

La *Celestina* en la ‘contienda’ intelectual y universitaria de principios del s. XVI¹

José Luis Canet
Universitat de València

1. Ambiente intelectual a fines del xv y principios del xvi

La España de fines del siglo xv tuvo profundos cambios políticos e intelectuales propiciados por los Reyes Católicos, quienes potenciaron y reformaron las órdenes religiosas e introdujeron en los obispados preladados con formación universitaria, pertenecientes en su mayoría a las órdenes mendicantes; por otra parte, sometieron a la nobleza pero impulsaron su formación cultural aunando armas y letras; finalmente intentaron controlar la universidad, para lo cual enviaron visitadores a los diferentes centros para su reforma.

En este ambiente circula la *Celestina*, originariamente manuscrita y con una extensión muy breve, al decir del «Autor a un su amigo», lo que equivaldría aproximadamente a la primera cena o auto². *Comedia* que se alargó posteriormente a 16 autos y finalmente a 21, transformándose en *Tragicomedia*, sin contar con otras ampliaciones posteriores³. Obra, en definitiva, que ha propiciado multitud de interpretaciones, desde los que opinan

1.— Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación del MEC, HUM2005-01334: *Parnaseo: Servidor web de Literatura Española*.

2.— Ya Castro Guisasaola intuyó que el texto del primer autor sobrepasaba el primer Auto (*Observaciones sobre las fuentes literarias de «La Celestina»*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1924; reedición en Madrid, CSIC, 1973, p. 188). Algo que corrobora Íñigo Ruiz Arzálluz al analizar las fuentes utilizadas por el primer Autor, en «El mundo intelectual del ‘antiguo auctor’»: las *Auctoritates Aristotelis* en la *Celestina* primitiva», *Boletín de la Real Academia Española*, LXXVI (1996), pp. 265-284; y «Género y fuentes» en Fernando de Rojas (y «Antiguo Autor»), *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melíbea*, edición y estudio de Francisco J. Lobera, Guillermo Serés, Paloma Díaz-Mas, Carlos Mota, Íñigo Ruiz Arzálluz y Francisco Rico, Barcelona, Crítica, 2000, pp. xcii-cxxiv.

3.— En la edición de Toledo de 1526 se añade el «Auto de Traso y sus compañeros».

que es un texto moral, hasta los que defienden una actitud epicúrea e incluso hedonista, pasando por aquellos que ven una posible influencia de un autor converso. Su multiplicidad de lecturas ya fueron intuitas por el autor del Prólogo en la edición impresa: «no quiero maravillarme si esta presente obra ha seydo instrumento de lid y contienda a sus lectores para ponerlos en diferencias, dando cada uno sentencia sobre ella a sabor de su voluntad... Unos les roen los huesos que no tienen virtud, que es la hystoria toda junta, no aprovechándose de las particularidades, haziéndola cuento de camino; otros pican los donayres y refranes comunes... Pero aquéllos para cuyo verdadero plazer es todo, desechan el cuento de la hystoria para contar, coligen la suma para su provecho, ríen lo donoso, etc.». Pero, muy pocos son los que la analizan en la actualidad desde la perspectiva del ambiente en donde se gestó: la Universidad de Salamanca. Es por lo que quiero hacer un breve resumen de lo que acontecía en el mundo universitario por aquellas fechas.

La mayoría de las universidades contaban con una facultad o escuela en Artes, preparatoria para los estudios llamados mayores: Teología, Derecho Civil y Canónico y Medicina. Estos estudios son los que daban categoría a los centros universitarios. A fines del siglo xv y principios del xvi, el mayor número de estudiantes se concentra (exceptuando algunas universidades de la Corona de Aragón) en las facultades de Derecho, tanto Civil como Canónico. Este éxito de los estudios en los dos derechos fue quizás una de las razones por las que el Cardenal Cisneros los excluyera de la Universidad de Alcalá en las Constituciones de 1510 para centrarse y dar mayor categoría a la licenciatura de Teología, en un intento de superar los estudios no reformados de la Universidad de Salamanca.

Los estudios, sobre todo de la Teología y Filosofía, pasaba en esos momentos por una profunda crisis en toda Europa a causa de la decadencia de la Teología escolástica, cuyos principios se remontan a la Universidad de París y a sus grandes maestros Santo Tomás y San Buenaventura. Ya en el siglo xv se empiezan a atacar desde diferentes frentes dichos estudios por su degeneración lingüística y su mal dialéctico (el uso continuo de sofismas y vanas disquisiciones metafísicas)⁴. La primacía que tomaron los estudios de lógica acarreó que se utilizase dicha disciplina para proposiciones e imaginaciones descabelladas, por lo que la Teología se preocupó en dicho periodo de cuestiones inútiles, alejándose de la Fe⁵. Dirá Luis

4.— Uno de los que más vituperan la filosofía escolástica es Lorenzo Valla en multitud de textos, pero sobre todo en las *Dialecticæ Disputationes*. Aspectos que retomarán Erasmo y Vives al enfrentarse con los sofistas, filósofos y educadores de las escuelas y universidades. *Vid.* José Luis Canet, «Humanismo cristiano, trasfondo de las primitivas comedias», en *Relación entre los teatros español e italiano: siglos xv-xx*, en Irene Romera y Josep Lluís Sirera (eds.), Valencia, Servei de Publicacions Universitat de València, Col. Parnaseo, 2007, pp. 15-28.

5.— Juan Belda Plans recoge alguna de las críticas hacia la Teología escolástica planteada por Erasmo: «¿Hay otras cuestiones más dignas de los grandes teólogos [...] las cuales cuando se

Vives en su *Adversus pseudodialecticos* (epístola donde ataca la Lógica y sus usos dialécticos y silogísticos por ciertos profesores de la Universidad de París, dirigiéndose a Juan Fort):

¿No te parece que la Universidad de París es como una vieja que, ya pasados sus ochenta años, está en pleno delirio de senilidad? ¿No piensas acaso que, si por arte de milagro, a saber: por influjo de las buenas artes, no se remoja (¡jaleje Dios ese horroroso augurio!), se halla en trance de muerte inminente? Yo me atrevo a jurar por todos los santos del cielo que no hay hombre tan lerdo y tan majadero que enviara a sus hijos a esa escuela con el fin que aprendiesen si se pecatará de las enseñanzas que allí se dan.

[...] Si alguno los envía acá, no los envía a esos sofistas, que Dios confunda, sino a determinados profesores que, en medio de tan desaforada locura, conservan un adarme de cordura⁶.

Frente a esta preponderancia de la razón en la Filosofía, pero sobre todo en la Teología, surgirán una serie de corrientes místicas en toda Europa. Uno de los primeros en alzar la voz contra esta situación fue el Canciller de París, Juan Gerson, insistiendo en primar una Fe sencilla para el estudio de la Sagrada Escritura, todo dentro de un nuevo clima de piedad. En este movimiento, donde se valora más la espiritualidad que la razón o cierta intelectualidad sofisticada, se sitúan muchos autores de las órdenes religiosas, caso de los cartujanos y los franciscanos (Dionisio de Rickel *El Cartujano*, Nicolás Kempf, Tomás de Kempis, Enrique Herp, etc.), lo que supone una primera reforma espiritualista a la escolástica tradicional, que tuvo una amplísima repercusión en toda Europa, siendo sus textos de imitación de la vida de Cristo editados continuamente por la imprenta en el periodo que va de 1470 a 1570.

No podemos tampoco dejar de lado las diferentes corrientes teológicas adscritas, en gran parte, a escuelas rivales apoyadas por distintas órdenes religiosas. Juan Belda, al estudiar las diversas escuelas salmantinas, afirma:

plantean las llenan de agitación: ¿Existe el verdadero instante de la generación divina?, ¿es admisible la proposición que dice 'Pater Deus odi filium?', ¿habría podido tomar forma Dios de mujer, de diablo, de asno, de calabaza o de guijarro?; y una calabaza ¿cómo hubiera podido predicar, hacer milagros y ser crucificada?, ¿se comerá y se beberá después de la resurrección de la carne?, *Elogio de la locura*, cap. 53, citado en *La Escuela de Salamanca*, Madrid, BAC, 2000, p. 10 en nota.

