

¿DANTE POR BOCA DE PÁRMENO? OPINIONES, SECTAS Y DISCRECIÓN (*La Celestina*, I, x; *Convivio*, I, xi)

JESÚS D. RODRÍGUEZ VELASCO
Universidad de Salamanca

Para Pedro Cátedra

CELESTINA se encuentra en trance de convencer a Pármeno de lo magnífico que sería para él trabar amistad con Sempronio. Busca la colaboración del joven criado para mediar en el asunto de los amores de su amo. Celestina no se para en barras y, por si fuera poco el dinero, la amistad, la comunicación (que placer no comunicado no es placer) y otras ventajas, le ofrece también el amor de Areúsa. Ello hace que los ojos de Pármeno brillen por encima de lo común, y no es de extrañar. Pero Pármeno no quiere dejarse engañar por los sentidos, y su *buen natural* sale a flote en el momento en que menos falta hace, para expresar, precisamente, el miedo a esos traicioneros sentidos:

No querría, madre, me conbidasses a consejo con amonestación de deleyte, como hizieron los que, careciendo de razonable fundamento, opinando, hizieron sectas enbueitas en dulce veneno para captar y tomar las voluntades de los flacos, y con polvos de sabroso afeto cegaron los ojos de la razón.¹

La pequeña historia textual del fragmento precedente tiene su interés. Los únicos editores que lo comentan son Marciales (ed., 1985, II, p. 51) y Russell. El primero está obligado a ello, pues hace una *emendatio ope ingenium* cuando, al margen de toda tradición impresa, lee *setas* en lugar de *sectas*. La gran mayoría de los impresos adopta esta última lectura, y tan sólo la *Comedia* en 16 actos hecha en Sevilla por Stanislao Polono en 1501 (o sea, D) yerra

1 RUSSELL, ed., 1991, Acto I, cena 10, pp. 262-263. En el futuro siempre citamos por esta edición.

en la lectura, ofreciendo un imposible *saetas*. El ingenio de Marciales, por supuesto, está más que justificado, como habrá advertido cualquier lector de *La Celestina*, dada la confluencia, acaso no poco humorística, de las *sectas* y el *dulce veneno*.

El problema interpretativo se sitúa precisamente en este punto. El comentarista anónimo del siglo XVI, culto jurista y lector ávido, sin duda sorprendido por el discurso de Pármeno, considera que tales sectas no son ni más ni menos que los seguidores de las doctrinas islámicas, aunque es una afirmación no muy convincente, y, de hecho, ni siquiera considerada por los exegetas modernos de *La Celestina*.

Entre estos últimos, Gilman (1978, p. 341) es de los primeros en intentar una explicación a este pasaje:

La posibilidad de que Pármeno esté aludiendo a los llamados «alumbrados» (movimiento de iluminados, muchos de ellos conversos perseguidos más tarde por la Inquisición y reputados por el especial fervor de su fusión de la sensualidad con la espiritualidad) está apoyada por el hecho de que algunas de sus primeras actividades pueden detectarse en Salamanca al principio del siglo XVI. En el proceso del sacerdote, el bachiller Antonio de Medrano, las reuniones y el proselitismo en Salamanca se retrotraen hasta 1516, y es muy probable que, en atención a la continuidad oculta de tales cultos, su grupo tuviera predecesores en la ciudad.

La afirmación de Gilman está seguida por una contundente réplica de Russell: «no hay indicios de su existencia como secta en la época en cuestión». Es cierto que no puede hablarse de los alumbrados como secta, y así lo certifica o avisa Marcel Bataillon (1966², p. 167), cuando dice que «no podemos reducir estos movimientos a doctrinas», y también lo es que las fechas en las que tenemos noticias de ellos como tendencia más o menos numerosa no son anteriores a las primeras intervenciones de la Inquisición, o sea en torno a 1516 (Bataillon, 1966², cap. IV; Gilman, 1978, p. 341). Ciertamente es que para cuando Francisco López de Villalobos compone su *Sumario de la medicina*, en 1498, existe la noción de la existencia de un grupo de personas conocido bajo el nombre genérico de *aluminados*, aunque éstos son alumbrados por otros modos:

Los aluminados padescen dolencia
de ser putos, y es muy absurda y muy ciega,
y desta en Italia diz que ay pestilencia;
y en nuestras partidas, si no ay resistencia,
en algunos buenos y honrados se pega:
aquestos desean de ver y palpar
la suzia luxuria de otros o dellos,
y no pueden el su deseo acabar
sin otros encima; deueislos curar
con hambre y con frío, açotallos, prendellos.²

