

12. 326574



PEDRO M. CÁTEDRA

# AMOR Y PEDAGOGÍA EN LA EDAD MEDIA

(Estudios de doctrina amorosa y práctica literaria)



UNIVERSIDAD DE SALAMANCA  
SECRETARIADO DE PUBLICACIONES  
SALAMANCA, 1989



ACTA SALMANTICENSIA  
ESTUDIOS FILOLOGICOS  
212

1.ª edición, mayo 1989

© Ediciones Universidad de Salamanca

Para pedidos, información e intercambios dirigirse a:  
**Secretariado de Publicaciones**  
Apartado 325  
37080 SALAMANCA (España)

ISBN: 84-7481-526-6  
Depósito Legal: S. 260 - 1989

Impresión y Encuadernación  
Gráficas Cervantes, S. A.  
Ronda de Sancti-Spiritus, 9-11.  
37001 Salamanca

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, total o parcialmente, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, sin permiso previo del editor.

«Qui a le cuer, cil a le cors»

(CHRÉTIEN DE TROYES, *Cliges*)

«De amores han fablado  
muchos amables varones  
e su tracto enxalçado  
en el qual s'an delectado  
con diversas oppiniones,  
dándonos a entender  
que es acto virtuoso,  
e non se puede fazer,  
iusta mi flaco saber,  
pues el fin tiene viçioso»

(*Cancionero de Herberay  
des Essarts*)

«Amor es locura de la voluntad  
porque el coraçón fuelga por las  
vanidades, mezclando algunas alegrías  
con grandes dolores y pocos gozos».

(BERNARDO DE GORDONIO)

## INTRODUCCIÓN

Nos las habemos con aspectos de la teoría amorosa de los siglos XIV-XV, aspectos resumados en tradiciones mayormente universitarias y escolares, ambientes en los que el amor es, cómo no, objeto de disquisición profesoral, pero también punto de partida para la creación literaria, creación literaria que se configura como parodia de géneros serios y que, por supuesto, alcanza otros ámbitos, como los cortesanos. Pero no por ese distanciamiento las obras resultantes (*contrafacta* de estructuras y contenidos escolásticos, ficción autobiográfica, comedia humanística, etc.) van a perder ese fondo, ese esqueleto del *arte de amores* con sus adminículos, de forma y de sentido. Del convencimiento de que forma y manera, ambiente y trasfondo se mantienen, modificándose, en las arterias de la actividad literaria peninsular del siglo XV sale la presente revisión.

Porque es necesario practicar en esto de la filología la exploración espeleológica tanto como el remonte ideológico, intentaremos en la medida de nuestras pocas fuerzas recolectar el jugo del *naturalismo* amoroso de esa época. Pero a ningún lector quiere defraudar el título de este libro. Ni tampoco se desea escamotear a nadie su espina dorsal; y, por ahí, se ostenta también la metodología que a lo largo de esta investigación se ha venido utilizando. La raíz de buena parte de lo que sigue fue la búsqueda a que nos obligaron las obras de tema amoroso de Alfonso Fernández de Madrigal, el Tostado. Éste, cuando menos, es el centro al que de vez en cuando se van dirigiendo nuestros dardos, no siempre con el tino exigible, es verdad. Pero no es, claro está, un centro artificialmente señalado. Su misma producción se ostenta como un punto de referencia siempre mediato y, de forma a nuestro parecer indiscutible, necesario para seguir desentrañando mucho de lo que de nuestra cultura del siglo XV queda aún por aclarar.

Será necesario advertir también que con nuestro uso de la palabra *naturalismo*, un tanto reiterativo, queremos remitir al lector al trasfondo filosófico que se explica el amor y su misma existencia en términos palpables y dentro de la configuración del mundo en el que impera la ley natural (con

otros matices, más abajo)<sup>1</sup>. Algunas monografías han dado cuenta del asunto y las tenemos presentes en el cuerpo de esta obra. Pues con el término *naturalismo* me puede advertido que no nos referimos precisamente al realismo *grassen* que Italo Siciliano señala en este mundo en el que nos vamos a mover.

El término *quieso*, ese elemento natural que participa en el mundo intelectual de la Edad Media cobra su sentido literario, en el que aquí vamos a movernos, cuando se trasvasa y alquitara en distintos odres y distintos recipientes, en los que, por ejemplo, la parodia no es, precisamente, directa, sino indirecta — y no es poco — el resultado de un proceso de subversión intelectual que parte de presupuestos serios y de formas seriamente tratadas que han presentado la fenomenología amorosa desde la ladera naturalista. Ciertamente, un término tan general que se interpone en todos los textos que tratan el amor, tanto de los maestros de la escolástica (como Alberto Magno y Tomás de Aquino) como en otros escritores que exponen esa fenomenología amorosa desde un punto de vista mecánico, como Dante (y antes se incorpora en el *estándar* de la *Fin'amors* de algunos trovadores). De hecho, las raíces del *naturalismo* amoroso español del cuatrocientos son las mismas raíces filosóficas de otros *naturalismos* amorosos europeos; nos parece, sin embargo, ciertos que los matices propios del salmantino son tan innegables, como lo es su recepción y aceptación en los medios laicos de la España del cuatrocientos.

En esas raíces filosóficas y en el conflicto que se ve permear en los planteamientos erotológicos naturalistas desempeñó, acaso siempre, un papel predominante un viejo conflicto entre dos modelos de comportamiento amoroso: el que predomina en la documentación histórica de la alta edad media, con proyección jurídica y moral, el amor como mera pasión sexual; y el otro que ha sido considerado «la gran innovación de la edad media central», basado en la reciprocidad erótica entre ambos sexos, coadyuvante de ternura y el sentimiento. Es cierto que en la base del primero está tanto la conveniencia social, como, desde la perspectiva eclesiástica y pastoral, el

<sup>1</sup> Véase, en general, Rüdiger SCHNELL, *Causa amoris. Libeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*. Berna-Stuttgart: Francke Verlag, 1985.

<sup>2</sup> Italo SICILIANO, *François Villon et les thèmes poétiques du Moyen Âge*. París: Librairie A.-G. Sirey, 1977, págs. 147 y sigs. El juego que el término *naturalismo* ha dado en los ambientes ligados a la literatura también ha sido grande, cuando pasamos por la revisión de «una concepción particular del todo que, en sus límites», revisión que, para fortuna nuestra, no ha sido necesaria, pues es otro el temperamento de los que han sido víctimas en este libro.

<sup>3</sup> Véase, en particular, lo que ha expuesto P. DILZENBACHER, «Pour une histoire de l'amour au moyen âge», *Le Moyen Âge*, 1977, pag. 228. No siempre, sin embargo, estamos de acuerdo con el mecánico planteamiento que se hace en este trabajo.

ineludible mandato divino. Pero no menos en la base del segundo, que afecta tanto y más a las parejas matrimoniadas y a las solteras. El desarrollo durante los siglos XII y XIII de una teología que adopta una perspectiva intelectual más desde la criatura que desde el Creador va a llevar a los que están en la base del nuevo método escolástico a ampliar el ámbito de sus consideraciones, pues la variedad del mundo es tan ineludible como su materialidad<sup>4</sup>. Materialidad la de las convenciones sociales, una de ellas el amor en su íntegro desarrollo y con todas sus circunstancias.

En la misma línea, muchos años después, un individuo como el Tostado va a expresar su pensamiento integrador. Tan integradoramente escolástico que en una obra como el *Breviloquio de amor y amiççia* intentará aunar todo lo referente al amor humano y divino. Aún más, tan integrador que es posible sorprender en el cuerpo de sus razonamientos extrañas interpolaciones teóricas a la hora de hablar de amor que no pueden ser interpretadas sino como el resultado de una fusión natural de lo heredado, lo sentido y lo pensado en esa España de los siglos XIV —en el fondo, el *Libro de buen amor*— y XV a los que dedicamos principalmente aquí nuestra atención.

Nuestro compromiso de historiador de la literatura más que de las ideas va a dar la sensación de que en ocasiones simplificamos ingenuamente. Es probable que sea algo más que la mera impresión, pero no siempre es posible ni pertinente extenderse, continuándola, por la línea de la historia filosófica occidental. Es así que los aspectos que creemos esenciales de nuestro naturalismo amoroso de los siglos XIV y XV (y aun del XVI) los desarrollamos en los cuatro primeros capítulos de este libro. Los restantes pueden ser considerados más literarios y quieren dar cuenta de la formulación de los temas anteriormente recorridos en otros continentes literarios y con otros intereses.

Por un lado, se va exclaustando el pensamiento naturalista y aristotélico desde el momento en que se fragua en las aulas universitarias y en los escritorios de los reverendos maestros. En manos estudiantiles (estudiantiles, *sensu lato*) el pensamiento se convierte sencillamente en literatura. Es cierto que los contenidos persisten. Sin embargo, la parodia de ese saber —paro-

---

<sup>4</sup> La repercusión del tema amoroso en la literatura teológica es evidente, como puede verse desarrollado por P. DILZENBACHER, «Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter». *Saeculum*, 32 (1981), págs. 185-208, en especial págs. 192-200. No referimos sólo una parte de la filosofía del momento, sino que también el amor viene por vez primera a ser un modo de directa relación con Dios en los ámbitos más espirituales, de un san Bernardo, de los integrantes de la escuela de San Víctor, etc. (véase Jean LECLERCQ, *Monks and Love in 12th Century France*, Oxford: University Press, 1979; del mismo, *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, Turín: Società Editrice Internazionale, 1984; y P. DILZENBACHER, «Pour une histoire de l'amour au Moyen Âge», págs. 236-238).

diado por el alto respeto que merece, claro está— y la manipulación, más retórica y literaria que de sentido, produce especímenes literarios nuevos. Nuevos no tanto por su linaje o enjundia, cuanto por sus resultados y por la acogida que de ellos hace el magma literario en proceso de configuración a mediados del siglo xv español. De hecho, pensamos que de forma ininterrumpida en la tradición occidental el tratadismo amoroso ha ido expresándose muy a menudo en clave humorística o relativizando sus principios doctrinales por medio del recurso a la parodia. El sospechoso escolasticismo del tratado de Andrés el Capellán, su más que sospechosa democracia amorosa, entre otras cosas, pueden ser un capítulo más de esta relativización cómica que ya percibimos en la obra de Ovidio cuando remonta con la sonrisa el naturalismo de Lucrecio, pero que, en nuestra literatura, alcanza los años jánicos de los Reyes Católicos y puede producir cosas como una prostituta profesional, además de bruja y rufiana, que, con sus compinches, habla de naturalismo amoroso y de «humanidades».

Vemos, por otro lado, que el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* prolonga el pensamiento del Tostado con una gran malicia, sí, pero se inserta también en la nascente autobiografía amorosa que se beneficia del género epistolar. Es literatura que adopta el esquema de la epístola autobiográfica y que manipula la lógica estudiantil con fines eminentemente paródicos. Y desde la perspectiva de esta obra no puede escondérsenos el *tratadismo* amoroso del momento, de alguno de cuyos especímenes puede ser considerado precisamente un planteamiento erotológico antagonista. Y es literatura este *Tratado*, en tanto que así lo podrían entender sus más inmediatos receptores, por obra y gracia también de la subversión de géneros serios, y reconcentrado el interés en la primera persona atenazada por la pasión. Lo mismo puede decirse del resto. Y obras como la *Repetición de amores* de Luis de Lucena y el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, así como también la misma *Comedia* de Rojas, circunscriben su pensamiento y hasta su deseo de teorizar sobre amor en límites literarios genéricos no tan estrechos como para que no asistamos a un proceso de comunicación y contagio, que se da en estos textos literarios directamente relacionados con la cultura universitaria.

Estos dos puntos del planteamiento del amor en el ámbito universitario son, como decimos, los que nos van a interesar: por un lado, el amor y su impostación doctrinal en las aulas, el concepto de amor que ahí se enseña; y, por otro lado, la manipulación de este mismo concepto cuando en el quicio de las aulas se trasvasa en odres nuevos, estructuras literarias en las que ya no se habla del amor en abstracto, sino del amor en primera persona o del amor de un amigo apasionado, a veces en abierta polémica con otras

posturas «sentimentales» — como el *Siervo libre de amor*—, u otras veces en ensanchada, ambigua y atormentada complementariedad consigo misma, genialmente conseguido por Fernando de Rojas en las sucesivas *recreaciones* de un acto de comedia sentimental dizque ajeno.

\* \* \*

Es necesario hacer constar el agradecimiento a quienes han sido sufridos lectores del original de este libro y a quienes han soportado con paciencia preguntas, consideraciones y demandas. Quede expreso nuestro agradecimiento a Eugenio Asensio, Lola Badia, Eugenio de Bustos, Carmen Codoñer, Alan Deyermond, Brian Dutton, Charles Faulhaber, Emiliano Fernández Vallina, Antonio García y García, Jesús Gómez, Joe Gwara, María Eugenia Lacarra, Jeremy N. H. Lawrance, Bienvenido Morros, Carmen Parrilla, José Antonio Pascual, Jaime Poch, Pere Quer, Nicasio Salvador Miguel, Emma Scoles, Barry Taylor y Domingo Ynduráin. Y a Francisco Rico, por más dilatadas respuestas; con Modesta.

