto (aunque lo citen expresamente) o si, más bien, están utilizando citas o pasajes que en su época se han convertido en

simple material de acarreo, en lugares comunes conocidos por todos".

Efectivamente, esta vez en palabras de Valero Moreno (2008: 116), "El texto de la Biblia se busca muy a menudo fuera de ella misma y depende, más que de una Biblia exenta, por así decirlo, de contextos en los que ésta ha sido reubicada a distintos propósitos". Dichos contextos generan toda una variedad de fuentes indirectas de conocimiento bíblico –orales tanto como escritas, además de las debidas a las artes visuales– a las que, en mayor o menor número y en combinaciones diversas, están expuestos todos los integrantes de la sociedad contemporánea de *Celestina*, de manera que, de nuevo con Toro Pascua (2008: 125-126):

Podemos afirmar que todas las clases sociales, desde las más letradas hasta las más incultas, tuvieron su peculiar acceso a esta obra, sea a través de su lectura directa, sea a través de las interpretaciones y adaptaciones que se hicieron de la misma. En este último caso, en concreto, pero sin dejar aún a los lectores cultos, hay que destacar asimismo la gran variedad de paráfrasis, comentarios y glosas que circularon de la misma [...] y los compendios al uso para la elaboración de textos homiléticos o para-homiléticos, [...] Pero más allá de esos ámbitos letrados, la Biblia también fue ampliamente conocida a través de la liturgia, de los sermones y de las prácticas devocionales, que divulgaron buena parte de su contenido entre todos los creyentes, de manera que en una abundante proporción de casos podemos considerar el texto bíblico como un simple y dilatado *topos* de la vida medieval.

Atendiendo a esta última consideración y a las anteriores, a la hora de reflejar esta situación particular en nuestro trabajo se impone la utilización de una definición relajada del adjetivo "bíblico" –tanto como de los términos relacionados "escrituario" y similares–, no limitada a la acepción recogida por el *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE) "perteneciente o relativo a la Biblia", sino extendida a las fuentes indirectas de transmisión de las Escrituras. Por consiguiente, denominamos "bíblicas" todas aquellas referencias cuyo término último esté en la Biblia, incluidas las que llegan a *Celestina* a través de otros cauces.

A la luz de la importancia de las fuentes indirectas para la transmisión bíblica, en

este trabajo dedicamos una parte no despreciable de nuestros esfuerzos a identificar la vía de acceso concreta por la que cada referencia escrituraria se ha podido incorporar a *Celestina*. Puesto que la posibilidad de que un hombre de religión hubiera compuesto total o parcialmente la obra no goza actualmente de ningún tipo de credibilidad², exploramos únicamente las fuentes de conocimiento bíblico al alcance de los laicos, es decir, fuentes indirectas en su mayoría, cuya difusión en círculos seculares está comprobada o podemos demostrar, y/o que podemos relacionar con el mundo de la universidad.

3. La práctica de la intertextualidad bíblica en *Celestina*

En *Celestina* se dan todos y cada uno de los usos de la Biblia descritos por M^a Isabel Toro Pascua (2008: 127-128) para la poesía de cancionero:

Por una parte aparece la mera transposición del lenguaje o las estructuras propias del ámbito religioso en un ámbito laico, bien como un medio de trasladar sus expresiones y su sentido a temáticas ajenas (así, la amorosa, con lo que se hace eco de la conocida *religio amoris*), bien como punto de partida para la realización de diferentes *contrafacta*. Por otra –y en muchas ocasiones mezclada con la anterior– hay que considerar las utilizaciones que se presentan con una clara intención paródica, en las que lo religioso se inscribe en contextos claramente irrespetuosos. [...] la Biblia es una abundante fuente de sentencias e incluso de imágenes literarias sobre las que se pueden construir versos profanos, normalmente a través de la cita indirecta o por medio de la evocación de personajes o lugares comunes. Por último, será necesario reseñar los usos que la poesía política hace de la Biblia, bien por considerarla fuente de ejemplos, bien porque permitía ensalzar la figura del gobernante mediante la comparación con figuras bíblicas, llegando incluso a la construcción de algunas hipérboles sagradas.

Sin embargo, a efectos prácticos, la intertextualidad bíblica en *Celestina* admite ser clasificada en tres categorías principales: poética, argumentativa y, no obstante el flagrante anacronismo, costumbrista.

2 Sólo nos constan las argumentaciones de Gerli (1976), Mettman (1976) y Vermeylen (1983) a favor de la condición de religioso del autor del primer acto de *Celestina*, quienes alegan un manejo de las fuentes bíblicas y litúrgicas especializado. Sin embargo, como se irá comprobando a lo largo de este trabajo, la mayoría de las referencias religiosas puede explicarse desde la perspectiva de la devoción laica de la época, por lo que no es necesario suponer ningún tipo de formación religiosa más allá de lo ordinario.

Con "categoría poética" nos referimos a la utilización de las alusiones bíblicas con finalidad exclusivamente literaria, es decir, como elemento constituyente de un recurso retórico cuya finalidad es poetizar o, mejor dicho, literaturizar el texto. A esta clasificación pertenecerían los primeros tipos de uso de la Biblia enumerados por M^a Isabel Toro Pascua, comenzando por la transposición de términos y conceptos religiosos a contextos profanos, que es la fuente más frecuente de referencias a la Biblia en *Celestina* y a la que más atención prestamos en la presente tesis doctoral. Haciéndonos eco de algunos ejemplos que no tendremos oportunidad de analizar, destacamos la relación entre "¿Yo? Melibeo sólo y a Melibea adoro y en Melibea creo y a Melibea amo" (34)³ y la formulación de la profesión de fe cristiana. Asimismo, las oraciones de Calisto y Melibea hacia la mitad del acto I y al principio del acto X, respectivamente, pueden ser consideradas *contrafacta* de oraciones reales. Por su parte, en "¡Oh señora mía, esperanza de mi gloria, descanso y alivio de mi pena, alegría de mi corazón!" (245) resuena el sintagma "spes gloriae" de Col 1, 27⁴ –"quibus voluit Deus notas facere divitias gloriae sacramenti huius in gentibus quod est Christus in vobis spes gloriae"–, mientras que en "¿cómo te podré ser ingrato, que tan milagrosamente has obrado conmigo tus singulares maravillas?" (245) parecen ser los *mirabilia* de Dios los aludidos, tal como aparecen en Is 25, 1 –"Domine Deus meus es tu exaltabo te confitebor nomini tuo quoniam fecisti mirabilia cogitationes antiquas fideles amen"– o los Salmos (Ps 95, 3; 97, 1; 104, 2; 106, 8). En otras ocasiones no es sólo el lenguaje, sino también el contexto el evocado. Por ejemplo, la comparación "[...] que tienes más corazón que Nembrot" (38) remite tanto a la visión positiva del personaje bíblico en Gn

3 Todas las citas a partir de la edición de Lobera *et al.* (Rojas y antiguo autor 2000), a menos que se indique lo contrario. Por razones prácticas, sólo se facilita el número de página entre paréntesis.

4 Siempre citamos de la edición on-line de la *Deutsche Bibelgesellschaft* (*Biblia Sacra Vulgata* 2007).

10, 9 –"et erat robustus venator coram Domino ab hoc exivit proverbium quasi Nemrod robustus venator coram Domino"–, como al giro negativo que adquiere en el episodio de la torre de Babel (Gn 11), realizando la ironía del símil. Por último, el chiste obsceno de Sempronio "Porque aquéllos procuraron abominable uso con los ángeles no conocidos, y tú con el que confiesas ser Dios" (37), construido sobre el relato bíblico de Sodoma y Gomorra (Gn 19, 1-5), cae de lleno en el ámbito de la utilización de lo religioso en contextos irrespetuosos y/o con intenciones humorísticas, así como también lo hace la desmitificación de la metáfora de Mt 12, 34 –"progenies viperarum quomodo potestis bona loqui cum sitis mali ex abundantia enim cordis os loquitur"– en "Como Melibea es grande, no cabe en el corazón de mi amo, que por la boca le sale a borbollones" (34).

Por su parte, "categoría argumentativa" remite a los contextos en los que las referencias bíblicas son utilizadas como argumentos en una discusión, con diferentes grados de autoridad, y abarca las funciones sentenciosa y ejemplar de la lista elaborada por M^a Isabel Toro Pascua. Haciéndonos de nuevo eco de ejemplos que no tendremos ocasión de analizar, "Imita la divina justicia, que dijo 'El ánima que pecare, aquella misma muera'" (130) cita literalmente Ez 18, 4 –"ecce omnes animae meae sunt ut anima patris ita et anima filii mea est anima quae peccaverit ipsa morietur"–, lo mismo que "Huye de tirar coces al aguijón" (87) remite a Act 26, 14 –"omnesque nos cum decidissemus in terram audivi vocem loquentem mihi hebraica lingua Saule Saule quid me persequeris durum est tibi contra stimulum calcitrare"–, si bien en este último caso la referencia bíblica ya había alcanzado valor proverbial en castellano, a juzgar por su presencia en el *Seniloquium* (García de Castro 2006: nº 234). Otras veces, la referencia

bíblica se presenta como si tuviera valor proverbial o se hubiera incorporado al patrimonio cultural castellano, pero no consta en las colecciones de refranes habituales consultadas (en este caso concreto, Correas 1967; López de Mendoza 1995; García de Castro 2006). Así "[...] ya sabes: 'Quien mal hace aborrece claridad'" (152), que remite a Io 3, 20 –"omnis enim qui mala agit odit lucem et non venit ad lucem ut non arguantur opera eius". Por último, los ejemplos bíblicos se concentran en la lista de personajes masculinos víctimas de las mujeres del acto I –"Di pues, ese Adam, ese Salomón, ese David" (41)– y en el catálogo de mujeres incestuosas del acto XVI –"[...] y aun aquella forzada Tamar, hija del rey David" (297).

Finalmente, "categoría costumbrista" designa las alusiones escriturarias que, en principio, contribuyen exclusivamente a caracterizar el escenario y los personajes de *Celestina* como castellanos y tardomedievales, es decir, al realismo aparente del diálogo y de su contexto. Nos referimos a modismos, frases hechas y otras fórmulas vacías, pero con raíces bíblicas, tales como "¡Oh soberano Dios, cuán altos son tus misterios!" (35), con origen en Rom 11, 33 –"o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius"–, o "Paz sea en esta casa" (113), derivado de Lc 10, 5 –"in quamcumque domum intraveritis primum dicite pax huic domui". También entran en esta categoría las cualidades de Dios, por ejemplo "Señora, el sabidor sólo Dios es" (221) –que se remonta a Rom 16, 27 o Eccli 1, 1–, o las referencias escriturarias localizadas en las oraciones contrahechas de Calisto y Melibea de los actos I y VI, a las que no aportan más que el color de una oración real. Asimismo, pertenecen a este grupo algunos refranes, proverbios o locuciones de filiación bíblica que sirven para dotar de mayor expresividad y pintoresquismo el

lenguaje de los personajes, por ejemplo, "¿Por qué cierras las orejas a lo que todo el mundo las aguzan, hecho serpiente que huye la voz del encantador?" (148) –que remite a Ps 57, 5-6 "furor eorum sicut furor serpentis sicut reguli surdi obturant aurem suam / ut non audiat vocem murmurantium nec incantatoris incantationes callida"– o "[...] y así que riñeron sobre la capa del justo" (269), donde el término de referencia es Io 19, 23-24.

A pesar del indudable interés que suscita esta última categoría, en la presente tesis doctoral no hay lugar para ocuparse del uso costumbrista de la Biblia en *Celestina*, que tendrá que esperar a futuras investigaciones. Valga con indicar que, en ocasiones, estas expresiones en principio vacías de significado bien recuperan su referencialidad religiosa, bien se resemantizan, o ambas cosas a la vez, enriqueciendo con ello el contexto en que se insertan. En cambio, si nos ocuparemos por extenso de la utilización poética y argumentativa de las Escrituras, si bien, por razones de espacio, limitaremos nuestro análisis a apenas unos pocos ejemplos particularmente reveladores. En el caso de la función poética de la Biblia en *Celestina*, analizaremos exclusivamente el recurso literario conocido como "hipérbole sagrada" y, dentro de éste, únicamente las hipérboles sacro-profanas cuyos términos de referencia son la Pasión de Cristo y el Oficio de Difuntos. Del mismo modo, de entre las alusiones bíblicas con sentido argumentativo examinaremos tan sólo las relativas al libro de Eclesiástico en el acto I, que hemos escogido como paradigma de la utilización de los libros sapienciales de la Biblia en *Celestina*. Para cualquier otra referencia escrituraria que recaiga fuera de estas dos categorías, remitimos a la base de datos on-line asociada a esta tesis "Biblia y *Celestina*" (ByC), donde aparecen recogidas todas las reminiscencias potenciales de las

Escrituras en *Celestina* (en continua actualización).

II. Introducción contextual

Puesto que los criterios metodológicos de los que parte esta tesis pasan por interpretar *Celestina* desde la perspectiva del contexto socio-histórico e ideológico de su tiempo, se impone realizar una serie de precisiones previas sobre éste, evitando con ello la proliferación de *excursus* a lo largo de nuestra exposición, así como permitiéndonos concentrarnos exclusivamente en nuestros argumentos e ideas. Sin embargo, en tan poco espacio no es posible ofrecer un panorama general de los últimos años del siglo XV y los primeros del XVI, por lo que únicamente expondremos aquellos dos aspectos que más relevancia tienen para nuestra argumentación: el contexto espiritual y el contexto intelectual en los que se gesta y nace *Celestina*.

1. El contexto espiritual

La omnipresencia de la religión en la vida diaria tardomedieval y la importancia que los laicos le conceden deben mucho a la ansiedad de los seglares por contrarrestar los inconvenientes que su sujeción al mundo supone para su salvación⁵, de manera que la religiosidad laica de la Baja Edad Media se caracteriza por el asalto secular al ámbito clerical y la apropiación de determinadas prácticas anteriormente limitadas al estamento religioso o, en palabras de André Vauchez (1987: 9-10):

5 "[...] tant était profondément enracinée dans les esprits la conviction que les fidèles vivant dans le monde se trouvaient dans une situation d'infériorité dans la perspective du salut par rapport aux êtres spirituelles, ou censés tels, qui avaient renoncé à leurs biens et aux plaisirs de la chair pour mener ici-bas une vie pénitente et agréable a Dieu" (Vauchez 1987: 130).

[...] on note à la même époque une volonté de s'appropriier les richesses spirituelles des clercs, en particulier des moines et des religieux, pour s'assurer le salut qui demeure l'objectif fondamental de la vie religieuse. [...] cette aspiration, qui apparaît comme un phénomène général, conduisit soit à une imitation littérale des formes cléricales de piété –comme la récitation des heures canonicales par les laïcs dévots– soit au contraire à la recherche d'une relation directe au divin par le biais d'une imitation du Christ poussée jusqu'à la conformité absolue.

Entre éstas, cabe destacar la de la meditación y, más concretamente, la *meditatio humanitatis Christi*, entendida como el escalón más bajo de la contemplación religiosa (MVC: o6v-o7r)⁶:

Scire autem debes contemplationis tria esse genera, duo principalia propter perfectos, tertium additur pro imperfectis. Duorum perfectiorum sunt contemplatio maiestatis dei, et contemplatio celestis curie. Tertium pro incipientibus et imperfectis est contemplatio humanitatis christi quam in hoc libello tibi describo.

Y la más adecuada para el estado de los laicos, puesto que no sólo resulta ser compatible con la vida activa, sino que sirve para perfeccionar ésta y reorientarla hacia Dios (MVC: p1v):

Vnde tanquam facilius non tantum perfectioribus, sed etiam rudibus proponitur intuentia, tum quia in ea sicut in activa, et a viciis purgamur, et virtutibus imbuimur, vnde haec cum activa concurret. Cum igitur dicitur quod activa debet precedere contemplativam. Verum est in aliis sublimioribus suis generibus, scilicet celestis curie et maiestatis dei, quae tantum perfectis reservantur. Et ideo ista de humanitate christi rectius et proprius meditatio quam contemplatio nominari debet.

Apoyándonos en la intercambiabilidad de ambos términos en este pasaje, en lo sucesivo nos referiremos a la *meditatio humanitatis Christi* indistintamente como

6 Debido al debate en torno a la autoría de las *Meditationes vitae Christi*, usamos las siglas MVC en vez del nombre del autor y el año para localizar las citas textuales. Aunque las ediciones más recientes del texto se decantan por Juan de Caulibus como autor (cf. Stallings-Taney 1997), el *explicit* de la edición incunable de la que citamos mantiene la atribución a Buenaventura –"Expliciunt meditationes quas sanctus scripsit Bonaventura de vita et passione domini nostri Jesu christi" (Pseudo-Buenaventura 1499: 75r)–, que respetamos en la entrada bibliográfica correspondiente. Además de por su procedencia peninsular –"in monasterio beate Marie de Monteserrato, ordinis sancti Benedicti de obseruantia impressum" (Pseudo-Buenaventura 1499: 75r-75v)–, escogemos esta edición porque, al contrario que las otras tres impresas por Pere Miquel en Barcelona recogidas en el *Incunabula Short Title Catalogue* (ISTC), reproduce íntegramente el tratado sobre la contemplación de los capítulos L a LIX.

Por otra parte, al transcribir desde ediciones o manuscritos antiguos, ya sea en latín o en vernáculo, lo hacemos siempre sin indicar el desarrollo de las abreviaturas, los signos especiales, o los saltos de línea y/o página. Distribuimos mayúsculas y minúsculas según el criterio actual, sin embargo, respetamos, en los casos en que no entorpece la comprensión del texto, la puntuación del ejemplar consultado, si bien recurriendo a los signos de puntuación actuales más parecidos.

"meditación" o como "contemplación".

a) La *meditatio humanitatis Christi* y el *ars memoriae*

La metodología de la *meditatio humanitatis Christi* consiste en plantearse los distintos episodios de la vida de Cristo entre los hombres "ac si tuis auribus audires, et oculis ea videres, toto mentis affectu diligenter, delectabiliter et morose, omnibus aliis curis et sollicitudinibus tunc omissis" (MVC: b2r). Mediante esta técnica, la meditación conseguía implicar al devoto en las escenas que recreaba mentalmente, idealmente forzándolo a trascender su papel de mero observador e involucrándolo en el desarrollo de la acción, obligándole asimismo a reaccionar emocionalmente ante lo que, en sentido figurado, se estaba desarrollando delante de sus ojos. Del mismo modo, al destacar la humanidad de Cristo sobre sus atributos divinos, el devoto acababa siendo capaz de, por transferencia tipológica de hombre a hombre, identificarse con la figura de Jesús. En consecuencia, desarrollaba una empatía tal hacia su Salvador que, por un lado, le permitía experimentar personalmente la magnitud del sacrificio y del amor de Cristo hacia la Humanidad, por otro, le obligaba a compararse con él, a cuestionarse si habría sido capaz de afrontar las mismas circunstancias sin perder la fe o abandonar el camino de la virtud. En palabras de Susan Arvey (2008: 80-81), "To the extent that he attempts to assume the image of spiritual perfection offered by Christ, the meditator does so in a spirit of self-abnegation and remorse over his own fallen state", es decir, el meditador entraba en el estado de ansiedad conocido como *compunctio cordis*, definido por Sol Miguel-Prendes (2004: 22) como "a self-induced state first outlined by Augustine that consists of instigating a hair-raising fear by remembering one's sins or imagining one's

own death. [...] This strong feeling of apprehensiveness is the first step to induce recollection of sins and meditative prayer". Por esta razón, en función de su componente empático y de la agitación emocional que conlleva, la *meditatio humanitatis Christi* recibe también el nombre de "meditación afectiva".

Este tipo de inmersión visual imaginativa y con repercusiones emocionales en una escena, lejos de ser novedosa para el hombre tardomedieval, coincide con la metodología de la mnemotecnia clásica recogida en *De oratore* y la *Rhetorica ad Herennium* que, si bien descontextualizada, había seguido utilizándose como apoyo para el estudio durante la Edad Media (*cf.* Carruthers 2008; Yates 2011). Ésta consistía en la representación mental de una serie de *loci memoriae*, generalmente con cualidades arquitectónicas, donde la información va a ir siendo almacenada y organizada, y en la visualización de las llamadas *imagines agentes*, que aspiraban a ser conceptualizaciones visuales de la información que debía ser retenida. Sin embargo, no servía cualquier tipo de abstracción, sino que tenía que tratarse de una representación mental capaz de grabarse indeleblemente en la memoria en razón de sus cualidades impactantes, ya fueran una belleza o una fealdad extraordinarias, ya un adorno exquisito o chabacano, ya una ternura o violencia desusadas, ya una especial comicidad o patetismo. Lo que fuera con tal de no dejar indiferente al observador, imprimiendo en éste no sólo el recuerdo de lo desusado de la imagen, sino también de la respuesta emocional ante dicha extrañeza. De este modo, la sensación evocará la *imago agens* correspondiente y, viceversa, la representación visual revivirá el sentimiento, dando lugar a un cierto automatismo que hará la recuperación de la información asociada a la *imago agens* mucho más fácil e inmediata.

A pesar de que la metodología mnemotécnica siguió siendo, en lo fundamental, la misma, la interpretación tomista de la dependencia entre la memoria y la virtud cardinal de la Prudencia dotó a las *imagines agentes* de un componente moral que, hasta entonces, no habían conocido⁷. En palabras de Frances Yates (2011: 79), se convirtieron en "beautiful or hideous human figures as 'corporeal similitudes' of spiritual intentions of gaining Heaven or avoiding Hell"; luego quedaron reducidas a símbolos de actitudes cristianas ejemplares o reprobables destinadas a provocar en el observador voluntad de imitación o de rechazo. Desde este punto de vista, la afirmación de Arvay (2008: 30) de que "The classical art of memory recuperated by Albert and Aquinas with its colorful *imagines agentes* became in the hands of the Franciscans an art of meditation at whose heart is the *imago agens* of Christ crucified" adquiere toda su plenitud, en tanto la vida de Jesús no sólo muestra las cualidades impactantes de las *imagines agentes*, sino que se erige en el modelo de comportamiento cristiano por excelencia (MVC: a8v-b1r; el énfasis es mío):

Dico primo quod iugis meditatio vite domini iesu roborat et stabilit mentem contra vana et caduca, [...] Secundo fortificat contra tribulationes et adversa, [...] Tertio dico quod docet circa gerenda, ut nec hostes nec vitia irruere vel fallere possint, hoc ideo, quia perfectio virtutum repetitur ibidem. Ubi enim virtutes excelsae paupertatis, eximie humilitatis, profunde sapientie, orationis, mansuetudinis, obedientie, patientie, ceterarumque virtutum exempla et doctrinam sic invenies, sicut in vita domini virtutum? [...] Qui ergo eum sequitur, errare non potest, neque falli, *ad cuius vertutes imitandas et adipiscendas, ex frequenti meditatione cor accenditur et animatur*. Deinde illuminatur virtute, ita quod virtutem induit, et a veris falsa discernit.

Y transmite un mensaje moral de desprecio del mundo y vuelta a Dios (MVC:

21v-22r):

7 "Respondeo dicendum quod prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est. In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quae ut in pluribus accidunt, oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere, ut dicitur in VI Ethic. Quid autem in pluribus sit verum oportet per experimentum considerare, unde et in II Ethic. philosophus dicit quod *virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore*. Experimentum autem est ex pluribus memoriis; ut patet in I Metaphys. Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiae" (*Summa Theologiae*: II^a-IIae, q. 49, a. 41, 41 co.).

Cuius tamen mensura deuotionis haec est vt totum cor illa suauietas occupet. Totum sibi ab amore vniuerse carnis ac carnalis illecebrae vindicet. [...] Bona est enim haec meditatio carnalis per quam vita carnalis excludit, contemnitur et vincitur mundus.

Por último, por si todavía cupiera duda de la dependencia entre el *ars memoriae* medieval y la *meditatio humanitatis Christi*, cabe señalar cómo esta última cuenta entre sus objetivos la memorización de *auctoritates* para su posterior recuperación en los contextos en que puedan ser necesarias (MVC: 22v-23r; la cursiva es mía):

Eliges ergo in his meditandis aliquam horam quietam, postea infra diem poteris discere moralitatem et auctoritates, *et eas studiose memorie commendare*. Quod omnino te facere convenit, quia pulcherrime sunt, et quae te quasi in tota vita spirituali valeant informare. [...] Et sic per singulas hebdomadas facias, vt ipsas meditationes tibi reddas familiares. Quod quanto magis facies, *tanto facilius tibi occurrent*, atque iocundius.

Asimismo, nótese cómo se aconseja practicar la meditación de noche –"postea infra diem"–, tal como se recomendaba para la tarea de memorizar: "And it is obviously better to exercise the memory by night, rather than by day, when silence spreading far and wide aids us, so that the attention is not drawn outward by the senses" (Capella 1925: 270; pero citamos la traducción de Yates 2011: 58).

En consecuencia, resulta acertada la afirmación de Miguel-Prendes (2004: 18) de que la espiritualidad de finales del siglo XV se puede definir como "a new religious sensibility based on the old technique of using strange images to aid recollection". No en vano, los principios de su devoción más importante, la meditación, coinciden con los del *ars memoriae*, haciendo de las *imagines agentes* su herramienta fundamental, de la visualización mental su método característico, y del impacto emocional su mecanismo desencadenante (de la reflexión y de la finalidad moral).

b) La devotio moderna

Aunque la práctica de la *meditatio humanitatis Christi* puede remontarse, cuando

menos, a Bernardo de Claraval en el siglo XI (Di Salvo 1999: 17), y los franciscanos hicieron de ésta su devoción más característica desde su fundación a principios del siglo XIII, la meditación sobre la humanidad de Cristo se convirtió en uno de los rasgos definidores del movimiento espiritual conocido como *devotio moderna* que, desde los Países Bajos, fue extendiéndose por Europa a lo largo de los siglos XIV y XV. Sus textos fundamentales –la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, el Cartujano (ca. 1350) y la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis (ca. 1418)– se distribuyeron de forma impresa y manuscrita, en vernáculo y en latín, por toda Europa⁸, imponiendo la meditación como forma de devoción laica fundamental. Asimismo, popularizaron los ideales de vida evangélicos, de desprecio del mundo y de imitación de Cristo asociados a la meditación, que, en los distintos lugares, vinieron a sumarse a los avances que otras corrientes espirituales habían logrado en dirección parecida.

No obstante lo anterior, la penetración de la *devotio moderna* no fue simultánea ni igual de rápida en las distintas regiones, hasta el punto de que Keith Whinnom (1963: 268) consideró a Castilla fuera de su influjo hasta prácticamente el siglo XVI:

Those who have studied the subject in detail appear unable to document a direct knowledge of the *devotio moderna* in Spain before Abbot Cisneros of Montserrat returned from Paris in 1496, having met there Standonck and Mombaer, with copies of Mombaer's *Rosetum exercitorium spiritualibus ascensionibus*.

Como consecuencia, el estudioso atribuyó las supuestas manifestaciones de la *devotio moderna* anteriores al siglo XVI a influencia exclusivamente franciscana y, en

8 Baste una consulta del ISTC: 33 resultados para la *Vita Christi*, con ejemplares conocidos impresos en los Países Bajos, Bélgica, Alemania, Italia, Francia, España y Portugal; y 78 resultados para la *Imitatio Christi*, con idéntica dispersión geográfica, a excepción de Portugal y con la adición de la actual República Checa. En cuanto a los manuscritos, para la *Imitatio Christi* remitimos a los 762 consignados en el catálogo específico de Axters (1971), aunque es común considerar que fueron más de 800 los manuscritos de esta obra que circularon por toda Europa. Desconocemos la existencia de un catálogo de los manuscritos de la *Vita Christi* pero, a este respecto, resulta bastante descriptivo el apartado "The *Vita Christi*: Autograph, Manuscripts, Editions, Translations" del estudio clásico de Bodenstein (1944: 16-24).

particular, a la repercusión de las *Meditationes vitae Christi* que, probablemente, fueron el tratado sobre meditación afectiva más conocido de su tiempo⁹, y de cuya circulación en Castilla hay pruebas concluyentes. Así, la *Bibliografía Española de Textos Antiguos* (BETA) consigna un manuscrito del siglo XV de la traducción castellana *Contemplación de la vida de Nuestro Señor Jesucristo* (BETA texid 1971), mientras el ISTC registra cuatro ediciones incunables españolas –en latín y en castellano– desde 1493 (ISTC ib00896400, ib00923000, ib00923200, ib00900000).

A pesar de ser fundamentalmente acertadas, las observaciones de Whinnom necesitan ser matizadas. Si bien es cierto que algunos de los textos clave de la *devotio moderna* no parecen haber estado disponibles en Castilla hasta el siglo XVI, al menos la *Imitatio Christi* tuvo que ser lo suficientemente conocida como para poder justificar la aparición de cinco ediciones de la traducción castellana *Libro de remedar a Cristo* (BETA texid 1888) en Zaragoza (ISTC ii00055200), Sevilla (ISTC ii00055500), Burgos (ISTC ii00056000), de nuevo Sevilla (ISTC ii00057000) y Toledo (ISTC ii00057200) en los últimos diez años del siglo XV¹⁰. La cercanía cronológica entre éstas, junto con la implicación de varios núcleos impresores, invitan a suponer la existencia de una fuerte demanda de la traducción de Kempis en Castilla, a la que los impresores habrían respondido con ediciones en el norte, el centro y el sur de la Península, que cubrirían todo el mercado y la mayor parte del territorio disponibles. Una demanda y una respuesta editorial de esta envergadura sólo se explican si el texto ya era conocido en Castilla con anterioridad –en latín o en vernáculo–, de manera que la versión impresa y

9 El ISTC recoge 66 ediciones incunables de Alemania, Francia, Italia, Inglaterra y España; mientras que los manuscritos identificados por Fischer (1932) superan los 200.

10 Aún podría añadirse la edición de Valencia, Pablo Spindeler, 1491 (BETA manid 3758), que no consigna el ISTC pero sí la *Bibliografía de textos antics catalans, valencians i balears* (BITECA), por lo que sospechamos que se trata de una errata y se refiere a la traducción catalana *Imitació de Jesucrist* (BITECA manid 1919, texid 1632).

traducida viniera a cubrir una demanda ya existente. No en vano, la traducción catalana *Imitació de Jesucrist* (BITECA texid 1632) circulaba impresa desde, al menos, 1482 (ISTC ii00036080), y no es descabellado suponer una cierta permeabilidad entre los reinos de Castilla y Aragón en lo que a comercio librario se refiere, a juzgar sobre todo por la impresión de obras en castellano en núcleos impresores aragoneses como Barcelona o Zaragoza¹¹. Asimismo, frente a la traducción al castellano de la *Vita Christi* encargada por Isabel la Católica a Ambrosio de Montesino, o la de la *Imitatio Christi* al catalán hecha por Miquel Pérez para Isabel de Villena, desconocemos la identidad del traductor del *Libro de remedar a Cristo*, que no lleva signos de haber sido compuesto por petición de ningún personaje histórico concreto, ni para un círculo personal determinado. Esta circunstancia invita a pensar que la versión castellana de la *Imitatio Christi* pudiera haber sido mandada traducir por los propios impresores para satisfacer una demanda editorial de la obra en castellano, pero sólo difícilmente un impresor invertiría en la traducción de un texto cuyo éxito editorial no viniera antes avalado por la popularidad del mismo en su lengua original –o en una lengua extranjera– entre los potenciales compradores, en este caso, los lectores de Castilla. En consecuencia, no puede afirmarse categóricamente que los textos clave de la *devotio moderna* no hubieran repercutido en Castilla antes del siglo XVI, como hace Whinnom, si bien sí es lícito señalar que las primeras manifestaciones seguras de esta influencia se dan en la última década del siglo XV.

Puesto que el período que nos interesa analizar, es decir, el de gestación de *Celestina*, coincide cronológicamente con la época en que se constatan las primeras

¹¹ Valgan como ejemplo las ediciones del *Libro de remedar a Cristo* o la *Contemplación de la vida de Nuestro Señor Jesucristo*, impresas en Zaragoza (ISTC ii00055200) y Barcelona (ISTC ib00923000) respectivamente.

influencias seguras de la *devotio moderna* en Castilla, nos ha parecido pertinente conservar esta denominación para referirnos a la religiosidad del momento, si bien no en el sentido estricto del movimiento espiritual iniciado en los Países Bajos, sino en el sentido amplio propuesto por el historiador Francisco Javier Fernández Conde (2011: 204):

En esta época bajomedieval se produce una profunda transformación de las formas de la religiosidad, especialmente en el XV: el siglo de la *devotio moderna*, cuyos rasgos más destacados podrían ser la valoración de lo cordial y afectivo sobre lo formalmente racional o especulativo, mucho más cerca de los seguidores del *Poverello* que de los grandes tratados teológicos de la escuela dominicana; el afán de volver a las fuentes cristianas y, en especial, al Evangelio para utilizar con sencillez los textos; o la preocupación por disponer de una metodología para cultivar la religiosidad, sin olvidar la insistencia en formas de moralismo muy pragmáticas. Se trata, en el fondo, de imitar con sencillez la vida de Cristo y, en especial, los momentos culminantes de su Pasión, pensando en una conversión definitiva.

Aunque esta generalización cae plenamente en el riesgo denunciado por Keith Whinnom (1963: 269) de que "if one defines *devotio moderna* only in general terms (hostility to traditional scholasticism, emphasis on a return to the Bible, a 'movement of obedient revolt from the stereotyped routine of passable salvation' in Previt -Orton's phrase), one is in some danger of confusing its manifestations with those of the Franciscan reform", desde nuestro punto de vista importa más que en la religiosidad castellana del finales del siglo XV sea posible identificar unos rasgos sobresalientes que, en general, coinciden con los principios de la *devotio moderna*, aunque no deriven necesariamente de ésta: centralidad de la figura de Cristo, promoción de la meditación sobre su humanidad, vuelta a la Biblia y al modelo evangélico, desprecio del mundo e interés en reorientar la vida activa hacia Dios.

c) Los soportes para la meditación

En palabras de Craig Harbison (1985: 113):

The supreme, especially monastic, ideal was always imageless devotion, meditation beyond the realm of corporeal inducements and deceits. But from a very early date, even the monastic elite occasionally allowed the visual image to play a part. [...] In addition, it was felt to be legitimate that an image could evoke a powerful emotion in the viewer, as well as teach a holy story. This last point was especially valid for the unlettered. Thus even within monastic confines images played a part: they could initially accompany meditation; they were not to be the result or focus of it.

Tras esta afirmación se oculta el principio de las *imagenes agentes*, así como el de la meditación afectiva o la *meditatio humanitatis Christi*. Sin embargo, el tipo de imagen a que se refiere no se limita a la representación mental que, hasta ahora, hemos considerado característica de su metodología, sino toma también en consideración la serie de soportes físicos para la meditación que ésta había desarrollado a su alrededor, con la intención de facilitar al devoto la inmersión imaginativa. Entre éstos destacan las artes visuales (retablos, esculturas, ilustraciones, etc.), los libros de horas¹² y los tratados meditativos¹³, muchos de ellos contruidos como narraciones de la vida de Cristo¹⁴, con un interés particular por el relato de la Pasión¹⁵. No en vano, la Pasión se transformará

-
- 12 A pesar de que la adopción del libro de horas en Castilla parece ser más bien tardía –no antes de mediados del siglo XV (Domínguez Rodríguez 2000: 19-28)–, el ISTC consigna dos ediciones incunables parisinas de *Las horas de Nuestra Señora* (ISTC ih00335150, ih00401270) y cuatro aragonesas de *Horae: ad usum romanum* (ISTC ih00357880, ih00366800, ih00399350, ih00406500), sin contar las ediciones extranjeras del texto en latín que pudieron haberse comercializado en la Península a raíz del auge de Francia (París), Italia (Venecia) y los Países Bajos (Amberes) como productores de libros para el resto de Europa (cf. Bohatta 1924; pp. 62-63 para las ediciones españolas). La impresión de libros de horas se suma a la afirmación de Virginia Reinburg (Wieck *et al.* 2001: 39) de que, "For the first 150 years of its life, the Book of Hours was a luxury, a work of religious art ordered to taste and bought at great cost. But during the fifteenth century, changes in both manuscript production and the structure of Northern European society made it possible for non-noble people to acquire them".
- 13 Por ejemplo, el *Espejo de la vida humana* de Rodrigo Sánchez de Arévalo (BETA texid 1378, ISTC ir00234000) o el *Tratado de la vida y estado de perfección* (BETA texid 1272, ISTC it00411000). Por su orientación doctrinal destacan el *Lucero de la vida cristiana* de Pedro Jiménez de Préjano (BETA texid 1815, *princeps* ISTC ix00021300) o la *Breve y muy provechosa doctrina cristiana* de Hernando de Talavera (BETA texid 1770, ISTC it00011000). Puede encontrarse un estudio completo de este tipo de literatura en Pérez García (2006).
- 14 Para no repetimos, sirvan de ejemplo la adaptación de las *Meditationes vitae Christi* titulada *Infancia del Salvador* de Bernardo de Caravaca (BETA texid 3817, ISTC ib00355800) o la *La vida y Pasión de nuestro Señor* de Gonzalo de Ocaña (BETA texid 1998), que no se publicaría hasta 1516 pero hubo de circular en forma manuscrita.
- 15 Nótese cómo la traducción castellana del *Monotessaron* de Juan Gerson renuncia a todo su contenido no pasional para imprimirse como *La Pasión del eterno príncipe Jesús* (BETA texid 1848, ISTC ig00237000), equiparándose a otros textos específicamente pasionales como, por ejemplo, el *Tesoro de la Pasión* de Andrés de Li (BETA texid 1558, ISTC id00138000). También se imprimieron

en el objeto de meditación fundamental, retratada en todo su horror para así desempeñar mejor su función de *imago agens*, de manera que se erigirá en el elemento central de la devoción laica. Los poetas se sumarán igualmente a esta tendencia, adoptando la vida de Jesús y la Pasión como temas predilectos, de lo que resultarán tanto poemas narrativos¹⁶, como piezas teatrales o para-teatrales en verso¹⁷, que también podían destinarse y se destinaban a meditación.

Por la importancia que tendrán para la interpretación de *Celestina*, cabe destacar una clase particular de apoyo a la meditación: las llamadas *arma Christi* (cf. Berliner 2003). Éstas condensan momentos clave de la Pasión en objetos que intervienen en ésta (e.g. la corona de espinas, el látigo, la lanza, la cruz y los clavos, etc.), transformándolos en símbolos de la escena a la que se asocian y, en general, de los padecimientos de Cristo. Su función es la de una *imago agens* que persigue conmocionar al devoto mostrándole los instrumentos que contribuyeron a la Pasión de Jesús, transmitiéndole con ello todo el horror y la truculencia de ésta, para así permitirle imaginarse el dolor

versiones latinas de la Pasión como, por ejemplo, la *Passio domini Iesu Christi* (ISTC ip00130200).

16 Por su difusión impresa, destacan las *Coplas de vita Christi* de Íñigo de Mendoza (BETA texid 1280, *princeps* ISTC im00488000), las *Coplas de la Pasión y la Resurrección* del comendador Román (BETA texid 1741, *princeps* ISTC ir00305350) y la *Passión trovada* de Diego de San Pedro (BETA texid 1751, *princeps* ISTC is00161200). Tampoco debe menospreciarse el *Retablo de la vida de Cristo* de Juan Padilla (BETA texid 1685), aunque no se le conozcan ediciones incunables. Asimismo, a pesar de que su tónica es ligeramente distinta, no dejan de ser relevantes las *Coplas sobre diversas devociones y misterios de nuestra santa Fe católica* de Ambrosio Montesino (BETA texid 1661, *princeps* ISTC im00855550), donde se tratan muchos aspectos de la vida de Cristo. En latín, destacan la *Passio Christi* de Adam de Montaldo (ISTC im00820000) y la *Passio Domini* de Lucio Marineo Siculo (ISTC ip00128980).

17 Sólo conservamos impresas las composiciones de Juan del Encina y Lucas Fernández, si bien esta carencia debe entenderse como evidencia de que el teatro se escribe para ser representado y visto, no impreso y leído. El primero se ocupó de la vida de Cristo en *Égloga representada en la noche de la Natividad de Nuestro Salvador* (BETA texid 4110), *Égloga representada en la misma noche de Navidad* (BETA texid 4111), *Representación a la muy bendita Pasión y muerte de Nuestro precioso Redentor* (BETA texid 4115) y *Representación a la Santísima Resurrección de Cristo* (BETA texid 4125). El segundo le dedicó *Auto o farsa del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo* (BETA texid 4133), *Égloga o farsa del nacimiento de Nuestro Redentor Jesucristo* (BETA texid 4131) y *Auto de la Pasión* (BETA texid 4132). En cuanto a las piezas para-teatrales, destaca la *Representación al nacimiento de Nuestro Señor* (BETA texid 2242) de Gómez Manrique.

que Cristo tuvo que soportar para salvar la Humanidad. Lo atroz de estas torturas genera entonces en el observador un fuerte sentimiento de compasión, al que acompaña cierto remordimiento por sentirse la causa de tanto sufrimiento e indigno de tal sacrificio, en tanto pecador que con sus pecados desprecia el regalo de la Salvación, los cuales desembocan en el estado de desasosiego propicio a la meditación denominado *compunctio cordis*.

d) La mentalidad de devocionario

Tal fue el éxito entre los laicos de la utilización de soportes para la meditación que desarrollaron lo que Craig Harbison (1985) denomina "prayer-book mentality" y nosotros traducimos, imperfectamente, por "mentalidad de devocionario": la inclinación a interpretar las artes plásticas bien como recreaciones de las visiones experimentadas con la ayuda de textos de apoyo durante la meditación, bien como material apropiado para ésta, equivalente a las descripciones verbales de los libros. Con Sol Miguel-Prendes (2004), creemos que estos principios son igualmente aplicables a la literatura, de manera que los lectores de finales del siglo XV mostrarían la misma predisposición a interpretar algunas lecturas como soportes para la meditación, aplicándoles la técnicas meditativas de visualización mental del texto, inmersión sensorial y anímica, extracción de una enseñanza moral.

Lo anterior se complementa a la perfección con las conclusiones de Paul Sanger (1989) sobre la influencia de los libros de horas sobre los hábitos de lectura en la Baja Edad Media. Para el estudioso, la metodología de la meditación resultó determinante a la hora de configurar la lectura silenciosa en privado, en funci3n de las coincidencias

entre las condiciones de silencio, soledad, concentración y dependencia del sentido de la vista bajo las que se practicaba la meditación. Desde esta perspectiva, el hombre tardomedieval habría sido incapaz de disociar estas circunstancias de la meditación, por lo que la lectura en silencio y en privado de un texto, independientemente de su carácter religioso o profano, quedaba indefectiblemente sujeta a la metodología de visualización mental de la meditación, así como a sus efectos emotivos, moralizantes y didácticos.

En consecuencia, paralela y simultáneamente a la lectura asociativa descrita en la introducción metodológica se da un tipo de lectura meditativa, vinculada a la lectura mental en silencio, cuya metodología pasa por imaginarse interiormente lo escrito para extraer de ello un resultado moral y didáctico. Este modo de leer afectaría, de acuerdo con Miguel-Prendes (2004: 14), a los "three intellectual groups that Guillermo Serés (2001: 13) identifies as comprising vernacular humanist circles as well as the sentimental genre's readership: 'el universitario, el alto clero y el curial culto letrado'". Por lo tanto, también al tipo de lector al que consideraremos que se dirigía *Celestina*, es decir, el universitario.

e) La obsesión funeraria

Como pintorescamente describiera Huizinga (1982: 194-212), el siglo XV vive obsesionado por la muerte, particularmente, con la preparación para ésta y con sus consecuencias para el alma. La conciencia de la impredecibilidad y la inevitabilidad de la muerte se combina con el temor ante las penas del Purgatorio y del Infierno, por lo que el hombre tardomedieval orienta su vida a asegurarse y a asegurar a los suyos la Vida Eterna y el menor sufrimiento posible tras la muerte. Esto implica, por un lado,

llevar una vida tal que la muerte no sobrevenga estando en pecado y, preferiblemente, lo haga en unas condiciones óptimas para poder sobrellevar adecuadamente el trance; por otro, toda una variedad de sufragios que contribuyan a minimizar el tiempo que las almas pasan en el Purgatorio.

Fruto de lo primero, las ideas de *contemptu mundi* y *vanitas vanitatum* conocen una gran popularidad y desarrollo, promovidas desde la literatura devocional al uso y, en particular, por la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis –cuyo título completo reza *De imitatione Christi et de contemptu mundi*–, aunque el desprecio del mundo se cuenta también ya entre los objetivos de las *Meditationes vitae Christi*: "Bona est enim haec meditatio carnalis per quam vita carnalis excludit, contemnitur et vincitur mundus" (MVC: 72r). Sin embargo, centrarse en lo ultraterreno y reflexionar sobre lo transitorio de lo mundano no basta para asegurar una transición poco problemática al Más Allá, en tanto la muerte se presenta como la última gran tentación, que es preferible afrontar en unas condiciones y con una disposición determinadas para pasar a la otra vida con el menor lastre de pecados y de la mejor manera posibles. Éstas vienen descritas en las llamadas *artes moriendi* que, al igual que los libros de horas o las vidas de Cristo vistos más arriba, forman parte del patrimonio espiritual de los laicos en el siglo XV, ya que su lectura no se reservaba exclusivamente para el momento de la muerte, sino que tenía que realizarse habitualmente como recordatorio de la propia mortalidad y preparación para el trágico desenlace (*Arte de bien morir y breve confessorio* 1480-1484: fol. 1v; la cursiva es mía):

Por ende muy necessaria cosa es, que prouea e remedie el ombre asu anima, por que non sea condemnada para siempre jamas, para lo qual muy expediente e conueniente cosa es, que qual quier que desea ser saluo, *muchas vezes e con diligencia aya ante los ojos la arte de bien morir*, dela qual es la presente intencion, e assi mesmo *piense en su coraçon muchas vezes enla enfermedad postrema, deque ha de morir*, por que assi

como dize sant gregorio, mucho se ocupa en buena obra, el que siempre piensa en su fin, ca el mal que esta por venir si es considera do e pensado ante, mas ligeramente se puede tolerar e soffrir, segund aquel comun dicho. Si las cosas venideras son ante sabidas, mas leuemente son soportadas.

En cuanto a los sufragios, éstos permiten a los vivos interceder por las almas del Purgatorio, reduciendo el tiempo necesario para su completa purificación. De entre los más comunes cabe destacar el rezo del Oficio de Difuntos, cuya inclusión en los libros de horas, además de, probablemente, estar relacionado con esta circunstancia, apunta a que el hombre tardomedieval mantenía una relación especialmente cercana con él. En palabras de Hausen (1979: 49), "Estando el culto a la memoria de los muertos muy extendido en la devoción popular de los siglos XV y XVI, estos textos cobraron extensión, pasando a los libros de horas constituyendo parte esencial de las oraciones cotidianas", de manera que la suerte de las almas de los difuntos se convirtió también en un rasgo fundamental de la espiritualidad bajomedieval.

2. El contexto intelectual

Uno de los pocos aspectos sobre los que la crítica celestinesca ha alcanzado consenso y que daremos por sentado en este trabajo es el de la vinculación de *Celestina* al mundo de la universidad, dentro del cual se fragua y para el cual se compone. En concreto, el verso de las octavas acrósticas "Yo vi en Salamanca la obra presente" (v. 49) suele aceptarse como prueba de su filiación a la Universidad de Salamanca, que los lazos salmantinos del único manuscrito conocido de *Celestina*, el llamado Manuscrito de Palacio (en adelante, Mp), parecen confirmar (cf. Michael 1991; Conde 1997; Pérez López 2004). Esto no obstante, los argumentos más convincentes a favor de la vinculación de *Celestina* con el mundo académico son de tipo textual, destacando muy

especialmente la utilización de una jerga estudiantil y la aplicación al diálogo de unas terminología, metodología y *sententiae* eminentemente universitarias. Citando por extenso a Dorothy Severin (2004: 24):

El público que tendría en mente para su primera versión de la obra era el selecto público salmantino, bien instruido y, por supuesto, masculino. Para estos receptores, próximos a la universidad, resultaba bien claro no sólo el abuso de la retórica y de los aforismos por parte de la vieja Celestina y de sus conocidos secuaces, sino también la parodia de ese subgénero de la ficción sentimental, especialmente del personaje de Calisto, remodelación del Leriano de *La cárcel de Amor*. Ese público salmantino culto conocía perfectamente las fuentes a las que recurría Rojas, las citas que articulaba en su composición, puesto que en su mayoría había estudiado derecho, retórica o teología, [...] Se reían de la jerga de los estudiantes, [...] Asimismo, estos destinatarios selectos entendían perfectamente los chistes de la *Comedia*. La sátira a propósito de los clérigos y de sus abusos sexuales formaba parte, también, de la tradición docta medieval, con la llamada 'hipérbole sacroprofana' que se encontraba en los cancioneros [...] Finalmente, es muy plausible que este tipo de público suscribiera el didacticismo que Rojas profesa en la carta a su amigo y que subraya en el prólogo.

Por otra parte, en los últimos años José Luis Canet (2007a) ha contribuido a reforzar la dependencia de *Celestina* de un entorno universitario con argumentos no ya textuales o intelectuales, sino estrictamente económicos y materiales. En concreto, plantea la posibilidad de que la iniciativa de componer, imprimir y difundir la *Comedia* surgiera dentro de la propia institución de la universidad, con la colaboración de un grupo de profesores influyentes y el apoyo económico de algún poder fáctico, que verían en ella el vehículo idóneo para transmitir sus valores morales y educativos, aspirando a convertirla en libro de texto o, cuando menos, a extender su propuesta intelectual lo más posible. Esto justificaría, desde los puntos de vista geográfico y económico, la aparición casi simultánea de las tres ediciones conocidas de la *Comedia* – Toledo 1500, Sevilla 1501 y Burgos 1499, pero probablemente 1501-1502 (Infantes 2007: 20-40)–, resolviendo la cuestión de cómo un autor individual, por demás un joven bachiller, presumiblemente sin grandes posibilidades económicas y sin ningún mecenas conocido, pudo no ya costear la edición de su *opera prima*, sino convencer a los

impresores para que la publicaran. Así pues, puede que *Celestina* recibiera algún tipo de apoyo institucional desde, o relacionado con, la universidad, lo que la vincularía aún más estrechamente a ésta.

La composición de *Celestina* coincide con un momento de cambio, intelectual pero también de poderes y de núcleos de influencia, tanto en la universidad europea como en la española. Si bien remitimos a las excelentes exposiciones de Canet (1997, 2008) para una visión más detallada, en lo que concierne a este trabajo es necesario tener presente la existencia de una corriente renovadora, enemiga del escolasticismo imperante, que reúne a distintas escuelas intelectuales –*e.g.* nominalismo, humanismo, lulismo, etc.– más o menos afines entre sí con un único objetivo en común: rescatar la enseñanza de los excesos en los que había desembocado la exagerada confianza de la Escolástica en la razón, la autoridad, el formalismo y la metodología dialéctica, devolviendo la Fe y la Verdad a sus posiciones preeminentes. Esta restauración pasa por la revisión metodológica y teórica de la lógica escolástica (típico del nominalismo), la aceptación de las limitaciones de la razón frente a la fe para alcanzar el conocimiento de la verdad (característico del lulismo), la revalorización de disciplinas como la gramática o la retórica en detrimento de la dialéctica y la lógica (batalla principal del humanismo), e, incluso, la adopción de nuevos formatos docentes distintos de la disputa, sobre la que la Escolástica basaba toda su efectividad didáctica, o la introducción de cambios en las cátedras que permitieran a las nuevas orientaciones intelectuales incorporarse al mundo docente universitario, siguiendo en muchos casos el modelo de la Universidad de París.

En un plano más espiritual, dicha corriente renovadora de la universidad se caracteriza por su filiación al voluntarismo agustiniano, por oposición al intelectualismo

tomista asociado a la Escolástica. Como su propia denominación indica, el voluntarismo agustiniano coloca la voluntad al frente de las potencias espirituales del hombre, por delante de la razón, considerándola lo que lo diferencia de las bestias. En consecuencia, el libre albedrío se revela como la preocupación principal del voluntarismo agustiniano, convirtiendo las cuestiones del comportamiento moral del hombre y del efecto de las pasiones sobre éste en algunos de sus temas de discusión fundamentales. Como resultado, la corriente académica renovadora muestra un gran interés por la filosofía moral y, sobre todo, por la moral práctica, es decir, cómo debe conducirse el hombre en su vida. Simplificando en extremo, puede decirse que el voluntarismo agustiniano desestima todo tipo de determinismo –teológico, astrológico, fisiológico, mágico, etc.–, convirtiendo al hombre en responsable último de todos sus actos, pero suponiéndole, en primer lugar, una inclinación –voluntad– hacia el bien, y, en segundo lugar, una capacidad racional que le permite distinguir el Bien del Mal, aunque este entendimiento pueda, a veces, verse oscurecido por circunstancias ajenas a él. Sin embargo, esta última circunstancia sólo hace más valioso el tomar la decisión moralmente correcta, pues, para el pensamiento voluntarista-agustiniano, la elección moralmente óptima sólo adquiere todo su valor y sentido cuando se realiza con conciencia de y anteponiéndola a las alternativas malas o peores, ya que la superación de las dificultades es el gesto que verdaderamente agrada a Dios.

Finalmente, además de su filiación al voluntarismo agustiniano, la corriente renovadora de la universidad reacciona ante la preponderancia de la razón predicada por la Escolástica con la reivindicación de la espiritualidad sobre el intelectualismo. Esto se manifiesta en una recuperación de los valores cristianos primitivos, del Evangelio y de

los Padres de la Iglesia, en un proceso similar al que había marcado el surgimiento y el desarrollo de la *devotio moderna* en Europa. De hecho, en términos generales, el sector renovador de la universidad española muestra una religiosidad coincidente con los parámetros de la *devotio moderna*, si bien el gran peso de los franciscanos dentro del movimiento nos obliga, de nuevo, a matizar esta afirmación, recordando que bajo el término *devotio moderna* englobamos toda una serie de movimientos espirituales afines que coincidieron a finales del siglo XV en Castilla, incluida la reforma franciscana. Asimismo, dicha reivindicación de los fundamentos del Cristianismo se traduce en una revalorización de la Biblia y de la exégesis bíblica, ya que en ésta se encuentra la clave para conocer a Dios. Ésta puede ser, a su vez, entendida como una reacción ante el distanciamiento de las Escrituras y de la exégesis que caracteriza a la Escolástica (*cf.* Brown 1998), la cual antepone las disputas sobre cuestiones doctrinales –la dialéctica– a la hermenéutica, recurriendo a la Biblia sólo como argumento para refutar o confirmar, y no como fuente de todo conocimiento. En consecuencia, esto se traduce en un especial interés por la Biblia, por la lectura de la Biblia y por la interpretación de la Biblia que, como es sabido, será también compartido por muchos y muy importantes humanistas.

III. La Biblia en *Celestina* a través de la liturgia, los libros de horas y la literatura destinada a la contemplación de la humanidad de Cristo y al desprecio del mundo

Como queda explicado en el apartado dedicado al contexto espiritual, los años finales del siglo XV se caracterizan por, en palabras de Folke Gernert (2009: 20), "una espiritualidad laica muy sentida y sinceramente vivida". La obsesión del hombre tardomedieval por participar de la religión y trabajar activamente por la salvación de su alma desemboca en la atmósfera hiperreligiosa descrita por Huizinga (1982), hasta el punto en que la religión se convierte en término de referencia y/o de comparación para toda clase de acciones y sentimientos humanos. El lenguaje –cotidiano y literario, formal e informal– tampoco escapa a esta tendencia, propiciando el florecimiento del recurso literario bautizado como "hipérbole sagrada o sacroprofana" por M^a Rosa Lida (1978), que podría definirse como la utilización de conceptos, terminología, paralelos estructurales y textuales, préstamos más o menos literales, fraseología e imagería religiosos aplicados a contextos, nociones y sentimientos mundanos.

1. La hipóbole sagrada

No obstante su tradición crítica, el término "hipérbole sagrada" para referirse a lo anterior no goza de total aceptación. Esta situación ha dado lugar a denominaciones alternativas y polémicas terminológicas de toda clase, cuyo más reciente ejemplo lo

encontramos en Gernert (2009: 21-22), quien sugiere "*contrafactum*" como designación menos equívoca que las utilizadas hasta ahora¹⁸:

Ni el término *parodia sacra* ni la expresión *hipérbole sagrada* describen el fenómeno en cuestión de manera satisfactoria: mientras que el término *parodia* implica *per definitionem* una intencionalidad cómica, el concepto de lo hiperbólico no describe de manera precisa la forma en la que los textos se relacionan con el ámbito sagrado. En cambio, el término *contrafactum*, procedente de la musicología, tiene la ventaja de referirse por un lado a un "fenómeno de tránsito entre la esfera religiosa y la no-religiosa", y de remitir, por otra parte, a un procedimiento de referencia intertextual a *hipotextos* bíblicos y litúrgicos, sin que se especifique la intencionalidad de este recurso.

A pesar de su perspicacia, esta sugerencia adolece de inconveniente idéntico al que la propia estudiosa imputa a las denominaciones anteriores, en tanto el vocablo "*contrafactum*" implica la contrahechura de un modelo textual concreto, o "hipotexto", tanto como el sustantivo "hipérbole" del sintagma "hipérbole sagrada" conlleva exageración, o "parodia" en "parodia sacra" comporta comicidad. Sin embargo, la pertinencia de dicho hipotexto no siempre es demostrable —pensemos en las citas sueltas o las referencias puntuales a un texto religioso concreto—, ni aun necesaria. De hecho, la propia estudiosa reconoce, indirectamente, las limitaciones de su terminología al admitir la existencia de otras formas de imitación del discurso religioso que no dependen de un texto de referencia (Gernert 2009: 24):

A diferencia de las otras formas mencionadas de imitación del discurso religioso, el *contrafactum* establece una relación intertextual con *hipotextos* bíblicos o litúrgicos mediante la cita literal del texto latino, combinándose, en ocasiones, con la traducción de los mismos en lengua vulgar.

Desde nuestro punto de vista, la definición de "*contrafactum*" de Gernert se corresponde exactamente con la de "poesía que total o parcialmente cita y parodia textos sagrados o trozos de la liturgia" con que Lida (1978: 308) ya había calificado una clase

18 Nótese que ya Wardropper (1958: 6) había adoptado este latinismo para designar la lírica vuelta "a lo divino", que no es sino la otra cara de la *hipérbole sagrada*, es decir, la adopción de textos, temas y recursos profanos para hablar de religión. No en vano, ambos fenómenos son simultáneos y dependen de la misma tensión entre lo mundano y lo espiritual en la Baja Edad Media (Wardropper 1958: 35-43).

particular de hipérbole sacroprofana. A la luz de esta coincidencia involuntaria entre ambas estudiosas, creemos metodológicamente pertinente para el presente trabajo conciliar sus dos terminologías para poner nombre al recurso literario consistente en transponer vocabulario religioso, estructuras litúrgicas, conceptos doctrinales, motivos y/o citas de textos sacros a contextos mundanales. En consecuencia, proponemos, por un lado, ignorar el significado individual de cada componente de la locución "hipérbole sagrada" y, en razón de su larga tradición crítica, tratarla como una única unidad de significado que sirva como designación genérica del recurso, sin más implicaciones. Por otro, reservamos el término específico "*contrafactum*" para la subclase de hipérbole sagrada dependiente de un hipotexto; luego no la cita puntual de oraciones, pasajes bíblicos o fórmulas litúrgicas, ni la alusión a principios religiosos de carácter general. Éstos son los sentidos con los que utilizaremos "hipérbole sagrada" y "*contrafactum*" en las páginas que siguen.

2. Las hipérboles sagradas de carácter pasional y fúnebre

Si bien la intimidad del hombre tardomedieval con la religión puede justificar la abundancia de referencias religiosas al tratar de cuestiones mundanas en los discursos oral y escrito, ésta está lejos del automatismo ciego que podría suponersele. Frente a la fosilización de algunas locuciones con origen religioso¹⁹, la hipérbole sacroprofana es un recurso literario vivo que Folke Gernert (2009: 25) ha descrito como "un proceso de resemantización en el cual las palabras sagradas citadas se cargan de un nuevo significado sin que se vean privadas, sin embargo, de su referencialidad religiosa". Sólo

¹⁹ Basten como ejemplo los muchos refranes con origen bíblico (cf. González Caballero 1986) o las fórmulas de saludo y despedida, por ejemplo, "adiós", de "a Dios" (DRAE).

así se justifica el escándalo de los moralistas²⁰. No obstante, este aspecto de la hipérbole sagrada es precisamente su faceta más interesante, por todo cuanto sus connotaciones religiosas pueden aportar y, como veremos, aportan al contexto en que aparecen.

Como manifestación del religiocentrismo de la Baja Edad Media, los términos de referencia emocionales del hombre tardomedieval se encuentran estrechamente ligados a la religión. En concreto, las emociones tradicionalmente más intensas del ser humano –amor y pérdida– encuentran su vehículo expresivo en dos de los aspectos más trágicos y patéticos del Cristianismo: la Pasión de Cristo y el rito funerario. Éstos proporcionan una imagería, una fraseología y, sobre todo, una tonalidad lúgubre de gran intensidad emotiva, a través de las cuales el hombre del siglo XV busca comunicar sus tristeza y dolor superlativos, tanto como equipararlos a los vinculados a los propios contextos de la Pasión y la muerte. Al igualarlos, se asegura asimismo de que sus contemporáneos entienden la intensidad y la complejidad de su estado anímico, en tanto las emociones vinculadas a Pasión y muerte pertenecen al patrimonio emotivo y cultural común, frente a la dimensión individual y subjetiva de los sentimientos que intenta transmitir.

Mientras que la relación del sentimiento de pérdida con la conmoción causada por una muerte, ya sea de Cristo o de otro, necesita de poca justificación, para comprender el vínculo del amor con el sufrimiento hay que recordar que el concepto amoroso del siglo XV es, esencialmente, el de amor no correspondido²¹. Como bien indicara Tillier (1985), en la poesía amorosa contemporánea de *Celestina* el sufrimiento

20 Para ejemplos de censura de la hipérbole sagrada contemporáneos de *Celestina*, véanse Gerli (1980: 318) y Gernert (2009: 391-395; 17 n1 y 174 n5 para el escándalo de la crítica de los últimos siglos).

21 Para el concepto amoroso del siglo XV, remitimos a Green (1949), Menéndez Peláez (1980), Parker (1985), Whinnom (1981b) y Rodado (2000).

derivado de esta falta de correspondencia se iguala al de la Pasión de Cristo, dando lugar a, en palabras de Gernert (2009: 96), un "empleo llamativamente masivo de citas de la Pasión de Cristo en virtud de una representación hiperbólica de los sufrimientos de un amante profano [que] indica en última instancia un anclaje del proceso de creación estética en unas prácticas espirituales influidas por la *devotio moderna*". Es decir, que responde a la centralidad de la Pasión en el programa espiritual de la Baja Edad Media y a su devoción por el Cristo fuertemente humanizado de la *meditatio vitae Christi*. Así pues, tras el desarrollo de una larga familiaridad con los métodos de la meditación afectiva, la transferencia tipológica que favorece la identificación con los padecimientos de Jesús se torna susceptible de ocurrir en la dirección contraria o, dicho de otro modo, el devoto pasa de ponerse en el lugar de Cristo a poner a Cristo en su lugar con la misma facilidad. Por consiguiente, la humanización de Jesús no sólo permitirá a los enamorados apropiarse de su sufrimiento para expresar sus pesar y dolor amorosos, sino que se extenderá a cualquier otra situación subjetivamente muy desgraciada (Gernert 2009: 90-159).

Siguiendo con la exposición de Folke Gernert (2009: 129), "El gran interés de la Edad Media tardía en la crucifixión y en las penurias de Cristo está sin duda vinculado a la omnipresencia de la muerte y del continuo recuerdo del carácter transitorio de la existencia humana: [...] Al igual que la Pasión de Cristo destacan aquellos textos sagrados que tratan del tema de la muerte como modelos de *contrafacta* eróticos" y, añadimos, de toda clase de hipérbole sagrada destinada a encarecer el dolor o la pena. Efectivamente, lo mismo que la centralidad de la humanidad de Cristo en la religiosidad de la Baja Edad Media había contribuido a convertir la Pasión en término de referencia

emocional para el hombre de finales del siglo XV, la preocupación por los rituales fúnebres y la suerte de los muertos en la otra vida colocó el Oficio de Difuntos entre sus referentes más próximos. Sumando a esta familiaridad, por un lado, el dramatismo inherente al propio contexto mortuario, por otro, el intenso patetismo de los textos que conforman el Oficio de Difuntos, éste se convirtió en un excelente vehículo expresivo para los sentimientos humanos más lúgubres (Gernert 2009: 160-162).

Si bien las hipérboles sagradas de *Celestina* no se limitan, ni mucho menos, a lo pasional ni a lo fúnebre, las que remiten a los contextos de la Pasión o del Oficio de Difuntos desempeñan un papel fundamental en dos de los temas centrales de la obra: el amor y la muerte. Dadas su relevancia y el estricto límite de palabras para este trabajo, hemos decidido ceñir nuestro análisis exclusivamente a las hipérboles sacroprofanas de este tipo, dejando para futuras ocasiones el análisis del resto.