2 VILLALOBOS: *Sumario de la medicina*, copla 237, p. 107.

Villalobos está hablando de un tipo de enfermos. La copla es una de las 13 que ilustran el *Fen XX*, que habla «De las passiones de los genituios y miembros de la generación», y los *aluminados* se hallan entre los enfermos de gonorrea, de priapismo, entre quienes padecen inusitadas poluciones nocturnas y los que tienen apostemas en los genitales, los herniados y los que sufren de ulceraciones genitales. Sólo con esto, parece que estamos algo lejos de una secta religiosa o espiritual (por más que en ella haya ejemplos de tendencias sexuales incluso espectaculares, aunque en fechas ya muy lejanas a las de *La Celestina*). Pero, además, Villalobos no se refiere a estos *aluminados* como una presencia especialmente preocupante: en Italia, al parecer, sí hay un cierto número de ellos, pero lo que es en *nuestras partidas* sólo puede hablarse de algunos, sin que su número parezca alarmante; en todo caso, si la secta o grupo de los alumbrados nació en España, ¿por qué esa evidencia de Villalobos mostrándonoslos en la Península Itálica? Villalobos se refiere a tendencias homosexuales, cuya abundancia en tierras italianas (ejemplo no poco claro que da el doctor) es palmaria en la tradición literaria³; lo único reseñable de la copla es que esté en un capítulo de enfermedades sexuales masculinas (inútil recordar que algunos de los más importantes casos de promiscuidad sexual entre los iluminados o alumbrados se dan en mujeres, como Francisca Hernández o la Beata de Piedrahita). Villalobos, por tanto, podría estar bebiendo de las fuentes escolásticas, en especial Alberto Magno y Tomás de Aquino, que consideraban la homosexualidad como una enfermedad, y, sobre todo, el primero pensaba que era particularmente numerosa y contagiosa entre los hombres más ricos y asentados (Boswell [1992], pp. 76 y 335-336), lo que explicaría el verso de Villalobos cuando dice que, en España, si no se evita, *en algunos buenos y honrados se pega*. En cualquier caso, no sé si es necesario recordar que lo que Celestina ofrece a Pármeno es una relación heterosexual.

Las palabras de Pármeno, caso de que se refirieran a alguna sección de la realidad social, nos hablarían de algún cierto tipo de proselitismo, de una acción de grupo, organizada, que no trasluce ni en Villalobos ni en los documentos examinados por Bataillon en fechas próximas a la composición de *La Celestina*, con lo que conviene que dudemos mucho de una referencia a un grupo, presumiblemente poco conocido. Por el contrario, las veladas alusiones de Pármeno, para conservar su efectividad literaria tendrían que referirse o bien a algo suficientemente conocido o, por el contrario, evocarían nada más (y nada menos) un hecho abstracto dentro de la abstracción de filosofía moral por la que discurre su conversación con Celestina.

También Louise Fothergill-Payne (1988, p. 66) ha ofrecido una interpretación convenientemente enmarcada en su investigación sobre Séneca y *La Celestina*:

This [i.e. la respuesta de Pármeno] could be an allusion to *De Vita Beata* 12-13, which takes Epicurus to task and which is translated as 'en oyendo nombre de deleite vuelan para allá buscando quien ayude y dé autoridad a sus deshonestos placeres... no digo lo que muchos dicen, que la secta y doctrina de Epicuro es maestra de maldades, mas digo esto, que no cumpla al hombre mozo oírla'.

3 Pongamos, entre otros muchos casos, el soneto satírico de Quevedo donde explora, en Góngora y en culto, las posibilidades de conceptualizar el salvohonor (ed. Blecua, 832).