---

## CAPÍTULO PRIMERO

### Alfonso Fernández de Madrigal y su *Breviloquio de amor y amiçia*

A pesar de no contar aún con una completa monografía sobre Alfonso Fernández de Madrigal, parece que el interés por este teólogo y polígrafo español del siglo XV se va despertando poco a poco<sup>5</sup>. Sin embargo de esto, todavía se puede mantener que su importancia para la historia literaria está en inversa proporción a la de la producción crítica que modernamente se le ha dedicado<sup>6</sup>. Pues si sus contemporáneos reconocían en él una sabiduría muy por cima de lo común («puédese creer dél que en la ciencia de las artes e theología e filosofía natural e moral, e asimismo en el arte del estrología e astronomía, no se vido en los reinos de España ni en otros estraños se oyó aver otro en sus tienpos que con él se conparase»<sup>7</sup>), y sabemos de su

<sup>5</sup> Una aproximación a la bibliografía del Tostado puede verse en Isaías RODRIGUEZ, «Autores espirituales españoles de la edad media», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 1, Salamanca: Universidad Pontificia, 1967, págs. 286-287. También puede consultarse la noticia del *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, Madrid: C.S.I.C., 1972, págs. 1390-1391; Klaus REINHARDT, «Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 5, Salamanca, 1976, págs. 148-153; Antonio GARCÍA Y GARCÍA, «La canonística ibérica medieval posterior al decreto de Graciano», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 5, Salamanca, 1976, págs. 352-356; Klaus REINHARDT - Horario SANTIAGO-OTERO, *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, Madrid: C.S.I.C., Centro de Estudios Históricos, 1986, págs. 64-79; de próxima publicación es la exposición general de Emiliano FERNÁNDEZ VALLINA, «Introducción al Tostado. De su vida y de su obra», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1988.

<sup>6</sup> Descartando los raros títulos que más abajo señalamos a propósito de los textos que aquí nos interesan, hay que tener muy en cuenta el trabajo de Karl KOHUT, «Der Beitrag der Theologie zum Literaturbegriff in der Zeit Juan II. von Kastilien», *Romanische Forschungen*, 89 (1977), págs. 183-226. Para la versión de los *Cánones crónicos* de Eusebio y sus sorprendentes comentarios, véase Ronald G. KEIGHTLEY, «Alfonso de Madrigal and the *Chronici canones* of Eusebius», *Journal of Mediaeval and Renaissance Studies*, 7 (1977), págs. 225-258. Del *Eusebio* del Tostado prepara edición Emiliano Fernández Vallina, para la *Biblioteca Española del Siglo XV*.

<sup>7</sup> Es afirmación de Fernando del Pulgar en sus *Claros varones de Castilla* (ed. de Robert B. TATE, Oxford: University Press, 1971, pág. 72). En el mismo sentido se expresa Alonso de Palencia, en la hermosa elegía latina que le dedicara, en donde se dice que don Alfonso muere «quadragenarius», seguramente queriendo decir en la cuarentena, más que precisamente a los cuarenta años (Robert B. TATE - Rafael ALEMANY, eds., *Epístolas latinas*, Bellaterra [Barcelona]: Publicaciones del Seminario de Literatura Medieval y Humanística [Universidad Autónoma], 1982, págs. 78-100).

participar como consultor en los ambientes literarios de la corte de Juan II de Castilla, también era capaz de ir tras de la gloria literaria en el mundo exterior, que tan activo se muestra a mediados del siglo XV<sup>9</sup>.

Lo admirable, lo proverbialmente admirable, es que el Tostado pudo entre sus contemporáneos, mantener polémicas en el mundo especializado de la teología, brillar en ambientes de oropel y pedantería, manteniendo indeleblemente su figura profesional y de moralista. No como otros reverendos maestros del franciscano Diego de Valencia, por ejemplo), que, como máximo, llegaron a reunir un puñado de elogios en vida, y por parte nuestra a disfrutar de un neblinoso conocimiento<sup>10</sup>.

Porque quizá la virtud más de alabar del Tostado como intelectual es la de haber sabido divulgar sin descender de su cátedra salmantina. En efecto, sus obras son de laberíntica relación: sacar de las unas para traducir en las otras, insertar aquí para luego volverlo hacer acullá con leves retoques, son procedimientos tan utilizados por el autor, que han fatigado en demasía a sus raros y sufridos estudiosos. Pero gracias a ese «auto-uso» (en pocos casos se podrá hablar de revisión) recuperamos ahora trabajos que, de no haber procedido su autor de ese modo, andarían seguramente perdidos en el prolijo bosque del que más escribiera, tratándose como se trata a veces de trabajos o ejercicios emanados de la docencia universitaria. Pero de esto no tendremos más remedio que hacer argumento enseguida.

<sup>8</sup> Dejando de lado el hecho de que los interesados por las cuestiones mitológicas, a alguno de los cuales hacemos referencia más abajo, no eran siempre reverendos maestros, recuérdese, por ejemplo, el peritaje impecable que el Tostado ejerce para Fernando de la Torre en su *Libro de las veinte cartas e quísticas* (Antonio PAZ y MELIA, ed., Fernando de la Torre, *Cancionero y obras en prosa*, Dresden, 1907 [*Gesellschaft für romanische Literatur*, 16], pág. 20; María Jesús DIEZ GARRETAS, *La obra literaria de Fernando de la Torre*, Valladolid: Universidad, 1983, pág. 126).

<sup>9</sup> Aparte el trasfondo cultural, muchos de cuyos aspectos sobresalientes han sido estudiados por Ottavio DI CAMILLO, *El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia: Antonio Torres, editor, 1976, hay que considerar las propias afirmaciones del Tostado sobre el esfuerzo creativo recogidas y estudiadas por Karl KOHUT, «Der Beitrag der Theologie zum Literaturbegriff in der Zeit Juan II. von Kastilien», ya citado. Pero ese esfuerzo, desde luego, no puede justificar una afirmación como la de que, cuando escribe sobre cuestiones como el amor y la amistad, «el Tostado se interesa más por la expresión literaria que por el desarrollo doctrinal del tema, carente de trascendencia», afirmación que debemos a Tomás y Joaquín CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española*, II, Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1943, págs. 542-558.

<sup>10</sup> Se notará que cito un caso de maestro en teología de primera clase para sus contemporáneos. El estudio de su personalidad literaria de Wolf-D. LANGE, *El fraile trovador. Zeit, Leben und Werk des Diego de Valencia de León (1350?-1412?)*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1971 (*Analecta Romanica*, 28), y el de alguno de sus aspectos más doctrinales que literarios de Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, *Tratados castellanos sobre la predestinación y sobre la Trinidad y la Encarnación, del maestro Fray Diego de Valencia OFM (siglo XV). Identificación de su autoría y edición crítica*, Madrid: C.S.I.C., 1984, muestran bien a las claras la ausencia de labor intelectual por parte de estos profesionales, que en pocos casos dejaron

Por otra parte, cuando observamos que el Tostado se traduce a sí mismo y pone al alcance de *romancistas* alguno de los opúsculos a que nos referimos, incluso sin modificaciones sensibles en la nueva versión, podemos pensar que no estamos muy lejos del mismo procedimiento para la difusión en traducciones de textos latinos o italianos de carácter clásico o humanista, traducciones cuyo número va aumentando por entonces y que, como es sabido, son bastante comunes en la corte de Juan II, compartiendo interés y espacio de recepción con las obras del nuestro o de un Enrique de Villena<sup>11</sup>. Ámbito, es claro, culturalmente macizo e intensivo. Pero el del Tostado será el único caso en Castilla de pura expansión directa extra-universitaria de las actividades propias de la facultad de Artes, como bien pudieran ser las materias relacionadas con la cátedra de *poetria* que, como sabemos, poseyó el de Madrigal<sup>12</sup>.

Así, su extensa y prolija exposición de los *Cánones* de Eusebio de Cesarea será utilizada muy pronto como una suerte de magna enciclopedia de la cultura antigua, y acaso tenía ya desde su concepción ese mismo sentido. Pues la sensibilidad del comentarista era, entonces, poco selectiva, enciclopédica, al menos en España, como podemos comprobar con el caso de Enrique de Villena, cuyo trabajo sobre los tres primeros libros de la *Eneida* es, entre otras cosas, un *speculum vitæ humanæ*<sup>13</sup>.

Pero pocos textos del Abulense recabaron en los ambientes *romancistas* castellanos tanto interés como sus obras, o a él atribuidas, sobre el amor, ya sean de disquisición teórica o de exégesis práctica. Así, el tratamiento exegético de Venus y Cupido en unas a modo de selectas *genealogiæ deorum*, *Sobre las diez questões vulgares*, es utilizado nada menos que por el Con-

---

una obra ni siquiera mínimamente comparable a algunas de las secciones del Abulense. Algún día habrá que estudiar de forma monográfica la verdadera aportación científica de quienes brillaron más como poetas que como pertenecientes a su profesión teológica, filosófica o escriturística.

<sup>11</sup> Pensamos en casos como los de Pier Candido Decembrio, Gianozzo Manetti, Leonardo Bruni, etc., etc. La coexistencia de algunos de estos textos y los del Tostado ha sido expuesta en la reciente tesis de Guillermo SERÉS, *La traducción parcial de la «Aliada» del siglo XV. Estudios y textos complementarios*, tesis doctoral inédita, Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, 1987. En ese mismo sentido, véase Jeremy N. H. LAWRENCE, *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*, Bellaterra (Barcelona): Publicaciones del Seminario de Literatura Medieval y Humanística (Universidad Autónoma), 1979; «On Fifteenth-Century Spanish Vernacular Humanism», en *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Robert Brian Tate*, Oxford: Dolphin Books, 1986, págs. 63-79; *Un episodio del protohumanismo español: tres opúsculos de Nuño de Guzmán y Gianozzo Manetti*, Salamanca: Diputación Provincial, 1989 (*Biblioteca Española del Siglo XV*, 1).

<sup>12</sup> Para las consecuencias de su actividad en la cátedra de poesía, véase más adelante.

<sup>13</sup> Véase nuestra edición, de la cual están a punto de aparecer los dos primeros volúmenes (Pedro M. CAJEDRA, ed., Enrique de Villena, *Traducción y glosas de la «Eneida»*, vols. I y II. Salamanca: Diputación Provincial, 1989 [*Biblioteca Española del Siglo XV*, 2-3]).

destable don Pedro de Portugal en su *Sátira de infelice e felice vida*; de donde, entre otras cosas, se puede inferir que la incrustación de este tipo de preocupaciones mitográficas, exegéticas o teóricas, con su poquito de dialéctica, son ya propias de la ficción sentimental en sus albores. Sobre esto nos habremos de entretener algo más en el capítulo sexto de este libro.

Pero, sin salir de ese ambiente universitario y de teoría amorosa más o menos seria, se trasvasa también el pensamiento de don Alfonso, tal como se formula en el *Breviloquio de amor y amiçia* y otros textos afines, a obras como el socarrón *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, en el que también nos detendremos, o a la *Repetición de amores* de Luis de Lucena, en una suerte de desplazamiento o exclaustración de aquellos principios teóricos que blande el maestro salmantino y otros como él, exclaustración que alcanzará, por supuesto, a *Celestina*. A todo ello nos referiremos en el curso de estas páginas, delineando en principio algunas particularidades del pensamiento y de la estructura tal como se aprecian en la obra de don Alfonso.

Y aún pudiera añadirse a esta lista de beneficiarios directos o indirectos otros más distanciados del mundo salmantino, como Francesc Alegre, quien desarrolla su *Sermó de amor* en términos bien coincidentes con el Tostado. Y solamente citamos algunos casos que no nos obligan a sobrepasar los límites del cuatrocientos español y del tema que nos proponemos desarrollar en las páginas que siguen.

Habremos de retener ese contexto a medias universitario y laico de teoría ética, a medias de relato sentimental o de parodia literaria. Y por todo lo que hemos dicho hasta ahora nada tiene de particular la popularidad del *Breviloquio de amor y amiçia*, algunos de cuyos aspectos más significativos nos proponemos desarrollar en el capítulo siguiente; ni tampoco tiene nada de particular la del *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*<sup>14</sup>, que se ha atribuido también al Tostado, y que sólo repercute directamente en obras de sospechosa seriedad y, por más señas, de andanzas universitarias y salmantinas, como la citada de Lucena o la inevitable de Rojas.

\* \* \*

Aunque en un planteamiento de ética aristotélica y escolástica, como la que se exhibe en el *Breviloquio*, son inseparables en su serie los conceptos

---

<sup>14</sup> Para los fragmentos correspondientes al amor profano del *Breviloquio* y del *Tratado*, véase nuestra edición: Pedro M. CÁTEDRA, ed., *Del Tostado sobre el amor*, Barcelona: «stelle dell'Orsa», 1986. Citaremos los textos ahí contenidos por esta edición, indicando página y línea.

de amor y amistad, y seguramente otros muchos con ellos relacionados, nos interesan ahora de la obra del Tostado los fragmentos exclusivamente dedicados al «fiero y bravo amor», al amor pasional<sup>15</sup>.

