

ALEGORISMO, EPICUREISMO Y ESTOICISMO ESCOLASTICO EN «LA CELESTINA»

Los preliminares de *La Celestina* son documentos poco inspirados y se les ha prestado escasa atención, por parecer convencionales y sin mucha relación con la historia absorbente de Calisto y Melibea.

No obstante, la carta y prólogo se escribieron después de la primera y segunda redacción, respectivamente, con intenciones serias y hasta didácticas.

Como modelo había a la mano en Salamanca, las «Repeticiones» de Alonso de Madrigal, el Tostado, de la primera mitad del siglo xv.¹

Rojas redacta, en el ocio de unas vacaciones, su carta a un mecenas anónimo sobre la «necesidad que nuestra común patria tiene de la presente obra»; parecido a como Urania reprocha al Tostado su pereza de vacaciones en la *probemialis praelocutio* de dos «Repeticiones»; ejercicios entre disputa medieval y oración renacentista.

Pero es en el prólogo de *La Celestina* donde se reflejan más las tendencias del Tostado, «de neto corte renacentista en estilo ampuloso y abarrocado, con introducción de una fábula imaginativa y alarde de erudición clasicista».²

Después de la fábula se aduce en la «Repetición» una autoridad con comentario, «para fijar el sentido y alcance de la doctrina contenida en dicho texto»³. Luego aparece una cuestión a dilucidar con tesis y los pareceres adversos.

1. T. Carreras y Artau y J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española* (Madrid 1943), II, 545-546.

2. *Ibid.*, II, 545.

3. *Ibid.*, II, 546.

Claro que Rojas no prosigue con las conclusiones y pruebas de la «Repetición», pero cita fábulas de la pez Echineis, y otras de Petrarca, y alude a la contienda sobre el título de la obra. Cuando Rojas en sus octavas «contra sí arguye e compara», refleja la tradición de la «Repetición», utilizada aún más rigurosamente por su contemporáneo salmantino Luis de Lucena en la *Repetición de amores* (ca. 1497) con mucha materia del Tostado.⁴

Rojas emplea términos de la alta edad media de los tratadistas en la materia alegórica al redactar sus piezas preliminares, salvando ciertas distancias semánticas. Así que tenemos de él expresiones como «la principal historia o ficción toda junta», «los huesos que no tienen virtud que es la historia toda junta», «el cuento de la historia», el «dulce manjar», y las «secas cortezas», que corresponden a la terminología escolástica medieval, reunida por D. W. Robertson para su estudio de Chrétien de Troyes.⁵

Traduzco las definiciones de las locuciones latinas.

CONJUNCTURA. La combinación artificiosa de diversos elementos que caracterizan un poema para distinguirse de historias verdaderas.

CORTEX. Uso figurativo, usualmente peyorativo. La envoltura de un poema que expresa su sentido superficial y surte un efecto agradable.

LITTERA. El sentido superficial de una narración con el sinónimo de historia, es decir, ficción. En las escuelas del siglo XII es la construcción gramatical y sintáctica del texto.

PICTURA. La configuración atrayente pero mentirosa que resulta de la *conjunctura* poética.

El propósito serio de Rojas se expresa en frases como las siguientes: las «fontezicas de filosofía», «el fin de aquesto que escriuo», «la suma para su prouecho», «las particularidades», y «las sentencias e dichos de philosophos» (al contrario de los «refranes comunes»). Y todos estos conceptos pueden resumirse en el alegorismo medieval bajo *Sententia*.

El contenido de un texto, su «tema» o «tesis»; la intención del autor. *La sententia* en la poesía cristiana siempre se refiere a un aspecto de la caridad. Sinónimos son *nucleus* y *sensus*.⁶

4. Ed. Jacob Ornstein (Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1954); véase sobre todo el «Exordio», pp. 41-44.

5. «Some Medieval Literary Terminology, with Special References to Chrétien de Troyes», *Studies in Philology*, 48 (1951), 692. Véase mi reseña de Dorothy Clotelle Clarke, *Allegory, Decalogue, and Deadly Sins in «La Celestina»* (Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1968), que pronto aparecerá en *Hispanic Review*.