La referencia ofrecida por Fothergill-Payne no deja de ser extraordinariamente interesante; en ella se juntan dos de los aspectos más notables de la respuesta de Pármeno: la ocasión de deleite y la idea de una secta, en este caso la de Epicuro, que lo representa. En efecto, Pármeno, bien aconsejado por el pasaje del *De Vita Beata*, siendo como es un *hombre mozo*, no se quiere dejar impresionar por el ofrecimiento de Celestina. Todo cuadra a la perfección, si dejamos de lado otra buena serie de elementos que, nada neutros, por cierto, conforman el breve discurso del joven criado y que, sin embargo, son tan patentes que es casi imposible olvidarlos. Podríamos pensar, y sin duda es muy legítimo, que el autor, inspirado por las palabras senequianas, no haya hecho más que ampliar, dar color retórico al discurso y enriquecerlo con otras notas de su sello particular. Sí, pero, como veremos más adelante, otros textos, que nos ayudarán a explicar el de Pármeno, presentan aun más confluencias con éste, y aun así tal vez no podamos decir que se trata de *sus fuentes*, o al menos no con absoluta certeza.

Parece, sin embargo, que esta anotación, bien pertinente, de Fothergill-Payne no ha tenido un éxito desmedido, y el último editor de *La Celestina*, Peter Russell, sigue pensando que «el significado de las palabras de Pármeno está por identificar». Por otro lado, el mismo año que se publicaba el libro de Fothergill-Payne, salía de las imprentas salmantinas el de James Stamm (1988), que también se siente preocupado por el significado de la ya muy nombrada respuesta, a la que ofrece la siguiente exégesis, por lo menos tan sorprendente como las palabras de Pármeno:

No tienen fácil explicación las razones que Pármeno evoca en contra del cuadro de placeres que Celestina pinta aquí de tan agradable compañía —y ahora cita Stamm la réplica de Pármeno con la que hemos iniciado estas páginas—. Como en su referencia a «secretas devociones» de la escena VII, sacamos la impresión de algo serio encubierto, algo funesto, una sospecha de profundidades en los oficios de Celestina que van más allá de la tercería, la cosmetología y la brujería fingida. (p. 57).

Si se busca lo que pretende Stamm, es justa su apreciación de que las palabras de Pármeno no tienen fácil explicación. De hecho, no tienen ninguna explicación si queremos hallar en ellas una representación o imagen de la realidad. Pero claro, el lenguaje tiene ese poder maravilloso de poder establecer referencias que no tienen otra carta de naturaleza que la que les da la imaginación: sólo humana es la capacidad de conceptualizar, de convertir en realidad lingüística lo que no tiene ninguna otra realidad empírica, aun en los submundos narrativos, como el que encara este estudio.

Sí es preciso avisar de algunas cosas que no conviene perder de vista. La primera es, sin duda, que el pasaje es al parecer muy intrincado y que ha preocupado no poco a unos cuantos editores y estudiosos. Sobre todo es intrincado cuando se intenta ver en él una cifra perfecta de la sociedad que pulula por las calles de las ciudades castellanicas. No conviene tampoco perder de vista que estamos ante un texto literario, y que la primera referencia de un texto literario puede hallarse en *otros* textos literarios que, tal vez sin ser una fuente directa, pueden explicar muy bien el significado de un determinado discurso que no tiene por qué tener un referente en el mundo real del declive del siglo XV.

El problema que representa el texto, justo es decirlo, no estriba en lo que quiere decir:

Pármeno intenta evitar, en la medida de sus posibilidades racionales, un engaño que tiene el aspecto de un regalo muy deleitoso. El problema está en que Pármeno, para expresar todo eso utiliza una comparación que, en algún punto del espacio lingüístico, tiene un referente, y no sabemos ni dónde está, ni cómo se explica ni, tan siquiera, si existe más allá del texto mismo o de su representación intelectual.

Opiniones y sectas

Las claves de este discurso, a mi modo de ver, se pueden resumir en la simple confluencia de las sectas con la opinión, y todo ello enmarcado por la idea de discreción (Rodríguez Velasco, 1994). Todo lo demás, el sabroso afecto, la ceguera de la razón, la duda y no sé cuántas cosas más, pueden ser dadas por aposturas, por elementos circunstanciales del discurso. Quizás con el ánimo de crear la impresión de estupor que aún nos invade, o simplemente por un legítimo purrito literario que no tiene por qué tener otra referencia real que la construcción de un mundo oscuro al que no es preciso buscar otra explicación que la emoción que puede sentirse al leerlo.