6.- Luis Vives, «*Adversus pseudodialecticos*» (1519), en *Obras completas, tomo II*, trad. Lorenzo Riber, Madrid, M. Aguilar, 1948, reimpresión de 1992 por la Generalitat Valenciana, pp. 313-314.

Desde que Santo Tomás realizase la síntesis novedosa aristotélico-agustiniana, frente a San Buenaventura y a la corriente tradicional platónico-agustiniana, el enfrentamiento de ambas corrientes teológicas no hace sino incrementarse a lo largo de los siglos XIII y XIV. Ambos maestros dejan tras de sí sendas Escuelas Teológicas de fuerte personalidad y dura oposición, con su pléyade de discípulos: La *Escuela Tomista* por un lado y la *Escuela Franciscana* por otro. Poco después será el escocés Juan Duns Escoto quien continúe como jefe de fila la *Escuela Franciscana (Escotista, en adelante)*⁷.

En la primera mitad del XIV empieza a despuntar otra escuela, la de Guillermo de Ockam, con su sistema denominado Nominalismo, el cual logrará que sea aceptado cada vez más en gran número de universidades europeas (con discípulos tan eminentes como Juan Buridan, Juan Gerson, Juan Mair o Mayor, etc.). Se distingue el Nominalismo por un afán de simplificar y por una orientación empírica y positivista. Otra de las características de esta corriente es que sus miembros se consideraban libres de todo partidismo (*Schola non affectata*). Para muchos fue el inicio de la nueva ciencia, ya que incorporaron el eclecticismo, incluyendo en sus argumentaciones aspectos de las distintas escuelas teológicas, pero también de textos filosóficos griegos, latinos y árabes junto a los Santos Padres, Sumos Pontífices y de las Sagradas Escrituras. A partir de esta corriente (que se caracterizaba por subestimar las fuerzas de la razón, junto al planteamiento de que el hombre sólo puede conocer a través de lo experimental, lo sensible, lo fenoménico) se dio una separación entre Fe y Razón, desembocando en un cierto fideísmo, que aparecerá en muchísimos de los intelectuales españoles de finales del XV y principios del XVI, con un Cisneros reformador a la cabeza, quien encabezará esa primera gran reforma teológica hispánica, en la que se postula que la Revelación y la Fe no pueden ser entendidas por la razón⁸.

Así, pues, cuando el primer acto de la *Celestina* estaba circulando por la Universidad de Salamanca y por los colegios mayores adscritos a ella, existía un grupo de escuelas filosóficas enfrentadas entre sí, aunque todavía mantenía la escolástica tradicional la primacía. Pero ya apuntaban y se posicionaban otras corrientes reformadoras.

El escolasticismo, al frente del cual se encontraba la todopoderosa orden de los dominicos, poco dados a innovaciones, mantuvieron una posición enfrentada a los nominalistas, escotistas y lulianos. Valga como ejemplo

7.— Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, ed. cit., pp. 13-4.

8.— José Luis Canet, «La Universidad en la época de Melchor Cano», en *Melchor Cano y Luisa Sigea, dos figuras del Renacimiento español*, Cuenca, UNED-Ayuntamiento de Tarancón [en prensa].

la actuación de Don Pascual de Ampudia, obispo de Burgos (1496-1512), reformador de la orden, el cual cuando promulgó las reformas del Capítulo Salmantino en el convento de San Esteban de Salamanca en 1489 mandó que para evitar confusionismo «in conventibus nostrae congregationis non legatur alia grammaticae ars nisi Nebricensis»⁹. Por su parte, Diego de Deza en la Universidad de Salamanca empezó a implantar el tomismo, e impidió, incluso en Sevilla, la entrada del Nominalismo.

El Nominalismo español experimenta su gran florecimiento en la segunda mitad del siglo xv y tiene su principal sede en la Universidad de París en torno a la escuela del reputado lógico Juan Mayor; de allí es importado a la península, donde intentará afianzarse poco a poco desde fin de siglo. Se impondrá posteriormente, gracias al Cardenal Cisneros, en la nueva Universidad de Alcalá¹⁰. Finalmente, ya hacia 1517, entrará con fuerza en la Universidad de Salamanca y en la de Valencia por los años 1514-5.

Otra de las corrientes en pugna fue la escuela lulista. «La lógica luliana difiere esencialmente de la lógica tradicional, codificada en las *Summulas* de Pedro Hispano. Lull tiene de la lógica un concepto puramente instrumental. Mientras en el Occidente latino, la lógica, vinculada a la Facultad de Artes, pugna por constituirse en disciplina propia e independiente de la teología, el filósofo mallorquín que aborrece cordialmente el arte vana de la disputa por la disputa —«segunda intención»—, representa el movimiento contrario de total subordinación de la lógica a la teología —una teología, en este caso, de fondo agustiniano y místico»¹¹. En España existió una amplia corriente lulista; en Mallorca se dotó una cátedra de Ramón Lull en 1478. El primero de los maestros fue Juan Llobet, de Barcelona, autor de un libro de *Lógica* y otro de *Metafísica*. Sucedió a Llobet en la cátedra mallorquina Pedro Dagui o Degui, quien fue acusado de heterodoxia:

9.— Joaquín Ortega Martín, *Un reformador pretridentino: Don Pascual de Ampudia, obispo de Burgos (1496-1512)*, Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, Monografías, núm 20, Roma, Iglesia Nacional Española, 1973, p. 85.

10.— «Maestro de Juan Mayor en París fue el español Jerónimo Pardo. Su obra lógica titulada *Medulla dyalectices*, en la que se resumen de una manera sistemática las doctrinas de los autores nominalistas precedentes, fue editada en 1505 por otro español discípulo suyo, el maestro Jaime Ortiz. Discípulo predilecto de Juan Mayor fue el segoviano Antonio Coronel, quien llegó a ser rector del colegio de Montaigu... Hermano de Antonio fue Luis Coronel, profesor en el mismo colegio. Otro discípulo eminente de Juan Mayor fue el matemático y filósofo aragonés Gaspar Lax (1487-1560). Al mismo grupo de discípulos inmediatos o mediatos de Juan Mayor pertenece el vallisoletano Fernando de Enzinas... el andaluz Agustín Pérez de Oliva... Juan de Celaya, profesor en el colegio de Santa Bárbara y rector más tarde de la Universidad de Valencia, su tierra natal, quien compuso un cierto número de comentarios a los escritos de Aristóteles, de Porfirio y de Pedro Hispano, amén de otras obras lógicas, entre ellas unos *Magna exponibilia*, que fueron muy celebradas en su tiempo. Véase Tomás y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. I, Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1939, pp. 134-35.

11.— Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía Española*, ed. cit., p. 353.

Dagui era capellán de los Reyes católicos cuando estos sus libros se imprimieron en Castilla. Nuestros teólogos, mal avenidos con la fraseología luliana, dirigieron al Papa una censura contra varias proposiciones del libro...¹²

El lulismo pasó a la Universidad Complutense de manos de Nicolás de Pax y a Valencia a través de Alonso de Proaza. El cardenal Cisneros, que costeó las ediciones lulianas de uno y otro, escribía el 8 de octubre de 1513 a los jurados de Mallorca: «Tengo grande afición a todas las obras del doctor Raimundo Lulio, doctor iluminadísimo, pues son de gran doctrina y utilidad, y así, creed que en todo cuanto pueda proseguiré en favorecerle y trabajaré para que se publiquen y lean en todas las escuelas»¹³.