6. *Ibid.*

Las implicaciones dobles que puede tener un texto, se expresan por el Tostado de esta manera al hablar de las vírgenes fatuas de San Mateo, cuando dice: «Et primo quidem quantum ad sensum parabolicum quod est in cortice litterae, ut postea exequamur sensum historicum quem Cris-tus indendit». ⁷

Así que hay un sentido metafórico o parabólico, además de la verdadera intención del autor, que puede agregarse a las cuatro interpretaciones tradicionales de Dante y precursores; es decir, histórico, alegórico, tropológico y anagógico, para dar un total de cinco sentidos aplicables, según el Tostado mismo, a textos profanos clásicos ⁸. En los siglos XVI y XVII, un número asombroso de libros los interpretan alegóricamente, y dos españoles hablan de los cinco sentidos posibles. ⁹

Debemos apreciar la insistencia de Rojas en su propósito edificante. Robertson resume las ideas de Hugo de San Víctor y Juan de Salorsberi, del siglo XII, entre otros, para concluir: «...para la mente medieval la *sententia* de cualquier poesía seria es un corolario de la caridad, y la palabra *sententia* en su uso literario sugiere la caridad» (pág. 688). Según Rabán Mauro, la caridad es la suma de todas las virtudes: «Omnes virtutes unum corpus faciunt, cujus corporis caput charitas est» (Robertson, pág. 688).

Juan Ruiz en *El libro de buen amor* presenta un paralelo en el vicio opuesto, la codicia, el pecado octavo y causa de los otros siete.

La soberbia e ira, que non falla do quepa,
Avarizia e loxuria, que arden más que estepa,
Gula, envidia, açidia que s' pegan como lepra:

7. P. Luis Suárez, *Noemática biblico-mesiánica* (Madrid: Edit. Coculsa, 1956), pp. 34-35. Ulrich Zwingli, el reformador suizo, en su *Comentarius de Vera et Falsa Religione* de 1525 habla de la «palabra exterior» y «la palabra interior de Dios» en la Biblia, J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (New York 1962), p. 75.

8. *Libro intitulado las catorce cuestiones* (Burgos 1545), fol. cxv^r. Al final de su obra, el Tostado dice: «... no curamos de poner los sesos verdaderos, escondidos, naturales o ystoricos, o misticos, mas solo las simples narraciones poeticas segun los poetas y auctores seguimos...».

9. Obras medievales como *L'Ovide moralisé* de Bersuire y la *Genealogia deorum* de Boccaccio, para citar sólo las más conocidas, tienen sucesores en el siglo XVI, como Giglio Gregorio Giraldi, *Historia de deis gentium*, 1548; Natale Conti, *Mythologiae sive explicationis fabularum libri decem*, 1551 (?), y Vincenzo Cartari, *Delle Imagini de gli Dei de gli Antichi*, 1556. Estos autores se editan y traducen mucho y hay bastantes secundarios. Véanse Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods* (New York: Pantheon Books, 1953), pp. 84-121, y Don Cameron Allen, *Mysteriously Meant* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1970), pp. 218-233. Juan Pérez de Moya refleja esta tendencia en España con su *Philosophia secreta*, ed. E. Gómez de Baquero (Madrid: Los Clásicos Olvidados, 1928). En las pp. 10-11 habla de los cinco sentidos. Sobre este concepto en Martín Antonio del Río, gran comentarista de Séneca, véase «Un commentaire des tragédies de Sénèque au XVI^e siècle par Martin-Antoine del Río», en *Les Tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance* (Paris: Editions du Centre National de La Recherche Scientifique, 1964), p. 207.

De la cobdiçia nasçen, es ella rrays e cepa.
De la cobdiçia nasçen, es ella rrays e çepa.

(Ed. Clás. Cast., I, estr. 219).

Para Rojas los caracteres de todos los pecados resultan de una falta absoluta de caridad o buenas obras. Cuando Calisto habla en términos del amor cortés, del «servicio, sacrificio, deuoción e obras pías, que por este lugar tengo yo a Dios offrescido» (Ed. Clás. Cast., I, 32), hay una ironía doble, porque su liberalidad no tiene nada de virtuosa, y su derroche de regalos a la alcahueta después, es un abuso de la caridad. Así que es una hipocresía tremenda la alabanza larga del avariento Sempronio, por la generosidad de Calisto con ella (II, 113-114).