Visto de esta manera, ciertamente, el problema queda solucionado, a falta, tan sólo de justificar ese mundo por confluencia de la opinión y las sectas, que es donde reside la base intelectual del discurso de Pármeno. Sin duda que un par de referencias rápidas nos han de ayudar. Traigamos a colación, por ejemplo, la parte del *Setenario* en que Alfonso X establece algunas precisiones sobre el conocimiento humano. La undécima ley se dedica a exponer las razones por las que el libro lleva el nombre que lleva, y no desecha la oportunidad de hablar de lo que conviene conocer y creer. En las leyes siguientes, observamos una jerarquía del conocimiento y la creencia. En orden descendente, sitúa las sectas, las opiniones, los antojos, etc. Define, pues, qué es una secta:

Secta tanto quiere dezir como cosa departida de otra. Et por ende aquellos que creen las cosas luengas e enoiáuanse de la longura dellas, et apartauan vna partida quanto entendían que podría ahondar a su poco entendimiento. E atal creença commo esta llaman ssecta. (Vanderford, ed., 1984, Ley XII, p. 47).

Pero si la secta es cosa que dice poco entendimiento, la opinión es aun más nefasta:

Opinión era ya más fflaca que esa otra; que bien commo la ssecta era vna partida de la creença, assí la opinión era vna partida de la ssecta. Ca opinión non quiere dezir al ssinon poner omne contra la ssecta apartada que cree rrazones con qué da muchos entendimientos, de guisa que non la dexa assegar. (Ley XIII, p. 47).

El problema epistemológico que subyace a estas definiciones está clarísimo, de manera que no nos puede ocupar demasiado tiempo. Lo que parece evidente a simple vista es que el acto de opinión no se explica como sugiere Russell (ed., 1991, p. 263, not. 239), quien ofrece el significado de *conjeturar*. La historia de la filosofía nos aporta algunas claves que no parecen desdeñables, aunque en último caso, debemos plegar velas y situarnos en un punto más próximo al autor del primer acto de *La Celestina*, sea o no sea Rojas. En cualquier caso, la polémica entre ἡ ἐπιστήμη y ἡ δόξα, entre la verdad o la ciencia y la opinión, es tan an-

tigua como el inicio mismo de la filosofía, y se sitúa en la filosofía presocrática en el mismo nivel jerárquico que el rechazo del *μύθος* en favor del *λόγος*, lo que, sin duda, está muy cerca del *razonable fundamento* que postula Pármeno (Diels & Krantz, eds., 1952²; Kirk & Raven, eds., 1979). El análisis filosófico sobre la opinión, de todas maneras, dista mucho de ser unívoco en la época clásica de la filosofía griega: Platón considera la opinión como un estado intermedio del saber entre la ignorancia y la ciencia, del cual no ha de ocuparse el filósofo (*República*, V, 477-478a). Para Aristóteles, en cambio, es una forma de saber práctico ligado al ejercicio de la prudencia, aunque, entonces, cabrá distinguir entre una opinión verdadera y una opinión falsa (vg., *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111b; VI, 5, 1140b, etc.), si bien el objeto básico del conocimiento intelectual reside en gran medida en la naturaleza, o sea en la esencia de los objetos. El estoicismo senequista considera evidente la dicotomía entre una *opinio*, lejos del alcance de la filosofía y del conocimiento, y la *natura*, aquello que está dentro de lo que es susceptible de conocimiento filosófico, más cerca de la doctrina platónica. Como vemos, aunque con matices en la concepción de la situación de la opinión en el marco del conocimiento, los filósofos parecen convenir en la necesidad de separar la opinión de la natura o la verdad. Incluso en los niveles más avanzados de conocimiento científico, como son los provistos por el razonamiento lógico, existe una necesidad de separar aquellos razonamientos que producen conocimiento de aquellos otros que sólo producen una opinión⁴.

El conocimiento de las *naturae* queda avalado a partir del siglo XIII por el resurgimiento de un naturalismo especialmente visible en los terrenos jurídicos que inundan el pensamiento universitario occidental, hasta el punto que se ha considerado el *iusnaturalismo* como estructurante del pensamiento político medieval, según ha visto, para Castilla, Georges Martin (1993-1994 y 1994; véase, más en general, Panikkar, 1972³). De ahí que la opinión, en la medida en que está sometida a la posibilidad de la opinión contraria, no pueda formar opción de naturaleza (en el sentido de *natura* y *naturalaleza* expresado por Alfonso X en *Partidas*, IV, XXIV, 1).