Finalmente, pugna en este ambiente el grupo de los humanistas, que si bien no se habían asentado completamente en las universidades españolas, llevaban ya una larga tradición. Desde Petrarca arrecian las críticas hacia el escolasticismo y nominalismo. En sus cartas *Familiares*, Petrarca se lamenta de la «vana ciencia de los dialécticos», que con sus bárbaros sofismas han corrompido el arte del discurso¹⁴. Pero la crítica más intensa hacia los dialécticos de París y Oxford se da en *De sui et multorum ignorantia*, donde explicita su programa de sabiduría cristiana en tres principios: la sabiduría de Platón, la elocuencia de Cicerón y la fe cristiana. Pero será a mitad del siglo xv cuando Lorenzo Valla estructure una nueva dialéctica capaz de contraponerse a la lógica parisina.

Según el parecer de Gabriel González: «Valla intenta eliminar todo un conjunto de creaciones conceptuales y lingüísticas, consideradas inaceptables por inútiles o por estar desviadas del camino de la verdad. La lógica o dialéctica, según piensa Valla, corresponde a una de las partes de la retórica, la invención, y halla su base y fuentes en las obras clásicas respectivas, especialmente en los *Topica* ciceronianos y en la *Institutio* de Quintiliano, y, dentro de la lógica aristotélica, en el tratado de los Tópicos. El centro de gravedad del discurso se desplaza del procedimiento demostrativo al método de la argumentación que se desarrolla en el plano de la probabilidad y posibilidad y tiene especial aplicación en la esfera ética y política, es decir, en la organización inmediata de la vida humana a nivel individual y colectivo»¹⁵.

¿Cuáles fueron las principales disputas entre los diferentes grupos en las facultades de Artes y de Teología? La primera de ellas procede de la lógica o dialéctica. A partir de Abelardo se concibe la dialéctica o lógica

12.– Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, vol. I, pp. 555-56 (3ª ed.).

13.– Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. cit., p. 556.

14.– Gabriel González, *Dialéctica escolástica y lógica humanística*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 1987, p. 113.

15.– *Ibidem*, p. 397.

como una ciencia en sí misma y se redactaron una serie de tratados que se conocían bajo el nombre de *Logica moderna o modernorum* en contraposición a la *Logica antiqua o antiquorum*. En las Facultades de Artes de París y Oxford, la enseñanza de la dialéctica ocupaba una parte considerable del programa docente en relación con la gramática y retórica, que pasaron a un segundo plano. El texto básico para la enseñanza de la lógica lo conformaba la *Summule* de Pedro Hispano, al que se tenía acceso a través de diferentes ediciones y comentarios realizados por las diversas escuelas.

El Nominalismo brota por un deseo de anteponer lo concreto a las abstracciones tomistas del siglo XIII y a las «formalidades» de Duns Escoto. Se trata, pues, de un movimiento de reacción contra los excesos abstraccionistas anteriores, contra las disputas interminables, formalísticas y puramente verbales de la Escolástica decadente. La posición nominalista sostiene que las especies y géneros no son realidades anteriores a las cosas —«esencias», capaces de ser conocidas por abstracción—, sino que se trata, simplemente, de *nomina* (*nombres*) o voces, que utilizamos para designar a grupos de individuos.

En el fondo de todas estas disputas está el silogismo. En la época que nos ocupa, la ciencia llega a sus conclusiones a partir de argumentaciones sustentadas por autoridades en favor o en contra; las alegaciones de éstas y el esfuerzo subsiguiente por interpretarlas y conciliarlas origina la disputa, que se convierte por lo mismo en el método general del saber. La dialéctica versará, pues, sobre la disputa, sobre las proposiciones lógicas. Pero para los Nominalistas, las proposiciones están compuestas de universales, que tienen lugar sólo en la mente y en la lengua hablada o escrita, zonas en las que no pueden existir las sustancias particulares. Así pues, ninguna proposición puede estar compuesta de sustancias particulares. Ahora bien, las proposiciones están compuestas de universales; por tanto, los universales no pueden ser concebidos como sustancias. Según Gabriel González:

El análisis de la estructura semántica de la lengua que Ockam lleva a cabo en sus escritos de lógica lleva a un empirismo radical que acepta como únicas realidades las cosas y sucesos *particulares y concretos* y consiguientemente considera la experiencia directa como la sola base del conocimiento. La física queda así reducida a un tipo de saber positivo desprovisto de las necesidades metafísicas... La teología, por su parte, se limita al dato positivo revelado, que en cuanto a tal no admite demostración ni tampoco sufre riesgos de refutación...¹⁶.

16.— Gabriel González, *Dialéctica escolástica y lógica humanística*, ed. cit., p. 88.

La lógica nominalista introduce una profunda disociación entre las palabras y las cosas y subsiguientemente entre las diversas categorías (espacio, tiempo, movimiento...) a través de las cuales se capta la realidad sensible. Por otro lado, la crítica humanista frente a la lógica se lleva a cabo mediante la defensa de las disciplinas tradicionales, con las modificaciones pertinentes, y se desarrolla sobre el tema constantemente repetido de adquirir un conocimiento verdadero de las cosas. El rechazo o no aceptación como punto de partida de la correspondencia pensamiento-palabras-cosas trastorna evidentemente la noción tradicional de 'verdad' y la manera de comprender y ejercitar la actividad cognoscitiva y es, sin duda, la línea divisoria entre la lógica escolástica en general y la lógica humanista. No ha de sorprender, pues, la apelación constante de los humanistas a la experiencia y lengua ordinarias y, como contrapartida, la acusación igualmente constante a la nueva lógica de insania, locura, inanidad, palabrería vana, logomaquia, y otras lindezas por el estilo¹⁷.

Según M^a Isabel Lafuente: «La dirección que tomó el humanismo fue la de otorgar el primado a las *artes sermoniciales*, a la retórica. Valla en las *Elegantiae* y en la *Repastinatio* reacciona contra la artificial invención nominalista de términos nuevos e inusuales, que oscurecen el lenguaje y la mente al prescindir de su relación con la *res* y lucha por volver a la claridad del lenguaje latino original. Considera que, en su lucha por vencer a los adversarios, la lógica nominalista ha abandonado la sana *consuetudo loquendi* de los Antiguos, ha abandonado el lenguaje claro e inteligible basado en el *usus* cuya característica principal es la unión de racionalidad y lenguaje. Dialéctica y lógica tienen una raíz común que designa al mismo tiempo una *ciencia sermonialis* y una *ciencia rationalis*»¹⁸.

Toda esta disputa sobre la lógica o dialéctica, sobre si las palabras se refieren o no a las cosas, sobre si podemos comprender o no la existencia y la esencia de Dios y los elementos no sensibles, trajo consigo críticas agrias entre las diferentes posturas, que cambiaron incluso el método de la enseñanza. Los humanistas potenciaron la gramática y la retórica frente a la dialéctica y la lógica. Pero no siempre vencieron los de uno u otro bando; muchas veces tuvieron que convivir en la misma sede universitaria con posturas contrapuestas y enfrentadas entre sí.

Otra de las disputas en candelero fue la de la razón y fe. Los escolásticos eran partidarios de llegar a la fe mediante la razón, o la demostración de la esencia divina a través del entendimiento, todo ello mediante proposiciones lógicas (un claro ejemplo son las cinco vías de Santo Tomás para demostrar la existencia divina). Duns Escoto considera imposible

17.— *Ibidem*, pp. 429-30.