Antes de analizar esos fragmentos y justificar la atención que le dedicamos, habremos de hacer algunas precisiones cronológicas y estructurales, vale decir genéricas, sobre el *Breviloquio*.

<sup>15</sup> En rigor, el *Breviloquio de amor y amicitia* ha recabado la atención de algunos críticos, como la de Olegario GARCÍA DE LA FUENTE, «Dos obras castellanas de Alfonso Tostado inéditas», *La Ciudad de Dios*, 168 (1955), págs. 297-311, valioso trabajo pero con prescindibles juicios sobre la obra. En bastantes casos ésta y el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* han sido confundidos. Esperamos contar pronto con la edición sinóptica del *Breviloquio*, textos latino y castellano, que actualmente prepara Jaime Poch, mientras tanto nos hemos referido a sus manuscritos en nuestra edición fragmentaria (*Del Tostado sobre el amor*, págs. 3-5).

## I

El *Breviloquio de amor y amiçia* fue primero redactado en latín a instancias del rey Juan II, según nos enteramos característicamente el colofón de esta primera versión<sup>16</sup>:

*Ad gloriosissimum cesarem, ac magnificum triumphatorem senper augustum illustrissimum Castelle ac Legionis regem potentissimum principem, minimi servulorum suorum Alphonsi de Madrigali in artibus magistri Breviloquii de amore et amiçia in quodam anphoristico Platonis documento qualecunq. que responsivum explicit feliciter.*

Y el propio autor traduce al castellano la obra no porque el rey fuera inhábil latino, sino porque así podrían beneficiarse muchos otros de su labor, según se dice en el prólogo de esta misma versión<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Dos manuscritos han sobrevivido de esta versión: uno en la Biblioteca Provincial de Cáceres procedente de la rica biblioteca del monasterio de Guadalupe (cf. Hermenegildo ZAMORA, «Un opúsculo bíblico del Tostado desconocido», *Verdad y Vida*, 31 [1973], pág. 291); otro para en la biblioteca de la Catedral de Burgo de Osma (cf. Timoteo ROJO ORCAJO, «Los códices de la catedral de Burgo de Osma», *BRAH*, 94 [1929], págs. 783-784). La versión castellana del fragmento a continuación citado: «Al magnífico César et magnífico et vencedor siempre agosto, muy esclarecido rey de Castilla et León, mi poderoso príncipe, del menor de todos sus siervos Alfonso de Madrigal, maestro en Artes, Breviloquio de amor et amiçia sobre un breve dicho platónico algún tanto respondiente, con felicidad se concluye. Deo graçias» (fol. 74r). Transcribe el colofón en su versión castellana Joaquín BLÁZQUEZ HERNÁNDEZ, «El Tostado alumno graduado y profesor en la Universidad de Salamanca», en *XV Semana Española de Teología*, Madrid: C.S.I.C., 1956, pág. 420.

<sup>17</sup> «... et esto por mí en stillo latino acabado, aunque tantas non fueron las fuerças como la voluntad de servir, la vuestra real alteza a mí rescribió que todo en latino comento en fabla vulgar tornase et este señor, yo non entendí a mí ser mandado porque vuestra exçellente señoría en el comento dicho alguna dificultad fallasse, ca nin la materia era de tan elevada speculación nin el stillo tan escondido que a vuestra real alteza en ello pudiesse alguna cosa dubdar... como sea condición del bien estender para obrar et aprovechar, segund dize sant Dionisio en el libro de los nombres de Dios, la real bondad sin medida excediente a las otras bondades non solamente para sí queriendo delectación o exerçicio en leer por el dicho comento, la qual por el primero scripto a ella era muy fáçile de aver, mas aun queriendo aprovechar a los otros que del latino stillo non expertos podían por el stilo vulgar exerçitar sus ingenios, el dicho latino comento en romanze castellano mandó interpretar, por que si en la dicha obra algúnd fructo oviesse, a todos fuesse manifestado» (Biblioteca Universitaria de Salamanca, Ms. 2178, fol. 2r; en adelante siempre que citemos las partes inéditas del *Breviloquio*, lo haremos por la lección de este códice).

Interesa el dato, consignado en su obra, de que cuando el Tostado escribe y traduce el *Breviloquio* era ya maestro en Artes, al menos así se titula tanto en el inicio del prólogo, cuanto en el colofón. Con laboriosa investigación, J. Blázquez ha reconstruido su vida académica en Salamanca<sup>18</sup>, en donde don Alfonso se gradúa de maestro en esa Facultad en la temprana fecha de 1432<sup>19</sup>. Por lo que a nosotros interesa, sería esta fecha *post quem* para establecer la de la composición del *Breviloquio*.

El próximo título que exhibe en sus obras va a ser, después de 1437, el de bachiller en Teología, graduación de la que aún no se hace mérito en el *Breviloquio*, por lo que parecería lógico proponer fecha *ante quem* esta última. Así pues, teniendo esto en cuenta, podría ser defendible que el Tostado compusiera su obra entre 1432 y 1437. Sin embargo, hay que hacer otras precisiones, según veremos inmediatamente.

Acaso una referencia al *Breviloquio*, espigada en una obra datable en el mismo período, pudiera servir para confirmar esa fechación propuesta, poniendo además de manifiesto ciertas relaciones de índole temática y estructural en las que no tendremos más remedio que insitir más abajo. Quede dicho, sin embargo, que entre las obras datables en este mismo período (1432-1437), se encuentran dos *repetitiones*<sup>20</sup>, *De statu animarum post hanc vitam* y *De optima politia*.

Escribiendo don Alfonso sobre la más apropiada edad para contraer matrimonio, cita en el *Breviloquio* «un pequeño libro manual»<sup>21</sup>, en el que dice haberse entretenido sobre el asunto. Que sepamos, no existe entre los títulos alineados en la bibliografía del Tostado ninguno parecido a un opúsculo

<sup>18</sup> Véase J. BLÁZQUEZ HERNÁNDEZ, «El Tostado, alumno graduado y profesor en la Universidad de Salamanca», págs. 413-447; J. BLÁZQUEZ HERNÁNDEZ, «El Tostado, alumno graduado y profesor en la Universidad de Salamanca. Complemento y rectificación», *Revista Española de Teología*, 32 (1972), págs. 47-54.

<sup>19</sup> Véase, para todo ello, J. BLÁZQUEZ HERNÁNDEZ, «El Tostado, alumno graduado y maestro de la Universidad de Salamanca», págs. 434-435 y 442; y «El Tostado, alumno graduado y maestro en la Universidad de Salamanca. Complemento y rectificación», págs. 49-53.

<sup>20</sup> Más abajo nos referimos concisamente a este género típicamente universitario. Para la fecha, véase J. BLÁZQUEZ HERNÁNDEZ, «El Tostado, alumno graduado y profesor en la Universidad de Salamanca», págs. 443-445, en donde se afirma que «esas dos piezas pertenecen al período de docencia en la Facultad de Artes como maestro lector ordinario ('Magistorum legentium ordinarie') en la cátedra de Filosofía moral» (444).

<sup>21</sup> «Et dize [Aristóteles] que los casamientos non se deven fazer en la vejedad nin esso mismo en la tierna hedad. Cada uno de éstos es dañoso et non poco et sin las razones que proçeden de natural fundamento, de las quales tractamos en un pequeño libro manual, ésta es una. conviene a saber, que los padres pueden tirar los defectos de los fijos muy tiernos acorriéndolos, et los fijos semejantemente ayuden a los padres quando ellos fueren desfallesçientes. Et dize que la conveniente hedad en los varones para engendrar es quando ovieren treynta et çinco años, o poco más o menos» (fol. 9v).

sobre el matrimonio. Sin embargo, la materia se desarrolla muy oportunamente en la segunda de las dos *repetitiones* citadas, elaborada ya en forma de tratado. Así, en *De optima politia*<sup>22</sup>, segunda y tercera conclusión, se trata, primero, que «ad perfectam politiam volentem ordinari, generandi tempora oportet considerari»; y, en segundo lugar, que «politicum curantem perfectas facere proles, gignentium oportet spectare occupationes»<sup>23</sup>, entre otras.

Con sólo estos datos y atendiendo a las titulaciones de los colofones de las obras del Tostado, no podemos llegar a más precisión cronológica, sino decir que antes de 1437 y después de 1432, pero después de haber redactado *De optima politia*, habrá escrito el Abulense nuestro *Breviloquio de amor y amiçia*, que puede considerarse ya un maduro espécimen de la dedicación de un sesudo «artista».

Sin embargo, no quedaríamos exentos de falta de rigor si no advertimos que nos asalta un problema para la fecha *ante quem*. De hecho, el Tostado no sólo cita en el *Breviloquio* una única obra suya anterior, sino que hasta tres veces menciona el *Libro de las cinco paradoxas*. Éste fue primeramente redactado en castellano para la reina María de Castilla y, con posterioridad, su propio autor lo vertió al latín, dedicándolo entonces al rey Juan II. Blázquez ya señaló que en el *Libro de las cinco paradoxas* el Tostado se titula maestro en artes y bachiller en teología, además de que se cita concretamente la fecha de 1437<sup>24</sup> en el cuerpo de la obra. Si ésta es posterior a la fecha mencionada, habrá que datar también después de 1437 el *Breviloquio*.

Estos datos, en efecto, descabalan la ordenación cronológica de las obras que aquí hemos ido mencionando, y, entre otras cosas, nos obliga a cuestionarnos sobre la razón por la que, siendo ya bachiller en teología cuando compone el *Breviloquio*, el Tostado no lo menciona en ningún sitio. Nos quedan, sin embargo, algunas posibilidades de concordar todo esto en la laberíntica relación de la obra del Abulense. La primera es la de admitir que en sucesivos retoques el Tostado fuera incorporando nuevos datos. Pero por la misma razón esperaríamos también una reforma de los que otrora utilizara sobre su propio curriculum. Sin embargo, la utilización de los títu-

<sup>22</sup> Véase la edición que citamos más abajo y la traducción de J. CANDELA, *El «De optima politia» de Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Murcia: Universidad, 1954, págs. 44-45.

<sup>23</sup> *De optima politia*, en *Alphonsi Tostati... Opera*, Venecia: Nicolaus Pezzana, 1737, vol. XXV, págs. 68 y sigs. Citaremos las obras latinas del Tostado por esta edición, señalando el tomo y el lugar.

<sup>24</sup> J. BLÁZQUEZ HERNÁNDEZ, «El Tostado, alumno graduado y profesor en la Universidad de Salamanca», pág. 422 (transcribe el texto latino). También se halla la misma fecha de 1437 en el texto romance, presumiblemente anterior a aquél: «Ca como aya mill e quatroçientos e treynta e siete años que el nuestro Redemptor nasció de la Virgen» (Biblioteca Universitaria de Salamanca, Ms. 2178, fol. 81v).

los académicos de don Alfonso no puede servirnos como medio seguro para datar sus obras. Pues aún el primero de enero de 1438 aparece mencionado en un documento oficial del Colegio de San Bartolomé como «Alfonso Fernández de Madrigal, rector, maestro en artes»<sup>25</sup>, sin más datos, cuando sabemos que ya había accedido al bachillerato en teología.

Otra posibilidad de borrar el problema sería la de defender una composición coetánea del *Breviloquio* y del *Libro de las cinco paradojas*. Todas las citas de éste en aquél ocurren al principio de la obra, tanto en la versión latina como en la castellana, y todas ellas se refieren a una misma cuestión, la de la generación humana, que también en parte se había suscitado en la segunda conclusión de *De optima politia*. Como se ve, y aún podrá ampliarse más abajo, los intereses son ciertamente propios de quien se dedica entonces a la filosofía natural<sup>26</sup>. Sería posible pensar en que el Tostado acaba el *Breviloquio*, mientras que resta en su escritorio el *Libro de las cinco paradojas*. Aquella obra llegó pronto a su real destinatario, mientras que ésta, cuya primera redacción es en romance, fue luego vertida al latín y enviada más tarde a la corte, cuando ya el maestro en artes era también bachiller en teología. Estaríamos, pues, muy cerca por el antecedente y por el consecuente del año de 1437, fecha en la que podría haberse redactado nuestro *Breviloquio de amor y amición*.

Sin embargo, al apoyo poco seguro y claro que tenemos para establecer esos datos cronológicos se nos va a unir el que nos sugiere el probable conocimiento que don Alfonso tenía del *Libro de buen amor*, al que más abajo nos referimos, conocimiento que sólo podemos asegurar documentalmente después de 1440, si nos atenemos al hecho de que en ese año ocurrió el ingreso del libro de Juan Ruiz en la biblioteca de San Bartolomé.

1437... 1440. Por entonces, también la corte castellana disfrutaba de buenos tiempos. Era su época de mayor sosiego, con el acmé triunfal de Álvaro de Luna, quien con el rey patrocina los ocios militares y culturales

<sup>25</sup> En el registro del Colegio que permite también reconstruir la formación de su biblioteca entre los años 1433 y 1434, del que más abajo damos más cumplida noticia, el actual Ms. Esp. 524 de la Bibliothèque Nationale de Paris, fols. 26r y 29r.