La visión predominante, pues, es la necesaria distinción entre el conocimiento y la ciencia, a la manera en la que la hizo Aristóteles, que es la consagrada por la filosofía escolástica y, en especial, por Tomás de Aquino, al concebir que

Opinio et suspicio possunt esse veri et falsi; ideo non sunt virtutes intellectuales, quia illae sunt tantum veri [ut dicitur in VI *Ethic.*] (1-2, q.57, 2, ad 2 y ad 3; ed. Fratrum eiusdem (Thomae) ordinis, vol. II, pp. 353-354).

Precisamente en este sentido, el aristotélico, es donde toman sentido las palabras que Celestina dirige a Pármeno, al recordarle que todos los términos que acaba de manejar el

4 Así resulta el examen de Pedro Hispano, posterior papa Juan XXI, quien en sus *Summule logicales*, al hablar de los argumentos tópicos, muestra que éstos producen opinión, y no conocimiento, porque se constituyen en silogismos dialécticos, cuyas premisas, frente a los silogismos demostrativos, no son necesarias, sino probables. De hecho, el intelectual portugués no concibe la dialéctica como una ciencia, sino como una arte; en este sentido, considera más científica la dialéctica como objeto de enseñanza (*dialectica docens*) que la dialéctica como instrumento lógico (*dialectica utens*). A partir de ese momento, los lógicos del siglo XII, desde Boecio de Dacia hasta Roberto de Kilwardby tendrán que justificar sus posiciones científicas con respecto a los argumentos tópicos, que parecen inundar incluso la dialéctica con la sombra de la opinión.

joven sirviente se determinan solamente a través de la virtud intelectual, esta vez sí, de la prudencia. Precisamente por hallarse en la actividad opinativa del entendimiento (Rodríguez Velasco, en prensa) y cumplir la doble cualidad de virtud moral e intelectual, la prudencia puede hallar las distinciones entre lo verdadero y lo falso y, en última instancia, entre lo bueno y lo malo, que es el fin moral de la prudencia.

En ese marco terminológico, e incluso conceptual, puede situarse el discurso de Pármeno. La adopción por parte de éste de dicho marco es un hecho cultural naturalmente descendiente de la formación escolar del autor de ese pasaje de *La Celestina*. Es un hecho cierto que la adopción literaria de un marco conceptual no obliga de inmediato a la referencia a una realidad. La cita, la reescritura, la glosa o el comentario son ejercicios textuales que no necesitan más que de un texto tutor (Compagnon, 1979), el cual puede llegar a desaparecer ideológicamente a manos del glosador o comentarista. Es necesario hacer referencia a la idea de Peter Russell, de amplia tradición filológica, por otro lado, según la cual

La crítica moderna ha cometido el error de centrar su atención en el significado ético-social de las sentencias. No hay que olvidar, por contra, que estamos ante una conocida figura de dicción y que, muchas veces, los dos autores de *LC* acumulan sentencias y refranes sencillamente como ornato retórico a base de una maníobra esencialmente estilística⁵.

En este sentido, podríamos caracterizar la intervención terminológica de Pármeno como una sentencia, es decir, como la expresión de un pensamiento codificado de dimensión esencialmente retórica. El marco de referencias en el que se sitúa focaliza el tipo de pensamiento, sin que éste se refiera a otra realidad que la del propio discurso.

Ello también explica la contestación de Celestina. Si hubiera una realidad como referente, naturalmente la alcahueta habría podido sentirse aludida. Pero no lo hace, sino que le contesta con exactamente el mismo sistema conceptual, el del conocimiento y la ética:

¿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 experimento, y la experiencia no puede ser más que en los vi[e]jos. (I, 10, p. 263).

Dicho de otra manera: ni Pármeno ni Celestina dicen otra cosa que lo que quieren decir, y su única innovación es la adopción del sistema terminológico o conceptual de la filosofía moral.

Dante

Lo que, en cambio, sí es habitual, es que el escritor retome sistemas codificados. No sólo en lo que respecta a la sentencia, pues ya queda dicho anteriormente, sino también en la es-

5 RUSSELL, Peter E.: 1988, p. 1; este artículo fue leído en marzo de ese mismo año en la *X Academia Literaria Renacentista*, en Salamanca, en forma algo más extensa. Posteriormente ha sido resumido y renovado en la edición que el catedrático oxoniano ha hecho de *La Celestina*, obra citada anteriormente.

estructura, en la integración de sistemas abstractos de pensamiento aplicados a un caso concreto, a una situación que se pretende describir o explicar mediante una sentencia, un grupo de sentencias o un comentario conceptualizado. Y, en este sentido, *La Celestina* nos plantea, en efecto, un problema en el discurso de Pármeno: el de saber si el autor retomó esa estructura de algún sitio o se la inventó.