3. Lamentaciones, Job y los Oficios de Difuntos y de Semana Santa

Poco más de dos décadas después de la publicación de *Celestina*, leemos en *Instrucción de la muger christiana*: "No hay enamorado ninguno que no sepa de coro las lamentaciones de Jeremías, y no diga que tiene las penas de Job" (Vives 1529: ff. 40v-41r)²². Si bien no sabemos en qué medida el personaje de Calisto pudo haber contribuido a esta afirmación, lo cierto es que el joven satisface el tópico a la perfección, adoptando el tono quejumbroso de Jeremías y Job en aquellas situaciones en

22 Por razones de accesibilidad, citamos de la traducción castellana de Juan Justiniano, sin embargo, hemos comprobado todas las citas con la edición original latina *De institutione foeminae christianae* (Vives 1524), de la cual se conservan dos ejemplares en la British Library: G.11883.(1.) y 845.i.32 (ejemplar utilizado). En este caso, la traducción reinterpreta con gran libertad el "Quid attinet explicare, vt cognitum, et vulgare sit, id carmen amatoribus vt omnes memoriter teneant, quum saepe ne gutta quidem amoris sint attincti, solum id occinunt, vt fallant" (Vives 1524: K2v) del original, revistiendo la cantilena de los enamorados de los aires inconfundibles de la hipérbole sagrada y de la poesía amatoria de cancionero.

que ejerce como amante no correspondido.

La abierta alusión a Lam 1, 12 –"O vos omnes qui transitis per viam adtendite et videte si est dolor sicut dolor meus quoniam vindemiavit me ut locutus est Dominus in die irae furoris sui"– de "¿Cuál dolor puede ser tal / que se iguale con mi mal?" (32) parece haber pasado desapercibida hasta la reseña de *Observaciones sobre las fuentes literarias de "La Celestina"* de Ludwig Pfandl (1927), quien señala por vez primera dicho paralelo²³. Ni siquiera lectores tan atentos como el comentador anónimo del siglo XVI, que no trata este pasaje, o Kaspar von Barth, traductor y comentador de la obra en latín²⁴, mencionan la referencia bíblica. Tampoco hemos encontrado alusión alguna a esta potencial influencia escrituraria en las ediciones anotadas de las traducciones de *Celestina* al alemán y al italiano, ni en las *marginalia* del ejemplar completo conservado de la edición de Zaragoza 1507. Por su parte, la crítica moderna insiste tan sólo en la relación con la poesía amorosa del momento, menospreciando su filiación escrituraria²⁵, con la honrosa excepción del *magnum opus* de Lida (1970: 475 n4). Ni tan siquiera Shipley (1975), quien dedica un trabajo a la fórmula "Qué dolor puede ser tal", parece haber sido consciente de la relación con Lam 1, 12 ni de sus connotaciones pasionales.

23 De acuerdo con la edición de Lobera *et al.* (Rojas y antiguo autor 2000: 529 32.75), donde la referencia bibliográfica no es correcta (XXVIII por XLVIII en el número de la revista).

24 Caso especialmente iluminador, en tanto las palabras de Calisto sí son objeto de comentario en sus *Animadversiones traslatitiae* (Barth 2006: 322):

Quis poterit dolor esse. Elegum carmen ego et in hoc, ubi reperiuntur pauci et in aliis traductionibus, ubi plurimi Hispanici rhytmi sunt, caeteris praefero quia et dolorum et questibus et amoris deliciis, aliter atque aliter tamen temperatum, accommodatius est aliis quibusvis.

Barth no sólo opta por componer sus propios versos, sino destaca la temática amorosa de los originales para justificar su elección métrica, reconociendo así su filiación a la poesía amatoria, pero sin concesión alguna a la escrituraria. Dado que en otras ocasiones "he quotes a classical or patristic source that contains appropriate wording for his translation" (Fernández-Rivera 2006: 35), es de suponer que no reconoció la alusión y, por lo tanto, no pudo hacer uso del versículo tal como aparece en la *Vulgata*.

25 Así en la edición de Lobera *et al.* (Rojas y antiguo autor 2000), donde la concesión a la reminiscencia bíblica se hace sin demasiado convencimiento y sólo en último lugar.

Esto no obstante, a pesar de esta insistencia en la filiación antes cancioneril que bíblica de los versos de Calisto, lo cierto es que nadie ha sido aún capaz de encontrar el modelo poético de los mismos, aunque no hayan faltado intentos.

Alan Deyermond (1997: 94 n7) creyó reconocer un "eco lejano" de la canción de Hernando Colón que comienza *Qual dolor puede sufryr* (ID1753)²⁶ como fuente remota del pasaje; tan remota que, si bien es cierto que comparte el motivo de la inefabilidad del dolor con el lamento de Calisto, las coincidencias textuales están limitadas a coincidencias temáticas y tonales²⁷. De hecho, no van más allá de la formulación paralela de sendos primeros versos, pues el motivo de la comparación –central en *Celestina*– no reaparece en Colón, dedicado a exponer una paradoja muy del gusto del cancionero del siglo XV:

qual dolor puede sufryr
no dolerse quyen le duele
fálbo porquel moryr
en algo no me confuele
yo padezco por quereros
y vos porque yo padezca
yo muero por mereçeros
y vos porque nos merezca
por lo qual ya my bevir
syenpre de fy fe duele
con vn llorofo sufryr
ver penaros my moryr
porque del no me confuele
(SA10a-64. El énfasis es mío)

Con igual poca convicción, apoyándose en su gran popularidad y en la coincidencia de "tal"y "mal" en posición de rima, la edición de Lobera *et al.* (Rojas y

26 Identificador según el sistema de clasificación establecido por Dutton (1990-1991). De tenerlo, proporcionamos este código para cada ejemplo de poesía cancioneril mencionado. En cuanto a las citas, reproducimos cuando podemos la edición digital de *Cancionero virtual. An Electronic Corpus of 15th Century Castilian Cancionero Manuscripts*, indicando entre paréntesis el cancionero al que pertenecen, de nuevo según el sistema de siglas establecido por Dutton, seguidas del número de composición y, si fuera pertinente, de estrofa o de verso. En los casos en que no se siguen los textos de "Cancionero Virtual", indicamos la edición.

27 "El concepto egoísta, y el estilo abstracto en el cual se expresa, recuerdan gran parte de la lírica cancioneril de fines del siglo XV [...] pero se trata de un ejemplo nada atractivo ni hábil del estilo convencional" (Deyermond 1997: 94).

antiguo autor 2000: 529 32.75) propone *Llorad mis llantos, llorad* de Lope de Estúñiga (ID0016) como posible inspiración de Calisto:

Pienſen y pienſen en quien
 en quien me hizo ſer *tal*
 pienſen en como mi bien
 ſe hizo todo mi *mal*
 (11CG-83, vv. 53-56. La cursiva es mía)

Sin embargo, el cotejo de ambos poemas revela cómo las similitudes se agotan en el tono plañidero, ya que ni tan siquiera en la estrofa donde aparece la rima tal/mal existe mayor paralelo temático o lingüístico. No en vano, incurriendo en contradicción con la opinión anterior, los editores optan por rebajar el peso de su propuesta en nota a pie de página, señalando que, "más que cita literal de algún poema conocido, los versos parecen hacerse eco de fórmulas, situaciones y recursos tópicos de la lírica amorosa cortesana, como la interrogación o las exclamaciones retóricas del enamorado doliente" (Rojas y antiguo autor 2000: 32 n75).

Lejos de ser necesario matizar hasta este punto la vinculación de los versos de Calisto con la poesía amatoria de la época, al tomar en consideración la referencia a Lam 1, 12 encontramos no pocos ejemplos de poemas donde el versículo aparece en un contexto amoroso²⁸. No en vano, la propia naturaleza quejumbrosa y dolorida del libro veterotestamentario se presta para expresar el sufrimiento amoroso en que se recrea la poesía de cancionero. Concretamente, tomando el sentido literal de Lam 1, 12 como punto de partida²⁹, el yo poético se identifica con la Jerusalén personificada de Lamentaciones y equipara las desgracias que han acaecido a la ciudad, azotada por la ira

28 Para un estudio exhaustivo del uso erótico de Lam 1, 12 véase Gernert (2009: 117-125); Martínez Sariago (2006) para el caso concreto de la poesía cancioneril castellana.

29 "Plangit desolationem Ierusalem, non primam sub Ioachin, sed extremam sub Sedecia templo combusto; atque per antithesin [*sic*] prioris status et felicitatis bona cum malis posterioris, puta excidij et captiuitatis, confert" (Lapide 1621: 291).

de Yahvé, con la situación de desamparo en que lo sume el rechazo de su amada, trasunto de la ira del dios del Antiguo Testamento, en un ejemplo convencional de hipérbole sagrada. Su sencillez permitiría incluso prescindir del factor de la influencia literaria para explicar las repetidas alusiones a Lam 1, 12 de la lírica cancioneril, incluidos los versos de *Celestina*. Sin embargo, queremos destacar, por su relación con el uso de Lam 1, 12 en un contexto amoroso, pero también en tanto creemos apunta a una posible fuente del pareado de Calisto, la canción de Juan de Tapia (ID0563) que dice:

Por el mal que me feziſtes
 dire con muy grand pefar
O uos omnes que tranſiſtes
 Por la uia de bien amar
 (MN54-64 vv. 13-16. El énfasis es mío)

La composición se nos transmite exclusivamente a través del *Cancionero de Estúñiga* (1460-1463), por lo tanto, antecede a la redacción de *Celestina* en varios años, pero su limitada difusión nos impide tomarla en consideración como fuente directa de la canción de Calisto. El distinto tratamiento que recibe Lam 1, 12 reduce todavía más esta posibilidad, en tanto no se desarrolla el motivo de la incomensurabilidad del dolor que sí aparece en *Celestina*. No obstante, de acuerdo con Gernert (2009: 120), "la relación intertextual con el modelo sagrado es indirecta en el caso de Juan de Tapia, ya que lo toma aparentemente del *Sonetto 2* de la *Vita nuova* VII de Dante", cuyo tercer verso podría haber servido también de modelo –directa o indirectamente, a través de Juan de Tapia o de otro– a Calisto. No sólo comparten un mismo contenido, sino el reparto de la información: los dos períodos que constituyen el verso del italiano se transforman en *Celestina* en dos versos que, además, transcurren paralelos a los del modelo propuesto:

¿Cuál dolor puede ser tal / que se iguale con mi mal? (32)

s'elli è dolore alcun, / quanto l' mio, grave (citamos a partir de Gernert 2009: 211)

Dicha simetría puede aún verse reforzada de tomar en consideración la formulación alternativa "¿Qual dolor puede ser tal, / que se iguale conel mio?" (Faulhaber 1991a: 33) atestiguada por Mp, cuyo último verso sacrificaría la rima para respetar el pronombre posesivo *mio* de su presunto modelo italiano que, por otra parte, sigue mucho más de cerca el latín "si est dolor sicut dolor meus". Aunque dicha pérdida de rima podría tratarse de un mero error de copia, como defiende Botta (1993: 40), compartimos los planteamientos de Faulhaber (1991b) y Garcia (1994) cuando ven voluntad de estilo en el paso de Mp a la versión impresa y, en especial, la afirmación de que "Rojas deliberadamente manipula el texto del 'antiguo autor' para señalar el final del período retórico con la rima" (Faulhaber 1991b: 284-285), si bien con los siguientes matices. Como bien señala Deyermond (1997: 94 n6), la ausencia de rima "no se concuerda con las alusiones al laúd" anteriores, por lo que creemos el autor convirtió en verso rimado lo que en un principio se había concebido como prosa –o un único verso, como el de Dante– para adecuarlo a dicha referencia, y no en función de ninguna manipulación del estilo del primer autor, como había propuesto Faulhaber. Esta posibilidad respeta además la afirmación de Botta (1997: 142) de que Mp ofrece un texto "menos elaborado, menos maduro, menos sistematizado-unificado-pulido", y explica por qué –en terminología de la propia estudiosa– la mano 2 no corrige este supuesto error de la mano 1, pues si la lectura rimada hubiera estado en el original de que ambas copian, como defiende Botta (1993: 40), es de suponer la mano 2 lo habría notado, como en otras ocasiones.

No obstante lo anterior, la no del todo demostrada difusión de la *Vita Nuova* en

el siglo XV en Castilla plantea múltiples dificultades. Si bien la hipótesis de Di Camillo (2010) de un origen italiano del primer acto de *Celestina* salvaría este obstáculo, a la luz del poema de Juan de Tapia arriba expuesto y de otras composiciones castellanas anteriores (e.g. la canción de Padilla *Vos que sentides la vía*, ID0577) y posteriores (e.g. el villancico de Millán con estribillo "O vos omnes qui transitis / por esta vía de amor / doleos de mi dolor", ID2314) en las que el motivo dantesco de la vía de amor ocupa un lugar central, creemos con Hutton (1908: 116) que "it is certain from not a few imitations that the *Vita Nuova* was known". El *Sonetto 2* podría, por lo tanto, haber influido, por sí mismo o a través de otras composiciones poéticas, sobre la canción de Calisto. Sin embargo, no obstante las similitudes estructurales, la influencia de Dante no es imprescindible para explicar por qué Calisto recurre a Lam 1, 12 para expresar su desamor pues, como queda indicado arriba, se trata de una hipérbole sagrada susceptible de surgir de manera independiente mediante la aplicación de una sencilla equiparación entre el sufrimiento del amante y el de la Jerusalén personificada del libro de las Lamentaciones. Asimismo, el paralelismo entre estructuras e, incluso, la ubicación del pronombre posesivo al final de la frase bien pueden explicarse por influencia de la propia formulación bíblica, en tanto "si est dolor sicut dolor meus" puede dividirse en los períodos "si est dolor" y "sicut dolor meus", equivalentes a los de los versos en romance. Finalmente, puesto que en *Celestina* no es el motivo dantesco de la vía de amor el que aparece, sino el de la incomparabilidad del dolor, no hay razón para suponer la influencia del italiano o de poetas por él influidos, mientras que sí existen ámbitos cuya accesibilidad para el hombre del siglo XV queda fuera de toda duda, y donde Lam 1, 12 sí busca describir un sufrimiento inenarrable.

Dentro del contexto religioso, Lam 1, 12 se ha utilizado repetidamente para describir varios tipos de dolores teológicos, sean "ya una queja de la Iglesia, esposa de Cristo, ya una lamentación de María, asociada íntimamente a los dolores de Cristo" (Crosas 2000: 125) o, añadiremos, el propio lamento de Cristo crucificado (Gernert 2009: 118)³⁰. Estas dos últimas interpretaciones –en especial la primera– recogen el sentido alegórico que la exégesis bíblica tradicional da a Lam 1, 12; estableciendo con ello una relación fundamental entre dicho versículo y el tema de la Pasión³¹. Más concretamente, con el *planctus Mariae* que, a raíz del desarrollo de una *compassio Mariae* paralela e indisoluble de la *Passio Christi*, lo complementa (Cátedra 2001a: 365-418).

Como queda dicho más arriba, los contemporáneos llegaron a interiorizar los aspectos más emotivos de la Pasión hasta el punto de confundirlos con los sufrimientos reales o imaginados de un amante, pero también con los provocados por cualquier otra situación desgraciada. A lo largo de este proceso, Lam 1, 12 parece haber recibido un tratamiento preferente a juzgar, además de por los ejemplos de poesía amorosa

30 Esta práctica se remonta a la afirmación de Santo Tomás "Sed contra est quod habetur Thren. I ex persona Christi, *attendite, et videte si est dolor sicut dolor meus*" (*Summa Theologiae*: III^a q.46 a.6 s.c.), pero nos apoyamos, para negar la pertinencia de esta posibilidad a la hora de analizar la canción de Calisto, en no haber encontrado ejemplos castellanos de esta práctica en la literatura laica devocional, aunque sí en himnos latinos (e.g. Blume y Dreves 1886-1922: vol. 21, n° 50) y, en castellano, en homilias. Por ejemplo, lo utiliza San Vicente Ferrer en sus sermones *De Dominicae Passionis memoria, quod nobis per quinque signa renouetur* (Ferrer 1729a: n° CXII) y *De tribus altis speculationibus de Christi* (Ferrer 1729b: n° XLIX). Casi lo mismo cabe decir de su atribución a la personificación de la Iglesia como esposa de Cristo, en apariencia exclusiva de la literatura exegética especializada, que siempre remite a Radberto Pascasio (1502: f. 13v, col. b):

Quos cum inspicit Ecclesia via regia gradientes ad patriam; ipsa pregnans quia nutrit filios et generat, multis prepedita paruulorum curis dolens clamat dicens [...] Et hec sponsa Christi virgo quia parit et generat; nutrit et lactat; omnium nostrum mater in tristitia contristatur et in humilitate luget. Quoniam videt quot pene omnes in perditionem vadunt, et exterminium vite.

31 "Allegor. multi haec adaptant Christo peccata vrbis & orbis luenti, matrisque ei compatiendi: vtriusque enim dolore nullus fuit similis" (Lapide 1621: 300).

anteriormente mencionados, por los poemas donde se expresan cuitas terrenales ajenas al ámbito amoroso. Por ejemplo, el decir contra la pobreza de Ruy Páez de Ribera (ID0515)³²:

ca por la proueza me veo abaxado
& veo me folo andar por los yermos
quien vido al rico pedir a los fyeruos
ved qual dolor seria yqualado
(MH1-252, vv. 5-8. El énfasis es mío)

O la glosa (ID4272) a la canción *A la mia gran pena forte* (ID4056) –ya de por sí organizada en torno al motivo del reparto de los vestidos de Cristo y otras citas bíblicas (Gernert 2009: 110-111)– que describe el dolor de una monja contra su voluntad:

O vos omnes que pafays
por este torno traydor
yos fuplico que creays
que ningun mal que fufrays
yguala con mi dolor
(MP7-69, vv. 111-115. La cursiva es mía)

Desde el punto de vista litúrgico, tres circunstancias igualmente importantes pudieron haber contribuido a este éxito de Lam 1, 12 en el ámbito de lo profano: 1) la recurrencia de dicho versículo en el Oficio de Semana Santa, donde aparece en la tercera lectura de maitines de Jueves Santo, sirve de responsorio en maitines de Viernes y Sábado Santo, y de antífona en laudes de este último³³; 2) su indisociabilidad exegética del *planctus Mariae*, que lo hace susceptible de aparecer en piezas teatrales y plantos litúrgicos (Cátedra 2001a: 195-204); y 3) Lam 1, 12 es responsorio

32 Si bien no ocultaremos que Ruy Páez de Ribera parece haber conocido –y utilizado– a Dante en al menos tres de sus composiciones (Friederich 1950: 41), una de las cuales (ID0518) versa igualmente sobre la pobreza y precede a la que nos ocupa en el *Cancionero de Baena*, la centralidad del motivo de la inconmesurabilidad del dolor obliga a considerar la aplicación de Lam 1, 12 al relato pasional como catalizador de la referencia bíblica, en tanto aquél no aparece en Dante.

33 Todas las referencias al Oficio Divino a partir del rito romano (*cf. Breviarium Romanum*). Haciendo una concesión a Vermeylen (1983), en el rito mozárabe Lam 1, 12 es responsorio de tercia del sábado de la quinta semana de Cuaresma (*cf. Breviarium Gothicum*), por lo que, en cierto modo, también se relaciona con la Pasión. Lam 1, 12 se lee asimismo durante la Misa de la tercera feria post-Lázaro, según el rito mozárabe (*cf. Liber Comicus*).

en la Misa de los Siete Dolores de la Virgen³⁴ (cf. Lippe 1907: 341; *Missale Romanum*).

A nivel literario, la "poesía de Pasión" –en terminología de Cátedra (2001a)– igualmente tuvo que contribuir al establecimiento y la popularización del fuerte vínculo entre Lam 1, 12 y la *lamentatio Mariae*, proporcionando tal vez el modelo literario para su posterior aplicación en la poesía profana. Esta hipótesis adquiere especial relevancia en el caso de *Celestina*, en tanto parecen existir argumentos a favor de una influencia directa de las *Lamentaciones fechas para la Semana Santa* de Gómez Manrique (ID2939) sobre las palabras de Pleberio "¿Qué dolor puede ser que iguale con ver yo el tuyo?" (328) en el acto XX de la *Tragicomedia*³⁵. En apoyo de esta hipótesis no interesa tanto analizar las coincidencias entre *Celestina* y Gómez Manrique en el tratamiento de Lam 1, 12 (formulación interrogativa, motivo de la incomparabilidad del dolor, etc.), como remontarse a la intervención inmediatamente anterior de Melibea "¡Ay dolor!" (328) que, no en vano, podría estar evocando el estribillo "Ay dolor dolor / por mi fijo y mi Señor" (MN19-18, vv. 11-12) del poeta castellano, no en vano abreviado a tan sólo "Ay dolor" en sus sucesivas apariciones después de la primera, para evitar repetir todo el estribillo. Los paralelos se multiplican con la siguiente alusión de Pleberio a Lam 1, 12 en "¡Oh gentes que venís a mi dolor, oh amigos y señores, ayudadme a sentir mi pena!"

34 Dejamos de lado, por el momento, la tradición de contenido también pasional de las Angustias de la Virgen donde, a pesar de que el número y la clase de los Dolores tardó en establecerse, a finales del siglo XV había llegado a crearse un vínculo directo entre el versículo de las Lamentaciones y la llamada Quinta Angustia, es decir, el Descendimiento, con la escena asociada del *planctus*. Así, por ejemplo, en las *Coplas a la Quinta Angustia de Nuestra Señora* de Sazedo (ID6056):

¶ Por el camino do vays
 dezias respuesta dadme
 o vofotros que pallays
 fi mi fatiga mirays
 que dolor puede yqualarme
 (11CG-18, vv. 198-202)

35 No nos consta que nadie se haya echo eco de este paralelo, lo mismo que del eco de Lam 1, 12.

(338) pues, al motivo bíblico de la apelación a los caminantes, se le suma el de la invitación al llanto de las *Lamentaciones fechas para la Semana Santa*, combinados en éstas en una única estrofa que, muy significativamente, reúne todos los sentidos con que Pleberio apela a Lam 1, 12:

O vos hombres que transistes
por la via mundanal
decidme si jamas vistes
igual dolor de mi mal
y vosotras que teneis
padres, fijos y maridos
acorredme con gemidos
si con llantos no podeis
(MN19-18, vv. 17-24)

Nótese, asimismo, cómo en las *Lamentaciones* y en *Celestina*, tanto María como Pleberio apelan a sus iguales, lo que refuerza el paralelismo con el poema de Gómez Manrique. Esta dependencia de una *lamentatio Mariae* poética previa nos parece mucho más enriquecedora que la observación de la edición de Lobera *et al.* (Rojas y antiguo autor 2000: 338 n11) sobre la topicidad de la invitación al llanto, aunque ciertamente responda al tópico³⁶. A este propósito conviene recordar la dependencia del *planctus Mariae* litúrgico y poético "de tradiciones poéticas del llanto que no sólo eran religiosas, sino también propias de la poesía funeral de todos tiempos y geografías" (Cátedra 2001a: 201), por lo que será inevitable encontrar coincidencias con la elegía en cualquier lamento modelado sobre el de la Virgen, sin que esto disminuya su deuda para con el llanto mariano.

Teniendo en consideración lo anterior, no parece improbable que la canción de Calisto derive asimismo de Gómez Manrique³⁷, si bien resultaría imposible explicar

36 Cf. Camacho (1969) y, a propósito de los tópicos de la poesía funeral medieval, García Jiménez (1994: 141-163), si bien para nuestro propósito es de mayor interés el artículo de Wardropper (1964).

37 Ya Crosas (2000: 122) valoraba la posibilidad de que las alusiones a Lam 1, 12 en la poesía amorosa del siglo XV fueran "directamente un *contrafactum* de este delicioso poema devoto", refiriéndose a las *Lamentaciones fechas para la Semana Santa*.

cómo las *Lamentaciones* habrían llegado a influir sobre *Celestina*, ya que se conservan en un único manuscrito –el llamado *Cancionero de Pero Guillén de Segovia*– y nada prueba su difusión a gran escala. Por esta razón, creemos más sensato afirmar la dependencia de *Celestina* del uso general de Lam 1, 12 dentro del contexto de la *compassio Mariae*. Así pues, todo parece apuntar a que en los actos primero y finales se traspone la expresión tradicional del sufrimiento de la *Mater dolorosa* respectivamente a Calisto y a Pleberio, en lo que sería un ejemplo bastante convencional de utilización de la Pasión como término de referencia para sentimientos humanos. Esto hace innecesario recurrir a un antecedente literario concreto para todos los casos de evocación de Lam 1, 12 en *Celestina*, si bien no implica que no pudiera haberlos.

La composición de Gómez Manrique señala también hacia otro ámbito en el que Lam 1, 12 había alcanzado gran popularidad y que pudo también haber influido en la elección de este versículo, sobre todo para abrir el planto de Pleberio. La fórmula "via mundanal" del segundo verso de las *Lamentaciones fechas para la Semana Santa* convierte el camino físico de la cita bíblica en el camino con que tradicionalmente se ha equiparado la vida sobre la tierra³⁸, en un ejemplo convencional de metáfora similar al "valle de lágrimas" con que concluye *Celestina* y del que nos ocuparemos más adelante.

38 Así en las *Coplas a la muerte de su padre* de Jorge Manrique (ID0277):

Este mundo es el camino
para el otro que es morada
fin pefar
mas cunple tener buen tino
para andar esta jornada
fin errar
partimos quando naçemos
andamos quando biujmos
y allegamos
al tienpo que fenescemos
asi q̄ quando morimos
descanfamos
(EM6, vv. 49-60)

Ambas comparaciones son recurrentes en relación con los motivos de *contemptu mundi* y *vanitas vanitatum*, dentro de los cuales las referencias a Lam 1, 12 habían llegado a convertirse en lugar común gracias al sentido tropológico del versículo "eadem et plura dicit anima in Purgatorio, et magis anima damnata in inferno" (Lapide 1621: 299). Sirva como ejemplo el himno litúrgico *Speculum peccatorum* (Chevalier 1892-1897: ID13949):

*O vos omnes qui transitis
et figuram hanc inspicite
memores mei semper sitis
et mundum hunc dispicite*
(Blume y Dreves 1886-1922: vol. XLVI, n° 307, vv. 1-4. La cursiva es mía)

O el *Speculum peccatorum de contemptu mundi* del Pseudo-Bernardino de Siena (1488-90: h. 181v; el énfasis es mío):

O vos omnes qui transitis per viam: attendite et videte dolorem meum: compatiamini mihi: et miseremini mei: et que diu vires suppetunt: et tempus iuuat bonum agentes. Congregate in horrea celestia celestes thesauros ut cum defeceritis: suscipiant vos in eterna tabernacula: et non relinquamini foras in tale hora super vos ventura. Sed proch dolor multi nec ista attendunt: mortem non preuidentes: sicut omnes mundi amatores.

Ambos *specula* explotan, por un lado, el tono exhortativo del apóstrofe "O vos omnes" y del imperativo verbal "attendite et videte", por otro, la idea de contemplación emotiva implícita en el verbo "vedere" y en el patetismo de la escena que sigue, descrita en términos destinados a conmover al lector u oyente. Al apelar a su empatía, el poema aspira a implicarlo emocionalmente en las desgracias del alma condenada al Purgatorio o a las penas del Infierno y, a través de la compasión, disuadirlo de cometer los errores que la han llevado a esa situación. Nótese como el procedimiento es el mismo que el de la meditación afectiva, sin embargo, frente a la ejemplaridad positiva característica de la contemplación de la humanidad de Cristo, en estos textos se impone el valor ejemplar *ex contrariis*, sirviendo de advertencia contra lo mundano³⁹.

39 Crosas (2000: 124) relaciona este sentido de advertencia con el género literario del epitafio, que

Tanto el aire quejumbroso como la actitud patética de los textos anteriores encuentran su reflejo en el lamento de Pleberio, quien en cierto modo iguala su voz a la de las almas condenadas de los *specula* vistos más arriba. Como en los dos *specula* anteriores, los motivos de *contemptu mundi* y *vanitas vanitatum* aparecen repetidas veces en su discurso, comenzando por la sucesión de preguntas retóricas "¿Para quién edificué torres? ¿Para quién adquirí honras? ¿Para quién planté árboles? ¿Para quién fabriqué navíos?" (339). Deyermond (1961: 60 n2) fue de nuevo el primero en apuntar la posibilidad de la influencia del tópico de *vanitas vanitatum* a partir de su tratamiento bíblico en Eccl 2, 4-12; si bien el motivo también se encuentra en la fuente más aceptada por la crítica para este pasaje, es decir, el diálogo *De tranquillo statu* (XC) del tomo primero de *De remediis utriusque fortunae* de Petrarca (para las divergencias, véanse Lida 1970: 473-474; Hook 1978). Asimismo, la también petrarquesca imprecación contra el mundo no es, como ya señalara Dunn (1976: 416-417), sino otra

Sánchez (1618: 1065) había considerado pertinente en su comentario a Jeremías y que parece haber desempeñado algún papel en la exégesis sobre Lam 1, 12: "Denique Sanchez putat hocesse epitaphium, quos Ierusalem in suo quasi busto, in quo ipsa sepulta iacet, incidi iuber, quo ipsa viatores alloquitur, vt dolorem suum dolendo solentur" (Lapide 1621: 299). Según Wardropper (1964: 142), el epitafio podía preceder el planto latino, lo que podría haber contribuido a la pertinencia de este versículo en contextos funerarios. Precisamente encontramos un procedimiento equiparable en el *Dezir de Juan Agraz sobre la muerte del conde de Mayorga* (ID0380), de tema luctuoso:

¶A todos fea notorio
 que mi fin aqui fe çierra
 el cuerpo come la tierra
 el alma va a purgatorio
 adios adios mis amados
 encomiendovos mis criados
 que vo pulgar mis pecados
 al confistorio
 ¶Por lo qual vos yo requiero
 que las vidas emendeys
 & que non vos defameys
 esto fea lo primero
 aparta de uos maliçia
 & ponedvos en iustiçia
 toda la vuestra cobdiçia
 fea el premio duradero
 (MH1-123, vv. 160-175)

expresión de *contemptu mundi* (340):

[...] me pareces un labirinto de errores, un desierto espantable, una morada de fieras, juego de hombres que andan en corro, laguna llena de cieno, región llena de espinas, monte alto, campo pedregoso, prado lleno de serpientes, huerto florido y sin fruto, fuente de cuidados, río de lágrimas, mar de miserias, trabajo sin provecho, dulce ponzoña, vana esperanza, falsa alegría, verdadero dolor.

Finalmente, la exclamación "¡Oh, mundo, mundo!" (339) con que comienza el párrafo recién citado y la denominación "mundo falso" (340) que sigue inmediatamente a nuestra cita vienen a confirmar la pertinencia del tópico de *contemptu mundi* en el planto de Pleberio, ya que el término "mundo" conlleva en el siglo XV la acepción ascético-moral de la palabra tanto o más que su sentido estrictamente físico. Gracias a ello admite la calificación de "falso", que debe interpretarse igualmente en un sentido moral.

Aun otros motivos del planto de Pleberio parecen reflejar tópicos recurrentes en la literatura sobre el desprecio del mundo, tales como, por ejemplo, el incumplimiento de las promesas y la retribución contraria a la esperada. Compárese "Prometes mucho, nada no cumples [...] el galardón que a este triste viejo has dado en pago de tan largo servicio" (340-341) con, de nuevo, el himno *Speculum peccatorum*:

Mundus mihi repromisit
multis annis vivere,
in his tormentis me collisit,
sic solet retribuere
(Blume y Dreves 1886-1922: vol. XLXVI, nº 307, vv. 49-52)

Severin (1989: 183) subraya igualmente las similitudes de éste y otros pasajes del planto de Pleberio con el *exemplum* sobre Pobreza y Fortuna de la cuarta parte del *Arcipreste de Talavera* de Alfonso Martínez de Toledo, cuyas función didáctico-moral y relación con el motivo de *contemptu mundi* quedan fuera de toda duda, confirmando con ello nuestra apreciación.

En consonancia con lo anterior, creemos "Muchos te dejaron con temor de tu arrebatado dejar" (341) no hace, como propone la edición de Lobera *et al.* (Rojas y antiguo autor 2000: 341 n335), referencia al suicidio, sino al abandono de los bienes terrenales en favor de la preparación para el trance súbito y trágico de la muerte. Éste es precisamente uno de los mensajes principales que buscan transmitir los textos sobre el motivo de desprecio del mundo, por ejemplo, el *Speculum peccatorum de contemptu mundi* visto más arriba: "Sed proch dolor multi nec ista attendunt: mortem non preuidentes: sicut omnes mundi amatores" (Pseudo-Senense 1488-90: h. 181v). Al mismo tiempo, como ya adelantábamos en la introducción, éste es el tema principal de las *artes moriendi*, esenciales para la espiritualidad del siglo XV y unas de las más importantes transmisoras del concepto de *contemptu mundi* (*Arte de bien morir y breve confessorio* 1480-1484: ff. 1v-2r):

ca el mal que esta por venir si es considerado e pensado ante, mas ligeramente se puede tolerar e soffrir, segund aquel comun dicho. Si las cosas venideras son ante sabidas, mas leuemente son soportadas. Mas muy pocas vezes alguno se dispone bien, quando la muerte le toma subitamente, por que cada vno piensa de viuir muy largamente, non creyendo que tan ayna aya de morir, lo qual es cierto que se faze por instruccion del diablo. Por quanto muchos por tal falsa esperança engañados mueren mal dispuestos.

Pero también es idea recurrente en la literatura devota general de la época. Por ejemplo, la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis dedica el capítulo XXIII de su primer libro a *De meditatione mortis*, donde la idea de la impredecibilidad de la muerte es central.

Asimismo, la importancia concedida en el planto de Pleberio a lo súbito del paso de la despreocupación al duelo y la irreversibilidad de este proceso –"Corremos por los prados de tus viciosos vicios muy descuidados, a rienda suelta; descúbrenos la celada cuando ya no hay lugar de volver" (341)– responde al motivo de la imprevisibilidad de

la muerte ya que, aunque no haga mención explícita de ésta, el reciente fallecimiento de Melibea proporciona el término de referencia. Es decir, la "celada" es la muerte súbita e imprevista a la que se refieren las artes de bien morir⁴⁰.

A la luz de lo anterior, parece evidente que los motivos de *vanitas vanitatum* y, particularmente, *contemptu mundi* definen una parte del planto de Pleberio. Dada su vinculación con ambos tópicos, al menos, en la literatura devota, la cita parcial de Lam 1, 12 en el planto de Pleberio pudo haber contribuido a resaltar estos motivos a ojos del lector, además de haber establecido el *planctus Mariae* como término de comparación del dolor del padre que viene de perder a su único hijo. Sin embargo, atendiendo a la explicación de Wardropper (1964: 145-147), los temas del desprecio y la vanidad del mundo se habían incorporado ya a la tónica luctuosa en el siglo XV –como demuestra la presencia de ambos motivos en las *Coplas a la muerte de su padre* de Jorge Manrique–, por lo que estas referencias a los tópicos de *contemptu mundi* y *vanitas vanitatum* podrían entenderse como meras manifestaciones del género elegíaco, dentro del cual hay que ubicar el planto de Pleberio. Esto no obstante, como en el caso expuesto de las coincidencias entre los tópicos luctuosos y el *planctus Mariae*, pensamos que la

40 A este respecto, de nuevo pueden traerse a colación las *Coplas a la muerte de su padre*, donde "celada" y "correr" aparecen con un sentido y en un contexto similares:

Los plazerres y dulçores
 desta vida trabajada
 que tenemos
 no son fino corredores
 y la muerte es la *çelada*
 en que caemos
 no mirando a nuestro daño
corremos a rienda suelta
 fin parar
 quando vemos el engaño
 y queremos dar la vuelta
 no ay lugar
 (EM6, vv. 145-156; la cursiva es mía)

exigencia genérico-literaria no tiene por qué restar importancia a otros factores, por lo que creemos que los motivos de *contemptu mundi* y *vanitas vanitatum* confieren al planto de Pleberio un tono y un sentido trascendente más allá del tributo al género funerario dentro del que se inserta.

En cuanto a su relación con lo elegíaco, otras reminiscencias bíblicas del lamento de Pleberio parecen destinadas a reafirmar el contexto funerario, en concreto, las posibles alusiones al libro de Job. Su recurrencia a lo largo del Oficio de Difuntos⁴¹, junto con su propio estilo fúnebre y patético, necesariamente tuvieron que dotar al texto bíblico de connotaciones luctuosas, de manera que el contexto elegíaco del planto de Pleberio pudo haber predisposto al lector para encontrar ecos de Job o, mejor dicho, del Job del Oficio de Difuntos donde hoy día sólo vemos una coincidencia parcial. Así, "cuando me vi con el fruto que me cortaste el día de hoy" (344) e, incluso, "por que no me secases sin tiempo esta flor" (340) podrían estar remitiendo a Iob 14, 2 –"quasi flos egreditur et conteritur et fugit velut umbra et numquam in eodem statu permanet"– de la lección quinta. No en vano, en las traducciones bíblicas castellanas este versículo se traslada como "que sale como una flor y es cortado" (cf. Biblia Medieval), lo que podría haber influido en la elección del verbo "cortar" en la primera cita⁴². De la misma manera, "¿Cómo me soltaste para me dar la paga de la huida en mi vejez?" (344) podría igualmente haber evocado al lector la idea similar que preside Iob 13, 26 –"scribis enim contra me amaritudines et consumere me vis peccatis adulescentiae meae"– en la

41 Las lecturas del Oficio de Difuntos incluyen: Iob 7, 16-21; 10, 1-7; 10, 8-12; 10, 18-22; 13, 22-28; 14, 1-6; 14, 13-16; 18, 1-3; 18, 11-15; 19, 20-27 y 20, 18-22.

42 Esta lectura probablemente apareciera también en el Oficio de Difuntos de los libros de horas en castellano, si bien, al consultar algunos de fácil acceso, hemos comprobado que la traducción de "conteritur" no reza "es cortado", sino "es quebrado" (*Las horas de Nuestra Señora: con muchos otros oficios y oraciones* 1502: n4r). A pesar de ello, creemos que sigue siendo altamente probable que la traducción "es cortado" estuviera ampliamente extendida, tanto por los ejemplos medievales (las Biblias del Escorial E3, E5/E7 y E4) como por su fortuna posterior (e.g. la *Biblia del Oso*).

lección cuarta, especialmente en tanto el versículo se inserta en un contexto interrogativo similar al del planto final de *Celestina*: no sólo Job y Pleberio son ambos padres privados de su descendencia (Iob 1, 18-19), sino que también formulan toda una serie de preguntas retóricas en las que se quejan de la injusticia de su situación, al tiempo que se dirigen a un dios al que piden cuentas y por el que se sienten injustamente tratados; el veterotestamentario en el primer caso –"et voca me et respondebo tibi aut certe loquar et tu responde mihi" (Iob 13, 22)– y Amor en el segundo –"¡Oh amor, amor, [...] Dios te llamaron otros" (344-345).

Esta equiparación entre Job y Pleberio resulta del todo incompatible con la afirmación de Gómez Moreno (2008: 140) de que "El planto de Pleberio, por su parte, resulta ser una inversión de un patrón vital básico, el de Job", que creemos condicionada por la decisión del estudioso de caracterizar a Job exclusivamente como santo paciente (Gómez Moreno 2008: 53), siguiendo con ello la interpretación ortodoxa proporcionada por Gregorio Magno en sus *Moralia*. A pesar de que ésta mediatizara prácticamente toda recepción del texto veterotestamentario (Hausen 1979: 48), parece altamente improbable que, por mayor credibilidad que le diera al "in omnibus his non peccavit Iob neque stultum quid contra Deum locutus est" (Iob 1, 22) con que la Biblia resuelve la naturaleza problemática de la actitud de Job, el hombre del siglo XV no fuera capaz de percibir cómo su discurso se compone de preguntas, recriminaciones y exhortaciones a Dios; particularmente cuando el Oficio de Difuntos proporcionaba el texto escriturario sin la interferencia interpretativa de San Gregorio⁴³. Por esta razón, creemos posible que

43 No ocurre así en el Oficio Divino, donde se leen, total o parcialmente, los capítulos 1, 2, 3, 4, 6, 7, 9, 27, 28, 31, 38, 40 y 42 del libro de Job, pero siempre mediatizadas por la interpretación de San Gregorio, que se suma a las lecturas de sendos domingos de las semanas XII y XIII tras Pentecostés. En cuanto a las lecturas de Job en Misa (cf. *Leccionario* 1983-1994), es de suponer que estaban sujetas a interpretación en la homilía posterior, donde se introduciría la visión ortodoxa.

la imprecación contra Amor de Pleberio recordara, aunque sólo fuera a nivel estructural, a la de Job contra Dios en los capítulos 13 y 14 –lecciones cuarta y quinta del Oficio de Difuntos–, si bien el apoyo textual no es suficiente para considerar este fragmento *contrafactum* del libro de Job.

Antes que nadie quiera ver en la equiparación Dios-Amor que lo anterior implica una prueba de la heterodoxia del planto final de *Celestina*, cabe señalar que, a pesar de que el paralelismo Pleberio-Job ubica a Amor en la posición de Yahvé, su naturaleza dista mucho de ser divina. Aunque Amor aparezca representado con algunos de los atributos del Dios de Job, por ejemplo, el poder para confundir y alterar el orden supuestamente lógico de las cosas⁴⁴ –"Haces que feo amen y hermoso les parezca" (344)–, la interrogación "¿Quién te dio tanto poder?" (344) implica la existencia de, al menos, una potencia por encima de Amor que, con casi total seguridad, corresponde a Dios. Esta idea queda reforzada en "Cata que Dios mata los que crió; tú matas los que te siguen" (345), en tanto el contraste entre el poder de decisión sobre la vida y la muerte de Dios, frente al más limitado de amor, puede entenderse como manifestación de su condición de subordinado. Igualmente, "¡Oh amor, amor, que no pensé que tenías fuerza ni poder de matar a tus sujetos!" (343) podría estar reincidiendo sobre esta misma circunstancia, ya que "poder" podría no estar siendo utilizado en una acepción casi sinónima de "fuerza", sino en la legal de "Acto o instrumento en que consta la facultad que alguien da a otra persona para que en lugar suyo y representándole pueda ejecutar

44 "Adducit consiliarios in stultum finem et iudices in stuporem / balteum regum dissolvit et praecingit fune renes eorum / ducit sacerdotes inglorios et optimates subplantat / commutans labium veracium et doctrinam senum auferens / effundit despectionem super principes et eos qui oppressi fuerant relevans / qui revelat profunda de tenebris et producit in lucem umbram mortis / qui multiplicat gentes et perdet eas et subversas in integrum restituet / qui inmutat cor principum populi terrae et decipit eos ut frustra incedant per invium / palpabunt quasi in tenebris et non in luce et errare eos faciet quasi ebrios" (Iob 12, 17-25).

algo" (DRAE); elección léxica que, además, encajaría muy bien con la presencia de vocabulario jurídico específico en Celestina (*cf.* Russell 1978a). En este sentido, a Amor se le estaría asignando una función ancilar similar a la que adopta Fortuna en "¡Oh fortuna variable, ministra y mayordoma de los temporales bienes!" (339) y contemplada dentro del plan divino⁴⁵, asegurando de esta manera la ortodoxia del paralelismo Pleberio-Job al impedir la identificación total entre Dios y Amor. No en vano, en ningún momento de su discurso Pleberio se enfrenta directamente a Dios, como tampoco lo llega a hacer Job. La diferencia con este último estriba en que, mientras el personaje veterotestamentario alterna sus lamentos con afirmaciones del poder y la sabiduría absolutos del Señor, el celestinesco deja a Dios fuera de su planto.

Frente a quienes han querido ver en esta ausencia la manifestación de un mundo sin Providencia⁴⁶, las concomitancias entre los discursos de Job y Pleberio invitan a plantearse si ésta no se halla, como en el propio libro veterotestamentario, fuera de las quejas y las preguntas retóricas del hombre privado de todo lo que le importa. Es decir, en tanto las soluciones a las cuestiones de la teodicea y de la Providencia sobre las que gira el libro de Job⁴⁷ –"Dominus dedit Dominus abstulit sit nomen Domini benedictum"

45 *Cf.* Mendoza (1973). La referencia obligada sobre el sometimiento de la Fortuna a la Providencia es *De consolazione philosophiae* de Boecio, sin embargo, nos parecen mucho más descriptivos los versos sobre la Fortuna de *La divina commedia* de Dante (1985: Inferno, Canto VII, vv. 73-81; la cursiva es mía):

Colui lo cui saver tutto trascende,
fece li cieli e diè lor chi conduce
sì ch'ogne parte ad ogne parte splende,
distribuendo igualmente la luce.
Similemente a li splendor mondani
ordinò *general ministra e duce*

46 Comenzando por M^a Rosa Lida (1970), pero la idea es especialmente recurrente entre los partidarios de la lectura heterodoxa de la obra.

47 Para la relación del libro de Job con el tema de la Providencia, remitimos a los *Moralia* de Gregorio Magno y la *Expositio super Iob ad litteram* de Tomás de Aquino.

(Iob 1, 20) y "Dominus quoque conversus est ad paenitentiam Iob" (Iob 42, 10)– pertenecen al marco narrativo en prosa del libro bíblico, su equivalente celestinesco podría igualmente hallarse fuera del relato propiamente dicho, ya sea en los paratextos (con el mensaje de vuelta a Dios que encontramos en las octavas acrósticas y *Concluye el autor*), ya en el entendimiento del lector (sabedor de que la Divina Providencia se manifiesta tanto en la intervención divina como en el libre albedrío⁴⁸, y de que el hecho de que los personajes tomen sus propias decisiones y eso los lleve a la perdición es de por sí una manifestación de aquélla) o, siguiendo a Dunn (1976), en el mensaje de esperanza de la oración *Salve Regina* (Chevalier 1892-1897: ID18147) que evoca el "in hac lachrimarum valle" (347) del final, del que nos ocuparemos más adelante. De hecho, aplicando al planto de Pleberio el artículo de fe "Deum, in Sua omnipotenti providentia, bonum adducere posse ex consequentiis mali, etiam moralis, a Suis creaturis patrati" (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*: 312), nada nos impide suponer que, a la luz de los recientes acontecimientos, Pleberio se diera cuenta de sus errores y reorientara su vida hacia objetivos menos mundanos. Desde esta perspectiva, la presencia de los motivos de *contemptu mundi* y *vanitas vanitatum* en su planto se correspondería con una verdadera toma de conciencia de los engaños del mundo, no sólo con la tópica luctuosa, mientras que la referencia final a la *Salve* equivaldría a una búsqueda de consuelo en la Virgen y de sentido existencial en la vida eterna. Sin embargo, no obstante su interés, ésta es una hipótesis que, aunque implicaría que el plan divino habría estado orientado a obligar a Pleberio –y con él al lector– a abrir los ojos

48 "Deus enim non solum creaturis donat ut existant, sed dignitatem ut ipsae agant, ut aliae aliarum causae sint et principia et ut sic ad impletionem consilii Eius cooperentur [...] Angeli et homines, creaturae intelligentes et liberae, in suum finem ultimum, per electionem liberam et amorem praeferentiae, ambulare debent" (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*: 306 y 311).

ante las maldades del mundo, estamos lejos de poder demostrar.

Los paralelos con el libro de Job no se limitan a los vistos hasta ahora, sin embargo, su justificación resulta más difícil, no sólo porque se basan en similitudes de tono y contenido, sino en tanto implican pasajes del libro de Job ajenos a la liturgia cuyo conocimiento directo por parte de los laicos es, cuanto menos, dudoso⁴⁹. Por ejemplo, el injusto reparto de las recompensas en "Enemigo de toda razón, a los que menos te sirven das mayores dones, hasta tenerlos metidos en tu congojosa danza. Enemigo de amigos, amigo de enemigos" (345) comparte la idea de injusticia que preside Iob 12, 4-6: "[...] eum deridetur enim iusti simplicitas / lampas contempta apud cogitationes divitum parata ad tempus statutum / abundant tabernacula praedonum et audacter provocant Deum cum ipse dederit omnia in manibus eorum". Lo mismo ocurre con la incapacidad de Pleberio para encontrar consuelo y la sensación de desamparo resultante que manifiesta "Yo fui lastimado sin haber igual compañero de semejante dolor" (341), que se asemeja a las quejas de Iob 6, 11-15⁵⁰, aunque en éstas no importe el motivo de la incomparabilidad. También el concepto del creador que acaba con la vida de su criatura implícito en "Cata que Dios mata los que crió" (345) lo encontramos

49 A pesar de Pedro López de Ayala y su reescritura en verso de Job —o, mejor dicho, de los *Moralia* de San Gregorio— en el *Libro rimado de palacio* (BETA textid 1578), cuesta imaginar que todos los laicos compartieran su entusiasmo por el libro veterotestamentario que, por otra parte, no goza casi de vida exenta fuera de la Biblia y sus comentarios (cf. Reinhardt y Santiago-Otero 1986). Los *Moralia* tampoco conocieron gran popularidad, a juzgar por la escasez de manuscritos —limitados a las traducciones del canciller Ayala y de un anónimo (cf. Reinhardt y Santiago-Otero 1986)— y la ausencia de incunables ibéricos (cf. ISTC). En cambio, resulta destacable el hecho de que las lecturas de Job incluidas en el Oficio de Difuntos circularan en ediciones independientes bajo el nombre de "Lecciones de Job", tanto en incunables (*Orationes sacrae ad plenum collectae, cum lectionibus de Job*; ISTC io00068000) como impresas en los primeros años del siglo XVI (cf. Wilkinson 2010: nn. 1952-1954), lo que confirmaría que la principal fuente de contacto con el libro bíblico fue siempre el Oficio de Difuntos.

50 "Quae est enim fortitudo mea ut sustineam aut quis finis meus ut patienter agam / nec fortitudo lapidum fortitudo mea nec caro mea aerea est / ecce non est auxilium mihi in me et necessarii quoque mei recesserunt a me / qui tollit ab amico suo misericordiam timorem Domini derelinquit / fratres mei praeterierunt me sicut torrens qui raptim transit in convallibus".

en Iob 10, 8-9 –"manus tuae plasmaverunt me et fecerunt me totum in circuitu et sic repente praecipitas me / memento quaesio quod sicut lutum feceris me et in pulverem reduces me"– que, frente a los dos casos anteriores, figura en el Oficio de Difuntos⁵¹.

No obstante lo anterior, el caso más evidente de influencia del libro de Job no llega a *Celestina* a través de la liturgia, sino de la canción *Ya no sufre mi cuidado* de Juan de Mena (ID0010):

Ni maldigo al que me yerra
ni al mal tanto profundo
mas quexome de la tierra
por que me sufre en el mundo
Ca fi muriera en nacer
o fi nascido muriera
no me pluguiera el plazer
ni me diera yo al querer
ni el a mi no se diera
(11CG-65, vv. 28-36)

De acuerdo con Castro Guisasola (1973: 164-165), la queja por haber nacido de Pleberio "Del mundo me quejo porque en sí me crió" (346) está modelada sobre esta estrofa de la canción de Mena, a partir de la cual habrían llegado a *Celestina* las evidentes correspondencias con Iob 3, 3-9:

pereat dies in qua natus sum et nox in qua dictum est conceptus est homo / dies ille vertatur in tenebras non requirat eum Deus desuper et non inlustret lumine / obscuret eum tenebrae et umbra mortis occupet eum caligo et involvatur amaritudine / noctem illam tenebrosus turbo possideat non computetur in diebus anni nec numeretur in mensibus / sit nox illa solitaria nec laude digna / maledicant ei qui maledicunt diei qui parati sunt suscitare Leviathan / obtenebrentur stellae caligine eius expectet lucem et non videat nec ortum surgentis aurorae.

Aunque Lobera *et al.* (Rojas y antiguo autor 2000: 346 n383) se conforman con considerarlo manifestación de un "tópico muy socorrido en la poesía cuatrocentista", el argumento de Green (1965: 109) de que "Like Job, and like Juan de Mena who echoes

51 Esta prerrogativa divina sobre la vida de sus criaturas hace innecesaria la observación de Marciales a este pasaje de que "El orden de la argumentación exige el 'no', además que allí se alude sin duda a Sapientia, cap. I, v. 13: 'quoniam Deus mortem non fecit nec laetatur in perditione vivorum'" (Rojas 1985: vol. II, 266, XXI.28).

the Book of Job, Pleberio is complaining merely of the *earth* because it has *nourished* him and kept him alive on its bosom, instead of mercifully allowing him to die of inanitation" nos parece irrefutable, por lo que resulta altamente probable que a la referencia poética a la canción de Mena se le superpusiera irremediabilmente la del fragmento veterotestamentario. Éste no forma parte del Oficio de Difuntos⁵², por lo que los laicos debieron de entrar en contacto con él a través de las lecturas de la Misa⁵³, si bien es verdad que el motivo de la queja por haber nacido también se halla en Iob 10, 18-22⁵⁴, que es parte de la tercera lección del Oficio de Difuntos.

En conclusión, aunque no nos atrevemos a plantear el planto de Pleberio como *contrafactum* del libro de Job, lo cierto es que comparte las suficientes características con el texto veterotestamentario como para que éste hubiera servido de término de referencia y comparación al lector. Asimismo, dados los vínculos entre Job y el Oficio de Difuntos, y los de éste con los libros de horas, creemos poder afirmar sin riesgo a equivocarnos que se había establecido una estrecha correspondencia entre lo funerario y el libro de Job, por lo que la cita de cualquiera de sus versículos, pero especialmente de los leídos en el Oficio de Difuntos, necesariamente había de implicar una connotación fúnebre. En este sentido, el planto de Pleberio se enriquece con las alusiones a Job,

52 En el Oficio Divino, en cambio, Iob 3, 1-16 constituye una de las lecturas de la de la semana XII tras Pentecostés; semana que, junto con la siguiente, dedica todas sus lecturas al libro de Job.

53 Aunque no hemos podido confirmarlo con textos del siglo XV, el rito moderno contempla la lectura de Iob 33, 1-3; 11-17 y 20-23 el martes de la vigésima sexta semana del año litúrgico, así como en la misa ritual para administrar el sacramento de la Unción de los Enfermos (*cf. Leccionario*). A pesar de la distancia cronológica y doctrinal entre el período histórico anterior al Concilio de Trento y el posterior al Concilio Vaticano II, no nos parece arriesgado suponer que Job 3 también se contara entre las lecturas de la Misa en el siglo XV, especialmente a la luz de la suerte del motivo de maldecir el día del nacimiento en literatura.

54 "Quare de vulva eduxisti me qui utinam consumptus essem ne oculus me videret / fuisset quasi qui non essem de utero translatus ad tumulum / numquid non paucitas dierum meorum finietur brevi dimitte ergo me ut plangam paululum dolorem meum / eantequam vadam et non revertar ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine / terram miseriae et tenebrarum ubi umbra mortis et nullus ordo et sempiternus horror inhabitans".

puesto que contribuyen a resaltar el tono luctuoso de sus palabras, al tiempo que las concomitancias con el personaje bíblico y su situación nos permiten contextualizar la naturaleza de sus imprecaciones contra Amor.

Fuera de un contexto fúnebre propiamente dicho, el libro de Job resulta también evocado cuando, en el acto I, Calisto expresa su deseo de oscuridad: "Cierra la ventana y deja la tiniebla acompañar al triste, y al desdichado la ceguedad. Mis pensamientos tristes no son dignos de luz" (29). Esta búsqueda de lobreguez es el motivo central de Iob 3, 4-7; con los que el discurso del joven comparte todo un campo semántico, además de la imaginería tópica de la oscuridad y alusiones concretas a conceptos como "soledad", "tristeza" e "indignidad" (los énfasis son míos):

dies ille vertatur in *tenebras* non requirat eum Deus desuper et *non inlustret lumine* / *obscurant* eum *tenebrae* et *umbra* mortis occupet eum *caligo* et involvatur *amaritudine* / noctem illam *tenebrosus* turbo possideat non computetur in diebus anni nec numeretur in mensibus / sit nox illa *solitaria* nec laude *digna*

Continuando con el tono quejumbroso del libro bíblico, el deseo de muerte con que Calisto inmediatamente continúa su intervención –"¡Oh bienaventurada muerte aquella que deseada a los afligidos viene!" (29)– es igualmente compartido por Iob 3, 21-22 –"qui expectant mortem et non venit quasi effodientes thesaurum / gaudentque vehementer cum invenerint sepulchrum"– que, aunque no se cuenta entre las lecciones del Oficio de Difuntos, podría haber sido conocido a través de las lecturas de la Misa (cf. nota 53). Esto no obstante, el motivo del deseo de muerte es constante en el libro bíblico y puede intuirse, por ejemplo, de los versículos correspondientes a la tercera lección del Oficio de Difuntos (Iob 10, 8-12 y 18-22) o de Iob 6, 8-9 –"quis det ut veniat petitio mea et quod expecto tribuat mihi Deus / et qui coepit ipse me conterat solvat manum suam et succidat me"–, incluidos en el Oficio Divino, cuando no de "quam ob

rem elegit suspendium anima mea et mortem ossa mea" (Iob 7, 15), si bien este último no parecer formar parte de ningún aspecto de la liturgia y, probablemente, no fuera de fácil acceso para los laicos. Sin embargo, a pesar de la coincidencia temática, la exclamación de Calisto no parece ser sino una reelaboración de la máxima "Mors homini felix que se non dulcibus inserit et mestis semper vocata venit" de las *Auctoritates Aristotelis* (Ruiz Arzálluz 1996: 271), combinada con las Bienaventuranzas (Mt 5, 1-11; Lc 6, 20-23)⁵⁵. Esto no obstante, de acuerdo con el "concept of intertextual relationship" de Corfis (1984: 211), la anterior referencia a Iob 3 podría haber propiciado el entender esta exclamación como eco también del libro bíblico. Lo mismo se aplica a "No por cierto la misma muerte, que aquélla alivio sería en tal caso deste mi tormento" (145) que, por asociación con el mismo deseo expresado en el acto I, podría haber evocado bien Iob 3, 21-22 –"qui expectant mortem et non venit quasi effodientes thesaurum / gaudentque vehementer cum invenerint sepulchrum"–; bien Iob 7, 15-16 –"quam ob rem elegit suspendium anima mea et mortem ossa mea / desperavi nequaquam ultra iam vivam parce mihi nihil enim sunt dies me"–; bien Iob 10, 18-19 –"quare de vulva eduxisti me qui utinam consumptus essem ne oculus me videret / fuissem quasi qui non essem de utero translatus ad tumulum"–; aunque la formulación de *Celestina* se acerca mas a Ion 4, 3 –"et nunc Domine tolle quaeso animam meam a me quia melior est mihi mors quam vita". Este detalle nos parece significativo en tanto Jonás es, tras Job y Jeremías, el tercer personaje más quejicoso de la Biblia, sin embargo, no nos ha sido posible demostrar la disponibilidad de este versículo entre los

55 Puesto que no habrá lugar para analizar aquí la recurrencia de la estructura característica de las Bienaventuranzas en *Celestina*, así como tampoco la importancia del campo léxico asociado a éstas, remitimos a las interesantes observaciones de Crespeau (2008). Recuérdese cómo Pleberio evoca también las Bienaventuranzas en su planto –"[...] bienaventurados se llamarán cuando vean el galardón que a este triste viejo has dado en pago de tan largo servicio" (341)– con un componente de envidia no muy distinto del de Calisto.

laicos ya que, a menos que figure como lectura de la Misa, no cuenta entre las lecturas de los otros rituales litúrgicos.

Dado que el deseo de la propia muerte había llegado a erigirse en tópico de la poesía amorosa⁵⁶, y que algunos ejemplos muy populares de poesía cancioneril sobre este tema podrían haber estado bajo la influencia de Iob 3 (véase, arriba, la canción de Juan de Mena *Ya no sufre mi cuidado*), parece altamente probable que las resonancias bíblicas hubieran llegado a *Celestina*, además de a través del Oficio de Difuntos u otros textos de la liturgia, a través de la lírica amorosa al uso (Gernert 2009: 160-218). Ésta habría aprovechado la asociación entre Job y lo mortuorio para exacerbar el patetismo fúnebre que preside los motivos de la muerte y el sufrimiento extremo resultados de la falta de correspondencia amorosa, así como no descartamos que hubiera aprovechado la relación Job-Yahvé para erigir sobre ella una nueva hipérbole sagrada que asignara a la dama el papel del Dios veterotestamentario y al amador el del santo paciente.

Atendiendo a esta última posibilidad, tal vez mayor número de pasajes del discurso amoroso de Calisto pudieron haberse entendido como ecos de Job, entre otros, "de la cual te ruego me dejes hablar un poco, porque haya algún refrigerio" (43), que podría estar evocando aquellos pasajes del libro bíblico en que el protagonista expresa

56 Sirva como ejemplo la canción del comendador Escrivá *Ven muerte tan escondida* (ID6278):

Ven muerte tan escondida
que no te sienta conmigo
porquel gozo de contigo
no me torne a dar la vida
Ven como rayo que hiere
que haña que ha herido
no se sienta su ruydo
por mejor hirir do quiere
Alfi sea tu venida
si no desde aqui me obligo
quel gozo que aue contigo
me dara de nueuo vida
(11CG-392)

su necesidad de hablar para aliviar su sufrimiento⁵⁷, además de respetar el lugar común que ya Sempronio había introducido con anterioridad al afirmar "dicen los sabios que es grande descanso a los afligidos tener con quien puedan sus cuitas llorar" (31). Más adelante, en el acto VI, Calisto reincide sobre esta identificación con Job al atribuir a Melibea la cualidad del Dios veterotestamentario de ser la causa y el remedio de todos los males –"pues quien dio la herida la cura" (158)– que, sin duda alguna, evoca "quia ipse vulnerat et medetur percutit et manus eius sanabunt" (Iob 5, 18). Aunque las observaciones sobre la topicidad y el valor proverbial de esta idea de la edición de Lobera *et al.* (Rojas y antiguo autor 2000: 640, 158.140) son fundamentalmente correctas, pasan por alto la hipérbole sagrada implícita en esta afirmación ya que, no sólo el Antiguo Testamento abunda en referencias a esta cualidad antitética del Señor (*e.g.* Dt 32, 39 y Os 6, 1), sino la propia Celestina proporciona la clave interpretativa en el acto X cuando afirma "que cuando el alto Dios da la llaga, tras ella envía el remedio" (227). Asimismo, siguiendo con la identificación Calisto-Job, nos preguntamos si las palabras de Celestina en el acto VI "Asaz tienes pena, pues cuando los otros reposan en sus camas, preparas tú el trabajo para sufrir otro día" (155) no podrían haber evocado las de Iob 7, 13-14 –"si dixero consolabitur me lectulus meus et relevabor loquens mecum in strato meo / terrebis me per somnia et per visiones horrore concuties"–, si bien el pasaje no pertenece a la liturgia y es probable no fuera conocido del público general.

En conclusión, existen en *Celestina* una serie de ecos de los libros bíblicos de

57 "En venter meus quasi mustum absque spiraculo quod lagunculas novas dirumpit / loquar et respirabo paululum aperiam labia mea et respondebo" (Iob 32, 19-20) y "quapropter et ego non parcam ori meo loquar in tribulatione spiritus mei confabulabor cum amaritudine animae meae" (Iob 7, 11) son interpretados en dicho sentido. Mientras el primer versículo no nos consta como parte de la liturgia, el segundo lo es del Oficio Divino, pero no es posible saber si fue conocido a nivel seglar.

Job y Lamentaciones asociados con los personajes de Calisto y Pleberio que, a pesar de no tener necesariamente su origen en las Escrituras, sino muy probablemente en los libros de horas y en la literatura contemporánea, enriquecen la lectura con nuevas connotaciones vinculadas a su resonancia litúrgica y poética. Así pues, aunque en la mente del autor no estuviera la referencia religiosa, sino la literaria, ésta se filtra en función del contexto –amatorio o funerario– y de toda una tradición previa de aplicación de imaginería religiosa a esos mismos contextos en literatura, de lo que son muestra la hipérbole sagrada de tipo pasional y el tono lúgubre de la elegía contaminada por los usos rituales fúnebrarios del momento y, en consecuencia, por el Oficio de Difuntos⁵⁸. Esto es posible gracias a, por un lado, las particularidades de la devoción religiosa del siglo XV, por otro, al modo de lectura asociativo de la época, según el cual el lector no sólo lee, sino busca establecer vínculos entre el texto que tiene ante los ojos y todas las lecturas que ha realizado a lo largo de su carrera lectora.

La ausencia de citas literales, el fácil recurso a la liturgia, la literatura previa, así como el hecho de que las coincidencias con los libros de Job y Lamentaciones sean más ideológicas y temáticas que textuales, apuntan a una construcción de los pasajes celestinescos anteriores exclusivamente a partir de fuentes secundarias (litúrgicas y devocionales) e, incluso, terciarias (literatura, muy especialmente, la poesía coetánea).

58 Elegía abiertamente relacionada con el Oficio de Difuntos es, por ejemplo, la compuesta por Fernán Pérez de Guzmán a la muerte de Diego Hurtado de Mendoza (ID0286):

Todos venimos con tal condiçion
a este vil mundo para lo dexar
segund dixo job el fanto varon
non fue naçer mas fue tralladar
del vientre al sepulcro escuro mefon
de vos converna luengo tiempo star
falta que fagan las tronpas el fon
& venga en la(!) nuves el jufto a juzgar
(PN1-571, vv. 17-24; la cursiva se corresponde con Iob 10, 19)

Asimismo, es probable que sólo la familiaridad con la liturgia y las devociones privadas importara, no siendo pertinente buscar en libros de horas o textos concretos el origen de la mayoría de las alusiones bíblicas de *Celestina*, sino en el patrimonio religioso compartido por los laicos. Del mismo modo, las referencias a la Pasión y al Oficio de Difuntos habían llegado a erigirse en tópico literario en la poesía de cancionero, de manera que como tal recurso poético aparece en los discursos de Pleberio y de Calisto los cuales, por otra parte, evidencian la influencia de ejemplos concretos de la literatura del momento (e.g. las *Lamentaciones fechas para la Semana Santa* de Gómez Manrique o la canción *Ya no sufro mi cuidado* de Juan de Mena).