¿E para qué es la fortuna fauorable e próspera, sino para seruir a la honrra, que es el mayor de los mundanos bienes? Que esto es premio e galardón de la virtud. E por esso damos a Dios, porque no tenemos cosa que le dar. La mayor parte de la qual consiste en la liberalidad e franqueza. A esta los duros tesoros comunicables la escurecen e pierden e la magnificencia e liberalidad la ganan e subliman. ¿Qué aprouecha tener lo que se niega aprouechar? Sin dubda te digo que mejor es el vso de las riquezas, que la posesión dellas. ¡Oh qué glorioso es el dar! ¡O qué miserable es el recibir!

María Rosa Lida de Malkiel demuestra muy bien que, irónicamente, la codicia de los criados, resulta en la muerte de Celestina, la suya, e, indirectamente, la de Calisto y Melibea¹⁰. Algunas once frases más, indican bien esta ironía, no importa quién las diga.

Cel. I, 93, porque virtud nos amonesta sufrir las tentaciones e no dar mal por mal. Cel. I, 102, Estos señores deste tiempo más aman a sí que a los suyos. Par. I, 110, Caridad a los hermanos interesse pocos le apartan ... Mel. IV, 175, porque hazer beneficio es semejar a Dios, ... Cel. IV, 79, E verás como es todo más servicio de Dios, que passos deshonestos, ... Elic. VIII, 263, Aunque los ricos tienen mejor aparejo para ganar la gloria, que quien poco tiene, no hay ninguno contento, ... Par. XII, 95, Que sobre dinero no ay amistad. Semp. XII, 99-100, 103, No es esta la primera vez que yo he dicho quánto en los viejos reyna este vicio de cobdiçia. Quando pobre, franca; quando rica auarienta. Assi que adquiriendo cresce la cobdiçia, e la pobreza cobdiçiendo, e ninguna cosa haze pobre al auariento sino la riqueza. ¡O Dios, e como cresce la necessidad con la abundancia! ... ¡O vieja auarienta, garganta muerta de sed por dinero! Sos. XIV, 121, Tristán debemos ir

10. *La originalidad artística de «La Celestina»* (Buenos Aires: Eudeba, 1962), p. 252.

muy callando porque suelen levantarse a esta hora los ricos, los cobdiciosos de temporales bienes ... Cal. XIV, 124, ... mas quando el vil está rico, no tiene pariente ni amigo. Mel. XIX, 186, ¡O ingratos mortales! ¡Jamás conocés vuestros bienes, sino quando dellos careseys!

El moralista anónimo del manuscrito, *La Celestina comentada*, del siglo xvi, comenta sobre la cita de Elicia, muy a propósito, diciendo que los ricos «Están más aparejados a caer en los siete pecados mortales, que no los pobres» (en Bib. Nac., Madrid, Sig. 17631, fol. 129v).

A lo largo del siglo xv, va transformándose la mentalidad del hombre europeo. La nueva traducción de la *Etica a Nicómaco* por Leonardo Bruni en 1417, inicia una concatenación de corrientes nuevas. A primera vista, su crítica acerba de la versión antigua, parece ser meramente lingüística, reparos sobre la confusión de términos, como *bonum-honestum*, *delectatio-voluptas*, *tristitia-dolor*, *malitia-vitium*¹¹, más palabras griegas que el traductor medieval, Roberto Grosseteste, dejó sin traducir.¹²

Tal vez la cosa habría quedado en una mera discusión filológica, si Alonso de Cartagena no hubiera vuelto por la versión tradicional; y la controversia se agrava con la intervención de Pier Cándido Decembrio¹³. Pero Francesco Filelfo eleva la cuestión del *summum bonum* a un plano especulativo serio: es el placer deseado de todo ser animado, según su réplica a la obra estoica de Bruni *Isagogicon moralis disciplinae*.¹⁴

El aspecto provocador de la traducción de Bruni, perdura hasta fines del siglo xv, cuando la edición de Jacques Lefèvre d'Étaples se publica varias veces, y despierta el humanismo francés, bastante estancado por la época, porque Lefèvre ataca a los escolásticos por el uso que hacen de Aristóteles para sus propias casuísticas, sin comprenderle.¹⁵

Mientras tanto, en España las ediciones de la traducción de Bruni se multiplican. Las hay de 1475 y 1492, y en 1496 se publica póstumamente en Salamanca la copiosamente anotada por Pedro de Osma, importante en la renovación del peripatetismo en la universidad. Antes, Alonso de Cartagena se reconcilia con Bruni hasta tal punto, que traduce su obra al

11. Carreras y Artau, *o. c.*, II, 616.

12. Según el prólogo de la traducción del Príncipe de Viana, ej. de la Hispanic Society of America, *La filosofía moral del Aristotel...* (Zaragoza: George Coci Alemán, 1509).