El pasaje de Séneca citado por Fothergill-Payne puede ser una referencia, pero en él no se producen dos cosas que hoy por hoy me parecen fundamentales: la confluencia entre opinión y secta y la adecuación de la sentencia a un caso concreto.

A cambio, me parece que hay un texto que puede ser tomado como una fuente cierta para el caso que nos ocupa. Leamos el siguiente pasaje, citado por extenso, procedente de Dante:

A perpetuale infamia e depressione de li malvagi uomini d'Italia che commendano lo volgare altrui e lo loro proprio dispregiano, dico che la loro mossa viene da cinque abominevoli cagioni. La prima è cechitade de discrezione; la seconda, maliziata escusazione; la terza, cupidità di vanagloria; la quarta, argomento d'invidia; la quinta e ultima, viltà d'animo, cioè pusilanimità. E ciascuna di queste retadi a sì grande setta, che pochi sono quelli che siano da esse liberi.

De la prima si può così ragionare. Sì come la parte sensitiva de l'anima ha suoi occhi, con li quali apprende la differenza de le cose in quanto elle sono di fuori colorate, così la parte razionale ha suo occhio, con lo quale apprende la differenza de le cose in quanto sono ad alcuno fine ordinate: e questa è la discrezione.[...] E li ciechi sopra notati [los que padecen ceguera de discreción], che sono quasi infiniti, con la mano in su la spalla a questi mentitori, sono caduti de la fossa de la falsa opinione, de la quale uscire non sanno. (Ed. Cudini, 1987², I, XI, pp. 38-39).

Ya se habrá advertido la gran cantidad de elementos que se manifiestan en el texto de Dante y en el discurso de Pármeno. En primer lugar, la confluencia de secta y opinión; en segundo lugar, la discreción como componente moral fundamental; en tercer lugar, la ceguera de la razón. Estas tres partes conforman el marco conceptual de ambos discursos, y, de la misma manera, están aplicadas a un caso concreto, el engañoso deleite de Areúsa para Pármeno y el desprecio por la lengua vulgar en Dante. Poco importa que los casos sean tan radicalmente distintos, cuando el sistema es idéntico.

En resumidas cuentas, Dante establece que los que desprecian la lengua vulgar carecen de discreción (*cechitade de discrezione*), es decir, tienen cegado el ojo racional (*e sì come colui che è cieco de li occhi sensibili va sempre secondo che li altri [il guidano, o] male [o] bene, così colui che è cieco del lume de la discrezione sempre va nel suo giudicio secondo il grido, o diritto o falso* [idem, p. 39]); son tantos, además, que forman una secta (*di queste retadi ha sì grande setta*), y esa secta sigue una opinión falsa (*li cieci sopra notati... sono caduti ne la fossa de la falsa opinione*). Por su parte, Pármeno se revela ante la oferta de Celestina, precisamente porque se considera una persona discreta que no desea que sea cegado su ojo racional (sinónimo de discreción, en Dante y en Pármeno, como en tantos otros autores), es decir, que rechaza seguir a aquellos que, fundándose en algo tan lábil como la opinión, forman sectas.

Breve conclusión

¿Quiere esto decir que este fragmento del *Convivio* de Dante sea la fuente para la composición del discurso de Pármeno y la muy razonable respuesta de Celestina? Tampoco me atrevería a asegurarlo, aunque, si fuente tiene el fragmento celestinesco, probablemente sea ésta. Pero, si lo es como si no lo es, esta correspondencia nos muestra también una de las formas de la composición literaria culta de finales de la Edad Media: la incorporación de sistemas terminológicos y conceptuales aplicados a casos concretos no revela necesariamente la adopción por parte del autor de un referente real. No podemos negar que *La Celestina*, al igual que Dante, se sitúa en el marco de conocimiento escolástico, y, en gran medida, también en su marco argumental. La glosa, el comentario, la cita, la expresión de una sentencia, la argumentación, en suma, tienen una dimensión estrictamente textual, de la misma manera que la tiene la propia literatura. El propio Dante podría haber referido su invectiva contra los que desprecian la lengua vulgar por muy distintas vías, pero eligió una muy marcada culturalmente: el momento en que la escolástica descubre el estudio de la ética y se encamina hacia la epistemología humanista. El mismo camino que acoge, con un algo de indeterminación, con fuertes problemas sintácticos, el autor de esta parte de *La Celestina*.