<sup>26</sup> De estos tiempos de actividad filosófica también era el comentario al Génesis (seguramente no en idéntico estado que lo conservamos). Y no es casual. Sabemos de la complementariedad de teología y filosofía natural que se exige al especialista en la exégesis, precisamente cuando se expone el primero de los libros del Pentateuco, desde siempre, desde san Agustín hasta un Honcala, por poner algunos límites y cerrar en España. Florencio MARCOS RODRÍGUEZ ha logrado establecer la actividad muy primeriza de *postillator* sobre el Pentateuco, esbozo de la posterior elaboración de la obra sobre el Génesis y los otros libros (véase «Los manuscritos de Alfonso de Madrigal conservados en la Biblioteca Universitaria de Salamanca», *Salmanticensis*, 4 [1957], págs. 3-33).

más renombrados del siglo. Sin embargo, y como veremos más abajo, en la obra se incorporan materiales quizá anteriores, materiales que son los que más interesan para nuestro razonamiento de hoy, que constituyen los fragmentos sobre el amor profano que, andando el tiempo, serían la base de cierto naturalismo amoroso presente en obras posteriores.

## II

En cualquier caso, tan pesadas apreciaciones cronológicas como las anteriores no son del todo impertinentes, sobre todo si echamos de ver que el fragmento sobre el amor que nos interesa podría haber sido obra exenta antes de incorporarse al *Breviloquio*, pieza que arrancarí­a de la misma actividad universitaria del Tostado que venimos ya conociendo. No es caso, sin embargo, de adelantarnos a nuestro propio razonamiento.

Examinemos ahora las circunstancias de su composici3n y publicaci3n. Declara su autor en el prólogo:

Del magnífico rey en mandamiento resçibi sobre un dicho de Plat3n en stilo proçeder, el título del qual era éste: quando tovieres amigo, cumple que seas amigo del amigo del mismo, mas por esto non cumple que seas enemigo de su enemigo (2r).

Es, efectivamente, un espejismo el que nos hacía pensar que en fecha tan temprana podríamos encontrar un tratado español sobre el amor basado en Plat3n. Pues tal «dicho de Plat3n» no lo puede ser menos, según el estado en el que lo recibe don Alfonso. Proviene de los *Bocados de oro* o de un texto directamente relacionado con éste y enclavado en la laberíntica tradici3n de los textos sapienciales españoles de la edad media<sup>27</sup>. Se lee así en los *Bocados*: «E quando ovieres amigo, conviene que seas amigo de su amigo; e non te conviene que seas enemigo de su enemigo»<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Véase, para ello, el valioso trabajo de Barry TAYLOR, «Old Spanish Wisdom Texts: Some Relationships», *La Corónica*, 14 (1985-1986), págs. 71-85.

<sup>28</sup> Cito por la edici3n de Merchild CROMBACH, *Bocados de oro. Kritische Ausgabe des altspanischen Textes*, Bonn: Romanisches Seminar der Universitát, 1971 (*Romanistische Versuche und Vorarbeiten*, 37), pág. 74. En cualquier caso, de los *Bocados de oro* hay un manuscrito en Salamanca, procedente del Colegio de San Bartolomé, datado en 1433 y copiado para Diego de Anaya, lo que no será dato desdeñable para nosotros desde ahora, pues pudo disponer de él el Tostado. Se trata del Ms. 1866 (véase N. G. ROUND, «The Shadow of a Philosopher: Medieval Castilian Images of Plato», *Journal of Hispanic Philology*, 3 [1978], pág. 17; y M. CROMBACH, ed., *Bocados de oro*, pág. XXIII; y más adelante, nuestra n. 66). Éste será, seguramente, la *Doctrina philosophorum in vulgari et papiro*, que figura en el inventario de libros de 1440 (B.N.P., Ms. Esp. 524, fol. 54v).

Queremos creer que la consulta llega de parte del propio rey Juan II, cuyos intereses no tenían por qué coincidir con las capacidades de don Alonso, pero indudablemente éste peca por no pararse a discernir en clave más crítica sobre la cita de Platón. Más, teniendo en cuenta que él mismo habla en la introducción de su *De optima politia* de «Plato meus» y parece conocer bien alguno de los diálogos platónicos<sup>30</sup>.

Sin embargo, salvado el carácter más bien circunstancial de esta cita, ella es suficiente para convencernos aún más del defectuoso conocimiento que tenía el Tostado de la obra del discípulo de Sócrates; desconocimiento que no representa una excepción en el desolador panorama español del tiempo diseñado por Round. Pues en otras ocasiones el Tostado no tiene empacho en seguir utilizando él mismo fuentes apócrifas, como son las sapienciales, o indirectas para sus citas platónicas, al lado de alguna otra directa<sup>31</sup>.

Así, nos parece discernir un conocimiento de Platón más bien de segunda mano, principalmente a partir de Agustín y de Aristóteles, en la otra *repetitio* anterior a 1437, *De statu animarum post hanc vitam*, que, después de retocada, pasaría a formar parte del *Libro de las cinco paradojas*, cuya versión castellana no merece seguir inédita<sup>32</sup>. Pero hemos de detenernos aquí porque no es la nuestra de hoy labor de investigación sobre Platón y su presencia en la obra del Tostado.

No desdice, sin embargo, el *documentum* platónico que da pie para componer el *Breviloquio* de los andamiajes eruditos de las coetáneas *repetitiones*. Volviendo al pie de la letra, el Tostado determina con los filósofos morales

<sup>29</sup> Puede decirse que el proverbio que suscita el tratado del Tostado contiene una lectura política muy oportuna para el momento de la composición de la obra. Es cuestión que, por ahora, dejamos de lado.

<sup>30</sup> Véase Nicholas G. ROUND, «The Shadow of a Philosopher: Medieval Castilian Images of Plato», pág. 28. Nótese, sin embargo, que las *repetitiones* que manejamos son más tempranas de lo que Round sostiene. Pero, en cualquier caso, el Tostado disponía ya en 1440 y en la Biblioteca del Colegio de San Bartolomé de un *Boecius de unitate et plato in timeo cum aliis* (B.N.P., Ms. Esp. 524, fol. 53v).

<sup>31</sup> En una ocasión, dice el Tostado: «Quia ego Platoni meo vehementer assentior, qui in minimis quoque rebus dixit divinum auxilium invocandum» (cit. por J. BLÁZQUEZ HERNÁNDEZ, «El Tostado, alumno graduado y profesor de la Universidad de Salamanca. Complemento y rectificación», pág. 50); lo que se corresponde de nuevo con una sentencia de *Bocados* (ed. cit., pág. 72). Utilización indirecta de la opinión de Platón sobre la necesaria expulsión de los poetas de la ciudad se da en la exposición del Génesis, a través de Valerio Máximo.

<sup>32</sup> Véase *Opera*, XXV, págs. 31-48. Doy la razón a Round cuando se piense en obras posteriores del Tostado, como es efectivamente el *Libro de las cinco paradojas*, al que principalmente se refiere la fuente del hispanista cornuallés. Para la relación del *Libro de las cinco paradojas* con la repetición citada, véase Tomás y Joaquín CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española*, II, págs. 550-551).

que «amor e amiçia son cosas distintas» (3r); y fundándose en «la doctrina del nuestro Aristótil distinguiremos a la amiçia e amaçión». Ésta, que se corresponde con lo que Séneca llama *amor*, es propia de las cosas inanimadas o sin ánima racional y tiene como objeto el bien del amante. La *amiçia*, sin embargo, no es egoísta y tiene como objeto el bien de lo amado. La «amaçión es semejante a las passiones e nasce de passión», mientras que la amistad se asemeja al *hábito*, según quiere también Aristóteles en el libro octavo de la *Ética a Nicómaco*.

En el capítulo tercero de su obra, distingue el nuestro la diferencia que hay entre amistad y amor desde el punto de vista de Séneca en la epístola 35 a Lucilio, que comenta: «Algunos aman los quales no son amigos, enpero ondequier que ay amiçia está amigo; pues el amar que viene del amor non es de la amiçia, et ansí avía diferencia entre amor e amiçia. Item, el amor por sí non trae necesario consigo nin dize aver passado amiçia, enpero la amiçia sienpre requiere aver passado amor, pues síguese que son diferentes» (3r). Séneca argumenta allí mismo que «la amiçia siempre aprovecha, e el amor algunas vezes daña», lo que se debe, como expone Aristóteles, a que se produce «el amor o amaçión según passión», pues «exemplos desta materia llena es la antigüedad et llena está la presente hedad cuántos por amor non prudente e más verdaderamente por locura el estado bienaventurado mudaron en infelicidad et del todo concluyeron su vida en muy desaventurada muerte».

Deja ahora de recordar don Alfonso los ejemplos modernos sabidos de todos (que más que los otros nos hubieran interesado), con lo que amaga su intención de fondo que es más pedagógica que moral y literaria. Partirán, efectivamente, los literatos de entonces de la casuística antigua para llegar hasta los tiempos modernos, a veces considerando sólo un caso sintético y representativo, tal el de Macías, como proceden por el mismo estilo Juan de Mena, Juan de Flores, Pere Torroella y los autores de «infiernos de enamorados»; tal el de Oliver, según lo recuerda el autor de la *Triste deleytación* o Francesc Moner en el opúsculo que dedica a esta tragedia<sup>33</sup>. En tantísimas otras ocasiones en el cancionero español del siglo XV se olvidan los modernos amores en estas enumeraciones acumulativas con fines demostrativos, como en los textos congéneres del *Dexir contra el amor del mundo*, al parecer mal atribuido a Juan Rodríguez del Padrón<sup>34</sup>. Es procedimiento tópico éste no sólo por razones historiográficas, de cercanía histórica, sino también

<sup>33</sup> Véase para este último asunto Martín de RIQUER, ed., Alain Chartier, *La belle dame sans merci. Amb la traducció catalana del segle XV de fra Francesch Oliver*, Barcelona: Quaderns Crema, 1983, págs. XXIX-XL.

<sup>34</sup> Para este texto de tan discutible autoría, véase Brian DUTTON, et al., *Catálogo-índice de la poesía cancioneril del siglo XV*, Madison, Wisconsin: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1983, n.º 1.457.

por el hecho de que los *modernos*, aunque impresionen, no serán objeto suficientemente ejemplar.

Por eso el Tostado se explaya con los casos antiguos. Destacará los resultados del amor loco entre los hijos de Seth y las hijas de Caín, a consecuencia del cual Dios envió el diluvio. Destaca también con tintes propios el caso de Semíramis, cuya «grande locura de amor» la llevó hasta el punto de publicar leyes que sancionaran y apadrinaran su nefando pecado. Y «mucho daño a Medea aquel desenfrenado amor de Jassón, por el qual quitando el amor e piedad de su padre, el su tesoro a ombre estraño descubrió e su hermano, aún muy tierno de hedad, más fiera que los leones con cruda muerte acabó. Et porque de los amores locos síguense enojos sin tiento e grandes aborresçimientos, ansí como con destentado amor a Jassón avía amado, con descomunál aborresçimiento tañida, dos fijos suyos e de Jassón, en pena infame de la apartança del casamiento, delante de él con cruel cuchillo degolló», según sabemos por Séneca y Ovidio (3v), y cita el Tostado aquí concretamente sus autoridades. Entra ahora el caso de Medea que se excluye del cuerpo de los capítulos a los que más concierne (nos referimos al fragmento sobre el amor pasional, al que prestaremos atención con más detalle luego).

Siguen los ejemplos de Fedra, Tiestes, Sansón. Pero, añade el Tostado, «si nós, buscando la materia de los amadores, trastornamos la orden de los siglos, en infinito crescerá la obra; ca contando nós de esta materia, primero fallerá el tienpo que non cosas que digamos» (4r)...

Se habrá notado ya, pero no hay más remedio que resaltar la circunstancia de que aquí el Tostado está hablando del amor en general, pero tiene una tendencia insobornable a hablar del amor mundano y pasional.

Trata el capítulo cuarto del *amor o amaçión*, sin llegar a declarar ninguna de sus especies, a pesar de que se dice que las hay. Se reitera ahora que el amor es pasión o *acto pasional*. Propio de las bestias fieras, éstas se enfrentarán al cuchillo por el amor de sus hijos. Y ya que éste existe en los animales, es evidente que el amor es una *passio*, pues éstos no tienen deseos si no son los pasionales. Y como dice Aristóteles en el libro segundo de la *Ética*, todas las cosas que están en el ánima «o son actos o hábitos o pasiones», pero el amor es cierto que no es de los primeros, luego será *pasión*. Lo cual demuestra el Tostado con la ortodoxia aristotélica: «Esto se declara ansí: ca hábito es qualidad engendrada en el ánima de algunos actos, según pone Aristóteles en el segundo de las *Éthicas*, enpero maniffiesto es el amor non ser en nos cosa engendrada por actos, mas cosa naturalmente en nos stante, ca luego como alguno cognosçiere la cosa la puede amar, pues non se causa el amor por costumbre de muchos actos, mas por naturaleza, según

declara Aristóteles en el segundo de las *Éticas*, en comienzo, mas están en potencia en nos para resçebirlos et estarán perfectos quando fuéremos usados mucho en algunas operaciones. Otrosí, pruévasse el amor causarse por naturaleza e non por acto, ca quando el nuestro Aristóteles busca en el segundo de las *Éticas* a cuál es más duro de resistir o la ira o al amor, dixo: más difiçile es pugnar con la concupisçençia que con la ira, según dize el philósopho Eráclito. Enpero contra el hábito non tenemos alguna pelea según naturaleza, pues el amor non es hábito» (4r-4v).