13. Carreras y Artau, *o. c.*, II, 617.

14. Franco Gaeta, *Lorenzo Valla, Filologia e storia nell'umanesimo italiano* (Napoli: Nella Sede dell'Istituto, 1955), pp. 15-16.

15. A. Renaudet, *Préréforme et humanisme* (Paris: Honoré Champion, 1916), pp. 280-284. La primera edición es de París, 1497.

español¹⁶. Y después, hacia 1460, el Príncipe de Viana la traduce, y anima a los eruditos españoles en carta circular a compaginar el aristotelismo con el Evangelio.

Por recomendación de Juan de Beaumont, ayo del Príncipe de Viana, Alfonso de la Torre escribe la *Visión delectable*, y en la segunda parte aclara «cómo las virtudes moderan las pasiones» y «encauza el tema en carriles netamente aristotélicos». Esta obra pronto se edita cuatro veces, se traduce al catalán para la biblioteca del Príncipe de Viana, la publica como obra suya Domingo Delphini en Italia en 1556 y, por fin, un judío español la vuelve al español en Francfort en 1623¹⁷. El bachiller de la Torre también hace su propia versión española de la *Ética*, publicada en 1493.¹⁸

Pero donde repercuten más las implicaciones de la nueva ética pagana de Bruni, es en el *De voluptate*, de Lorenzo Valla, dispuesto siempre a polemizar, y escrito en 1431. En este diálogo Bruni y Beccadelli son portavoces del estoicismo y del epicureísmo, respectivamente, y Niccolò Niccoli representa el punto de vista del humanismo cristiano.

En los tres libros del diálogo de Valla, los estoicos son de culpar y de desconfiar cuando proponen como fin para el hombre, una hueca y abstracta *honestas*, y conocen mal la bondad y santidad de la naturaleza.¹⁹

Contra los ataques por Bruni, la naturaleza halla en Beccadelli un defensor perspicaz y preciso, como era de esperar del autor del *Hermaproditus*. Habla con un entusiasmo tal de la comida y del vino, que necesariamente nos hace recordar los elogios de Celestina. Señala antes de todo, que el hombre se distingue en dos cosas de los animales: en el hablar y el beber vino.

Interesan mucho los capítulos en que disculpa la fornicación y adulterio; y lo que dice de la castidad de Lucrecia²⁰, deja la tipología estoica socavada, porque Lucrecia se suicida para ocultar el adulterio, Scevola se quema para evitar la muerte y engañar al enemigo, etc.²¹

16. Sobre Pedro de Osma, véase Carreras y Artau, *o. c.*, II, 567. Cito a Alonso de Cartagena según la reproducción de la primera página del manuscrito en Maggs Bros., *A Catalogue of Spanish Books* (London 1927), lámina XI y p. 124.

17. Carreras y Artau, *o. c.*, II, 589-592. Véase también *Visión delectable de la filosofía y artes liberales, metafísica y filosofía compuesta por...*, *Curiosidades bibliográficas* (BAE 36), Madrid 1871.

18. Tengo a la vista el ej. de la Hispanic Society of America, *Ethicas* (Sevilla: Menardo Ungut y Stanislao Polono, 1493).

19. Gaeta, *o. c.*, pp. 16-17.

20. *Ibid.*, p. 39.

21. *Ibid.*, p. 50.