Por otra parte, el detalle de que los discursos de Pleberio y Calisto compartan tantos ecos bíblicos nos parece una manifestación más de la complementariedad –en forma de contrapunto– entre ambos personajes, ya sugerida por Lida (1970: 266-267) con motivo de la geminación en *Celestina*. Su relación afectiva con Melibea, erótica en un caso y paternal en el otro, ejerce a la vez de vínculo y contraste, en razón de lo cual Calisto y Pleberio se encuentran en diferentes momentos en situaciones similares respecto a Melibea, utilizando incluso las mismas palabras y conceptos, pero la opuesta naturaleza de su amor por ella determina la interpretación y la recepción de la escena. Por ejemplo, el planto de Pleberio y el primer lamento amoroso de Calisto coinciden en expresar el profundo sufrimiento que la carencia de Melibea –mejor dicho, del amor de Melibea– les produce. Para ello, ambos recurren a los mismos tópicos y aún a las mismas fuentes –Job y Lamentaciones, el Oficio de Difuntos y el *planctus Mariae*– y estructuras –fórmula de las Bienaventuranzas (cf. nota 55)–, a pesar de lo cual las impresiones son completamente opuestas: Calisto no hace sino confirmar el estereotipo

del enamorado no correspondido, siendo su sufrimiento de naturaleza erótica y más aprendido en el cancionero que fruto de una alteración interna real (*cf.* Martin 1972), mientras que el dolor de Pleberio es el del padre que viene de perder a su único hijo, aunque lo exprese con idénticas fórmulas retóricas y referencias a fuentes literarias.

Siguiendo con la cita de Vives (1529: ff. 40v-41r) con que abríamos la sección⁵⁹, "[los enamorados] muchas veces no sienten más qué es amor que una piedra; antes, cuanto más hablan y más dicen, menos sienten. El que puede decir cómo arde, este tal no está puesto en muy gran fuego, sino en pequeño, y aun bien pequeño". Al contrario que Pleberio, Calisto no se identifica personalmente con el sufrimiento de Job y la Dolorosa, sino exclusivamente con una forma poética al uso y, dada la facilidad con que abandona y retoma el papel de enamorado no correspondido en un mismo diálogo⁶⁰, es de suponer que esta identificación no responde a un estado anímico real compartido con el yo-lírico de la poesía cancioneril amatoria, sino es meramente superficial y retórica. De ahí que los puntuales ecos de Lamentaciones y Job contribuyan exclusivamente a enmarcar el discurso amatorio de Calisto dentro de una tradición donde éstos se habían convertido en lugares comunes para hablar de amor. Por lo tanto, el lector, al detectar aquí y allí los motivos del Oficio de Difuntos y de la Pasión, sólo habría reconocido un procedimiento literario acorde con el contexto amoroso y la caracterización de Calisto como enamorado cortés, aunque su comportamiento luego no se corresponda con lo esperable de dicha caracterización.

En cuanto a Pleberio, aunque con Shipley (1985: 106) creemos que "there is no

59 Recordamos que la traducción reinterpreta con gran libertad el "Quid attinet explicare, vt cognitum, et vulgare sit, id carmen amatoribus vt omnes memoriter teneant, quum saepe ne gutta quidem amoris sint attincti, solum id occinunt, vt fallant" (Vives 1524: K2v) del original.

60 "What should strike the reader, however, is Calisto's shifting from the courtly idiom to the curses and maledictions he directs almost casually toward his servant and back again to courtly speech" (Martin 1972: 100).

fundamental difference between Calisto's use of language and Pleberio's, between the self-indulgence of an addled adolescent and the pathos of an old man whose life has lost its point", su situación objetivamente desgraciada y socialmente reconocida como tal –la pérdida de un hijo– contrasta con la subjetividad del sufrimiento amoroso de Calisto que, además, es sospechoso de tener más de pose literaria que de auténtica emoción. La causa del dolor del padre no sólo libera a Pleberio de toda sombra de duda sobre la honestidad de su sufrimiento, sino que propicia su identificación personal con Job y la Dolorosa: todos sufridores, todos padres y todos privados de su descendencia. Así pues, los ecos de Job y Lamentaciones proporcionan al lector un punto de referencia con el que comparar el dolor de Pleberio, contribuyendo al patetismo de su planteo. Asimismo, los pasajes deudores de Job necesariamente habrían de evocar el Oficio de Difuntos, reincidiendo con ello sobre el contexto luctuoso e incrementando la efectividad de su tono lúgubre. Por consiguiente, el planteo de Pleberio se enriquece a nivel literario, emotivo y de contenido gracias a las resonancias de Job y Lamentaciones, por lo que no deben considerarse fortuitas, sino buscadas.

Finalmente, creemos que la duplicación del discurso lúgubre con resonancias de Job y Lamentaciones –el Oficio de Difuntos y la *compassio Mariae*– desempeña una función estructural y premonitoria, más allá de ejercer de contraste entre las distintas naturalezas del amor por Melibea de Calisto (erótico) y Pleberio (paterno). Dada la inclinación de *Celestina* a la ironía anticipatoria (cf. Lida 1970: 250-264 para una visión general del tema; Ayllón 1970 y 1984 para análisis más específicos), es probable que la ambivalencia de la queja amorosa del acto I, por un lado tópico de la poesía amoratoria, por otro cúmulo de conceptos fúnebres y mortuorios, sirva retrospectivamente como

adelanto del trágico fin, sumándose así a la multitud de ironías anticipatorias del primer acto: lo que al principio era sufrimiento fingido, el desvarío cortés de un joven con dotes para el drama y juego poético, está destinado a tornarse al final en sufrimiento real. Asimismo, esta geminación de reminiscencias bíblicas aporta a la obra cierto sentido de circularidad, poniendo el inicio en relación con el fin y, posiblemente, apoyando también el principio de causalidad anunciado en las octavas acrósticas con "Compuse tal fin que el principio desata" (v. 42) y destacado por Berndt-Kelley (1963). En idéntica dirección apunta Deyermond (2001: 8) al afirmar que *Celestina* "has an inner frame of biblical allusion", si bien en su caso son los Salmos la fuente bíblica relevante y, en el nuestro, el libro de Job y, como veremos a continuación, la Pasión de Cristo. Finalmente, la sensación de circularidad se acentúa con la transición a la *Tragicomedia*, pues la inclusión al final de la obra de las tres octavas *Concluye el autor* —una reiteración de la intención moralizante y didáctica ya expresada en las octavas acrósticas al comienzo— contribuye a poner principio y fin en contacto, "casi como si fuera una continuación de éste [=acróstico] después del hiato constituido por el texto de la obra" (Deyermond 1997: 94).

4. La Pasión de Cristo, la poesía de Pasión y Diego de San Pedro

Mientras que la identificación de la Pasión de Cristo con los fuegos del amor no tiene mayores implicaciones para la interpretación de *Celestina* que la de ubicar el discurso amoroso dentro de los parámetros de la poesía cancioneril, no puede decirse lo mismo de la igualación entre Pleberio y la Virgen. Como padres que vienen de perder de manera trágica a sus únicos hijos, las situaciones de María y Pleberio son no sólo

paralelas, sino equivalentes, de manera que en los actos XX y XXI de la *Tragicomedia* asistimos a un auténtico *contrafactum* de la *compassio Mariae* con Pleberio en el papel de la madre desconsolada. A pesar de lo mucho que esta situación podría contribuir a la intuición de Iglesias (2009: 100) de que "El que sea Pleberio y no Alisa quien llora, se tira de los pelos y maldice la vida frente a los despojos de su hija, le da al personaje un toque de feminidad y debilidad al desempeñar un papel característico de las madres", interesa mucho más notar cómo esta circunstancia coincide con las conclusiones de Dorothy Severin (2005) respecto a la novela sentimental, donde la estudiosa ve una parodia sistemática de la Pasión⁶¹ –*contrafactum* según nuestro criterio y la definición de Gernert (2009)– que, como intentaremos demostrar a continuación, también se da en *Celestina*. Para ello, no haremos otra cosa que aplicar al planto de Pleberio la intuición de Severin (1989), quien comparó el lamento de la madre de Leriano en *Cárcel de amor* con *Las siete Angustias de Nuestra Señora* (ID2895) y la parte dedicada a la *lamentatio Mariae* de la *Passión trobada* (ID2892) de Diego de San Pedro.

Con el paralelismo Pleberio-María como punto de partida, cabe señalar cómo el lamento final acoge varios de los tópicos del planto de la Virgen, cuya presencia en el de Pleberio, si bien puede explicarse por afinidad genérica, pudo haber sido percibida igualmente como prolongación de esta equiparación. Dicha sensación se intensifica en tanto los motivos de la *lamentatio Mariae* que se repiten en el discurso de Pleberio siguen la pauta narrativa marcada no tanto por la literatura contemplativa, como por la

61 Coincidimos con Iglesias (2009: 70-76) y Langbehn (2009) en que la nueva orientación de las teorías de Severin adolece de graves defectos. Éstos derivan de la inexactitud terminológica denunciada por Gernert (2009), ya que las conclusiones de Severin dependen en su totalidad de las implicaciones humorísticas de la denominación *parodia* con que designa algunos motivos recurrentes de la novela sentimental que reelaboran conceptos e hipotextos religiosos bien definidos. Esto no obstante, lo que importa para nuestro propósito es que Severin demuestra la presencia sistemática de *contrafacta* religiosos en la novela sentimental; sentido en el cual tomaremos sus afirmaciones.

más popularizada y accesible poesía de Pasión, cuyos esquemas pueden reconocerse en la sucesión de tópicos y escenas característicos de la poetización de la *compassio*. Así, siguiendo la clasificación de Cátedra (2001a: 398-418) de los elementos principales de la *lamentatio Mariae* en la poesía de Pasión castellana, y dejando a un lado los motivos de la inconmensurabilidad del dolor y la invitación al llanto –[1] y [3] de la clasificación respectivamente– ya comentados en la sección anterior, comprobamos que el deseo de muerte característico del planto mariano poético –[2]– se halla también en *Celestina* (338):

¡Oh mi hija y mi bien todo, crueldad sería que viva yo sobre ti! Más dignos eran mis sesenta años de la sepultura, que tus veinte. [...] ¡Oh mis canas, salidas para haber pesar, mejor gozara de vosotras la tierra que de aquellos rubios cabellos que presentes veo! Fuertes días me sobran para vivir: quejarme he de la muerte, incusarla he su dilación cuanto tiempo me dejare solo después de ti, Fálteme la vida, pues me faltó tu agradable compañía

Junto a éste, la pérdida de las esperanzas de futuro fundamentadas sobre el hijo – [7]– es también recurrente en el discurso de Pleberio, desde las preguntas retóricas "¿Adónde hallará abrigo mi desconsolada vejez?" (339) y "¿Quién acompañará mi desacompañada morada? ¿Quién terná en regalos mis años que caducan?" (343), hasta las consideraciones más mundanas de "¿Para quién edificué torres? ¿Para quién adquiriré honras? ¿Para quién planté árboles? ¿Para quién fabriqué navíos?" (339) que, a pesar de su secularidad, son reflejo de dicho tópico igualmente.

Si bien éstas son las características compartidas con el esquema narrativo general del *planctus Mariae* dentro de la poesía de Pasión castellana, otras apuntan directamente a la *Passión trovada* de Diego de San Pedro como término de referencia⁶². Por ejemplo, en su planto final Pleberio exclama "¡Oh duro corazón de padre! ¿Cómo no te quiebras de dolor, que ya quedas sin tu amada heredera?" (338-339), que muy

⁶² Para un estudio más detallado, véase Sagar (2012).

probablemente parafrasee la estrofa 227 de la *Passión trobada* (vv. 6-10, los énfasis son míos)⁶³:

¿Cuál es el que contemplando
en lo tal no ha compassion?
¿Cuál es el *duro* que, cuando
este passo está pensando,
no quiebre su corazón?

No sólo los dos fragmentos hacen referencia a los mismos conceptos de dureza de corazón y quebrantamiento, sino ambos lo hacen a través de preguntas retóricas. Si bien es cierto que las imágenes de los corazones endurecido y partido son tópicas, así como que la interrogación retórica es una figura patética habitual en el género del planto, determinadas coincidencias contextuales obligan a replantearse si las similitudes entre *Celestina* y la *Passión trobada* son fruto de algo más que de un fondo retórico común. En primer lugar, resulta difícil atribuir a pura casualidad la ubicación de ambos fragmentos inmediatamente después de una muerte y precisamente antes de una serie de preguntas retóricas y exclamaciones marcadas por el interrogativo "quién" y la interjección "Oh". Asimismo, la importancia concedida en dichas figuras patéticas al parentesco de sangre entre el difunto y el que se lamenta tampoco parece ser accidental. Compárese si no la continuación de la *Passión trobada* (estrofa 228, la cursiva es mía):

O Virgen atribulada,
dolorosa, ¿qué sentiste
cuando le viste abaxada
la cabeça inclinada,
al *hijo que tú pariste?*
¡O quién jamás no apartasse
tu dolor de su memoria!
¡O quién gemiesse y llorasse
porque camino llevase
para gozar de la gloria!

Con la del planto de Pleberio (338-339, el énfasis es mío):

⁶³ Citamos a partir de la edición de Keith Whinnom y Dorothy Severin de la *Passión trobada* (San Pedro 1979) y de la edición de Whinnom de *Las siete Angustias de Nuestra Señora* (San Pedro 1985). En lo sucesivo, señalaremos exclusivamente los números de estrofa y, si fuera necesario, de verso.

¡Oh duro corazón *de padre*! ¿Cómo no te quiebras de dolor, que ya quedas sin tu *amada heredera*? ¿Para quién edificué torres? ¿Para quién adquirí honras? ¿Para quién planté árboles? ¿Para quién fabriqué navíos? ¡Oh tierra dura! ¿Cómo me sostienes?

Como veíamos más arriba, estas preguntas retóricas satisfacen, si bien desde una perspectiva materialista, el tópico del planto mariano de la pérdida de las esperanzas puestas en el único hijo. Éste es retomado en varios momentos del planto por Melibea y, de nuevo, las coincidencias entre *Celestina* y la obra de temática pasional de San Pedro son demasiado numerosas como para poder ser consideradas simple fruto de la fijación de dicho motivo en la literatura de Pasión. Véase el tratamiento de este tema en la *Passión trobada* (estrofas 212-213):

¿Adónde iré, qué haré
hijo, bien de los mortales?
¿A quién me querellaré?
¿Con quién me consolaré?
¿A quién quejaré mis males?
Vos a todos remediáis
con vuestra muerte y Passion,
y a vuestra madre olvidáis;
fijo, ved a quién mandáis
que me dé consolación.

¿Cómo no me respondéis?
Solíades vos responderme.
No sé por qué lo hazéis;
hijo, ¿por qué no queréis
alçar los ojos a verme?
¿Cómo tan presto negastes
a la madre que os parió?
¿Cómo tan presto olvidastes
a las tetas que mamastes
y a la leche que os crió?

Y en *Las siete Angustias de Nuestra Señora* (estrofa 23, vv. 6-10):

Vida muerta viviré,
con ansias muy desiguales.
Fijo mío, ¿qué haré?
¿con quien me consolaré?
¿a quién quejaré mis males?

Y compárese con "¿Adónde hallará abrigo mi desconsolada vejez?" (339) pero, sobre todo, más adelante, con (343):

¿Qué haré cuando entre en tu cámara y retraimiento y la halle sola? ¿Qué haré de que no me respondas si te llamo? ¿Quién me podrá cubrir la gran falta que tú me haces? [...] ¿Quién acompañará mi desacompañada morada? ¿Quién terná en regalos mis años que caducan?

La similitud con las abundantes preguntas retóricas del planto de Pleberio resulta evidente pues, no sólo reproducen la misma preocupación por la soledad y la falta de consuelo expresada por la Virgen, sino lo hacen por medio de la misma figura patética.

A la luz de los paralelos anteriores, no es del todo inverosímil que coincidencias menos significativas con la *Passión trovada* tales como la importancia concedida a la respuesta en "¿Qué haré de que no me respondas si te llamo?" (343) y "¿Cómo no me respondéis? / Solíades vos responderme" (estrofa 213, vv. 1-2), o las recriminaciones finales "¿Por qué no hobiste lástima de tu querida y amada madre? ¿Por qué te mostraste tan cruel con tu viejo padre?" (347) y "¿Cómo tan presto negastes / a la madre que os parió? / ¿Cómo tan presto olvidastes / a las tetas que mamastes / y a la leche que os crió?" (estrofa 213, vv. 6-10), respondieran a influencia del largo poema pasional sobre *Celestina*. Asimismo, tampoco debe desestimarse la influencia de la estrofa 206 de la *Passión trovada* sobre estos mismos reproches, en tanto la alternancia padre/madre es similar y aparecen idénticos conceptos de crueldad y piedad (vv. 6-10):

¿Por qué os negó pñadad,
hijo mío, Vuestro Padre?
No uséis d'enemistad,
ni menos de crüeldad
con vuestra cuitada madre.

Por otro lado, el tópico del *planctus Mariae* del deseo de muerte y la invocación a la Parca para acabar pronto con la propia vida visto más arriba también evidencia una deuda para con la poesía pasional de Diego de San Pedro y, más concretamente, para con *Las siete Angustias de Nuestra Señora*. En éstas se combinan la imprecación contra la muerte típica de la poesía funeral y la denuncia de la subversión en el orden del morir

(estrofas 22 y 24, vv. 6-10 y 1-10 respectivamente)⁶⁴:

¡O que tan bien me [viniera],
o que tan bien yo librara,
que deste mundo saliera
antes que yo tal vos viera,
porque nunca así os mirara!

[...]

¡O muerte que siempre tienes
descanso cuando destruyes!
¡o enemiga de los bienes!
A quien te fuye te vienes,
a quien te quiere le fuyes.
¡O cruel que siempre fuiste
muy te[m]ida sin letijo!
Pues ofenderme quesiste,
mataras la madre triste,
dexaras vivir el fijo.

También desarrolladas en el planto de Pleberio (338):

¡Oh mi hija y mi bien todo, crueldad sería que viva yo sobre ti! Más dignos eran mis sesenta años de la sepultura, que tus veinte. Turbose la orden del morir con la tristeza que te aquejaba. ¡Oh mis canas, salidas para haber pesar, mejor gozara de vosotras la tierra que de aquellos rubios cabellos que presentes veo! Fuertes días me sobran para vivir: quejarme he de la muerte, incusarle he su dilación cuanto tiempo me dejare solo después de ti. Fálteme la vida, pues me faltó tu agradable compañía.

No nos pasan desapercibidas las observaciones de Vicente (1988) y Severin (1989) –y Menéndez y Pelayo (1907: 351-352) y Castro Guisasola (1973: 183-185) antes que ellos– sobre la dependencia de este fragmento del planto de Pleberio del lamento de la madre de Leriano en *Cárcel de amor*. Esto no obstante, el hecho de que

64 Este tópico aparece igualmente en la estrofa 216A de la versión manuscrita de la *Passión trobada*, si bien con un desarrollo menor y menos variado, que probablemente sirviera de punto de partida para las estrofas arribas señaladas de *Las siete Angustias de Nuestra Señora*:

O Fijo, si vos pluguiese
otorgar mi petición,
que ante que vos muriese,
porque morir no vos viese,
telas de mi corazón;
qu'el morir me serié vida,
y el bevir me será muerte,
seré siempre dolorida,
y entre las gentes corrida
sin haver quien me conhuerte.

Severin fuera capaz de probar la influencia de *Las siete Angustias de Nuestra Señora* sobre el planto de la madre de Leriano nos autoriza a preguntarnos hasta qué punto este influjo se transmitió a la *Tragicomedia* y en qué medida los lectores fueron capaces de reconocer el poema de San Pedro en el planto del padre de Melibea. De acuerdo con los paralelos con la *lamentatio Mariae* vistos más arriba que no dependen de este pasaje, parece probable que el lector se hallara lo suficientemente inmerso en la tónica del *contrafactum* mariano como para reconocer, además del préstamo de *Cárcel de Amor*, su vinculación al *planctus Mariae*, cuando no concretamente la influencia de *Las siete Angustias de Nuestra Señora*. No en vano, la frase inmediatamente anterior hubo de contribuir a hacer explícito el contexto pasional, pues no es otra que la adaptación de la invitación al llanto y la apelación a los iguales atribuida a la Virgen en la literatura de Pasión: "¡Oh gentes que venís a mi dolor, oh amigos y señores, ayudadme a sentir mi pena!" (338). A pesar de la posible deuda para con las *Lamentaciones fechas para la Semana Santa* de Gómez Manrique que hemos destacado en la sección anterior, este motivo también se halla en *Las siete Angustias de Nuestra Señora* (estrofa 16, vv. 1-5):

Am[i]gas, las que paristes,
ved mi cuita desigual,
las que maridos perdistes,
las que amastes y quesistes,
llorad conmigo mi mal;

Igualmente no hay que descartar que el motivo de la incomparabilidad del dolor de *Las siete Angustias de Nuestra Señora* hubiera contribuido igualmente al de Pleberio –"¿Qué dolor puede ser que iguale con ver yo el tuyo?" (328)– en el acto anterior, no obstante las *Lamentaciones fechas para la Semana Santa*, a partir de su tratamiento en la estrofa 31 (vv. 1-5):

¡O vos, gente que pasáis

por [las calles] yo [os] porfio
 y ruego que me digáis,
 pues que mi pena miráis,
 si hay dolor igual del mío!

Asimismo, es de suponer que el lector de la *Tragicomedia* era consciente de la influencia de la *lamentatio Mariae* sobre el planto de *Cárcel de amor* tanto como de la de éste sobre *Celestina*, por lo que, durante la lectura, pudo haber tenido presentes los dos términos de referencia (el relato pasional y el planto de la madre de Leriano), si es que no reconoció la presencia concreta de *Las siete Angustias de Nuestra Señora* y la *Passión trovada*. Desde este punto de vista, la intertextualidad con *Cárcel de amor* habría contribuido a hacer evidente la deuda de *Celestina* para con el *planctus Mariae*, sirviendo de clave interpretativa en caso de que las otras alusiones al planto mariano no hubieran resultado suficientemente explícitas.

Aunque sí el más importante, la *lamentatio Mariae* no es el único episodio de la Pasión del que existen reminiscencias en el último acto de *Celestina* pues, al principio, la afirmación de Alisa "Sin seso estaba, adormida del pesar que hobe" (337) no puede ser sino una reminiscencia de la oración de Cristo en el huerto de Getsemaní, ya que la asociación entre sueño y tristeza es característica de Lc 22, 45: "et cum surrexisset ab oratione et venisset ad discipulos suos invenit eos *dormientes prae tristitia*" (la cursiva es mía). Siguiendo la tónica anterior de diálogo con la obra pasional de Diego de San Pedro, encontramos este motivo desarrollado en la *Passión trovada*, donde aparece el mismo adjetivo "adormido" (estrofa 22, vv. 1-7, el énfasis es mío):

Su oración acabada,
 Nuestro Dios y Redentor
 con vida desconsolada
 a do dexó su manada
 bolvió como buen pastor;
 la cual *de muy quebrantada*
adormida la halló.

El *Corpus Diacrónico del Español* (CORDE) presenta, para el rango cronológico entre 1450 y 1500, sólo otro ejemplo de "adormido" aplicado a la conmoción por una desgracia súbita –otra muerte–, localizado en la novela sentimental *Grimalte y Gradisa* (Flores 1988: 133-134, el énfasis es mío):

Y como del *adormido cuidado en que traspuesto casi como defuncto estava* recordé, las angustias rescebidas y males de por venir me fueron presentes, de manera que mis ojos a los lloros y mi boca con lástimas de sentible corazón, y mis oídos inclinados al clamor, todos juntos se acordaron con las manos que mucho sin piedad travavan de los mis cabellos, de cuyo muy grand estrago las señales se mostravan en el suelo; y las uñas encendidas en la hambre de mis carnes, ravisosamente feriendo se me tornavan cuchillos, de cuyas llagas y miserable justicia la biva sangre corriendo, bañaron mis vestiduras.

En el resto de casos registrados por el CORDE en que "adormido" equivale a "inconsciente", la conmoción parece ser de tipo físico, no emocional, como resultado, por ejemplo, de un golpe o un hechizo. Sin embargo, a pesar de las similitudes con la escena de *Grimalte y Gradisa* (compárese este pasaje con los gestos de duelo de Pleberio y el amortecimiento de Alisa durante el acto final), el tratamiento dispensado a la asociación entre "adormido" y tristeza difiere, ya que en *Grimalte y Gradisa* el énfasis recae sobre las acciones que siguen al síncope, mientras que en *Celestina*, lo mismo que en la Biblia, es éste el centro de atención. De hecho, podría llegar a decirse que el desvanecimiento de Alisa no está justificado sino como tributo a un contexto pasional, puesto que, a pesar de servir para caracterizar a Alisa como madre en exceso devota, ésta se desmaya antes de saber qué mal aqueja a su hija, en lo que es una reacción, cuanto menos, exagerada. Sin embargo, al estar precedido, pero sobre todo seguido, de reminiscencias pasionales, este colapso se nos antoja una mera excusa para introducir el guiño evangélico, haciendo por lo tanto contraproducente la corrección de Marciales (Rojas 1985: vol. II, 261 n1) "atordida", ya que impediría la correspondencia con el versículo bíblico.

En función de esta potencial evocación del episodio del huerto de los Olivos, parece pertinente reinterpretar retrospectivamente algunas de las escenas del penúltimo acto de *Celestina* a la luz del episodio bíblico. Por ejemplo, la soledad que se procura Melibea para su última reflexión –"De todos soy dejada" (329)–, coincide con el deseo de Jesús de orar en solitario de Mt 26, 36 –"tunc venit Iesus cum illis in villam quae dicitur Gethsemani et dixit discipulis suis sedete hic donec vadam illuc et orem" (también en Mc 14, 32). Ambos, Cristo y Melibea, realizan su introspección final en forma de rezo a Dios, el del uno dirigido al Padre –"[...] mi Pater si possibile est transeat a me calix iste verumtamen non sicut ego volo sed sicut tu" (Mt 26, 39; también en Mc 14, 36 y Lc 22, 42)– y el de la otra dirigido a "Tú, Señor, que de mi habla eres testigo" (331), luego rezan a una misma entidad. Asimismo, sendas oraciones versan sobre la inevitabilidad de sus próximas muertes, si bien difieren en la causa pues, en tanto Cristo morirá por cumplir la voluntad de Dios –"[...] Pater mi si non potest hic calix transire nisi bibam illum fiat voluntas tua" (Mt 26, 42)–, Melibea lo hará por satisfacer la suya propia –"Todo se ha hecho a mi voluntad; buen tiempo terné para contar a Pleberio mi señor la causa de mi ya acordado fin" (329). De hecho, no cabe descartar que el "se ha hecho a mi voluntad" de Melibea se sintiera como una inversión del bíblico "fiat voluntas tua", debido al contexto del *contrafactum* pasional en que se inserta la escena. Asimismo, desarrollando un poco más este contraste, al comparar la definición doctrinal de la Pasión, gesto supremo de obediencia al Padre y manifestación del amor de Jesús por el Hombre y Dios mismo⁶⁵, con el suicidio de Melibea, fruto del

65 "Revera passionem Suam Suamque Mortem libere accepit ob amorem Patris Sui et hominum, quos Ipse salvare vult [...] Iesus, per Suam oboedientiam usque ad Mortem, substitutionem adimplevit Servi patientis qui ponit *in piaculum* animam Suam, peccatum multorum ferens, quos iustificat iniquitates eorum portans" (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*: 609 y 615).

amor hacia un único hombre –"amor del muerto caballero" (331)–, renuncia al amor filial –"[...] que priva al [amor] que tengo con los vivos padres" (331)– y a la debida obediencia a los padres –"Gran sinrazón hago a sus canas; gran ofensa a su vejez" (329)–, vemos que parece existir una contradicción sistemática de los valores del sacrificio de Cristo que no puede explicar la mera casualidad.

En cuanto al monólogo de despedida que sigue, la propia Melibea introduce el contexto pasional al escoger el término connotado "pasión" para describir el futuro sufrimiento del padre en "[...] llegado es mi descanso y tu pasión" (331). En palabras de Tillier (1985: 66), "one would obviously be unwise to attempt to find a religious echo, a reference to Christ's suffering, in every secular use of *pasión*. It is only natural, however, that there should be a high incidence of such contamination of this word, in the minds of poets and readers alike". En consecuencia, creemos que en esta elección léxica se oculta una clave interpretativa para el suicidio de Melibea como *contrafactum* pasional. Asimismo, de acuerdo con el sistema de anticipaciones desplegado a lo largo de toda *Celestina*, la misma palabra "pasión" aplicada al sufrimiento del padre podría estar adelantando la clave interpretativa para la *compassio Pleberii* del acto siguiente, lo que no obsta para que pudiera igualmente haber ayudado a hacer más evidentes algunas de las implicaciones pasionales de este discurso final de Melibea.

Por ejemplo, éste podría estar recreando el anuncio de la propia muerte por boca de Cristo de Mt 26, 2 (Mc 14, 6-9; Io 12, 30-33), cuando no el monólogo de despedida de Jesús en el Evangelio según San Juan (Io 13-17), cuyo "quo ego vado non potes me modo sequi" (Io 13, 36; repetido, con las variantes pertinentes, en Io 13, 33) guarda algún parecido con "Padre mío, no pugnes ni trabajes por venir adonde yo esté" (331).

Menos improbable nos parece el paralelo con el encomendamiento de la Virgen a Juan –"deinde dicit discipulo ecce mater tua et ex illa hora accepit eam discipulus in sua" (Io 19, 27)– de "Salúdame a mi cara y amada madre; sepa de ti largamente la triste razón por que muero" (334), por cuanto Pleberio queda implícitamente a cargo de consolar a Alisa por la pérdida de su única hija. También nos parece pertinente la similitud entre las últimas palabras de Cristo en la Cruz "Pater in manus tuas commendo spiritum meum" (Lc 23, 46), que la tradición de las Siete Palabras se había encargado de popularizar, y las de la suicida. Ésta, como Jesús, ofrece su alma a Dios –"Dios quede contigo y con ella; a Él ofrezco mi alma" (335)– y se encomienda al padre –"Pon tú en cobro este cuerpo que allá baja" (335)– pero, como su naturaleza no es la de hija de Dios, que sí posee Cristo, este padre es su padre natural y terrenal, que tendrá que hacerse cargo de su parte terrena, es decir, su cuerpo, mientras el otro, el espiritual, decide sobre su alma.

Por todo lo anterior, si bien no tan de continuo y de manera mucho menos evidente que en el *contrafactum* de la *lamentatio Mariae* que es el planto de Pleberio, creemos existe voluntad de relacionar la Pasión de Cristo también con los últimos momentos de Melibea⁶⁶.

Asimismo, la escena en que Pleberio informa a Alisa de la muerte de Melibea al inicio del último acto de *Celestina* guarda un parecido nada despreciable con la poesía de Pasión, donde la comunicación de la Crucifixión por parte de san Juan había llegado a erigirse en escena fundamental, dada su función de enlace entre la *lamentatio Mariae*

66 Lacarra (1990), en cambio, ve una recreación de los ritos del agonizante que, si bien no incompatible con nuestra hipótesis, creemos menos pertinente que los ecos pasionales. Esto no obstante, en función de la relación entre *Celestina* y *Cárcel de amor*, vemos un argumento a favor de la propuesta de la estudiosa en la interpretación de Gerli (1981b) del final de *Cárcel de amor* como otra imitación de la preparación a la muerte tardo-medieval, que no impide ni anula tampoco otras asociaciones con la figura de Cristo y su Pasión.

y la *Passio Christi*⁶⁷. No en vano, el comienzo del último acto de *Celestina* sirve de transición entre la *passio Melibeae* del acto anterior y el *planctus Pleberii* con que acaba la obra, a lo que cabría sumar la igualación de Pleberio con el discípulo en su papel de mensajero, que, además, vendría a confirmar nuestra intuición sobre la pertinencia de la escena del encomendamiento de la Virgen a Juan y del paralelismo entre el apóstol y Pleberio en ésta. Asimismo, las similitudes con este episodio del relato de la Pasión se extienden a los gestos de duelo del padre –"¿Por qué maldices tu honrada vejez? ¿Por qué pides la muerte? ¿Por qué arrancas tus blancos cabellos? ¿Por qué hieres tu honrada cara?" (337)–, los cuales no nos parecen tanto manifestaciones de dolor por la muerte de un ser querido, como trasunto de los de la Magdalena cuando ejerce de co-anunciadora de la Crucifixión. Así en la *Passión trovada* de Diego de San Pedro (estrofa 182, la cursiva es mía):

Sant Juan no bien acabando
de recontalle su pena,
su rostro abofeteando,
sus carnes despedaçando,
entrava la Madalena,
sacando con ravia esquivia
sus cabellos a manojos,
diziendo: Madre captiva,
anda si quieres ver viva
a la lumbre de tus ojos;

Puesto que a finales del siglo XV, según Lawrance (1998: 21), el "auge del

67 "La signación explícita del papel de mensajero a san Juan y otros detalles más o menos fijos en la tradición parecen datar de finales del siglo XIII o principios del XIV. Desde luego, las MVC [*Meditationes vitae Christi*] contribuyeron a difundir la historia en estos términos: después de comparecer ante Anás y Caifás, Cristo es llevado por los sayones hasta una cárcel donde, después de torturarlo, lo dejan en pie atado a una columna [*sic*], durante la noche anterior a la conducción hacia el pretorio. Es entonces –y no tras el proceso de Pilatos– cuando San Juan va hasta casa de la Magdalena, donde está la Virgen y sus compañeras, y les narra 'cuncta que de domino et discipulis contigerunt'. Mientras tanto, Cristo es conducido hasta Pilatos y durante el camino discípulo y mujeres 'occurrerunt eo in bivio'. Después la *compassio Mariae* se va entremezclando con la de Cristo a lo largo del resto de la Pasión" (Cátedra 2001a: 379-380). Esta estructura admite variaciones y, así, en la *Passión trovada* de Diego de San Pedro San Juan corre a avisar a la Virgen justo antes de que Cristo sea crucificado mientras, en las *Lamentaciones fechas para la Semana Santa* de Gómez Manrique, María recibe la noticia con su hijo ya muerto y sepultado.

racionalismo estoico, la reforma de prácticas supersticiosas y, sobre todo, la difusión de los ideales de la *sprezzatura* y del buen gusto en los modales del gentilhomme" habían convertido la templanza en el duelo en una exigencia social de la clase alta, la reacción desmesurada de Pleberio puede entenderse, más que como tópico funerario, como mero tributo al motivo del *planctus Mariae* dentro del cual se encuadra su lamento. Sin embargo, lo mismo que en el suicidio de Melibea se subvertían las razones por las que Cristo acepta voluntariamente su muerte, la actitud poco resignada de Pleberio contraría el principio doctrinal por el que la Virgen experimentó dolor por la muerte de su hijo, pero lo sobrellevó con resignación⁶⁸, que es precisamente lo que la crítica más echa en falta en el planto de *Celestina* y lo que más acerca al personaje a María Magdalena. A este respecto conviene recordar que la falta de decoro en el duelo y de resignación ante la muerte podría haberse interpretado como un defecto moral en la época (Vivanco 2004: 136-177), minando la autoridad y la respetabilidad del personaje, si bien creemos que, como adelantábamos en relación a los paralelismos con el libro de Job vistos más arriba, la resignación futura de Pleberio se encuentra en la toma de conciencia de que el mundo no es más que un "valle de lágrimas" al final de su discurso. Lo que no obsta para que dicho contraste con la actitud de la Virgen y su igualación con la de María Magdalena, una mujer vulgar al fin y al cabo, sirvieran para denostar al personaje.

Otro rasgo característico de este episodio de transición entre la *passio Christi* y la *compassio Mariae* que encuentra su reflejo en *Celestina* es la impaciencia de la madre por saber de la suerte de su hijo, como acontece en las *Lamentaciones fechas para la Semana Santa* de Gómez Manrique:

68 "[...] vehementer cum Unigenito suo condoluit et sacrificio Eius se materno animo sociavit, victimae de se genitae immolationi amanter consentiens" (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*: 964).

Vos mi fijo adotivo
 no me fagais mas penar
 decirme sin dilatar
 si mi Redentos es vivo
 que las noches y los dias
 si del otra cosa se
 nunca jamas cesare
 de llorar con Geremias
 (MN 19-18, vv. 102-109)

Esta vez es Alisa la que por medio de la sucesión de preguntas y exhortaciones sobre el estado de su hija "¿Qué es esto, señor Pleberio? ¿Por qué son tus fuertes alaridos? [...] Dime la causa de tus quejas. [...] ¿Es algún mal de Melibea? Por Dios que me lo digas, porque si ella pena, no quiero yo vivir" (337) se iguala a la Virgen. La equiparación se extiende asimismo al desmayo a consecuencia de la conmoción, pues "¡Oh mujer mía, levántate de sobre ella, y si alguna vida te queda, [...] En esto tenés ventaja las hembras a los varones, que puede un gran dolor sacaros del mundo sin lo sentir, o a lo menos perdéis el sentido" (338) implica una Alisa inconsciente a causa de la súbita aflicción. Esto coincide con la reacción de la Virgen ante la noticia de la crucifixión de su hijo, tal como la retrata la *Passión trovada* de Diego de San Pedro (estrofa 184, vv. 1-5):

Cuando la tal nueva oyó
 aquella Reina del cielo,
 la fuerça le fallesció,
 y tan gran dolor sintió
 que cayó muerta en el suelo.

A la luz de lo anterior, el comienzo del último acto de *Celestina* consiste en una sucesión de impaciencia, duelo, anuncio de la muerte del único hijo y desmayo, que, seguida de la inmediata *lamentatio Pleberii*, se corresponde tan exactamente con la secuencia característica del episodio de enlace entre la *passio Christi* y la *compassio Mariae* que resulta harto improbable que esta similitud, aparte de no ser deliberada, hubiera podido pasar desapercibida al lector. Asimismo, su función de unión entre el

suicidio de Melibea y el planto de Pleberio contribuye a reforzar nuestras impresiones de que el primero es *contrafactum* de la Pasión de Cristo y el segundo de la compasión de la Virgen.

Para concluir esta enumeración de potenciales paralelos pasionales en *Celestina*, no podemos dejar de señalar la tradición por la que a cada estadio de la Pasión se le asigna una hora canónica (Gernert 2009: 92-96) y su posible influencia en la elección del verso "in hac lachrimarum valle?" (347) de la *Salve Regina* para cerrar la obra. Como oración de Completas, hora asociada con el sepelio de Cristo y el final de la Pasión, constituye el broche más adecuado para el *contrafactum* pasional que parecen ser los dos actos del desenlace de *Celestina*. Asimismo, como última oración de la última hora litúrgica del día, es probable que la *Salve* transmitiera, además, algo de este valor final, tal como creemos sucede en las *Coplas de Mingo Revulgo* (ID2024), donde el autor introduce, a pesar de ser el tópico del término medio el que le interesa desarrollar, el motivo ascético del mundo como valle de lágrimas para terminar:

¶cudo q̄ es menos dañofo
el paçer por lo coltero
que lo alto y hōdonero
jura mj q̄s peligrofo
para mjētes q̄ te cale
poner firme nō Refuale
la pata donde pufieres
pues ay tantos de pefares
inhac lacrimaṛ vale
(LB3, estrofa 35)

La superfluidad de la formulación en latín —obviando la rima "resbale/vale", que podría haber sido sustituida por cualquier otra combinación e, incluso, suena a ripio— indica cómo el efecto perseguido por el autor excede los límites del simple tópico de desprecio del mundo. Como sucede en *Celestina*, no sólo es ésta la única locución latina del texto, sino su posición privilegiada, al final del mismo, implica que la referencia a la

antífona *Salve Regina* desempeña algún tipo de función en el poema, más allá del mero alarde estético de la barbarolexia. La interpretación más inmediata es que la relación psicológica entre la *Salve* y el final del día –o el final de la Misa⁶⁹– sirve para marcar y remarcar el término de la composición, sin embargo, puesto que la sátira política de las *Coplas de Mingo Revulgo* se plantea en términos morales y religiosos, no parece improbable que el verso "in hac lachrimarum valle" arrastrara consigo el resto de la antífona mariana:

Eia ergo, advocata nostra,
illos tuos misericordes oculos ad nos converte
et Iesum, benedictum fructum ventris tui,
nobis post hoc exilium ostende,
o clemens, o pia,
o dulcis Maria.
(Blume y Dreves 1886-1922: vol. L, nº 245)

Estos versos constituyen una petición de la intercesión de la Virgen para optar a la vida eterna tras la miserable existencia terrena, en una actitud muy de acuerdo con el propósito de enmienda y de desprecio de los bienes mundanales en favor de los espirituales que Gil Arribato recomienda a Mingo Revulgo para mejorar su situación. En esto, las *Coplas* se acercarían a la interpretación de Dunn (1976: 417) para con la cita latina de *Celestina* de que funciona como "a little tag" de la que hay que tirar para que el verdadero sentido surja, descubriendo al hacerlo la esperanza cristiana y el llamamiento al rechazo de lo mundano que transmite la *Salve Regina*. No en vano, en la cultura manuscrita del siglo XV era habitual transcribir sólo las primeras palabras de una cita, dejando el resto a la memoria del lector⁷⁰. Aplicando esta idea al texto que nos

69 Aunque la *Salve Regina* no forma parte de la misa (1960: 326), sabemos llegó a convertirse en costumbre rezarla tras ésta, hasta el punto de que el Cardenal Cisneros sancionó esta novedad en su revisión del *Missale Mixtum* del rito mozárabe (*Breviarium Gothicum* 1862: 529; Canal 1963: 125).

70 "In written texts such as moral treatises and treatises on preaching well-known texts such as the Psalms and Epistles are commonly referenced by the first few words of a phrase only" (Carruthers 2008: 127).

ocupa, el retrato lúgubre del mundo y de las relaciones humanas en *Celestina* sería un trasunto de *contemptu mundi* literario, y la frase final "in hac lachrimarum valle" el rayo de esperanza que permite al lector contrarrestar la visión desesperanzada del mundo que acaba de leer con el mensaje de la *Salve Regina*, es decir, la ayuda de la Virgen para hacer más llevadera la vida terrena.

Por supuesto, esta posibilidad vendría a sumarse a la utilización del "valle de lágrimas" como tópico en la poesía funeraria⁷¹; sirva de ejemplo la *Defunzi3n del noble caullero Garcilaso de la Vega* (ID1873) de G3mez Manrique (Lida 1970: 475 n4). Sin embargo, puesto que llega a 3sta a partir de su fortuna como imagen predilecta para designar la vida terrena dentro de los t3picos de *contemptu mundi* y *vanitas vanitatum*, tal como demuestra su recurrencia en la literatura devota del momento (e.g. en el ya visto *Speculum peccatorum de contemptu mundi* del Pseudo-Bernardino⁷² o en la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia⁷³), la imagen del valle de lágrimas nos parece mucho más enriquecedora como portadora de la idea de desprecio del mundo que como tributo al g3nero eleg3aco, si bien, como ya indic3ramos en relaci3n con las deudas del *planctus Mariae* con los t3picos luctuosos, una influencia no anula la otra.

A pesar del distinto peso de los argumentos hasta aqu3 esgrimidos en favor de la construcci3n del desenlace de *Celestina* como *contrafactum* pasional, no puede dejar de observarse que la Pas33n y, en concreto, su formulaci3n po3tica en romance en obras

71 Lida (1970: 475 n4) destaca, asimismo, su relevancia como "designaci3n asc3tica del mundo en la literatura hebraicoespa3ola", si bien su influencia no nos parece pertinente en este caso. Lo mismo ocurre con las correctas pero innecesarias observaciones de Castro Guisasola (1973: 124) sobre el origen remoto de esta imagen en Ps 83, 7 ("transeuntes in valle fletus fontem ponent eam"), si bien esta dependencia de los Salmos desempe3a un importante papel para James Mabbe, traductor de *Celestina* al ingl3s, quien incorpora el "valle mortis" de Ps 22, 4 a su traducci3n: "in this vaile of teares, and shadow of death" (Mabbe 1972: 237).

72 "[...] caute et sapienter firmemus gressus nostrosin hac lachrimarum valle" (Pseudo-Senense 1488-90: 178v).

73 "[...] dum est in hac lacrimarum valle" (Cartujano 1497: F4r, col. 2).

tales como la *Passión trovada* de Diego de San Pedro o las *Lamentaciones fechas para la Semana Santa* de Gómez Manrique funciona, en la medida que se quiera pero necesariamente en alguna, como término de referencia situacional y emocional para los dos actos finales. En este sentido, la obra que nos ocupa encaja con las recientes afirmaciones de Severin (2005: 14) de que "The redemption of mankind's sin through the Passion of Christ [...] is transformed, in most sentimental romances, into comparisons of the suffering of the lover to Christ's Passion, frequently ending with the death of the lover, and at times of the beloved as well"; muertes –y suicidios– que, como la de Melibea, se codifican habitualmente en términos pasionales. Asimismo, el planto de Pleberio satisface su observación de que "These [lamentations] are ubiquitous in the sentimental romance and are frequently spoken by the mother or a parent of the lover(s) in a Marian parody" (Severin 2005: 14), respaldando la pertinencia del *contrafactum* religioso como rasgo característico de *Celestina*, en razón de sus deudas para con la novela sentimental.

Dichas deudas obligan a valorar el papel que la novela sentimental pudo haber desempeñado a la hora de formular el final de *Celestina* como trasunto de la Pasión de Cristo, en tanto la crítica acepta la existencia de una dependencia entre ésta y aquella. En concreto, particularmente a partir de las investigaciones de Severin (1984, 2009), se considera que *Celestina* establece un diálogo constante y a todos los niveles con *Cárcel de amor*, de la que ha llegado a considerarse parodia o inversión⁷⁴. De acuerdo con Lacarra (1990: 13):

Esta parodia es total, no sólo de las historias sentimentales en su nivel anecdótico, sino

⁷⁴ Aunque Samonà (1972) ya lo había sugerido con anterioridad, fueron los estudios de Severin los que impusieron esta interpretación, que continuarían, entre otros, Lacarra (1990) y, más recientemente, Iglesias (2009), a quien remitimos para el estado de la cuestión.

que se extiende a sus personajes claves, amantes, intermediarios y padres, así como al código lingüístico que las codifica, a los elementos temporales y espaciales que las enmarcan, e incluso a la presentación de los personajes como lectores de la literatura coetánea.

A lo que faltaría sumar la existencia de "unas cuantas citas *verbatim* [...], prueba conclusiva de que Rojas conocía y había leído *La Cárcel*, y la tenía a mano mientras escribía *La Celestina*" (Severin 1984: 276), tales como las del planto final de Pleberio mencionadas más arriba. No en vano, la concentración de referencias textuales a dicha novela sentimental en los actos finales de *Celestina* sugiere una fuerte dependencia de ésta, por lo que se hace necesario determinar hasta qué punto la inspiración del suicidio de Melibea es pasional y no una mera deuda para con el de Leriano en *Cárcel de amor* pues, efectivamente, la obra de San Pedro plantea también la muerte de su enamorado en términos de la Pasión de Cristo⁷⁵.

Al analizar las coincidencias entre ambos textos, préstamos literales aparte, hallamos que éstas se limitan a aspectos más bien estructurales, siendo la localización del paralelo pasional al final de la obra y su división en *passio* del protagonista y *compassio* de su progenitor las más llamativas. A nivel textual, los plantos de Pleberio y de la madre de Leriano comparten no pocos motivos pasionales (*cf.* Severin 1984 y arriba), incluidos aquéllos típicos de la *compassio Mariae* pero ajenos a la *lamentatio* propiamente dicha, tales como, por ejemplo, el anuncio de la Crucifixión por terceros y el consiguiente desmayo de la Virgen (San Pedro 1995: 77):

[...] y entrada por la puerta todos quantos la veían le davan nuevas de su dolor más con bozes lastimeras que con razones ordenadas, la qual, oyendo que Leriano estava en el agonía mortal, falleciéndole la fuerca, sin ningún sentido cayó en el suelo, y tanto estuvo sin acuerdo que todos pensavan que a la madre y al hijo enterrarían a un tiempo.

⁷⁵ Han tratado este aspecto, entre otros, Wardropper (1953), Samonà (1960), Parker (1967), Michael (1973), Whinnom (1974, 1997), Damiani (1976) y Severin (1989). Asimismo, han aportado matices que complementan, antes que invalidar, esta interpretación Chorprenning (1980) y Gerli (1981b). Más recientemente, Parrilla (2003) ha limitado el alcance de estas afirmaciones, sustituyendo el adjetivo "pasional" por el más amplio y menos comprometedor "religioso".

Sin embargo, el primero excede al último a la hora de explotar los paralelos pasionales, en tanto recurre a la cita de Lam 1, 12 como elemento textual característico del planto mariano, frente a la ausencia de citas bíblicas –o litúrgicas– tan evidentes en el lamento de la madre de Leriano.

Por su parte, Leriano y Melibea apenas concuerdan en incorporar a sus discursos finales sendas referencias potenciales a las Siete Palabras: "Consummatus est" (Io 19, 30), la sexta, en el caso del primero –"Acabados son mis males" (San Pedro 1995: 79)–, y "Pater in manus tuas commendo spiritum meum" (Lc 23, 46), la séptima, en el caso de la segunda –"Dios quede contigo y con ella; a Él ofrezco mi alma" (335). Es probable además que el "así quedó contenta su voluntad" (San Pedro 1995: 79) del texto de San Pedro y el "Todo se ha hecho a mi voluntad" (329) de Melibea recordaran ambos el bíblico "fiat voluntas tuas", pero sólo *Celestina* amplía la recreación de la Pasión al episodio del huerto de Getsemaní y, como acabamos de ver, a otros momentos de Cristo en la Cruz.

En cuanto a las discordancias, aunque apenas influye en nuestra argumentación, no podemos dejar de señalar la falta de correspondencia sexual entre los protagonistas de ambos *contrafacta* pasionales, no suficientemente explotada por los partidarios de la relación paródica entre *Celestina* y *Cárcel de amor*, al asumir una mujer –Melibea– el papel de Leriano y un hombre –Pleberio– el de su madre. Sin entrar en detalles que nos alejarían demasiado de nuestro propósito en este trabajo, desde nuestro punto de vista, la feminización de Leriano tiene como objetivo cuestionar la masculinidad del amante cortés, equiparando su comportamiento, por un lado, con la obsesión erótica típicamente asociada con la mujer en el discurso antifeminista, por otro, con su falta de contención

emocional y tendencia a los extremos y al drama. A su vez, la feminización de Pleberio podría contribuir a minar su autoridad y, tal vez, a sugerir una serie de defectos morales asociados al sexo femenino, pero también a justificar su comportamiento defectivo a lo largo de la obra, a saber: duelo exagerado, padre permisivo, tendencia a lo mundano... En cualquier caso, esta inversión sexual sólo importa a nivel de la feminización de Pleberio y la masculinización de Melibea –y las consiguientes feminización de Leriano y masculinización de su madre–, no de las de Cristo y la Virgen, en las cuales los partidarios de la lectura criptojudía de *Celestina* no dudarían en ver una burla al Cristianismo. Lejos de la heterodoxia religiosa, puesto que la identificación personal con el sufrimiento de Cristo –y, por asociación, de la Virgen– durante la práctica de la *meditatio humanitatis Christi* tenía lugar independientemente del género del devoto, el establecimiento del dolor de la Virgen o de Jesús como término de referencia emocional se podía dar indistintamente entre hombres y mujeres. Así pues, el hecho de que una mujer exprese su dolor comparándolo al de Cristo no es tan sorprendente como el hecho de que sea una mujer la que asume en papel del amante sufriente, al igual que el duelo mariano de un hombre no es tan extraño como el que sea el padre el que da las señales de duelo por su hija.

Visto lo anterior, lo más probable es que el autor, efectivamente, tuviera *Cárcel de amor* como término de referencia inmediato y buscara establecer un diálogo con ésta al extrapolar el *contrafactum* pasional de la muerte autoinfligida de Leriano al suicidio de la heroína de su propia obra. Las diferencias apuntadas más arriba, y aun otras como la fundamental diferencia entre los modelos de muerte escogidos por Leriano y Melibea, pasivo y activo respectivamente, indican que *Celestina* aprendió de *Cárcel de amor* a

codificar un suicidio por amor como *contrafactum* de la Pasión, pero construyó el suyo propio con los ojos puestos antes en la aplicación de este recurso expresivo, que en la imitación de su modelo. Así, con los hitos pasionales tratados por San Pedro como punto de partida, los modificó y los enriqueció con referencias adicionales que demuestran que se concedía más importancia a la Pasión como hipotexto que a *Cárcel de amor*, llevando el *contrafactum* pasional más lejos que su modelo y desarrollándolo con mayor detalle. Sin embargo, a pesar de este distanciamiento voluntario, al aplicar una técnica tan evidentemente deudora del tratado de San Pedro –y, por si la evidencia fuera poca, hacer parafrasear a Pleberio parte del planto de la madre de Leriano– el autor de *Celestina* proporciona al lector un segundo término de comparación para su *contrafactum*, haciéndolo tomar conciencia tanto de las coincidencias como de las divergencias para con el de *Cárcel de amor*. En otras palabras, el desenlace de Celestina es un *contrafactum* a la vez de la Pasión y del final de *Cárcel de amor*, por cuanto este último tiene de *contrafactum* pasional, pero también por sí mismo. En consecuencia, la Pasión de Cristo, su recreación en *Cárcel de amor* y el desenlace de ésta son, conjuntamente, los parámetros según los cuales el lector contemporáneo valora el final de *Celestina*, lo mismo que en la sección anterior la poesía de cancionero y la literatura fúnebre se combinaban con la Pasión y el Oficio de Difuntos como términos de referencia del planto de Pleberio y de las hipérboles sacroprofanas de Calisto.

Ampliando la conclusión anterior, aún cabe añadir que el término de referencia para el relato de la Pasión, lejos de ser el Evangelio, la liturgia o los textos latinos destinados a meditación sobre la humanidad de Cristo, es muy evidentemente la poesía de Pasión castellana. Dentro de ésta, la influencia más notable la ejerce la propia obra

poética pasional de Diego de San Pedro, es decir, la *Passión trovada* y *Las siete Angustias de Nuestra Señora*, si bien, probablemente, con interferencias de las *Lamentaciones fechas para la Semana Santa* de Gómez Manrique. Aunque no nos hallamos en posición de explicar cómo estas últimas pudieron haber llegado a influir sobre la obra, en lo que respecta a la poesía religiosa de San Pedro, ningún poema pasional pudo competir en popularidad con la *Passión trovada*⁷⁶. Por consiguiente, es probable que esta composición, y no otra, fuera el principal punto de referencia poético pasional para la mayor parte del público de la *Tragicomedia* –cuando no para todo él– y, sobre todo, de sus autores, en función de las deudas casi textuales que se han señalado más arriba. No en vano, el pliego suelto más antiguo conocido de la *Passión trovada* se imprimió en Salamanca, ciudad donde se supone escrita *Celestina*, y en torno a los mismos años en que ésta debería de estar gestándose (ca. 1494-1496)⁷⁷.

Tampoco debe despreciarse, como factor que pudo haber contribuido a la elección de ambos poemas como modelo del *contrafactum* pasional de los dos últimos actos de *Celestina*, el detalle de que el autor de la *Passión trovada* y *Las siete Angustias de Nuestra Señora* sea el mismo que el de *Cárcel de amor*. Por un lado, suele suceder que se conocen varias obras de una misma pluma, por lo que la mención de una trae a colación las otras. Aplicado a *Celestina*, esto implica que, al recurrir a *Cárcel de amor* para escribir los dos actos finales, esto evocó al autor el resto de la producción de San Pedro e influyó sobre él a la hora de construir su *contrafactum* pasional. Por otro lado,

76 Cf. Saguar (2012) para la competencia de la *Passión trovada* de Diego de San Pedro con las *Coplas de la Pasión con la Resurrección* del Comendador Román, la otra gran pasión poética en castellano impresa en la última década del siglo XV, cuyo pliego suelto más antiguo conocido data de ca. 1490 (ISTC ir00305350). A sabiendas, ignoramos las *Coplas sobre diversas devociones y misterios de nuestra santa Fe católica* de Ambrosio de Montesino, ya impresas en 1485 (ISTC im00855550), por no tratarse de una obra propiamente pasional, aunque contenga poemas dedicados a la Pasión.

77 *La Passión trovada*, S.l., s.i., s.a., pero Salamanca, Leonardo Hutz y Lope Sanz (ISTC is00161200).

partiendo de la base de que el autor de *Celestina* hubiera reconocido las deudas de *Cárcel de amor* para con la producción religiosa pasional de San Pedro (cf. Severin 1989), no sería de extrañar que hubiera decidido utilizar las mismas fuentes en su obra, aumentando con ello el alcance de la intertextualidad entre *Cárcel de amor* y *Celestina*, y demostrando haber comprendido la técnica de Diego de San Pedro a la perfección. Finalmente, no faltará quien proponga una elección basada en el supuesto trasfondo converso de Diego de San Pedro, apoyándose en la ascendencia judía del Fernando de Rojas histórico (cf. Valle Lersundi 1925; Gilman 1972b); sin embargo, la simpatía racial es argumento de poco peso frente a los anteriores, por no mencionar que tanto la calidad de converso de Diego de San Pedro como la autoría de Fernando de Rojas o, mejor dicho, la correspondencia entre el personaje histórico y al que hace referencia el acróstico, son aspectos, como poco, controvertidos (cf. Whinnom 1957; Snow 2005-2006).

5. La meditación sobre la humanidad de Cristo y *Celestina*

Más allá del *contrafactum* pasional que se desarrolla en los dos últimos actos, en *Celestina* se alude a la Pasión una única vez más, si bien fuera del texto propiamente dicho; esto es, en la última de las estrofas de las octavas acrósticas de la *Comedia* (Rojas 2011: vv. 81-88)⁷⁸:

Olvidemos los vicios que así nos prendieron;
no confiemos en vana esperança;
temamos Aquel que espinas y lança,
açotes y clavos su sangre vertieron,

⁷⁸ Puesto que en las siguientes páginas alternamos entre las redacciones de la *Comedia* y de la *Tragicomedia*, citamos según la edición de la última de Lobera *et al.* (Rojas y antiguo autor 2000) siempre que las diferencias textuales entre ambas versiones se limiten a cuestiones gráficas o de estilo y, por lo tanto, no afecten al contenido. Entre paréntesis, proporcionamos el número de verso y, si fuera necesario, el paratexto al que pertenece. Para las citas de la *Comedia*, seguimos la edición de José Luis Canet (Rojas 2011), que citamos por autor, año y número de verso.

la su Santa Faz herida escupieron.
 Vinagre con hiel fue su potación,
 a cada santo lado consintió un ladrón,
 nos lleve, le ruego, con los que creyeron.

Convertida en la primera de las coplas de las octavas *Concluye el autor* en la *Tragicomedia* (vv. 1-8)⁷⁹:

Pues aquí vemos cuán fenecieron
 aquestos amantes, huigamos su danza.
 Amemos a Aquel que espigas y lanza,
 azotes y clavos su sangre vertieron.
 Los falsos judíos su haz escupieron,
 vinagre con hiel fue su potación;
 por que nos lleve con el buen ladrón
 de dos que a sus santos lados pusieron.

Frente a los paralelos pasionales de la muerte de Melibea, manifestados en puntuales coincidencias textuales, tonales o situacionales, estas estrofas son la única alusión explícita a la Pasión de Cristo en toda la obra, con la salvedad de los versos 71-72 de las octavas acrósticas "Al cual Jesucristo reciba en su gloria / Por su Pasión santa que a todos nos sana". Si bien el encomendamiento de los muertos a Dios/Cristo es una idea del todo convencional, en este caso concreto podría estar desempeñando una función como elemento de transición hacia el mensaje religioso-moral de las dos estrofas que siguen en la *Comedia* y que, muy oportunamente, son la estrofa de tema pasional vista más arriba y la introducida por la rúbrica "Amonesta a los que aman que sirvan a Dios y dejen las vanas cogitaciones y vicios de amor" (13). De hecho, la rúbrica de la segunda sólo reza "Fin" (14), de modo que existe la posibilidad de que la de la primera resuma el contenido de ambas estrofas, ya que las dos desarrollan desde una perspectiva moral religiosa los conceptos de *contemptu mundi* y *vanitas vanitatum* que recoge la rúbrica antepuesta a la primera de ellas. Por esta razón nos parece probable

⁷⁹ Cf. Montañés (1980) para un intento de explicación de las diferencias entre las estrofas de una y otra redacción, que se recrea en detalles sin importancia y no acaba de proponer ninguna motivación.

que la referencia a la función salvífica de la Pasión de los versos inmediatamente anteriores preparara el terreno para el cambio de tono y contenido de las dos estrofas siguientes, tal vez sirviendo incluso como adelanto de la temática pasional de la última. No en vano, hasta llegar a las dos coplas finales el acróstico se ocupa exclusivamente de temas por completo ajenos a la moral cristiana (*e.g.* convenciones y tópicos literarios, anécdotas, etc.) e incluso la exposición de la finalidad didáctica de la obra aparece formulada en los términos clásicos del *prodesse et delectare* –"Leeldo, veréis que, aunque dulce cuento, / Amantes, que os muestra salir de cativo" (vv. 31-32)–, no del *exemplum* moralizante que encontramos en estos últimos versos –"Vos, los que amáis, tomad este enjemplo" (v. 73). Así pues, existe un fuerte contraste entre los temas anteriores y posteriores a los versos 71-72, que señalan un giro del acróstico hacia lo moral religioso. La intensidad de dicha distinción se pierde en parte en la *Tragicomedia*, en tanto la sustitución de la estrofa sobre la Pasión por una nueva estrofa que acaba con una alusión convencional a Cupido –"No os lance Cupido sus tiros dorados" (v. 88)– rebaja el tono cristiano inaugurado en el verso 71, respetando, eso sí, el componente moral; aunque no deja de ser cierto que la nueva referencia concuerda particularmente bien con los cambios clasicizantes introducidos en el acróstico en el paso de la *Comedia* a la *Tragicomedia* (véase más adelante). Asimismo, los versos 71-72 dejan de ser efectivos como adelanto del tema pasional, puesto que éste no se retomará hasta el final del libro, excluyendo toda posibilidad de que la encomendación del alma del autor a Dios desempeñe una función distinta de la convencional.

Volviendo a las coplas de contenido pasional, importa destacar cómo en éstas se realiza un recorrido rápido por los hitos más representativos de la Pasión de Cristo a

través de la enumeración de las *arma Passionis*: "[...] espinas y lanza / azotes y clavos su sangre vertieron", "vinagre con hiel fue su potación" (vv. 3-4 y 6 de *Concluye el autor*; vv. 83-84 y 86 del acróstico de la *Comedia*). En la *Comedia*, es posible que la formulación connotada "la su Santa Faz herida escupieron" (Rojas 2011: v. 85) invitara a pensar en el paño de la Verónica, incluido ocasionalmente entre las *arma Christi*, además de en las escupiduras que recibe Jesús ante el sanedrín (Mt 26, 67) y tras el juicio de Pilatos (Mt 26, 30) que, de acuerdo con Delbrugge (2011: 61), también formaban parte de los *instrumenta Passionis*. Esta doble sugerencia desaparece en la *Tragicomedia* para recordar unívocamente el juicio de Cristo y plantear explícitamente la acusación de deicidio contra los judíos que, aunque también implícita en la redacción primera del verso por su sola asociación con el proceso contra Jesús, adquiere mayor visibilidad con la nueva formulación "Los falsos judíos su haz escupieron" (v. 5 de *Concluye el autor*). Ésta especifica lo que se sobreentendía en la redacción anterior, es decir, el agente y el juicio moral sobre el mismo, tornando particularmente visible un antisemitismo que en la redacción anterior sólo estaba implícito.

Más allá del filón que este cambio supone para los partidarios de la necesidad de distraer la atención del origen converso del autor (*e.g.* Castro 1965), tanto como del carácter heterodoxo de su obra (*e.g.* Costa Fontes 2005), la reformulación del verso concuerda con la revisión estilística a que es sometido el acróstico en el paso a la *Tragicomedia* (*cf.* Pardo 2000a). Así, evita las interferencias con el episodio del paño de la Verónica al eliminar el sintagma connotado "Santa Faz", concentrándose exclusivamente en la acusación de deicidio, de la misma manera que al sustituir "nos lleve, le ruego, con los que creyeron" (Rojas 2011: v. 88) por "por que nos lleve con el

buen ladrón" (v. 7 de *Concluye el autor*) limita el alcance del verso al episodio de los dos ladrones, aclarando el sentido. Asimismo, es posible que la nueva redacción compense cierta impresión de arcaísmo lingüístico en la utilización de artículo y posesivo, de manera que la revisión parece ser estilística, antes que ideológica. Sólo compárese este cambio con la reformulación del verso 41 del acróstico "Este mi desseo cargado de antojos" (Rojas 2011) a "Estando cercado de dudas y antojos". A este respecto no está de más recordar la afirmación de Lapesa (1987: 42) de que "En la *Celestina* no he encontrado un solo ejemplo de posesivo con artículo, frente a centenares de posesivos sin él en las 28 páginas iniciales del acto I, ni tampoco en el XII, XX y XXI, ni en los prólogos". Por lo tanto, la presencia en las octavas acrósticas de artículo seguido de posesivo debería de haberse sentido como una anomalía que, por un lado, exige ser revisada en la nueva redacción, por otro, refuerza las teorías que atribuyen el acróstico –y los paratextos, en general– a mano distinta que el resto del texto (*cf.* nota 85).