Tampoco puede llamarse el amor *acto*, porque los actos nacen de los *hábitos*, pero el amor no se engendra de ningún hábito, «pues es pasión natural, pues el amor non se llamará acto».

Se demuestra en el capítulo quinto de la obra «que el amor es más exçellente entre todas las passiones e cómo amamos naturalmente a Dios con amor passional» (4v-5r)<sup>35</sup>. Ninguna pasión es, como el amor, «tan delectable a la naturaleza nin conveniente» —nótese, para después, la fusión de la delectación y la conveniencia en su ámbito *de natura*—. Desde luego, entre las fuerzas concupiscible e irascible será la más excelente la primera, porque el amor lo es más que la ira, según que su objeto propio es el bien, mientras que el de la ira es el mal, y ésta es pasión más triste. Pues la «ira se mueve por injuria e menospreçio a nos fecho [e] el amor mueve a folgar en la delectación luego como fuere ella cognosçida. Enpero en todos los movimientos non ay alguno más perfecto nin más amigo de la naturaleza que el movimiento de folgar en la cosa delectable, como todas las cosas se muevan por folgar en el deleyte, pues manifiesto es el amor seer movimiento mucho conveniente a la naturaleza. Otrosí, la pasión que es amor non trae consigo alguna tristura o enojo, según sí por sí es movimiento para folgar en el deleyte et non ha movimiento más alegre en todos los movimientos que éste. Et si algunas vezes con el amor vengan enojos e pesares, esto non es de rayz del amor, mas porque con el amor se mescla ira o grande furia. Et esto quando algúnd embargo hay de poder alcançar la cosa amada [e] muchos por conseguir una cosa amada trabajan, entonçe nasçen grandes angustias, non porque amamos, ca el amor solamente faze folgar en la cosa deleytosa, mas porque nos movemos en ira contra aquellos que aman lo que nós amamos, persiguiendo para destruir a los que nos resisten o nos quitan lo que amamos. En el amor, tiradas todas las otras passiones, pareçe non aver alguna tristura, ca quando alguno tiene lo que ama, non le embargante otro alguno, deléytese e está en aquel deleyte; enpero si el [que] ama non posee

<sup>35</sup> Cf. también *Opera*, XIX, págs. 181 y sigs.

lo que él ama, ca luenga esperança lo atormenta, o la desesperación de aver la cosa amada faze muy desconsolados a los amadores. Pues parece que el amor seer más perfecto que todas las otras passiones e más convenir a la naturaleza. E esto non hablando speçialmente de algúnd particular amor, mas en universal» (4v-5r).

Se nos excusará la extensión de la cita anterior si consideramos que ahí está el meollo de la fenomenología amorosa del Abulense, facturada con la ayuda de Aristóteles, Séneca y, evidentemente, con la incorporación de juicios del Aquinate, entre otros. De hecho, la defensa de la bondad consustancial del amor y el intento de aislarlo de sus derivaciones más materiales, manteniendo la unidad de todos los sentimientos de *amor* (en términos dionisianos, reunión de *eros* y *ágape*), son también los propios de las posturas filosóficas de carácter neoplatónico, desde Dionisio hasta Hugo de San Víctor, pasando por san Agustín<sup>36</sup>, y en fin vamos a verlo mantenido en el capítulo correspondiente al amor humano y natural del *Breviloquio*. Y, al tiempo, no será difícil reconocer en esta exposición sobre la sustancial bondad del *amor* ecos del planteamiento de Hugo de San Víctor en su opúsculo *De substantia dilectionis*, de amplia circulación, y en donde se mantiene la bondad objetiva del amor, mientras que el mal está en amar mal, no en amar precisamente, que es el camino hacia la divinidad en una suerte de carrera de deseo<sup>37</sup>, en cuya materialidad había insistido Dante en el *Convivio*. Pero por lo que al Tostado se refiere, es escolástica, sin embargo, la incorporación de las referencias a las pasiones, necesaria en la construcción aristotélica del *Breviloquio*.

Siguiendo el hilo, en el capítulo sexto se muestra que «el amor es más impetuoso que todas las otras passiones» y se trata aquí de su fuerza irresistible. Se continúa después hasta el fragmento ya por nosotros editado, examinando por lo general el argumento del amor de los hijos a los padres, en línea aristotélica con salpicaduras básicas de santo Tomás, tal como se ha venido procediendo hasta aquí.

<sup>36</sup> Véase, al respecto, A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna: Il Mulino, 1971, págs. 589-593; también, Pierre ROUSSELOT, *Pour une histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Münster, 1908 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 6), págs. 35 y sigs.; también el excurso séptimo de Marco ARIANI, *Imago fabulosa. Mito e allegoria nei «Dialoghi d'amore» di Leone Ebreo*, Roma: Bulzoni, 1984, págs. 220-222. Han de tenerse presentes, sin embargo, otros tratados como el *De IV gradibus violentae caritatis* de Ricardo de San Víctor (Cf. J. LECRECQ, *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, págs. 65-71).

<sup>37</sup> Véase su edición en PL, 176, cols. 14-18; una versión accesible italiana, en Vincenzo LICCARO, ed., H. de San Víctor, *Didascalicon. I doni della promessa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in lode del divino amore*, Milán: Rusconi, 1987, págs. 261-269 (el pasaje aludido, en págs. 263-264).

Sin embargo, el fragmento sobre el amor profano al que varias veces nos hemos referido y que constituye los capítulos treinta y cuatro al cuarenta y dos del *Breviloquio* es bien distinto del resto. Se advierte un gran cambio con relación a lo anterior y a lo que sigue, con una ostensible ruptura de índole estilística e, incluso, teórica. Se abandonará el hilo conductor de Aristóteles y sus comentaristas y se abroquelará el razonamiento con autoridades mucho más profanas. Más abajo volveremos sobre ello, para enfrentarnos ahora a cuestiones de índole más externa que las de su contenido.

Pues este fragmento que ahora nos interesa parece independiente del resto de la obra. Y ello es más claro cuando se echa de ver que se utiliza en latín en el comentario al segundo libro de los Reyes, capítulo trece, conformando la *questio* XIX en el cuerpo de la exposición<sup>38</sup>.

Partiendo de la clara independencia de esta parte de la obra con respecto al resto del *Breviloquio*, en la que ya hemos insistido, y notando algunos errores mecánicos de traducción<sup>39</sup>, así como también considerando algunas adiciones de la versión castellana como necesarias para conseguir una mejor adaptación a una nueva estructura, pensamos que podríamos considerar la versión incluida en el cuerpo de la exégesis del libro de los Reyes como original. Pero cierta falta de relación de este original latino con lo que le antecede nos llevaría a pensar que el fragmento del amor incluido en el comentario bíblico habría de ser a su vez independiente y, por su carácter completo y cerrado, quizá tendríamos que leerlo como pensado de forma exenta.

Así comienza el latín: «Cum in praecedentibus de misero juvene Annon dictum sit, quod exarsit supra modum in Thamar sororem suam, ut deperiret in eam, quod ex potestate furentis et libidinosi amoris provenit, de eo modica pertractare secundum sui magnitudinem convenientius erit. Sic itaque prima proprietas...», para continuar desde aquí y sin más con una extensa enumeración de las nueve propiedades del amor que distingue el Tostado también en el *Breviloquio*. A saber:

[1] «amorem ad libidinem esse aliquid a natura causatum in nobis, quod ex sui communitate patet» [72, 3 - 78, 13];

[2] «secunda proprietas, inter cæteras passiones nulla impetuosiores esse amore, quo ad libidinem provocamur, nec in hoc aliquid nobis a cæteris animalibus discretum est» [79, 1 - 82, 10];

<sup>38</sup> Véase en *Opera*, XIII, págs. 133-136.

<sup>39</sup> Véase P. M. CÁTEDRA, ed., *Del Tostado sobre el amor*, pág. 95, n. 8. En adelante, las referencias a este texto las indicamos sin más entre corchetes.

- [3] «furentem libidinem majorem in hominibus, quam in bestiis fore» [82, 10 - 86, 19];
- [4] «in hac consideratione sit quod licet in viris fortis amor sit, fortior tamen est cum datur competitor in amato» [87, 1 - 91, 19];
- [5] «quia licet amor ad libidinem impetuosus sit, impetuosior tamen est cum magis amantur illicita» [92, 1 - 104, 12];
- [6] «amore ad libidinem valde fore indomitum» [105, 1 - 110, 2];
- [7] «quod libidinosi amoris potentia ubique dilatata est» [110, 3 - 114, 19];
- [8] «quod libidinosus amor saepe viros magnos ignominiose dejecit» [115, 9 - 182, 14];
- [9] «amorem hunc ferocem emoliri, et aliquid elimari posse» [123, 3 - 127, 15].

En nuestro texto se traducen también las autoridades citadas. Pero lo que más nos confirma en la opinión que hemos formulado ya sobre la independencia del fragmento latino del que hablamos no es sólo su carácter exento en el cuerpo de la exégesis, sino también su participación más natural que la forma en capítulos de su versión romance del *Breviloquio*.

La utilización del mismo fragmento en dos ocasiones es clara muestra del insistente interés del Tostado sobre el tema, así como también señal de su técnica de trabajo.

La exposición sobre el Libro de los Reyes se elaboraría a lo largo de los años de la actividad de biblista del Tostado, por tanto con posterioridad a la composición del *Breviloquio*. Según eso, alguien podría pensar que el fragmento *de amore* habría pasado de éste a la obra exegética con los cambios necesarios, en un andamiaje estructural más escolástico y acorde con el nuevo contexto.

Sin embargo, puede ser que la forma en la que el fragmento sobre amor aparece en la exposición latina coincida con los primeros intentos de estructurar escolásticamente el pensamiento del Tostado en materia amorosa. Pues debió de moldearlo en varias ocasiones, como cuando en *De optima politia* demuestra también la enorme fuerza del amor en línea prácticamente coincidente, aunque con alguna cita de otra autoridad que no aparece en el *Breviloquio*, y con una cierta finura en su desarrollo<sup>40</sup>.

Llama la atención, por ejemplo, la cita, antes del concreto fragmento *de amore*, de Petrarca<sup>41</sup>, y, ya en materia, de «Johannes Boccaccius de Certaldo

<sup>40</sup> Vease en *Opera*, XXV, págs. 72-73. Se corresponde con nuestro texto, y por este orden: pág. 117, lín. 12 a pág. 118, lín. 9; pág. 107, lín. 4 a pág. 110, lín. 2; pág. 116, lín. 1 a lín. 18; pág. 118, lín. 10 a pág. 119, lín. 3. Pero hay que indicar que existen algunas diferencias.

<sup>41</sup> «Sicut refert Franciscus Petrarca de quodam rege in libro de prospera fortuna, qui 600 filios genuit» (XXV, pág. 72). Es cita ésta que coincide con la primera efervescencia castellana de Petrarca

in libro *De casu et ruina principum*», por entonces también de reciente introducción en Castilla<sup>42</sup>. Con posterioridad a esta versión, aún encontraremos remodelado su pensamiento sobre amor en las *Diez questões vulgares*, con aprovechamiento de determinados nuevos aspectos erotológicos que inspiran al Tostado o éste toma directamente de las *Genealogie* de Boccaccio, que parece haber conocido más tarde.

Parece razonable pensar que el fragmento que venimos examinando y del que conservamos versión latina y romance y que es evidente que no incorpora determinados materiales o autoridades más actuales, cuando cabría esperarlo así, habida cuenta de que aparece en una obra exegética posterior a otros textos de tema amoroso ya más enriquecidos; parece razonable pensar —decimos— que pudiera no ser texto coetáneo a la composición del *Breviloquio*, que parece datable con posterioridad a la de la repetición *De optima politia*, en donde se incrusta esa enriquecida exposición sobre amor. Hemos referido ya la diferencia que los separa del resto de la obra, diferencia de la que sólo nos podemos hacer una idea cuando leemos el texto completo.

El fragmento latino de la exposición del Libro de los Reyes, con sus nueve *conclusiones* que van demostrándose una tras otra es, por otro lado, redondo desde el punto de vista estructural. Pero esa estructura nos recuerda demasiado la de las otras repeticiones del propio Tostado. Porque con sólo anteponer *quod* a cada uno de los distintos párrafos que enumeran las nueve propiedades del amor (naturalmente, remodelando la sintaxis), tendríamos una secuencia de *conclusiones* o *quaestiones* como en los tratados que adoptan la estructura de la conferencia escolar. Es más, imaginando así el texto, su aptitud estructural y argumentativa es perfecta.