Interesa observar que la doctrina cristiana de Niccolò Niccoli, está más de acuerdo con Beccadelli; pero la trascendencia queda salvada, aunque, con todo, buenos y malos sólo se diferencian en que los primeros buscan la felicidad en los bienes futuros, y éstos en los bienes presentes. «Vera honestas est Dei amor»; y, además, a Niccoli casi le da gusto morir, para contemplar más pronto aquellas bellezas evocadas por palabras humanas, y anticipadas en la Sagrada Escritura. También censura la hipocresía de los estoicos y sus ambiciones, para luego compararlos con los fariseos.²²

Cuando Erasmo concluye en el *Epicuraeus*, «...nemo magis promeretur cognomen Epicuri quam adorandus ille Christianae philosophiae princeps», no hace más que recoger lo implícito en el tercer libro del *De voluptate*. En sus *Disputationes dialecticae*, Valla se opone al concepto aristotélico de la virtud como medianía y, detalle interesante, todas las virtudes se reducen a la caridad.²³

Ficino, Poliziano, Pico della Mirandola y Lorenzo de' Medici, agregan unos refinamientos epicúreos originales al platonismo, cuando se dan cuenta de que no pueden separarse los placeres celestiales y mundanos, aunque éstos son transitorios y pálidos reflejos de los ideales, pero buenos, no obstante, por su lazo estrecho con la naturaleza.²⁴

Más inquietante para los moralistas tradicionales, es el trastorno de ciertos pecados, como ira y pereza en pasiones admirables, e. g., ira y melancolía nobles; pero más sugestivo para el caso nuestro, es la *voluptas*, que Ficino introduce como *summum bonum* neoplatónico, en una fusión de Epicuro y Plotino.²⁵

Ahora bien, el *gaudium* o gozo supera la visión o contemplación para Lorenzo de' Medici, inspirado en las palabras de Ficino cuando dice: «Al amante conviene disfrutar y gozar, porque es el fin del amor, mientras que la visión corresponde al contemplativo. Para el hombre beato, el gozo es superior a la visión».²⁶

22. *Ibid.*, pp. 30-31. Sobre la ambición e hipocresía, véase Lorenzo Valla, *Scritti filosofici e religiosi*, ed., trad. y notas de Giorgio Padetti (Firenze: Editrice Sansone, 1953), pp. 197 y ss.

23. Gaeta, *o. c.*, pp. 43-46. Acerca del epicureísmo de Erasmo deben consultarse dos artículos que el profesor Bataillon tuvo la amabilidad de señalarme: M. Delcourt y M. Derwa, «Trois aspects humanistes de l'épicurisme chrétien», en *Colloquium Erasmanum* (Mons 1968), pp. 119-133; R. Bultot, «Erasmé, Epicure et le "De contemptu mundi"», *Scrinium Erasmanum*, vol. II (Leiden: E. J. Brill, 1969), pp. 205-238.

24. Edgar Wind, *Pagan Mysteries of the Renaissance* (London: Faber and Faber, Ltd., 1958), pp. 53-55, 59.

25. *Ibid.*, pp. 69-70.

26. *Ibid.*, p. 54.

El profesor Bataillon ha hecho muy bien en subrayar que se emplean las palabras «gozar» o «gozo» 28 veces en *La Celestina*, y halla que para Nebrija *gaudium* puede incluir el «onesto deleito». Poco sorprende esto en un discípulo de Valla, desde luego, pero notamos que agrega con razón Bataillon:

Y gozo en *La Celestina*, es mucho más que el placer de los sentidos al cual se ha despertado Melibea. Es realmente la felicidad de que la colma la pura vista, la pura evocación de su amante, gozo que ella siente compartido por el huerto a su llegada. Es la felicidad de la pareja contra la cual se conjuran las envidiosas rameras. Es la felicidad que se prometían Pleberio y Álisa con el casamiento de su hija, y que ella vio en pugna contra su propia felicidad.²⁷

El hecho es que esta exaltación, acaba en un desenlace triste, «nuestro gozo en el pozo», como dice Pleberio; final triste de los extremos hedonistas para el moralista Rojas, pero Melibea cree firmemente en una unión feliz de ultratumba, «...la causa desesperada de mi forçada e alegre partida», y añade, «E assí contentarle he en la muerte pues no tuve tiempo en la vida» (XIX, 197). Ficino infunde en Lorenzo de' Medici unos versos, en que la Muerte de Alcestis se suaviza por el Amor, «...comprendida esta muerte de la manera que hemos dicho de morirse los amantes cuando todo se transforma en la cosa amada»²⁸. Para Pleberio, sin embargo, el amor es funesto, «Dulce nombre te dieron, amargos hechos haces» (XXI, 210); contraste fuerte con el hedonismo de Celestina que llama al dolor de que sufre Melibea, «Amor dulce» (X, 59).