Por su parte, la transformación de la exhortación a temer a Dios –"temamos Aquel que espinas y lança" (Rojas 2011: v. 83)– en la exhortación a amarlo –"Amemos a Aquel que espinas y lanza" (v. 3 de *Concluye el autor*)– no parece responder a una mejora estilística, sino a una mera adaptación del verso a la sensibilidad religiosa de la *devotio moderna*, tal vez en sintonía con la sugerencia de Deyermond (2001: 7) de que "'Temamos' is replaced by 'Amemos' by a personal devotion to Christ crucified", si bien con un componente menos subjetivo que el que le concede el estudioso y más acorde con la *devotio moderna*. No en vano, el amor a Jesús es uno de los objetivos principales de la *meditatio humanitatis Christi* y, por asociación, de la *devotio moderna* de modo

que tal vez deban interpretarse en esta misma dirección las palabras de Canet (1997: 58) de que la *Comedia* es:

[...] portaestandarte de un nuevo modelo educativo, apreciado por todos aquellos que están intentando una nueva religiosidad, no basada en el miedo al Padre vigilante y justiciero de todos nuestros actos, sino en el respeto al Padre criador que ama a su hijo ante todas las cosas.

En razón de la doble función de las *arma Passionis* como apoyo mnemotécnico y estímulo anímico para la meditación vistas en la introducción al contexto espiritual, parece muy probable que su presencia en *Celestina* hubiera evocado al lector su función piadosa, tal vez induciéndole la disposición emocional asociada con la meditación y preparándolo, al menos en el estado redaccional de la *Comedia*, para afrontar la lectura de *Celestina* como si de un texto para contemplar se tratara. Por el contrario, el desplazamiento de la alusión a las *arma Christi* tras el desenlace en la *Tragicomedia* elimina completamente esta posibilidad, si bien la conservación de la referencia a los *instrumenta Passionis* en ambas redacciones indica que no se quiso —o no se pudo— prescindir de ésta en la versión definitiva, a pesar de que reubicarla supusiera perder de vista su función como orientación a la lectura. Sin llegar a afirmar que las octavas *Conchuye el autor* pudieran haber sido compuestas *ad hoc* sólo para alojar esta estrofa, lo cierto es que su condición de única referencia abierta a un concepto religioso en *Celestina* tuvo necesariamente que influir en la decisión de reutilizarla, bien fuera porque se sintiera que lo pasional desempeñaba algún papel en la obra y, por lo tanto, estaba ligado a ésta, bien porque no se quisiera prescindir del único elemento abiertamente religioso del texto, fuera ya por necesidad de encubrir un pasado converso (cf. Castro 1965; Costa Fontes 2005), ya por no dar lugar a que la obra fuera tachada de impía (cf. Maestro 2001) o, sencillamente, por convenciones asociadas al mundo

editorial y la naturaleza de los paratextos de un libro impreso. Asimismo, lo aparentemente superfluo del nuevo posliminar contribuye a reforzar la impresión de que la aportación esencial de *Concluye el autor a Celestina* es la conservación del contenido religioso de la estrofa descartada en el acróstico puesto que, además de repetir lo ya anunciado en los preliminares, no existe ninguna necesidad editorial objetiva de un nuevo paratexto, en tanto las *Octavas Proaza* ya satisfacían sobradamente los requisitos –colofón y, en el caso particular de *Celestina*, clave del acróstico– del final del libro (Infantes 2007: 42-45). A pesar de la posibilidad de que la inclusión de un nuevo prólogo en prosa hubiera generado cierta necesidad psicológica –no editorial– de una innovación paralela al final del libro, el reaprovechamiento de la copla sobre las *arma Passionis* y lo reiterativo de las dos nuevas octavas sugieren que la motivación de *Concluye el autor* no puede ser la novedad, ya que no aportan nada distinto a lo que ya contenía la *Comedia*. Sin embargo, el deseo de conservar las alusiones religiosas de ésta –y puede que cierta voluntad estructural de constituir un marco poético (Deyermond 1997: 94) y de poner principio y fin en contacto (cf. conclusiones del punto 3)– sí explica la falta de originalidad del nuevo paratexto, en tanto desempeñaría una función estrictamente práctica, puede incluso que estructural.

Las hipótesis con que la crítica ha justificado hasta ahora la ubicación y el contenido de las octavas *Concluye el autor* dependen directamente de la posición de sus autores respecto a la finalidad didáctico-moralizante de la *Tragicomedia*⁸⁰. Sin embargo, desde el punto de vista de la conservación del mensaje religioso de la *Comedia* descrito

80 Los dos extremos entre los que oscilan todas las propuestas son la interpretación de Bataillon (1961), quien ve en el nuevo paratexto la moraleja o resumen del sentido de la obra, y la más escéptica de Costa Fontes (2005), que lleva al extremo la teoría de Castro (1965) de que las octavas *Concluye el autor* responden a la necesidad de alejar toda sospecha de heterodoxia o inmoralidad de la obra, en razón del trasfondo converso y heterodoxo de su autor.

en el párrafo anterior, existen razones estructurales que explicarían tanto la motivación del nuevo paratexto, como su ubicación al final de la obra. Tras la revisión estilística y de contenido a que son sometidas las coplas acrósticas en el paso de la *Comedia* a la *Tragicomedia*, éstas sufren una notable paganización a partir de la multiplicación de las referencias a los dioses gentiles –"Apolo, Diana o Cupido altivo" (v. 28)–, dejando fuera de lugar la estrofa sobre las *arma Passionis*, cuyo espíritu marcadamente cristiano no concuerda con la nueva orientación del poema. Por esta razón es sustituida por una octava más acorde con el espíritu paganizante de la versión revisada del texto donde, como en el v. 28, se hace referencia a Cupido –"No os lance Cupido sus tiros dorados" (v. 88)– y se reincide sobre los mensajes ejemplar –"Tened por espejo su fin cual hubieron" (v. 83)– y moral –"a otro que amores dad vuestros cuidados" (v. 84)⁸¹– que ya habían sido expresados en la estrofa inmediatamente anterior –"Vos, los que amáis, tomad este enjemplo" (v. 73) y "Volved ya las riendas por que no os perdáis" (v. 75)–, de la que parece una simple reiteración. De hecho, la nueva estrofa parece responder exclusivamente a la necesidad de no dejar incompleto el mensaje del acróstico, en tanto no comporta más información nueva que la extensión del público receptor potencial de la *Tragicomedia* a ambos sexos –"Oh damas, matronas, mancebos, casados" (v. 81). E incluso es probable que el apóstrofe a los distintos tipos de lectores según su sexo y su estado civil no sea más que un eco del apóstrofe "Vos, los que amáis" (v. 73) de la estrofa anterior, no obstante la importante información que proporciona sobre la recepción de *Celestina* y la novedad respecto al público exclusivamente masculino –y soltero– al que, como queda dicho en la introducción metodológica, parecía destinarse

81 Aunque la lectura de Muñoz-Mariño (1977: 122) "A otro que Amor es dad vuestro cuidado" nos parece sugerente, no existe evidencia textual a favor de ella. Asimismo, sólo hace más explícita la pertinencia de Dios como término de referencia de "otro", por lo que no aporta nada al sentido.

originalmente la *Comedia*.

Asimismo, la nueva configuración y la propia naturaleza de los preliminares en la *Tragicomedia* tampoco deja lugar para el mensaje pasional entre una carta prologal de ascendencia humanista (*cf.* Di Camillo 2001), unas coplas acrósticas ahora cargadas de referencias a dioses paganos (véase arriba) y un prólogo en prosa que traduce una parte significativa del que precede al libro segundo de *De remediis utriusque Fortunae* de Petrarca (Deyrmond 1961: 52-54). El nuevo contexto clasicizante y humanístico de los preliminares torna impertinente la referencia a los *instrumenta Passionis*, lo que obliga a desplazar la estrofa sobre éstos hacia el final del libro donde, aunque entra igualmente en conflicto con las menciones clasicizantes de las *Octavas Proaza*, sólo compite con un único poema y cuenta con el apoyo del planteamiento en términos pasionales de los dos últimos actos. Si a esto añadimos que cuatro textos preliminares podrían ser considerados excesivos, así como que las *Octavas Proaza* necesariamente tienen que cerrar el libro al llevar la última de ellas el colofón de la edición, la nueva ubicación de la estrofa pasional, justo tras la acción, adquiere un sentido estructural completo al que, tal vez, podría haber contribuido también la formulación del desenlace en términos pasionales. Por otra parte, ya fuera porque, desde la perspectiva de las convenciones editoriales, no se considerara apropiado imprimir la copla de las *arma Passionis* en solitario, sin un contexto poético mayor que la justificara, ya por una mera cuestión estética de espacios en blanco o económica de gasto de papel, se compusieron dos nuevas estrofas para acompañarla, cuyos falta de originalidad y carácter reiterativo son consecuencia y manifestación de su función utilitaria.

Si bien lo anterior ofrece una justificación para la introducción de las octavas

Concluye el autor independiente de la interpretación de *Celestina*, hay que conceder a los críticos que se han acercado al paratexto desde la perspectiva de la finalidad de la obra que su colocación tras el desenlace de la acción necesariamente tuvo que influir en la impresión que la *Tragicomedia* causaba en sus lectores, de la misma manera que el acróstico tuvo que influir sobre la actitud de quien se disponía a leer *Celestina*. En este sentido estamos con Chevalier (1976: 57) cuando se pregunta "¿cómo vamos a imaginar que, reproducidas [=las afirmaciones sobre la finalidad didáctico-moral de *Celestina*] en la enorme mayoría de las ediciones del libro, no llegaban a impresionar al lector, hombre de buena fe?". Sin embargo, el tipo de impresión que creemos pertinente en el caso de las octavas *Concluye el autor* es, frente a la de credibilidad propuesta por el estudioso, de naturaleza afectivo-meditativa, en función de la doble utilidad de las *arma Passionis* como desencadenantes de la *compunctio cordis* y como accesorios para la contemplación de la humanidad de Cristo. Concretamente, el suicidio de Melibea y el consiguiente planto de Pleberio podrían haber provocado en el lector desasosiego –una *compunctio cordis sui generis*, si se quiere– ante, por un lado, su correspondencia con escenas de la Pasión, por otro, el propio carácter patético –no nos atrevemos a decir "trágico"⁸²– del final de *Celestina* donde, además, se presenta una imagen del mundo y de la vida sobre la tierra negativa y desesperanzada capaz de descorazonar a cualquiera. El lector así conmocionado, al hallarse con la estrofa dedicada a las *arma Christi* en este estado emocional de inquietud, puede reorientar su angustia hacia la meditación sobre la Pasión, aprovechando el material que le ofrece la copla y su condición anímica, apropiados ambos para tal fin. Este breve acto de contemplación de la humanidad de

82 Sobre todo ponen en duda el carácter trágico del desenlace de *Celestina* los partidarios de su carácter paródico, particularmente a partir de Lacarra (1990), frente a los que ven dimensiones trágicas en el personaje de Melibea (e.g. Severin 2009).

Cristo debería proporcionar al lector el motivo de consuelo y esperanza cristiana que precisamente falta en el planto de Pleberio, es decir, el amor de Dios por el hombre como pensamiento reconfortante y el amar a Dios sobre lo mundano como objetivo vital. Nótese que esta solución coincide con la hipótesis de Dunn (1976) de que el verso de la *Salve Regina* con que concluye *Celestina* conlleva el mensaje de desprecio del mundo y esperanza cristiana de la oración, en sintonía con la costumbre de citar únicamente unas pocas palabras de los textos muy conocidos y sobreentenderse el resto, de manera que la nueva posición de la estrofa pasional en la *Tragicomedia* ayudaría a hacer más evidente el mensaje. De hecho, es probable que, en esta versión, la cita de la *Salve Regina* contribuyera a la transición desde el plano mundano de *Celestina* al religioso de las *arma Passionis*, de manera similar a la vista en los versos 71 y 72 del acróstico.

En vista de lo anterior, parece evidente que la vinculación de los *instrumenta Passionis* con el ámbito de la meditación sobre la humanidad de Cristo influye en la lectura de *Celestina* según donde se ubique la estrofa al respecto: colocada antes de la acción, invita a leer la *Comedia* con actitud contemplativa, mientras que ubicada al final proporciona una alternativa a la impiedad retratada en la *Tragicomedia*, representada por el amor a Jesús, objetivo de la *meditatio humanitatis Christi*. Sin embargo, no son éstas las únicas huellas de una lectura en clave meditativa de *Celestina* pues, a nivel lingüístico, el léxico tanto de las coplas acrósticas y como el de *Concluye el autor* abunda en referencias a la práctica de la contemplación a través del campo semántico del sentido de la vista⁸³.

Como en los textos orientados a la meditación sobre la humanidad de Cristo, que

83 Corfis (2011) ha estudiado recientemente el papel de la imaginación, es decir, de la representación visual mental en *Celestina*, si bien sin prestar atención a los paratextos.

abundan en imperativos verbales relacionados con el sentido de la vista para exhortar al devoto lector a concentrar su atención en tal o cual detalle del comportamiento de Jesús, en la *Tragicomedia* encontramos "Notad bien la vida que aquestos hicieron" (v. 82 del acróstico) y "Pues aquí vemos cuán mal fenecieron" (v. 1 de *Concluye el autor*), donde los verbos "notar", claramente en su acepción de "observar" o "mirar con cuidado", y "ver" invitan al lector a plantearse la trama de *Celestina* como acción que tiene lugar ante sus ojos. En esto coincide nuevamente con la *Passión trovada* de Diego de San Pedro (Whinnom 1963: 278-279), donde los imperativos de los verbos "contemplar", "ver," "mirar" y "notar" son recurrentes a la hora de introducir en la narración una pausa meditativa sobre escenas altamente simbólicas de la Pasión (*e.g.* estrofa 14, vv. 6-10 y estrofa 38, vv. 1-5, las cursivas son mías):

Llegando al huerto, *notad*
con qué triste corazón
aquel Rey de la bondad
les dixo: Velad y orad,
y no entréis en tentación.

[...]

Contempla con humildad
aquellas cosas sufría
aquel dios dela verdad
contempla que mansedad
y paciencia que tenía

La misma actitud lectora contemplativa puede extraerse de los versos "Teman groseros y en obra tan alta / O vean y callen, o no den enojos" (v. 47 del acróstico en ambas redacciones), en tanto "ver en" es locución verbal que puede querer significar "meditar" y/o "contemplar", de acuerdo con los resultados arrojados por el CORDE para el rango de fechas 1450-1500. Por ejemplo:

Y dijo a la fin que las razones sobredichas eran de *contemplar*; y que quería *ver en* ellas, para replicar (Valencia 1984: 167, los énfasis son míos)

Si bien "ver en" y "contemplar" comparten en este ejemplo el significado de "reflexionar o meditar sobre", no parece improbable que la locución se contaminara, por un lado, con el sentido de "ver" como verbo del sentido de la vista, por otro, con las connotaciones de "contemplar" como verbo no sólo del campo semántico de la vista, sino de la meditación como práctica intelectual, además de devota. En este último sentido, en contextos que implican enseñanza moral y/o espiritual a través de la lectura o textos con finalidad ejemplar, "ver en" puede adquirir los significados de "aprender de" o "inferir":

Aquí puedes *ver en* estos enxemplos si puedes escoger & si faze mester buen confesor (Pérez 2003: f. 112v, la cursiva es mía)

Pues ál [no] ay de *ver en* ello [=Ps 117, 18] syno çofrir paçiençia en las penas y trabajosos males [e] solamente exerçer sus actos (Cartagena 1967: 53, el énfasis es mío)

Aplicado a *Celestina*, este último sentido de "ver en" implica que la lectura de la obra ha de hacerse con la disposición y la intención de aprender de ella –"Pero aquellos para cuyo placer es todo, desechan el cuento de la historia para contar, coligen la suma para su provecho" (20)–, no como lectura de ocio –roer "los huesos, que no tienen virtud, que es la historia toda junta, no aprovechándose de las particularidades, haciéndola cuento de camino" (20)–, sino como texto sobre el que reflexionar y al que aplicar los principios de la meditación.

Asimismo, en relación directa con los contextos didáctico-morales vistos arriba en que "ver en" adquiere el sentido de "colegir", los versos "Vos, los que amáis, tomad este enxemplo" (v. 73 del acróstico en ambas versiones) y "Tened por espejo su fin cual hobieron" (v. 83 del acróstico en la *Tragicomedia*) plantean *Celestina* como texto del que debe inferirse una enseñanza ejemplar. La ejemplaridad es precisamente uno de los rasgos característicos de la meditación sobre la humanidad de Cristo, en tanto aspira a

promover la imitación de la conducta vital del Mesías, por lo que el lector pudo haber interpretado estas –y otras– afirmaciones sobre el valor ejemplar de *Celestina* como una indicación de que el texto debía ser leído con actitud contemplativa. Sumadas a la acepción "meditar o contemplar" de "ver en" en la *Comedia*, y a ésta y a los imperativos verbales del campo semántico de la vista en la *Tragicomedia*, no queda lugar a duda de que el modo de lectura propuesto entra dentro de la práctica de la meditación; de hecho, el mayor número de referencias al método contemplativo en la *Tragicomedia* sugiere un vivo interés de la nueva redacción por reincidir sobre este aspecto.

Las coincidencias con la práctica de la meditación, sin embargo, no se limitan a la metodología ni a la ejemplaridad, sino que se extienden a la temática, cuando no a la ideología. Ya adelantábamos arriba que la rúbrica "Amonesta a los que aman que sirvan a Dios y dejen las vanas cogitaciones y vicios de amor" (13) que precede la penúltima copla del acróstico en ambas redacciones se hace eco de los motivos de *contemptu mundi* y *vanitas vanitatum*. Esta dependencia se expresa a través de la elección del adjetivo religiosa y moralmente connotado "vano" que, sin lugar a duda, remite al motivo de la vanidad de las cosas terrenales, así como de la exhortación a abandonar el amor mundano para servir a Dios, que responde claramente al concepto de desprecio del mundo. Este último se manifiesta abiertamente en "Estando en el mundo yacéis sepultados" (v. 79 del acróstico), así como en los versos "Volved ya las riendas por que no os perdáis / Load siempre a Dios visitando su templo" (vv. 75-76), donde el verbo "perder" adopta su acepción moral y religiosamente connotada de perdición de las almas; pérdida que viene causada por el apego a lo terrenal y contra la que el desprecio del mundo ofrece protección. La idea de abandono de lo mundano en favor de lo divino

reaparece tanto en las exhortaciones a temer/amar a Cristo de la estrofa sobre las *arma Passionis* como, en la *Tragicomedia*, en el verso "A otro que amores dad vuestros cuidados" (v. 84 del acróstico), donde el término de referencia de "otro" es Dios, igualmente. Asimismo, las referencias a la vida eterna de "nos lleve, le ruego, con los que creyeron" (Rojas 2011: v. 88) en la *Comedia* y "por que nos lleve con el buen ladrón" (v. 7 de *Concluye el autor*) en la *Tragicomedia* deben ponerse en relación con el motivo del desprecio del mundo, ya que éste forma parte de la vía para alcanzar la Salvación. En cuanto al tópico de *vanitas vanitatum*, la *Comedia* alude a él aún una última vez a través del adjetivo "vano" de "no confiemos en vana esperança" (Rojas 2011: v. 82) o, más exactamente, del sintagma "vana esperanza" que, además de estar religiosa y moralmente connotado, es recurrente en la literatura sobre el desprecio del mundo. Así, por ejemplo, en el capítulo "Como se deue fuyr la vana speranza: e la soberbia" del libro primero de *De remedar a Christo e del menosprecio de todas las vanidades del mundo* (Pseudo-Gerson 1488-1490)⁸⁴.

Por último, no es posible dar por concluido este repaso de las concomitancias de las octavas acrósticas y de las octavas *Concluye el autor* con la práctica de la meditación sobre la humanidad de Cristo sin mencionar las estrofas dedicadas a la Pasión, aunque hayan sido analizadas en profundidad más arriba. Para no insistir en lo que ya se ha dicho, nos limitaremos a señalar que, como objeto predilecto de la contemplación afectiva, la Pasión aparece íntimamente ligada a la meditación devota, por lo que cualquier mención a esta hubo de evocar la otra. Si a esto le añadimos que la estrofa se compone fundamentalmente a partir de las *arma Christi*, que funcionaban

⁸⁴ Como en el caso de las *Meditationes vitae Christi*, en la bibliografía respetamos la atribución a Juan Gerson del incunable del cual transcribimos, aunque parece estar demostrado que el autor de la *Imitatio Christi* fue Tomás de Kempis (cf. Batllori 1968).

como complemento mnemotécnico y visual de la contemplación, los lazos entre la copla y la *meditatio humanitatis Christi* se estrechan mientras que, en la *Tragicomedia*, el verbo "amar" de "Amemos a Aquel que espinas y lanza" (v. 3 de *Concluye el autor*) introduce de lleno el motivo del acercamiento afectivo a Jesús.

A la luz de lo anterior parece existir una voluntad de evocar el vocabulario, la imagería, la metodología y la ideología de la meditación sobre la humanidad de Cristo en las octavas acrósticas y las coplas *Concluye el autor* de *Celestina*. En este sentido, los "visos de lenguaje de púlpito" destacados por Di Camillo (2001: 115) –o el tono "of the popular homily and the phrasing not unlike that of certain doctrinal poems in the *Cancionero de Baena*" (Krause 1953: 92)– adquieren la tonalidad concreta de la predicación franciscana, particularmente afecta a la meditación (*cf.* Deyermond 2001). Asimismo, el acróstico comparte con la poesía religiosa de cancionero –muchas veces también de inspiración franciscana– el estilo familiar, los muchos apóstrofes al lector y la profusión de comparaciones y/o tópicos manidos –literarios y religiosos– de sobra conocidos para el gran público, por lo que no debe descartarse que el lector reconociera estos patrones y asociara las coplas acrósticas al mundo de la lírica religioso-moral. A esta identificación habrían contribuido particularmente las concomitancias verbales –imperativos de verbos de visión– y temáticas –*arma Christi*– del acróstico con la poesía de Pasión, subclase especial de este tipo de lírica religiosa de influencia franciscana.

No obstante las evidencias textuales anteriores, puesto que se trata de una obra de ficción cuyo contenido no justifica por sí mismo un acercamiento desde el punto de vista religioso, se hace necesario explicar por qué la lectura en clave meditativa pudo sentirse como adecuada para *Celestina*. Con ocasión de esto cabe recordar cómo la

lectura silenciosa en privado, gracias a la mentalidad de devocionario, emparenta con las actitudes contemplativas, como queda dicho en la introducción al contexto espiritual. Así pues, toda lectura privada adquiere los rasgos de una meditación que, en el caso de la obra que nos ocupa, va más allá de la aplicación de una misma metodología, en tanto los temas que prometen los paratextos son los predilectos de la contemplación devota, a saber, la Pasión y el desprecio del mundo. Por otra parte, el *contrafactum* pasional del desenlace tuvo necesariamente que contribuir a la lectura meditativa de *Celestina*. No en vano, la Pasión figura como el objeto de meditación por excelencia y no sería de extrañar un cierto automatismo en la relación Pasión-contemplación, que indujera a aplicar criterios meditativos a cualquier referencia pasional. En este sentido importa traer de nuevo a colación la observación de Tillier (1985: 66) de que, incluso en contextos laicos, el uso del término "pasión" conlleva cierta contaminación involuntaria con las últimas horas de Cristo, lo que, aplicado a nuestro propósito, se transforma en que cualquier alusión a la Pasión remite igualmente, sea un efecto buscado o no, a la devoción de la *meditatio humanitatis Christi*. Por supuesto, esta asociación afecta de idéntica manera a la copla sobre los *instrumenta Passionis*, por lo que el lector hallaba razones tanto textuales como paratextuales para leer la obra en clave meditativa, que sólo podían verse reforzadas por las exhortaciones a contemplar, la finalidad ejemplar y los motivos de *vanitas vanitatum* y *contemptu mundi* expuestos más arriba.

No obstante lo anterior, no nos pasa desapercibida la poca credibilidad de que a día de hoy gozan los paratextos celestinescos, de autoría más que dudosa y considerados con frecuencia ajenos a la concepción original de la obra, tanto en su estado manuscrito como impreso⁸⁵. La desconfianza sobre la autenticidad de los preliminares cuestiona

85 Entre los que apoyan esta posibilidad, aunque en grados diferentes, destacamos a Krause (1953),

particularmente la legitimidad de las octavas acrósticas en que se basa nuestra argumentación anterior, bien sea por la ausencia de preliminares en el único ejemplar conservado de la edición de la *Comedia* de Burgos (cf. Infantes 2007: 20-40 para el estado de la cuestión), bien por el desequilibrio estilístico, genérico y cualitativo entre la carta *El autor a un su amigo* y el poema acróstico que le sigue, que sugiere una pluma diferente en cada caso y una escritura discontinua de los preliminares (Di Camillo 2001: 115). Sea como fuere, estas objeciones no afectan a las conclusiones arriba expuestas puesto que, si las octavas acrósticas forman parte de la *editio princeps* de la *Comedia* – como, con Moll (2000), creemos –, el acercamiento meditativo al texto transmitido por éstas puede considerarse parte del planteamiento original de su autor y/o editor, mientras que, de tratarse de una incorporación tardía, no deja de significar que alguien consideró pertinente poner en relación la obra con la lectura meditativa, por lo que algo inherente al propio texto debió de sugerírsele. Por otra parte, una misma autoría para la *Comedia* y las coplas acrósticas confirmaría que la lectura meditativa se contaba entre los propósitos del autor, en tanto una autoría distinta significaría que alguien creyó apropiada la actitud contemplativa ante la obra, de manera que, de nuevo, algo inherente a la misma tenía que hacerla susceptible de dicha interpretación. En cualquier caso, fueran las octavas acrósticas debidas al autor, a un editor o a los impresores, lo cierto es que algo en el propio texto de la *Comedia* la identificaba como material para contemplar, es decir, como lectura que hacer en privado y en silencio y con disposición anímica y mental adecuada, aunque sólo fuera a raíz de la mentalidad de devocionario.

Consideración aparte merece la falta de acróstico en el estadio manuscrito de

Stamm (1988), Pardo (2000b), Di Camillo (2001) y Cantalapiedra (2011), quien además hace un útil repaso del estado de la cuestión. Veánse McVay (1986) y, siguiendo a éste, Vries (1986) para una teoría sobre la autoría de las octavas *Concluye el autor*.

Celestina que, según el testimonio de Mp, carece de preliminares, con la excepción del *sequitur*, el argumento general y una acotación "Calisto y Melibea. Comiença Calisto" (Faulhaber 1991a: 30), tras la cual empieza el texto del acto I⁸⁶. Si bien no faltará quien interprete esta ausencia como signo de que la lectura meditativa de *Celestina* es una innovación de la imprenta que nunca tuvo que ver con la intención original de su autor, en nuestra opinión, resulta más verosímil la observación de Severin (2004: 25) de que, con el traslado de la *Comedia* desde una "comunidad cerrada de jóvenes escolásticos que compartían una lectura común de la obra" hacia un público más general, se hacen necesarias matizaciones y explicaciones que en el contexto anterior habrían resultado por completo superfluas e innecesarias. No sólo la pertenencia a un mismo círculo, el universitario, con trasfondos culturales e ideológicos comunes y, muy posiblemente, implicado en la composición de *Celestina* (cf. la introducción al contexto intelectual), aseguraba la comprensión del texto, sino es probable que, para los integrantes del grupo, la clave interpretativa residiera en la propia obra y, concretamente, en el *contrafactum* de la Pasión del final, que sería lo que, a falta de acróstico, invitaría a realizar y justificaría una lectura contemplativa del texto, ya que es de suponer que Mp finaliza con la misma recreación pasional que la versión impresa, a juzgar por el argumento general, que ya anuncia el fin trágico de los amantes. Asimismo, la lectura silenciosa en privado habría sido una modalidad lectora típicamente universitaria, relacionada como está con el estudio, por lo que, tal vez, el acercamiento con actitud meditativa estuviera ya implícito en las propias circunstancias de la lectura. Por lo tanto, el acróstico podría estar en realidad exponiendo esta manera de leer a un público no del todo familiarizado

86 Di Camillo (2010) sugiere que la carta *El autor a un su amigo* acompañaba a los "papeles del antiguo autor", de los que era parte. Sin embargo, no ofrece una explicación definitiva para su pérdida en Mp, por lo que ignoramos esta posibilidad que, por otra parte, no cambia nuestra argumentación.

con ella; en otras palabras, definiendo *Celestina* como una obra que se destina a ser leída en silencio y en privado, lo que para los lectores no universitarios, o no pertenecientes a los grupos afectados por la mentalidad de devocionario, podría resultar un acercamiento a la lectura completamente ajeno.

Esta necesidad de explicitar el modo de lectura contemplativo en el acróstico concuerda con la de las *Octavas Proaza* de describir la lectura dramatizada de *Celestina*, ya que es de suponer que ésta habría sido evidente para un público académico familiarizado con el modo de recitación de la comedia humanística en la universidad (Canet 1993: 30-32), pero no tanto para un lector ajeno a ésta. Algo similar puede extraerse de la enumeración de los distintos modos de lectura en el prólogo en prosa a la *Tragicomedia*, donde se realiza una descripción bastante detallada del modo correcto de leer *Celestina*, es decir, la lectura característica de los universitarios (20, la cursiva es mía):

Unos les roen los huesos, que no tienen virtud, que es la historia toda junta, no aprovechándose de las particularidades, haciéndola cuento de camino. Otros pican los donaires y refranes comunes, loándolos con toda atención, dejando pasar por alto lo que hace más al caso y utilidad suya. *Pero aquellos para cuyo verdadero placer es todo, desechan el cuento de la historia para contar, coligen la suma para su provecho, rien lo donoso, las sentencias y los dichos de filósofos guardan en su memoria para trasponer en lugares convenientes a sus actos y propósitos.*

En consecuencia, mientras que la versión manuscrita de *Celestina* circuló exclusivamente entre lectores que no necesitaban más que el propio texto para discernir su dimensión meditativa, no se necesitaron apoyos interpretativos externos pero, cuando se imprimió por primera vez y se abrió a lectores no tan dotados para inferir la lectura contemplativa por su cuenta, se impuso una explicación que la hiciera accesible para el gran público. Añadida esta necesidad a la de los requisitos editoriales (Infantes 2007: 42-45), se entiende que dicha aclaración se convirtiera en materia de aquéllos desde la

editio princeps o –haciendo una concesión a los partidarios de la existencia de una *Comedia* sin paratextos o, al menos, sin acróstico– a partir de las ediciones sucesivas, al sospecharse que la obra podría no ser leída como se había esperado (y como el prólogo a la *Tragicomedia* demuestra que ocurrió).

Si la apertura a un público mayor y las exigencias editoriales justifican la presencia y el contenido explicativo de las coplas acrósticas, los gustos lectores de este público más amplio y sus hábitos determinan su forma. Aquí residiría la razón por la que el acróstico se inserta dentro del género de la poesía de cancionero, en tanto éste era compartido por todos los lectores, tanto universitarios como no, mientras que los guiños humanistas de la carta *El autor a un su amigo* sólo podían ser apreciados y saboreados por los primeros, y aun no por todos. De hecho, la necesidad de satisfacer los gustos estilísticos de dos tipos de público diferentes daría sobrada cuenta de por qué uno y otro preliminar guardan tantas similitudes de contenido, pero se alejan tanto en sus contextos ideológico y literario, hasta el punto de que las octavas acrósticas han llegado a ser consideradas una mala reescritura en verso de la carta prologal (cf. Di Camillo 2001). Asimismo, la aplicación de los esquemas de la poesía cancioneril en ámbitos claramente meditativos tales como la poesía de Pasión o la propia lírica religioso-moral pudo influir igualmente en la decisión pues, por su asociación con estos contextos, se la consideraría un vehículo adecuado para transmitir la idea de que *Celestina* se presta a meditación o, al menos, a servir de enseñanza moral.

6. Celestina y Cárcel de amor a través de la mentalidad de devocionario

Si más arriba valorábamos cuánto podría haber influido la deuda argumental y

textual para con *Cárcel de amor* en el planteamiento del desenlace de *Celestina* como *contrafactum* pasional, la hipótesis de Sol Miguel-Prendes (2004) sobre la recepción de *Cárcel de amor* entre los lectores cortesanos como lectura que se presta a meditación obliga a plantearse cuánto de intertextualidad con ésta hay en la propuesta de lectura contemplativa de *Celestina*. De acuerdo con Miguel-Prendes (2004: 12), la obra de San Pedro no sería sino "a vision or meditation on the sufferings of its protagonist, [...] articulated in terms of a Passion of Christ" basada en "a very personal experience not of divine love but of self-twarthing libidinal desire" (Miguel-Prendes 2004: 25-26). La estudiosa compara *Cárcel de amor* con un retablo cuya figura central es la del Cristo doliente –correspondiente a la imagen descrita en la alegoría del comienzo de la obra⁸⁷–, y alusiones complementarias a la Pasión y la Eucaristía justo debajo, en el banco, que responden al desarrollo narrativo y epistolar de la historia de amor entre Leriano y Laureola. Basándose en la función de apoyo a la meditación de los retablos, la estudiosa extrapola esta característica a la lectura de *Cárcel de amor* y propone que el lector contempla en estas imágenes el amor perfecto de Leriano por Laureola, contrapartida del de Cristo por la humanidad, para acabar identificándose personalmente con su sufrimiento amoroso "by typological transference and emotional involvement" (Miguel-

87 "[...] vi en medio della una silla de fuego, en la qual estava asentado aquel cuyo ruego de mi perdición fue causa. Pero como allí, con la turbación, descargava con los ojos la lengua, más entendía en mirar maravillas que en hazer preguntas; y como la vista no estava despacio, vi que las tres cadenas de las imagines que estavan en lo alto de la torre tenían atado aquel triste, que sienpre se quemava y nunca se acabava de quemar. Noté más, que dos dueñas lastimeras con rostros llorosos y tristes le servían y adornavan, poniéndole con crueza en la cabeza una corona de unas puntas de hierro sin ninguna piedad, que le traspasavan todo el cerebro; y después desto miré que un negro vestido de color amarilla venía diversas vezes a echalle una visarma, y vi que le recebía los golpes en un escudo que súpitamente le salía de la cabeza y le cobría hasta los pies. [...] y ninguna destas cosas pudiera ver segund la escuridad de la torre, si no fuera por un claro resplandor que le salía al preso del corazón, que la esclarecía toda" (San Pedro 1995: 7-8). Nótese, particularmente, los paralelos visuales con las *arma Christi*, evidentes en la "corona de unas puntas de hierro" (corona de espinas) y la "visarma" o alabarda (lanza), así como la potencial referencia a la imagen del Sagrado Corazón en la luz que despidе el corazón del cautivo.

Prendes 2004: 31), que es precisamente el tipo de implicación afectiva que preside la *meditatio humanitatis Christi*. Por otro lado, tanto la adscripción del público receptor a la misma clase social y sexo de Leriano⁸⁸, como la propia experiencia amorosa – presente o pasada– de los destinatarios promueven la identificación emocional con éste, contribuyendo a la eficacia de la contemplación.

Dicha perversión del valor meditativo del retablo sólo es posible en tanto "*Cárcel* distorts Christian charity into the perfect love for a woman that befits those who worship at the altar of the *religio amoris*" (Miguel-Prendes 2004: 24), de manera que su contemplación no redunde en la exaltación del amor hacia y de Jesús en que desemboca la *contemplatio humanitatis Christi*, sino en la celebración del amor perfecto de Leriano por Laureola –del hombre por la mujer–, que es venerado como "a courtly hero" (Miguel-Prendes 2004: 20). Esta experiencia coincide con la Eucaristía en su doble dimensión de recreación de la Pasión y manifestación de la unión de los fieles como Pueblo de Dios⁸⁹, sugiriendo un efecto de hermanamiento y experiencia religiosa entre los participantes en la meditación destinada a reafirmar su condición de cortesanos y, por consiguiente, devotos de la *religio amoris* y víctimas de la "feminine irrationality and capriciousness" (Miguel-Prendes 2004: 30). Lo que no queda resuelto es cuál sea, aparte de la de cohesión social y espiritual, la función de la contemplación del amor perfecto de Leriano pues, aunque la estudiosa se decanta por la interpretación de Severin (2003: 313) de que *Cárcel de amor* sólo puede ser ejemplar de "the sort of martyrdom which condemns the soul to Hell", no ofrece una explicación detallada de

88 Frente a la postura crítica dominante y, particularmente, en contra de lo defendido por Parrilla (2003), Miguel-Prendes (2004) se muestra partidaria de un público esencialmente cortesano y masculino.

89 "Communio vitae divinae et unitas populi Dei, quibus Ecclesia subsistit, Eucharistia apte significatur et mirabiliter efficitur. In ea culmen habetur et actionis qua Deus in Christo mundum sanctificat et cultus quem homines Christo et per Ipsum Patri in Spiritu Sancto exhibent" (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*: 1325).

sus razones para ello. Sea cual fuere, lo que importa retener de lo anterior es que el personaje de Leriano es valorado positivamente o, al menos, con simpatía, por los cortesanos, que se identifican con él y hacen de esta identificación un rasgo grupal.

Por su parte, al aplicar a *Celestina* los métodos de la meditación afectiva sucede que, frente a la participación emocional del lector que encontramos en la contemplación de la humanidad de Cristo y en *Cárcel de amor*, en ésta el lector "is never permitted to be caught up in the love story" (Martin 1972: 122) en razón de la constante intromisión de lo cómico en la trama amorosa. Siguiendo con este planteamiento, Martin (1972: 127) defiende que "Rojas, with his repeated interruptions of the love scenes, the continual mockery of Calisto's poetry and love sickness on the part of his servants, never permits the reader to identify with the protagonist", a lo que aún cabría añadir la caracterización esencialmente degradada y ridícula de la pareja de amantes (*cf.* Lacarra 1990, 2001b). Asimismo, la falta de correspondencia entre la extracción social de los protagonistas y la del público receptor de *Celestina* no sólo obstaculiza la transferencia tipológica, sino que la imposibilita, ya que, como defenderemos en el punto siguiente, los universitarios rechazan de pleno los valores cortesanos. Esto no obstante, a pesar de que la falta de implicación personal del público en la trama pudiera parecer el fracaso de la aplicación de la técnica contemplativa a *Celestina*, la falta de simpatía por el objeto de meditación debe ser considerada una forma de participación afectiva negativa, basada en el rechazo y el disgusto. Es decir, la meditación sobre *Celestina* sigue siendo fundamentalmente afectiva, si bien los resortes emocionales sobre los que descansa no son los de la implicación emotiva positiva vistos en la *meditatio humanitatis Christi* o en *Cárcel de amor* –la compasión, la empatía y la transferencia tipológica–, sino los de

la participación afectiva negativa: el desagrado, la desaprobación, el ridículo y la vergüenza ajena.

En este sentido, *Celestina* se alinea con las *imagenes agentes* cuya efectividad reside en la impresión negativa que son capaces de causar al lector a través de lo cómico, lo ridículo, lo obscuro y lo horrendo. Al igual que éstas, desempeña una función disuasoria en tanto que, cuando el objeto de contemplación se muestra ridículo o desagradable, cuando despierta rechazo, es de esperar que se convierta en un modelo a no seguir, al contrario de lo que ocurría con la finalidad imitativa de la *contemplatio humanitatis Christi*. En otras palabras, se ubica dentro del terreno de la ejemplaridad *ex contrariis*, tal como Martin (1972: 130) corrobora al afirmar que "since man does not like to be the source of such laughter on others, he will make an effort to avoid such behaviour in himself", aplicando a *Celestina* las conclusiones sobre la finalidad moral de la risa del ensayo clásico de Henri Bergson (1900). En consecuencia, el sustantivo "enjempro" en el verso 73 del acróstico –"Vos, los que amáis, tomad este enjempro"– debe entenderse con el sentido de *exemplum ex contrariis* que, no por casualidad, viene implícito en la etimología del término "denjempro" dos versos más adelante –"Andad sobre aviso, no seáis denjempro" (v. 76). A pesar de que su significado en castellano sea el de "deshonra" y "difamación" (Rojas y antiguo autor 2000: 13 n45), la palabra parece derivar del sentido de "escarnecer, exponer a la vergüenza pública" que *exemplare* desarrolla en el latín bíblico (Corominas 1954: vol. II, 218), coincidiendo con el sentido de "De muertos y vivos y propios culpados" (v. 78), donde la acusación de culpabilidad debe entenderse como reproche y reconvención colectivos y públicos de la actitud de los enamorados –y, probablemente, adelanto de la función de la pareja de amantes en el

relato por venir.

Por supuesto, la idea de la ejemplaridad *ex contrariis* de *Celestina* no es original⁹⁰, ni mucho menos se deja extraer exclusivamente de una lectura meditativa de la obra. Sin embargo, sí lo es el que su lectura en clave contemplativa contribuya a transformar al enamorado en un ser risible, poco menos que despreciable y antipático; invitando a alejarse de todo lo que representa. Desde nuestro punto de vista, al replicar el acercamiento contemplativo a *Cárcel de amor*, *Celestina* está en realidad definiendo el efecto que, desde la perspectiva de su autor y, presumiblemente, también de los lectores a los que se dirige, debería de causar la meditación sobre los encuentros y desencuentros amorosos de los amantes cortesianos, por oposición a la bondad con que los propios cortesianos meditan sobre éstos y las potenciales imitación y admiración que pueden derivarse de dicha meditación. Es decir, resuelve de manera inequívoca el problema de la ambigüedad de los efectos de la lectura meditativa de *Cárcel de amor*. Asimismo, partiendo, como hace Cátedra (2001b: 304), de la base de que la meditación sobre casos de amor fuera, efectivamente, una práctica cortesana destinada a desgranar y a profundizar en las sutilezas del amor cortés, pensamos que *Celestina* intenta demostrar que no hay nada trascendente en la contemplación de un amor puramente carnal, sino sólo espanto, rechazo y escarmiento. En otras palabras, que el meditar sobre el amor cortés sólo conduce al descubrimiento de la verdadera naturaleza sexuada de éste.

Desde esta última perspectiva, sospechamos que la razón por la que *Celestina* enfatiza el método meditativo de lectura debe mucho más a la influencia de *Cárcel de*

⁹⁰ Aunque se trata de la interpretación tradicional, el restaurador de la lectura *ex contrariis* y quien la invistió de sistematización crítica fue Marcel Bataillon (1961), si bien la exposición que más importa para nuestra argumentación es la más sintética y reciente de Eukene Lacarra (2003).

amor y de las prácticas lectoras cortesanas que a la mera mentalidad de devocionario o a las técnicas de la lectura privada en sí. En este sentido, el énfasis con que parece recomendarse una lectura meditativa en los paratextos no estaría exclusivamente destinado a asegurarse de que el lector enfoca correctamente la lectura de la obra, con una actitud que le impide empatizar con sus protagonistas, permitiéndole asimilar con facilidad la ejemplaridad *ex contrariis* de la obra, sino también a establecer un nuevo diálogo con la novela sentimental y, en concreto, con *Cárcel de amor*. En otras palabras, la lectura meditativa de *Celestina* sería una nueva forma de imitación de aquélla, de manera que el lector conocedor de los hábitos de lectura cortesanos, así como de la interpretación de *Cárcel de amor* que se hace de éstos en la corte, los reconocería en *Celestina* e identificaría la subversión de su finalidad, probablemente sonriéndose ante el efecto escarnecedor logrado y la puesta en evidencia de los valores y las prácticas cortesanos relacionados con su culto al amor. De hecho, cabría añadir esta circunstancia a las razones por las que creemos que la lectura meditativa ya estaba implícita en Mp, a pesar de la ausencia de acróstico, ya que es de suponer que los lectores del manuscrito eran conscientes de esta relación entre la novela sentimental, mejor dicho, entre *Cárcel de amor* y la contemplación, de manera que podían aplicarla al texto sin necesidad de indicación previa alguna o, al menos, reconocerla en el *contrafactum* pasional del final e interpretarla como una nueva alusión a la novela de San Pedro.

7. Celestina y la crítica anticortesana

Profundizando en la definición de "prayer-book mentality" de Harbison (1985: 87), ésta parece haberse desarrollado primero "among the nobility and upper classes

who commissioned works of art". Aunque a finales del siglo XV la mentalidad de devocionario afectara también a otros grupos sociales —"el universitario, el alto clero y el curial letrado" (Serés 2001: 13) según lo visto en la introducción al contexto intelectual—, interesa notar cómo Cátedra (2001b: 303) asocia la actitud contemplativa ante la novela sentimental precisamente con el entorno cortesano, para el cual y desde del cual se compone:

El ámbito cortesano en el que se desarrollan, en la segunda mitad del siglo XV, los tratados de amores privilegia los contenidos teóricos y sujetos a cuestión, como si de una glosa complementaria de la pasión poética se tratara. A veces lo es materialmente. Privilegia también un modo de lectura y de meditación, para lo que es muy importante la posibilidad de casi individuar a los destinatarios o sólo concebirlos en la homogeneidad de su clase cortesana, de la propia ideología que la caracteriza y de sus prácticas comportamentales.

Desde este punto de vista, el acercamiento sistemático a la materia amorosa con mentalidad de devocionario, es decir, con ánimo meditativo, estaría connotado como costumbre característicamente cortesana. En consecuencia, la propuesta de lectura contemplativa de *Celestina* puede —y, en nuestra opinión, debe— ser entendida no sólo como una manifestación más de la intertextualidad con *Cárcel de amor*, sino como una réplica a dicha obra y, en general, a dicha práctica.

Como veíamos más arriba, Sol Miguel-Prendes (2004: 34) sugiere que la lectura meditativa de *Cárcel de amor* ejerce, a nivel de la corte, como "the celebration of their code of ethics, [...] The performance of the Eucharist of courtly love bonds refined men within the courtly milieu in the same way that the performance of misogynist invention sets apart university students as a distinct group". Al aplicar a esta apreciación la observación de Whinnom (1981a: 62) de que "the enemies of love are invariably the enemies of women, just as the defenders of love, like San Pedro's Leriano, are also the defenders of women", se nos revelan dos posturas enfrentadas ante el amor, una positiva

y otra negativa, asociadas respectivamente con la corte y la universidad. Sin embargo, la misoginia destacada por Miguel-Prendes y Whinnom es sólo un aspecto del elemento fundamental que, creemos, distingue universitarios de cortesanos a finales del siglo XV: el concepto de amor como materia de la filosofía natural, es decir, lo que desde el importante trabajo de Pedro Cátedra (1989) se conoce como "naturalismo amoroso". En consecuencia, si la lectura meditativa de *Cárcel de amor* puede entenderse como un acto de comunión ideológica entre cortesanos devotos de la *religio amoris*, la de *Celestina* debe considerarse igualmente una manifestación de unidad ideológica entre miembros de la universidad, adeptos a otra definición de amor, coincidente con la estudiada en las aulas. No en vano, las afirmaciones de Cátedra (2001b) sobre la creación de una identidad literaria grupal universitaria a través de la creación de obras literarias designadas como "tratados de amor", donde se pueden reconocer los temas, las prácticas y los géneros académicos, ya apuntaban en esta dirección.

Dejando a un lado la vía minoritaria abierta por Castells (1991, 1995), la crítica actual acepta por lo general que este "amor naturalista" es, precisamente, el retratado en *Celestina*, frente a posiciones anteriores más idealistas (*cf.* Aguirre 1962), previas a la consideración de la pareja de amantes como figuras paródicas (*cf.* Severin 1984; Lacarra 1990). Desde este punto de vista, el amor es entendido como enfermedad a nivel fisiológico (*cf.* Lacarra 2001a; Amasuno 2005), pero también como pasión en el terreno filosófico (*cf.* Canet 1997, 1999), a la que, desde el ámbito de la filosofía moral, se busca contraponer constantemente el libre albedrío del hombre para rehuir el determinismo que favorece dicha definición del amor (*cf.* los trabajos de Canet pero, para una exposición más detallada, también Lacarra 2005). Para no distraernos de

nuestra argumentación, nos limitaremos a indicar que, desde la perspectiva naturalista, el amor es una pasión natural vinculada a la parte irracional del alma humana, que puede llegar a tener efecto sobre la parte racional de ésta a través de los mecanismos que desencadena el componente sensitivo de la misma, con consecuencias tanto psicológicas como fisiológicas. En el caso del amor romántico, las potencias anímicas sensitivas –fantasía, memoria y facultad estimativa–, desatadas por el estímulo de los sentidos y, particularmente, de la vista⁹¹, conducen a un juicio erróneo de la capacidad de estimación, que trastorna la voluntad y la razón humanas, y a lo que acompaña toda una serie de alteraciones físicas y de carácter debidas a los desequilibrios humorales desencadenados por el proceso de enamoramiento. A consecuencia de estas alteraciones, el hombre confunde su objetivo vital con la posesión del objeto amado, sometiéndose a la percepción errónea de sus facultades sensibles y, desde el punto de vista moral religioso, desviándose del verdadero único bien, que es el amor de Dios. En resumen, frente al amor ennoblecedor y casi místico de los cortesanos, el amor naturalista de los universitarios es moralmente denigrante, en tanto compromete las decisiones morales del hombre, e intelectualmente humillante, pues surge de la parte sensitiva del alma, relacionada con los sentidos, sin pasar antes por el filtro de la razón y entorpecidiéndola.

En *Celestina*, el personaje escogido para ejercer como portavoz de esta visión naturalista del amor típicamente universitaria, lejos de ser representativo del mundo de la universidad, está precisamente extraído de la corte, es decir, del entorno que corresponde a *Cárcel de amor* y a sus lectores. Mientras que más arriba hemos valorado la caracterización socio-cultural de Calisto como cortesano como mecanismo para evitar

91 Para la importancia del alma sensitiva en *Celestina*, véanse Castells (2000) y Burke (2000). Desde otra perspectiva, se ocupa también de esta cuestión Corfís (2011).

la identificación del público universitario con el personaje, la discordancia entre su nobleza y el carácter estrictamente naturalista del amor que muestra sentir por Melibea probablemente responda también a la consideración del amor cortés y, en particular, del pseudo-misticismo de la *religio amoris*, como una mascarada para encubrir un sentimiento concupiscente. Para demostrar la naturaleza ínfima de éste, en *Celestina* se sustraería al enamorado Calisto del trasfondo ideológico del amor cortés que, por su estatus cortesano, le es natural, trasplantándolo al contexto ideológico opuesto del naturalismo amoroso, no obstante respetando todos los demás rasgos característicos – expresivos tanto como anímicos– del amante cortés. En consecuencia, sale a la luz la falta de correspondencia entre lo que Calisto dice con lo que realmente siente, poniendo en evidencia la fundamental hipocresía del código del amor cortés y, especialmente, la ausencia de todo soporte ideológico detrás de la *religio amoris*, transmitiendo la impresión de que "As though attempting to conceal the base nature of his desire for Melibea, he relies heavily on the love religion" (Martin 1972: 101). Así pues, los principios del amor cortés y, sobre todo, de la *religio amoris* quedan reducidos a una mera distracción de la naturaleza real del deseo del amante, estrictamente fisiológica, sexual e irracional, como la de todo ser humano.

Esta opinión era compartida por los "moralistas, como fray Íñigo de Mendoza, fray Ambrosio de Montesino o fray Antonio de Medina, o bien los misóginos como Pedro Torrellas, Luis de Lucena o Rodrigo de Reinoso [...] Para ellos, los caballeros así como las damas de la corte estaban obsesionados con el apetito carnal y entregados al vicio y al pecado. El galanteo terminaba, según ellos, con escaleras contra la pared, entrevistas nocturnas clandestinas y la fornicación, igual que en la *Celestina*"

(Whinnom 1981b: 26-27). Desde este punto de vista, el amor no es más que un proceso estrictamente fisiológico y, por lo tanto, no tiene nada de espiritual, de manera que el amor cortés y, sobre todo, la *religio amoris* quedan reducidos bien a un sistema ético abiertamente idólatra y herético, como denuncian los escritos de los moralistas contemporáneos (cf. Gerli 1980, 1981a), bien a un código meramente lingüístico y conductual destinado a hacer parecer elevado un sentimiento en esencia vil, así como a propiciar la seducción. Esta última es, por ejemplo, la situación retratada en el capítulo XVI del primer libro de *Instrucción de la muger christiana* –titulado *De los amores*– y, en general, en *Celestina*, donde los intercambios cortesos siempre esconden una segunda intención, ya sea de carácter sexual, como el equívoco en torno al término "galardón" del acto I, o de otra naturaleza, como demuestran las palabras de Areúsa "y verás cuál te lo paro, lleno de viento de lisonjas, que piense, cuando se parta de mí, que es él, y otro no. Y sacarle he lo suyo y lo ajeno del buche con halagos" (301) antes de proceder a hacer creer a Sosia que lo ama, en una escena con todo el boato del lenguaje del cortejo amoroso cortesano (cf. acto XVII de la *Tragicomedia*).

Dada la sistemática falta de correspondencia entre las palabras y los actos de los personajes de *Celestina* (cf. Shipley 1985), la fundamental hipocresía del código cortés adquiere mucha más importancia para la interpretación de la obra que la cuestión de la subversión teológica, particularmente en función del *sequitur* "compuesta en reprehensión de los locos enamorados que, vencidos en su desordenado apetito, a sus amigas llaman y dicen ser su dios" (23). En nuestra opinión, el énfasis sobre el campo semántico del habla que implica la utilización de los verbos "llamar" y "decir" –no en vano repetidos en otras reconvenciones del amor cortés⁹²– es sintomático de que el

92 Por ejemplo, en las *Coplas de la Vita Christi* (Mendoza 1968: estrofa 346, vv. 341-345; la cursiva es

conflicto en torno a la *religio amoris* se centra más en los riesgos para el alma de lo que se dice –y se finge, y se hace– so pretexto de estar enamorado y con la finalidad de satisfacer los propios deseos concupiscentes, que en un verdadero peligro de que los enamorados renieguen. De ahí que la enumeración de los pecados a que puede conducir el amor humano de Ambrosio Montesino (1535: ff. 199r-199v) no contemple ni siquiera esa posibilidad, y sí muchos actos o pensamientos impuros y, sobre todo, palabras (el énfasis es mío):

Mas aqui se pregunta como puede alguno pecar y en quantas maneras por amor illicito y desonesto? Y respondese que en diez maneras. La primera es quando el hombre ama mas la criatura que al criador. [...] Lo .ij. peca el hombre en amor desonesto, pensando y deleytandose en su imaginacion en deleytes carnales. [...] Lo tercero viendo alguno a su enamorada, o viendo alguna a su enamorado, con deleyte y mala concupiscencia e dissoluto apetito. [...] Lo .iiii. *Hablando assi como quando alguno por palabras halagueras e dulces atrae alguna persona a alguna concupiscencia y acto illicito.* [...] Lo .v. palpando e jugando con intencion mala y peruersa, [...] Lo .vj. es arreandose mucho, [...] Lo .vij. quando alguno por amor desonesto da algun presente, o algun dona alguna persona con intencion de atraer la a algun acto abominable e malo, [...] El octauo quando alguno quiere supersticiosamente hazer con hechizos, y causar algun amor deonesto entre algunas personas. [...] Lo .ix. quando alguno por amor desonesto llora y se entristece quando aquella persona que ama se aparta e ausenta de el, o quando ama a otra persona sin el, o quando habla amigablemente con alguno. O tambien quando contrae matrimonio honesto e se casa con alguna persona honesta, [...] Lo .x. los que escriuen letras de amores, y avn los que las lleuan sabiendo ser tales, y tambien los que permiten hazer en sus casas ayuntamientos desonestos.

En consecuencia, el amor cortés queda reducido a un mero código eufemístico para hablar sobre la pasión erótica que cualquiera que conozca sus convenciones puede usar para expresar la suya. Esto explicaría por qué los criados y las prostitutas de *Celestina* recurren a voluntad a la terminología del amor cortés –que necesariamente tienen que conocer por sus relaciones laborales con las clases altas–, en lo que para ellos bien forma parte del flirteo y del juego erótico previo al encuentro sexual –caso de

mía):

Que hagan las aficiones
ser tu dios lo que más amas
bien lo muestran las passiones
que en sus coplas y canciones
llaman dioses a las damas;

Elicia y Sempronio, por ejemplo, o de Pármeno y Areúsa en el acto VII–, bien supone un código alternativo para hablar de su sexualidad en términos más decorosos –caso del eufemístico "Pues ¿qué es todo el placer que traigo sino haberla alcanzado" (192) de Pármeno. Asimismo, la utilización del código cortés por parte de las prostitutas y los criados puede entenderse como denuncia de que la farsa cortés se ha extendido a todas las clases sociales y ha penetrado, incluso, en las clases ciudadanas más bajas o, al menos, en aquéllas que más se relacionan con las clases superiores (personal de servicio, en un sentido amplio). Sólo así se entienden comentarios como "¿En cortesías y licencias estás?" (181), con el que Celestina ataja el intercambio cortés entre Areúsa y Pármeno en el acto VII, o "[...] sálenle alas y lengua" (302), con el que Elicia reacciona ante el tono cortés que Sosia adopta en su entrevista con Areúsa en el acto XVII de la *Tragicomedia*, los cuales parecen señalar una conciencia de la impropiedad que conlleva el que criados y prostitutas hagan gala de expresiones y comportamientos cortesos. Lo mismo podría decirse de la réplica de Sempronio "¡Cómo se lo dice el bobo! De risa no puedo hablar. ¿A qué llamas haberla alcanzado? ¿Estaba a alguna ventana o qué es eso?" (192) a los términos eufemísticos en que Pármeno le comunica que se ha acostado con Areúsa, en tanto evidencia una conciencia de la naturaleza convencional del vocabulario y del cortejo cortesanos, así como de su impertinencia en contextos donde la atracción física y el deseo sexual son lo que verdaderamente importa. Sin embargo, no por demostrar ser conscientes de la naturaleza eufemística de la terminología del amor cortés dejan los personajes bajos de aplicarla, lo que invita a suponer que han asumido su convencionalismo, al igual que las clases altas, y para ellos, lo mismo que para éstos, el amor cortés no es más que un código lingüístico elegante para disfrazar la

indignidad de su deseo concupiscente. En consecuencia, la única diferencia que existe entre el amor que sienten los plebeyos y el que afecta a la nobleza se reduce al código a través del cual se exterioriza –y aun esto es puesto en duda, pues los criados y las prostitutas hacen igualmente uso de él–, en consonancia con la concepción naturalista del amor como sentimiento independiente de la condición de la persona que lo siente, al estar vinculado a la parte irracional del alma, que todos los hombres, sin excepción, poseen⁹³. Así pues, el acercamiento naturalista al amor de *Celestina* y su falta de correspondencia con el lenguaje y la actitud de sus personajes confirman lo que ya señalara Whinnom (1981a: 61):

"Love", despite all the protestations of the poets, is no more than lust; the lover, despite what lovers claim, is not elevated and ennobled by his experience, but becomes a blasphemous sinner and a proper object of ridicule; and love is emphatically not, despite all the theorists, a malady which affects only noble minds, for servants can fall victim to it.

Desde la perspectiva del amor cortés como eufemismo cultivado y promovido por el sector cortesano de la sociedad, parece altamente probable que Calisto estuviera personificando un concepto negativo de la cortesanía ampliamente extendido entre la clase universitaria y que, al igual que más arriba la definición naturalista del amor, podría entenderse como un nuevo elemento de cohesión grupal. No en vano, Cátedra (2001b) también cuenta el componente anticortesano de *Celestina* entre los rasgos que la vinculan con otros tratados de tema amoroso surgidos en el entorno de la universidad de Salamanca, si bien Whinnom (1981a) y Beysterveldt (1982) ya habían identificado y abordado el tema antes que él. Efectivamente, dejando de lado la interpretación en clave conversa de Beysterveldt, "*La Celestina* is an attack not simply on the code of courtly

93 En cambio, la sintomatología y la intensidad sí varía en función de las características físicas, mentales y sociales del enamorado (cf. Lacarra 2001a; Amasuno 2005), lo que no obsta para que el sentimiento en sí sea el mismo para todos los afectados.

love but also on those who subscribed to it, namely the aristocracy" (Whinnom 1981a: 63), que es posible insertar en una tendencia europea anticortesana, particularmente italiana y humanista, que ve "en esta mezcla fantasiosa de ardores y mentes extraviadas, una de las causas primarias de los males que azotan el mundo, una de las fuentes principales de la irresponsabilidad e injusticia política, tanto civil como eclesiástica" (Ciordia 2007: 1002). No en vano, la génesis de *Celestina* coincide cronológicamente con la constatación de la corriente anticortesana en Castilla, de la que consideramos representativas, por ejemplo, las censuras al ritual amoroso cortés ya mencionadas, pero también, las reprensiones iniciales contra el rey y los nobles de la primera versión de las *Coplas de la Vita Christi*⁹⁴ (ID0269) o, en la versión definitiva, las coplas contenidas bajo los epígrafes "Reprehende las ponpas y regalos de los grandes con la pobreza y pena del Señor" (estrofas 106-113) o "Pone las peligrosas ocasiones de las grandezas" (estrofas 116-120). Estas últimas nos permiten comprobar cómo la crítica anticortesana se fundamenta en la oposición de la vida ociosa, regalada, individualista, superficial y ostentosa de la clase aristocrática, que sus integrantes cultivaban como distintivo social e, incluso, imperativo de su naturaleza más refinada⁹⁵, a la vida orientada hacia el bien

94 Todos los pecados que se cometen en la corte se resumen en una única estrofa (Mendoza 1968: Apéndice II, estrofa 23):

Que nunca falta en la tienda
de qualquier estado grande
cobdiçia para que prenda,
luxuria para que encienda,
sobervia para que mande,
desta sola copla mía
pueden claro conoçer
que ponposa señoría
por gran miraglo sería
fuir de no se perder.

95 Entre las censuras de las *Coplas de la Vita Christi* encontramos (Mendoza 1968: estrofa 107, vv. 1-5):

¡O locos desvariados,
si pensáis, por ventura,

común, de acuerdo con las virtudes cristianas –el modelo de Jesucristo destacado por los moralistas y defendido por la *devotio moderna*– y provechoso a toda la comunidad –característico del pensamiento cívico, ético y político humanistas pero, especialmente, de los humanistas italianos más adeptos a la crítica anticortesana (cf. Ciordia 2007). No en vano, recientemente Raúl Álvarez-Moreno (2010) ha puesto de manifiesto el trato que el tema del bien común recibe en *Celestina*, revelándolo como una de sus posibles fuerzas motrices y objetos de crítica principales. En consecuencia, desde el punto de vista de esta corriente de pensamiento cívico y moral, sólo puede resultar natural que los universitarios, en tanto su formación los prepara para ser miembros presumiblemente útiles a la sociedad, se consideren representantes de un modelo vital enfrentado al cortesano y adopten una actitud anticortesana acorde con esta oposición.

La intertextualidad con *Cárcel de amor* se deja explicar particularmente bien desde esta misma perspectiva anticortesana. Partiendo de la base de que la obra de San Pedro se erigió, en razón de su éxito editorial, en la obra cumbre de la literatura cortés castellana, parece inevitable que acabara en el punto de mira de los anticortesanos. Con cuatro ediciones, una continuación y una traducción al catalán antes de que acabara el siglo XV⁹⁶, el texto había sobrepasado con creces los límites estrictos de la corte y había sido aceptado fuera de ésta, tal como confirma Parrilla (2003: 21) al señalar que "la escasa presencia de ejemplares [de novelas sentimentales] en bibliotecas particulares cuenta, con todo, de un público lector muy variado socialmente". Tan buena acogida

que de ser muy delicados
que viváis tan regalados
os demanda la natura!

96 Sevilla, Compañeros alemanes, 1492 (ISTC is00160900); Zaragoza, Pablo Hurus, 1493 (ISTC is00160950); Toledo, Pedro Hagenbach, 1500 (ISTC is00161000). Impresa con la continuación de Nicolás Núñez en Burgos, Fadrique de Basilea, 1496 (ISTC is00161050). Traducida al catalán por Bernardí de Vallmanya e impresa en Barcelona, Juan Rosenbach, 1493 (ISTC is00161100).

entre un público no cortesano de un texto tan profundamente enraizado en los valores cortesos como *Cárcel de amor* sólo puede explicarse por la existencia de un deseo de imitación de las maneras aristocráticas y una voluntad de apropiación de los gustos cortesanos, históricamente vinculados con las ansias de ascensión social de la burguesía y su admiración por todo lo que estuviera revestido de alguna nobleza (Maravall 1968: 30-54), que desemboca en la propagación de los hábitos e ideales cortesos a otros estados, para horror de los moralistas anticortesanos.

En el caso de *Celestina*, la reacción ante este escándalo es reescribir *Cárcel de amor* desde una postura anticortesana. Para ello, sustituye los parámetros del amor cortés por los del naturalismo amoroso y, como reflejo de la tendencia cortés fuera de la corte, reubica la acción en un escenario no cortesano, como el de la Macedonia de la obra de San Pedro, sino urbano, como en el que estaba teniendo lugar la imitación cortesana, y con personajes más acordes con el nuevo escenario y la nueva naturaleza del sentimiento amoroso: enamorados cuya nobleza queda muy lejos de la altísima de Leriano y Laureola, intermediarios de mala catadura que se dedican profesionalmente a mediar entre los enamorados, en vez de amigos fieles y nobles; criados a sueldo, característicos del nuevo entorno ciudadano, y prostitutas, no menos típicas de éste y representativas de la clase de amor que prospera en las ciudades. Por lo tanto, *Celestina* se perfila, por un lado, como retrato de lo que ocurre cuando se normalizan el amor y las actitudes cortesos, es decir, cuando se generaliza el código amatorio cortesano y a nadie le escandaliza el que así sea, como podría estar sucediendo en las ciudades castellanas del siglo XV; por otro, como exposición de a lo que queda reducida *Cárcel de amor* si se le priva de sus elementos mitificadores, uno de los cuales sería el propio concepto de

amor cortés, sin los que todas sus bajezas quedan a la vista.