Y estamos por pensar que seguramente el texto vivió así antes, en forma de repetición. Blázquez se cuestionaba sobre la actividad docente del joven

(cf. Alan D. DEYERMOND, *The Petrarchan Sources of «La Celestina»*, 2.<sup>a</sup> ed., con «New Preface and Supplementary Bibliography», Westport, Conn.: Greenwood Press, 1975, págs. 19-35). En San Bartolomé había una copia de *De remediis* desde muy antiguo, al menos figura en el inventario de 1433 (B.N.P., Ms. Esp. 524, fol. 7v), acaso el descrito por A. DEYERMOND en págs. 133-134. Petrarca es también para el Tostado un cajón de sentencias, como para casi todos sus contemporáneos. Y de ello es testigo un manuscrito que ya figuraba en los anaqueles bartolomeos en 1433 («*Petrarca de vita solitaria cum floribus philosophorum en pergamino*»), según se ve en el inventario de esa fecha (fol. 7v): es el actual Ms. 1483 de la Biblioteca Universitaria, descrito por Deyermond en su obra citada, pág. 140.

<sup>42</sup> No podríamos asegurar si lo que maneja el Abulense es la versión castellana de la obra del certaldés, lo cual es perfectamente posible (más tarde, y en ambientes salmantinos, pasa a engrosar los materiales de la *Repetición de amores* de Lucena, según ha demostrado Busell B. THOMPSON, «Another Source for Lucena's *Repetición de amores*», *Hispanic Review*, 45 [1977], págs. 337-345).

maestro allá por los años de 1432 ó 1434 en la facultad de Artes, en la que ya desde entonces ejercía como profesor. Y pertenecían a los artistas las cátedras de Filosofía Natural, Filosofía Moral, Retórica, Lógica, Gramática. El mencionado investigador pensaba que el Tostado habría enseñado Filosofía Moral, teniendo en cuenta las consideraciones de T. Carreras y Artau<sup>43</sup>, pues la constitución XIII de las del papa Martín V (1422) para Salamanca «preceptúa las *repeticiones* en todas las facultades de la universidad, de modo especial para las cátedras retribuidas»<sup>44</sup>, y lo eran las citadas más arriba.

Es natural pensar, claro está, que don Alfonso fuera afecto, como tantos otros universitarios, al género de la *repetitio* obligada y reglamentada por las Constituciones salmantinas<sup>45</sup>. La repetición así preceptuada era uno de los dos géneros pedagógicos que en la universidad medieval tenían carácter extraordinario, la *repetitio* y la *disputatio*. Durante el siglo XIII estaba especialmente ligada a la enseñanza de la facultad de Cánones, pero posteriormente se extendió a las restantes. Aunque en sus orígenes venían a ser lecciones complementarias a cargo de profesores de menor rango<sup>46</sup>, desde

<sup>43</sup> Tomás CARRERAS ARTAU, «Las repeticiones salmantinas de Alfonso de Madrigal», págs. 211-236.

<sup>44</sup> J. BLÁZQUEZ HERNÁNDEZ, «El Tostado, alumno graduado y profesor en la Universidad de Salamanca», pág. 444. En la nota siguiente transcribimos el texto de la constitución que nos va a interesar ahora y en adelante.

<sup>45</sup> En las *Constituciones* de Benedicto XIII (1411) y en las de Martín V (1422) se preceptúa que se dicten *repeticiones* solemnemente. He aquí el correspondiente artículo de las segundas: «Item statuimus et ordinamus quod quilibet doctorum et magistrorum salariatorum legentium ordinarie et licenciatorum cathedras primae regentium juris canonici vel civilis, unam repetitionem quolibet anno facere teneatur circa materiam quam lecturus sit vel legerit illo anno. Quod si non fecerit, de salario eidem assignato et debito decem francos ipso facto amittat applicandos universitatis arcae, nulla remissione eidem alligante nus profutura. Et terminus infra quem hujusmodi repetitiones fiant sit ante festum sancti Joannis Baptistae, diebus per rectorem, secundum prioritatem et posterioritatem graduum ipsorum repetentium...» (Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Bulario de la Universidad de Salamanca*, II. Salamanca: Universidad, 1966, págs. 186-187; véase también Urbano GONZÁLEZ DE LA CALLE y Amalio HUARTE ECHENIQUE, eds., *Constituciones de la Universidad de Salamanca*, Madrid: Tipografía de Archivos, 1927, págs. 58-59). Para el precepto en las *Constituciones* de 1411, véase en V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Bulario*, I, pág. 29.

<sup>46</sup> Los repetidores, por ejemplo, forman el grado inferior de los docentes de la facultad de teología; a ellos seguían los «bachilleres bíblicos o cursores, bachilleres sentenciarios, bachilleres formados (próximos a licenciarse), licenciados y maestros» (Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Cartulario de la Universidad de Salamanca [1218-1600]*, II. *La Universidad en el siglo de Oro*. Salamanca: Universidad, 1970). En otras facultades también los había, abundaban los de gramática y lógica a causa de la gran afluencia de estudiantes, que eran quienes los pagaban a base de colectas (*Idem*, pág. 226; también Florencio MARCOS RODRÍGUEZ, *Extractos de los libros de claustros de la Universidad de Salamanca. Siglo XV [1464-1481]*, Salamanca: Universidad, 1964 [*Historia de la Universidad*, tomo VI, n.º 3], s.v. *repetidores*). Otros no eran nombrados por la Universidad, sino que eran particulares: Juan Alfonso de Benavente recomienda al estudiante «per se studere et aliquem repetitorem, qui eum instruat, habere» (Bernardo ALONSO RODRÍGUEZ, ed., Juan Alfonso de Benavente, *Ars et doctrina studendi et docendi*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1972, pag. 50).

muy antiguo se convirtieron en prácticas que poco a poco llegaron a ser solemnes, y en la universidad de Salamanca<sup>47</sup> era lección magistral obligatoriamente a cargo de alguno de los catedráticos de la materia, conferencia solemne en ocasiones sobre uno de los temas ya leídos —en algunos casos orillados— en el curso académico, a la que asistían los miembros de la comunidad universitaria y que solía estar, a veces, sujeta a debate tras haber sido pronunciada<sup>48</sup>. En cualquier caso, el género devino también una variante escrita para tratados de no gran extensión, con sus correspondientes *conclusiones*, que el conferenciante o repetidor defiende con la ayuda de los medios discursivos del método escolástico, el universitario por excelencia<sup>49</sup>.

Apenas tenemos noticias de la actividad de repetidor de don Alfonso, pero será necesario suponerla en cualquiera de los niveles de su magisterio salmantino, a la luz de esos especímenes que ya hemos citado debidos a su pluma y de la obligación que como maestro tenía, y que, de no cumplir con la cual, se vería penalizado en su sueldo<sup>50</sup>. Dos *repetitiones*, *De statu animarum post hanc vitam* y *De optima politia* parecen, así, ejercicios de juventud, por lo que no extraña su particular enclave en la filosofía moral, que se

<sup>47</sup> Se señalan, en concreto, los datos sobre la Universidad de Salamanca puesto que en otros lugares, como en la escuela de Orleans y en las facultades italianas, la *repetición* era una práctica más extendida y se configuraba como una lección semanal extraordinaria y más larga, que permitía desarrollar con más detalle un tema (véase C. H. BEZEMER, *Les Répétitions de Jacques Révigny*, Leiden: Brill, 1987, pág. 5). En España, la repetición estaba también ligada a la obtención de los grados académicos (véase más adelante, en el capítulo quinto y a propósito de la *Repetición de amores* de Luis de Lucena, las referencias a la repetición como práctica extendida ligada a la obtención del grado de licenciado de algunas facultades, junto con algunos datos más sobre el género).

<sup>48</sup> Desde el punto de vista del estado del género en el siglo XIII define en términos parecidos a estos nuestros la *repetitio* C. H. BEZEMER, *Les Répétitions de Jacques de Révigny*, pág. 15-16. De modo más general, véase Lynn THORNDIKE, «Public Recitals in University of the Fifteenth Century», *Speculum*, 1 (1928), págs. 104-105, quien recuerda una repetición salmantina de Juan Alfonso de Benavente, cuyo hilo sigue Caro LYNN, «The *Repetitio* and a *Repetitio*», *Speculum*, 2 (1929), págs. 123-131, que estudia una repetición de Lucio Marineo.

<sup>49</sup> «Il n'est pas étonnant que derrière bien de *tractatus* se cachent des répétitions», según confirma C. H. BEZEMER, *Les Répétitions de Jacques de Révigny*, pág. 27, para lo cual era naturalmente salvaguarda la *reportatio* o la copia de depósito obligatorio, sobre todo entre los juristas. También, como pudiera ocurrir con el Tostado, la repetición se suele insertar en bloques mayores (véase el capitulillo «Comment reconnaître les répétitions» de C. H. BEZEMER, *ob. cit.*, págs. 57-61). Por otro lado, hay que señalar que una buena porción de *repetitiones* hacen caer su acento sobre una serie de *quæstiones*, hasta el punto de que en ocasiones consisten sólo en eso (*ob. cit.*, págs. 59, 61-62, 69).

<sup>50</sup> Para el Tostado concretamente, véase Tomás CARRERAS y ARTAU, «Las repeticiones salmantinas de Alfonso de Madrigal», *Revista de filosofía*, 2 (1943), págs. 213-236. Es, realmente, bien significativo el párrafo que Enrique ESPERABÉ y ARTEAGA dedica al Tostado en su *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, Salamanca: Francisco Núñez Izquierdo, 1917, II, pág. 267. El maestro Pedro de Osma tiene que probar con la presencia de testigos sus repeticiones obligatorias y anuales en artes y teología (V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Cartulario de la Universidad de Salamanca [1218-1600]*, II, pág. 66).

estudiaba en la facultad de Artes. Como han expuesto sucesivamente T. Carreras y Artau y J. Blázquez, el tema de estas dos repeticiones podría estar directamente relacionado con la probable docencia del Tostado en la facultad de Artes y, en concreto, en la cátedra de filosofía moral. Ambas repeticiones, por otro lado, estaban también escritas cuando se redacta el *Breviloquio*.

Así, de acuerdo con la disposición estructural de nuestro texto en su versión latina, ésta se puede leer también como resto de una *repetitio* de carácter ético, aunque su tono literario desvirtúa bastante el punto de partida, la opinión aristotélica sobre el amor.

Sin embargo, no es sólo el componente moral el que destaca en nuestro fragmento. Como se verá, toda la primera parte es comentario solapado de un conflictivo lugar del *De anima* aristotélico, que se explicaba en clase de filosofía natural y que, de haber fundamentado nuestra supuesta *repetitio*, sería el *lemma* de ésta<sup>51</sup>. Y, además, es común a todas las repeticiones conservadas del Tostado la sensibilidad «naturalista». Se echa de ver cuando, por ejemplo, se dictamina sobre la generación en *De optima politia*; o como cuando en los fragmentos sobre el amor se respuntea la necesidad de éste con razones naturales, en la misma línea que lo hacían los médicos, los juristas y, sencillamente, los profesores de filosofía natural. (Todo ello, anotando también lo dicho sobre el trasfondo naturalista de las otras obras del Abulense que se componen en fecha cercana a la del *Breviloquio*).

En ésta, seguramente, debió ejercitarse el Tostado, como otros colegiales bartolomeos, que brillaron como activos «naturalistas»<sup>52</sup>. Y tiene también don Alfonso una profunda preocupación epistemológica —harto interesante para el momento— en una de sus *Cuestiones de filosofía moral*, sobre «si la filosofía moral es más útil y provechosa que la filosofía natural»<sup>53</sup>, en la que

<sup>51</sup> Para la complicada estructura de la repetición de los juristas durante el siglo XIII, véase C. H. BEZEMER, *Les Répétitions de Jacques de Révigny*, págs. 61 y sigs. Ni en las repeticiones elaboradas del Tostado que conservamos, ni tampoco en las de otros canonistas españoles del siglo XV, como Pedro de Osma, podemos encontrar una tan complicada estructura, por lo que, para nuestro uso, habrá que marizar la propuesta de Bezemer.

<sup>52</sup> Cf. Guy BEAUJOUAN, *Manuscrits scientifiques médiévaux de l'Université de Salamanque et de ses «Colegios Mayores»*, Burdeos: Féret et fils, 1962, págs. 25-28. Se han citado como obras del Tostado unos comentarios al *corpus* aristotélico de *animalibus* (cf. Hermenegildo ZAMORA, «Un opúsculo bíblico del Tostado desconocido», *Verdad y Vida*, 31 [1973], págs. 292-293), pero en realidad los contenidos en ese manuscrito con otras obras del nuestro son los comentarios de Bernardo de Brolio, como deja claro el *explicit*.

<sup>53</sup> Véase su edición por Adolfo de CASTRO, ed., Alfonso de Madrigal, *Cuestiones de filosofía moral*, en *Obras escogidas de filósofos*, BAAEE, 65, Madrid: Atlas, 1953, págs. 149-152. Véase, por otro lado, Laureano ROBLES, «El estudio de la *Ética* en España (Del siglo XIII al XX)», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 7, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1979, págs. 300-301.

concluye: a) «que la filosofía natural es mejor e más noble e de mayor dignidad en sí misma que la filosofía moral»; pero b) «que la filosofía moral es más fructuosa que la natural, en cuanto más aprovecha para la felicidad». Sin embargo, comenta el Tostado, no muy convencido de la última razón (¿o entusiasta profesor y cultivador de Natural?), «es la materia atal que, aunque se extendieran las palabras, había de examinar en ellas». Pero, como comenta Pagden, en Salamanca, «the place of moral philosophy in the curriculum, however, remained an insignificant one compared with that of natural philosophy»<sup>54</sup>. El papel que en esta situación de desigualdad tuvieran los colegiales de San Bartolomé habrá de ser investigado más profundamente.