La acogida benévola en España de la obra peripatética y estoica de Bruni, estaba algo prevista por el Tostado, que solía hablar de «nuestro Aristóteles», y citar mucho la *Etica*, aunque la traducción nueva ocasionaría siempre algunas cavilaciones.

Es Nebrija quien mejor refleja el nuevo espíritu crítico de Valla en Salamanca y desde allí entre 1473 y 1486 emprende, «como 'desde una fortaleza expugnada', su guerra contra la 'barbarie' medieval». Ahora vienen de Italia humanistas de la envergadura de Marineo Sículo (1484) y Pedro Mártir (1487), y el Protonotario Apostólico, Antonio Geraldini, redacta en Zaragoza, en 1484, sus églogas clásico-cristianas de propósito docente.

27. En su reseña larga, «La originalidad artística de *La Celestina*», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 17 (1963), 286-287.

28. Wind, *o. c.*, pp. 132, 135.

Si pudo haber a mediados del siglo una falta en España de latinidad, evidente en cierta manera por el número de traducciones, las versiones distintas de la *Etica* indican alguna otra preocupación.²⁹

Que sepamos, es el propio Nebrija quien edita en Logroño, en 1512, el único texto valliano, publicado en España a base de las *Elegantiarum latinae lingua*³⁰. Sin duda esta obra se consulta³¹, y por su larga estancia en la corte de Alfonso V, debió influir bastante Valla en los humanistas españoles; posteriormente, el entusiasmo inadvertido de un joven noble español, discípulo suyo, provoca la querrela bien conocida con Poggio.³²

Paradójicamente tal vez, la controversia sobre el epicureísmo fue divulgada en España por ciertos eclesiásticos españoles, distinguidos humanistas, pero defensores del tradicionalismo que coincidía con Valla, Becadelli, y Bartolomé Facio en Nápoles.

Juan de Lucena escribe la *Vita Beata* basándose en la obra del último, rival perenne de Valla, donde reitera su aversión por el epicureísmo, una vez en boca de Juan de Mena. Esta obra tuvo dos ediciones españolas en el siglo xv, la segunda en Burgos en 1499, el mismo año de la primera edición conocida³³ de *La Celestina*. Sánchez de Arévalo logra un verdadero éxito editorial europeo con el *Speculum vitae humanae*, con 16 ediciones en el siglo xv, la primera de 1468. Obra de espíritu medieval, demuestra una observación fascinante de la sociedad contemporánea, y el autor expresa su admiración por «la superioridad del estado de los religiosos a base de las excelencias inherentes en la vida contemplativa»³⁴. En la misma fecha es carcelero de los miembros de la Academia de Roma, y con consejos estoicos se esfuerza en llevar al buen camino a los humanistas presos, pero parece que no logra convencer del todo a Pomponio Leto y Platina, los dos más famosos, y este autor de *De honesta voluptate*, conocidísimo libro de cocina.³⁵

29. Marcel Bataillon, *Erasmus y España* (México: Fondo de Cultura Económica, 1966), pp. 25, 28. En su artículo «Renaissance, Culture and its Opponents in Fifteenth-Century Castile», *Modern Language Review*, 57 (1962), 204-215, aunque Nicholas G. Round cita a Maríneo y Pedro Mártir, creo que no se da cuenta de la renovación humanística creciente que hay en España en las últimas dos décadas del siglo xv. Hay una edición de las églogas cristianas de estilo ovidiano y virgiliano de Geraldini por W. P. Mustard, *The Eclogues of Antonio Geraldini* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1924), 84 pp.

30. Ej. en la Hispanic Society of America, véase Clara L. Penney, *Printed Books, 1468-1700* (New York: Hispanic Society of America, 1965), p. 29.

31. En el catálogo N.º 4 de la Librería Hesperia, n.º 192, se cita un ejemplar de la edición de Lyon de 1548 con cinco líneas tachadas por la Inquisición en Lonja en 1632.

32. J. A. Symonds, *The Revival of Learning* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1960), p. 174.

33. Angel Alcalá suministra muchos datos valiosos en su artículo «Juan de Lucena y el pre-erasmismo español», *Revista Hispánica Moderna*, 34 (1968), 116, 124-125.

34. Carreras y Artau, o. c., II, 599-600.

35. R. H. Trame, *Rodrigo Sánchez de Arévalo, 1404-1470, Spanish Diplomat and Champion of the Papacy* (Washington, D. C., 1958), pp. 172-184.