18.— Véase Hernando Alonso de Herrera, *La disputa contra Aristóteles y sus seguidores*, ed. de M^a Asunción Sánchez Manzano y estudio preliminar de M^a Isabel Lafuente Guantes, Valladolid, Consejería de Educación y Cultura - Universidad de León, 2004, p. 47.

demostrar los atributos de Dios (por ejemplo, que vive, que es sabio, que está dotado de voluntad, etc.) e incluso de la inmortalidad del alma, por lo que sólo llegaremos a su conocimiento mediante la libre aceptación a través de la fe. Para Guillermo de Ockham: «Los artículos de fe no son principios de demostración, ni conclusiones, y no son ni siquiera probables, ya que parecen falsos a todos o a la mayoría, o a los sabios; entendiendo por sabios aquellos que se confían a la razón natural...»¹⁹. El argumento escolástico es declarado de este modo insoluble y desprovisto de todo significado. Para Ramón Lull, en el *Ars generalis ultima*, la fe es superior al entendimiento, siguiendo los planteamientos agustinianos. Para Petrarca y los humanistas, la fe cristiana significa la aceptación de los secretos de la naturaleza y de los misterios de Dios, ocultos al conocimiento del hombre que no son demostrables. Relacionado con la razón y la fe estará la primacía del intelecto o la voluntad en el ser humano. Para la escuela franciscana y los humanistas, así como para San Agustín, la voluntad será el pilar en el que basan toda su filosofía. Para Santo Tomás y los dominicos, el intelecto será el elemento que nos distingue de las bestias, capaz de llegar al conocimiento de la Verdad.

2. Una probable lectura contemporánea de la primitiva *Comedia de Calisto y Melibea*

En ese mundo de «lyd y contienda» que nos presenta el Prólogo de la *Celestina*, es donde vio la luz esta magnífica obra, salida de las manos, probablemente, de profesores y/o escolares²⁰. Intentaré, en este apartado, dar a conocer una de las posibles lecturas (superficial y profunda) del primer Acto del «antiguo auctor» según la tradición escolar.

Lo primero que les llamaría la atención e incluso les haría esbozar una amplia sonrisa a los lectores de la época es el propio título: *Comedia de Calisto y Melibea*. Los profesores y estudiantes conocían las comedias humanísticas y las comedias romanas, que analizaban en las clases de retórica como forma de aprendizaje del latín y del *sermo humilis*, pero también como parte de la filosofía moral²¹. Todos conocían las fórmulas compositivas, siendo una de ellas la de los personajes, que no podían ser de alta condición, reservados para la tragedia; también forma parte de su acervo

19.- *Lógica*, III, 1.

20.- Vid. José Luis Canet, «*Celestina*: 'sic et non'. ¿Un libro escolar-universitario?», *Celestinesca*, 31 (2007), pp. 23-58.

21.- Vid. José Luis Canet, *De la comedia humanística al teatro representable*, Valencia, UNED, Univ. de Sevilla y Univ. de València, col. Textos Teatrales Hispánicos del siglo XVI, 1993 y «La comedia humanística española y la filosofía moral», en *Los albores del teatro español. Actas de las XVII Jornadas de teatro clásico, Almagro, julio de 1994*, eds. Felipe B. Pedraza y Rafael González, Almagro, 1995, pp. 175-187.

cultural la figura retórica de los nombres significantes, ya que en la comedia latina se solían dar a los personajes nombres que aludían a un rasgo de su carácter. Con Isidoro de Sevilla y su *Etimología* se puso al día la *interpretatio nominis*, que se aplicó a los nombres propios, sobre todo a los de los santos. Aspectos que siguieron, en mayor o menor medida, las retóricas medievales. Paolo Cherchi ha perfectamente resaltado dicha impresión en el lector de la época al leer el título de la obra:

El lector de una lista como ésta [la de los personajes] se prepara a leer una pieza de ambiente clásico, pues la onomástica se lo impone... Le sorprende también leer que Calisto es un «mancebo» puesto que en el mundo clásico es el nombre de una ninfa; y más crece su sorpresa cuando ve que Melibea es una «hija», es decir una mujer, puesto que nuestro hipotético lector asocia tal nombre con el del pastor que dialoga con Tí tiro en las *Bucólicas* de Virgilio. Y nada más empezar a leer la obra se tropieza con un concepto que no pertenece al mundo pagano sino al mundo judeo-cristiano: «En esto veo, Melibea, la grandeza de Dios», porque se refiere a un Dios único, y no parece que sea un hecho retórico: de hecho, Calisto enseguida habla de «los gloriosos sanctos, que se deleitan en la visión divina», que es noción cristiana²².

Por tanto, desde el inicio de la *Comedia de Calisto y Melibea* el posible lector pensaría que estaba ante una extraña parodia burlesca que invertía todos los preceptos clásicos de la poética tradicional, pues se estaban utilizando personajes que no tienen nada que ver con la tradición cómica (una ninfa travestida en hombre y un pastor bucólico en una joven doncella), todo ello bajo la rúbrica de comedia, que debería tratar de cosas bajas y civiles. Podría pensar perfectamente en alguna parodia literaria o en alguna *repetición* escolar, de éxito entre estudiantes, quienes se solazaban componiendo obrillas burlescas a imitación de las repeticiones académicas en los actos de graduación²³.

Pero sigamos con la lectura de la obra. Lo primera frase que le aparece al lector de la *Comedia* es la sentencia de Calisto: «En esto veo la grandeza de Dios». Se parte aquí de una premisa de la *Sabiduría*, 13, 5: «Pues en la grandeza y hermosura de las criaturas, proporcionalmente se puede

22.– Paolo Cherchi, «Onomástica celestinesca y la tragedia del saber inútil», en Rafael Beltrán y José Luis Canet, eds., *Cinco siglos de Celestina*, València 1997, págs 77-90, la cita en p. 81.

23.– Dice Pedro M. Cátedra, al hablar del *Tratado* [*De cómo al hombre es necesario amar*]: «La anfibología en el Tratado es otra clave más de sus exclusivos intereses literarios, que explica también su éxito entre estudiantes, que se solazaban componiendo *repeticiones* burlescas o provocando figuras científicamente risibles con la ayuda de la trama de una comedia humanística...», en *Amor y pedagogía en la Edad Media*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, p. 121.

contemplar a su Hacedor original». Pero, tendría más en mente, al leer el razonamiento posterior de Calisto, el alegato de San Pablo a los romanos: «En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante sus obras (criaturas). De manera que son inexcusables por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a oscurecerse su insensato corazón; y alardeando de sabios, se hicieron necios, y trocaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible... Por eso los entregó Dios a los deseos de su corazón, a la impureza, con que deshonoran sus propios cuerpos, *pues trocaron la verdad de Dios por la mentira y adoraron y sirvieron a la criatura en lugar del Criador*» (Romanos 1, 19-25). Una frase que, por otra parte, recuerda la cuarta vía de Santo Tomás para la demostración *a posteriori* de la existencia de Dios a partir de los efectos que produce la causa (Dios), lo cual implica demostrar la existencia a partir de las criaturas creadas por él (*Suma Teológica*, 44, 1-3). Toda esta premisa no le sirve a Calisto para un mejor conocimiento de la divinidad, sino justamente lo contrario, puesto que prefiere la criatura al Creador y al mismo tiempo se siente más bienaventurado que los ángeles en la contemplación de dicha belleza. Hipérbole sacro-profana que se repetirá a lo largo del primer Acto (también en los actos posteriores, pero mucho más matizadas). Es decir, las argumentaciones que han servido a la escolástica para demostrar la existencia y la esencia divina, dan pie a Calisto para una mejor alabanza y adoración de la criatura, transformándose en un «necio» en vez de sabio, al decir de San Pablo.

Una vez el joven galán decide adorar la criatura, cambiará el sujeto de las premisas del primer y segundo mandamiento de la ley divina: «Amarás a Dios por sobre todas las cosas» y «No tomarás el nombre de Dios en vano» o «Non jurarás el su santo nombre en vano» (al decir del Arcipreste de Talavera cuando afirma en «cómo los que aman contravienen todos los mandamientos»). Me detendré un momento en la siguiente proposición que pronuncia Calisto un poco después: «¿Yo? Melibeo só, y a Melibea adoro y en Melibea creo, y a Melibea amo». Lo primero que resalta es la forma catecumenal en que está formulada, como si se tratara de un formulario de fe del catecismo cristiano. Resulta evidente que los tres verbos se refieren, más o menos, a las tres potencias del alma (voluntad, entendimiento y memoria). Resalta la inversión que hace Calisto al declararse creyente de la religión de Melibea, que no es otra que la del amor, o más prosaicamente, la del deseo carnal. Calisto en esta frase no expresa directamente la abjuración de Dios, no hace apostasía, pero implícitamente niega a Dios, pues responde que es fiel de otra religión; por tanto, o es un infiel, o más bien un idólatra que expresa su desviación herética mediante un menosprecio a la divinidad por comparación. Pero una vez creada su

idolatría por Melibea, reprende, como haría cualquier cristiano, a los que blasfeman de su ídolo, su *señora y dios*, cuando le reprocha a Sempornio: «¿Muger? ¡O grosero! Dios, Dios».