De hecho, otros materiales literarios que se manejan con soltura en el fragmento del *Breviloquio* que nos interesa serán también resultado de actividad docente, preparación intelectual en última instancia. Por ejemplo, parece que el Abulense enseñó *poetria* (tenía mucho más tarde la cátedra de la mañana, siendo ya maestrescuela, por tanto después de 1446)<sup>55</sup>, y es más que probable que ya antes también pudiera haber enseñado retórica o poesía, a la que era adicto, a juzgar por el tono y por las autoridades bien concordadas del *Breviloquio* en la parte que venimos examinando. Actividad la de la enseñanza de la retórica también de la facultad de Artes, con lo que nada extrañará lo hasta ahora dicho.

Sin embargo de todo esto, nos interesa recalcar por ahora, concluyendo, que el Tostado, siendo jovencísimo, escribió y quién sabe si habló públicamente *de amore*, y parece haber razones suficientes para pensar que los fragmentos latinos que luego se taracean en el *Breviloquio* (y ahí se dejan aislar de modo tan evidente) pudieran ser resto de esa temprana actividad en forma de una festival *repetitio*. O adopción de la estructura típica de ésta, en el ambiente de los estudios de la facultad de Artes y más en concreto de la enseñanza de la filosofía natural, en la que, por supuesto, el naturalismo amoroso sobre el que vamos a ir insistiendo cobra todo su sentido vectorial en el pensamiento erotológico de Alfonso de Madrigal, pensamiento que creemos resultado de un ejercicio pedagógico en contexto tan concreto como el de la universidad de Salamanca, bien activa entonces en casi todas sus materias, como consecuencia de las reformas de los dos primeros decenios del siglo XV.

<sup>54</sup> Anthony R. D. PAGDEN, «The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600», *Traditio*, 31 (1975), pág. 308.

<sup>55</sup> Para estas cuestiones, véase Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1213-1600)*, Salamanca: Universidad, 1970-1973, I, pág. 475, en donde se matiza a J. BLAZQUEZ HERNÁNDEZ, «El Tostado, alumno graduado y profesor de la Universidad de Salamanca», págs. 440-442.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### De amor y pedagogía: La encrucijada de San Bartolomé

«Et sea la primera proposición...». Comienza ahora el Tostado a tratar el tema del amor humano, la parte del *Breviloquio* que especialmente nos interesa ahora. El amor —sostiene— es algo causado por la naturaleza, es una pasión natural, pues, con el hombre, todos los animales participan de él y por él son afectados. No será el amor más que una «inclinación natural para engendrar a nos cosa semejante» y este movimiento no se rige por la razón [pág. 72, líns. 11-20], pues es inherente a todos los animales, «porque todas las cosas desean conservación suya» [pág. 73, líns. 16-17]. Esta conservación de los individuos es en tanto que se conservan en ser y en tanto que se multiplican, es decir: «por mantenimiento de comer et beber» [pág. 74, líns. 12-13], lo que se desea por naturaleza; y «por multiplicación sucesiva» de los individuos «por generación». Para esto último, Dios «fizo aver comixión carnal entre los animales», que se provoca gracias a un principio activo, que es el amor, el cual —lo que «se declara por sentençia de Aristóteles et de Séneca et de los otros sabidores»— es «un grande aguijón de delectación», común por naturaleza a los animales y a los hombres.

Reconocemos rápidamente en esta explicación del movimiento de *amor* la fusión de doctrinas bien extendidas. Unas de tradición médica o jurídica, propias de un pensamiento naturalista universitario<sup>56</sup>, y hay también aquí un desarrollo del pensamiento de Aristóteles, flanqueado por una ortodoxia escolástica que moderaría posiciones heterodoxas a que una y otra vez diera lugar la doctrina del Filósofo.

Pero, sobre todo, el lector echará de ver la íntima relación de todo esto con un pasaje muy debatido del *Libro de buen amor*, coplas 71-76, que

---

<sup>56</sup> Cf. el *Liber de coitu*, de Constantino el Africano (Enrique MONTERO CARTELLE, ed., «*Constantini Liber de Coitu*». *El tratado de andrología de Constantino el Africano*, Santiago de Compostela: Universidad, 1983), pág. 77: «Creator volens animalium genus firmiter ac stabiliter permanere et non perire. per coitum illud ac per generacionem disposuit renovari». Véase más adelante, sin embargo, qué es lo que se podrá rastrear de más en un autor no rigurosamente paralelo a Juan Ruiz, como es Matfré Ermengaud.

leemos así en el manuscrito de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, procedente, como es bien sabido, del Colegio Viejo de San Bartolomé (en adelante, utilizaremos para referirnos a él la sigla convenida S):

Aqui dize de como segund natura los omes e las otras animalias *quieren aver* compania con las fenbras.

- [71] *Commo* dize Aristotiles, cosa es verdadera el mundo por dos cosas *trabaja*: por la primera por aver *mantenencia*; la otra cosa era por aver *juntamiento* con fenbra *plazentera*.
- [72] Sylo dixiese de mio, seria de culpar; dizelo grand filosofo, *non* so yo de rebtar; delo *que* dize el sabio *non* deuemos dubdar, que por obra se prueba el sabio e su hablar.
- [73] Que diz verdat [*cancel*: verdat] el sabio ⟨ela⟩ claramen[te] se prueua: omnes, aves, animalias, toda bestia de cueua *quieren segund natura* compañia sienpre nueva, e *quanto* mas el omne que atoda cosa se mueua.
- [74] Digo muy mas del omne que de toda creatura: todos a *tiempo* cierto se juntan con natura; el omne de mal seso todo *tiempo* syn mesura, cada que puede e *quiere* fazer esta locura.
- [75] El ffuego ssienpre *quiere* [*cancel*.: arder] estar en la çeniza, *commo* *quiere* que mas arde *quanto* mas se atiza; el omne *quando* peca bien vee *que* desliza, mas *non* se parte ende, ca natura lo entiza.
- [76] E yo como ssoy omne *commo* otro pecador, ove delas mugeres alas vezes grand amor; *prouar* omne las cosas *non* es por ende peor, e saber bien e mal, e vsar lo mejor<sup>57</sup>.

Estas coplas han merecido recientemente una brillante exégesis de Francisco Rico, en la que se ha señalado que este pasaje, siempre defectuosamente delimitado en relación con sus fuentes, depende efectivamente del *De*

---

<sup>57</sup> Interesadamente, utilizo la lección del manuscrito salmantino del *Libro de buen amor*, según la transcripción de Jean DUCAMIN, ed., Juan Ruiz, *Libro de buen amor. Texte du XIV.<sup>e</sup> siècle publié pour la première fois avec les leçons des trois manuscrits connus*, Toulouse: Privat, 1901 (*Bibliothèque Méridionale*, 1.<sup>o</sup> serie, vol. VI), pág. 20. Procedemos a hacer leves correcciones a la vista de la edición en facsímil del códice (César REAL DE LA RIVA, ed., Juan Ruiz, *Libro de buen amor*, edición facsímil del códice de Salamanca. Madrid: Edilán, 1975, vol. I, facsímil, fol. 5v-6r).

*anima* aristotélico, libro II, cap. III<sup>58</sup>. Además, la utilización en el *Libro* se hace en clave de un «aristotelismo heterodoxo», vivo desde el siglo anterior en el mundo de los intelectuales, y presente, con censura y como contrapunto, en otro mundo se dice que menos universitario: el que ve nacer y publicar el *Libro del cavallero Cifar*, o el de los *Lucidarios*, mundo éste que depende del primero aunque sólo sea por la reacción que en él suscita<sup>59</sup>.

Así, el personaje, que en el *Libro de buen amor* declara sus presupuestos teóricos en estas estrofas, recrearía con la lectura a la letra de Aristóteles y un sí es no es de manipulación «ciertas falacias morales por entonces largamente difundidas»<sup>60</sup>, que darían pie a los lectores para un juicio o una sonrisa, según fuera su nivel cultural.

Las coplas 71-73 del *Libro de buen amor* tienen el mismo argumento que el fragmento del *Breviloquio* que aquí estamos examinando. Sin embargo, si hacemos caso de Rico, el razonamiento de Juan Ruiz se concentra sobre el alma vegetativa, presente en las plantas, animales y hombres, pues la referencia al «mundo»<sup>61</sup> es ineludible [71*b-d*], y serán competencia del alma vegetativa, como Aristóteles quiere, las funciones de engendrar y de alimentarse, en suma la perduración, la *mantenencia* del Arcipreste o la *conservación* de Madrigal.

«'El mundo', entonces 'por dos cosas trabaja': en un primer escalón en el ámbito del primer grado de la vida, en el dominio del alma sólo vegetativa, trabaja por la perduración del individuo e —inseparablemente— de la especie. 'Trabaja por aver mantenencia'»<sup>62</sup>. Pero el personaje del *Libro*, al aludir en el mundo de la reproducción natural a *fenbra plazentera*, salta de las puras funciones del alma vegetativa a las del alma sensitiva, común sólo a animales y hombre, y ahí se «empieza a barrer para adentro».

<sup>58</sup> Véase F. RICO, «Por aver mantenencia. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*», *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 2 (1985), págs. 169-185. Para la fuente, véase nota 2; y Jeremy N. H. LAWRENCE, «The Audience of the *Libro de buen amor*», *Comparative Literature*, 36 (1984), págs. 220-237, en especial págs. 233-237, pág. 234.

<sup>59</sup> Discutiendo con nuestro colega Alan Deyermond estos puntos, expresaba su duda sobre la seguridad de que el *Lucidario* se compusiera fuera de la universidad. «No digo —sostiene Deyermond en carta personal— que el *Lucidario* sea obra universitaria, pero sí digo que es posible que lo sea. Es verdad que Kinkade [Richard P. KINKADE, ed., *Los «Lucidarios» españoles*, Madrid: Gredos, 1968, pág. 62] se refiere a 'las más avanzadas escuelas catedralicias', pero esto tiene que ver con el origen del *Elucidarium*. Cuando se escribió el *Lucidario* castellano, las cosas habían cambiado bastante».

<sup>60</sup> F. RICO, «Por aver mantenencia. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*», pág. 293.

<sup>61</sup> «El sujeto no ofrece dudas: *el mundo*; y nos consta que '*mundo* es dicho por las cosas vivas que viven sobre la tierra...' es el mundo sublunar —plantas incluidas—, donde el movimiento se ofrece como principio intrínseco de la vida», según aclara RICO.

<sup>62</sup> F. RICO, «Por aver mantenencia. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*», pág. 75.

Los impecables *juicios* y *sonrisas* del maestro, de los que a decir verdad nos sentimos incapaces de reproducir sólo un ápice, demuestran largamente ese punto de vista. Sin embargo, algunos resquicios nos parecen quedar abiertos, o por lo menos lo estaban ya bastante hacia mil cuatrocientos treinta y tantos, cuando Alfonso de Madrigal comenta también ese *locus classicus* del pensamiento universitario, y, además, nos da que con el bagaje imprevisible e insospechado del recuerdo del *Libro de buen amor*, el códice S por más señas, que cierra su último folio con el nombre de Alfonso de Paradinas<sup>63</sup>.

Precisamente, quienes han dudado de la identificación, debida a don Ramón, del *Alfonsus Paratinensis* del final de S con el ilustre colegial han aducido que no sabemos cuándo ingresó el actual códice S en San Bartolomé, por lo que no era seguro el asociarlo al Paratinense, que fue uno de sus primeros colegiales. Ahí está, sin embargo, el viejo catálogo de la biblioteca bartolomea, de 1440, que atestigua que entre los libros de sus anaqueles se alineaba «*El acipreste de fita en rromañçe*»<sup>64</sup>.

Nótese bien: 1440. Con fecha tan temprana importa poco para nuestro propósito la intervención de Paradinas, más que plausible, aunque bien es verdad que cedemos a la tentación de imaginar unas razonablemente posibles conversaciones entre colegas, digamos que el copista y el Tostado, durante las largas horas de estudio y asueto en compañía de los otros catorce colegiales. Ni que decir tiene que nos movemos aquí en el puro terreno de la hipótesis. Porque lo cierto es que el *Libro de buen amor* ingresó en la biblioteca del Colegio de San Bartolomé en compañía de otros, importante partida que se consigna en el último de los inventarios incluidos en el registro que hemos venido utilizando hasta ahora<sup>65</sup>. Estos libros en número de

<sup>63</sup> Para la identificación de Alfonso de Paradinas, véase Ramón MENÉNDEZ PIDAL, «Un copista ilustre del *Libro de buen amor* y dos redacciones de esta obra», en su *Poesía árabe y poesía europea*, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1960 (*Austral*, 190), págs. 124-128. Sobre el mismo, véase Manuel GARCÍA BLANCO, «Don Alonso de Paradinas, copista del *Libro de buen amor*», *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, VI, Madrid: C.S.I.C., 1956, págs. 339-354. Últimamente se ha dudado de la identificación de copista y colegial de San Bartolomé, seguramente desconfiando también de que el libro estuviera ahí en tan temprana fecha como la que ahora podemos sostener documentalente. Véase, por ejemplo, Henry Ansgar KELLY, *Canon Law and the Archbishop of Hita*, Binghamton, Nueva York: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1984 (*Medieval and Renaissance Texts and Studies*, 27), pág. 29.