Así pues, tenemos dos obras de ficción con una trama a grandes rasgos paralela, en las que el protagonista es un cortesano enamorado que recurre al código del amor cortés para expresar su amor, y destinadas ambas a lectura meditativa, si bien por públicos diferentes –cortesano y universitario– y con concepciones totalmente opuestas del amor –cortés y naturalista. A la luz de las coincidencias y las diferencias, creemos que *Celestina* parte de los planteamientos de *Cárcel de amor* sólo para transformarlos de acuerdo con el público universitario al que se dirige, manteniendo en cambio al cortesano enamorado como protagonista y el acercamiento meditativo a la obra, pero adaptando el resto a las expectativas ideológicas de su auditorio, a saber: el concepto de amor (de amor cortés a amor naturalista), el escenario (de la mítica corte de Macedonia a una ciudad castellana cualquiera, entorno natural de los universitarios y de los "amores ciudadanos" del día a día⁹⁷), los protagonistas (no ya herederos de reinos ni ducados, sino la nobleza urbana corriente, que ni siquiera vive en la corte), los personajes secundarios (criados y prostitutas, no cortesanos) y la resistencia de la heroína (desde el punto de vista misógino característico de los universitarios, la mujer está siempre, en realidad, dispuesta a ceder ante los requerimientos de un amante y, si se hace de rogar, es por coquetería e hipocresía, no por verdadera virtud). La impresión consiguiente es la de un desajuste fundamental entre la caracterización de los protagonistas como amantes cortesanos y la realidad, notable sobre todo en la falta de correspondencia entre las fórmulas del culto de la *religio amoris* que utilizan en sus intercambios amorosos o para hablar de su amor, y la naturaleza sexuada de éste. Si a esta falta de correspondencia se le suma el uso del código cortés por parte de las clases

97 Tomamos prestada la expresión de Lacarra (2001b).

inferiores y su conciencia del valor convencional de éste, el amor cortés queda reducido a un mero sistema expresivo eufemístico al alcance de cualquiera para comunicar, en términos más elegantes, lo que en realidad es un deseo estrictamente físico y sexual. En consecuencia, creemos poder afirmar que *Celestina* se alinea con la corriente anticortesana que ve en la dedicación de la corte al juego amoroso una manifestación de amoralidad y autoengaño, así como un peligro para las costumbres y la estabilidad del resto de la sociedad.

8. La finalidad moralizante de *Celestina*

Llegados a este punto se hace necesario resolver por qué, si *Celestina* es, como venimos defendiendo en todos y cada uno de los puntos anteriores, un ejemplo de ortodoxia y preocupaciones morales y cívicas, merece, dos décadas después, la famosa censura de Juan Luis Vives (1529: f. 11v) "Lo mismo deurian hazer destos otros libros vanos, como son en España [...] *Celestina* alcahueta madre de maldades".

En el punto 5 hemos comentado por extenso cómo la apertura de *Celestina* a un público mayor obligó a una serie de modificaciones destinadas a hacer más explícito el modo de lectura de la obra, así como su interpretación, en sintonía con las afirmaciones de Severin (2004) sobre otros aspectos como, por ejemplo, la jerga estudiantil. Así pues, parece demostrado que, particularmente en el caso de *Celestina*, una apertura a un público mayor que el original universitario conlleva una pérdida de significado que, aunque compensada en la medida de lo posible a través de aclaraciones, paratextos y otros medios inherentes al propio libro, no siempre puede ser salvada, de modo que los nuevos lectores, los no pertenecientes al núcleo académico original, necesariamente

quedan excluidos de algunos aspectos de la obra. Siendo esto así, no vemos ningún inconveniente a que una apertura a un público diferente repercuta igualmente sobre la percepción moral de la obra, y nadie mejor que el propio Vives para demostrarlo: si en *Instrucción de la muger christiana*, orientado, como su propio título indica, a la formación del sexo femenino, *Celestina* aparece entre los libros nocivos para la salud moral de las doncellas, en las *Disciplinas*, destinadas a la instrucción de la juventud del sexo masculino, el mismo autor y apenas siete años después alaba las cualidades didácticas de la obra, que, indirectamente, considera beneficiosa para la juventud (Vives 1531: fol. 30r):

In quo sapientior fuit qui nostra lingua scripsit Celestinam tragicomoediam. Nam progressui annorum [*sic*], et illis gaudijs voluptatis exitum annexuit amarissimum, nempe amatorum, lenae, lenonum, casus, et neces violentas. Neque vero ignorarunt olim fabularum scriptores turpia esse quae scriberent, et moribus iuuentutis damnosa.

Esto es así porque Vives comparte la opinión de su tiempo de que, entre sexos, hay diferencias naturales intelectuales y de carácter⁹⁸, así como, muy especialmente, de función social⁹⁹, que influyen sobre la interpretación y el tipo de lectura que hombres y mujeres hacen o deben hacer de los mismos textos. Sin embargo, estas diferencias no se limitan a la biológica del sexo, sino otros factores como, por ejemplo, la edad, también pueden influir en la consideración de una lectura como provechosa o perjudicial, moral o inmoral (Vives 1529: fol. 9v):

[...] pero el ingenio mientras no aproueche en la virtud, no solo dexa de ganar tierra en el bien, mas aun la pierde tornando en el mal; y mucho mas caen en esto los moçachos que los grandes, y mas las mugeres que los hombres.

98 "Por tanto como la muger sea naturalmente animal enfermo, y su iuizio no este de todas partes seguro, y pueda ser muy ligeramente engañado" (Vives 1529: fol. 10r).

99 "El tiempo que ha de estudiar la muger yo no lo determino mas en ella que en el hombre, sino que en el varon quiero que aya conoscimiento de mas cosas, y mas diuersas; assi para su prouecho del, como para bien y vtilidad dela republica, y para enseñar a los otros. Pero la muger deve estar puesta en aquella parte de doctrina que la enseña vistuosamente biuir, y pone orden en sus costumbres y criança y bondad de su vida, y quiero que aprenda por no saber, no por mostrar a los otros que sabe, porque es bien que calle, y entonces su virtud hablara por ella" (Vives 1529: fol. 8v).

En concreto, la inexperiencia y la intensidad de los deseos sensuales características de la juventud hacen de los jóvenes un grupo de alto riesgo, proclive a las lecturas inadecuadas, en su doble sentido de equivocadas y no adaptadas a su madurez intelectual. Así, en el mismo año que Vives alaba las virtudes didácticas de *Celestina* en las *Disciplinas*, Alejo de Venegas se hace eco en su *Tractado de ortografía* (1531) de su opinión en sentido contrario en *Instrucción de la muger christiana*, destacando el gran peligro que *Celestina*, bajo el aspecto de "floresta de philosophos" –la "flora patente" de la cita–, representa para la juventud (citamos a partir de Snow 2001: 216):

Con mucha razon defiende [=Vives] su satyrica saña en la lena **scelestina** que en mi verdad no hay marcial que tanto mal haga en latin quanto esta flora patente desflora la juuentud en romance.

Finalmente, a los factores supuestamente biológicos de la edad y el sexo cabe añadir los del carácter, la formación o las propias capacidades intelectuales. Como se observa en el prólogo en prosa a la *Tragicomedia*, dentro del grupo homogéneo de "la alegre juventud y mancebía" (20):

Unos les roen los huesos, que no tienen virtud, que es la historia toda junta, no aprovechándose de las particularidades, haciéndola cuento de camino. Otros pican los donaires y refranes comunes, loándolos con toda atención, dejando pasar por alto lo que hace más al caso y utilidad suya. Pero aquellos para cuyo verdadero placer es todo, desechan el cuento de la historia para contar, coligen la suma para su provecho, rien lo donoso, las sentencias y dichos de filósofos guardan en su memoria para trasponer en lugares convenientes a sus actos y propósitos.

En consecuencia, a principios del siglo XVI, coincidiendo con los primeros años de difusión de *Celestina*, se acepta la posibilidad de que la recepción de un texto varíe en función de la pertenencia del destinatario a determinados rango de edad, clase social y sexo; por consiguiente, la percepción sobre la moralidad y el didacticismo de un texto dependen antes de las cualidades de los lectores y de su lectura, que de su contenido. Posición que, en 1614, seguía defendiendo Francisco Ortiz en su *Apología en defensa*

de las comedias que se representan en España (citamos a partir de Snow 1997: 151):

¿Quien duda sino que ese librito de **Celestina** es de los más discretos y sentenciosos que hay escritos? Pero es una flor de la cual saca miel, que si lo lee un hombre docto, nota las sentencias de todos los filósofos, dichas por la boca de aquella vieja y sus consortes, y queda avisado para saberse guardar de alcahuetas y rufianes. Pero si o [*sic*] lee un ignorante, no entiende lo bueno, y solamente le queda en la memoria la raza que tuvo **Calixto** para entrar a hablar a **Melibea**, siendo el intento del libro bien diferente.

Esto explicaría por qué un texto que, mientras no abandona el entorno de la universidad o de los lectores con formación universitaria, conserva intacto su potencial didáctico y moral, hasta el punto de que pudiera haber sido utilizado para la docencia (*cf.* Canet 2007a), se hace merecedor del recelo de los moralistas, incluso de los menos retrógrados, que desconfían del efecto que pudiera tener la exposición de determinados grupos sociales —en concreto, los intelectualmente menos preparados o naturalmente más influenciables, es decir, jóvenes, mujeres y lectores sin formación académica— a *Celestina*.

Por otra parte, aunque no es éste el lugar para extenderse sobre la crítica al ocio y, por asociación, a la literatura de entretenimiento característica de determinadas posiciones moralistas, éste se cuenta entre las causas principales de las dudas sobre la moralidad y el didactismo de *Celestina*. De hecho, en el mismo capítulo de *Instrucción de la muger christiana* que recomienda evitar la lectura de ésta y apenas unas líneas antes de su censura, puede leerse (Vives 1529: fol. 10v):

Dira alguno que se hizieron [=libros de armas y de amores] para los ociosos, y los jornaleros. Razon tienes como sino fuesse harta yesca para todos los males del mundo el ocio, sin que le pongas mas astillas.

Efectivamente, *Celestina* había comenzado un proceso de reducción a obra de ocio desde el mismo momento de su impresión y distribución entre el gran público como *Comedia de Calisto y Melibea*, a juzgar por los que le roían "los huesos, que no tienen virtud, que es la historia toda junta, no aprovechándose de las particularidades,

haciéndola cuento de camino" (20). Menos de cuarenta años después de esta afirmación, Blasco de Garay, en sus *Cartas en refranes castellanos* (1541), considera que la obra, antiguamente sólo al alcance y para disfrute de los universitarios, personas por tanto con una formación intelectual privilegiada, es ahora una lectura propia de ignorantes, de aquéllos que sólo leen literatura de consumo (citamos a partir de Snow 2001: 226):

[...] y el principal prouecho que aqui hazer pretendo, no tanto à los muy bien doctrinados, quanto à los que no suelen leer, sino a **Celestina** y cosas semejantes".

En consecuencia, aunque durante décadas siga alabándose el acierto con que *Celestina* aborda un tema tan escabroso como el que trata¹⁰⁰, puede decirse que, antes de mediados de siglo, lo que habría comenzado siendo un texto destinado a un público privilegiado intelectualmente que, por su formación, compartía un modo de leer y de entender la obra, se ha transformado, en manos de un público no-universitario y a pesar de los esfuerzos del prólogo a la *Tragicomedia* para reorientar su lectura, en mero libro de entretenimiento, perdiendo con ello cualquier buena consideración que tuviera y, consiguientemente, pasando a convertirse en un peligro para la moral de la sociedad.

Una dimensión particular del proceso de conversión de *Celestina* en obra de entretenimiento se halla en su reducción a su dimensión argumental, es decir, a la anécdota amorosa, lo cual no sólo conlleva conceder a la trama el papel central en la obra, aun cuando ésta es probablemente el aspecto menos interesante de la misma, sino, irónicamente, su igualación con *Cárcel de amor*. Desde esta perspectiva, es de suponer que los nuevos lectores de *Celestina*, lejos de percibir las coincidencias de ésta con *Cárcel de amor* como réplicas a la novela de San Pedro, lo hacían como evidencia de su

100 "[...] y si algunos pocos ay en semejantes materias, pudiendose sufrir, no se debrian quitar; tales son **la primera Celestina** [...] que aunque tratan cosas de amores, tratanlo como gente prudente y sabia", pareceres de Jerónimo de Zurita y Alvar Gómez en los albores de la década de los 70 (citamos a partir de Snow 2001: 248).

pertenencia a lo que para ellos era un mismo tipo de literatura, las historias de amor, perdiendo de vista la finalidad que la intertextualidad con dicho título desempeñaba para el público universitario. De hecho, es frecuente que las críticas de los moralistas se refieran a ambas obras en igualdad de condiciones, valorándolas exclusivamente desde su condición de relatos románticos, como vemos ocurrir, por ejemplo, en *Ley de amor y quarta parte del abecedario espiritual* (1536) de Francisco de Osuna (cita a partir de Snow 2001: 224):

[...] no quieren oyr hablar de amor de Dios sino de **Celestina**: o de *Carcel de amor* o de semejables amores que verdaderamente son aborrecimientos.

La situación es tanto cuanto más irónica si se tiene en cuenta que, como queda expuesto en varios de los puntos anteriores, la intención original de *Celestina* había sido precisamente la misma que la de Osuna, es decir, denunciar cómo los amantes cortesanos posponen el amor de Dios al amor carnal.

Un segundo desajuste con la intención original de *Celestina* reside en el papel que ésta, lo mismo que *Cárcel de amor*, podría haber desempeñado como manual de flirteo y seducción, a juzgar por el *Manual de confesores y penitentes* (1556) de Martín de Azpilcueta (citamos a partir de Snow 2001: 242):

Y del que lee, o oye libros de amores, y de cuentos lasciuos, y luxuriosos, creyendo, o deuiendo de creer, que consentira, o hara consentir, a lo menos en alguna delectación mortal.

Pero, sobre todo, por tratarse éste de uno de los argumentos centrales de fray Tomás Muñoz y fray Luis García Benito para recomendar la prohibición de *Celestina* en 1792 (citamos a partir de Snow 1997: 169):

¿Y como podemos decir que se conformaba con este fin, quando toda la obra esta fomentando el espirito de la disolucion, y el de la lascivia, siendo una como Seccion practica, que en la mayor parte de sus paginas esta instruyendo en la seduccion de los corazones mas castos [...]?

Obviando la exageración que puede esconderse detrás de las palabras de estos moralistas, éstas corroboran la pertinencia de la situación que, en el punto anterior, hemos relacionado con la crítica anticortesana de *Celestina*: la extensión del código amoroso cortés a otras capas sociales distintas de la nobleza como modo eufemístico de comunicar un deseo exclusivamente sexual y convención social. La imitación de las maneras cortesas exige, a falta de poder aprenderlas en la corte o de los propios cortesanos, la búsqueda de puntos de referencia conductuales de los que extraer los principios por los que se rige el ritual amoroso cortés. En este sentido, una literatura que los refleje, independientemente de con qué finalidad lo haga, se ofrece como un manual de cortejo potencial, por lo que no debe extrañar que, efectivamente, algunos lectores extrajeran de los libros de ficción de temática amorosa, *Celestina* incluido, sus modelos galantes. Así lo permiten imaginar el retrato del enamorado en el capítulo *De los amores* de *Instrucción de la muger christiana*, que tantos rasgos comparte con Calisto, o la famosa anécdota de la *Floresta española* (1574) de Melchor de Santa Cruz sobre el hombre que envió a la mujer que cortejaba una de las cartas de Leriano en *Cárcel de amor* (Santa Cruz 1953: 168). De esta manera, de nuevo irónicamente, *Celestina* pasa de ser una denuncia de la extensión del código cortés a todas las clases sociales para disfrazar propósitos deshonestos, a convertirse o, al menos, a ser tratada por los moralistas como un referente para este comportamiento.

No obstante lo anterior, aunque la apertura de *Celestina* a públicos mayores –con sus consiguientes reducción al componente anecdótico, reducción a lectura de ocio y potencial como manual de cortejo a lo cortesano– justifique sobradamente la evolución de la censura a su contenido, no es el único motivo de este cambio de actitud. Ésta viene

igualmente motivada por un cambio esencial en la mentalidad que había presidido los planteamientos didácticos hasta el siglo XVI y que marcará las polémicas en torno a la educación a partir de éste: el abandono de unos criterios emparentados con el voluntarismo agustiniano según los cuales "Ongoing exposure to both positive and negative examples was one way the individual could be trained to select a proper continuation, to 'hold always to the good'" (Burke 1998: 4) como, por ejemplo, los que encontramos en el *Libro de buen amor*¹⁰¹ o los reivindicados por la pedagogía humanista (cf. Canet 1997: 55-57), en favor de una actitud extremadamente restrictiva, descrita a la perfección en los *Diálogos de la agricultura cristiana* (1589) de Juan de Pineda como "[...] del leer lo bueno y del no leer lo malo, pues basta saber tal, para lo huir" (cita a partir de Snow 2001: 264).

De todas las circunstancias que confluyen en este cambio de actitud, la más importante es la transición hacia un nuevo modelo gubernamental y social en el que, en palabras de Fernando de los Ríos (2007: 282):

En verdad el objetivo de iglesia y Estado era uno y el mismo: el "servicio de Dios" y "el de la corona" se confundían, y aun cuando la observación externa y rápida pudiera hacer creer otra cosa, el examen histórico muestra que, durante buena parte del siglo XVI, no es la iglesia la que conducía al Estado, sino el Estado quien llevaba a la iglesia a su lado y como auxiliar a fin de cumplir la misión trascendente [=salvar las almas de sus súbditos] que a sí mismo se había asignado.

Siendo esto así, puede decirse que tanto Iglesia como Estado adoptan una actitud paternalista respecto a las almas de los españoles, que redundará en el establecimiento de toda una serie de mecanismos de control para asegurar, por un lado, la moralidad de

101 "[...] e así este mi libro a todo omne e muger, al cuerdo e al non cuerdo, al que entendiere el bien et escojiere salvaçión, e obrare bien amando a Dios: otrosí al que quisiere el amor loco en la carrera que andubiere puede cada uno bien deçir: Intellectum tibi dabo [...] Et Dios sabe que la mi intençión no fuer de lo faser por dar manera de pecar ni por mal desir, más fuer por reduçir a toda persona a memoria buena de bien obrar et dar ensiempro de buenas costumbres e castigos de salvaçión: et porque sean todos aperçebidos, e se puedan mejor guardar de tantas maestrías como algunos usan por el loco amor" (Ruiz 1996: 9-10). Para la relación del sentido didáctico del *Libro de buen amor* con el ideal agustiniano, véase Gerli (1982).

sus vidas, por otro, la ortodoxia de sus pensamientos: tribunal de la Inquisición, censura de libros, obligatoriedad del sacramento de la confesión... En consecuencia, importa más minimizar el margen de error –moral o teológico– al que está sujeto cualquier decisión tomada con libre albedrío, aplicando el entendimiento a la misma, que el valor mayor que, para los partidarios del voluntarismo, otorga Dios a las decisiones moralmente óptimas tomadas con conocimiento de causa. En consecuencia, los *exempla ex contrariis* comenzaron a sentirse como un peligro innecesario, como una herramienta didáctica cuya efectividad era difícil de controlar y que, en aras de la protección de los individuos de sí mismos, era necesario alejar de éstos para asegurar la moralidad de la sociedad. A pesar de lo cual, la fe voluntarista-agustiniana en el criterio de la razón individual para elegir el bien sobre el mal y la necesidad de conocer ambos para poder hacer una decisión informada tardará todavía en olvidarse, por lo que el rigorismo que traslucen las palabras de Juan de Pineda contra la lectura de *Celestina* no se generalizará hasta entrado el siglo XVII (cf. Snow 2002), justificando así los juicios contradictorios sobre la moralidad de la obra que se suceden a lo largo del siglo XVI (cf. Snow 1997; Snow 2001), tanto como sus tardías expurgación (1631) y censura (1792).

Por otra parte, desde la perspectiva de *Celestina* como obra destinada a ser leída con una actitud contemplativa e *imago agens* disuasoria encontramos múltiples razones por las que pudo empezar a dudarse de su moralidad, comenzando por lo problemático de la representación visual-mental del texto cuando ésta se destinaba a una lectura en privado y en silencio. Si bien, de acuerdo con el principio por el que "To the dismay of moralists, licentious scenes are as memorable as the spilling of Christ's blood" (Miguel-Prendes 2004: 18), la crudeza con que se tratan determinados temas en *Celestina* y la

caracterización física y moral de sus personajes se dejan justificar como procedimientos al servicio de la moralidad, no cabe duda de que la representación de vicios, crímenes y comportamientos reprobables no podía dejar de suscitar en el lector un cierto deleite *vouyeur* (Sänger 1989: 156). Como resultado, las *images agentes* disuasorias no tardaron en convertirse en el objetivo de la vigilancia y de la censura morales. En concreto, comenzó a dudarse no sobre su efectividad para grabarse en la memoria, que su naturaleza impactante hacía innecesario cuestionar, sino sobre si lo que se grababa era el rechazo al vicio que representaban o el vicio mismo, incitando no al rechazo de éste, sino a entregarse a él. Así lo encontramos, de nuevo, en los *Diálogos de la agricultura cristiana* de Juan de Pineda (citamos a partir de Snow 2001: 264; la cursiva es mía):

[...] mas yo con sant Pablo pregono que la fornicacion ha de ser huida, y no estudiada, ni aun *ymaginada*: y que el que lee como van procediendo en los grados de las carnalidades, no puede sino sentirse llamado a ellas, y se halla metido en la pelea con lo que el por lo menos ignorantemente dize tomar para preservativo. [...] No hay cosa en el mundo tan atractiva, aun con solo pensarla, y aun sin *ymaginarla*; ¿y dezís que la leéis cómo se pone por obra para huir-la?

En función de la distinción que el padre Pineda establece entre "pensar" e "imaginar", y partiendo de la base de que "imaginar" es poco menos que un tecnicismo para designar la recreación mental visual de una escena para sumergirse afectivamente en ésta, es decir, un sinónimo de "meditar", parece evidente que lo que alarmaba a los moralistas no era la representación imaginativa en sí, sino la reacción emocional que la inmersión emotiva en la escena podía suscitar, ya que los mecanismos empáticos de la meditación precisamente invitaban a que el que imaginaba la carnalidad se excitara con ésta, con todos los pecados de obra y de pensamiento a los que dicha excitación podría acabar conduciendo. Puesto que éste era, precisamente, el método asociado a la lectura

silenciosa en privado, no puede resultar extraño que la literatura se convirtiera en una de las preocupaciones principales de los moralistas; cuánto más una obra como *Celestina* que, como queda expuesto en los puntos anteriores, invita explícitamente a leerla con actitud imaginativa.

Asimismo, conviene no olvidar que la censura de *Celestina* sólo sobreviene cuando el cambio de los tiempos, la extensión del público receptor a la mayoría de las clases sociales, la consiguiente multiplicación de los modos de lectura y la propia evolución de la lectura en silencio hacia actividad más bien lúdica comienzan a permitir a los lectores identificarse con sus protagonistas y simpatizar con ellos, como se extrae de la censura de Juan Luis Vives (1529: fol. 12r) "porque las mas de las vezes la causa de aprovar los tales libros, es porque veen enellos su vida, como en un retablo pintada". A consecuencia de esto, la lectura meditativa de *Celestina* pierde toda su motivación y su efecto como *exemplum ex contrariis* e *imago agens* negativa, pudiendo degenerar incluso en sus contrarios, lo que explicaría por que algunos amantes pudieron haber tomado la obra como manual de seducción amorosa, es decir, como ejemplo en lugar de contraejemplo.

En resumen, la recepción de *Celestina* es un caso perfecto de lo que Chartier (1989: 165-166) considera el tercer modelo de las relaciones posibles entre texto, libro y lectura:

A third model of this relationship among text, book, and understanding appears when a text that is fixed in content and fixed in form becomes the object of contrasting readings. "A book is changed by the fact that it does not change even when the world changes", declared Pierre Bourdieu. [...] let us add: "even when its mode of reading changes".

Aunque escrita desde parámetros didáctico-morales voluntarista-agustinianos, que apoyan la ejemplaridad *ex contrariis* y la utilización de *imagines agentes*

disuasorias, la recepción de *Celestina* transcurre paralela al progresivo abandono de éstos, en favor de una moral rigorista y paternalista donde sólo tiene cabida el buen ejemplo. Asimismo, la ampliación de su público desde el mundo de la universidad hasta alcanzar a todas las clases sociales conlleva nuevas lecturas que cambian por completo la percepción de la obra, tanto desde el punto de vista didáctico-moral, como desde la perspectiva de cuál es el elemento central en la misma. En consecuencia, la aparente contradicción entre la intención que los paratextos atribuyen a *Celestina* y su recepción en la sociedad de su tiempo queda perfectamente explicada por causas estrictamente externas al texto, haciendo innecesario suponer que aquéllas fueran insinceras y, por lo tanto, respaldando nuestra interpretación hasta aquí.

9. Consecuencias

Dejando a un lado las conclusiones individuales de cada apartado, interesa destacar cómo cada uno de ellos contribuye, de una u otra manera, a desacreditar la imagen de una *Celestina* heterodoxa, fuera de los parámetros ideológicos de su tiempo, para reubicarla dentro de unas coordenadas literarias, espirituales, morales, intelectuales y sociales bien definidas y, sobre todo, nada extraordinarias. Literarias, porque ponen de relieve la deuda de las hipérboles sagradas de *Celestina* para con la poesía amorosa, luctuosa y moral de su tiempo, así como para con la novela sentimental y la llamada poesía de Pasión y, en concreto, *Cárcel de amor*, la *Passión trobada*, *Las siete Angustias de Nuestra Señora* y, probablemente, las *Lamentaciones fechas para la Semana Santa*. Espirituales, en tanto la propia proliferación de la hipérbole sagrada está relacionada con un ambiente hiperreligioso que, en este caso concreto, lleva la marca de la *devotio*

moderna, pero también porque los términos de referencia sobre los que se construyen reflejan los elementos fundamentales de la religiosidad del momento, a saber: la liturgia, los oficios de Difuntos y de Pasión, la literatura sobre el desprecio del mundo y la omnipresencia de la muerte. Morales, puesto que el abuso de la hipérbole sagrada en *Celestina* pone en duda los fundamentos y la trascendencia de la *religio amoris* que las sustenta, revelando su carácter eufemístico y las verdaderas y pecaminosas intenciones que encierra. Intelectuales, por cuanto al convertir en objeto de sus críticas un comportamiento característicamente cortesano se inserta dentro de una corriente de pensamiento anticortesana europea, que no sólo se preocupa por el daño moral de estas prácticas, sino por sus consecuencias para la sociedad. Y, por último, sociales, ya que la anticortesanía, al menos en su dimensión de negación de la naturaleza trascendente del amor cortés, funciona como elemento de unión de la clase universitaria, cuya identidad grupal viene definida por un concepto naturalista del amor opuesto al ennoblecedor y distintivo del amor cortés.

Asimismo, creemos que lo anterior nos sirve para alinearnos con José Luis Canet (1997, 1999, 2010a) cuando afirma que, a nivel ideológico, *Celestina* milita en las filas del sector renovador de la universidad mencionado en la introducción al contexto intelectual. Sin detenernos aquí a resumir la totalidad de sus argumentos, baste con indicar que, de acuerdo con las investigaciones del estudioso, *Celestina* mantiene vínculos muy estrechos con la enseñanza de la filosofía moral (*cf.* Canet 1999) y con la corriente voluntarista-agustiniana (Canet 2008: 93). La obra describiría un caso en el que los implicados se abandonan a sus pasiones, conscientemente, haciendo uso de su libre albedrío, y, aunque disponen de oportunidades, herramientas y señales de

advertencia más que suficientes para enmendar sus errores, prefieren no aprovecharlas – incluso las utilizan en el sentido contrario–, lo que indefectiblemente les conduce al perjuicio propio –espiritual, físico y social– y provoca, de la misma manera, el perjuicio de los demás (Canet 1997: 54-55). Así planteada, *Celestina* reflejaría las polémicas universitarias en torno a la posición de la voluntad ante las pasiones y puede que ante otros factores extrínsecos a la misma, tales como, por ejemplo, la magia¹⁰² (cf. Canet 2000), decantándose por una solución afín con el voluntarismo agustiniano, es decir, que los personajes no hacen uso de su voluntad para sobreponerse a sus pasiones y tomar la decisión moralmente correcta, lo que irremediabilmente los conduce a su perdición.

Desde nuestro punto de vista, el análisis anterior corrobora la hipótesis de José Luis Canet con, al menos, tres de sus resultados: el factor anticortesano, la relevancia de la *meditatio humanitatis Christi* desde los puntos de vista metodológico e interpretativo, y la ejemplaridad *ex contrariis*. Comenzando por el primero, la constatación de una orientación anticortesana en *Celestina* nos ha servido, en primer lugar, para ubicarla ideológicamente dentro del mundo de la universidad. La función que le hemos atribuido como elemento de cohesión y factor de identidad grupal universitario actúa exactamente igual que las referencias a fuentes, géneros, métodos y terminología académicos en la obra, intensificando el vínculo entre las aulas y *Celestina*. Sin embargo los términos en que se manifiesta la anticortesanía en *Celestina* obligan a descartar que ésta sea fruto de un simple deseo de distinción social, así como impiden también que sea únicamente el

102 Para un estado de la cuestión sobre el tema, véase Severin (1995, 2007). A pesar de que, sobre todo a partir de las afirmaciones al respecto de Russell (1978b), parece haberse alcanzado cierto consenso en tono al papel orgánico de la magia en *Celestina*, la crítica celestinesca sigue dividida entre los que conceden a la influencia mágica un papel determinante en la aquiescencia de Melibea, como el propio Russell, y los que no, como el especialmente escéptico Joseph Snow (1999).

resultado de dos concepciones incompatibles sobre el amor –cortés y naturalista– y la mujer –pro-feminista y anti-feminista. La censura anticortesana de *Celestina* parece ir más allá de estos dos factores de diferenciación y, de acuerdo con las muy pertinentes observaciones de Ciordia (2007), emparentar con la actitud crítica ante el ocio y el lujo en que viven sumidas las clases nobles que había adoptado toda una serie de humanistas italianos, preocupados por el perjuicio que una clase desocupada y regalada supone para la moral y la prosperidad económica y política de la sociedad, donde se revela antes una preocupación cívica y ética, que un deseo de distinción ideológica, social o grupal. Si bien, mientras no nos consten pruebas materiales, esta relación no nos parece prueba suficiente para suponer que en la universidad española hubiera representantes activos de esta corriente ideológica, ni de que pertenecieran a la corriente renovadora dentro de ésta, lo cierto es que el interés por la buena salud moral de la sociedad y por el bien común que demuestra dicha actitud encaja a la perfección con la relevancia que la moral y, sobre todo, la moral práctica, aplicada a la vida diaria, adquieren dentro del sector universitario renovador. Por su parte, Castilla posee su propia corriente anticortesana, compuesta por moralistas y religiosos de filiación o con afinidades franciscanas, a los que, de nuevo, no podemos relacionar directamente con el sector renovador de la universidad española, pero cuyo franciscanismo apunta en esta dirección, ya que dicha corriente renovadora se caracteriza por una espiritualidad cercana a los parámetros ideológicos franciscanos, por cuanto éstos coinciden con los de la *devotio moderna*. Así pues, la anticortesanía de *Celestina* no es sólo una manifestación de su filiación universitaria sino, dentro de ésta, lo es de una corriente con profundas preocupaciones moral-religiosas –y cívicas–, cuya actitud anticortesana intenta ser productiva y

provechosa para las almas y el buen funcionamiento de la sociedad.

En cuanto a la relevancia de la *meditatio humanitatis Christi* para leer, entender e interpretar *Celestina*, nuestro análisis contribuye sin duda a confirmar la intuición de Canet (2010a: 77) de que en ésta "Existe una religiosidad exterior, pero nadie sigue los preceptos de Cristo, de ahí que no se le nombre en toda la obra (tan sólo en los paratextos añadidos, que dan la posible pista interpretativa)". Por un lado, al considerar la mención de las *arma Christi* desde la perspectiva de su función como soportes o estímulos de la contemplación, hemos valorado tanto su efecto potencial sobre la actitud con que el lector se enfrenta al texto, invitándolo a aplicarle la técnica de la *meditatio humanitatis Christi*, como la posibilidad de que la contraposición del sufrimiento de Cristo al retrato también desolador de *Celestina* proporcione al lector, además de un término de referencia emocional para los sucesos que acaban de ocurrir ante sus ojos, la trascendencia cristiana que se echa en falta a lo largo de ésta y, particularmente, en el planto de Pleberio. Por otro, de acuerdo con la afirmación de Burke (1998: 164) de que "these [official practices and writings], serving as an intertext or, better, supertext, would have exercised a constant influence upon the understanding of the reader or the listener", al reconocer los paralelismos con el relato de la Pasión del desenlace de *Celestina* el lector no habría podido sustraerse de su vinculación a la práctica de la *meditatio humanitatis Christi*, de manera que habría acabado por aplicar algunos de sus presupuestos a ésta, por ejemplo, más allá de la metodología, su finalidad moral o ejemplar. Asimismo, añadiendo a lo anterior el mensaje de desprecio del mundo que, según nuestra interpretación y la de Dunn (1976), trasluciría la referencia a la oración *Salve Regina* con que acaba el planto de Pleberio y, por consiguiente, la obra, nuestra

interpretación extiende al desenlace la pista interpretativa aludida por Canet, con lo que contribuimos a reforzar la intuición de éste de que la alternativa al mundo degradado, cruel y falto de trascendencia retratado en *Celestina* que la propia obra ofrece al lector es, precisamente, el abandono del mundo y la dedicación al amor de Dios. De ser esto así, *Celestina* encajaría perfectamente dentro del programa espiritual de la corriente renovadora de la universidad, ya que refleja unas prácticas devotas y unos principios ideológicos afines a la *devotio moderna*.

Por último, el hecho de que la lectura que proponemos de *Celestina* redunde en su interpretación como ejemplo *ex contrariis*, a lo que añadimos su dimensión como *imago agens* disuasoria, encaja con la preocupación por la moral práctica de la corriente renovadora de la universidad. Asimismo, se ciñe a un principio particularmente grato tanto al voluntarismo agustiniano, como a la corriente pedagógica más estrechamente vinculada al humanismo: enfrentar al hombre con el mal para que pueda conocerlo y realizar sus elecciones morales con conciencia de lo bueno y de lo malo. Esto ubica *Celestina* de lleno en la corriente renovadora de la universidad y, dentro de ésta, de la más afín a los planteamientos voluntaristas y humanistas, en tanto implica que la voluntad y la psicología humana son el factor determinante para el comportamiento moral del hombre.

IV. La Biblia en *Celestina* a través de las recopilaciones de *auctoritates*: el caso paradigmático de Eclesiástico en el primer acto

Eclesiástico es el libro de la Biblia más veces aludido en *Celestina* o, al menos, el que más a menudo es considerado pertinente por el comentarista anónimo del siglo XVI, autor de *Celestina comentada*. A falta de índices en la edición de Fothergill-Payne *et al.* (2002), hemos realizado un recuento que coloca a Eclesiástico a la cabeza de los textos bíblicos más recurrentes, con sesenta menciones, seguido de cerca por las cincuenta apariciones de Proverbios y, a cierta distancia, por las veintisiete de Salmos y del Evangelio según san Mateo, respectivamente. El número de referencias a otros libros de las Escrituras es considerablemente menor, si bien con un marcado predominio de las epístolas de los apóstoles, sobre todo, las paulinas. Los ejemplos adicionales de potencial intertextualidad bíblica aportados por la base de datos ByC confirman esta tendencia¹⁰³, con cerca de una treintena de posibles alusiones a Eclesiástico no recogidas en *Celestina comentada*, y entre quince y veinte para cada uno de los libros de Salmos, Proverbios y el Evangelio según san Mateo. Igualmente, el número de referencias probables a las epístolas de los apóstoles se ve aumentado, si bien en una proporción menor, acorde con la de su presencia en el comentario anónimo.

Esta distribución de las referencias a las Escrituras evidencia un perfil laico de

¹⁰³ Puesto que la base de datos ByC está sujeta a revisión y actualizaciones, los resultados numéricos podrían verse alterados, si bien no tanto como para privar a Eclesiástico del puesto de libro bíblico más evocado, seguido a cierta distancia por Proverbios, Salmos, el Evangelio de san Mateo y, a una distancia aun mayor, las epístolas de los apóstoles.

lecturas bíblicas en tanto que, por un lado, los Salmos desempeñaban un papel esencial en las devociones seculares desde la Edad Media, en particular a partir de su implicación en la formación de los libros de horas (*cf.* Leroquais 1927) y la difusión impresa del Salterio¹⁰⁴, y que, por otro, los Evangelios y las epístolas respondían al espíritu de recuperación del Cristianismo primitivo de la *devotio moderna*, de manera que no tardaron en desgajarse de la Biblia y difundirse exentos entre los laicos. Basten para demostrarlo textos como el *Libro de los Evangelios moralizados* de Juan López de Salamanca (BETA texid 1890; ISTC il00280700) o las *Epístolas y evangelios en romance* de Guillermo de París, traducidos por Gonzalo García de Santa María (BETA texid 1529; ISTC ig00707300) –el cual podría, además, haber formado parte de la biblioteca personal del Fernando de Rojas histórico en el momento de componerse *Celestina*¹⁰⁵–, todos ellos con ediciones incunables que constatan su popularidad¹⁰⁶. A su vez, los libros sapienciales también circularon al margen del resto de la Biblia, con especial éxito de Proverbios, que llegó a conocer una edición incunable burgalesa en latín¹⁰⁷. Sin embargo, más a nuestro propósito vienen algunos romanceamientos y

104 La presencia de dos libros de Salmos en la biblioteca de Francisco Álvarez de Toledo (finales del siglo XV, entradas 36 y 46) y de otros dos, al menos uno de ellos presumiblemente impreso, en la de Antonio de Rojas y Velasco (principios del siglo XVI, entradas 20 y 55) nos parece prueba suficiente de la difusión de los Salmos entre los laicos (*cf.* Berceiro Pita y Franco Silva 1985). Asimismo, nos consta una edición incunable del Salterio traducido al castellano (ISTC ip01076350), a pesar de lo cual nos parece más representativa la versificación de los salmos penitenciales de Pero Guillén de Segovia (BETA texid 3482), que se relaciona con la inclusión de éstos en los libros de horas y su consecuente popularidad entre los seculares. Los salmos penitenciales fueron también impresos por separado (Wilkinson 2010: n° 1900).

105 "Creemos que la edición que poseía Rojas es la segunda impresión de Salamanca, por la 1ª Tipografía gótica (fol., 138 hs.), en 1493, y (por qué no) suponer que la adquirió de estudiante en la ciudad del Tormes al poco de aparecer, cuando completaba sus años en la Facultad de Derecho" (Infantes 1998: 14). Aunque rechazamos la autoría del Rojas histórico, sirva como ejemplo de la popularidad de los Evangelios y las epístolas entre los laicos.

106 Respectivamente ISTC il00280700, e ig00707300, ie00096500 e ie00096550.

107 ISTC is00093500, reimpresa en 1513 (Wilkinson 2010: n° 1956). Puesto que Esparza y Niederehe (1999: n° 111) asocian esta segunda edición a la persona de Antonio de Nebrija, cabría preguntarse si la primera también estuvo bajo su cuidado, ya que por aquellas fechas (*ca.* 1500) Nebrija parecía encontrarse en su momento de mayor dedicación a los estudios bíblicos (Esparza y Niederehe 1999: 24). Esto importa como manifestación de un interés filológico humanista por la Biblia, en Castilla

adaptaciones de los libros sapienciales que encontramos en manuscritos evidentemente vinculados a entornos laicos. Así los dos "capítulos" de Eclesiastés (BETA texid 1247, 1248) del manuscrito h.III.1 (2) de la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial, propiedad de Isabel la Católica (Ruiz 2004: 438), o la de Eclesiástico *Sentencias de Salomón* (BETA texid 3469) del manuscrito 155 de la Real Academia Española, conocido por transmitir una glosa a las *Coplas de Mingo Revulgo* diferente de la de Hernando del Pulgar (Paolini 2008: 248). Téngase igualmente en cuenta la adaptación de Eclesiastés equívocamente titulada *Proverbios en rimo del rey Salomón* (BETA texid 4997, basado en texid 1256), cuya influencia sobre *Celestina* ya postulara Castro Guisasola (1973: 158)¹⁰⁸. Del siglo XVI son también otros *Proverbios del sabio Salomón* en verso (*cf.* Infantes 1997), basados –esta vez sí– en el libro bíblico que proclama el título, más o menos coetáneos de las traducciones al castellano impresas en torno a 1550 (Wilkinson 2010: nn. 1957, 1958, 1960). Por último, tampoco deben perderse de vista las traducciones catalanas de Proverbios (BITECA texid 4191, 1771), en tanto el número de manuscritos conservados denota cierta popularidad del texto (*cf.* Riera i Sans 2003-2004).

El interés de los laicos por los libros sapienciales de la Biblia que revelan estos manuscritos, impresiones y adaptaciones no responde a razones arbitrarias, sino que se explica atendiendo a la propia naturaleza gnómica de los textos. Éstos importan antes como guía de moral práctica para la vida secular, sancionada además por las autoridades religiosas al formar parte del canon veterotestamentario, que como palabra revelada, de

vinculado a la preparación de la *Biblia políglota complutense*, que habría que añadir al interés laico por los libros sapienciales en función de su contenido.

¹⁰⁸ Llegó a imprimirse en pliego suelto en el siglo XVI: "No lleva datos de identificación tipográfica ni de fecha de impresión, aunque parece ser de Medina del Campo, Pedro Tovans, c. 1540" (Infantes 1997: 320 n3; véase también Wilkinson 2010: n° 1961).

manera que admiten una lectura no connotada espiritualmente, gracias a la cual pueden trascender a ámbitos eminentemente laicos. Sumando a lo anterior el interés del siglo XV por la filosofía moral (*cf.* Canet 2010b), así como el de los humanistas y algunos sectores religiosos por la moral práctica (*cf.* Cárceles Laborde 1993: 355-358; Belda Plans 2010: 96-97), se explica el que el autor y los contemporáneos de *Celestina* mostraran una familiaridad particular con los libros sapienciales, ya que es de suponer que se contarían entre sus lecturas más probables. Asimismo, la influencia de la cultura y la filosofía helenísticas sobre los textos intertestamentarios no debe despreciarse como factor determinante para entender la inclinación laica por los libros sapienciales del Antiguo Testamento, por cuanto el influjo del pensamiento griego da lugar a que éstos se ocupen de cuestiones morales abordadas igualmente por la filosofía clásica, en particular, estoica, alcanzando en ocasiones soluciones similares (*cf.* Collins 1998). Como resultado, es muy probable que la comunidad de ideas entre los filósofos clásicos y los libros sapienciales animara a leerlos como si se trataran de una misma cosa, atrayendo la atención de un público laico interesado de antemano por las lecturas de tipo filosófico-moral, equiparándolas a éstas. Ambas circunstancias, la prevalencia del aspecto gnómico y las coincidencias con la filosofía, explicarían asimismo por qué la mayor parte de las adaptaciones de los libros sapienciales vistas en el párrafo anterior se conserva junto a textos de orientación moral-filosófica y ética, sin distinguir entre los caracteres laico y religioso de unos y otras.

Si lo anterior justifica la familiaridad laica con los libros sapienciales, no menos explica su predominio en *Celestina*. Más allá de que el autor fuera lego y, por lo tanto, su perfil de referencias bíblicas se corresponda con el esperable de su estado, su obra

muestra una evidente inclinación hacia las cuestiones éticas, tal como manifiesta la finalidad didáctico-moralizante predicada en los paratextos, ampliamente analizada en el capítulo anterior, pero también la elección de los temas y las *auctoritates* de que está sembrado el texto. Éstos enlazan, como bien ha demostrado José Luis Canet (1999), con las fuentes y las cuestiones abordadas para la enseñanza de la filosofía moral en las universidades, de modo que resulta natural que se impongan los libros bíblicos donde la moral práctica recibe un tratamiento mayor y que, además, comparten algunas ideas con los filósofos cuyas reflexiones más contribuyeron a dar forma a la filosofía moral. Asimismo, *Celestina* presenta una marcada tendencia hacia las formas proverbiales cultas y populares¹⁰⁹, por lo que parece igualmente apropiado que los textos escriturarios con mayor predominio de la forma sentenciosa sean los más frecuentemente aludidos. Los libros sapienciales, en concreto Eclesiástico y Proverbios, son los que mejor responden a estas necesidades, y si uno supera a otro con creces en número de alusiones es tan sólo porque algunos temas clave de *Celestina* (amistad e interacción social, principalmente) están mejor representados en Eclesiástico que en Proverbios.

1. Los compendios de citas bíblicas en entornos laicos a finales del siglo XV

La mayoría de los textos vinculados a entornos laicos mencionados hasta aquí son adaptaciones o traducciones bastante libres, que reproducen sólo parcialmente el texto o el pensamiento del original. Sin embargo, *Celestina* traduce, no pocas veces literalmente, versículos completos de los libros sapienciales, por ejemplo, Prov 13, 12 –"spes quae differtur adfligit animam lignum vitae desiderium veniens"– en "[...]

¹⁰⁹ Como prueba, véase la voluminosa *Floresta celestinesca* recogida por Fernando Cantalapiedra (Rojas 2000: vol. 3). Sobre *Celestina* como compendio de sentencias, remitimos al artículo clásico de Russell (1988), si bien mucho más iluminador nos parece el trabajo de Enrique Fernández (1997).

porque, como dicen, 'el esperanza luenga aflige el coraçon'" (52), o Prov 17, 1 –"melior est buccella sicca cum gaudio quam domus plena victimis cum iurgio"– en "[...] que los sabios dizen, que vale más una migaja de pan con paz que toda la casa llena de viandas con rencilla" (214), que sigue más de cerca el texto bíblico que los refranes castellanos con se ha relacionado (Rojas 2000: vol. 3, 1133). En dos ocasiones, además, la cita literal viene acompañada de la mención explícita del autor. En primer lugar, "Pues dezirte he lo que dice el Sabio: 'Al varón que con dura cerviz al que le castiga menosprecia, arrebatado quebrantamiento le verná y sanidad ninguna le conseguirá'" (79) traduce Prov 29, 1 –"Viro qui corripientem dura cervice contemnit repentinus superveniet interitus et eum sanitas non sequitur"–, siendo "el Sabio" una referencia inequívoca al sabio por antonomasia, es decir, el rey Salomón¹¹⁰. En segundo lugar, "Oye a Salomón do dice que las mujeres y el vino hacen a los hombres renegar" (39) remite a Eccli 19, 2 –"Vinum et mulieres apostatare faciunt sapientes et arguent sensatos"–, si bien la atribución al rey veterotestamentario de Eclesiástico, aunque tradicional, es incorrecta. Por consiguiente, en razón de estas traducciones casi literales, las fuentes de *Celestina* no pudieron ser exclusivamente las adaptaciones de los libros sapienciales dirigidas a un público laico vistas más arriba, sino que tuvieron que mantener un nivel de literalidad alto, el cual sólo se da, excluidas previamente la Biblia y la literatura religiosa especializada –concordancias y similares– en función de la condición laica del autor, dentro del contexto de los compendios de sentencias y, por lo que más hace a nuestra hipótesis, de la utilización de éstos como recurso escolar para el aprendizaje de la

110 "Ya hemos dicho que todas las veces que sin mas dezir dezimos el Sabio se entiende por Salomon, que fue el mas sabio que a avido. Y quierolo allegar en los Proverbios cap. 29 onde a la letra son estas sus palabras que aqui dize, y son estas: 'Viro qui corripientem dura cervice contemnit repentinus ei superveniet interitus et eum sanitas non sequitur'" (CC 2002: 116 [178]). Citamos siempre a partir de la edición de Fothergill-Payne *et al.* (2002), abreviada con las siglas CC, indicando detrás el número de página, seguido del identificador del comentario entre corchetes.

dialéctica y la retórica.

En palabras de Marta Haro (2003: 127), "Los libros de Salomón (Cantar de los cantares, Proverbios, Sabiduría y Eclesiastés) forman parte del legado bíblico que circuló en colecciones de sentencias a lo largo de toda la Edad Media". A estos habría que añadir Eclesiástico, en tanto su atribución a Salomón, como la también apócrifa de Sabiduría, estaba poco menos que generalizada¹¹¹, a pesar de la univocidad con que Eccli 50, 29 declara autor de Eclesiástico a "Iesus filius Sirach". Así lo encontramos, por ejemplo, en las *Partidas* de Alfonso X: "[...] por que dixo Salomon en el Eclesiástico: qui deshonna á su amigo de palabra, desata la amistad que habie con el" (*Partidas*: part. 4, tít. 27, ley 5) cita Eccli 22, 25 –"[...] qui conviciatur amico dissolvit amicitiam"–, en tanto "[...] et por ende dixo el rey Salomon, el vino et las mugeres quando mucho lo usan facen á los sabios renegar en Dios" (*Partidas*: part. 2, tit. 5, ley 3) remite a Eccli 19, 2. La atribución de esta última sentencia al rey veterotestamentario parece haber sido, además, ampliamente aceptada, a juzgar por su reaparición en el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* –"e en este grado lo iguala Salamón, segúnd paresçe en aquella abtoridad escripta en el *Eclesiástico*, capítulo 22, onde dize: 'El vino e el amor de las mugeres faze renegar a los sabios e derribar a los sesudos'" ("Tratado de cómo al hombre es necesario amar": 70)– y, por supuesto, en *Celestina*.

¹¹¹ Al respecto, léase el prólogo a los libros salomónicos de San Jerónimo (*Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem* 1994: 957):

[...] trium Salomonis voluminum, Masloth, quas Hebraei Parabolas, vulgata editio Proverbia vocat, Coeleth, quem graece Ecclesiasten, latine Contionatorem possumus dicere, Sirassirim, quod in nostram linguam vertitur Canticum canticorum.

Fertur et παναρετος Iesu filii Sirach liber, et alius ψευδεπιγραφος qui Sapientia Salomonis inscribitur. Quorum priorem et hebraicum repperi, non Ecclesiasticum ut apud Latinos, sed Parabolas praenotatum; cui iuncti erant Ecclesiastes et Canticum canticorum, ut similitudinem Salomonis non solum librorum numero, sed et materiarum genere coaequaret. Secundus apud Hebraeos nusquam est, quin et ipse stilus graecam eloquentiam redolet; et nonnulli scriptorum veterum hunc Iudaei Filonis adfirmant.

Aunque no debe descartarse la posibilidad de una popularización del versículo bíblico asociado al nombre de Salomón, como en el caso de Ps 103, 15 –"et vinum laetificat cor hominis [...]"– en el refrán "Dixo Salomón, que el buen vino, alegra el corazón" (Sorapán de Rieros 1616: 339), puesto que en todos los ejemplos del párrafo anterior la traducción del texto bíblico es prácticamente literal, pero siempre diferente, sin mostrar la relativa fosilización de los dichos populares ni ningún parecido con la versión recogida por el refranero –"La muxer i el vino, sakan al onbre de tino" (Correas 1967: 204)–, parece más pertinente atribuir el error de autoría a una fuente antes escrita que oral, presumiblemente en latín, de la que los autores toman la referencia bíblica. Ésta necesariamente hubo de ser secundaria, ya que la lectura directa de las Escrituras hubiera sorteado el fallo, y podría haberse tratado de un escrito anterior, donde la sentencia apareciera erróneamente asociada al rey veterotestamentario, o de algún tipo de colección de lugares comunes bíblicos, en la que los versículos de Eclesiástico se englobaran bajo el nombre de Salomón, ya fuera a raíz del parecido formal, temático e ideológico con Proverbios, ya de su condición de sabio por antonomasia, o por ambas cosas a la vez. Sea como fuere, ambos supuestos implican una consideración de la cita bíblica como *auctoritas*, no tanto como palabra revelada, concordando especialmente bien con un ambiente laico y un aprovechamiento secular de la Biblia.

Aunque en el caso concreto de la cita de Eccli 19, 2 en *Celestina* la influencia de un texto previo se presenta como la más probable, a la luz de las deudas del fragmento para con el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* (Castro Guisasola 1973: 76), la conocida dependencia de la obra de toda una serie de colecciones de sentencias obliga a tener muy presente el segundo supuesto¹¹². No en vano, uno de los compendios cuya

112 Estudian el uso de índices, florilegios y compendios de *auctoritates* en *Celestina* Deyermond (1961),

presencia en el primer acto está de sobra comprobada, la *Margarita poetica* de Albrecht von Eyb (cf. Corfis 1984), dedica explícitamente parte de su selección de material para incluir en cartas a los proverbios de Salomón –"Si sapiens [...] Ex prouerbiis Salomonis" (Eyb 1493: h6r)¹¹³–, siguiendo la tradición de la epistolografía medieval y, en concreto, de la *Summa dictaminis* de Guido Fava. Esta última recoge, en sus capítulos CLXV-CLXVIII, versículos de Sabiduría, Proverbios, Eclesiastés y Eclesiástico adecuados para el exordio de una carta, los cuales llegaron a desgajarse del conjunto y conocieron una vida independiente bajo los títulos de *De sapientia Salomonis* o *De proverbiis Salomonis* (cf. "Fava, Guido" en *Dizionario biografico degli Italiani* ; Valero Moreno 2005: 136 n141). Otras *artes dictaminis* no se quedaron atrás en lo relativo a citas bíblicas, en especial de los libros sapienciales. Entre las más conocidas, merece la pena señalar la *Summa prosaici dictaminis* de Bernoldus Cesariensis, con una importante selección de versículos de los libros sapienciales, y la *Rationes dictandi* de Bernardus Bononiensis, con multitud de máximas bíblicas en general (Hallik 2007: 618-620 y 464-466, respectivamente).

Puesto que la epistolografía formaba parte de los programas universitarios medievales y renacentistas por igual, con particular importancia para la enseñanza de la retórica básica y, por tanto, vinculada a los primeros años de formación académica, comunes a todas las disciplinas (cf. Trueba 1996: 35-57; Martín Baños 2005: 95-105), la

Corfis (1984), Riss y Walsh (1987) y Ruiz Arzálluz (1996); a los que aún habría que sumar las suposiciones de Fothergill-Payne (2009) sobre el recurso a colecciones senequistas en general. Nótese que en lo sucesivo utilizaremos todos los términos del campo semántico de "sentencia" como casi sinónimos, reservando "refrán" para los casos marcadamente populares.

113 Algunas ediciones de la *Margarita poetica* posteriores a la de 1493 que seguimos, por ejemplo, las de Estrasburgo (Eyb 1503: fol. 147v) y Basilea (Eyb 1503: n5v-n6r), colocan la atribución a Salomón "Ex prouerbiis Salomonis" como rúbrica, antes de la selección de sentencias, haciendo más visible la relación. Sin embargo, cabe señalar que ésta son en realidad versos extraídos de las *Delicie cleri* de Arnulfo (cf. Huemer 1886), no citas bíblicas.

predilección que muestran las *artes dictaminis* por los libros sapienciales no debe parecer baladí, ya que podría estar significando que los estudiantes universitarios estaban, por deformación profesional, particularmente acostumbrados a la utilización de citas extraídas de estos textos. Su proliferación en *Celestina* podría ser interpretada como una manifestación de esta influencia; posibilidad que, por otra parte, se vería reforzada por la circunstancia de que Derecho era la especialidad donde el *ars dictaminis* había adquirido mayor importancia (Martín Baños 2005: 101), en tanto que en *Celestina* se detecta la influencia de una formación jurídica (*cf.* Russell 1978a). Sin embargo, estas *artes dictaminis* sólo pueden ser tenidas en cuenta como potenciales fuentes de las referencias de *Celestina* a los libros sapienciales bien cuando éstas aparecen aisladas, caso en el que es imposible determinar la fuente concreta y no puede desestimarse la influencia de una de estas selecciones, bien cuando confluyen varias sentencias, temáticamente inconexas, que pueden tanto pertenecer al mismo texto y autor, como ser independientes. Esto es así en tanto que, a la luz de los ejemplos anteriores, los repertorios de las *artes dictaminis* acostumbran a estar ordenados por libro y autor –cuando el reparto de las sentencias no es completamente aleatorio–, de modo que no existe un criterio temático seleccionador ni ordenador claro para las citas que recogen, a pesar del predominio de algunos temas especialmente queridos al género epistolar. En consecuencia, de acuerdo con el fenómeno según el cual "la mayoría de las veces una sentencia arrastra consigo la siguiente, ésta a su vez la que tiene a continuación, etc; otras veces son sentencias que no están inmediatamente seguidas una de otra pero sí muy próximas entre sí" (Ruiz Arzálluz 1996: 279), la falta de relación temática evidente entre sentencias cercanas revelaría una ordenación no-temática del

compendio del que se extraen, así como un mismo autor u origen para varias sentencias próximas temáticamente inconexas señalaría a una distribución de las sentencias por autor y libro; luego las mismas características que definen las selecciones incluidas en las *artes dictaminis* vistas hasta ahora.

No obstante lo anterior, a pesar de tratarse de una fuente altamente probable, por el momento no nos ha sido imposible hallar una colección de sentencias incluida en un *ars dictaminis* cuya influencia sobre las citas bíblicas de *Celestina* pueda ser probada; incluida la *Margarita poetica*. Lo mismo puede decirse de otros compendios de carácter general, si bien es cierto que la presencia de la Biblia en éstos es menos visible de lo que las palabras de Marta Haro arriba mencionadas dejan suponer: aunque nuestra búsqueda dista mucho de ser exhaustiva, apenas hallamos una acumulación de citas de los libros sapienciales comparable a la de las *artes dictaminis* más que en la parte final de *Palabras breves: dichos de sabios* (BETA texid 2632), sin indicación ninguna de autoría o proveniencia (cf. Haro 2008), en el ms. 3057 de la Biblioteca Nacional de España (BNE), que analizaremos más adelante, y, si se quiere, porcentualmente, en *Algunos buenos dichos de filósofos por instruir los omes a buena vida* (BETA texid 3242; cf. Morrás 1993). Por el contrario, encontramos múltiples alusiones a las Escrituras y al rey Salomón en la literatura sapiencial no concebida como florilegio de *auctoritates*, sino de carácter más narrativo; sin embargo, su formato nos parece menos propicio a la hora de surtir de sentencias al texto de *Celestina*, a juzgar por la preferencia de ésta por los listados ordenados, tales el *Index* de las *Opera* de Petrarca (Deyermond 1961: 50-72) o las *Auctoritates Aristotelis* (cf. Ruiz Arzálluz 1996). Esto, sumado a la imposibilidad de demostrar fehacientemente que la literatura sapiencial de

esta clase fuera accesible en ambientes universitarios, frente a la tradición escolar de las colecciones de sentencias y las *artes dictaminis*, obliga a descartarla como fuente probable de las citas bíblicas de *Celestina*. No en vano, muchos de sus títulos más representativos –e.g. los *Castigos del rey don Sancho IV* (BETA texid 1761, 4629) o el *Libro del consejo e de los consejeros* de Pedro Gómez Barroso (BETA texid 1538), donde abundan las citas de los libros sapienciales bíblicos– entran dentro de la categoría de "espejos de príncipes", estableciendo con ello un vínculo determinante con la nobleza que hace altamente improbable que estos textos trascendieran los círculos aristocráticos, en función, sobre todo, de lo específico de algunos de sus temas.

Si bien lo anterior se aplica sin dificultad a las citas de los libros sapienciales aisladas o próximas a otras sentencias con las que no guardan relación temática, cuando en el texto de *Celestina* coinciden varias referencias bíblicas, en especial si no alternan con fuentes de otra clase, cabe preguntarse si, en vez de un compendio de sentencias de carácter tan general y aleatorio como los de los *artes dictaminis*, podría estar detrás de tal acumulación una recopilación más sistemática de citas bíblicas, donde las Escrituras estuvieran mejor representadas en número y en importancia. Sin embargo, antes de explorar esta opción resulta indispensable probar la existencia no ya de compendios de esta clase, pues es sabido que los religiosos se valían de repertorios de este tipo –por ejemplo, vademécums, concordancias o compendios de citas patrísticas– para elaborar sermones y similares (Sánchez Sánchez 1999: 59-128), sino su pertinencia en un contexto laico como en el que surge *Celestina*. Con tal fin, ante la imposibilidad de hallar estudios monográficos dedicados a las colecciones de *sententiae* bíblicas¹¹⁴,

¹¹⁴ No nos sirve el, por otra parte utilísimo, trabajo de Berlioz (1994), ya que no presta atención a este tipo de compendios y tan sólo remite a la Biblia, con sus glosas y comentarios. El monumental trabajo de Stegmüller (1950-1980) sólo nos ha puesto sobre la pista de algunos textos, lo mismo que

hemos rastreado el vasto fondo antiguo de la BNE en busca de textos fechados en el siglo XV de estas características, que, por alguna razón, pudieran ser adscritos a ambientes laicos. Cuatro –tres, teniendo en cuenta que uno es copia de otro– son los repertorios de citas bíblicas localizados y, desde nuestro punto de vista, pueden ser considerados arquetipos de las colecciones de sentencias escriturarias que los contemporáneos de la obra pudieron haber tenido a su disposición, si bien no nos ha sido posible poner ninguno de ellos en relación directa con *Celestina*.

En primer lugar destacan los manuscritos 9513 (*Vademécum*) y 9522 (*Varias sentencias*) de la BNE como repositorio de una misma selección de citas bíblicas latinas –y de los prólogos de San Jerónimo en la *Vulgata*–, ordenadas por libro (ff. 3v-34v y 3r-32v, respectivamente)¹¹⁵. De acuerdo con M^a José Muñoz (2006), el ms. 9513 consiste en una selección de fragmentos de los textos de la parte de la biblioteca del Conde de Haro destinada al hospital de la Vera Cruz, orquestada por su *librarium*, que el ms. 9522 copia posteriormente, con algunas variaciones en la ordenación y el número de los textos¹¹⁶. Efectivamente, Patricia Cañizares (2010) ha puesto el *Vademécum* en relación con tomos concretos de la biblioteca de don Pedro Fernández de Velasco y, en lo concerniente a la selección de citas bíblicas que nos ocupa, ha podido confirmar, en comunicación personal de junio de 2012, que ésta se realizó a partir de unas de las Biblias de la colección (BNE, ms. 9200). No obstante, este detalle no importa tanto como el hecho de que, en primer lugar, la iniciativa de recopilar una serie de citas

los catálogos de Torre y Longás (1935) y Reinhardt y Otero (1986). Por razones cronológicas no nos es de ayuda el repertorio bibliográfico de López Poza (1990), si bien no sería de extrañar que el germen de muchas de las recopilaciones de lugares comunes bíblicos y religiosos que enumera se encontrara ya en textos de los últimos años del siglo XV. En todo caso, quisiera agradecer a Marta Haro su ayuda con este aspecto de la bibliografía.

¹¹⁵ Para una descripción detallada de los dos volúmenes y de su contenido, remitimos a Muñoz (2006).

¹¹⁶ Se han ocupado de algunos de estos textos Cañizares (2006, 2009, 2010, 2011), Muñoz (2010b, 2010a) y Valero (2005), donde también encontramos información valiosa sobre los manuscritos.

bíblicas ordenadas por libro en el *Vademécum* surja en el entorno laico alrededor del Conde de Haro, en segundo, dicha selección comparta volumen con otras recopilaciones constituidas a partir de textos fundamentalmente seculares: *excerpta* de Terencio, Egidio Romano, Séneca, Aristóteles... Las coincidencias con estas últimas van más allá de la inclusión en un mismo manuscrito, en tanto que los criterios de selección de las citas y el tratamiento recibido por éstas parecen ser idénticos en todos los casos, a pesar de la distinta naturaleza, religiosa y secular, de los textos. En el *Vademécum* se imponen la descontextualización, la fragmentación, la reformulación y, especialmente, el tono sentencioso (Cañizares 2010: 213-217), sin que el carácter de palabra revelada de la Biblia asegure una actitud más respetuosa ante la fuente, pero sí justificando por qué los versículos escriturarios con formulación proverbial en su origen son los más frecuentemente recogidos, a raíz de lo cual los libros sapienciales están particularmente bien representados (diecisiete citas de Proverbios, nueve de Eclesiastés, cinco de Sabiduría y veintinueve de Eclesiástico; un octavo del total de sentencias del Antiguo Testamento incluidas en el *Vademécum* y una distribución muy similar a la que encontramos en *Celestina*).

Si bien lo anterior bastaría de por sí para justificar la vinculación de la colección de citas bíblicas del *Vademécum* a un contexto laico, la afirmación de Jeremy Lawrance (1984: 1075) de que éste y su copia pertenecen "a la parte de su colección [= del Conde de Haro] que consideraba más apropiada a las necesidades y fines del Hospital [...] No se destinaba, pues, a la función médica o limosnera de la fundación, sino al adoctrinamiento de los doce hidalgos" viene a confirmarlo. Siendo esto como Lawrance dice, no sólo el florilegio escriturario se habría gestado por iniciativa y con criterios

seculares, sino sus destinatarios serían igualmente legos, por más que la vida de éstos en el Hospital de la Vera Cruz se rigiera por los principios religioso-militares de la Orden de la Vera Cruz. De hecho, atendiendo a las conclusiones de Patricia Cañizares (2010: 211), "En las obras que componen todo el *Vademecum* se puede ver cómo, sin ningún criterio de ordenación temática, sobresalen los vértices más importantes de la mentalidad nobiliaria del siglo XV: los temas de contenido religioso, moral o didáctico por un lado y, de otro, lo caballeresco", por lo que la inclusión de un compendio de citas bíblicas en dicho manuscrito demuestra la existencia de un interés nobiliario por las Escrituras. Éste quedaría reforzado por la presencia entre los tomos de la biblioteca del Conde de Haro donados al Hospital de la Vera Cruz y destinados a los hidalgos allí alojados de otros títulos relacionados con el estudio de las mismas. Por ejemplo, junto a una Biblia y una *Biblia pauperum* (Lawrance 1984: nn. 1 y 2, respectivamente), hallamos las *Distinctiones exemplorum Novi et Veteri testamenti* de Bindo de Senis (nº 54), con una *Tabula sententiarum principalium* ordenada alfabética y temáticamente al final; la *Margarita Bibliae* de Guido Capello (nº 80), una exposición de los sentidos de la Biblia en hexámetros latinos; o las *Postillae* a las Epístolas, los Evangelios y los Salmos de Nicolás de Lira (nn. 8, 1, 15), de las que se reproduce una selección en el *Vademecum*.