Las nuevas tendencias influyen en el concepto de la muerte, y del suicidio sobre todo; citamos sólo *La cárcel de amor*, dos *Eglogas* de Encina, y *La Serafina* y *La Aquilana*, de Torres Naharro, por ser las obras más conocidas. Pero primero interesan los medios para suicidarse, enumerados morosamente por Ramírez de Villaescusa, Capellán Mayor de la Reina Isabel, en boca de la Princesa doña Margarita, desconsolada por la muerte de su marido el Príncipe don Juan en 1497. Afortunadamente el autor se reporta a tiempo, y al final de su diálogo segundo, el rey Fernando va a buscar a la Reina para consolar a su yerna³⁶. La catalogación de Villaescusa recuerda los recursos mortíferos enumerados al final de la *De Providentia* por Séneca; y Torres Naharro utiliza algo humorísticamente esta fuente en el acto V de la *Comedia Aquilana*³⁷. Felicina quiere ahorcarse, pero no logra anudar la soga; los jardineros la descubren antes de lanzarse de una torre, y por fin, después de probar un cuchillo que no corta, se resigna al azar. En *La Serafina* la ironía de Torres Naharro, bien se echa de ver cuando Orfea es la indicada para resolver un problema complicado con su muerte; morirá como cristiana buena, y el asesino tendrá toda la vida para arrepentirse adecuadamente. El hermitaño Teodor aprueba todo, pero ella no debe morir sin confesión. La abnegada Orfea perdona a Floristán, quien la consuela con trivialidades sobre la vida eterna bienaventurada. Como último deseo, ella pide que se haga una tumba imponente a su memoria, pero por fin todo se resuelve felizmente.

Que yo sepa, nadie se ha fijado en la ironía del autor, para quien cualquier casuística teológica es lícita, a fin de evitar el pecado mortal de la desesperación (suicidio) de Serafina; los tópicos de las expresiones consolatorias huecas y el mausoleo, serán objetos de la sátira de Rabelais en *Pantagruel* (IV, cap. VIII).³⁸

La *Egloga de tres pastores* de Encina, con el suicidio sin remedio de Fileno, acaba algo bruscamente después del entierro, con un epitafio de ocho versos por Zambardo, aunque en una versión suelta, éste agrega que no hay que rezar por Fileno puesto que murió en santidad y debe canonizarse.

36. F. González de Olmedo, *Diego Ramírez Villaescusa (1459-1537)* (Madrid 1944), pp. 258-259. Véanse sobre todo por Platina *De falso et vero bono y Contra amores*.

37. Cito por la ed. de J. E. Gillett, *Propalladia and Other Works of Bartolomé de Torres Naharro*, vol. IV (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1961), pp. 482-486, 543-544.

38. «Panurge... les prêchait eloquentement, ... leur remontant par lieux de rhétorique les misères de ce monde, le bien et l'heur de l'autre vie, affirmant plus heureux être les trépassés que les vivants en cette vallée de misère, et à chacun d'eux promettant ériger un beau cénotaphe et sépulcre honoraire...».

No rueguen por él, Cardonio, que es sancto,
Y así lo debemos nos de tener.
Pues vamos llamar los dos sin carcoma
Al muy sancto crego que lo canonicé;
Aquel que en vulgar romance se dice
Allá entre groseros el Papa de Roma.³⁹

Pero si la presentación del suicidio que acabamos de examinar, refleja una nueva actitud relajada de las tradiciones y ritos ortodoxos, tiene también algo de paródica. *La Celestina* ofrece un contraste significativo, aunque el gusto de la época habrá influido en la manera de ver el asunto por el autor y tal vez le provoque alguna reacción contraria.

Melibea nos inspira hoy en día cierta benevolencia o compasión, pero Rojas demuestra poca simpatía por ella en nuestro sentido actual. Aunque no se puede colocarla con las malas mujeres de que habla el corrector, ella se cree autora de grandes males, «Yo cobré de luto e xergas en este día quasi la mayor parte de la cibdana cauallería», y termina este trozo bastante extenso, «yo fui causa que la tierra goze sin tiempo el más noble cuerpo e más fresca juventud, que al mundo era en nuestra edad criada» (XX, 195-196).