Pero desde el punto de vista cristiano, Calisto no llega a realizar ninguna herejía según la teología imperante, pues la característica esencial de la blasfemia por él pronunciada se construye mediante la comparación denigrante de Dios frente a la amada, lo que le relacionaría con el pecado de idolatría. Véase lo que afirma Bartolomé de Carranza sobre este pecado en su *Catechismo Christiano* (1558): «Jurar por falsos dioses es especie de idolatría, por tanto, los juramentos de los gentiles por sus falsos dioses o criaturas [¿la amada tal vez?] son idolatría y no blasfemia, y además, pecado contra el primer mandamiento... [y más adelante] no se le debe condenar por perjurio, sino por idólatra, porque el honor de ser infalible y poseer eterna verdad, debido al verdadero Dios, lo da por el juramento a la criatura».

La diferencia entre blasfemia y perjurio es que en el perjurio no se injuria a Dios directamente, sino por comparación, ya que se compara la «verdad» de lo que se dice con la verdad de Dios. También dirá que es peor la idolatría (jurar verdad por un falso dios) que el perjurio (jurar mentira por un Dios verdadero). Santo Tomás confirma esta diferencia entre blasfemia y perjurio por otros medios: «pues más en vano toma el nombre de Dios el que afirma de Él alguna cosa falsa que el que por su nombre confirma alguna cosa falsa» (2-2 q. 13 a. 1 c.).

Como podemos comprobar, el primer autor sabe perfectamente en qué línea divisoria se mueve cuando caracteriza a Calisto, que nos puede hacer recordar los sutiles matices con los que defendió Fernando de Roa, catedrático de Filosofía moral de Salamanca, a Pedro de Osma en el proceso que la Inquisición abrió contra él a causa de ciertas proposiciones heréticas en su *De confessione*:

[el cual] tenía la primer proposición por *disputable*, no constándole que hubiera decisión de la Iglesia en contra; la segunda por *malsonante*; la tercera, *según estaba, podía ser escandalosa*; la cuarta y quinta, *contra consuetudinem Ecclesiae*, aunque no erróneas ni falsas; la sexta y séptima, ambiguas y controvertidas; la novena, *probable*²⁴.

Estas disquisiciones en el proceso inquisitorial contra Pedro de Osma, realizado unos años antes, podrían haber servido al 'antiguo autor' para poner en entredicho algunas de las proposiciones heréticas denunciadas en diversos juicios, donde se dilucidaban aspectos teológicos basados en conceptos escolásticos divergentes sobre la herejía y que pueden aparecer, en parte, ridiculizados en este primer Acto de *Celestina*.

24.— Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, p. 578.

Otro aspecto en el que insiste el primer Autor es en el de las argumentaciones y proposiciones en el interior de los debates, donde mezcla continuamente lo sofístico con lo silogístico. Veamos unos pocos ejemplos. En el conocido debate entre Sempronio y Calisto sobre la inferioridad de las mujeres, donde el criado (que al principio de esta escena actúa como sermoneador) reprocha a su amo que ponga su corazón y su libertad en una flaca mujer, en un ser inferior (para lo cual utiliza una serie de elementos probatorios basados en las autoridades: en primer lugar, los ejemplos de la Antigüedad, partiendo siempre de las citas con más peso, las bíblicas, para seguir con la de los grandes sabios de Grecia y finalmente los moralistas romanos, todo ello siguiendo una gradación coherente), será rebatido por el propio Calisto con los mismos ejemplos: «Di, pues, esse Adam, esse Salomón, esse David, esse Aristóteles, esse Vergilio, esos que dizes, ¿cómo se sometieron a ellas? ¿Soy más que ellos?». Este *argumentum ex populo*, que consiste en defender un determinado argumento alegando que todo el mundo hace lo mismo, invalida falazmente las premisas anteriores. Pero el debate va mucho más allá, y para mostrar que dichos razonamientos son sofísticos el Antiguo autor pondrá de relieve que el propio Sempronio, que ha estado defendiendo la maldad de las mujeres a partir de los ejemplos sacados de la antigüedad, en realidad lo ha aprendido de la experiencia cotidiana, y así cuando Calisto le pregunta: «Y tú, ¿qué sabes? ¿Quién te mostró esto?», Sempronio responde: «¿Quién? Ellas, que desde se descubren, así pierden la vergüenza, que todo eso y aun más a los hombres manifiestan». Es decir, después de un amplio debate dialéctico, utilizando en su estructura persuasiva los modelos tradicionales de la argumentación (ejemplos y autoridades), resulta que Sempronio ha aprendido la manera de ser de las mujeres a través de su experiencia. Pero, además, dicha experiencia no le servirá para defenderse de ellas, sino todo lo contrario, al sufrir inmediatamente después los engaños y astucias de Elicia y Celestina. Es decir, estamos ante la dialéctica de las argumentaciones vanas, que no son válidas para que el hombre sepa regirse ni sea más moral.

Otro ejemplo de falacia aparece en el debate entre Calisto y Pármeno, cuando éste, en un larguísimo parlamento, le describe a Celestina. El joven criado utiliza una amplificación de los oficios y actuaciones de la alcahueta (*congeries*, 'hacinamiento', según los tratados de retórica)²⁵, que termina en: «¿Quién te podrá dezir lo que esta vieja fazía? Y *todo era burla y mentira*». Se trata de la paradoja tradicional del mentiroso, comentada en la mayoría de los manuales de lógica. Ejemplo clásico era el del libro en cuya nota final se afirma: «todo lo escrito en este libro es falso». Lo cual deja abierta la posibilidad de que aquella última afirmación también

25.— Usado en bastantes textos literarios de la época, como Rodrigo de Cota, *Diálogo entre el amor y un viejo*, coplas 31-4 o Rodrigo de Reinosa en las *Coplas de las comadres*.

lo sea, y en ese caso el resto sería verdadero o, por el contrario, si aquella afirmación fuera verdadera el resto del libro sería falso. Pero como la última afirmación se encuentra dentro del mismo libro, la interpretación sobre el alcance de la misma deja a la veracidad del libro librada hacia el infinito.

Veamos otro ejemplo de argumentación escolástica llevada a los extremos falaces entre Celestina y Pármemo:

CEL.– Pármemo ¿tú no ves que es necedad o simpleza *llorar* por lo que con *llorar* no se puede remediar?

PÁR.– Por eso *lloro*. Que si con *llorar* fuese posible traer a mi amo el remedio, tan grande sería el placer de la tal esperanza, que de gozo no podría *llorar*. Pero, así, perdida ya la esperanza, pierdo el alegría y *lloro*.

CEL.– *Llorará* sin provecho por lo que *llorando* estorvar no podrás, ni sanarlo presumas. ¿A otros no ha contescido esto, Pármemo?

PÁR.– Sí, pero a mi amo no le querría doliente.

CEL.– No lo es; mas aunque fuese doliente, podría sanar.

PÁR.– No curo de lo que dizes, porque en los bienes mejor es el acto que la potencia, y en los males mejor la potencia que el acto. Assí 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 el acto.

Aparte de los diferentes juegos retóricos con *llorar* en sus múltiples acepciones, en el último párrafo Pármemo termina el debate con una frase sacada directamente de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, *Prima Secundae*, 71, 3²⁶: «Solución: Hay que decir: el hábito está a medio camino entre la potencia y el acto. Pero es evidente que el acto, tanto en el bien como en el mal, es superior a la potencia, según se dice en el libro IX de los *Metafísicos*: pues es mejor obrar bien que poder obrar bien; y análogamente, es más vituperable obrar mal que poder obrar mal».