Dejando a un lado las implicaciones que la salida de estos textos de los ámbitos especializados del *ars praedicandi* y de la teología pueda conllevar desde el punto de vista de la religiosidad laica, nos interesa destacar que los títulos anteriores y, en especial, el *Vademécum*, parecen haber estado destinados al estudio por parte de los hidalgos residentes en el Hospital de la Vera Cruz. No sólo el formato facticio y

misceláneo del manuscrito encaja a la perfección con lo que sabemos sobre el tipo de literatura utilizada para la enseñanza en el siglo XV –*e.g.* florilegios y compendios–, sino también algunos de los textos recogidos en él concuerdan con los leídos en las aulas y, lo que es más significativo, con algunas de las fuentes probadas de *Celestina* que vienen siendo consideradas características del entorno escolar en que se compone. Así, *Celestina* y el *Vademécum* citan las *Auctoritates Aristotelis* y unas mismas sentencias senequistas, sin olvidar la presencia de la comedia romana y, en concreto, de Terencio, en ambas (Lida 1970: 373-377; Muñoz 2010b). En consecuencia, la vinculación del *Vademécum* del Conde de Haro con el mundo del estudio invita a preguntarse si los compendios de citas bíblicas como el incluido en aquél no pudieron también haber pertenecido al ámbito universitario ya que, al contrario de lo que puede decirse de los textos históricos y los espejos de príncipes recopilados en dicho manuscrito, nada en ellos señala a intereses estrictamente nobiliarios. Sin embargo, en tanto esta posibilidad está por probar, la selección de lugares comunes escriturarios del *Vademécum* sólo puede ser evaluada como demostración de un interés laico por las colecciones de sentencias bíblicas como material de estudio, manifestado, sí, dentro de un contexto religioso-militar, pero, ante todo, aristocrático.

Presumiblemente dentro de un ambiente igualmente nobiliario, pero ya no vinculado a una disciplina religioso-militar, encontramos el ms. VITR/25/7 de la BNE, cuyas hojas 44 a 95 copian la selección de citas bíblicas y patrísticas de Defensor de Ligugé *Liber scintillarum*. De acuerdo con los textos de los que aparece acompañado, el texto que en el siglo VII se compusiera dentro de y para un ambiente monástico parece haber trascendido la esfera religiosa y haberse contado entre los intereses de los laicos

del siglo XV, en condiciones de igualdad con los compedios didáctico-morales extraídos de filósofos clásicos –e.g. las *Sententiae* de Publilio Siro (ff. 118r-121v) y el *Liber de secretis secretorum* del Pseudo-Aristóteles (ff. 165v-181v)– o los tratados ascéticos y doctrinales –e.g. el anónimo *Speculum humane salvationis* (ff. 1r-43v) y el *Liber de miseria humana conditionis* de Lotario (ff. 96r-114v)–, que, como venimos viendo a lo largo de este trabajo, constituían el grueso de las lecturas del hombre del Cuatrocientos. No en vano el carácter a la vez sentencioso y doctrinal del *Liber scintillarum* hacen de él una obra particularmente atractiva a ojos de unos laicos fascinados por la autoridad y la religión por igual.

Si bien éste no deja de ser el mismo fenómeno analizado respecto al *Vademécum* del Conde de Haro, existe una diferencia fundamental entre ambos manuscritos que nos permite imaginar que el público de esta copia del *Liber Scintillarum* no era ya el hidalgo militarizado del Hospital de Medina de Pomar, sino un lector más enciclopédico, más científico, obviando el anacronismo. Efectivamente, frente a los textos caballerescos que complementaban las selecciones de textos filosóficos y religiosos en el *Vademécum*, el ms. VITR/25/7 se completa con *excerpta* de los pseudo-científicos *De natura rerum* de Tomás de Cantimpré (ff. 137v-164v) y *De physiognomia* de Aristóteles (ff. 181r-182v), cuyos lazos con la filosofía natural obligan a pensar en un perfil más académico, si bien no nos atrevemos a decir que universitario. A juzgar por la calidad de las iluminaciones que adornan el *Speculum humane salvationis* y la procedencia alemana del manuscrito, hubo de tratarse de un objeto lo suficientemente costoso como para que lo más sensato sea adscribirlo a un entorno aristocrático, si bien inclinado al estudio.

Dejando momentáneamente de lado la cuestión del contexto académico para las

colecciones de sentencias bíblicas, la ordenación por temas y, dentro de éstos, por autores, de las citas en el *Liber scintillarum* representa un nuevo modelo potencial de colección de autoridades escriturarias. Éste no debe parecer baladí, en tanto la acumulación de referencias bíblicas en *Celestina* demuestra, como se verá más adelante, una evidente dependencia temática, que un repertorio de estas características explicaría mejor que los vistos hasta ahora, ordenados por autor y libro. De hecho, si se atiende a algunos de los temas principales de *Celestina* también tratados en el *Liber scintillarum*, comparando las alusiones bíblicas al respecto en los dos libros, no puede dejar de comprobarse que existe una similitud notable. En concreto, el capítulo *De amicitia et inamicitia* (LXIII) remite a seis pasajes de Proverbios y treinta y seis de Eclesiástico, varios de los cuales reaparecen en *Celestina*, en proporciones similares.

Finalmente, el ms. 3057 de la BNE es en el que más claramente se manifiesta la tendencia a igualar las selecciones de citas bíblicas con las colecciones de sentencias de filósofos. En él, sentencias de las *Auctoritates Aristotelis* (Bizzarri 2002: 131 n68) conviven con versículos de los cuatro libros sapienciales atribuidos a Salomón, las epístolas de San Pedro y el Apocalipsis de San Juan, pero no de la manera que lo hacen en los dos manuscritos analizados más arriba. En aquéllos, cada compendio es un texto independiente, cuya unidad textual no se ha visto afectada por su inclusión en un códice junto a otras obras, puesto que sus límites están bien definidos a nivel tanto redaccional (particularmente rúbricas, pero también es posible hallar algunos *incipit* y *explicit*) como visual (color de las rúbricas, distribución de los blancos, cambios en la caja de escritura o en la decoración...). En el ms. 3057, por el contrario, las citas bíblicas suceden sin más a las sentencias filosóficas, dando comienzo en la decimoséptima línea

de la primera columna del fol. 66v con la lacónica rúbrica "In libro parabolarum salamonis capitulo primo" –más discreta que la rúbrica "Auctoritates [libro] [autor]" con que se introducen las citas no-escriturarias– y el mismo tipo de capitular decorada en azul y rojo con que se indica el cambio de autor o libro en las páginas anteriores, lo que se repite también para el resto de textos bíblicos, con algunas variaciones en la parte dedicada a las epístolas de San Pablo, justificables por razones ajenas a la naturaleza sagrada de éstas¹¹⁷. La unidad del texto queda, asimismo, demostrada por cuanto entre el prólogo (ff. 1r, col. a-3v, col. a) y el *explicit* "finito sit libro laus gloria christo amen" (fol. 83v col. b) no existe ninguna señal de interrupción, de manera que nos hallamos ante un compendio de *auctoritates* donde los textos bíblicos aparecen perfectamente integrados.

Por otra parte, a pesar de que la calidad de la copia, los grandes márgenes y el tratamiento de calderones (en rojo) y capitales (con filigranas, en azul y rojo) obligan, de nuevo, a ubicar el ms. 3057 en un entorno presumiblemente aristocrático, capaz de costear un códice de estas características, algunos detalles nos permiten relacionarlo con el mundo de la enseñanza. Si en el caso de los manuscritos anteriores nuestro argumento principal a favor de la finalidad didáctica de los mismos era la confluencia de textos con tradición académica como, por ejemplo, las *Auctoritates Aristotelis*, en el del que ahora nos ocupa no es posible hablar de convivencia, sino sólo de integración. Es decir, el ms. 3057 de la BNE no es un códice en el que coinciden algunos textos afines al programa universitario medieval con otros representativos de preocupaciones de otras índoles. Es

117 Dado que las sentencias extraídas de las epístolas paulinas se copian en último lugar, y puesto que observamos una acumulación de errores tanto de formato como de escritura en los últimos folios del manuscrito, por descontado una letra a veces visiblemente más pequeña y apretada, creemos que el copista, sencillamente, tenía prisa por acabar el manuscrito y, probablemente, algunas limitaciones de espacio, por lo que dejó de adornar las capitales.

un manuscrito de las *Auctoritates Aristotelis* al que se ha incorporado, orgánicamente, una serie de citas bíblicas, planteando la posibilidad de que en el siglo XV circulara una versión de las *Auctoritates Aristotelis* con citas bíblicas de los libros sapienciales, las epístolas paulinas y el Apocalipsis al final¹¹⁸. No en vano, hacemos notar que el ms. 2080 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, precisamente el que Ruiz Arzálluz (1996: 269) considerara el más cercano al texto de *Celestina*, comparte la formulación del principio del prólogo "Cum omne nostrum appetitum movere debens..." (Lilao y Castrillo 1997: vol. II, 441) con el ms. 3057 de la BNE, frente a la más extendida "Cum enim aristotelicae tam ad populum..." (Hamesse 1974: 111), por lo que urge comprobar –no nos ha sido posible hacerlo– si el ms. 2080 también incluye *sententiae* escriturarias, así como si ambos manuscritos están emparentados de alguna manera. Sea como fuere, la sola existencia de una copia de las *Auctoritates Aristotelis* de estas características nos permite confirmar nuestra intuición primera: la existencia de selecciones de sentencias bíblicas dentro de un contexto académico, vinculada a la utilización de compendios de *auctoritates* para la enseñanza.

No menos importante es el hecho de que las citas bíblicas recogidas por el ms. 3057 de la BNE se limiten a libros tan específicos y que tan bien concuerdan con los intereses laicos vistos más arriba. Dejando a un lado la presencia de Apocalipsis, que sólo nos es dado explicar desde la perspectiva del interés por lo escatológico, tanto los libros sapienciales como las epístolas paulinas se caracterizan por sus preocupaciones filosófico-morales y una formulación a veces proverbial, sentenciosa o de consejo. En consecuencia, se revelan como textos particularmente atractivos para el compilador de

¹¹⁸ Para evitar desviarnos de nuestra investigación, no hemos dedicado gran esfuerzo a indagar sobre la existencia de otras copias de las *Auctoritates Aristotelis* con características similares, si bien por lo que vemos en los estudios de Hamesse (1974, 1994) no es posible afirmar la difusión de esta variante.

colecciones de *auctoritates*, por lo que no parece arriesgado suponer que, fuera cual fuese la selección de citas bíblicas que influyera sobre la composición de *Celestina*, éstos serían los libros de las Escrituras más representados. Por lo tanto, el predominio de las referencias a los libros sapienciales y a las epístolas paulinas en *Celestina* puede entenderse no sólo como una manifestación de las preferencias laicas en materia de textos bíblicos, sino también como evidencia de su deuda para con los compendios de sentencias —exclusivamente escriturarias o mixtas—, cuya preferencia por algunos libros de la Biblia estaría reflejando. De hecho, una vez más las estadísticas coinciden: el ms. 3057 respeta las proporciones en que los libros sapienciales vienen citados en *Celestina*, con claro predominio de Eclesiástico, con 378 entradas, seguido de Proverbios, con 124, y un número mucho menor de citas de Eclesiastés (29) y Sabiduría (32).

De lo anterior conviene extraer que existen pruebas materiales de la existencia de una serie de selecciones de citas bíblicas copiadas e, incluso, recopiladas en el siglo XV, cuya tipología puede definirse como escrituraria o mixta, ordenadas por temas u ordenadas por autor y libro, y totales o parciales, según abarquen toda la Biblia o no. En todas ellas los libros propiamente sapienciales están particularmente bien representados en función, muy probablemente, de su formulación sentenciosa y de su temática filosófico-moral, que les permite equipararse más fácilmente a las *sententiae* de autores clásicos características del compendio de *auctoritates*. Asimismo, estas selecciones alternan con textos académicos, didáctico-morales y religiosos que contribuyen a ubicarlas dentro de un entorno laico orientado al estudio, si bien su filiación universitaria está todavía por comprobar. No obstante, dado que su fortuna parece estar ligada a la de las *Auctoritates Aristotelis*, las cuales figuran en todos los manuscritos

analizados y con las que llegan a fusionarse, no parece arriesgado suponer cierta presencia de estos compendios de citas bíblicas en la Universidad, que vendrían a sumarse a los menos extensos contenidos en las *artes dictaminis* vistas con anterioridad.

2. La pertinencia de los compendios de citas bíblicas en *Celestina*

Una vez demostrada la existencia de colecciones extensas de *sententiae* bíblicas en el entorno de *Celestina* se hace necesario probar su pertinencia para la composición del texto. En concreto, debe localizarse un pasaje donde la formulación, la distribución y el número de las referencias bíblicas sólo puedan ser explicadas desde el punto de vista de la utilización de un compendio de citas escriturarias. La llamada "seducción de Pármeno" del acto I se revela como el fragmento idóneo para esta comprobación pues, en cierto momento enfocada hacia la exaltación de la amistad entre iguales y las precauciones con que deben afrontarse las relaciones con los de mayor categoría, la argumentación de la alcahueta parece construirse mucho antes a partir de versículos de Eclesiástico dedicados a la elección de las amistades, que sobre las fuentes aristotélicas, senequistas, ciceronianas y petrarquistas que la crítica, a excepción del comentador anónimo del siglo XVI, ha propuesto como antecedentes directos de los argumentos de la alcahueta¹¹⁹. No en vano, los libros sapienciales de la Biblia, con la lógica excepción del más doctrinal y espiritual Sabiduría, dedican al menos un apartado a este tema, que en Eclesiastés abarca los versículos Eccl 4, 9-12; en Proverbios se extiende desde Prov 18, 24 hasta Prov 19, 1-7; y en Eclesiástico se reparte entre Eccli 6, 6-17; Eccli 13, 1-29

¹¹⁹ Analizan en detalle la escena de la seducción de Pármeno desde el punto de vista de las fuentes sobre la amistad Bernaschina (2010), Canet (2008) y Gil-Oslé (2005), sin olvidar las páginas que dedica Fothergill-Payne (2009: 59-68) al influjo senequista. Hasta el momento, sólo Truesdell (1975) intenta una aproximación a la escena desde el punto de vista de la religión, si bien no ve la dependencia del capítulo 13 de Eclesiástico, a pesar de sus interesantes observaciones doctrinales.

y Eccli 37, 1-6; por descontado los versículos sueltos sobre el tema fuera de estas secciones (e.g. Prov 27, 10 o Eccli 25, 12). De hecho, a pesar de la poca atención que les han dispensado quienes han estudiado el concepto de amistad en *Celestina*, los libros sapienciales no son, ni mucho menos, ajenos a las disquisiciones teóricas sobre el mismo, donde alternan con los *loci classici* sobre el tema, particularmente, el libro octavo de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y el *De amicitia* de Cicerón. Así, por ejemplo, en la cuarta Partida, que remite dos veces a la autoridad del rey Salomón al tratar la cuestión "Cómo debe seer guardada la amistad entre los amigos" (*Partidas*: part. 4, tít. 27, ley 5): "[...] por que dixo Salomon en el Eclesiástico: qui deshonra á su amigo de palabra, desata la amistad que habie con el" y "[...] et sobresto dixo Salomon que qui descubre la poridat de su amigo, desata la fe que habia con el". En consecuencia, no debe parecer extraño que Celestina recurra a la Biblia para argumentar sobre un tema tan secular como son las relaciones sociales.

El despliegue de máximas escriturarias de la seducción de Pármeno comienza con "deja los vanos prometimientos de los señores, los cuales desechan la sustancia de sus sirvientes con huecos y vanos prometimientos. Como la sanguijuela saca la sangre, desagradecen, injurian, olvidan servicios, niegan galardón" (73). De hecho, no obstante conceder preferencia a otras fuentes, ya el autor de *Celestina comentada* intuyó la relevancia de Eclesiástico para este pasaje, remitiendo a Eccli 13, 2 para el tema de la inconveniencia de la amistad con hombres más ricos o poderosos que, efectivamente, es el motivo principal del capítulo veterotestamentario¹²⁰. Sin embargo, no supo o no pudo ver cómo las palabras de la alcahueta siguen más de cerca Eccli 13, 14 –"ne retineas ex

120 "Onde allega a muchos authores para ello en especial al Ecclesiastico cap. 13 que dice ansi: 'Pondus super se tollit qui honestiori se communicat' ('Gran carga recibe sobre si el que toma amistad con hombre más alto o rico que el')" (CC: 92-93 [153]).

aequo loqui cum illo ne credas multis verbis illius ex multa enim loquella temptabit te et subridens interrogabit te de absconditis tuis"— y Eccli 13, 7-8 —"si necessarius illi fueris subplantabit te et subridens spem dabit narrans tibi bona et dicet quid opus est tibi / et confundet te in cibis suis donec te exinaniat bis et ter et in novissimo derideat te postea videns derelinquet te et caput suum movebit ad te"—, los cuales tratan los motivos de los "vanos prometimientos de los señores" —"multis verbis illius"— y del egoísmo de los superiores —"si necessarius illi fueris subplantabit te"—, tanto como comparten con *Celestina* el énfasis sobre la injuria —"et in novissimo derideat te"— y el desamparo —"postea videns derelinquet te". La ausencia de la imagen de la sanguijuela no supone motivo suficiente para cuestionar la pertinencia de estos dos versículos, en tanto se trata de una comparación suficientemente sencilla como para poder surgir espontáneamente, por más que Castro Guisasola (1973: 57) la relacione con el *Epidicus* de Plauto —"Iam ego me convortam in hirudinem atque eorum exsugebo sanguinem" (v. 188). Esto no obstante, merece la pena hacer notar que la asociación del rico con un comportamiento de tipo parasitario no es ajena a este capítulo de Eclesiástico, tal como evidencia Eccli 13, 6: "si habes convivet tecum et evacuabit te et ipse non dolebit super te". A la luz de la acepción "Sacar, extraer o dejar salir los líquidos anormales o patológicos del cuerpo" del verbo "evacuar" en castellano (DRAE), la lectura del versículo anterior sugiere de inmediato la imagen médica, asociada a la sangría o a la sanguijuela, por lo que no es de descartar que la formulación bíblica influyera a la hora de buscar el símil.

Tras el breve interludio evangélico sobre el episodio de la piscina de Betsaida (Io 5, 2-9) "como se escribe de la probática piscina, que de ciento que entraban sanaba uno" (73)¹²¹, la alcahueta retorna al libro de Eclesiástico con "Cada uno destos cativan y

121 Curiosamente, la explicación de las propiedades milagrosas de las aguas de la piscina de Betsaida de

mezquinamente procuran su interese con los suyos" (73) y "De todos se quiere servir sin merced" (73), que recuperan ideas sobre el egoísmo de los señores similares a las de Eccli 13, 5-6 –"si largitus fueris adsumet te et si non habueris derelinquet te / si habes convivet tecum et evacuabit te et ipse non dolebit super te". A su vez, "Cada uno destos cativan" (73) expresa una idea de cautividad semejante a la transmitida por Eccli 13, 15 –"[...] et non parcet de malitia et de vinculis". Sin embargo, ninguno de los argumentos de la alcahueta sigue tan de cerca el texto veterotestamentario como "con él no pienses tener amistad, como por la diferencia de los estados o condiciones pocas veces contezca" (73-74), que parece remitir al concepto de Eccli 13, 19-22 de la amistad entre iguales, condensado en Eccli 13, 20 como "omnis caro ad similem sibi coniungitur et omnis homo simili sui sociabitur". A pesar de haberse propuesto sobrados *loci classici* para esta idea¹²², dos razones de peso apoyan la influencia de Eclesiástico en este caso, a saber, el propio comentario anónimo del siglo XVI, que cuenta Eccli 13, 19-20 entre las fuentes de este pasaje¹²³, y la tajante oposición rico-pobre característica de Eccli 13, 22

Io 5, 4 –"Angelus autem Domini descendebat secundum tempus in piscinam, et movebatur aqua. Et, qui prior descendisset in piscinam post motionem aquæ, sanus fiebat, a quacumque detinebatur infirmitate"– falta en la *Vulgata*, si bien la encontramos en los romanceamientos bíblicos medievales (cf. Biblia Medieval) y en la versión del texto incluida en los misales contemporáneos de *Celestina*, donde Io 5, 1-15 es la lectura de la feria sexta de las témporas de Cuaresma según el rito romano (cf. Lippe 1899) y del tercer domingo tras la Pascua según el rito mozárabe (cf. *Breviarium Gothicum* 1862),

122 "Lamistad [*sic*] propiamente es entre los iguales y ansi es dicho del Philosopho lib. 8 *Ethicorum*: 'Amicitia est inter equales' ('La amistad es entre los iguales'). [...] "Y ansi Tulio en el libro *De amicitia* en este propósito dize: '*Dis pares enim mores disparia studia squuntur, quorum dissimilitudo dissociat amicitias, nec ob aliam causam ullam boni improbis, improbi bonis amici esse non possunt, nisi quod tanta es inter eso quanta maxima potest esse morum studiorumque distantia*' ('Las condiciones o costumbres diferentes siguen diferentes ejercicios y ansi la desemejança entre ellos aparta y desata las amistades y no por otra causa o rason los buenos no (^son) pueden ser amigos a los malos ni los malos de los buenos sino porque es entre ellos tanta diferencia de ejercicios quanta es de costumbres')" (CC: 96 [158]). El comentador anónimo añade, en nota marginal, referencias tangenciales a Petrarca, que la edición de Lobera *et al.* (Rojas y antiguo autor 2000: 579 74.524) amplía, sumando la sentencia "Amicitiae causa est morum paritas et similitudo animorum" a la lista. Sin embargo, dicha adición no nos parece pertinente pues, desde el estudio de Deyermond (1961) sobre las fuentes petrarquescas de *Celestina*, existe cierto consenso respecto a la ausencia de citas de Petrarca en el primer acto.

123 "Y en este proposito tambien que la amistad entre los iguales e semejantes sea propiamente dize en

–"quae communicatio sancto homini ad canem aut quae pax bona diviti ad pauperem"–, pero que no encontramos en ninguno de los *loci classici* aristotélicos y ciceronianos¹²⁴. De hecho, únicamente en el capítulo trece de Eclesiástico hallamos juntos los conceptos de la amistad entre iguales y la fundamental enemistad entre ricos y pobres que, al fin y al cabo, es el resorte que Celestina busca estimular al concentrarse en la diferencia social entre Pármeno y Calisto, y no en la de sus caracteres o disposiciones naturales, que son las cuestiones que los filósofos clásicos consideraban determinantes a la hora de juzgar las probabilidades de éxito de una amistad¹²⁵.

Por último, aún podría haber una última referencia a Eclesiástico en "En su casa cobra amigos, que es el mayor precio mundano" (73), a juzgar por el convencimiento con que el comentador anónimo ubica Eccli 6, 14-15 –"amicus fidelis protectio fortis qui autem invenit illum invenit thesaurum / amico fideli nulla est comparatio et non est digna ponderatio auri et argenti contra bonitatem fidei illius"– por delante de Cicerón y Aristóteles¹²⁶. Aunque la crítica encuentra antecedentes igualmente verosímiles en las

el Eclesiástico cap. 13: '*Omne animal diligit simile sibi et omnis caro ad similem sibi conjungitur et omnis homo simili (^s) sui sociabitur*', dice: "Todo animal ama a su semejante e toda carne se aiunta con su semejante y todo hombre se acompaña con su semejante" (CC: 96, 158). Más adelante: "Y ansi dize el Eclesiástico cap. 13: '*Omne animal diligit simile sibi et omnis caro ad similem sibi conjungitur et omnis homo simili sui sociabitur*' ('Todo animal dessea y ama a su semejante y todo hombre se huelga e aiunta e acompaña con el')" (CC: 104, 168).

124 A pesar de que el libro VIII de la *Ethica Nichomachea* dedica los capítulos 7 y 14 a las amistades desiguales, y el primer capítulo del libro IX también se ocupa de este tipo de relaciones, en ningún caso se contempla ningún tipo de enemistad ancestral entre ricos y pobres (cf. Aristóteles 2000). Lo mismo ocurre en *De amicitia*, cuyo párrafo 69 en cambio defiende el poder igualador de la amistad: "Sed maximum est in amicitia parem esse inferiori" (Cicerón 1967: 45).

125 Sin salir de *Celestina* ni de la escena de la seducción de Pármeno en el acto I, puede alegarse a este respecto: "[...] mira la voluntad de Sempronio conforme a la tuya, y la gran similitud que tú y él en la virtud tenéis" (75).

126 "Que sea así que valga mui mucho e que no tenga precio un buen amigo dizelo el Eclesiástico en el cap. 6: '*Amicus fidelis protectio fortis, qui autem invenit illum invenit thesaurum, amico fideli nulla est comparatio, et non est digna ponderatio auri et argenti contra bonitatem fidei illius*' ('El amigo fiel es guarda y amparo fuerte, el que lo tiene hallado a grant thesoro porque no tiene comparacion el amigo fiel ni es digno que con el se compare todo el oro e la plata del mundo con la bondad de la lealtad de el'). [...] Y tan gran precio es el amigo que en fin como dize el Philosopho lib. 9 *Ethicorum*: 'Es otro semejante a mi' ('Amicus est alter ego'). [...] Y así Tulio en el libro *De amicitia* dize: 'Ego vos hortari tantum possum tu amicitiam omnibus rebus humanis anteponatis' ('Esto solo os

Auctoritates Aristotelis (Ruiz Arzálluz 1996: 277 n31) o los *Memorabilia* de Jenofonte (Castro Guisasola 1973: 38), por descontado la larga tradición popular de la valoración de la amistad en términos de riqueza que evidencia el refranero –e.g. "Akel es rriko, ke tiene amigos" (Correas 1967: 69)–, el hecho de que el autor de *Celestina comentada* proponga el versículo de Eclesiástico como primera *auctoritas* sobre el tema obliga a preguntarse si éste habría sido también la referencia inmediata para el resto de lectores contemporáneos. Las deudas para con Eccli 13 en este pasaje son tan numerosas que nos atrevemos a decir que sí, apoyados en que el lector habría reconocido los temas del capítulo veterotestamentario y, por inercia, éste se habría convertido en el primer lugar en el que habría buscado las fuentes de los argumentos de la alcahueta.

El mismo fenómeno puede extrapolarse a todo el fragmento, en tanto sobre la seducción de Pármeneo en el acto I pesa una importante influencia bíblica determinada, en su mayor parte, por la afición de la vieja a construir su discurso con ayuda de las Escrituras, particularmente en contextos argumentativos (Canet 2008: 100). La propia escena de la seducción de Pármeneo comienza con la afirmación de indudable sabor bíblico "porque virtud nos amonesta sufrir las tentaciones y no dar mal por mal" (67), donde el sintagma "mal por mal" reproduce literalmente el bíblico "malum pro malo" de Prov 20, 22; Rom 12, 17; 1 Tes 5, 15 o 1 Pe 3, 9. Igualmente, "sufrir las tentaciones" remite sin duda al principio cristiano formulado en Iac 1, 12 –"beatus vir qui suffert temptationem quia cum probatus fuerit accipiet coronam vitae quam repromisit Deus diligentibus se"–, de modo que Celestina abre su discurso con unas fórmulas cuya vinculación escrituraria y religiosa sólo difícilmente pasaría desapercibida, en una

puedo amonestar que a la amistad la tengais en mas que todas las cosas mundanas)" (CC: 93-94 [157]).

actitud muy acorde con la imagen de persona de bien, religiosa y sabia, que quiere transmitir en esta primera fase de su maniobra de seducción. Así, explica el enamoramiento de Calisto en términos del Génesis¹²⁷ –"[...] que por el Hacedor de las cosas fue puesto, por que el linaje de los hombres se perpetuase, sin lo cual perecería" (68)– y se refiere a Dios con perífrasis piadosas con origen en la Biblia, por ejemplo, la recién vista "Hacedor de las cosas" o "Aquél que es testigo de todas las obras y pensamientos y los corazones y entrañas escudriña" (71), cualidad divina repetida a lo largo de todo el Antiguo Testamento (*e.g.* Ps 7, 10; Sap 1, 6; Ir 17, 10 y Apc 2, 23), o "Aquel que todos los cuidados tiene y remedia las justas peticiones y las piadosas obras endereza" (72), característica de la primera epístola de san Juan. Más adelante, interrumpiendo la secuencia de referencias a Eclesiástico vista más arriba, la vieja se referirá al episodio de la piscina de Betsaida y, para dar por finalizada la discusión, citará Prov 29, 1 en "Pues decirte he lo que dice el Sabio: 'Al varón que con dura cerviz al que le castiga menosprecia, arrebatado quebrantamiento le verná y sanidad ninguna le conseguirá'" (79). Finalmente, por si la abundancia de referencias bíblicas en el discurso de Celestina no fuera suficiente para dotar a todo el pasaje de un color escriturario innegable, Pármene contribuye a éste con su "No quería bienes mal ganados" (74), donde el sintagma "bienes mal ganados" parece reproducir el de Eccli 5, 10 "divitiis iniustis", y, más adelante, con la referencia al Sermón de la Montaña "[...] que bienaventurados son los pacíficos, que hijos de Dios serán llamados" (79), traducción de "beati pacifici quoniam filii Dei vocabuntur" (Mt 5, 9)¹²⁸. En consecuencia, la frecuencia

127 En concreto, Gn 1, 28; si bien la fuente principal de las palabras de Celestina parece encontrarse en el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* (Rojas y antiguo autor 2000: 68 n459).

128 Sobre la frecuente evocación del Sermón de la Montaña en *Celestina*, sea a través de la fórmula de las Bienaventuranzas –*e.g.* "¡Oh bienaventuradas orejas mías que indignamente tan gran palabra habéis oído!" (28)– o de citas literales o casi literales –*e.g.* "[...] dijo que la Santa Escritura tenía que bienaventurados eran los que padecían persecución por la justicia y que aquéllos poseerían el reino de

y la relativa explicitud con que la Biblia es aludida en esta escena hubo necesariamente de repercutir sobre el lector, animándolo a buscar intertextualidades escriturarias antes que de cualquier otra clase para los argumentos de uno y otro interlocutor, en especial de la alcahueta, y haciendo altamente probable que reconociera la influencia de Eclesiástico sobre el tratamiento de los temas de la amistad y del comportamiento ante las clases superiores, dándole preferencia sobre otras fuentes potenciales.

No nos pasa desapercibido que nuestros argumentos a favor de la influencia de Eclesiástico están lejos de ser definitivos, ya que en ningún caso la coincidencia con el libro veterotestamentario excluye otras fuentes para la misma idea excepto, tal vez, en el caso de la apropiación de la enemistad entre rico y pobre de Eccli 3, 19-22. Puesto que los otros *loci classici* sobre el tema anteponen las cualidades morales e intelectuales al factor socioeconómico, es probable que en este énfasis sobre la diferencia de clase entre Pármeno y Calisto resida el argumento de más peso a favor de la pertinencia de la influencia de Eclesiástico sobre este pasaje. No obstante, también nos parece relevante el que el único lugar en que prácticamente todas las ideas sobre la amistad expresadas en este fragmento de *Celestina* aparecen reunidas en un solo capítulo, por lo tanto muy próximas entre sí, sea Eclesiástico, por lo que, en función de lo que sabemos de los hábitos compositivos del autor, aficionado a tomar sus sentencias "como cerezas" (Ruiz Arzálluz 1996: 279), no debe despreciarse la posibilidad de que el espacial sea otro argumento de peso a favor de la influencia de Eclesiástico. De hecho, incluso pensando en un compendio del *De amicitia* o del libro octavo de la *Ética a Nicómaco*, los

los cielos" (171-172), que remite a Mt 5, 10–, se ha dicho que responden a la corrupción sistemática del concepto de bienaventuranza, producto de sustituir el mayor bien cristiano –la salvación eterna– por un bien mundano (cf. Crespeau 2008; Canet 2010a). A este respecto, téngase en cuenta la afirmación de Pármeno en el mismo fragmento que nos ocupa "[...] y no hay cosa peor que ir tras deseo sin esperanza de buen fin" (69), que sintetiza esta idea.

dieciséis versículos que median entre Eccli 13, 6 y Eccli 13, 22 serán siempre un espacio menor que el que puedan ocupar las sentencias extraídas de títulos con varios capítulos.

En total, son seis las referencias más o menos claras a Eclesiástico que hallamos en la escena de la seducción de Pármeno del primer acto, todas ellas sobre la cuestión de la inviabilidad de la amistad con los de clase social superior y la predisposición a ésta entre los de igual condición. Esta unidad temática viene complementada por una notable unidad espacial, ya que cinco de estas alusiones remiten al mismo capítulo de Eclesiástico, el decimotercero, dentro del cual se hallan próximas entre sí (versículos 6, 7-8, 14, 15 y 19-22). Puesto que la confluencia de tantas citas de un mismo libro y capítulo en la argumentación de la alcahueta no transcurre con las interferencias con otros lugares comunes –bíblicos o no– sobre el mismo tema que serían de esperar en una asociación estrictamente mental, es de suponer que el autor se valió de algún tipo de apoyo textual donde todas las referencias a Eclesiástico usadas por Celestina aparecerían cerca las unas de las otras, tomándolas en función de sus comunidad temática y proximidad. Sin embargo, mientras que esta afirmación se aplica sin dificultad a las cinco alusiones a Eccli 13, la muy posible referencia a Eccli 6, 14-15 y los siete capítulos que median entre ésta y aquéllas invitan a preguntarse si en la fuente de la que se valió el autor estos seis pasajes de Eclesiástico aparecían más cercanos que en el libro bíblico, planteando la posibilidad de que se tratara de un compendio de sentencias escriturarias. En concreto, por más que la forma sumaria pueda haber reducido considerablemente la distancia entre Eccli 6 y Eccli 13, una selección ordenada temáticamente, además de por libro y capítulo, se nos presenta como la opción

más pertinente, ya que explica mejor que la simple ordenación por libro por qué Eccli 6, 14-15 pudo haber estado lo suficientemente próxima a las citas de Eccli 13 como para ser atraída hacia el discurso de la alcahueta. No en vano, en el ms. 3057 de la BNE Eccli 6 y Eccli 13 aparecen en folios discontinuos (fol. 71v y fol. 73v, respectivamente), por lo que la naturaleza resumida del compendio no siempre basta a hacer despreciable una separación de siete capítulos.

3. Eclesiástico como fuente de autoridad

Si bien lo anterior explica por qué vía y de qué manera determinados pasajes de Eclesiástico llegaron a *Celestina*, no justifica por qué se convirtieron en las *auctoritates* escogidas por la vieja para sustentar su argumentación sobre la amistad. Aunque pudiera haber ocurrido que el autor hubiera tenido que consultar, puntualmente, su compendio de sentencias bíblicas, encontrándose con que las entradas de Eclesiástico servían a su propósito tanto o más que los otros lugares comunes sobre la amistad a los que podría haber recurrido, quedándose con los bíblicos por tratarse de los que tenía más a mano en ese momento, creemos que existen argumentos temáticos a favor de su influencia. Por un lado, la idea de la irreconciliabilidad entre ricos y pobres sólo aparece enunciada en relación a la amistad en Eccli 13, 19-22; frente a los *loci classici* sobre la amistad, que suelen apelar, antes que a diferencias socioeconómicas, a divergencias de carácter y de costumbres (*cf.* nota 103). Por otro, sólo Eccli 13 se concentra sobre la actitud a mantener en el trato amistoso con los de clase social superior, no codificada en los otros textos cuya influencia se ha postulado sobre este pasaje. Sin embargo, no nos convence la posibilidad de que la elección de Eccli 13 como base de los argumentos de la

alcahueta viniera exclusivamente determinada bien por su temática, bien por su disponibilidad –o por ambas–, sin que su filiación bíblica influyera para nada. Esto contradiría el marcado y sostenido tono religioso de la escena que, como queda indicado más arriba, transmite la presencia a cada paso del diálogo de una alusión a las Escrituras o a principios de moral y doctrina cristiana.

No sólo el tono del diálogo es religioso, sino que tenemos razones para creer que éste es el concreto de la conversión, a juzgar por la afirmación de Celestina "Por ende, gózome, Pármeno, que hayas limpiado las turbias telas de tus ojos" (80). Aunque la imagen de los ojos entelados en el contexto de la religión proviene de 2 Cor 3, 15-16 –"sed usque in hodiernum diem cum legitur Moses velamen est positum super cor eorum / cum autem conversus fuerit ad Deum aufertur velamen"–, a nivel tanto plástico como literario se representaba la *caecitas iudeorum* como una tela o velo que cubría los ojos de Synagoga, representación alegórica del Judaísmo, que desaparecía al convertirse al Cristianismo (cf. Rodríguez Barral 2007). Por consiguiente, la aquiescencia de Pármeno parece estar siendo planteada en términos de una conversión casi religiosa a la causa de Celestina; impresión que refuerza la utilización de "porfía" y "porfiado" en el mismo párrafo, en tanto "porfiar" es verbo frecuentemente utilizado para describir la actitud de quienes no se convertían al Cristianismo o creían en ideas heréticas. Así, muy claramente, en la séptima *Partida*: "[...] de los judíos et de su ciega porfía que han contra la verdadera creencia" y "[...] non se quisieren quitar de su porfía, débenlos judgar por hereges" (*Partidas*: part. 7, tit. 25 y part. 7, tit. 26, ley 2, respectivamente).

Lo anterior adquiere especial relevancia en tanto Pármeno había afirmado poco antes: "No querría, madre, me convidases a consejo con amonestación de deleite, como

hicieron los que, careciendo de razonable fundamento, opinando hicieron sectas envueltas en dulce veneno para captar y tomar las voluntades de los flacos, y con polvos de sabroso afecto cegaron los ojos de la razón" (78). Desde nuestro punto de vista, ésta es una descripción perfecta del proceso por el que Pármeneo acaba claudicando ante Celestina, que, precisamente, culmina con el fragmento analizado en el párrafo anterior. No en vano, los dos pasajes comparten unos mismos motivos de ceguera y error religioso pues, tal como prueba la séptima *Partida*, el sustantivo "sectas" es sinónimo de herejía: "Et como quier que sean muchas sectas et maneras de hereges" (*Partidas*: part. 7, tit. 26, ley 1). Esta coincidencia parece apuntar a una complementariedad entre los dos pasajes, sumándose al elenco de anticipaciones irónicas de *Celestina* (cf. Kaiser 1974; Ayllón 1984), en tanto el segundo actúa como confirmación de que se ha cumplido contra lo que alertaba el primero, si bien invirtiendo los términos: la ceguera asociada a dejarse atraer hacia "sectas" se transforma, en boca de la alcahueta, en recuperación de la vista, así como el "dulce veneno" es ahora la verdad. Por lo tanto, la seducción de Pármeneo en el acto I queda igualada, por partida doble, con un cambio de creencias, en nuestra opinión justificando el uso de un tono religioso que, en el caso de la alcahueta, deriva en sermonario, entendido no sólo a nivel retórico, sino también funcional.

Si entre las funciones del sermón se contaba la de convertir a los pecadores, a juzgar por "Onde devedes saber que enbía Dios de cada día los sus predicadores e sus pregoneros para convertir los pecadores" (*Sermón "de tempore", para el tercer domingo de Adviento*, en Sánchez Sánchez 1999: vol. 1, 254), el discurso de Celestina sobre la amistad aspira a, en sentido figurado, convertir a Pármeneo a su bando. De ahí que "[...]

pero luego tornaba en lo cierto [...] cómo a la verdad eres reducido" (80) evoque otros contextos donde lo verdadero es la fe cristiana. Asimismo, algunas otras locuciones utilizadas por la vieja en esta escena recuerdan notablemente a las empleadas por los predicadores en sus sermones, por ejemplo, la exhortación a "saber" en "Has de saber [...] Y sabe" (68), cuyos uso imperativo y tono adoctrinador encajan con la cita vista al comienzo del párrafo o, por poner otro caso extraído del mismo sermón, con "E devedes saber que, comunalmiente fablando, tres maneras leemos de ángeles" (*Sermón "de tempore", para el tercer domingo de Adviento* en Sánchez Sánchez 1999: vol. 1, 249). Finalmente, las perífrasis "Aquél que es testigo de todas las obras y pensamientos y los corazones y entrañas escudriña" (71) y "Aquel que todos los cuidados tiene y remedia las justas peticiones y las piadosas obras endereza" (72) tienen igualmente su componente sermonario, como evidencia "si sopiesse verdaderamente que aquel que era testigo de sus furtos e de todas sus maldades e era fiel e verdadero" (*Sermón "de tempore", para el domingo de las octavas de la Ascensión* en Sánchez Sánchez 1999: 374).

Desde el punto de vista de lo anterior, la abundancia de referencias bíblicas sería una forma más de imitación del sermón, justificando por qué los argumentos de la alcahueta siguen más de cerca Eccli 13 que otros lugares comunes sobre la amistad. Sin embargo, su estructura no se ciñe a la impuesta por el *ars praedicandi*, a pesar de lo cual es posible reconocer algunos procedimientos retóricos característicos de éstos. En particular, destacan las enumeraciones ordenadas previas de las ideas a desarrollar "Y sabe, si no sabes, que dos conclusiones son verdaderas. La primera, [...]. La segunda, [...]" (68) y "[...] las tres maneras de amistad concurren, conviene a saber, por bien y

provecho y deleite? Por bien: [...] Por provecho: [...] Por deleite: [...]" (75) –similares a "E devedes saber que en dos maneras leemos en la Sancta Escripura que enbía Dios este ángel: la una para librar, la otra para ferir e atormentar, la primera para los buenos, la segunda para los malos" (*Sermón "de tempore", para el tercer domingo de Adviento* en Sánchez Sánchez 1999: vol. 1, 249)–, que recuerdan la forma que adopta la *divisio* en algunos sermones, cuando ésta expone ordenadamente cuáles los puntos a desarrollar en la *amplificatio* y distingue las subdivisiones de éstos¹²⁹. También a los recursos retóricos recomendados por las *artes praedicandi* para elaborar un sermón pertenece el encadenamiento de autoridades, sobre el cual se fundamenta el pasaje inmediatamente anterior a la exposición de la alcahueta sobre la amistad (72):

[...] que Séneca dice, 'Los peregrinos tienen muchas posadas y pocas amistades', porque en breve tiempo con ninguno pueden firmar amistad. Y el que está en muchos cabos está en ninguno; ni puede aprovechar el manjar a los cuerpos que en comiendo se lanza, ni hay cosa que más la sanidad impida que la diversidad y mudanza y variación de los manjares. Y nunca la llaga vienen a cicatrizar en la cual muchas melecinas se tientan, ni convalece la planta que muchas veces el traspuesta, y no hay cosa tan provechosa que en llegando aproveche.

Por último, la mención explícita de los *auctores* en "que cómo Séneca dice" (72) y "lo que dize el Sabio" (79), así como del carácter escrito de la *auctoritas* en "como se escribe de la probática piscina" (73), podría interpretarse igualmente desde el punto de vista de la retórica del *ars praedicandi*, donde se contempla usar alusiones de esta clase para resaltar la autoridad de la fuente de donde se extrae lo que sigue. Así, por ejemplo, en "E sobre esto fabla Salomón e dize" (*Sermón "de difunctis" sobre el versículo "Homo, natus de muliere, brevi vivens tempore, repletus multis miseriis"*), "segunt que es escripto de aquellos diez çiegos" (*Sermón "de tempore", para el segundo domingo después de las octavas de Epifanía*) o "como dize Ysidoro en el libro xij" (*Sermón "de*

129 Para todo lo relacionado con la estructura del sermón seguimos a Sánchez Sánchez (1999: 59-129), si bien los estudios clásicos para el caso español son los de Cátedra (1994) y Rico (1977).

tempore", para el tercer domingo después de las octavas de Epifanía) (Sánchez Sánchez 1999: vol. 1, 172, 312 y 326; respectivamente).

Frente al tono adoctrinador, el imperativo de segunda persona, la omnipresencia bíblica y la utilización de términos religiosamente connotados de los campos semánticos de la conversión religiosa, la exposición ordenada, el encadenamiento de sentencias y la recurrencia de *argumenta auctoritatis* no son exclusivamente característicos del sermón, sino que se cuentan entre los recursos genéricos de la argumentación. En lo que afecta al trasfondo bíblico de la escena de la seducción de Pármeno en el primer acto, la dialéctica resulta fundamental para comprender cómo la alcahueta construye sobre Eccli 13 un mensaje que contradice su sentido original. No en vano, partiendo de la preferencia del hombre por sus iguales de Eccli 13, 20 –"omnis caro ad similem sibi coniungitur et omnis homo simili sui sociabitur"–, tanto como de la irreconciliabilidad entre rico y pobre de Eccli 13, 23 –"venatio leonis onager in heremo sic pascua sunt divitum pauperes"– y los peligros que acechan al que se confía al rico de Eccli 13, 16 –"cave tibi et adtende diligenter auditui tuo quoniam cum subversione tua ambulas"–, Celestina convierte el egoísmo y la mala calidad moral de los poderosos denunciada en Eccli 13, 4-15 en modelo de conducta para las clases inferiores (73):

Estos señores deste tiempo más aman a sí que a los suyos, y no yerran. Los suyos igualmente lo deben hacer. [...] Cada uno destos cativan y mezquinamente procuran su interese con los suyos. Pues aquéllos no deben menos hacer, como sean en facultades menores, sino vivir a su ley.

Por supuesto, ignorando en el proceso las advertencias de Eccli 13, 1 –"qui tetigerit picem inquinabitur ab illa et qui communicaverit superbo inducet superbiam".

El proceder lógico de la argumentación de Celestina a este respecto puede plantearse en los términos técnicos del silogismo. Su primer argumento, "Estos señores

de este tiempo más aman a sí que a los suyos, y no yerran. Los suyos igualmente lo deben hacer" (73), propone como premisa mayor el egoísmo de los señores –descrito poco antes en términos muy similares a los de Eccli 13, 4-15– y como premisa menor lo acertado de esta actitud, llegando a la conclusión de que este comportamiento debe hacerse extensivo también a los que los sirven. Ignorando la cuestión de la pertinencia de generalizar sobre la actitud de los ricos –de por sí un error lógico–, la premisa de que su comportamiento es correcto resulta una falacia muy evidente, ya que no se trata de un hecho demostrado ni demostrable y, además, contradice el tono de censura de Eccli 13, de modo que la conclusión de la alcahueta es, fundamentalmente, sofística. Por su parte, el segundo argumento de la vieja "En su casa cobra amigos, que es el mayor precio mundano; que con él no pienses tener amistad, como por la diferencia de los estados o condiciones pocas veces contezca" (73-74) parte de la premisa mayor de que la amistad entre personas de diferentes condiciones sociales –según Eccli 13, 19-22– y disposición de carácter –de acuerdo con los *loci classici* aristotélicos y ciceronianos– es imposible, así como de la premisa menor de que entre Calisto y Pármeno reina la diferencia social –la de carácter se omite por completo–, concluyendo que entre ambos no puede haber amistad, pero que sí puede encontrarla, en un ejemplo de falacia lógica por negación del antecedente, entre sus iguales. Es decir, si la diferencia impide la amistad, la ausencia de distinción debe promoverla. Sin embargo, comparada con la violación de la lógica de la primera, la de esta última conclusión resulta mucho más aceptable, en particular porque la idea de que la amistad es más probable entre iguales dispone de toda una tradición autorizada detrás, tanto bíblica –Eccli 13, 19-20– como clásica –Aristóteles y Cicerón. Tal vez por ello la alcahueta lo escoja como argumento final, en tanto es de suponer que

su posición lo convierte en el argumento que mejor recuerda el interlocutor, de manera que su mayor veracidad distrae la atención de la menor apariencia de verdad de la primera falacia.

A los argumentos contruidos sobre Eccli 13 cabría añadir el falso argumento de autoridad que introduce la referencia al episodio evangélico de la piscina de Betsaida "como se escribe de la probática piscina, que de ciento que entraban sanaba uno" (73). A pesar de ser introducida con todo el boato de un *verbum scribendum*, con los que se acostumbraba a introducir las citas literales más relevantes que confirmaban o refutaban un argumento, la alusión a la piscina de Betsaida resulta por completo impertinente dentro de un contexto de *miseriis curialis*, con el que no guarda ninguna relación. Su presencia sólo se entiende como comparación hiperbólica destinada a equiparar las miserias de la vida en palacio con las minusvalías de los enfermos que esperaban a sumergirse en las aguas de la piscina probática, luego como recurso retórico –no exento de comicidad– que interrumpe el curso lógico de la argumentación. Su finalidad, lejos de ser apoyar el razonamiento de la vieja, parece ser la de incrementar, por medio de la exageración, la animadversión contra los señores a que instiga todo el fragmento; tal vez buscando predisponer positivamente al interlocutor para que apruebe la generalización "Cada uno destos cativan y mezquinamente procuran su interese con los suyos" (73), así como la conclusión "Pues aquéllos no deben menos hacer, como sean en facultades menores, sino vivir a su ley" (73). Sin embargo, lo exagerado de la comparación y lo impropio de la ceremonia con que es introducida también podrían estar desempeñando una función humorística, no tanto dirigida a Pármeno como al lector que, tras el interludio cómico, asume que los argumentos de la alcahueta no van a poder tomarse del

todo en serio.

No es éste el único caso en el acto I ni en la seducción de Pármene en que, de una premisas con antecedentes bíblicos se extraen conclusiones que contradicen lo que éstas representan en las Escrituras. El propio criado utiliza un procedimiento similar para justificar su decisión de apoyar la causa de Celestina en "Ésta ¿qué me aconseja? Paz con Sempronio. La paz no se debe negar, que bienaventurados son los pacíficos, que hijos de Dios serán llamados. [...] Pues quiérola complacer y oír" (79), donde parafrasea Mt 5, 9: "beati pacifici quoniam filii Dei vocabuntur". Aquí la falacia reside, fundamentalmente, en la falta de diferenciación entre la naturaleza de la paz predicada por el Evangelio y la de la asociación con Sempronio, ya que la una es la de los que evitan o resuelven el conflicto, mientras que la otra excede con mucho los términos de la mera reconciliación, pues tras ella se oculta un provecho personal. No en vano, la serie "Amor no se debe rehuir, caridad a los hermanos; interese pocos le apartan" (79) – de por sí construida como una argumentación *sorites*– pone de relieve que el beneficio es el factor determinante en la decisión de Pármene, por más que oculte este provecho bajo la apariencia de cualidades positivas como el amor –"a do provecho no puede allende de amor conseguir" (79)– o la concordia vista más arriba. Sin embargo, lo más interesante de esta argumentación no es su sentido, sino el hecho de que recupera precisamente la técnica con que la alcahueta ha intentado convencer a Pármene en las páginas anteriores –el silogismo falaz con correspondencia bíblica–, en lo que puede verse como un signo externo de la claudicación del criado, quien comienza a utilizar los mismos razonamientos *ad hoc* de Celestina.

Por último, ya al comienzo de la escena de la seducción de Pármene en el acto I,

Celestina apoyaba sus explicación y justificación del enamoramiento de Calisto en el mandato bíblico de Gn 1, 28 (68):

Y sabe, si no sabes, que dos conclusiones son verdaderas. La primera, que es forzoso el hombre amar a la mujer y la mujer al hombre. La segunda, que el que verdaderamente ama es necesario que se turbe con la dulzura del soberano deleite, que por el Hacedor de las cosas fue puesto, porque el linaje de los hombres se perpetuase, sin lo perecería.

Aquí la alcahueta sigue muy de cerca la argumentación del *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, cuyas debilidades lógicas ya fueran analizadas por Cátedra (1989: 113-125). Éstas pueden resumirse en el sentido absoluto que Celestina atribuye a ambas conclusiones, aun cuando "debiera[n] ser contingente[s] y formularse con ciertos límites" (Cátedra 1989: 121), y en la deliberada falta de definición del alcance del verbo "amar", susceptible de ser entendido como instinto natural, caso en el que el mandato bíblico podría llegar a ser pertinente, o como apetito sexual, en el que la exhortación a procrear poco o nada puede influir. Aún cabría añadir la confusión terminológica a las fallas lógicas de la argumentación de la alcahueta, en tanto denomina "conclusión" a lo que, en realidad, son proposiciones y construcciones hipotéticas, presentándolas como verdades comprobadas. En particular, destaca por su falta de veracidad la afirmación de que es disposición divina "que el que verdaderamente ama [...] se turbe con la dulzura del soberano deleite" (68), ya que en ningún lugar del Génesis figura que al mandato de la procreación fueran asociados placer, obsesión, ni ninguna otra clase de emociones.

La razón principal por la que las cuatro falacias anteriores aparentan sostenerse es porque, efectivamente, existen un mandato divino de multiplicar la especie, una Bienaventuranza sobre los pacíficos y un capítulo de Eclesiástico que prueba que los ricos son egoístas, con tendencia a aprovecharse de los que están por debajo, y que entre personas de diferente condición social no puede haber una buena relación, pero sí entre

iguales. Este recurrir a las Escrituras de manera más o menos explícita para apoyar un razonamiento sofisticado podría abordarse desde la perspectiva general de la autoridad en *Celestina*, corroborando conclusiones anteriores sobre sus funciones retórica persuasiva (Fraker 1990: 70-85)¹³⁰, irónica cómica (Fothergill-Payne 1992) y lúdica (Shipley 1985). Esto no obstante, a la luz de la formulación silogística de la argumentación de la alcahueta, nos parece más pertinente aplicar la perspectiva de la propia lógica y, en concreto, de la lógica entendida como dialéctica, y de la dialéctica entendida a su vez como materia académica y método preferente de la escolástica.

La evidente falsedad de lo argumentado por Celestina en los ejemplos anteriores llamaría la atención de cualquiera mínimamente avezado en lógica. No así de Pármeno, cuyas habilidades dialécticas a estas alturas de la obra no le permiten rebatir a la alcahueta con efectividad, como demuestra su fallido contraargumento (70):

No curo de lo que dices, porque en los bienes mejor es el acto que la potencia, y en los males mejor la potencia que el acto. Así que mejor es ser sano que poderlo ser, y mejor es poder ser doliente que ser enfermo por acto; y por tanto es mejor tener la potencia en el mal que en el acto.

Ante esta cita literal de las *Auctoritates Aristotelis* (Ruiz Arzálluz 1996: 272) la vieja reacciona ridiculizando la pedantería del criado, que, probablemente, ha escogido una sentencia particularmente abstracta y compleja como respuesta para impresionarla y dar por zanjada la discusión. Primero, lo acusa de hablar de una manera ininteligible –"¡Oh malvado, como que no se te entiende!" (70)–, refiriéndose a la utilización de los términos especializados "acto" y "potencia", para, más adelante, tachar su argumento de sofisticado –"Pues burla o di por verdad lo falso" (70)–, a pesar de que la deducción lógica de éste es perfectamente legítima. Sin embargo, no lo hace porque no entienda la jerga

¹³⁰ A este grupo pertenecen, igualmente, los estudios que abordan la función del lenguaje en *Celestina* de un modo más general, entre otros, Read (1976, 1983), Droyle (1991), Parrilla (2001), Seidenspinner-Núñez (2007) o Gatland (2007).

lógica, que demuestra saber utilizar al responderle en los mismos términos –"que él es enfermo por acto" (70)–, sino porque sospecha que Pármeno mismo no entiende lo que viene de decir –"¿Qué has dicho hasta ahora?" (70)– y tan sólo repite, de memoria, el argumento de autoridad que cree venir mejor al caso. Esta intuición queda confirmada poco más adelante, cuando el criado no utiliza contra la alcahueta la contradicción entre sus afirmaciones "No lo es, mas aunque fuese doliente, podría sanar" (70) y "que él es enfermo por acto" (70)", demostrando que, a pesar de hacer suyos la terminología y los *auctores* de la lógica, su habilidad en este terreno se limita a encajar argumentos de autoridad donde cree que le pueden venir bien. De ahí que responda no poniendo en evidencia el error de la alcahueta, sino insultándola –"¡Mas desta flaca puta vieja!" (70)–, en puridad una falacia lógica del tipo *argumentum ad hominem* como la que la vieja acababa de usar contra él al acusarlo de sofista y pedante.

En nuestra opinión, el contraste entre las *auctoritates* que Pármeno demuestra conocer y su fundamental torpeza en el terreno de la lógica puede relacionarse con una crítica al método de enseñanza de la dialéctica en la época en que se escribe *Celestina*¹³¹. Su excesiva dependencia de los argumentos de autoridad había desembocado en algunos "escolásticos, teólogos y juristas contemporáneos, que se limitan a apoyar sus alegatos con citas textuales de los 'auctores', contentándose simplemente con repetir opiniones ajenas, sin añadir nada de su propia cosecha" (Canet 2008: 103), tal como vemos hacer a Pármeno en el pasaje recién analizado. Asimismo, la acusación de ininteligibilidad que Celestina lanza al criado emparenta con la crítica a la jerga altamente especializada que la lógica había desarrollado, a la cual pertenecen

¹³¹ Si bien, por lo general, citaremos a Canet (2008), remitimos a Ynduráin (1994: 129-198) y González (1987) para una exposición más detallada de la cuestión de la evolución y la censura de la dialéctica, así como su relación con el humanismo y con la evolución del panorama intelectual de la universidad.

los términos "acto" y "potencia" de la cita aristotélica, que se convirtió en el caballo de batalla de los humanistas a la hora de atacar a los dialécticos (por poner un ejemplo, véase Vives en su *Adversus pseudodialecticos*). De hecho, no hay que descartar que "¿Qué es razón, loco? ¿Qué es afecto, asnillo?" (78) deba ubicarse igualmente dentro de la misma censura a la utilización de términos connotados o especializados, en tanto "afecto" y "razón" responden, en "y con polvos de sabroso afecto cegaron los ojos de la razón" (78), a "pasión de ánimo" y "juicio" (Rojas y antiguo autor 2000: 78 n573), conceptos ambos relacionados con el tratamiento teórico de la filosofía moral. Finalmente, "Pues burla o di por verdad lo falso" (70) se hace eco del "mal dialéctico" (Canet 2008: 86), es decir, las acusaciones de sofistería y lo peregrino de algunas de las disquisiciones dialécticas, que podían llegar a ser tan enrevesadas e impertinentes como para sonar a burla o simple alarde de ingenio. En consecuencia, lo que menos parecía importar a la hora de estudiar la dialéctica era su componente lógico, ya que las *auctoritates*, la terminología y la habilidad para defender cuestiones improbables o abiertamente falsas se revelan más importantes que el conocimiento de la verdad a través de la razón al que, originalmente, se destinaba la lógica. Exactamente lo mismo que le ocurre a Pármeno, capaz de citar las *Auctoritates Aristotelis* o autojustificarse mediante un razonamiento falaz, pero incapaz de rebatir a Celestina cuando, abiertamente, se contradice o sus argumentos faltan a la lógica.

De los tres aspectos principales de la crítica a la dialéctica, el que más interesa para nuestro propósito es el del papel utilitarista concedido a las *auctoritates*. Éstas se conciben como poco menos que herramientas al servicio de la argumentación, que sólo adquieren todo su sentido y valor cuando se utilizan para sostener o refutar una idea, ya

que la disputa es lo que genera conocimiento y, por sí solas, las *auctoritates* de poco o nada sirven (Canet 2008: 91). Sin embargo, en ocasiones esta concepción se desvirtúa, reduciendo las *auctoritates* a simples piezas que encajar *ad hoc* en la argumentación, sin importar si para ello es necesario ignorar, forzar o modificar su sentido originario. Esta actitud se ve favorecida por la familiarización con las *auctoritates* mayoritariamente a través de *excerpta*, es decir, exentas, aisladas de su contexto original, lo que permite tratarlas más fácilmente como si de unidades significativas independientes se tratara, desentendiéndose de los matices adicionales que pudiera aportar el contexto para su interpretación y, por consiguiente, relegando su justificación en el conjunto del texto al que pertenece a un segundo plano. Asimismo, puesto que resulta altamente probable que la mayoría de los universitarios jamás se remontaran a los escritos originales que surtían los florilegios en los que estudiaban las *auctoritates*, es de suponer que sólo obtenían una visión sesgada de aquéllas, descontextualizada, inexacta y, posiblemente, también mediatizada por la interpretación y el uso que el docente de turno quisiera darles. Por lo tanto, si éste era partidario de la dialéctica –y la mayoría de los docentes a finales del siglo XV probablemente lo eran–, el estudiante aprendería a valorar las *auctoritates* desde el punto de vista de su utilidad para la argumentación, no por su propio significado fuera de un contexto argumentativo ni por lo que pudieran enseñarle sobre el mundo. De ahí nuestra conformidad con José Luis Canet (2008: 102) cuando propone:

Quizás sea por esta causa que el primer Autor escoja el texto de las *Auctoritates Aristotelis* como fuente probatoria de la argumentación, como he indicado antes, cuyas sentencias sirven igualmente para probar y refutar, según en la parte del discurso en las que se incluyan, lo que anula su funcionalidad y muestra la falacia de una educación basada en los florilegios y autoridades tradicionales, sean éstas procedentes de filósofos morales (Aristóteles, Boecio, Séneca, etc.) o de la Biblia.

Si bien Canet centra su atención en las *Auctoritates Aristotelis* como estandarte

de un modelo educativo basado en la concepción de las *auctoritates* como medio para la disputa, no como fuentes de conocimiento en sí mismas, no debe pasar desapercibido el hecho de que la Biblia, a pesar del ms. 3057 de la BNE visto más arriba, no forma parte de las *Auctoritates Aristotelis* y, esto no obstante, es igualmente utilizada para construir los argumentos de Celestina y Pármeno. Por más que la existencia de compendios de citas bíblicas vinculados a colecciones de *auctoritates* laicas invite a imaginar que no se hacía diferencia entre ellas, el carácter de palabra revelada de la Biblia y la consiguiente autoridad superior que ésta le confiere a ojos de una sociedad cristiana no son aspectos que se puedan ignorar fácilmente, obligando a preguntarse cómo esta circunstancia se refleja en las argumentaciones construidas a partir de *auctoritates* bíblicas, en particular si éstas eran falaces.

Al menos en *Celestina*, la cuestión de la palabra revelada no parece distinguir las *auctoritates* bíblicas del resto, en tanto aparecen utilizadas en igualdad de condiciones, en idénticos contextos argumentativos y con las mismas intenciones sofísticas que las sentencias de *auctores* laicos. En ocasiones puede detectarse una ligera jerarquización, en especial en el discurso de Celestina, quien ubica los argumentos escriturarios en posiciones preeminentes como, por ejemplo, el proverbio salomónico "Al varón que con dura cerviz al que le castiga menosprecia, arrebatado quebrantamiento le verná y sanidad ninguna le conseguirá" (79) al final de la argumentación para atraer a Pármeno del primer acto o el mandato bíblico de Gn 1, 28 al comienzo absoluto de ésta. También el criado coloca el argumento evangélico en un lugar climático de su autojustificación, donde ejerce como punto de inflexión de la argumentación, si bien esta circunstancia puede explicarse por contaminación con el estilo argumentativo de la alcahueta quien,

no en vano, se revela como el personaje que más a menudo recurre a "argumentaciones casi sermonarias o del mundo de la predicación" (Canet 2008: 100). Así pues, el que sus argumentaciones recurran frecuentemente a las Escrituras y las coloquen en posiciones clave probablemente responda a una voluntad de imitar el tono de los predicadores, y no tanto a que la absoluta autoridad de la Biblia pueda actuar como factor determinante a la hora de hacer más convincente una argumentación. De hecho, Sempronio resuelve la cuestión de la superioridad autoritativa de las Escrituras al presentarlas en situación de igualdad con *auctores* paganos y cristianos en "Oye a Salomón do dice que las mujeres y el vino hacen a los hombres renegar. Conséjate con Séneca y verás en qué las tiene. Escucha al Aristóteles, mira a Bernardo" (39), a menos que quiera considerarse que la aparición de Salomón como primer elemento de la lista denota una anteposición de la Biblia, transformando lo que para nosotros es una mera enumeración en una gradación descendente basada en el nivel de autoridad. Sin embargo, incluso en el supuesto de que dicha jerarquía existiera, ésta desaparece cuando Sempronio desprecia, sin distinción, la autoridad de todas las *auctoritates* en que ha basado su discurso hasta el momento, al afirmar que su conocimiento no proviene de las fuentes escritas, sino de la experiencia personal en el trato con las mujeres: "¿Quien [me enseñó esto]? Ellas" (42).

Lo anterior no obstante, la aparente irrelevancia de la consideración de la Biblia como máxima autoridad en el mundo cristiano sólo es aplicable dentro de la ficción de *Celestina*, donde "los personajes tienen conciencia de la religión cristiana, conocen los mandamientos, los sacramentos, piden la confesión antes de morir (sobre todo en la ampliación a *Tragicomedia*), van a la iglesia, etc., pero debaten como paganos y ninguno de ellos antepone la fe ni la caridad [...] al debate sofístico" (Canet 2010a: 77).

En consecuencia, para los personajes de la obra las Escrituras no tienen un valor distinto ni superior al de otras fuentes de *auctoritates*, por lo que su mayor o menor utilización responde a cuestiones de preferencia personal y estilo. Ni tan siquiera parece que los argumentos con origen escriturario se juzguen más convincentes o poderosos que el resto, sólo más convenientes. Por el contrario, en el mundo del lector de *Celestina* la Biblia sí destaca o, mejor dicho, sí debería destacar por su autoridad como palabra revelada. Sin embargo, lo que los compendios de citas bíblicas vistos más arriba nos muestran es que, a efectos dialécticos, las Escrituras quedaban a menudo igualadas a otras *auctoritates*, permitiendo suponer que las argumentaciones de algunos estudiantes y/o profesores reflejarían la misma falta de conciencia de la superior autoridad de la Biblia que encontramos en *Celestina*. Desde este punto de vista, no es difícil imaginar que la falta de trascendencia de los argumentos de autoridad bíblicos en *Celestina* actúe como reflejo de esta situación, poniendo en evidencia una mala práctica argumentativa favorecida por la propia metodología dialéctica y, sobre todo, por la dependencia de ésta de compendios de *auctoritates* que no distinguen entre la autoridad de las Escrituras y la del resto.