En una retahíla de citas sobre personajes antiguos, crueles para con los suyos, Melibea se eleva a una altura trágica senequista. «De todos soy dexada. Bien se ha adereçado la manera de mi morir» (XX, 191); en seguida el comentarista anónimo del siglo XVI, recuerda la tragedia cuarta de Séneca, *Fedra*, con la observación de que si se desea la muerte, siempre está aseQUIBLE (*Celestina comentada*, fol. 212r). Expresiones convencionales de remordimiento no le convienen a Melibea, por la sencilla razón de que su suicidio es inevitable, aunque de paso expresa ternura por su padre: «Algunas consolatorias palabras te diría antes de mi agradable fin, coligidas e sacadas de aquellos antiguos libros que tú, por más aclarar mi ingenio, me mandauas leer; sino que ya la dañada memoria con la grand turbación me las ha perdido...» (XX, 198).

Wardropper señala que Fortuna, Mundo y Amor le trastornan el orden para Pleberio, padre de Melibea, y llega por vías algo distintas de las mías, en parte acertadamente, a la conclusión de que la codicia de todos resulta en este desorden⁴⁰, pero hay que apreciar el fondo alegórico y moral de la obra, cuya tragedia resulta de una falta absoluta de caridad,

39. *Teatro completo* de Juan del Encina (Madrid: Ed. de la Real Academia Española, 1893), p. 226.

40. «Pleberio's Lament for Melibea and the Medieval Elegiac Tradition», *Modern Language Notes*, 79 (1964), 140-152.

suma de todas las virtudes. Pleberio, amargado y desilusionado, dice, «¿Adónde habrá abrigo mi desconsolada vejez?» (XXI, 202), y más tarde, «Que quanto más busco consuelo menos razón fallo para me consolar» (XXI, 207). El profesor Green también está en lo cierto, cuando dice que Pleberio es un hombre tonto y mundano cuyos valores son mundanos.⁴¹

Pleberio es de veras mundano, aunque actualmente no podamos menos de mirarle con cierta simpatía. Después de perturbaciones juveniles amorosas, como diría el Tostado⁴², Pleberio ha alcanzado cierta serenidad en el matrimonio reuniendo riquezas, y educando a su hija —le ha dado a leer los libros que cita en el Acto XX— y espera verla casada bien, para vivir una vejez sosegada en el estado de ataraxia, tan anhelado por los epicuros. Pero la falta de caridad cristiana y el materialismo confiado, le dejan sin preparación espiritual para la catástrofe de la muerte de su hija, y tal vez la de su mujer, quien yace desmayada sobre el cuerpo de Melibea.

¡Oh fortuna variable, ministra e mayordoma de los temporales bienes!, ¿por qué no executaste tu cruey yra, tus mudables ondas, en aquello que a tí es sujeto? ¿Por qué no destruyeste mi patrimonio? ¿Por qué no quemaste mi morada? ¿Por qué no asolaste mis grandes heredamientos? Dexarasme aquella florida planta, en quien tú poder no tenías; diérasme, fortuna flutuosa, triste la mocedad con vegez alegre, no peruertieras la orden. Mejor sufriera persecuciones de tus engaños en la rezia e robusta edad, que no en la flaca postremería.

Para este padre ya no hay ningún remedio, y queda muy clara la tesis coherente de la obra en que Rojas insiste con tesón hasta el final. El hedonismo o epicureísmo no pueden parar los golpes de la fortuna y ofrecen escasa consolación. Pleberio no puede hallar alivio siquiera en el estoicismo del *De remediis* de Petrarca, lectura predilecta del autor, como ha indicado muy bien Deyermond⁴³. El éxito de Rojas está en no vacilar en su propósito. Lo que deja asentado con cierto alegorismo al principio, queda confirmado al fin y los moralistas de la época lo comprendían bien.

D. W. MCPHEETERS

41. «Did the "World" Creature Pleberio?», *Romanische Forschungen*, 77 (1965), 108-110.

42. *Tractado... por el qual se prueba por la Santa Escritura cómo al ome es necesario amar, e el que verdaderamente ama es necesario que se turbe*, en *Opúsculos literarios*, edición de A. Paz y Melia (Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892), pp. 221 y ss.

43. *The Petrarchan Sources of «La Celestina»* (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 109-110.