Ante este razonamiento lógico de Pármemo, Celestina modifica su argumentación hacia la persuasión afectiva, hablándole de su padre y también con frases de la predicación medieval, terminando con una sentencia de Séneca, que poco o nada tiene que ver con el hilo argumental anterior:

26.– Cita de la *Metafísica* de Aristóteles, IX, 9, como lo confirma la *Celestina Comentada* f. 43r y Castro Guisasola, p. 27, aunque también aparece en las *Auctoritates Aristotelis*, obra usada para la mayoría de las citas del primer Acto. Véase Ruiz Arzalluz, Iñigo, «El mundo intelectual del «antiguo auctor»: las *Auctoritates Aristotelis* en la *Celestina* primitiva», *Boletín de la Real Academia Española*, LXXVI (1996), pp. 265-284.

[...] sin otro testigo sino Aquel que es testigo de todas las obras y pensamientos, y los coraçones y entrañas escudriña²⁷, al qual puso entre él y mí que te buscasse y allegasse y abrigase [...]. Y porque se lo prometí y con mi promesa llevó descanso y la *fe* es de guardar más que a los vivos a los muertos [...] hasta agora, que ha plazido a Aquel que todos los cuydados tiene y remedia las justas peticiones y las piadosas obras endereça [...] que como Séneca nos dize, los peregrinos tienen muchas posadas y pocas amistades porque en breve tiempo con ninguno no pueden firmar amistad; y el que está en muchos cabos no está en ninguno²⁹.

Este parlamento de Séneca sobre la amistad lo esgrime Celestina para convencer a Pármeno de que sirva a su amo, pero no como amigo ni leal criado: «Dexa los vanos prometimientos de los señores, los quales desechan la *substancia* de sus sirvientes con huecos y vanos prometimientos. Como la sanguijuela saca la sangre, desagradescen, injurian, olvidan servicios, niegan galardón. ¡Guay de quien en palacio envejece! Como se escribe de la probática piscina, que de ciento que entran, sanava uno [San Juan, v, ii: *Est autem Ierosolymis probatica piscina*] [...] Mira bien, créeme. 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 vezes contezca» (Sobre la amistad como mayor precio: Eclesiástico, cap. 6, Tulio Cicerón, *De finibus*, I, 65, *De amicitia*, *Ética* 8, I, 1155^a de Aristóteles: *Amicitia est inter equales*, etc.).

Es curioso que sea el personaje de Celestina quien más sentencias bíblicas utilice, pero también de autores morales como Séneca. Mucho se ha hablado de la etimología de su nombre, pero parece lo más sencillo relacionarlo con el adjetivo latino *caelestis* o sus derivados, caso de 'celestial' o de color 'celeste', que indicaría el azul del cielo. Un nombre como Celestina evoca, pues, mundos celestiales, angélicos, puros, es decir todo lo contrario de lo que la alcahueta es³⁰. Pero posiblemente sea celestial porque en esta religión del amor presentada en el primer acto, ella se encargará de conseguir a Melibeia, el Dios de Calisto. Bajo esta *interpre-*

27.– Cita del Salmista, Salmo 7: *Scrutans corda et renes Deus* y en el libro de la Sabiduría, cap. I.

28.– Parece cita del *Decreto* de Graciano, 2ª pars, causa XIII, q. II, cap. 4 *ultima voluntas defuncti servari debet*.

29.– En *Celestina Comentada*, es una traducción abreviada de la *Epistula* II de Séneca. En *Auctoritates Aristotelis*, el razonamiento completo final utilizado por Celestina, extraído de Séneca, *Epístolas*, I, 2. Véase Ruiz Arzalluz, Iñigo, «El mundo intelectual del «antiguo auctor»: las *Auctoritates Aristotelis* en la *Celestina* primitiva», art. cit., p. 273.

30.– Paolo Cherchi, art. cit., p. 84.

tatio nominem, Celestina es quien usará más citas bíblicas, la que incluirá más argumentaciones casi sermonarias o del mundo de la predicación y, finalmente, la que invertirá el sentido de los argumentos retóricos persuasivos. Así, las citas bíblicas y las morales de Séneca le servirán para desmontar silogísticamente los conceptos clásicos de amistad o para convencer a Pármeno para cambiar de bando, pues así recibirá bienes económicos y deleites.

La ironía y la ridiculización del uso abusivo de las *auctoritates* en las argumentaciones rezuman por todo el primer Acto. Un ejemplo de ironía podríamos encontrarlo en Pármeno, quien habla como los viejos (siendo el criado más joven), como le recuerda Celestina: «¡O, hijo, bien dizen que la prudencia no puede ser sino en los viejos, y tú mucho eres moço! (cita de Aristóteles lib. 7, 6, 1329a15 de la *Política: Potentia in juvenibus et sapientia vel prudentia in senibus presumitur*). En cuanto a la puesta en solfa del uso indiscriminado de las autoridades, véase, por ejemplo, este parlamento entre Pármeno y Celestina en donde los dos utilizan la misma fuente senequiana para demostrar conceptos opuestos:

PÁR.– ¡O Celestina! Oýdo he a mis mayores que un exemplo de luxuria o avaricia mucho mal haze [cita de Séneca, *Epis. Mor.* 7, 7, 2: *Unum exemplum aut luxuriae aut avaritiae multum mali facit*] y que con aquéllos deve hombre conversar que le fagan mejor, y aquéllos dexar a quien él mejores piensa hazer [las dos sentencias de Séneca, *Epistulae*, VII, 7 y 8]. Y puesto que yo a lo que dizes me incline, solo yo querría saberlo, por que a lo menos por el exemplo fuese oculto el pecado. Y si hombre vencido del deleyte va contra la virtud, no se atreva a la honestad.

CEL.– Sin prudencia hablas; que de ninguna cosa es alegre possession sin compañía [Séneca, *Epis. Mor.* 6, 4]. No te retrayas ni amargues, que la natura huye lo triste y apetece lo delectable [Cicerón, *De amicitia y Ética Nic.* 8, 5]. El deleyte es con los amigos en las cosas sensuales, y especial en recontar las cosas de amores, y comunicarlas: «esto hize»; «esto otro me dixo»...

Finalmente, en este paseo por la sofistería utilizada por la casi totalidad de los personajes, pondré un ejemplo de silogismo *sortes* utilizado por Celestina:

CEL.– ¿Qué es razón, loco? ¿Qué es afeto, asnillo? La discreción, que no tienes, lo determina. Y de la discreción mayor es la prudencia, y la prudencia no puede ser sin esperimientio [posible cita de Aristóteles, lib.

8 *Politicorum: Prudentia requirit experientiam quae indiget tempore*», realmente en *Politica* 2,5 y 7,10], y la experiencia no puede ser más que en los viejos. Y los ancianos somos llamados padres, y los buenos padres bien aconsejan a sus hijos, y especial yo a ti, cuya vida y honrra más que la mía deseo. ¿Y cuándo me pagarás tú esto? Nunca, pues a los padres y a los maestros no puede ser fecho servicio ygualmente [*Ética* lib. 8].

PÁR.— Todo me recelo, madre, de recibir dudoso consejo.

CEL.— ¿No quieres? Pues dezirte he lo que dize el Sabio: al varón que con dura cerviz al que le castiga menosprecia, arrebatado quebrantamiento le verná y sanidad alguna le conseguirá [*Proverbios*, xxix, 1].

Este género de argumentación, *sorites*, en donde las *proposiciones* se van enlazando hasta sacar una *conclusión* o *consecuencia* (pide mayor arte por la multiplicación de los términos y mayor inteligencia en el oyente por la misma causa), era el más utilizado para el engaño y el más frecuentado por los sofistas.