Lo que es seguro es que la conformación de esas estructuras narrativas o ensayísticas en las que se inserta un sistema conceptual concreto son un ejercicio de comprensión, es decir, un hecho hermenéutico (Gadamer, 1991⁴), en el cual se actualiza el paradigma intelectual al integrarlo en un momento concreto de la vida, ya sea una vida fingida, como en el caso de *La Celestina*, ya sea un vida deseada o efectiva como en el caso de Dante. Lo que parece evidente es que los autores prehumanistas (y Dante y Rojas lo son, salvando las distancias) no pensaban que los textos que habían estudiado fueran entes pertenecientes a un pasado perfectamente momificado o a un momento de su vida con principio y fin (el momento del estudio, por ejemplo), sino que, al intentar aprender de ellos, los transformaban, convirtiéndolos así en seres vivos sometidos a la interpretación, no tan libre como podría parecer, y a la actualización. Si todo ello representaba una *traición*, no es menos cierto que también significa un esfuerzo desmedido por establecer una *comprensión* que supera con mucho los límites de una recepción pasiva para situarse en todos los mundos posibles de la actividad intelectual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALFONSO X: *Las Siete Partidas*, glosadas por Gregorio López, Salamanca, Andrea de Portonaris, 1555 (facs. Madrid, BOE, 1985).
- ALFONSO X: *Setenario*, ed. Kenneth Vanderford, intr. Rafael Lapesa, Barcelona, Crítica, 1984.
- BATAILLON, Marcel: *Erasmus y España*, México, FCE, 1966².
- BOSWELL, John: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Barcelona, Muchnik, 1992. (Vers. original, Chicago, University of Chicago Press, 1980).
- COMPAGNON, Antoine: *La seconde main. Le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.
- DANTE Alighieri: *Convivio*, ed. Piero Cudini, Milán, Garzanti, 1987².
- DIELS, Hermann & KRANTZ, Walter: *Die fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1952^o.
- FOTHERGILL-PAYNE, Louise: *Séneca and «La Celestina»*, Cambridge University Press, 1988.
- GADAMER, Georg: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991⁴.

- GILMAN, Stephen: *La España de Fernando de Rojas. Panorama intelectual y social de «La Celestina»*, Madrid, Taurus, 1978.
- KIRK, G.S. & RAVEN, J.E.: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, versión de Jesús García Fernández, Madrid, Gredos, 1979.
- LÓPEZ DE VILLALOBOS, Francisco: *El sumario de la medicina. Con un tratado sobre las pestíferas bubas*, ed. de Eduardo García del Real, Madrid, Instituto de España, Real Academia Nacional de Medicina, Imprenta de J. Cosano, 1948.
- MARTIN, Georges: «Alphonse X maudit son fil», *Atalaya*, 5 (1994), pp. 153-178.
- MARTIN, Georges: «Alphonse X ou la science politique. Septénaire, 1-11», *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 18-19 (1993-1994), pp. 79-100.
- PANIKKAR, Raimundo: *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, CSIC, 1972².
- QUEVEDO, Francisco de: *Poesía original completa*, ed. de José Manuel Blecua, Barcelona, Planeta, 1981.
- RODRÍGUEZ VELASCO, Jesús D.: «El descubrimiento de la discreción», en Alan Deyermond y Ralph Penny, eds., *Actas del I Congreso Anglo-Hispano*, Madrid, Castalia, 1994, vol. II, «Literatura», pp. 365-377.
- RODRÍGUEZ VELASCO, Jesús D.: *El debate sobre la caballería en el siglo XV. La tratadística caballeresca castellana en su marco europeo*, Valladolid, Junta de Castilla y León, en prensa.
- ROJAS, Fernando de: *Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, ed. Miguel Marciales, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1985.
- ROJAS, Fernando de: *Comedia o Tragicomedia de Calisto y Melibea*, ed. Peter E. Russell, Madrid, Castalia, 1991.
- RUSSELL, Peter E.: «Discordia universal. La Celestina como 'Floresta de philosophos'», *In-sula*, 497 (abril 1988).
- STAMM, James: *La estructura de «La Celestina»*, Salamanca, Universidad, 1988.
- TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiæ*, cura Fratrum eius ordinis, Madrid, BAC, 1951.