Partiendo de la base de que un público universitario no podía dejar pasar por alto argumentaciones tan abiertamente falaces, así como tampoco la filiación bíblica de algunos de sus argumentos, dos son las reacciones que se ofrecen como más probables: bien, con Cátedra (2001b), la sonrisa ante la falacia, probablemente tanto más exagerada por tratarse de la violación del sentido de la palabra revelada, de la que la mentira debería estar excluida; bien, con Canet (2007b, 2008, 2010a), la incomodidad ante cómo el más sagrado de los libros es susceptible de ser rebajado al nivel de una

auctoritas cualquiera, así como empleado en la construcción de sofismas, gracias a un modelo dialéctico en el que prima la disputa sobre la verdad y el carácter autorizado del argumento sobre su sentido. En otras palabras, a un sistema poco respetuoso y comprometido con el significado de las Escrituras. Sin embargo, ambas posibilidades no tienen por qué excluirse entre sí, siendo que tras el humorismo de las sofisterías de *Celestina* podría ocultarse la crítica a la argumentación basada exclusivamente en *auctoritates*, como ya sugiriera Fothergill-Payne (1992). Es decir, el lector se sonreiría ante la violación de la lógica y del sentido de las Escrituras –probablemente también ante el de la incapacidad de los personajes para detectarla o contrarrestarla–, pero la conciencia de que el texto manipulado es la Biblia debería –si no ha sido ya corrompido del todo por el mal dialéctico– de despertarle escrúpulos, obligándole a interrogarse por la licitud de un sistema argumentativo que permite engañar usando la palabra de Dios. En consecuencia, parece que la utilización de la Biblia y, más concretamente, de Eclesiástico en los contextos argumentativos del acto I de *Celestina* vistos más arriba puede relacionarse con la crítica a la metodología dialéctica a finales del siglo XV, característica de la corriente renovadora de la universidad española y, en particular, de los humanistas, y, muy especialmente, con su culto a las *auctoritates* por su solo poder autoritativo, no por su significado, y su conocimiento indirecto a través de compendios de *sententiae*. De hecho, yendo un paso más allá, no se hace difícil imaginar que esta censura del acceso a los textos a través de selecciones, descontextualizados y, probablemente, mal copiados, sin remontarse nunca a las fuentes, emparente también con la preocupación humanista por la lectura y la recuperación de los textos originales. De ser esto así, tal vez fuera posible ubicar esta crítica dentro del sector renovador de la

universidad española en general y, dentro de éste, concretamente en su vertiente más afín al humanismo o, mejor dicho, a los planteamientos humanistas.

4. Eclesiástico y la autoría de *Celestina*

De acuerdo con la tendencia de *Celestina* a la geminación (Lida 1970: 265-280), la conversación entre Pármeno y Celestina del acto I analizada más arriba se repite en el séptimo acto. En ambos casos la conversación comienza con un preámbulo afectado en el que se evocan principios cristianos básicos. Así, "que Dios no pide más del pecador de arrepentirse y emendarse" (164), principio de Ez 33,11 –"dic ad eos vivo ego dicit Dominus Deus nolo mortem impii sed ut revertatur impius a via sua et vivat convertimini a viis vestris pessimis et quare moriemini domus Israhel"– que se repite en otros lugares de la Biblia (*e.g.* 2 Pe 2, 3 o Act 3, 19), desempeña idéntico papel que "porque virtud nos amonesta sufrir las tentaciones y no dar mal por mal" (67) en el pasaje analizado en los dos puntos anteriores. El tono piadoso y casi sermonario que estas referencias imponen se combina, en este primer estadio de la argumentación, con la apelación a la autoridad de la experiencia y la veteranía, de manera que "Óyeme si no me has oído, y mira que soy vieja y el buen consejo mora en los viejos y de los mancebos es propio el deleite" (163) se corresponde con "[...] bien dicen que la prudencia no puede ser sino en los viejos" (74) y "[...] y la prudencia no puede ser sin experimento, y la experiencia no puede ser más que en los viejos" (78) en el acto I. Sin embargo, a pesar de que la conversación transcurre de nuevo por los derroteros de las bondades de la amistad, Petrarca sustituye a Eclesiástico como fuente de autoridad en el acto VII, no hallándose rastro de referencias bíblicas sobre la amistad en la nueva

argumentación de la vieja, y no porque no existan sentencias escriturarias adecuadas para las ideas que allí se expresan.

Por ejemplo, "el cierto amigo en la cosa incierta se conoce, en las adversidades se prueba" (166) combina las sentencias recogidas en el *Index* a las *Opera latina* de Petrarca "Amicus certus in re incerta cernitur" y "Amici veri maxime in adversis haerent" (Deyermond 1961: 143), en lugar de remitir a Eccli 6, 7-8 –"si possides amicum in temptatione posside eum et non facile credas illi / est enim amicus secundum tempus suum et non permanebit in die tribulationis"– o Eccli 12, 8 –"non agnoscetur in bonis amicus et non abscondetur in malis inimicus"–, el último de los cuales ya propusiera el autor de *Celestina comentada* como posibles referencias de este pasaje¹³². Lo mismo ocurre para con "No hay cosa más amada, ni más rara" (166), traducción de la entrada del *Index* "Amico nihil charius, nihil rarius" (Deyermond 1961: 39), que expresa una idea equivalente a la de Eccli 6, 15 –"amico fideli nulla est comparatio et non est digna ponderatio auri et argenti contra bonitatem fidei illius"–, o con "la paridad de las costumbres y la semejanza de los corazones es la que más la sostiene" (166), que sigue, de nuevo, el *Index* del Petrarca latino –"Amicitiae causa est morum paritas et similitudo animorum" (Deyermond 1961: 143)– en vez de, como en el diálogo anterior, remitir a Eccli 13, 19-22. En consecuencia, si, como venimos de defender, el encuentro entre Pármeno y Celestina en el primer acto está construido sobre una serie de referencias bíblicas sobre la amistad, probablemente muy próximas en una colección de

132 "Y el Ecclesiastico en el cap. 12 dize tambien: 'Non cognoscetur in bonis amicus et non abscondetur in malis inimicus' ('No se conocera tan solamente el amigo en las prosperidades ni se ascondiera en las adversidades el que es enemigo y no verdadero amigo')" (CC: 275 [15]). Nótese que la referencia a Petrarca del comentador es marginal y ni tan siquiera hace referencia a las sentencias propuestas como fuente de este pasaje, sino al "lib. I *De prospera et adversa fortuna* dia. 84: 'Suelese probar el coraçon en el oro como el oro en el fuego'; dize ansi: 'Igne aurum, auro animus probari solet'" (CC: 275 [15]), mientras que se proponen otros tres pasajes bíblicos (Eccli 27, 6; 2 Cor 12, 9 y Prov 17, 17), además del de Eccli 12, 8; como término de referencia de este pasaje.

citás bíblicas, el que tiene lugar en el acto VII se apoya muy notablemente en entradas del *Index* a las *Opera omnia* de Petrarca no menos cercanas entre sí (Deyrmond 1961: 59).

Si bien las diferencias entre ambos diálogos pueden atribuirse a un deseo de *variatio* que compense o atenúe la tendencia a la repetición del texto celestinesco, dado que en otras ocasiones no hay reparo en repetir las mismas fuentes y aun los mismos argumentos, *auctoritates* y construcciones (cf. Fernández Sevilla 1984), la sustitución de Eclesiástico –y de los *loci classici* aristotélicos y ciceronianos sobre la amistad– por Petrarca puede justificarse como manifestación textual de dos horizontes intelectuales diferentes para los actos I y VII. No obstante las muy perspicaces observaciones de Emilio de Miguel (1996: 265-271) sobre las fallas de las argumentaciones a favor de la distinta autoría del acto I basadas exclusivamente en sus fuentes, creemos que el distinto tratamiento que recibe la Biblia en el primer acto y en el resto señala una autoría distinta de aquél. De hecho, puesto que nos parece altamente improbable que un mismo autor pueda variar su relación respecto a una de sus fuentes de forma tan notable y repentina como ocurre en *Celestina*, en particular tratándose de las Escrituras, el que sea posible distinguir dos tratamientos diferentes de la Biblia vinculados, respectivamente, al primer acto y al acto II y siguientes, nos parece un argumento decisivo a favor de la tesis de la doble autoría¹³³.

133 Para el estado de la cuestión sobre la autoría hasta la década de los noventa, con una férrea defensa de la autonomía del acto I, véanse Salvador Miguel (1991) y Labandeira (1987). Entre las opiniones divergentes más representativas cabe destacar la lúcida defensa de la autoría única de Emilio de Miguel (1996), la teoría de los tres autores, uno para cada estado compositivo, de Stamm (1988); la autoría colectiva propuesta, por diferentes razones, por Illades (1999) y Canet (2007a); la propuesta de Antonio Sánchez y M^a Remedios Prieto (1991) de un autor intermedio que habría transformado el primer acto en una comedia completa con final feliz, que luego Fernando de Rojas habría convertido en final trágico, y las complejas hipótesis de Cantalapiedra (1986), defensor de la existencia de una comedia primitiva de doce actos con sucesivas adiciones de Rojas, y de García Valdecasas (2000), para quien la comedia encontrada abarcaría hasta el acto XIV.

En primer lugar, destaca la desproporción entre la proporción de citas bíblicas en el primer acto con relación al resto de la obra. De acuerdo con el cómputo de Eva Castro (2008: 198), quien contabiliza las referencias bíblicas más seguras, es decir, aquellas señaladas en la edición de Lobera *et al.* (Rojas y antiguo autor 2000), casi un cincuenta por ciento de las citas bíblicas de *Celestina* se concentra en el primer acto (diecinueve, de un total de cuarenta y tres), a pesar de que éste supone apenas el quince por ciento de la obra (Garcí-Gómez 1996: n1). A su vez, la base de datos ByC, donde también se recogen las coincidencias remotas y las similitudes temáticas, reduce esta proporción al veinticinco por ciento, aún significativamente por encima del quince por ciento que le correspondería. Por último, esta desproporción no admite ser explicada desde el punto de vista temático, ya que, como destacara el propio Emilio de Miguel (1996: 69-123), el primer acto no se diferencia en este aspecto como para justificar una mayor recurrencia de las Escrituras. En consecuencia, la mayor frecuencia con que se alude a la Biblia en el acto I sólo puede responder a una preferencia autorial. No en vano, esta mayor dependencia escrituraria de la Biblia del primer acto ha llevado a estudiosos como Gerli (1976) o Mettman (1976) –y, con otros intereses, Vermeylen (1983)– a considerar la posibilidad de que el primer autor de *Celestina* tuviera formación eclesiástica, si bien la existencia de compendios de citas bíblicas ligados a entornos seculares y a la enseñanza de los laicos vista más arriba hace innecesaria esta explicación.

En segundo lugar, es posible detectar, en el paso del primer acto de *Celestina* al resto, un desplazamiento del foco de interés desde unos libros bíblicos a otros y, en especial, desde el Antiguo al Nuevo Testamento¹³⁴. Puesto que, como veíamos más

¹³⁴ Antes que nadie quiera ver en la abundancia de citas del Antiguo Testamento en el acto I una prueba de judaísmo, hay que recordar que la mayoría de las citas veterotestamentarias del primer acto pueden interpretarse como máximas morales, por lo que parecen figurar más por su valor didáctico

arriba en relación con el acto VII, Petrarca sustituye a los libros sapienciales como fuente de autoridad en muchos contextos en los que éstos podrían haber proporcionado sentencias equivalentes a las del italiano, el Antiguo Testamento pierde presencia en los actos II en adelante, particularmente en los contextos argumentativos. Asimismo, descontando los *exempla* veterotestamentarios, algunas expresiones populares con origen en el Antiguo Testamento, y la evocación ocasional de algunos conceptos cristianos básicos surgidos de aquél, los Evangelios proporcionan la mayoría de referencias bíblicas seguras en los actos II en adelante (doce de veinticuatro, según Castro 2008: 198), así como las dos únicas citas con indicación de origen o autoría fuera del primer acto: "¿y no sabes que por la divina boca fue dicho, contra aquel infernal tentador, que no solo de pan viviremos?" (122), que parafrasea Mt 4, 4 –"qui respondens dixit scriptum est non in pane solo vivet homo sed in omni verbo quod procedit de ore Dei"–, y "[...] que la Santa Escritura tenía que bienaventurados eran los que padecían persecución por la justicia y que aquéllos poseerían el reino de los cielos" (171-172), que traduce Mt 5, 10 –"beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam quoniam ipsorum est regnum caelorum". El origen evangélico de éstas contrasta con la filiación veterotestamentaria y, más concretamente, salomónica de todas las referencias bíblicas con atribución del acto I, invitando a interpretarlas como toda una declaración de dónde recae el peso de la autoridad bíblica a partir del acto II.

En tercer lugar, la circunstancia anterior cuestiona la pertinencia de las

que por su función doctrinal o religiosa. Asimismo, cabe recordar que Eclesiástico, el libro más veces evocado en el primer acto, no forma parte de la Tanaj, aunque aparezca ocasionalmente citado en el Talmud en relación a cuestiones de moral práctica. Finalmente, no debe olvidarse que la potencial dependencia de las referencias bíblicas del acto I de colecciones de citas escriturarias conservadas en manuscritos sin ninguna filiación hebrea anula esta posibilidad, ya que hace innecesario profesar o haber profesado el judaísmo para poder citar el Antiguo Testamento. Por no hablar de que la propia naturaleza de estos compendios favorece la presencia en ellos de muchos de los libros del Antiguo Testamento, cuyo carácter más sentencioso que los del Nuevo propicia su recopilación.

colecciones de citas bíblicas en los actos II y siguientes, ya que los Evangelios son los libros bíblicos que, presumiblemente, mejor y por más medios –liturgia, libros de horas, literatura devocional, etc.– conoce cualquier contemporáneo de *Celestina*. Lejos de depender de un compendio de citas bíblicas, como queda demostrado en el capítulo anterior, la única acumulación de alusiones escriturarias equiparable a la del acto I analizada más arriba –el *contrafactum* pasional de los dos actos finales– se relaciona muy evidentemente con la poesía de Pasión, mientras que las pocas citas literales de los Evangelios a partir del acto II lo son de versículos tan conocidos que no hace falta ni tan siquiera suponer la dependencia de una fuente escrita. Esto, sumado a la ausencia de alusiones escriturarias que no puedan derivar, por ejemplo, de las lecturas de la misa o de los oficios litúrgicos más conocidos, permite descartar las colecciones de *sententiae* bíblicas como fuente de referencias escriturarias para los actos II en adelante, de modo que las diferencias entre el primer acto y el resto se extienden también a las fuentes bíblicas secundarias que les sirven de término de referencia. De hecho, existe la posibilidad de que la preferencia por unos u otros libros de las Escrituras derive de o, al menos, emparente con la cuestión de las diferentes fuentes bíblicas secundarias, en tanto los compendios de citas escriturarias atraen, por su naturaleza sentenciosa, más a una clase de textos –e.g. los libros sapienciales–, propiciando que las referencias a éstos proliferen allí donde se usa una colección de *sententiae* bíblicas. Sea como fuere, las referencias escriturarias de los actos II en adelante parecen derivar de la familiaridad con la liturgia y la literatura devocional antes que de la consulta de fuentes escritas específicas.

En cuarto y último lugar, entre el acto I y los demás existen notables diferencias

en lo que a la presentación y la finalidad de las referencias bíblicas se refiere, hasta el punto de que algunos usos son exclusivos o casi exclusivos de los actos II y siguientes¹³⁵. Por ejemplo, la construcción de hipérboles sagradas situacionales, es decir, de escenas que evocan un episodio bíblico, no se da en el primer acto, mientras que, como queda expuesto en el capítulo anterior, los actos finales de *Celestina* podrían haber sido concebidos como *contrafacta* pasionales. Sin alcanzar el extremo de la contrahechura, también pertenecen a esta categoría los paralelos entre la embajada de Celestina y el episodio evangélico del centurión (Mt 8, 5-8 y Lc 7, 2-7) en el acto IV –"Yo dejo un enfermo a la muerte, que con una sola palabra de tu noble boca salida que le lleve metida en mi seno, tiene por fe que sanará, según la mucha devoción tiene en tu gentileza" (124)– y entre la afirmación de Sosia en el acto XVII "No me sentía digno para descalzarte" (303) y el episodio de la predicación de san Juan Bautista en el Evangelio –"et praedicabat dicens venit fortior me post me cuius non sum dignus procumbens solvere corrigiam calciamentorum eius" (Mc 1, 7 y sus equivalentes Mt 3, 11; Lc 3, 16 y Io 1, 27).

Asimismo, los actos II en adelante muestran una marcada tendencia a elegir las citas bíblicas por concordancia léxica, es decir, el factor determinante para la inclusión de una referencia escrituraria es la coincidencia formal o significativa entre alguna de las palabras individuales que componen el versículo bíblico original y algún aspecto –de forma o de contenido– del contexto en que se inserta, sin que la acepción concreta del término en el fragmento bíblico o el sentido global de éste influyan sobre la elección.

135 Debido a que el análisis exhaustivo de las diferencias de uso de las referencias bíblicas entre el primer acto de *Celestina* y el resto no figura entre los objetivos principales de este trabajo, nos limitamos a señalar una serie de tendencias en la utilización de las Escrituras que, por supuesto, necesitan de matizaciones adicionales. Del mismo modo, mencionamos exclusivamente los ejemplos más significativos, ignorando muchos otros que esperamos tener ocasión de analizar en otra ocasión.

Así, las referencias a Mt 4, 4 y Lc 12, 23 de "¿y no sabes que por la divina boca fue dicho, contra aquel infernal tentador, que no de solo pan viviremos? Pues así es que no el solo comer mantiene" (122) dependen del inmediatamente anterior "que me parece que no debes haber comido" (122), cuya alusión al hambre de la alcahueta atrae los dos lugares evangélicos en función de la presencia en éstos de términos relacionados con la alimentación, ignorando por completo su sentido metafórico espiritual. Exactamente el mismo fenómeno justifica la alusión a Lc 12, 23 en la afirmación de Sempronio "Otras cosas he menester más de comer" (139), a la que da pie el comentario de Celestina "mayormente tú que vas a mesa puesta" (139). Asimismo, la acepción "Efecto que causa la luz iluminando un espacio" (DRAE) de "claridad" justifica la alusión a 2 Cor 4, 6 –"[...] ad inlumenationem scientiae claritatis Dei in facie Christi Iesu"– en el símil cinegético de Sempronio "Olvida, señor, un poco a Melibea, y verás la claridad; que con la mucha que en su gesto contemplas, no puedes ver de encandelado, como perdiz con la calderuela" (196), donde la claridad divina pierde su componente trascendente para igualarse a la luz que emite un farol, a la vez que encaja a la perfección con el contexto, donde se discute sobre si ha amanecido, en tanto "claridad" hace también referencia, por metonimia, a la luz del día. Del mismo modo, la acepción "poder judicial" (DRAE) de "justicia" es la que da lugar a que el comentario jocoso "que la Santa Escritura tenía que bienaventurados eran los que padecían persecución por la justicia y que aquéllos poseerían el reino de los cielos" (171-172) se construya sobre Mt 5, 10 –"beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam quoniam ipsorum est regnum caelorum"– (cf. Gilman 1972a), cuya presencia en *Celestina* se justifica por la alusión inmediatamente anterior al poder judicial en "pero eso no fue por justicia" (171)¹³⁶.

¹³⁶ La manera en que Pármeno encaja la referencia a Mt 5, 9 en "que bienaventurados son los pacíficos,

Finalmente, la motivación léxica de la referencia bíblica permite y favorece la proliferación de alusiones escriturarias con funciones diferentes a las prototípicas de *auctoritas* o término de referencia teológico de la hipérbole sagrada, propiciando, a su vez, la aparición de alusiones bíblicas fuera de aquellos contextos donde la presencia de las Escrituras está, por su propia naturaleza, más justificada, tales los argumentativos, los expositivos o los poéticos ceñidos a las convenciones de la religión de amor. Por ejemplo, Celestina utiliza la perífrasis eufemística "que tú serás hombre y vernás en conocimiento verdadero" (167), donde resuenan Io 8, 32 –"et cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos"– y el sentido veterotestamentario del verbo "conocer", con una finalidad exclusivamente estilística, ya que el eufemismo bíblico le sirve para evitar plantear con toda crudeza la naturaleza sexual de su promesa, proporcionándole, a la vez, el tono sermonario que le gusta adoptar en su discurso. Asimismo, Pármeno evoca Mt 8, 8 –"et respondens centurio ait Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum sed tantum dic verbo et sanabitur puer meus"– con finalidad irónica cuando, refiriéndose a Celestina, afirma "no se halla digna de tal don, tan poco como Calisto de Melibea" (237), haciéndose eco del concepto de indignidad del versículo bíblico pero, sobre todo, de la explotación del episodio evangélico del centurión por parte de la alcahueta en los actos IV y VI, por lo que la alusión escrituraria desempeña también la función de referencia interna, aparte de la de ironía. Por último, cabría añadir a esta

que hijos de Dios serán llamados" (79) en el acto I, no obstante también partir de la coincidencia entre el término "pacíficos" del versículo bíblico y la "paz" predicada por Celestina, no responde exactamente a los mismos principios que los ejemplos de elección de la referencia bíblica en función de su concordancia léxica vistos hasta ahora. El significado de "pacíficos" y, en general, del versículo bíblico pasa inalterado a la argumentación de Pármeno quien, en vez de manipular el sentido de "paz" en los Evangelios, lo hace en su discurso, calificando de "paz" el trato que le propone la alcahueta, a pesar de que éste va mucho más allá que la sola reconciliación con Sempronio. Por lo tanto, aunque parecido, el procedimiento no es exactamente igual, por lo que creemos poder seguir considerando característica de los actos II en adelante la elección de referencias bíblicas por concordancia léxica.

categoría algunos de los ejemplos de referencia bíblica con motivación léxica vistos en el párrafo anterior, en particular los comentarios humorísticos de Celestina y Sempronio sobre las Bienaventuranzas y la caza de la perdiz, respectivamente, en tanto en ambos casos la alusión escrituraria sería superflua de no ser porque es en ella donde reposa todo el efecto cómico del comentario. En cualquier caso, de todos estos ejemplos se desprende que, gracias a la motivación léxica de las referencias bíblicas característica de los actos II en adelante de *Celestina*, éstas pueden ser utilizadas con fines estrictamente estilísticos, ya como base para un eufemismo o perífrasis, ya como fuente de ironía o humor.

A la luz de lo anterior puede aceptarse, con importantes matices, lo afirmado por Robert Turner III (2010: 892) sobre las diferencias en el uso de las referencias bíblicas entre el primer acto de *Celestina* y los siguientes:

Starting in the second act, we notice a slight alteration in the way in which Bible quotations are used. Previously, such references have been used in a religious context, although not in a form that reinforces orthodoxy. These quotes are either used as justification for an action or to provide *logos* for an argument. Once Rojas takes command of the creation of the text, the representation of religious terms enters a far more secular realm where the quotes are robbed of their previous meaning. Whereas previously scriptural citations were used in a way that still retained an essentially religious overtone, they now take on a scarcely recognizable form.

A nuestro entender, lo que Turner considera "secularización de las citas bíblicas" y "pérdida del significado religioso" remite, en realidad, a un problema de motivación y fusión con el discurso. Así, contrariamente a lo que afirma el estudioso, en el primer acto no hay "religious context" ninguno, sino únicamente tres contextos en los que, a pesar de no ser religiosos, el uso de referencias bíblicas parece más justificado que en el resto: el tributo a la religión de amor de Calisto, el discurso antierótico de Sempronio y la argumentación falaz de Celestina. En éstos, las alusiones escriturarias desempeñan sus funciones prototípicas, bien como *auctoritates*, bien como término de referencia

teológico para la hipérbole sagrada, pero, de nuevo en palabras de Turner, "not in a form that reinforces orthodoxy", es decir, no con la finalidad que sería de esperar de un texto sagrado y autorizado. Así, Calisto utiliza la Biblia para idolatrar a Melibea, la autoridad de las Escrituras queda supeditada a la experiencia personal de Sempronio, no tardando en ser anulada por su recomendación de los servicios de la alcahueta, y el tono sermonario que adopta Celestina sólo busca convertir a Pármeno al mal. A pesar de lo cual, obviando el sistema teológico subversivo de la *religio amoris* y reduciéndolo a una exigencia poética justificable como tal, suelen respetar la forma y el sentido de las referencias bíblicas de que hacen uso, valiéndose fundamentalmente de procedimientos argumentativos –e.g. falacias lógicas– o retóricos que no afectan al significado –e.g. yuxtaposición o comparación– para adaptarlas a sus necesidades.

Por el contrario, en los actos II y siguientes la preferencia por Petrarca como fuente de autoridad hace disminuir muy notablemente las ocasiones en que las alusiones escriturarias aparecen utilizadas como *auctoritates* –los "justification for an action" y "logos for an argument" de Turner–, mientras que la frecuencia con que aparecen usadas con finalidad estrictamente estilística aumenta. De hecho, el desplazamiento de la Biblia como *auctoritas* y la prevalencia de lo retórico sobre lo argumentativo podría explicar la desestimación de las colecciones de *sententiae* bíblicas como fuente de alusiones escriturarias a partir del acto II, en tanto la utilidad de dichos compendios es, precisamente, la de proporcionar argumentos de autoridad sobre los que apoyar una argumentación mayor, resultando una herramienta inapropiada para quien prefiere recurrir a las Escrituras como elemento de estilo. A su vez, el desplazamiento del uso de la Biblia hacia la retórica favorece una mayor integración de las referencias bíblicas en

el discurso, las cuales dejan de necesitar ser anunciadas por *verba dicendi* o *scribendi* e, incluso, de estar formuladas de manera que puedan ser reconocidas fácilmente como tales alusiones a las Escrituras, dando lugar a la "scarcely recognizable form" que denuncia Turner. Así, se imponen la reducción del versículo bíblico a las palabras individuales que lo constituyen, sacrificando para ello el sentido global del mismo e individual de cada término que lo compone, y la construcción de nuevos significados a partir de la adecuación de estas mismas unidades al contexto en que se se insertan o, en otras palabras, lo que hemos llamado motivación léxica de la referencia bíblica.

Estas diferencias en el tratamiento de las fuentes bíblicas entre el primer acto de *Celestina* y el resto evidencian dos percepciones muy diferentes de las Escrituras: la que principalmente las concibe como autoridad y fuente de *sententiae*, vinculada a un uso argumentativo, y la que se aproxima a ellas con criterios estilísticos. Más allá de que tan distintas actitudes ante la Biblia apunten a personalidades diferentes y apoyen la tesis de la distinta autoría del acto I, no parece casualidad que dichas perspectivas coincidan, precisamente, con la dicotomía dialéctica/retórica que domina el mundo académico a finales del siglo XV. De hecho, si en el punto anterior concluíamos que la utilización de la Biblia como base de una argumentación falaz podía estar cuestionando los principios en que se basaba la enseñanza y la práctica de la dialéctica, su reducción a mero recurso estilístico invita a preguntarse si el objetivo de los actos II en adelante no podría ser denunciar los peligros de la retórica, especialmente de la retórica vacía de sentido trascendente o verdad, como en su día sugiriera Malcolm Read (1976, 1983). Así, aplicando el mismo razonamiento que en la sección anterior, el hecho de que los personajes de *Celestina* demuestren conocer las Escrituras pero, fundamentalmente, las

apliquen al embellecimiento de su discurso, no dudando para ello en moldearlas a su voluntad, parece querer llamar la atención sobre el riesgo de perversión que conlleva la anteposición de la elocuencia al contenido, hasta el punto de que un texto sagrado puede acabar siendo utilizado sólo con fines retóricos, ignorando su sentido trascendente. No en vano, dejamos para otra ocasión el estudio del papel del recurso a las Escrituras como elemento de estilo en los tratados para el aprendizaje de la retórica, en los cuales, tal vez, pueda verse el equivalente funcional de las colecciones de sentencias.

5. Consecuencias

Si bien no nos pasa desapercibido que gran parte de lo anterior depende de la credibilidad que se conceda a nuestra hipótesis de que el primer excursus sobre la amistad de la seducción de Pármeno en el acto I está construido sobre el capítulo 13 de Eclesiástico, dicho factor no anula la pertinencia de ninguna de las conclusiones que, gracias a dicha influencia, hemos alcanzado a lo largo de este capítulo. Así pues, independientemente de si Eccli 13 desempeñó o no realmente un papel primario en la composición del acto I de *Celestina*, la demostración de la existencia de selecciones de citas bíblicas vinculadas no ya a entornos exclusivamente laicos, sino a la enseñanza universitaria y/o a textos orientados a la formación extrauniversitaria de los seglares nos permite justificar las múltiples referencias a la Biblia en el primer acto de *Celestina* sin tener que recurrir a la posibilidad de que su autor tuviera algún tipo de formación eclesiástica, es decir, sin abandonar en ningún momento la esfera académica y, lo que es más importante, descubriéndonos la existencia de una relación estrecha entre las Escrituras y la universidad, fuera incluso del campo de la Teología. Asimismo, estos

compendios nos proporcionan valiosa información sobre la naturaleza de la autoridad conferida a las Escrituras en el entorno académico, donde su calidad de palabra revelada parece permanecer supeditada a su potencial sentencioso, particularmente de máxima moral, y su utilidad como recurso para actividades típicamente universitarias, ya sea la redacción de cartas o la construcción de argumentaciones. Esto las iguala al resto de *auctoritates* y, por lo tanto, las hace susceptibles de recibir el mismo tratamiento que aquéllas, permitiéndonos analizar su utilización en *Celestina* desde el punto de vista de las prácticas académicas, de manera que la cuestión de la irreverencia religiosa ligada al abuso de las Escrituras adquiere nuevos matices, perdiendo parte no poco importante de su componente heterodoxo y subversivo. En otras palabras, la manipulación de la Biblia deja de ser una cuestión religiosa y se convierte en una más de las réplicas a las prácticas y las costumbres universitarias, dando incluso pie a la lectura según la cual el continuo pervertir las Escrituras puede entenderse como censura y, por consiguiente, considerarse representativo de una preocupación por el mal uso de la palabra revelada que denota un profundo respeto por ésta. En consecuencia, particularmente a la luz de las deudas de *Celestina* para con la literatura compendiosa, con sólo demostrar la existencia de colecciones de *sententiae* bíblicas ligadas a entornos laicos y académicos, así como a prácticas abiertamente universitarias, estamos ya obligando a revisar algunas de las afirmaciones sobre el papel de la Biblia en *Celestina* que se han hecho hasta el momento, tanto si se acepta la influencia de Eccli 13 sobre el primer acto como si no.

Por otra parte, repose o no sobre argumentos de autoridad extraídos de Eccli 13, nuestro análisis de la argumentación falaz de Celestina confirma la influencia de la metodología dialéctica sobre el primer acto, así como añade una nueva dimensión a las

afirmaciones sobre el tono sermonario de la alcahueta, apoyando las argumentaciones a este respecto de estudiosos como, por ejemplo, José Luis Canet (2007a, 2008). Al mismo tiempo, nuestro estudio del contraste entre el acto I y los demás en lo referente a la frecuencia, la función, la proveniencia y la forma de las referencias bíblicas, refuerza la tesis de la distinta autoría del primer acto, aun cuando el capítulo trece de Eclesiástico no hubiera desempeñado ningún papel en su redacción, ya que nuestras afirmaciones pueden aplicarse igualmente a otras alusiones escriturarias menos cuestionables sin alterar, en esencia, el resultado.

Esto no obstante, la consecuencia más relevante de todo lo anterior es que, con independencia de la importancia que se conceda a Eccli 13, todas nuestras conclusiones apuntan a un mismo ámbito y a un mismo problema: la explotación de la Biblia con fines impropios a partir de procedimientos dialécticos o retóricos, todos los cuales pueden aprenderse en la universidad. Viendo en esto más que una mera evidencia de la filiación académica del texto e, incluso, más que un guiño humorístico a las malas prácticas del mundo universitario, la crítica a la dialéctica y a la retórica que, creemos, revelan los usos de la Biblia en *Celestina* analizados más arriba nos permiten alinearnos con la hipótesis de José Luis Canet (1997: 48), quien relaciona la obra con el sector renovador de la universidad española que mencionábamos en la introducción al contexto intelectual. Éste se caracterizaría por poner "en solfa la *auctoritas* y la lógica dialéctica escolástica, pero también las normas rígidas de las gramáticas y poéticas al uso" (Canet 2007a: 38), manteniendo una actitud igualmente precavida ante la retórica que, incluso desde la perspectiva de los humanistas, "en manos irresponsables, puede ser instrumento de crimen y muerte" (Canet 2008: 103). Asimismo, la posibilidad

adelantada más arriba de que la manipulación de las referencias escriturarias en *Celestina* denuncie una falta de respeto por y de compromiso con las Escrituras encaja particularmente bien con el segundo aspecto definidor de dicho sector renovador de la universidad española, es decir, su profunda conciencia religiosa, particularmente adepta a los pilares fundamentales del Cristianismo: la Biblia y los Santos Padres (*cf.* Canet 2007b; 2010a). Desde esta perspectiva, la preocupación por la perversión de la palabra de Dios con finalidad dialéctica o retórica adquiriría el tono de una reivindicación de la Biblia por sí misma, no como la herramienta supeditada a otros fines o intereses a que queda reducida en *Celestina*. Así pues, lo que realmente importa extraer de este capítulo es cómo la utilización de la Biblia en *Celestina* puede analizarse, justificarse e interpretarse exclusivamente desde el punto de vista del entorno universitario en el que se gestó y del que acabó surgiendo a finales del siglo XV, concretamente de un sector renovador crítico con la metodología académica de su tiempo, haciendo innecesario recurrir para ello a explicaciones de carácter más discutible y, en concreto, sin necesidad de suponerle un trasfondo cripto-judío, subversivo o heterodoxo de ninguna clase.

V. Conclusiones

Aunque limitado a tan sólo unos pocos ejemplos de intertextualidad bíblica en *Celestina*, el análisis de las páginas anteriores permite extraer una serie de conclusiones que, de modo general, son extensibles a todos los casos de referencialidad escrituraria en la obra pero, particularmente, a las hipérboles sagradas de filiación bíblica y a las argumentaciones apoyadas en, o complementadas con, alusiones escriturarias sobre las que hemos centrado nuestra atención.

En primer lugar, por obvio o irrelevante que pueda parecer, queda confirmado que las referencias bíblicas llegaron a *Celestina* de manera indirecta, por medio de fuentes secundarias e, incluso, terciarias. Secundarias serían aquellas fuentes que más propiamente pertenecen al patrimonio espiritual laico del siglo XV, en concreto, los libros de horas y los tratados devocionales, poesía incluida, sobre la vida y la Pasión de Cristo, pero también las colecciones de sentencias bíblicas que parecen haber existido y haber sido utilizadas en la enseñanza universitaria. Al reconocer su influencia sobre *Celestina*, podemos definir mejor su perfil intelectual como eminentemente laico y universitario, así como vinculado a unas prácticas espirituales y académicas concretas, las cuales hallan su reflejo en la obra, sea en forma de alusión al tópico de *contemptu mundi*, de referencia a las *arma Christi*, de argumento de autoridad o de complemento retórico. Por su parte, terciarias serían aquéllas fuentes las cuales están, ellas mismas,

basadas en fuentes bíblicas secundarias, pero se definen bien como literatura –caso de la poesía amorosa de cancionero o de *Cárcel de amor*–, bien como género universitario, independientemente de su carácter literario o serio –por ejemplo, el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*. Éstas confirman el perfil laico y académico que ya dejaban suponer las fuentes secundarias, a la vez que añaden dos nuevos términos de referencia para el análisis: la corte y los usos cortesanos en el caso de la primera, y la producción universitaria en el caso de la segunda.

En segundo lugar, lo anterior resulta fundamental en tanto que, a raíz de la lectura en eco que se presupone a los lectores a los que originalmente se habría destinado *Celestina* –es decir, los que gozaban de una formación universitaria que les predisponía a encontrar correspondencias entre lo que están leyendo y otros textos que conocen o han leído–, es de suponer que cada referencia bíblica extraída de una fuente terciaria sería entendida en su triple dimensión de alusión escrituraria, de derivado de una fuente secundaria y de referencia a una fuente terciaria (sólo los dos últimos estadios para las alusiones bíblicas extraídas de fuentes secundarias). Esto enriquece de tal modo la intertextualidad bíblica que, como queda expuesto más arriba, es posible postular varias interpretaciones simultáneas de la función de la referencia a las Escrituras, diferenciadas por la distinta distribución del peso de las fuentes secundarias o terciarias. Así, cuando se impone la relación con la fuente terciaria, *Celestina* se perfila como una respuesta a la poesía amorosa cancioneril y al llamado género sentimental, en concreto, a la novela sentimental *Cárcel de amor* en sus dimensiones argumentales, estilísticas, ideológicas y de modo de lectura cortesanos; o como una réplica a las argumentaciones sofisticadas construidas sobre la Biblia que, como objeto

literario o ejercicio académico, produce el mundo de la universidad. En cambio, si se le concede la preeminencia a la fuente secundaria, la hipérbole sagrada, los *contrafacta* y la aproximación meditativa al texto resaltan la función de dichas fuentes como término de referencia emocional y como resorte afectivo para sumergir al lector en la trama; mientras que las *sententiae* escriturarias son valoradas como *auctoritates*. Por último, tomadas sólo en su dimensión bíblica y, por lo tanto, de palabra revelada, resulta patente el uso impropio que reciben las Escrituras en *Celestina* y su falta de correspondencia con su carácter de autoridad máxima. En otras palabras, por más que algunos usos de la Biblia en *Celestina* parezcan tener una explicación óptima –por ejemplo, una relación paródica con *Cárcel de amor*–, ésta no anula el resto de interpretaciones potenciales basadas en aspectos diferentes de la referencia bíblica –e.g. su naturaleza escrituraria o su relación con la devoción del siglo XV–, sino que se superponen e, incluso, se enriquecen mutuamente.

En último lugar, precisamente esta multiplicidad de interpretaciones que nos proporciona el análisis de las Escrituras en *Celestina* es lo que nos permite restaurar la credibilidad de la finalidad didáctico-moral de la obra. Esto es así porque su relación con algunas de las fuentes secundarias –el relato de la Pasión de Cristo– y terciarias –sobre todo, *Cárcel de amor*– de penetración bíblica invita a leer *Celestina* desde la perspectiva de la meditación afectiva, a lo que aún habría que sumar la dependencia de la propia lectura silenciosa en privado de la metodología de la contemplación. Este acercamiento meditativo a *Celestina* desencadena una implicación emocional negativa en el lector, gracias a la cual éste no puede sentir otra cosa que una falta de empatía absoluta por sus personajes, así como disgusto y rechazo ante sus actitudes y, en

general, el mundo retratado en la obra. En consecuencia, la finalidad didáctico-moral de *Celestina* se superpone a toda explicación de su intertextualidad con las Escrituras, obligando a buscarle una motivación igualmente didáctico-moral y, particularmente, matizando las afirmaciones sobre la irreverencia religiosa de la obra, las cuales dejarían de ser de naturaleza heterodoxa y subversiva para convertirse en manifestaciones de una intención a la vez moralizante y didáctica.

Es precisamente esta superposición de una finalidad didáctico-moral la que nos ha permitido calificar la intertextualidad con la intertextualidad bíblica de *Cárcel de amor* de crítica anticortesana, orientada a destacar los efectos negativos para la sociedad y para los individuos de las costumbres amorosas de los cortesanos, alertando contra ellas. Asimismo, también nos ha posibilitado considerar las violaciones del sentido de la Biblia en contextos argumentativos como censuras de la metodología dialéctica y de la desvirtuación de las *auctoritates* a la que conduce la valoración de éstas únicamente como argumentos de autoridad, particularmente notorias y relevantes por su filiación escrituraria. Dichos componentes anticortesano y de crítica a la metodología dialéctica ubican *Celestina* en un contexto ideológico e intelectual muy concreto. Por un lado, reiteran la pertenencia de la obra al mundo de la universidad, en tanto reflejan lo que hemos considerado dos rasgos de identidad grupal universitaria: deseo de diferenciación respecto a los cortesanos, por oposición a sus valores y costumbres característicos, y voluntad de distinción frente al resto de la sociedad, a través de referencias que sólo alguien con formación universitaria sería capaz de identificar y de apreciar. Por otro, dentro de la propia universidad, remiten al sector renovador de ésta, ya que ninguna de las dos críticas puede ser considerada gratuita ni exclusivamente lúdica –como implica

la postura de Cátedra (2001b)–, por cuanto la actitud anticortesana muestra voluntad de proteger las costumbres de la sociedad. Esto encaja con las preocupaciones morales – antes prácticas que teóricas– de la corriente renovadora, a la vez que la crítica de la dialéctica tiene indudables deudas para con las polémicas universitarias a finales del siglo XV, en las que el sector renovador busca acabar con el monopolio de la Escolástica y de su método de aprendizaje característico, es decir, la mencionada dialéctica, pero también, posiblemente, con los compendios de *sententiae*. En consecuencia, nos alineamos con las hipótesis de los últimos trabajos de José Luis Canet (1997, 1999, 2007a, 2008, 2010a) en este sentido, a la vez que contribuimos a desarrollar y confirmar algunas de las intuiciones del estudioso.

La más importante de nuestras contribuciones a la hipótesis de Canet es cómo el análisis anterior permite extraer de *Celestina* un mensaje trascendente de amor a Dios y desprecio del mundo. Dicho mensaje es, por un lado, característico de la espiritualidad dominante en la corriente renovadora de la universidad, es decir, una religiosidad afín a la *devotio moderna* que privilegia el amor de y hacia Dios como principal objetivo de todo cristiano. Por otro, la manera de descodificar dicho mensaje pasa tanto por la aplicación de procedimientos de inmersión afectiva en el relato asociados con la *meditatio humanitatis Christi*, como por la evocación de otras devociones, tal el rezo de la Salve o el apoyo de la meditación sobre las *arma Christi*, lo que nos devuelve igualmente al contexto de una espiritualidad acorde con la *devotio moderna*. En consecuencia, *Celestina* evidencia la influencia de un pensamiento religioso de esta naturaleza, que es precisamente el vinculado al sector renovador de la universidad. Dicha deuda espiritual queda, a su vez, confirmada, por la dependencia de *Celestina* y,

sobre todo, de sus pretensiones didáctico-morales, de planteamientos voluntaristas agustinianos, según los cuales la exposición al mal es necesaria para ayudar a la razón a reconocer el bien y escogerlo sobre aquél. De este modo, *Celestina* se revela como una obra que confía en la voluntad del ser humano y supedita a ésta su comportamiento moral o inmoral, en lo que coincide con la reivindicación de la voluntad frente a la razón de la corriente renovadora de la universidad.

Igualmente, las páginas anteriores permiten identificar una preocupación por la manipulación de los conceptos religiosos y de las Escrituras, bien como manifestación de la *religio amoris*, bien como argumento de autoridad. Lo primero se relaciona con un tipo de crítica anticortesana que, además de en los escritos de determinados humanistas italianos, se encuentra en Castilla en las censuras de los franciscanos Íñigo de Mendoza y Ambrosio Montesino, lo que nos devuelve al mismo entorno religioso-ideológico del párrafo anterior. Sin embargo, más interesante resulta lo segundo, ya que el tipo de preocupación por la reducción de la Biblia a fuente de *sententiae* que revela admite dos interpretaciones. En primer lugar, puede ser explicada desde una perspectiva ideológico-espiritual, según la cual las Escrituras deben recuperar su papel como máxima autoridad y su valor por sí mismas, ya que en ellas y en su exégesis se encuentran todos los fundamentos del Cristianismo y todo lo necesario para amar y conocer a Dios. Por lo tanto, esta interpretación se perfila como una censura al alejamiento de la Biblia de la Escolástica, que sustituye la exégesis por las disputas sobre cuestiones doctrinales y sólo recurre a las Escrituras como herramienta de refutación o confirmación, y encaja con el lugar central concedido a la Biblia en la *devotio moderna*. En segundo lugar, la preocupación por la reducción de las Escrituras a simple fuente de *sententiae* también

emparienta con la reivindicación por parte de los humanistas de la lectura directa de los textos originales, frente a su conocimiento a través de los compendios de *auctoritates* en que se basa el método de enseñanza de la universidad dominada por los escolásticos, para evitar que sus descontextualización y errores de transmisión puedan dar lugar a interpretaciones o usos pervertidos de éstos.

A la luz de lo anterior, *Celestina* muestra deudas espirituales con la *devotio moderna*, en sus dimensiones de anteposición del amor de Dios, reivindicación de una relación afectiva con la religión y preferencia de la voluntad sobre la razón; e ideológicas con el humanismo, a la luz de su crítica a la dialéctica y su denuncia del perjuicio que conlleva no leer los textos originales directamente. Asimismo, en algún punto intermedio entre los dos ámbitos, figura la crítica anticortesana, que es típicamente espiritual por lo que toca a la *religio amoris*, pero también típicamente humanista, en lo referente a su preocupación cívica. Finalmente, muestra unos planteamientos didáctico-morales que dependen de criterios voluntaristas agustinianos muy queridos para la pedagogía humanista. En consecuencia, dado este balance entre religiosidad y humanismo, *Celestina* se perfila como una obra del llamado Humanismo Cristiano. Es decir, de un humanismo presidido por una sincera y honda espiritualidad, encuadrada en los parámetros de la *devotio moderna*, con graves preocupaciones sobre la moralidad y el óptimo funcionamiento de la sociedad.

VI. Bibliografía

1. Fuentes primarias aludidas de manera general

Aquino, Tomás de. *Expositio super Iob ad litteram*.

Aristóteles. *De physiognomia*.

Arnulfo. *Delicie cleri*.

Auctoritates Aristotelis.

Biblia del Oso.

Biblia políglota complutense.

Boecio, Severino. *De consolatione philosophiae*.

Bononiensis, Bernardus. *Rationes dictandi*.

Cancionero de Baena.

Cancionero de Estúñiga.

Cancionero de Pero Guillén de Segovia.

Cantimpré, Tomás de. *De natura rerum*.

Cartujano, Ludolfo de Sajonia, el. *Vita Christi*.

Cesariensis, Bernoldus. *Summa prosaici dictaminis*.

Cicerón, Marco Tulio. *De oratore*.

Dante. *Vita Nuova*.

Fava, Guido. *Summa dictaminis*.

Jenofonte. *Memorabilia*.

Kempis, Tomás de. *De imitatione Christi et de contemptu mundi*.

Ligugé, Defensor de. *Liber scintillarum*.

Lotario. *Liber de miseria humana conditionis*.

Magno, Gregorio. *Moralia, sive Expositio in Iob*.

Martínez de Toledo, Alfonso. *Arcipreste de Talavera*.

Petrarca, Francisco. *De remediis utriusque Fortunae*.

Petrarca, Francisco. *Opera latina*.

Plauto. *Epidicus*.

Pseudo-Aristóteles. *Liber de secretis secretorum*.

Rhetorica ad Herennium.

Siro, Publilio. *Sententiae*.

Speculum humane salvationis.

Vives, Juan Luis. *Adversus pseudodialecticos*.

2. Fuentes primarias aludidas manuscritas

Auctoritates Aristotelis, etc. Biblioteca Universitaria de Salamanca, 2080.

Biblia del Escorial E3. Real Biblioteca de El Escorial, I.i.3.

Biblia del Escorial E4. Real Biblioteca de El Escorial, I.i.4.

Biblia del Escorial E5/E7. Real Biblioteca de El Escorial, I.i.5 e I.i.7.

Coplas de Mingo Revulgo, etc. Real Academia Española, 155.

Flores de filosofía. Real Biblioteca de El Escorial, h.III.1 (2).

Tratados de filosofía y teología. Biblioteca Nacional de España, MSS/3057.

Tratados varios. Biblioteca Nacional de España, VITR/25/7.

Vademecum. Biblioteca Nacional de España, MSS/9513.

Varias sentencias. Biblioteca Nacional de España, MSS/9522.

3. Fuentes primarias aludidas con identificador BETA o BITECA

Algunos buenos dichos de filósofos por instruir los omes a buena vida. BETA texid 3242.

Capítulo de las palabras de Eclesiastés, hijo de David. BETA texid 1247.

Capítulo de las palabras de sapiencia que dijo Eclesiastes. BETA texid 1248.

Castigos del rey don Sancho IV. BETA texid 1761, 4629.

Encina, Juan del. *Égloga representada en la noche de la Natividad de Nuestro Salvador*. BETA texid 4110.

Encina, Juan del. *Égloga representada en la misma noche de Navidad*. BETA texid 4111.

Encina, Juan del. *Representación a la muy bendita Pasión y muerte de Nuestro precioso Redentor*. BETA texid 4115.

Encina, Juan del. *Representación a la Santísima Resurrección de Cristo*. BETA texid 4125.

Fernández, Lucas. *Auto de la Pasión*. BETA texid 4132.

Fernández, Lucas. *Auto o farsa del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo*. BETA texid 4133.

Fernández, Lucas. *Égloga o farsa del nacimiento de Nuestro Redentor Jesucristo*. BETA texid 4131.

García de Santa María, Gonzalo (trad.). *Epístolas y evangelios en romance*. BETA texid 1529.

Gerson, Juan. *La Pasión del eterno príncipe Jesús*. BETA texid 1848.

Gómez Barroso, Pedro. *Libro del consejo e de los consejeros*. BETA texid 1538.

Guillén de Segovia, Pero. *Salmos penitenciales*. BETA texid 3482.

Jiménez de Préjano, Pedro. *Lucero de la vida cristiana*. BETA texid 1815.

Li, Andrés de. *Tesoro de la Pasión*. BETA texid 1558.

López de Ayala, Pedro. *Libro rimado de palacio*. BETA texid 1578.

López de Salamanca, Juan. *Libro de los Evangelios moralizados*. BETA texid 1890.

Manrique, Gómez. *Representación al nacimiento de Nuestro Señor*. BETA texid 2242.

Mendoza, Íñigo de. *Coplas vita Christi*. BETA texid 1280.

Montesino, Ambrosio. *Coplas sobre diversas devociones y misterios de nuestra santa Fe católica*. BETA texid 1661.

Padilla, Juan de. *Retablo de la vida de Cristo*. BETA texid 1685.

Palabras breves: dichos de sabios. BETA texid 2632.

París, Guillermo de. Véase García de Santa María, Gonzalo (trad.).

Proverbios del sabio Salomón. BETA texid 1256.

Proverbios en rimo del rey Salomón. BETA texid 4997.

Proverbis de Salomó. BITECA texid 4191.

Proverbis del rei Salomó. BITECA texid 1771.

Pseudo-Buenaventura. *Contemplación de la vida de Nuestro Señor Jesucristo*. BETA texid 1971.

Pseudo-Gerson. *Imitació de Jesucrist*. BITECA texid 1632.

Pseudo-Gerson (1488-1490), *Libro de remedar a Cristo*. BETA texid 1888.

Román, Comendador. *Coplas de la Pasión y la Resurrección*. BETA texid 1741.

Sánchez de Arévalo, Rodrigo. *Espejo de la vida humana*. BETA texid 1378.

San Pedro, Diego de. *Passión trobada*. BETA texid 1751.

Sentencias de Salomón. BETA texid 3469.

Talavera, Hernando de. *Breve y muy provechosa doctrina cristiana*. BETA texid 1770.

Tratado de la vida y estado de perfección. BETA texid 1272.

4. Fuentes primarias aludidas con identificador ISTC

Caravaca, Bernardo de (ca. 1495), *Infancia del Salvador* ([Burgos]: [Juan de Burgos]).

ISTC ib00355800.

García de Santa María, Gonzalo (trad.) (1493), *Epístolas y evangelios en romance*

(Salamanca: [impresor de la *Gramática* de Nebrija]). ISTC ig00707300.

García de Santa María, Gonzalo (trad.) (1495-1500), *Epístolas y evangelios en romance*

([Sevilla]: [Meinardo Ungut y Estanislao Polono]). ISTC ie00096500.

García de Santa María, Gonzalo (trad.) (1500), *Epístolas y evangelios en romance*

(Sevilla: Estanislao Polono para García de la Torre y Alonso Lorenzo). ISTC

ie00096550.

Gerson, Juan (ca. 1493), *La Pasión del eterno príncipe Jesús* ([Burgos]: [Fadrique de

Basilea]). ISTC ig0023700.

Horae: ad usum romanum (1486), (Valencia: [impresor del Oficio BVM]). ISTC

ih00357880.

Horae: ad usum romanum (ca. 1490), ([Zaragoza]: [Pablo Hurus]). ISTC ih00366800.

Horae: ad usum romanum (1499), (Zaragoza: Pablo Hurus). ISTC ih00399350.

Horae: ad usum romanum (1500), (Zaragoza: Jorge Coci, Leonardo Hultz y Lope Appentegger). ISTC ih00406500.

Jiménez de Préjano, Pedro (1493), *Lucero de la vida cristiana* (Salamanca: impresor de la Gramática de Nebrija). ISTC ISTC ix00021330.

Las horas de Nuestra Señora (1495), (Paris: Philippe Pigouchet para Simón Vostre). ISTC ih00335150.

Las horas de Nuestra Señora con muchos otros oficios (1499) (Paris: Philippe Pigouchet para Simón Vostre). ISTC ih00401270.

Li, Andrés de (1494), *Tesoro de la Pasión* (Zaragoza: Pablo Hurus). ISTC id00138000.

López de Salamanca, Juan (1490), *Libro de los Evangelios moralizados* (Zamora: Antonio de Centenera). ISTC il00280700.

Marineo Siculo, Lucio (ca. 1496), *Passio Domini secundum Matthaeum hexametris versibus composita* ([Sevilla]: [Compañeros alemanes]). ISTC ip00128980.

Mendoza, Íñigo de (1479-1484), *Vita Christi fecho por coplas* ([Zaragoza]: [Pablo Hurus y Juan Planck]). ISTC im00488000.

Montaldo, Adam de (ca. 1490), *Passio Christi* ([Salamanca]: [impresor de las *Introductiones* de Nebrija]). ISTC im00820000.

Montesino, Ambrosio (ca. 1485), *Coplas sobre diversas devociones y misterios de nuestra santa Fe católica* ([Toledo]:[Juan Vázquez]). ISTC im00855550.

Ocaña, Gonzalo de (1516), *La vida y Pasión de nuestro Señor*. BETA texid 1998.

Orationes sacrae ad plenum collectae, cum lectionibus de Job (1500), (Toledo: [Pedro Hagenbach]). ISTC io00068000.

París, Guillermo de. Véase García de Santa María, Gonzalo (trad.).

Passio Domini Jesu Christi secundum quattuor Evangelia (ca. 1496) ([Salamanca]: [Leonardo Hutz y Lope Sanz]). ISTC ip00130200.

Proverbia Salomonis (ca. 1500), (Burgos: Fadrique de Basilea). ISTC is00093500.

Psalterio en lengua castellana con el calendario y ledania de los santos (ca. 1500), ([Lérida]: [Enrique Botel]). ISTC ip01076350.

Pseudo-Buenaventura (1493), *Contemplación de la vida de Nuestro Señor Jesucristo* (Barcelona: Pedro Miguel). ISTC ib00923000.

Pseudo-Buenaventura (ca. 1493), *Meditationes vitae Christi*, bilingüe (Barcelona: Pedro Miguel). ISTC ib00923200.

Pseudo-Buenaventura (1493), *Meditationes vitae Christi* (Barcelona: Pedro Miguel). ISTC ib00896400.

Pseudo-Buenaventura (1499), *Meditationes vitae Christi* (In Monasterio BVM de Monteserrato: Johannes Luschner). ISTC ib00900000.

Pseudo-Gerson (1482), *Imitació de Jesucrist* (Barcelona: Pedro Posa). ISTC ii00036080.

Pseudo-Gerson (1488-1490), *Libro de remedar a Cristo* ([Zaragoza]: [Juan Hurus]). ISTC ii00055200.

Pseudo-Gerson (1491), *Imitació de Jesucrist* (Valencia: Nicolás Spindeler). ISTC ii00036090.

Pseudo-Gerson (1491), *Libro de remedar a Cristo* (Valencia: Nicolás Spindeler). Podría ser la traducción catalana (véase la entrada anterior).

Pseudo-Gerson (1493), *Libro de remedar a Cristo* (Sevilla: Meinardo Ungut y

Estanislao Polono). ISTC ii00055500.

Pseudo-Gerson (1495), *Libro de remedar a Cristo* (Burgos: Fadrique de Basilea). ISTC ii00056000.

Pseudo-Gerson (1496), *Libro de remedar a Cristo* (Sevilla: Compañeros alemanes). ISTC ii00057000.

Pseudo-Gerson (1500), *Libro de remedar a Cristo* (Toledo: Pedro Hagenbach). ISTC ii00057200.

Román, Comendador (ca. 1490), *Coplas de la Pasión y la Resurrección* ([Toledo]: [Juan Vázquez]). ISTC ir00305350.

Sánchez de Arévalo, Rodrigo (1491), *Espejo de la vida humana* (Zaragoza: Pablo Hurus). ISTC ir00234000.

San Pedro, Diego de (1492), *Cárcel de amor* (Sevilla: compañeros alemanes). ISTC is00160900.

San Pedro, Diego de (1493), *Cárcel de amor* (Zaragoza: [Pablo Hurus]). ISTC is00160950.

San Pedro, Diego de (1496), *Cárcel de amor. Con la continuación de Nicolás Núñez* (Burgos: Fadrique de Basilea). ISTC is00161050.

San Pedro, Diego de (ca. 1497), *Passión trobada* ([Salamanca]: [Leonardo Hutz y Lope Sanz]). ISTC is00161200.

San Pedro, Diego de (1500), *Cárcel de amor* (Toledo: Pedro Hagenbach). ISTC is00161000.

Talavera, Hernando de (ca. 1496), *Breve y muy provechosa doctrina cristiana* ([Granada]: [Meinardo Ungut y Juan Pegnitzer]). ISTC it00011000.

Tratado de la vida y estado de perfección (1499), (Salamanca: [impresor de la Gramática de Nebrija]). ISTC it00411000.

Vallmanya, Bernardí de (trad.) (1493), *Carcer d'amor* (Barcelona: Juan Rosenbach). ISTC is00161100.

5. Fuentes primarias aludidas por edición o año, sin identificadores

Azpilcueta, Martín de (1556), *Manual de confesores y penitentes* (Salamanca: Andrea de Portonariis).

Barth, Kaspar von (trad.) (1624), *Pornoboscodidasculus latinus* (Frankfurt: Clemente Schleich y David y Daniel Aubry).

Garay, Blasco de (1541), "Cartas en refranes castellanos" en *Proceso de cartas de amores y otras obras* (Toledo: s.n.).

Gómez, Alvar (1569-1570), *Parecer y prudente censura que de orden del Sto. Oficio hizo el M.º Alvar Gomez y de los libros asi latinicos como españoles que devian prohibirse, o podian permitirse*". Biblioteca Nacional de España, MSS/13009.

Hordognez, Alphonso (trad.) (1514), *Tragicocomedia di Calisto e Melibea* (Milán: Zanotto da Castione).

Hordognez, Alphonso (trad.) (1515), *Tragicocomedia di Calisto e Melibea de lingua hispana in idioma italico traducta et novamente revista e correcta e a piu lucida venustate reducta per Hieronymo Claricio Immolesse* (Milán: Vicentio Minutiano).

Hordognez, Alphonso (trad.) (1519), *Tragicocomedia di Calisto e Melibea de lingua hispana in idioma italico traducta et novamente revista e correcta e a piu lucida*

venustate reducta per Hieronymo Claricio Immolesse (Milan: Giovann'Angelo Scinzenzeler).

Muñoz, Tomás y García Benito, Luis (1792), *Recomendación de censura de la "Tragicomedia de Calisto y Melibea"*.

Ortiz, Francisco (1614), "Apología en defensa de las comedias que se representan en España" en *Libro de treçe curiosos y dibersos tratados recopilados en el anno 1614*. Biblioteca Nacional de España, MSS/287.

Osuna, Francisco de (1536), *Ley de amor y quarta parte del abecedario espiritual* (Burgos: Juan de Junta).

Pineda, Juan de (1589), *Diálogos de la agricultura cristiana* (Salamanca: Pedro de Adurza y Diego López).

Proverbia Salomonis summa cum diligencia denuo excussa (1513), (Burgos: Fadrique de Basilea).

Proverbios del sabio Salomón (ca. 1573), (Valladolid: Bernardino de Santo Domingo).

Rojas, Fernando de (1499, pero 1501-1502), *Comedia de Calisto y Melibea* (Burgos: Fadrique de Basilea).

Rojas, Fernando de (1500), *Comedia de Calisto y Melibea* (Toledo: Pedro Hagenbach).

Rojas, Fernando de (1501), *Comedia de Calisto y Melibea* (Sevilla: Estanislao Polono).

Rojas, Fernando de (1507), *Tragicomedia de Calisto y Melibea* (Zaragoza: Jorge Coci).

Venegas, Alejo de (1531), *Tractado de ortografia* (Toledo: Lázaro Selvago).

Wirsung, Christof (trad.) (1534), *Ainn recht liepliches Buechlin vnnd gleich ain traurige Comoedia (so von den Latinischen Tragicocomoedia genant wirt) darauß der Leser vast nutzlichen Bericht von Schaden vnd Gefar fleischlicher Lieb untrew*

der Diener Aufsetz der gemaynen Weyber List vnd Geytzigkeit der Kupler vnd gleych als inn eynem Spiegel mancherlay Sitten vnnd Aygenschafft der Menschen sehen vnd lernen mag (Augsburg: Haynrich Steyner).

Zurita, Jerónimo de (1569-1570), *Dictamen de J. Z. acerca de la prohibición de obras literarias por el Santo Oficio*. Biblioteca Nacional de España.

6. Fuentes primarias citadas: poemas, sermones y oraciones concretos

Agraz, Juan. *Dezir de Juan Agraz sobre la muerte del conde de Mayorga*, MH1-123 (Dutton ID0380).

A la mia gran pena forte, MP4f-474 (Dutton ID4056).

Colón, Hernando. *Qual dolor puede sufryr*, SA10a-64 (Dutton ID1753).

Coplas de Mingo Revulgo, LB3 (Dutton ID2024).

Escrivá, Comendador. *Ven muerte tan escondida*, 11CG-392 (Dutton ID6278).

Estúñiga, Lope de. *Llorad mis llantos, llorad*, 11CG-83 (Dutton ID0016).

Ferrer, Vicente. *De Dominicae Passionis memoria, quod nobis per quinque signa renouetur*.

Ferrer, Vicente. *De tribus altis speculationibus de Christi*.

Glosa a la canción *A la mia gran pena forte*, MP7-69 (Dutton ID4272, G4056).

Guzmán, Pérez de. *Decir a la muerte de Diego Hurtado de Mendoza*, PN1-571 (Dutton ID0286).

Manrique, Gómez. *Defunzió del noble cauallero Garcilaso de la Vega*, MN24-42 (Dutton ID1873).

Manrique, Gómez. *Lamentaciones fechas para la Semana Santa*, MN19-18 (Dutton

ID2939).

Manrique, Jorge. *Coplas a la muerte de su padre*, EM6 (Dutton ID0277).

Mena, Juan de. *Ya no sufre mi cuidado*, 11CG-65 (Dutton ID0010).

Mendoza, Íñigo de. *Coplas de la vita Christi* (Dutton ID0269).

Millán. *O vos omnes qui transitis*, MP4f-422 (Dutton ID2314).

Padilla. *Vos que sentides la vía*, SA7-107 (Dutton ID0577).

Páez de Ribera, Ruy. *Goste el xarope del gran acotri*, MH1-252 (Dutton ID0515).

Páez de Ribera, Ruy. *En un espantable cruel temeroso*, PN1-290 (Dutton ID0515).

Salve regina (Chevalier ID18147).

San Pedro, Diego de. *Las siete Angustias de nuestra Señora* (Dutton ID2895).

San Pedro, Diego de. *La Passión trobada* (Dutton ID2892).

Sazedo. *Coplas a la Quinta Angustia de Nuestra Señora*, 11CG-18 (Dutton ID6056).

Sermón "de difunctis" sobre el versículo "Homo, natus de muliere, brevi vivens tempore, repletus multis miseriis".

Sermón "de tempore", para el domingo de las octavas de la Ascensión.

Sermón "de tempore", para el segundo domingo después de las octavas de Epifanía.

Sermón "de tempore", para el tercer domingo de Adviento.

Sermón "de tempore", para el tercer domingo después de las octavas de Epifanía.

Speculum peccatorum (Chevalier ID13949).

Tapia, Juan de. *Mi alma encomiendo a Dios*, MN54-64 (Dutton ID0563).

7. Fuentes primarias citadas (excluidos poemas, sermones y oraciones)

Alfonso X (1807), *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio: cotejadas con varios*

codices antiguos por la Real Academia de la Historia, ed. Real Academia de la Historia, 3 vols. (Madrid: Imprenta Real).

Aquino, Tomás de (2000-2013), "Summa Theologiae" en *Corpus Thomisticum*. Base de datos electrónica. <<http://www.corpusthomisticum.org>> (última visita: 02/2011).

Aristóteles (2000), *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, eds. Emilio Lledó y Julio Pallí Bonet, Biblioteca Clásica Gredos, 89 (Madrid: Gredos).

Arte de bien morir y breve confesionario (1480-1484), eds. E. Michael Gerli y Christopher McDonald ([Zaragoza]: [Pablo Hurus y Juan Planck]). Libro electrónico. <<http://www8.georgetown.edu/departments/medieval/labyrinth/library/ib/texts/ars/intro.html>> (última visita 07/2013).