Frente a la incertidumbre de aceptar dicho razonamiento falaz por parte de Pármeno, Celestina concluye con una sentencia bíblica, que pone punto y final al debate mediante la autoridad, un *argumentum ad verecundiam* («argumento dirigido al respeto»), una falacia lógica y un móvil retórico propio de la *refutatio* del discurso, que implica refutar un argumento o una afirmación de una persona aludiendo al prestigio de la persona a quien se cita, en este caso de Salomón.

A través de los ejemplos aquí expuestos, podemos entresacar una primera conclusión: en la primitiva *Comedia de Calisto y Melibea* se utilizan los diferentes modelos de la argumentación propuestos en la lógica y dialéctica. La *argumentación* exige trabazón de verdades, de las cuales, puestas unas, se sigan otras. Esta conexión no es más que la ligazón de las *verdades singulares* en las proposiciones *particulares* y *universales*. Este alargamiento de proposiciones enderezadas a persuadir, es el que los retóricos denominan *amplificación*, el cual se realiza por *aumento*, por *comparación*, por *raciocinación* de la cantidad de la cosa, o por *agregamiento*, en latín *congeries* o *amontonamiento*. Pero eso sí, la mayoría de estas argumentaciones y proposiciones en la *Celestina* no van hacia la búsqueda de la verdad o para que el hombre sea más moral, según pedían los humanistas, sino que en su mayoría son sofismas y falacias del discurso.

Para la iniciación a la dialéctica se utilizaba el compendio escolar de Pedro Hispano las *Súmulas*, texto oficial de las Facultades y escuelas de Artes en casi toda Europa hasta bien entrado el siglo XVI. La estructura de la obra es la siguiente: I. *De enunciatione*; II. *De quinque universalibus*; III. *De praedicamentis*; IV. *De syllogismis*; V. *De locis dialecticis*; VI. *De falaciis*; VII. *De*

propietatibus terminorum (1. *Suppositio*, 2. *Ampliatio*, 3. *Appellatio*, 4. *Restrictio*, 5. *Distributio*, 6. *Exponibilia*). Esta última parte, para distinguirla de la lógica aristotélica, se le denominó *logica parva* o *parva logicalia*. El método científico de la Edad Media era la disputa oral y/o escrita. Un tema al que da mucha importancia Pedro Hispano (y que muestra los intereses de la tradición parisina de la lógica) es el de las falacias, el cual ocupa casi la mitad del libro, donde muestra una voluntad y una decisión de dotar a sus alumnos con las armas mejores y más pulidas para el desenredo de los sofismas, los entuertos lógicos que hay que deshacer. Cada escuela realizó sus comentarios al texto de Pedro Hispano: comentarios *secundum viam nominalium* o *modernorum* y los *secundum viam realium*.

Esta dialéctica es la que está en la base de las disputas entre los diferentes personajes de la *Celestina*. Y podemos fácilmente descubrir en dichos debates las falacias expuestas en las *Súmulas*. Para ello, el primer Autor deja de lado la tradición poética y retórica al romper el decoro debido a los personajes bajos de la comedia, pues todos ellos hablan como filósofos y tienen la misma capacidad dialéctica y persuasiva que los doctores en derecho. Así, amos y criados conocen los mismos ejemplos, utilizan las mismas autoridades; los jóvenes como Pármeno razonan como los viejos; la alcahueta argumenta mediante citas bíblicas y lenguaje de la predicación. 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.

Ya he comentado antes, al hablar de las diferentes escuelas existentes a finales de siglo xv en las universidades españolas, que la lógica escolástica estaba en el punto de mira de nominalistas, lulianos y espiritualistas. Si analizamos someramente la *Logica nova* y el *Ars generalis ultima* de Ramón Lull, podemos entresacar algunos aspectos que nos pueden ayudar a explicar el primer Acto de la *Comedia de Calisto y Melibea*. La doctrina del *Arte general* exige en la Segunda parte «Que el propio artista explique el texto a los escolares con razones y no con autoridades. En caso de duda los escolares consultarán con el maestro»³¹. Otro de los elementos importantes de la dialéctica luliana es la adopción de la forma proverbial. Lull ensaya por vez primera esta fórmula en el penúltimo libro del *Arbre de Sciencia*, y tanto le satisfizo que en el mismo año 1296 escribió los *Prover-*

31.— «Secunda pars est quod ipse (artista) declaret bene textum scholaribus rationabiliter et non liget se cum auctoritatibus aliorum, et quod scholares praelegant textum. Et si scholares duuitauerint in aliquot, petant a magistri illud», *Ars magna, generalis et ultima*, ed. de Lázaro Zetzner, Estrasburgo, 1609, XIII pars princ., pág. 662. Cita sacada de Tomás Carreras y Artau y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía Española*, ed. cit., p. 455.

bis de Ramon. Más tarde compone los *Mil proverbis* y, finalmente, los *Proverbis d'enseyament*. Para el filósofo mallorquín los proverbios populares, tanto por su fondo como por su forma, están muy cerca de la sabiduría popular. Y este aspecto dialéctico aparecerá claramente en la *Comedia*, plagada de refranes y proverbios populares.

Por otra parte, una idea sobrevuela y juega un gran papel en toda la filosofía luliana: la de la primera y la segunda intención. Dios ha querido que la primera intención sea en el hombre para conocerle, amarle, honrarle y servirle, y que por la segunda intención posea el hombre los bienes que derivan de los méritos de la primera intención. Justamente lo contrario que hace Calisto y la totalidad de los personajes.

Según Tomás y Joaquín Carreras al explicar la ética de Ramón Lull: «el hombre puede obrar de dos maneras: naturalmente (*naturaliter*), esto es, como las demás criaturas que le son inferiores, y moralmente (*moraliter*), en cuyo caso, haciendo un mal uso de su libertad, puede desviarse de la primera intención o «invertir las dos intenciones», anteponiendo la segunda intención a la primera. Esta desviación o inversión constituye el pecado. No hay mayor vileza ni mayor falsedad que la del hipócrita, porque nadie como él tiene su intención tan desordenada»³². La ética luliana es, pues, una ética de la primera intención y voluntarista, coincidiendo también en este aspecto con la filosofía franciscana. Algo similar ocurre con el debate sobre la primacía entre la razón y la fe, al darle Ramón Lull en el *Ars generalis ultima* la superioridad a la fe. Planteamientos éstos claramente agustinianos. Muchas de estas propuestas éticas, pero *in contrariis*, podemos rastrear perfectamente en la actuación de Calisto y en la mayoría de los personajes celestinescos.

También podemos entresacar en este primer Acto algunos conceptos y críticas realizadas por Alonso de Cartagena a los escolásticos desde planteamientos humanísticos. A propósito de uno de los temas del diálogo, la invención, Cartagena critica la ignorancia de los 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. Para ellos, la «*inventio*» no es más que recoger lo que ya había sido dicho sobre una materia particular en vez de descubrir los medios adecuados para el planteamiento de cada nuevo caso³³.

Pero también afirma, aunque dé la primacía a la retórica frente a la lógica o dialéctica, que la retórica es como una espada que, en manos irresponsables, puede ser instrumento de crimen y muerte, pero si se hace un

32.— *Libre d'intenció*, parte I, párr. 14, pág. 7. Cfr. *Ars generalis ultima*, IX pars pric. caps. XII, XIII y XIV, págs. 304, 385 y 443, cita sacada de Tomás Carreras y Artau y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía*, ed. cit., p. 611.

33.— *La Filosofía Española en Castilla y León: De los orígenes al Siglo de Oro*, ed. de Maximiliano Fartos Martínez y Lorenzo Velázquez Campo, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1997.

uso sabio de ella, puede servir para «esforçar la justicia». Esta afirmación de Cartagena ¿no será la causante de que ciertos discursos retóricos celestinescos sean el instrumento de crimen y muerte, pues así se nos pondrá como consecuencia lógica en la ampliación de este primer Acto en 16 con la muerte de Celestina, Sempronio, Pármeno, Calisto y Melibea, aquellos personajes que han utilizado hasta la saciedad las artes persuasivas de la retórica y de la dialéctica?

Para terminar, pienso que en el texto del «antiguo Auctor» está compendiada la problemática entre las diferentes escuelas intelectuales de la época, donde se pone en solfa la dialéctica escolástica, el uso abusivo de las *autoridades*, la primacía de la razón sobre la fe de la escuela tomista, las falacias de la lógica tradicional e incluso las fórmulas compositivas poéticas, invirtiendo todos los esquemas de la enseñanza tradicional.

Así, el «antiguo Auctor» amplía las posibilidades de la comedia romana y humanística introduciendo argumentaciones dialécticas en boca de todos los personajes, haciéndoles perder el decoro, pues todos ellos usan los mismos silogismos y las mismas estructuras persuasivas retóricas en vez del *sermo humilis*. Lo mismo sucede con el uso indiscriminado de *autoridades* y ejemplos, los cuales sirven para demostrar y refutar indistintamente. Para ello invertirá desde la *interpretatio nominis* de los personajes hasta el estilo bajo de la comedia, etc. Pero en definitiva, el «antiguo Auctor» es consciente que su obra va dirigida a un público eminentemente universitario, habituado al texto escolar de las *Súmulas* de Pedro Hispano y sus innumerables comentarios por las diferentes escuelas, pero un lector capacitado para descubrir que la razón y la dialéctica no conlleva a la Verdad (en mayúsculas) ni a que el hombre sea más moral.

Terminaré con unas palabras de Paolo Cherchi:

Rojas ha abandonado completamente los conceptos de *aptum* o de *congruitas* que se enseñaban a los estudiantes con la «rota Vergilii», conceptos que imponían una estricta relación entre estilo y materia tratada... ¿Por qué, entonces, Rojas escogió la solución de la grandilocuencia, de la hinchazón retórica? Porque es la manera más obvia de dramatizar el juego de la antífrasis que hemos visto en la onomástica. En la tradición retórica la grandilocuencia, sobre todo en la versión de la *gravitas* sentenciosa, indica siempre sabiduría, y la sabiduría es la virtud con la cual los hombres controlan su propio destino usando remedios contra la mala y la buena fortuna, como enseñaba Petrarca. Los personajes de la *Celestina* no tienen esa sabiduría: la pasión los ciega; la lengua que usan no es un instrumento de conocimiento o de dominio de sí mismos, sino un medio de justificar o secundar

unas pasiones que les conducen a sucumbir al destino. El vestido de sabiduría con que se cubren no les pertenece de veras; pero el elemento clásico en el nombre les permite llevarlo; el resultado podría ser cómico, mas lo cómico desaparece donde sobreviene lo trágico de la muerte. Y la tragedia de la *Celestina* es de un tipo del todo particular. Generalmente pensamos que la tragedia surge de un conflicto de deberes; pero en la *Celestina* no hay tal conflicto; lo que hay es una convivencia entre sabiduría y ceguera pasional, y es una convivencia que termina negándole toda utilidad a la sabiduría, o pervirtiendo la función que debe de tener... La *Celestina*... se podría definir como la tragedia del saber inúti³⁴.

34.– Paolo Cherchi, «Onomástica celestinesca y la tragedia del saber inútil», pp. 89-90.

Bibliografía citada

- ALONSO DE HERRERA, Hernando, *La disputa contra Aristóteles y sus seguidores*, ed. de M^a Asunción Sánchez Manzano y estudio preliminar de M^a Isabel Lafuente Guantes, Valladolid, Consejería de Educación y Cultura -Universidad de León, 2004.
- BELDA PLANS, Juan, *La Escuela de Salamanca*, Madrid, BAC, 2000.
- CANET VALLÉS, José Luis, *De la comedia humanística al teatro representable*, Valencia, UNED, Univ. de Sevilla y Univ. de València, col. Textos Teatrales Hispánicos del siglo XVI, 1993.
- , «La comedia humanística española y la filosofía moral», en *Los albores del teatro español. Actas de las XVII Jornadas de teatro clásico, Almagro, julio de 1994*, eds., Felipe B. Pedraza y Rafael González, Almagro, 1995, pp. 175-187.
- , «Humanismo cristiano, trasfondo de las primitivas comedias», en *Relación entre los teatros español e italiano: siglos XV-XX*, eds. Irene Romera y Josep Lluís Sirera, Valencia: Servei de Publicacions Universitat de València, Col. Parnaseo, 2007, pp. 15-28.
- , «*Celestina*: 'sic et non'. ¿Un libro escolar-universitario?», *Celestinesca*, 31 (2007), pp. 23-58.
- , «La Universidad en la época de Melchor Cano», en *Melchor Cano y Luisa Sigea, dos figuras del Renacimiento español*, Cuenca, UNED-Ayuntamiento de Tarancón [en prensa].
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. I, Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1939.
- CASTRO GUIASOLA, Florentino, *Observaciones sobre las fuentes literarias de «La Celestina»*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1924; reedición en Madrid, CSIC, 1973.
- CÁTEDRA, Pedro M., *Amor y pedagogía en la Edad Media*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.
- CHERCHI, Paolo, «Onomástica celestinesca y la tragedia del saber inútil», en Rafael Beltrán y José Luis Canet, eds., *Cinco siglos de 'Celestina'*, València, Universidad de Valencia, 1997, págs 77-90.
- FARTOS MARTÍNEZ, Maximiliano y VELÁZQUEZ CAMPO, Lorenzo, *La Filosofía Española en Castilla y León: De los orígenes al Siglo de Oro*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1997.

- GONZÁLEZ, Gabriel, *Dialéctica escolástica y lógica humanística*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 1987.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, 2 vols.
- ORTEGA MARTÍN, Joaquín, *Un reformador pretridentino: Don Pascual de Ampudia, obispo de Burgos (1496-1512)*, Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, Monografías, núm 20, Roma, Iglesia Nacional Española, 1973.
- RUIZ ARZÁLLUZ, Íñigo, «El mundo intelectual del 'antiguo auctor'»: las *Auctoritates Aristotelis* en la *Celestina* primitiva», *Boletín de la Real Academia Española*, LXXVI (1996), pp. 265-284.
- «Género y fuentes» en Fernando de Rojas (y «Antiguo Autor»), *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, edición y estudio de Francisco J. Lobera, Guillermo Serés, Paloma Díaz-Mas, Carlos Mota, Íñigo Ruiz Arzálluz y Francisco Rico, Barcelona, Crítica, 2000, pp. XCII-CXXIV.
- VIVES, Luis, «*Adversus pseudodialecticos*» (1519), en *Obras completas*, tomo II, trad. Lorenzo Riber, Madrid, M. Aguilar, 1948, reimpresión de 1992 por la Generalitat Valenciana.



CANET VALLÉS, José Luis, «La *Celestina* en la ‘contienda’ intelectual y universitaria de principios del s. XVI», *Celestinesca*, 32 (2008), pp. 85-107.

RESUMEN

Se analizan en este artículo las diferentes corrientes intelectuales de la universidad española de fines del siglo xv y principios del xvi: Escolasticismo, Espiritualismo, Nominalismo, Escotismo, Lulismo y Humanismo. La primitiva *Comedia de Calisto y Melibea* nace en esta ‘contienda’ como un texto que se enfrenta al escolasticismo tradicional, a la lógica y dialéctica e incluso al uso indiscriminado de autoridades en la enseñanza tradicional.

PALABRAS CLAVE: *Celestina*, Escolasticismo, Escotismo, Nominalismo, Lulismo, Humanismo.

ABSTRACT

This article discusses the various intellectual currents of the Spanish University in the late Fifteenth and early Sixteenth centuries: Scholasticism, Spiritualism, Nominalism, ‘Lulismo’ and Humanism. The primitive *Comedia de Calisto y Melibea* born in this’ context ‘as a text that challenges traditional scholasticism, logic and dialectic and even the indiscriminate use of authorities in traditional education.

KEY WORDS: *Celestina*, Scholasticism, Spiritualism, Nominalism, Lulismo and Humanism.