Barth, Kaspar von (2006), *Pornoboscodidascalus Latinus (1624): Kaspar Barth's Neo-Latin Translation of "Celestina"*, ed. Enrique Fernández Rivera, North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, 284 (Chapel Hill: University of North Carolina).

Bernardino de Siena, Pseudo. Véase Pseudo-Senense.

Biblia Sacra Vulgata (2007), eds. Robert Weber y Roger Gryson, 5ª ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft). Libro electrónico. <<http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-sacra-vulgata>> (última visita 07/2013).

Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem (1994), eds. Robert Weber, Roger Gryson, y Bonifatius Fischer, 4ª ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft). 1ª ed. 1969 (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt).

Blume, Clemens y Dreves, Guido Mª (1886-1922), *Analecta hymnica medii aevi*, 55 vols. (Leipzig: O.R. Reisland).

Breviarium Gothicum (1862), ed. Francisco Antonio Lorenzana, *Patrologiae latinae*, 86

(París: Jacques Paul Migne). Libro electrónico. <<http://books.google.es/books?id=FS5KAAAaAAJ>> (última visita 06/2013).

Breviarium Romanum. Libro electrónico. <<http://divinumofficium.com/cgi-bin/horas/officium.pl>> (última visita 02/2013).

Buenaventura, Pseudo. Véase Pseudo-Buenaventura.

Capella, Marciano (1925), *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. Adolf Dick, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* (Leipzig: B. G. Teubner).

Cartagena, Teresa de (1967), *Arboleda de los enfermos*, ed. Lewis Joseph Hutton, *Anejos del Boletín de la Real Academia Española*, 16 (Madrid: Real Academia Española).

Cartujano, Ludolfo de Sajonia, el (1497), *Vita Christi Saluatoris nostri iuxta seriem euangelistarum cum multa eruditione sanctaque doctrina diligenter ac succinte collecta a religiosissimo viro Ludolpho laudatissimi ordinis carthusientium. In cenobio argentinensi professo. Nuper cum summa castigatione annotationibus ac etiam quotationibus impressa est*, ed. Betrandum Stephani (París: Felix Baligault). Libro electrónico. <<http://fondotesis.us.es/fondos/libros/196/11/meditationes-vitae-christi>> (última visita 06/2013).

Catechismus Catholicae Ecclesiae. Libro electrónico. <http://www.vatican.va/latin/latin_catechism.html> (última visita 07/2013).

Celestina comentada (2002), eds. Louise Fothergill-Payne, Enrique Fernández Rivera, y Peter Fothergill-Payne, *Textos recuperados*, 20 (Salamanca: Ediciones

Universidad de Salamanca).

Chevalier, Ulysse (1892-1897), *Repertorium hymnologicum: catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'église latine depuis les origines jusqu'à nos jours*, 2 vol. (Louvain: Imprimerie Lefever).

Cicerón, Marco Tulio (1967), *De amicitia*, ed. Valentín García Yebra, Textos clásicos anotados, 5ª ed. (Madrid: Gredos). 1ª ed. 1958.

Correas, Gonzalo (1967), *Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627)*, ed. Louis Combet, Nueva biblioteca de erudición y crítica, 19 (Bordeaux: Institut d'études ibériques et ibéro-américaines de l'Université de Bordeaux).

Dante (1985), *La divina commedia*, eds. Tommaso Di Salvo y Giorgio Petrocchi, 3 vols. (Bologna: Zanichelli).

Dutton, Brian (1990-1991), *El "cancionero" del siglo XV, c. 1360-1520*, 7 vols., Biblioteca española del siglo XV. Serie maior, 1-7 (Salamanca: Universidad de Salamanca).

Eyb, Albrecht von (1493), *Margarita poetica* ([Venecia]: [Johannes Rubeus]). Libro electrónico. <http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es:80/webclient/DeliveryManager?pid=1603056&custom_att_2=simple_viewer> (última visita 06/2013).

Eyb, Albrecht von (1503), *Margarita poetica* (Basilea: Juan Amerbach, Juan Pedro Froben y Juan Froben). Libro electrónico. <http://books.google.co.in/books?id=hKnG_Sjk93IC> (última visita 07/2013).

Ferrer, Vicente (1729a), *Sancti Vincentii Ferrerii ex sacro praedicatorum Ordine Concionatoris celeberrimi opera, seu sermones de tempore et sanctis cum Tractatu de vita spirituali*, ed. Caspar Ehrard (Augsburgo: Antonii Maximiliani

Heifs). Libro electrónico. <<http://books.google.es/books?id=3v7ManglqgcC>> (última visita 03/2013).

Ferrer, Vicente (1729b), *Sancti Vincentii Ferrerii ex sacro praedicatorum Ordine Concionatoris celeberrimi quadragesimale*, ed. Caspar Ehrard (Augsburgo: Antonii Maximiliani Heifs). Libro electrónico. <<http://books.google.es/books?id=dbedgf6M5xkC>> (última visita 02/2013).

Flores, Juan de (1988), *Grimalte y Gradisa*, ed. Carmen Parrilla, Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela, 140 (Santiago de Compostela: Universidade de Compostela).

García de Castro, Diego (2006), *Seniloquium*, eds. Fernando Cantalapiedra y Juan Moreno, Parnaseo, 3 (Valencia: Universitat de València).

Lapide, Cornelio a (1621), *Commentaria in Ieremiam prophetam, Threnos et Baruch* (Amberes: Martinum Nutium & fratres). Libro electrónico. <<http://books.google.es/books?id=-yACaRyrcIsC>> (última visita 07/2013).

Las horas de Nuestra Señora: con muchos otros oficios y oraciones (1502), (París: Thielman Keruer). Libro electrónico. <http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es:80/webclient/DeliveryManager?pid=2951552&custom_att_2=simple_viewer> (última visita 07/2013).

Leccionario reformado por mandato del Concilio Vaticano II y promulgado por su Santidad el Papa Pablo VI (1983-1994), 9 vols. ([Valencia]: Alfredo Ortells).

Liber Comicus (1893), ed. Germanus Morin (Maredsolis: In Monasterio S. Benedicti). Libro electrónico. <<http://hdl.handle.net/10111/UIUCBB:morige0001anemarv0001>> (última visita 05/2013).

- Lippe, Robert (ed.), (1899), *Missale Romanum, Mediolani, 1474. Vol. I. Text*, Rare Liturgical Texts, 17 (London: Harrison and Sons).
- Lippe, Robert (ed.), (1907), *Missale Romanum, Mediolani, 1474. Vol. II. A collation with other editions printed before 1570.*, Rare Liturgical Texts, 33 (London: Harrison and Sons).
- López de Mendoza, Íñigo (1995), *Refranes que dicen las viejas tras el fuego*, ed. Hugo O. Bizzarri, Teatro del Siglo de Oro. Ediciones críticas, 56 (Kassel: Edition Reichenberger).
- Ludolfo de Sajonia. Véase Cartujano, Ludolfo de Sajonia, el.
- Mabbe, James (1972), *Celestine, or, The Tragick-Comedie of Calisto and Melibea*, ed. Guadalupe Martínez Lacalle, Serie B. Textos, 14 (London: Tamesis).
- Meditationes vitae Christi*. Véase Pseudo-Buenaventura.
- Mendoza, Íñigo de (1968), *Cancionero*, ed. Julio Rodríguez-Puértolas, Clásicos castellanos, 163 (Madrid: Espasa-Calpe).
- Missale romanum ex decreto Concilii Tridentini restitutum* (2004), 28^a ed. (Bonnae ad Rhenum [Bonn]: Aedibus Palmarum).
- Montesino, Ambrosio (1535), *Epistolas y Euangelios por todo el año con sus dotrinas y sermones. Segun la reformacion e interpretacion que desta obra hizo fray Ambrosio montesino. Por mandado del rey nuestro señor. Muy limada y reduzida ala verdadera intelligencia delas sentencias: e ala propiedad delos vocablos del romance de Castilla: obra muy catholica y de gran prouecho e deuocion para la salud delas animas delos fieles de jesu christo* (Toledo: Juan de Villaquirán y Juan de Ayala). Libro electrónico. <<http://books.google.co.uk/>

[books?id=u9VBAAAACAAJ](http://books.google.co.in/books?id=u9VBAAAACAAJ)> (última visita 02/2013).

Partidas. Véase Alfonso X.

Pascasio, Radberto (1502), *Reverendi patris domini Pascalii Ratperti abbatis Corbiensis, ordinis sancti Benedicti, viri tam in divinis quam humanis litteris eruditissimi, Commentaria in Lamentationibus Jeremie prophete, Profundiora theologie secundum eius sensum quadriformen accuratissime dilucidantiam. Profecto liber et predicatoribus et lectoribus quam gratissimus* (Basilea: [J. Wolff]). Libro electrónico. <<http://books.google.co.in/books?id=MYhSAAAACAAJ>> (última visita 06/2013).

Pérez, Martín (2003), "Libro de las confesiones", en *Textos medievales misceláneos: textos y concordancias*, eds. María Nieves Sánchez, María Teresa Herrera, y María Purificación Zabía (New York: Hispanic Seminary of Medieval Studies). Libro electrónico.

Pseudo-Buenaventura (1499), *Meditationes vitae Christi* (In Monasterio BVM de Monteserrato: Johannes Luschner). Libro electrónico. <<http://zaguan.unizar.es/documents/incunables/I120A/directory.djvu>> (última visita 07/2013).

Pseudo-Gerson, Juan (1488-1490), *De remedar a Christo e del menosprecio de todas las vanidades del mundo* ([Zaragoza]: [Pablo Hurus]). Libro electrónico. <http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es:80/webclient/DeliveryManager?application=DIGITool-3&owner=resourcediscovery&custom_att_2=simple_viewer&pid=1604586> (última visita 07/2013).

Pseudo-Senense (1488-90), *Speculum peccatorum de contemptu mundi per beatum Bernardinum compositum* ([Roma]: [Stephan Planck]). Libro electrónico.

<<http://zaguan.unizar.es/documents/incunables/1162A/directory.djvu?DJVUOPTS&PAGE=178>> (última visita 02/2011).

Rojas, Fernando de (1985), *Celestina: Tragicomedia de Calisto y Melibea*, ed. Miguel Marciales, 2 vols., Illinois Medieval Monographs, 1 (Urbana: University of Illinois Press).

Rojas, Fernando de (2000), *Tragicomedia de Calisto y Melibea*, ed. Fernando Cantalapiedra, 3 vols., Teatro del Siglo de Oro. Ediciones críticas, 102-104 (Kassel: Reichenberger).

Rojas, Fernando de (2011), *Comedia de Calisto y Melibea*, ed. José Luis Canet (Valencia: Universitat de València).

Rojas, Fernando de y autor, antiguo (2000), *La Celestina: tragicomedia de Calisto y Melibea*, eds. Francisco Lobera, *et al.*, Biblioteca clásica, 20 (Barcelona: Crítica).

Ruiz, Juan (1996), *Libro de buen amor*, ed. Alberto Blecua, Letras hispánicas, 70, 3ª ed. (Madrid: Cátedra). 1ª ed. 1992.

San Pedro, Diego de (1979), *Poesías*, eds. Dorothy Severin y Keith Whinnom, Clásicos Castalia, 99, 3ª ed. (Madrid: Castalia). 1ª ed. 1972.

San Pedro, Diego de (1985), *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*, ed. Keith Whinnom, Clásicos Castalia, 54, 2ª ed. (Madrid: Castalia). 1ª ed. 1973.

San Pedro, Diego de (1995), *Cárcel de amor*, ed. Carmen Parrilla, Biblioteca Clásica, 17 (Barcelona: Crítica).

Sánchez, Gaspar (1618), *In Ieremiam prophetam commentarii cum paraphrasi* (Lyon: Sumptibus Horatii Cardon). Libro electrónico. <<http://books.google.co.uk/books>

[?id=J3dm7NFD63wC](#)> (última visita 03/2013).

Santa Cruz, Melchor de (1953), *Floresta española de apotegmas y sentencias, sabia y graciosamente dichas, por algunos españoles* (Madrid: Sociedad de Bibliófilos Madrileños).

Sorapán de Rieros, Juan (1616), *Medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua* (Granada: Martín Fernández Zambrano). Libro electrónico.
<http://books.google.co.in/books?id=ubaWCmQLI_IC> (última visita 05/2013).

Summa Theologiae. Véase Aquino, Tomás de.

"Tratado de cómo al hombre es necesario amar" (2001), en *Tratados de amor en el entorno de "Celestina", siglos XV-XVI*, ed. Pedro M. Cátedra, Mitos universales de la literatura española (Madrid: Sociedad Estatal España Nuevo Milenio), pp. 51-72.

Valencia, Diego de (1984), *Tratados castellanos sobre la Predestinación y sobre la Trinidad y la Encarnación, del maestro Fray Diego de Valencia OFM, siglo XV*, ed. Isaac Vázquez Janeiro (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas).

Vives, Juan Luis (1524), *Ioannis lodovici vivis valentini de Institutione foeminae Christianae ad Inclytam D. Catharinam Hispanam, Angliae Reginam, libri tres* (Amberes: Michael Hillen).

Vives, Juan Luis (1529), *Instruccion de la muger christiana: donde se contiene como se ha de criar vna donzella hasta casarla: y despues casada como ha de regir su casa y biuir bienauenturadamente con su marido. Y si fuere biuda lo que deue de hazer. Agora nueuamente corregido y emendado y reduzido en buen estilo*

Castellano, trad. Juan Justiniano (Alcalá de Henares: [Miguel de Eguía]). Libro electrónico. <<http://books.google.co.uk/books?id=u4MbzkPuqdwC>> (última visita 07/2013).

Vives, Juan Luis (1531), *Ioannis Lodovici Vivis valentini de disciplinis libri XX* (Amberes: Michael Hillen). Libro electrónico. <<http://books.google.co.in/books?id=6ARRAAAAcAAJ>> (última visita 02/2013).

8. Fuentes secundarias citadas

Aguirre, José M^a (1962), *Calisto y Melibea, amantes cortesanos* (Zaragoza: Almenara).

Alatorre, Antonio (1960), "Algunas notas sobre la *Misa de amores*", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 14 (3-4), pp. 325-328.

Álvarez-Moreno, Raúl (2010), "Amarse a sí, procurar su interés, y vivir a su ley: los más de tres jaques al bien común en *Celestina*", en *"De ninguna cosa es alegre posesión sin compañía": Estudios celestinescos y medievales en honor del profesor Joseph Thomas Snow*, ed. Devid Paolini, vol. 1 (2 vols.), Spanish Series, 144 (New York: Hispanic Seminary of Medieval Studies), pp. 36-53.

Amasuno, Marcelino V. (2005), *Sobre la "ægritudo amoris" y otras cuestiones fisiátricas en "La Celestina"*, Anejos de la Revista de Filología Española, 97 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas).

Arvay, Susan M. (2008), "Private Passions: The Contemplation of Suffering in Medieval Affective Devotions" (Rutgers: The State University of New Jersey, Graduate School New Brunswick). Tesis doctoral inédita.

Axters, Stephanus G. (1971), *"De imitatione Christi": een handschrifteninventaris bij*

het vijfhonderdste verjaren van Thomas Hemerken van Kempen, Schriftenreihe des Landkreises Kempen-Krefeld, 27 (Kempen-Niederrhein: Landkreis Kempen-Krefeld).

Ayllón, Cándido (1984), *La perspectiva irónica de Fernando de Rojas*, Ensayos (Madrid: J. Porrúa Turanzas).

Baranda, Nieves (2007), "*Marginalia* a un ejemplar de la *Tragicomedia* (Zaragoza, 1507)", en *Actas del simposio internacional "1502-2002: Five Hundred Years of Fernando de Rojas' 'Tragicomedia de Calisto y Melibea'"*, ed. Juan Carlos Conde, Spanish Series, 137 (New York: Hispanic Seminary of Medieval Studies), pp. 268-309.

Bataillon, Marcel (1961), "*La Célestine*" selon Fernando de Rojas, *Études de littérature étrangère et comparée*, 42 (Paris: Didier).

Batlloori, Miguel (1968), "La conferencia del P. Batllori, S. I.", en *Catálogo de la colección bibliográfica de la "Imitatio Christi" (Kempis)* (Barcelona: Diputación Provincial de Barcelona, Biblioteca Central), pp. XI-XXII.

Belda Plans, Juan (2010), *Historia de la teología*, Manuales Pelicano (Madrid: Palabra).

Berceiro Pita, Isabel y Franco Silva, Alfonso (1985), "Cultura nobiliar y bibliotecas. Cinco ejemplos, de las postrimerías del siglo XIV a mediados del XVI", *Historia, Instituciones, Documentos*, 12, pp. 277-350.

Bergson, Henri (1900), *Le rire: essai sur la signification du comique*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 8bis (Paris: Alcan).

Berliner, Rudolf (2003), "Arma Christi", en *Rudolf Berliner (1886-1967): "The Freedom of Medieval Art" und andere Studien zum christlichen Bild*, eds. Rudolf

- Berliner y Robert Suckale (Berlin: Lukas), pp. 99-191.
- Berlioz, Jacques (1994), *Identifier sources et citations*, Atelier du médiéviste, 1 (Turnhout: Brepols).
- Bernaschina, Vicente (2010), "Las políticas de la amistad en *La Celestina*: el caso de Pármeno", *Celestinesca*, 34, pp. 9-28.
- Berndt-Kelley, Erna Ruth (1963), *Amor, muerte y fortuna en "La Celestina"*, Biblioteca románica hispánica II. Estudios y ensayos, 68 (Madrid: Gredos).
- Beysterveldt, Antony van (1982), *Amadís-Esplandián-Calisto: historia de un linaje adulterado*, Studia humanitatis (Madrid: J. Porrúa Turanzas).
- Biblia Medieval*. Base de datos electrónica. <<http://corpus.byu.edu/bibliamedieval>> (última visita: 06/2013).
- Biblia y Celestina* (ByC). Base de datos electrónica. <<http://bibliaycelestina.webcindario.com>> (última visita: 06/2013).
- Bibliografía Española de Textos Antiguos* (BETA). Base de datos electrónica. <<http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/index.html>> (última visita: 07/2013).
- Bibliografia de Textos Antics Catalans, Valencians i Balears* (BITECA). Base de datos electrónica. <<http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/index.html>> (última visita: 07/2013).
- Bizzarri, Hugo O. (2002), "El surgimiento de un pensamiento económico en Castilla (historia de una idea desde Pedro Alfonso hasta Fray Juan García de Castrojeriz)", *En la España Medieval*, 22, pp. 113-133.
- Bodenstedt, Mary Immaculate (1944), *The "Vita Christi" of Ludolphus the Carthusian*, Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature, 16

(Washington D.C.: The Catholic University of America Press).

Bohatta, Hans (1924), *Bibliographie der "Livres d'Heures (Horae B.M.V.) Officio, Hortuli Animae, Coronae B.M.V., Rosaria und Cursus B.M.V." des XV. und XVI. Jahrhunderts*, 2ª ed. (Wien: Gilhofer & Ranschburg). 1ª ed. 1909-1910 (Vienna: s.n.).

Botta, Patrizia (1993), "La Celestina de Palacio en sus aspectos materiales", *Boletín de la Real Academia Española*, 73 (258 y 259), pp. 25-50 y 347-366.

Botta, Patrizia (1997), "El texto en movimiento (De la *Celestina* de Palacio a la *Celestina* posterior)", en *Cinco siglos de "Celestina": aportaciones interpretativas*, eds. Rafael Beltrán y José Luis Canet, *Collecció oberta* (Valencia: Universitat de València), pp. 135-160.

Brown, Catherine (1998), *Contrary Things: Exegesis, Dialectic, and the Poetics of Didacticism*, *Figurae* (Stanford: Stanford University Press).

Burke, James F. (1998), *Desire Against the Law: The Juxtaposition of Contraries in Early Medieval Spanish Literature*, *Figurae* (Stanford: Stanford University Press).

Burke, James F. (2000), *Vision, the Gaze, and the Function of the Senses in "Celestina"*, *Penn State Studies in Romance Literatures* (University Park: Pennsylvania State University Press).

Camacho, Eduardo (1969), *La elegía funeral en la poesía española*, *Biblioteca románica hispánica II. Estudios y ensayos*, 130 (Madrid: Gredos).

Canal, José María (1963), *Salve Regina misericordiae; historia y leyendas en torno a esta antifona*, *Temi e testi*, 9 (Roma: Edizioni di storia e letteratura).

Cancionero Virtual. An Electronic Corpus of 15th Century Castilian Cancionero

Manuscripts. Base de datos electrónica. <<http://cancionerovirtual.liv.ac.uk>>

(última visita: 07/2013).

Canet, José Luis (1993), *De la comedia humanística al teatro representable*, Col·lecció oberta: textos teatrales hispánicos del siglo XVI, 2 (Valencia: Universitat de València).

Canet, José Luis (1997), "La *Celestina* y el mundo intelectual de su época", en *Cinco siglos de "Celestina": aportaciones interpretativas*, eds. Rafael Beltrán y José Luis Canet, Col·lecció oberta (Valencia: Universitat de València), pp. 43-59.

Canet, José Luis (1999), "La filosofía moral y la *Celestina*", *Ínsula*, 633, pp. 22-24.

Canet, José Luis (2000), "Hechicería versus libre albedrío en *La Celestina*", en *El jardín de Melibea: Monasterio de San Juan, Burgos, 18 de abril-20 de junio*, ed. Juan Carlos Elorza (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V), pp. 201-228.

Canet, José Luis (2007a), "*Celestina*, 'sic et non'. ¿Libro escolar-universitario?", *Celestinesca*, 31, pp. 23-58.

Canet, José Luis (2007b), "Humanismo cristiano, trasfondo de las primitivas comedias", en *Relación entre los teatros español e italiano: siglos XV-XX. Actas del simposio internacional celebrado en Valencia (21-22 noviembre 2005)*, eds. Irene Romera y Josep Lluís Sirera, Colección Parnaseo, 5 (Valencia: Universitat de València), pp. 15-28.

Canet, José Luis (2008), "*La Celestina* en la contienda intelectual y universitaria de principios del s. XVI", *Celestinesca*, 32, pp. 80-107.

- Canet, José Luis (2010a), "La *Celestina* y el paulinismo", en "*De ninguna cosa es alegre posesión sin compañía*": estudios celestinescos y medievales en honor del profesor Joseph Thomas Snow, ed. Devid Paolini, vol. 1 (2 vols.), Spanish Series, 144 (New York: Hispanic Seminary of Medieval Studies), pp. 69-83.
- Canet, José Luis (2010b), "Los humanistas y la filosofía moral: de la corte del Magnánimo a la de los Reyes Católicos", *La Corónica*, 39 (1), pp. 115-146.
- Cantalapiedra, Fernando (1986), *Lectura semiótico formal de "La Celestina"*, 8 (Kassel: Reichenberger).
- Cantalapiedra, Fernando (2011), "Fue tanto breve quanto muy sutil. Los paratextos de *La Celestina*", *eHumanista*, 19, 20-78. Artículo electrónico. <http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/volume_19/index.shtml> (última visita 07/2013).
- Cañizares, Patricia (2006), "Dos misceláneas latino-castellanas de la biblioteca del conde de Haro", en *Actas del IV congreso internacional de latim medieval hispânico*, eds. Aires Augusto Nascimento y Paulo Farmhouse Alberto (Lisboa: Centro de Estudos Clássicos), pp. 263-272.
- Cañizares, Patricia (2009), "Un florilegio de moral práctica perteneciente al *Vademecum* de la biblioteca del conde de Haro", en *Perfiles de Grecia y Roma: actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos, Valencia, 22 al 26 de octubre de 2007*, ed. José Francisco González (Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos), pp. 195-204.
- Cañizares, Patricia (2010), "Edición y estudio de un florilegio del *Vademecum* de la biblioteca del conde de Haro", *Revue d'Histoire des Textes*, 5, pp. 199-230.
- Cañizares, Patricia (2011), "Una selección de autores cristianos en el *Vademecum* del

- conde de Haro", en *Estudios sobre florilegios y emblemas: "Manet semper virtus odosque rosae"*, eds. Beatriz Antón y María José Muñoz, Lingüística y filología, 78 (Valladolid: Universidad de Valladolid), pp. 49-59.
- Cárceles Laborde, Concepción (1993), *Humanismo y educación en España: 1450-1650*, Ciencias de la educación (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra).
- Carruthers, Mary J. (2008), *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge Studies in Medieval Literature, 70, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press). 1ª ed. 1990.
- Castells, Ricardo (1991), "Calisto and the Imputed Parody of Courtly Love in *Celestina*", *Journal of Hispanic Philology*, 15, pp. 209-220.
- Castells, Ricardo (1995), *Calisto's Dream and the Celestinesque Tradition: A Rereading of "Celestina"*, North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, 249 (Chapel Hill: University of North Carolina).
- Castells, Ricardo (2000), *Fernando de Rojas and the Renaissance Vision: Phantasm, Melancholy, and Didacticism in "Celestina"*, Penn State Studies in Romance Literatures (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Castro, Américo (1965), *"La Celestina" como contienda literaria: castas y casticismos* (Madrid: Revista de Occidente).
- Castro, Eva (2008), "La Biblia y el universo dramático medieval", en *La Biblia en la literatura española*, eds. Gregorio del Olmo y Mª Isabel Toro, vol. I/1: Edad Media. El imaginario y sus géneros (Madrid: Trotta), pp. 191-220.
- Castro Guisasola, Florentino (1973), *Observaciones sobre las fuentes literarias de "La Celestina"*, Anejos de la Revista de Filología Española, 5, 2ª ed. (Madrid:

- Consejo Superior de Investigaciones Científicas). 1ª ed. 1924 (Madrid: Centro de Estudios Históricos).
- Cátedra, Pedro M. (1989), *Amor y pedagogía en la Edad Media: estudios de doctrina amorosa y práctica literaria*, Acta Salmanticensia. Estudios filológicos, 212 (Salamanca: Universidad de Salamanca).
- Cátedra, Pedro M. (1994), *Sermón, sociedad y literatura en la edad media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Estudios de historia (Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo).
- Cátedra, Pedro M. (2001a), *Poesía de Pasión en la Edad Media: el "Cancionero" de Pero Gómez de Ferrol*, Documenta, 1 (Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas).
- Cátedra, Pedro M. (2001b), *Tratados de amor en el entorno de "Celestina", siglos XV-XVI*, Mitos universales de la literatura española (Madrid: Sociedad Estatal España Nuevo Milenio).
- Chartier, Roger (1989), "Text, printing, readings", en *The New Cultural History*, ed. Lynn Hunt (Berkeley: University of California Press), pp. 154-175.
- Chevalier, Maxime (1976), *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Ediciones Turner, 29 (Madrid: Turner).
- Chorpenning, Joseph (1980), "Leriano's Consumption of Laureola's Letters in the *Cárcel de Amor*", *Modern Language Notes*, 95 (2), pp. 442-445.
- Ciordia, Martín José (2007), "El movimiento europeo antierótico en las artes de amores de fines del XV y principios del XVI", *Bulletin of Spanish Studies*, 84 (8), pp.

989-1006.

Collins, John J. (1998), *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, 2ª ed. (Edinburgh: T&T Clark). 1ª ed. 1997 (Louisville: Westminster John Knox Press).

Conde, Juan Carlos (1997), "El manuscrito II-1520 de la Biblioteca de Palacio y la *Celestina*: balance y estado de la cuestión", en *Cinco siglos de "Celestina": aportaciones interpretativas*, eds. Rafael Beltrán y José Luis Canet (Valencia: Universitat de València), pp. 161-188.

Corfís, Ivy A. (1984), "Fernando de Rojas and Albrecht von Eyb's *Margarita Poetica*", *Neophilologus*, 68, pp. 206-213.

Corfís, Ivy A. (2011), "Imagining *Celestina*", *eHumanista*, 19, pp. 113-136.

Corominas, Juan (1954), *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, 4 vols. (Berna: Francke).

Corpus Diacrónico del Español (CORDE). Base de datos electrónica. <<http://corpus.rae.es/cordenet.html>> (última visita: 06/2012).

Corpus Thomisticum. Base de datos electrónica. <<http://www.corpusthomisticum.org>> (última visita: 02/2011).

Costa Fontes, Manuel da (2005), *The Art of Subversion in Inquisitorial Spain: Rojas and Delicado*, *Purdue Studies in Romance Literatures*, 30 (West Lafayette: Purdue University Press).

Crespeau, Jean-Baptiste (2008), "El concepto filosófico de felicidad en *La Celestina*", *Celestinesca*, 32, pp. 109-129.

Crosas, Francisco (2000), "La religio amoris en la literatura medieval", en *La hermosa cobertura: lecciones de literatura medieval*, ed. Francisco Crosas, Publicaciones

de literatura española (Pamplona: EUNSA), pp. 101-128.

Damiani, Bruno (1976), "The Didactic Intention of the *Cárcel de Amor*", *Hispanófila*, 56, pp. 29-43.

Delbrugge, Laura (2011), "Part One: Andrés de Li's *Thesoro de la Passion* (1494)" en *A Scholarly Edition of Andrés de Li's "Thesoro de la Passion" (1494)*, ed. Laura Delbrugge, *Medieval and Early Modern Iberian World*, 41 (Boston: Brill), pp. 1-84.

"Descubierta la caligrafía del supuesto autor de *La Celestina*, Fernando de Rojas", *El Mundo*, 25/04/2008. Artículo electrónico. <<http://www.elmundo.es/elmundo/2008/04/25/cultura/1209138510.html>> (última visita: 10/2013).

Deyermond, Alan D. (1961), *The Petrarchan Sources of "La Celestina"*, Oxford Modern Languages and Literature Monographs (London: Oxford University Press).

Deyermond, Alan D. (1997), "La *Celestina* como cancionero", en *Cinco siglos de "Celestina": aportaciones interpretativas*, eds. Rafael Beltrán y José Luis Canet, *Col·lecció oberta* (Valencia: Universitat de València), pp. 91-106.

Deyermond, Alan D. (2001), "Fernando de Rojas from 1499 to 1502: Born-Again Christian?", *Celestinesca*, 1 (2), pp. 3-20.

Di Camillo, Ottavio (2001), "La péñola, la imprenta y la doladera: tres formas de cultura humanística en la carta *El autor a un su amigo de La Celestina*", en *Silva: studia philologica in honorem Isaías Lerner*, eds. Isabel Lozano y Juan Carlos Mercado (Madrid: Castalia), pp. 111-126.

Di Camillo, Ottavio (2010), "When and Where Was the First Act of *La Celestina* Composed? A Reconsideration", en *"De ninguna cosa es alegre posesión sin*

compañía": estudios celestinescos y medievales en honor del profesor Joseph Thomas Snow, ed. Devid Paolini, Spanish Series, 144 (New York: Hispanic Seminary of Medieval Studies), pp. 91-157.

Diccionario de la Lengua Española (DRAE), ed. Real Academia Española, 22ª ed. Diccionario electrónico. <<http://lema.rae.es/drae>> (última visita: 06/2013).

Di Salvo, Angelo J. (1999), *The Spiritual Literature of Recollection in Spain, (1500-1620): The Reform of the Inner Person*, Texts & Studies in Religion, 84 (Lewiston, Lampeter: E. Mellen Press).

Dizionario Biografico degli Italiani. Diccionario electrónico. <<http://www.treccani.it/biografie>> (última visita: 04/2013).

Domínguez Rodríguez, Ana (2000), "Libros de horas de la Corona de Castilla. Hacia un estado de la cuestión", *Anales de Historia del Arte*, 10, pp. 9-54.

Droyle, Mary Malcom (1991), "Fair of the World, Fair of the Word: The Commerce of Language in *La Celestina*", *Revista de Estudios Hispánicos*, 25 (1), pp. 1-27.

Dunn, Peter N. (1976), "Pleberio's World", *Publications of the Modern Language Association*, 91 (3), pp. 406-419.

Esparza, Miguel A. y Niederehe, Hans-Josef (1999), *Bibliografía nebrisense: las obras completas del humanista Antonio de Nebrija desde 1481 hasta nuestros días*, Studies in the History of Language Sciences (Amsterdam: J. Benjamins).

Faulhaber, Charles B. (1991a), "*Celestina* de Palacio: Rojas's Holograph Manuscript", *Celestinesca*, 15 (1), pp. 3-52.

Faulhaber, Charles B. (1991b), "De los 'papeles del antiguo auctor' a la *Comedia de Calisto y Melibea*: Fernando de Rojas trabaja su fuente", en *Literatura*

medieval: actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval, ed. Asociación Hispánica de Literatura Medieval, vol. 2 (3 vols.), Medievalia, 7-9 (Lisboa: Edições Cosmos), pp. 283-287.

Fernández Conde, Francisco Javier (2011), *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*, Estudios históricos La Olmeda (Oviedo: Universidad de Oviedo).

Fernández, Enrique (1997), "Una forma no lineal de leer *Celestina*: el compendio de *sententiae* como mapa textual", *Celestinesca*, 21, pp. 31-47.

Fernández-Rivera, Enrique (2006), "Editor's prologue" en *Pornoboscodidascalus Latinus (1624): Kaspar Barth's Neo-Latin Translation of "Celestina"*, ed. Enrique Fernández Rivera, North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, 284 (Chapel Hill: University of North Carolina), pp. 13-42.

Fernández Sevilla, Julio (1984), "La creación y repetición en la lengua de *La Celestina*", en *II Simposio Internacional de Lengua Española*, ed. Manuel Alvar, Lengua y literatura, 1 (Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria), pp. 155-200.

Fischer, Columban (1932), "Die *Meditationes vitae Christi*: ihre handschriftliche Überlieferung und die Verfasserfrage", *Archivum Franciscanum Historicum*, 25, pp. 3-35.

Fothergill-Payne, Louise (1992), "La cita subversiva en *Celestina*", en *Actas del X congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, ed. Antonio Vilanova (Barcelona: PPU), pp. 189-194.

Fothergill-Payne, Louise (2009), *Seneca and "Celestina"*, Cambridge Iberian and Latin American Studies, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press). 1ª ed. 1988.

- Fothergill-Payne, Louise, *et al.* (eds.) (2002), *Celestina comentada*, Textos recuperados, 20 (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca).
- Fraker, Charles F. (1990), "*Celestina*": *Genre and Rhetoric*, Serie A. Monografías, 138 (London, Woodbridge: Tamesis Books, Boydell and Brewer).
- Friederich, Werner (1950), *Dante's Fame Abroad, 1350-1850: The Influence of Dante Alighieri on the Poets and Scholars of Spain, France, England, Germany, Switzerland and the United States. A Survey of the Present State of Scholarship*, Storia e letteratura, 31 (Roma: Edizioni di storia e letteratura).
- Garci-Gómez, Miguel (1996), "Un tercer autor para *La Celestina*. ADENDA: Criterio de lo religioso". Artículo electrónico. <<http://mgarci.aas.duke.edu/celestina/CELESTINA/ENSA/3AUT-REL.HTM>> (última visita 06/2013).
- Garcia, Michel (1994), "Consideraciones sobre *Celestina* de Palacio", *Celestinesca*, 18 (1), pp. 3-16.
- García Jiménez, M^a Emilia (1994), *La poesía elegíaca medieval en lengua castellana*, Berceo, 16 (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos).
- García Valdecasas, José G. (2000), *La adulteración de "La Celestina"*, Literatura y sociedad, 68 (Madrid: Castalia).
- Gatland, Emma (2007), "Language and Authority in *Celestina*: Institutions, Incongruence and Shifting Symbolic Power", *Celestinesca*, 31, pp. 85-102.
- Gerli, E. Michael (1976), "*Celestina*, Act I, Reconsidered: Cota, Mena... or Alfonso Martínez de Toledo?", *Kentucky Romance Quarterly*, 23 (1), pp. 29-46.
- Gerli, E. Michael (1980), "Eros y Ágape: el sincretismo del amor cortés en la literatura de la baja Edad Media castellana", en *Actas del sexto congreso internacional de*

- hispanistas, celebrado en Toronto del 22 al 26 de agosto de 1977*, eds. Evelyn Rugg y Alan Gordon (Toronto: University of Toronto), pp. 316-319.
- Gerli, E. Michael (1981a), "La 'religión del amor' y el antifeminismo en las letras castellanas del siglo XV", *Hispanic Review*, 49 (1), pp. 65-86.
- Gerli, E. Michael (1981b), "Leriano's Libation: Notes on the 'Cancionero' Lyric, *Ars Moriendi*, and the Probable Debt to Boccaccio", *Modern Language Notes*, 96 (2), pp. 414-420.
- Gerli, E. Michael (1982), "'Recta voluntas est bonus amor': St. Augustine and the Didactic Structure of the *Libro de Buen Amor*", *Romance Philology*, 35 (3), pp. 500-508.
- Gernert, Folke (2009), *Parodia y "contrafacta" en la literatura románica medieval y renacentista: historia, teoría y textos*, Serie mayor, 2 (San Millán de la Cogolla: Cilengua).
- Gil-Oslé, Juan P. (2005), "La amistad, el remedio de la Fortuna en *La Celestina*", *Celestinesca*, 29, pp. 171-195.
- Gilman, Stephen (1972a), "Matthew V:10 in Castilian Jest and Earnest", en *Studia hispanica in honorem R. Lapesa*, vol. 1 (3 vols.) (Madrid: Cátedra-Seminario Menéndez Pidal), pp. 257-265.
- Gilman, Stephen (1972b), *The Spain of Fernando de Rojas: the intellectual and social landscape of "La Celestina"* (Princeton: Princeton University Press).
- Gómez Moreno, Ángel (2008), *Claves hagiográficas de la literatura española: del "Cantar de mio Cid" a Cervantes*, *Medievalia hispanica*, 11 (Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert).

- González Caballero, Alberto (1986), "Influencia de la Biblia en los refranes españoles", *Estudios Eclesiásticos*, 61 (237), pp. 173-217.
- González, Gabriel (1987), *Dialéctica escolástica y lógica humanista. De la edad media al renacimiento*, Acta Salmanticensia. Biblioteca de pensamiento y sociedad, 59 (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca).
- Green, Otis H. (1949), "Courtly Love in the Spanish 'Cancioneros'", *Publications of the Modern Language Association*, 64 (1), pp. 247-301.
- Green, Otis H. (1965), "Did the 'World' create Pleberio?", *Romanische Forschungen*, 77 (1), pp. 108-110.
- "Hallada la caligrafía del autor de *La Celestina*", *El País*, 25/04/2008. Artículo electrónico. <http://cultura.elpais.com/cultura/2008/04/25/actualidad/1209074410_850215.html> (última visita: 10/2013).
- Hallik, Sibylle (2007), "*Sententia*" und "*proverbium*": *Begriffsgeschichte und Texttheorie in Antike und Mittelalter*, Ordo, 9 (Köln: Böhlau).
- Hamesse, Jacqueline (1974), *Les "Auctoritates Aristotelis": un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Philosophes médiévaux, 17 (Louvain, Paris: Publications universitaires, Béatrice-Nauwelaerts).
- Hamesse, Jacqueline (1994), "Les manuscrits des *Parvi Flores*. Une nouvelle liste de témoins", *Scriptorium*, 48 (2), pp. 299-332.
- Harbison, Craig (1985), "Visions and Meditations in Early Flemish Painting", *Simiolus*, 15 (2), pp. 87-118.
- Haro, Marta (2003), *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Arcadia de las letras (Madrid: Laberinto).

- Haro, Marta (2008), "Aristóteles, los sabios judíos y Salomón en una colección de sentencias inédita: *Palabras breves: dichos de sabios*", *Revista de Filología Española*, 88 (1), pp. 37-66.
- Hausen, Adelheid (1979), "Adaptaciones del Oficio de difuntos a lo humano: Job en las quejas amorosas de Garci Sánchez de Badajoz y Juan del Encina", *Iberoromania*, 10, pp. 47-62.
- Hook, David (1978), "A Footnote to Pleberio's Lament", *Forum for Modern Language Studies*, 14 (1), pp. 25-31.
- Huemer, Johann (1886), "Zur Geschichte der mittellateinischen Dichtung. Arnulfi *Delicie cleri*", *Romanische Forschungen*, 2 (2), pp. 211-246.
- Huizinga, Johan (1982), *El otoño de la Edad Media*, trad. José Gaos, Alianza Universidad, 220, 4ª ed. (Madrid: Alianza). 1ª ed. 1930.
- Hutton, William H. (1908), "The Influence of Dante in Spanish Literature", *Modern Humanities Research Association*, 3 (2), pp. 105-125.
- Iglesias, Yolanda (2009), *Una nueva mirada a la parodia de la novela sentimental en "La Celestina"* (Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert).
- Illades, Gustavo (1999), *"La Celestina" en el taller salmantino*, Publicaciones medievales, 21 (México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Incunabula Short-Title Catalogue* (ISTC). Base de datos electrónica. <<http://istc.bl.uk>> (última visita: 06/2013).
- Infantes, Víctor (1997), "Escritura rimada es mejor decorada. Otra versión poética de los *Proverbios de Salomón*", *Dicenda*, 15, pp. 319-324.
- Infantes, Víctor (1998), "Los libros 'traydos y viejos y algunos rotos' que tuvo el

- Bachiller Fernando de Rojas, nombrado autor de la obra llamada *Celestina*", *Bulletin Hispanique*, 100 (1), pp. 7-51.
- Infantes, Víctor (2007), "El laberinto cronológico y editorial de las primitivas impresiones de *Celestina* (1497-1514). Con una *marginalia bibliographica* al cabo", en *Actas del simposio internacional "1502-2002: Five Hundred Years of Fernando de Rojas' 'Tragicomedia de Calisto y Melibea'"*, ed. Juan Carlos Conde, Spanish Series, 137 (Nueva York: Hispanic Seminary of Medieval Studies), pp. 3-87.
- Infantes, Víctor (2012), "La sombra escrita de los libros. Sobre el estudio de los inventarios de bibliotecas, con el ejemplo de las lecturas y la letra de Fernando de Rojas", en *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, eds. Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro (Oviedo: SEMYR), pp. 67-96.
- Kaiser, Katherine (1974), "Ironic Foreshadowing in *La Celestina*", *Kentucky Romance Quarterly*, 21 (4), pp. 469-482.
- Krause, Anna (1953), "Deciphering the Epistle-Preface to the *Comedia de Calisto y Melibea*", *Romanic Review*, 44 (2), pp. 89-101.
- Labandeira, Amancio (1987), "Sobre el autor o autores de *La Celestina*", *Cuadernos para Investigación de la Literatura Hispánica*, 8, pp. 7-27.
- Lacarra, Eukene (1990), "La parodia de la ficción sentimental en la *Celestina*", *Celestinesca*, 13, pp. 11-30.
- Lacarra, Eukene (2001a), "Enfermedad y concupiscencia: los amores de Calisto y Melibea", en *"La Celestina", V centenario (1499-1999): actas del congreso*

- internacional Salamanca, Talavera de la Reina, Toledo, La Puebla de Montalbán, 27 de septiembre - 1 de octubre de 1999*, eds. Felipe B. Pedraza Jiménez, Rafael González Cañal, y Gema Gómez Rubio, Corral de comedias, 11 (Cuenca: Universidad de Castilla - La Mancha), pp. 193-216.
- Lacarra, Eukene (2001b), "Los amores ciudadanos de Calisto y Melibea", *Celestinesca*, 25 (1-2), pp. 83-100.
- Lacarra, Eukene (2003), "*Ars amandi*" vs. "*reprobatio amoris*": *Fernando de Rojas y "La Celestina"*, Biblioteca crítica de las literaturas luso-hispánicas, 4 (Madrid, Minneapolis: Ediciones del Orto, Universidad de Minnesota).
- Lacarra, Eukene (2005), "Las pasiones de Areúsa y Melibea", en "*La Celestina*" 1499-1999: *Selected Papers from the International Congress in Commemoration of the Quincentennial Anniversary of "La Celestina"*, New York, November 17-19, 1999, eds. Ottavio DiCamillo y John O'Neill, Spanish Series, 133 (New York: Hispanic Seminary of Medieval Studies), pp. 75-109.
- Langbehn, Regula Rohland de (2009), "La parodia en la novela castellana del siglo XV y en la *Celestina*", *Bulletin of Hispanic Studies*, 86 (1), pp. 86-94.
- Lapesa, Rafael (1987), "Sobre problemas y métodos de una sintaxis histórica", en *Estudios lingüísticos, literarios y estilísticos. Páginas escogidas*, vol. 2 (2 vols.), Col·lecció Honoris causa, 2 (Valencia: Servicio de Publicaciones), pp. 33-46.
- Reimpresión de Lapesa, Rafael (1970), "Sobre problemas y métodos de una sintaxis histórica", en *Homenaje a Xavier Zubiri*, vol. 2 (2 vols.) (Madrid: Moneda y Crédito), pp. 201-213.
- Lawrance, Jeremy N. H. (1984), "Nueva luz sobre la biblioteca del conde de Haro:

inventario de 1455", *El Crotalón*, 1, pp. 1073-1111.

Lawrance, Jeremy N. H. (1998), "La muerte y el morir en las letras ibéricas al fin de la Edad Media", en *Actas del XII congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, ed. Aengus Ward, vol. 1 (7 vols.) (Birmingham: University of Birmingham), pp. 1-26.

Leroquais, Victor (1927), *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, 2 vols. (Paris: Maçon Protat frères).

Lida, M^a Rosa (1970), *La originalidad artística de "La Celestina"*, Teoría e investigación, 2^a ed. (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires). 1^a ed. 1962.

Lida, M^a Rosa (1978), "La hipérbole sagrada en la poesía castellana del siglo XV", en *Estudios sobre la literatura española del siglo XV*, Ensayos (Madrid: J. Porrúa Turanzas), pp. 291-309. Reimpresión de Lida, M^a Rosa (1946), "La hipérbole sagrada en la poesía castellana del siglo XV", *Revista de Filología Hispánica*, 8, pp. 121-130.

Lilao, Óscar y Castrillo, Carmen (1997), *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca.*, 2 vols., Obras de referencia, 12-13 (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca).

López Poza, Sagrario (1990), "Florilegios, *polyantheas*, repertorios de sentencias y lugares comunes. Aproximación bibliográfica", *Criticón*, 49, pp. 61-76.

Maestro, Jesús G. (2001), *El personaje nihilista: "La Celestina" y el teatro europeo* (Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert).

Maravall, José Antonio (1968), *El mundo social de "La Celestina"*, Biblioteca románica

- hispanica II. Estudios y ensayos, 80, 2ª ed. (Madrid: Gredos). 1ª ed. 1964.
- Martín Baños, Pedro (2005), *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*, Serie Letras, 37 (Bilbao: Universidad de Deusto).
- Martin, June Hall (1972), *Love's Fools: Aucassin, Troilus, Calisto and the Parody of the Courtly Lover*, Serie A. Monografías, 21 (London: Tamesis).
- Martínez Sariego, Mónica Mª (2006), "'Si est dolor sicut dolor meus': acerca de una comparación bíblica en la poesía cancioneril cuatrocentista", en *Convivio: estudios sobre la poesía de "cancionero"*, eds. Vicenç Beltran y Juan Salvador Paredes, Biblioteca de humanidades. Teoría y crítica literarias, 16 (Granada: Universidad de Granada), pp. 467-480.
- McVay, Ted E. (1986), "A Possible Hidden Allusion in *Celestina*", *Celestinesca*, 10 (1), pp. 19-22.
- Mendoza, Juan de Dios (1973), *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 27 (Madrid: Real Academia Española).
- Menéndez Peláez, Jesús (1980), *Nueva visión del amor cortés: el amor cortés a la luz de la tradición cristiana* (Oviedo: Universidad de Oviedo).
- Menéndez y Pelayo, Marcelino (1907), "*La Celestina*", en *Orígenes de la novela*, vol. 3 (4 vols.), Nueva biblioteca de autores españoles, 1, 7, 14, 21 (Madrid: Bailly-Ballière é hijos), pp. 219-458.
- Mettmann, Walter (1976), "Anmerkungen zum ersten Akt der *Celestina*", *Hispanic Review*, 44 (3), pp. 257-264.
- Michael, Ian (1973), "Spanish Literature and Learning to 1474", en *Spain: A*

- Companion to Spanish Studies*, ed. Peter E. Russell (London: Methuen), pp. 191-245.
- Michael, Ian (1991), "*La Celestina* de Palacio: el redescubrimiento del ms. II-1520 (sign.ant. 2.A.4) y su procedencia segoviana", *Revista de Literatura Medieval*, 3, pp. 149-161.
- Miguel, Emilio de (1996), "*La Celestina*" de Rojas, Biblioteca románica hispánica II. Estudios y ensayos, 398 (Madrid: Gredos).
- Miguel-Prendes, Sol (2004), "Reimagining Diego de San Pedro's Readers at Work *Cárcel de amor*", *La Corónica*, 32 (2), pp. 7-44.
- Moll, Jaime (2000), "Breves consideraciones heterodoxas sobre las primeras ediciones de la *Celestina*", *Voz y Letra: Revista de Literatura*, 11 (1), pp. 21-25.
- Montañés, Luis (1980), "Sobre la manipulación de una octava del exordio de *La Celestina* en las ediciones de la *Tragicomedia*", *Cuadernos de Bibliofilia*, 3 (1), pp. 5-16.
- Morrás, María (1993), "*Buenos dichos por instruir a buena vida*", *Revista de Literatura Medieval*, 5, pp. 9-33.
- Muñoz-Mariño, Enrique (1977), "Metodología crítica e interpretativa de/y para la *Tragicomedia de Calisto y Melibea*, de Fernando de Rojas", en "*La Celestina*" y su contorno social: actas del I Congreso Internacional sobre "*La Celestina*", ed. Manuel Criado de Val, Summa poética, 2 (Barcelona: Hispam), pp. 111-124.
- Muñoz, M^a José (2006), "Identificación, datación y origen de dos códices (mss. Madrid BNE 9515 y 9522) de la Biblioteca del Conde de Haro", *Scriptorium*, 60 (2), pp. 246-265.

- Muñoz, M^a José (2010a), "Las *Auctoritates Aristotelis* en el *Vademecum* de la biblioteca del Conde de Haro", en "*Florilegium medievale*": études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat, eds. José Francisco Preto Meirinhos y Olga Weijers (Turnhout: Brepols), pp. 419-438.
- Muñoz, M^a José (2010b), "Terencio en dos manuscritos de la biblioteca del Conde de Haro", en *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: homenaje al profesor Antonio Prieto*, eds. José M^a Maestre, Joaquín Pascual, y Luis Charlo, vol. IV.5 (Alcañiz: Instituto de Estudios Humanísticos, CSIC), pp. 2519-2536.
- Paolini, Devid (2008), "Fernando de Pulgar, Glosa a las Coplas de Mingo Revulgo (Addenda et Corrigenda)", *Revista de Literatura Medieval*, 20, pp. 247-252.
- Pardo, Jordi (2000a), "Alonso de Proaza, 'homo litterarum, corrector et excelsus editor'", *Convenit Selecta*, 3. Artículo electrónico. <<http://www.hottopos.com/convenit3/jordipar.htm>> (última visita 06/2013).
- Pardo, Jordi (2000b), "El humanista Alonso de Proaza y la materia nueva de *Celestina*", *Celestinesca*, 24, pp. 15-28.
- Parker, Alexander A. (1967), "An Age of Gold: Expansion and Scholarship in Spain", en *The Age of the Renaissance*, eds. Denys Hay y Nicolai Rubinstein (New York-London: McGraw Hill-Thames and Hudson), pp. 222-248.
- Parker, Alexander A. (1985), *The Philosophy of Love in Spanish Literature: 1480-1680*, ed. Terence O'Reilly (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- Parrilla, Carmen (2001), "Fablar segunt la arte en *Celestina*", en "*La Celestina*", *V centenario (1499-1999): actas del congreso internacional Salamanca, Talavera de la Reina, Toledo, La Puebla de Montalbán, 27 de septiembre - 1 de octubre*

- de 1999, eds. Felipe B. Pedraza Jiménez, Gemma Gómez Rubio, y Rafael González Cañal, Corral de comedias, 11 (Cuenca: Universidad de Castilla - La Mancha), pp. 229-246.
- Parrilla, Carmen (2003), "La ficción sentimental y sus lectores", *Ínsula*, 675, pp. 21-24.
- Pérez García, Rafael M. (2006), *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento, 1470-1560: historia y estructura de una emisión cultural* (Somonte-Cenero, Gijón: Ediciones Trea).
- Pérez López, José Luis (2004), "La Celestina de Palacio, Juan de Lucena y los conversos", *Revista de Literatura Medieval*, 16 (1), pp. 121-148.
- Pfandl, Ludwig (1927), "Reseña de *Observaciones sobre las fuentes literarias de 'La Celestina'* (Castro Guisasola 1924)", *Literaturblatt für Germanische und Romanische Philologie*, 48 (9-10), pp. 384-386.
- Read, Malcolm K. (1976), "La Celestina and the Renaissance Philosophy of Language", *Philological Quarterly*, 55 (2), pp. 166-177.
- Read, Malcolm K. (1983), "The Rhetoric of Social Encounter: *La Celestina* and the Renaissance Philosophy of Language", en *The Birth and Death of Language: Spanish Literature and Linguistics, 1300-1700*, Studia humanitatis (Madrid: J. Porrúa Turanzas), pp. 70-96.
- Reinhardt, Klaus y Santiago-Otero, Horacio (1986), *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, Medievalia et humanistica, 1 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas).
- Rico, Francisco (1977), *Predicación y literatura en la España medieval* (Cádiz: Universidad Nacional de Educación a Distancia).

- Riera i Sans, Jaume (2003-2004), "*Paraules del rey Salamó. Versió fragmentaria del llibre dels Proverbis, del segle XIV*", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 49, pp. 141-169.
- Ríos, Fernando de los (2007), *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, ed. Antonio García Pérez, Biblioteca histórica, 8, 3ª ed. (Sevilla: Centro de Estudios Andaluces Renacimiento). 1ª ed. 1927 (Madrid, Nueva York: J. Molina).
- Riss, Barbara y Walsh, John K. (1987), "Pero Díaz de Toledo's *Proverbios de Séneca* and the composition of *Celestina*", *Celestinesca*, 11 (1), pp. 3-12.
- Rodado, Ana María (2000), "*Tristura conmigo va*": *fundamentos de amor cortés*, Humanidades, 49 (Almagro: Universidad de Castilla - La Mancha).
- Rodríguez Barral, Paulino (2007), "*Contra caecitatem iudeorum*: el tópico de la ceguera de los judíos en la plástica medieval hispánica", *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 12, pp. 181-209.
- Ruiz Arzálluz, Íñigo (1996), "El mundo intelectual del antiguo autor: las *Auctoritates Aristotelis* en la *Celestina* primitiva", *Boletín de la Real Academia Española*, 76 (269), pp. 265-284.
- Ruiz, Elisa (2004), *Los libros de Isabel la Católica: arqueología de un patrimonio escrito*, Serie Maior, 6 (Salamanca: Instituto de Historia del libro y de la lectura).
- Russell, Peter E. (1978a), "*La Celestina* y los estudios jurídicos de Fernando de Rojas", en *Temas de "La Celestina" y otros estudios: del "Cid" al "Quijote"*, Letras e ideas: Maior, 14 (Barcelona: Ariel), pp. 323-340.
- Russell, Peter E. (1978b), "La magia, tema integral de *La Celestina*", en *Temas de "La*

- Celestina*" y otros estudios: del "Cid" al "Quijote", Letras e ideas: Maior, 14 (Barcelona: Ariel), pp. 241-276.
- Russell, Peter E. (1988), "Discordia universal: *La Celestina* como 'floresta de philosophos'", *Ínsula*, 497, pp. 1 y 3.
- Saguar, Amaranta (2012), "Diego de San Pedro en *Celestina*: más allá de *Cárcel de amor*", *Dicenda*, 30 (número especial), pp. 127-140.
- Salvador Miguel, Nicasio (1989), "El presunto judaísmo de «La Celestina»", en *The age of the Catholic monarchs, 1474-1516: literary studies in memory of Keith Whinnom*, eds. Alan Deyermond y Ian Macpherson (Liverpool: Liverpool University Press), pp. 162-177.
- Salvador Miguel, Nicasio (1991), "La autoría de *La Celestina* y la fama de Rojas", *Epos*, 7, pp. 275-290.
- Samonà, Carmelo (1960), *Studi sul romanzo sentimentale e cortese nella letteratura spagnola del Quattrocento* (Roma: Carucci).
- Samonà, Carmelo (1972), "*La Celestina*", en *La letteratura spagnola*, eds. Carmelo Samonà, et al., vol. 1 (3 vols.), Letterature del mondo, 6 (Roma: Sansoni), pp. 215-249.
- Sánchez, Antonio y Prieto, M^a Remedios (1991), *Fernando de Rojas y la "Celestina"*, Escritor y su literatura (Barcelona: Teide).
- Sánchez Sánchez, Manuel A. (1999), *Un sermonario castellano medieval: el MS. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, Textos recuperados, 19 (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca).
- Sänger, Paul H. (1989), "Books of Hours and the Reading Habits of the Later Middle

- Ages", en *The Culture of Print: Power and Uses of Print in Early Modern Europe*, ed. Roger Chartier (Princeton: Princeton University Press), pp. 143-173.
- Seidenspinner-Núñez, Dayle (2007), "'Omnia secundum litem fiunt': The rhetoric of conflict in the *Tragicomedia*", en *Actas del simposio internacional "1502-2002: Five Hundred Years of Fernando de Rojas' 'Tragicomedia de Calisto y Melibea'"*, ed. Juan Carlos Conde (New York: Hispanic Seminary of Medieval Studies), pp. 241-265.
- Serés, Guillermo (2001), "La llamada ficción sentimental y el humanismo vernáculo del siglo XV: un ejemplo", *Ínsula*, 651, pp. 12-14.
- Severin, Dorothy S. (1984), "La parodia del amor cortés en *La Celestina*", *Edad de Oro*, 3, pp. 275-280.
- Severin, Dorothy S. (1989), "From the Lamentations of Diego de San Pedro to Pleberio's Lament", en *The Age of the Catholic Monarchs, 1474-1516: Literary Studies in Memory of Keith Whinnom*, eds. Alan D. Deyermond y Ian Richard Macpherson (Liverpool: Liverpool University Press), pp. 178-184.
- Severin, Dorothy S. (1995), *Witchcraft in "Celestina"*, Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 1 (London: Queen Mary, Westfield College).
- Severin, Dorothy S. (2003), "The Sentimental Genre: Romance, Novel, or Parody?", *La Corónica*, 31 (2), pp. 312-315.
- Severin, Dorothy S. (2004), *Del manuscrito a la imprenta en la época de Isabel la Católica*, Teatro del Siglo de Oro. Estudios de literatura, 86 (Kassel: Reichenberger).
- Severin, Dorothy S. (2005), *Religious Parody and the Spanish Sentimental Romance*,

- Estudios de literatura medieval John E. Keller, 4 (Newark: Juan de la Cuesta).
- Severin, Dorothy S. (2007), "Witchcraft in *Celestina*: A Bibliographic Update since 1995", *La Corónica*, 36 (1), pp. 237-243.
- Severin, Dorothy S. (2009), *Tragicomedy and Novelistic Discourse in "Celestina"*, Cambridge Iberian and Latin American Studies, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press). 1ª ed. 1989.
- Shipley, George A. (1975), "'Qual dolor puede ser tal...?': A Rhetorical Strategy for Containing Pain in *La Celestina*", *Modern Language Notes*, 90 (2), pp. 143-153.
- Shipley, George A. (1985), "Authority and Experience in *La Celestina*", *Bulletin of Hispanic Studies*, 62 (1), pp. 95-111.
- Snow, Joseph T. (1997), "Hacia una historia de la recepción de *Celestina*: 1499-1822", *Celestinesca*, 21 (1-2), pp. 115-172.
- Snow, Joseph T. (1999), "Alisa, Melibea, Celestina y la magia", *Ínsula*, 633, pp. 15-18.
- Snow, Joseph T. (2001), "Historia de la recepción de *Celestina*: 1499-1822. II (1499-1600)", *Celestinesca*, 25 (1-2), pp. 199-282.
- Snow, Joseph T. (2002), "Historia de la recepción de *Celestina*: 1499-1822. III (1601-1800)", *Celestinesca*, 26 (1-2), pp. 53-121.
- Snow, Joseph T. (2005-2006), "La problemática autoría de *Celestina*", *Incipit*, 25-26, pp. 537-561.
- Stallings-Taney, Mary (1997), "Introduction" en *Iohannis de Caulibus "Meditationes vitae Christi"*, olim. *S. Bonaventure attributae*, ed. Mary Stallings-Taney, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 153 (Turnholt: Brepols), pp. I-XXIII.

- Stamm, James R. (1988), *La estructura de la "Celestina": una lectura analítica*, Acta Salmanticensia. Estudios filológicos, 204 (Salamanca: Universidad de Salamanca).
- Stegmüller, Friederich (1950-1980), *Repertorium Biblicum medii aevi*, 12 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas).
- Tillier, Jane (1985), "Passion Poetry in the 'Cancioneros'", *Bulletin of Hispanic Studies*, 62 (1), pp. 65-78.
- Toro Pascua, M^a Isabel (2008), "La Biblia en la poesía de cancionero", en *La Biblia en la literatura española*, eds. Gregorio del Olmo y M^a Isabel Toro, vol. I/1: Edad Media. El imaginario y sus géneros (3 vols.) (Madrid: Trotta), pp. 125-172.
- Torre, Martín de la y Longás, Pedro (1935), *Catálogo de códices latinos. I. Bíblicos* (Madrid: Patronato de la Biblioteca Nacional).
- Trueba, Jamile (1996), *El arte epistolar en el Renacimiento español*, Serie A. Monografías, 159 (Madrid: Támesis).
- Truesdell, William D. (1975), "Pármeno's Triple Temptation: *Celestina*, Act I", *Hispania*, 58 (2), pp. 267-276.
- Turner, Robert, III (2010), "Wresting the Scriptures unto Destruction: Biblical Use and Misuse in the *Celestina*", *Bulletin of Spanish Studies*, 87 (7), pp. 887-896.
- Valero Moreno, Juan M. (2005), "La *Expositio Virgilianae* de Fulgencio: poética y hermenéutica", *Revista de Poética Medieval*, 15, pp. 112-192.
- Valero Moreno, Juan M. (2008), "La Biblia en la cuaderna vía del siglo XIV", en *La Biblia en la literatura española*, eds. Gregorio del Olmo y M^a Isabel Toro, vol. I/1: Edad Media. El imaginario y sus géneros (3 vols.) (Madrid: Trotta), pp. 69-

123.

Valle Lersundi, Fernando del (1925), "Documentos referentes a Fernando de Rojas",

Revista de Filología Española, 12, pp. 385-396.

Vauchez, André (1987), *Les laïcs au Moyen Age: pratiques et expériences religieuses*,

Cerf histoire (Paris: Cerf).

Vermeylen, Alphonse (1983), "Una huella de la liturgia mozárabe en el acto I de *La*

Celestina", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 32 (2), pp. 325-329.

Vicente, Luis Miguel (1988), "El lamento de Pleberio: contraste y parecido con dos

lamentos de *Cárcel de amor*", *Celestinesca*, 12 (1), pp. 35-43.

Vivanco, Laura (2004), *Death in Fifteenth Century Castile: Ideologies of the Elites*,

Serie A. Monografías, 205 (Woodbridge: Tamesis).

Vries, Henk de (1986), "Isaco Coeno ¿de dónde?", *Celestinesca*, 10 (2), pp. 41.

Wardropper, Bruce W. (1953), "El mundo sentimental de la *Cárcel de Amor*", *Revista de*

Filología Española, 37, pp. 168-193.

Wardropper, Bruce W. (1958), *Historia de la poesía lírica a lo divino en la cristiandad*

occidental (Madrid: Revista de Occidente).

Wardropper, Bruce W. (1964), "Pleberio's Lament for Melibea and the Medieval Elegiac

Tradition", *Modern Language Notes*, 79 (2), pp. 140-152.

Whinnom, Keith (1957), "Was Diego de San Pedro a *Converso*? A Re-Examination of

Cotarelo's Documentary Evidence", *Bulletin of Hispanic Studies*, 34 (4), pp.

187-200.

Whinnom, Keith (1963), "The Supposed Sources of Inspiration of Spanish Fifteenth-

Century Narrative Religious Verse", *Symposium*, 17 (4), pp. 268-291.

- Whinnom, Keith (1974), *Diego de San Pedro*, Twayne World Authors Series, 310 (New York: Twayne).
- Whinnom, Keith (1981a), "Interpreting *La Celestina*: The Motives and the Personality of Fernando de Rojas", en *Mediaeval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in Honour of P.E. Russell*, ed. F. W. Hodcroft (Oxford: Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature), pp. 53-68.
- Whinnom, Keith (1981b), *La poesía amatoria de la época de los Reyes Católicos*, Durham Modern Language Series, 2 (Durham: University of Durham).
- Whinnom, Keith (1997), "Cardona, the Crucifixion and Leriano's last drink", en *Studies on the Spanish Sentimental Romance (1440-1550): Redefining a Genre*, eds. Joseph Gwara y Michael Gerli, Serie A. Monografías, 168 (Londres: Tamesis), pp. 207-215.
- Wieck, Roger S., et al. (2001), *Time Sanctified: The Book of Hours in Medieval Art and Life* (New York: George Braziller, Walters Art Gallery).
- Wilkinson, Alexander S. (2010), *Iberian Books: Books Published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Peninsula Before 1601* (Leiden: Brill).
- Yates, Frances Amelia (2011), *The Art of Memory* (London: Random House). Libro electrónico. Reimpresión digital de *The Art of Memory*, 1ª ed. 1966 (London: Routledge).
- Ynduráin, Domingo (1994), *Humanismo y renacimiento en España*, Crítica y estudios literarios (Madrid: Cátedra).