<sup>64</sup> El catálogo que mencionamos está en la Bibliothèque Nationale de Paris, Ms. Esp. 524, en el cuerpo de los inventarios del Colegio. De éste tenemos la intención de publicar una edición Ch. Faulhaber y yo mismo. La entrada del libro de Juan Ruiz se puede leer en el fol. 56v. Ya ha puesto en circulación el dato Arthur L. F. ASKINS, «A New Manuscript of the *Libro de buen amor*?», *La Corónica*, 15 (1986-87), pág. 73; y Charles FAULHABER, *Libros y bibliotecas en la España medieval*, Londres: Grant & Cutler, 1987, pág. 12.

<sup>65</sup> Sobre éste, véase lo expuesto por G. BEAUJOUAN, *Manuscrits scientifiques médiévaux de l'Université de Salamanque et de ses «Colegios mayores»*, págs. 20-24.

sesenta y cuatro reforzaban la anterior donación del fundador del Colegio (Diego de Anaya, muerto en 1437) y nos parece segura la misma procedencia para ambas partidas<sup>66</sup>. Así, el código *S*, copiado por un criado de don Diego de Anaya, perteneció a éste antes de entrar en la biblioteca colegial. Ahí lo pudo leer el Tostado, o se pudo acendrar por entonces el interés por una obra que interesaba a otros en Salamanca<sup>67</sup>, por más que pudo ser antes, mientras lo copiara Paradinas o gracias a sus relaciones con el patrón.

En todo caso, de mantenernos en la hipótesis de base más positivista, hemos ido viendo cómo ciertas lecturas del Tostado atestiguadas en obras escritas *c.* 1440 son las que vemos presentes en la biblioteca de San Bartolomé por esos años, al lado de otras verdaderamente significativas para percibir el cambio intelectual que por los años treinta se estaba produciendo en Castilla, cambio del que, como hemos venido y seguiremos diciendo, es buen exponente la producción romancista del Tostado<sup>68</sup>.

Pero son precisamente la seguridad del razonamiento en el *Breviloquio*, los paralelos con el *Libro de buen amor* y ese amagar de las autoridades del Tostado lo que principalmente apuntalará estas aprensiones que aquí vamos mostrando sobre la lectura de la obra de Juan Ruiz.

Hablábamos antes de resquicios a propósito del naturalismo propuesto para Juan Ruiz porque la fidelidad a Aristóteles era un compromiso casi imposible para un universitario, al que tantísimas veces se le escapaba el árbol por verlo en su bosque de interpretaciones más o menos condicionadas. O, casi siempre, cuando la doctrina de «nuestro Aristóteles», como lo llama el Tostado al par que los más furibundos partidarios parisinos y cualquier intelectual de la edad media, se ve moderada o emparedada por un comento o una modificación escolástica, pongamos por caso de santo Tomás entre tantas otras.

---

<sup>66</sup> No es de la misma opinión G. BEAUJOUAN, quien sugiere que «les 64 nouveaux volumes qui apparaissent ainsi semblent avoir été, pour la plupart, achetés chez un libraire, autrement dire que leur origine reste inconnue» (*Manuscrits scientifiques médiévaux de l'Université de Salamanque et de ses «Colegios mayores»*, pág. 21). Pensamos que procedían todos de la biblioteca de don Diego de Anaya porque es precisamente en esta última partida en la que consta la *Doctrina philosophorum in vulgari et papiro*, identificable, como más arriba hemos expuesto, con el tomo que contiene los *Bocados de oro*, entre otros materiales sapienciales, y que aparece explícitamente copiado para el fundador del Colegio.

<sup>67</sup> Aunque todavía no sabemos con qué intención. Pero, para el asunto, véase Alan D. DEYERMOND, «Juglar's Repertoire or Sermon Notebook?: The *Libro de buen amor* and a Manuscript Miscellany», *Bulletin of Hispanic Studies*, 51 (1974), págs. 217-227.

<sup>68</sup> Frente al único libro romance explícitamente inventariado en la Biblioteca de San Bartolomé antes de 1438, el *Liber genealogie christi en romance*, llaman la atención las existencias de 1440, entre las que también se halla una *Parte de tito liuio en romance*.

Así que, considerando las estrofas mencionadas del *Libro de buen amor* como un comentario del lugar clásico del *De ánima*, e imaginando también al exegeta centrado sobre la definición de las potencias del alma vegetativa, el salto cualitativo antes señalado de ésta a la sensitiva estaba previsto ya por el Aquinate, quien consideraba que la «vis generativa quodam modo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ, quæ habet operationem in res exteriores»<sup>69</sup>.

Ciertamente, no nos las habemos aquí con un salto tan violento como se ha pensado que es el de Juan Ruiz, pero, desde luego, estaba previsto en los ambientes intelectuales propios de éste, y preocupa al teólogo en otras ocasiones, como cuando se para a considerar si todas las *delectationes* son malas por sí [I<sup>a</sup> II<sup>ac</sup>, q. 34, a. 1], implicando hasta a la propia ánima racional.

Natural correlato de todo esto es la ‘simplificación’ que se advierte también en otros contextos literarios, como el del *Roman de la Rose* de Meun<sup>70</sup>, o en un lugar que nos interesará más por sus parecidos y contrastes con Juan Ruiz. En concreto, cuando Matfré Ermengaud encabeza la sección sobre el amor de «mascl’ ab feme», el *Perilhos tractat d’amors* de su *Breviari d’amor*, con las mismas ideas expuestas por el Arcipreste de *S* y por el autor del *Breviloquio*:

L’anada que vezetz estar  
el cercle que ilh es plus propdas,  
de la qual non gauzis vilas  
ni avars ni desconoichens  
[27260] ni orgoilhos ni maldizens,  
en carnal ni en careme,  
es amors de mascl’ ab feme,  
la quals ven de dreg natural,  
quar de lui han dezir carnal  
[27265] totas creaturas sentens,  
auceilh, peicho, bestias e gens,  
d’ajustamen far entre lor,  
lo qual nos apelam amor.  
Aquestz deziriers naturals,

<sup>69</sup> *Summa theologica*, I, q. 78, a. 2.

<sup>70</sup> Véase Gerard PARÉ, *Les Idées et les lettres au XIII siècle. Le «Roman de la Rose»*, Montreal: Université, 1947, en especial el capítulo quinto. Todavía hay mucho que decir sobre la repercusión del *Roman* en la literatura española, más, desde luego, que lo que ofrece F. BLISS LUQUIENS, «The *Roman de la Rose* and Medieval Castilian Literature», *Romanische Forschungen*, 20 (1907), págs. 284-324. Véase ahora lo expuesto por Carlos ALVAR, ed., Guillaume de Lorris, *Le Roman de la Rose (El libro de la Rosa)*, Barcelona: El Festín de Esopo - Quaderns Crema, 1985, págs. 26-29.

- [27270] sabchatz cert que non es res als  
mas talens et affeccios  
qu'es entre femes e masclos  
de se carnalmen ajustar  
per lur natura cosservar,  
[27275] lo qual recep de natura  
tota sentens creatura  
e-l sec per l'azordenamen  
de Dieu lo pair' omnipoten,  
quar Dieus, quant hac creat lo mon  
[27280] e las creaturas que-i son,  
a las creaturas, sabchatz,  
digs: «Creichetz e multiplicatz».  
E per sso plac al Creator  
que s'ajustesson entre lor,  
[27285] quar autramen no's poiria  
cosservar ni duraria  
per re la natura de gens  
ni d'autres animals sentens<sup>71</sup>.

Se cuida Ermengaud de recalcar en varias ocasiones su campo de acción: *totes creatures sentens* [27265], *tota sentens creatura* [27276], *animals sentens* [27288], lo *sensible* en suma. A partir de aquí, y como Juan Ruiz (pero casi cuarenta años antes)<sup>72</sup>, especulará nuestro filosófico poeta aduciendo una suerte de antología trovadoresca, con poemas que remontan a una experiencia propia incluso, con un fin básico: el de ofrecer una amplia casuística de la fenomenología amorosa y de demostrar la dignidad del amor humano desde una ladera principalmente naturalista y jurídica<sup>73</sup>.

(Valdrá la pena señalar desde este nuestro mundo de la filología moderna cada vez más raro, de escépticas creencias sobre el fondo doctrinal y ético de la poesía provenzal, que la lectura que Matfré nos ofrece de sus propios correligionarios está marcada por un conservadurismo ético que acaso nunca fue lo extraordinario y que hemos considerado propio del ro-

<sup>71</sup> Peter T. RICKETTS, ed., *Le «Breviari d'amor» de Matfré Ermengaud*, vol. V, Leiden: E. J. Brill, 1976, págs. 35-36.

<sup>72</sup> Sobre la fecha de composición del *Breviari*, véase Paul MEYER, en *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXII, París, 1898, págs. 16 y 17. Como el propio Matfré Ermengaud recuerda, el libro lo empezó en 1288 y lo terminaría después de 1292.

<sup>73</sup> Véanse los materiales trovadorescos incluidos por Ermengaud, convenientemente clasificados y editados, en Reinhilt RICHTER, *Die Trobadourzitate im «Breviari d'Amor»*. *Kritische Ausgabe der provenzalischen Überlieferung*, Modena: Mucchi, 1979.

manticismo teórico tan blasmado por la moda de ahora: sus resultados tendrá también sobre nuestro amor cortés del siglo XV<sup>74</sup>).

Sin embargo de todo esto, y contra lo que parece más común en el pensamiento de la crítica moderna<sup>75</sup>, el libro de Ermengaud no es sólo el *Perilbos tractat de amor*, que puede ser leído indudablemente como un *ars amandi* de nuevo cuño, claro, «per la novità della struttura e per la sua particolare impostazione ideologica», como ha sabido con tino poner de manifiesto Cesare Segre<sup>76</sup>, sino que esta parte del *Breviari* se justifica desde una particular concepción caritativa del orden universal.

Profesa Matfré, como principio de su enorme obra, que Dios creó a Naturaleza, la cual gobierna sobre todas las criaturas. De ésta nacieron dos hijos: *dregz de natura* y *dregz de gens*. Tiene cada uno de éstos dos retoños: las del primero son *amor de mascle e de feme* y *amor de son enfan*. Estas dos son comunes para todas las criaturas sensibles. Las hijas del segundo son: *amor de Dieu e de prueime* y *amor de bes temporals*. Éstas, sin embargo, son propias sólo del hombre<sup>77</sup>.

La representación iconográfica de todo esto es la de un árbol, que contiene todo el mundo, expresado gráficamente a fuerza de divisiones y subdivisiones. Desde esa perspectiva, el *Breviari d'amor* es un espejo universal, en la línea de las grandes cosmovisiones de los siglos XII y XIII, pero en deuda con una concepción bonaventuriana de las relaciones de Dios con sus criaturas<sup>78</sup>. Y bien es verdad que en tal sentido participa poco del trasfondo que va a dar lugar pronto al *Libro de buen amor* o que subyace al Tostado. Sin

<sup>74</sup> Véase Roger BOASE, *The Origin and Meaning of Courtly Love. A Critical Study of European Scholarship*, Manchester: Manchester University Press, 1977. Para dos posturas enfrentadas y polémicas que tienen en cuenta el contexto español tardío, adelantamos ya los libros de Keith WHINNOM, *La poesía amatoria cancioneril en la época de los Reyes Católicos*, Durham: University of Durham, 1981; y Alexander A. PARKER, *La filosofía del amor en la literatura española (1480-1680)*, Madrid: Cátedra, 1986, en especial págs. 25-60.

<sup>75</sup> Así, siguiendo sus concretos intereses, Alicia C. de FERRARESI, *De amor y poesía en la España medieval: prólogo a Juan Ruiz*, México: El Colegio de México, 1976, págs. 252 y sigs.; y Anthony N. ZAHAREAS, *The Art of Juan Ruiz. Archpriest of Hita*, Madrid: Estudios de Literatura Española, 1965, págs. 186-188.

<sup>76</sup> Cesare SEGRE, «Le forme e le tradizioni didattiche», en *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, VI-1, Heidelberg: Carl Winter, 1986, pág. 115.

<sup>77</sup> Véanse las versiones occitana, catalana y castellana del prólogo en prosa del *Breviari d'amor* publicadas por Peter T. RICKETTS, «The Hispanic Tradition of the *Breviari d'amor* by Matfré Ermengaud of Béziers», en *Hispanic Studies in Honour of Joseph Manson*, Oxford: O.U.P., 1972, págs. 227-253. En concreto, me refiero aquí a lo expuesto en pág. 228 de este artículo. El texto completo del *Breviari* hay que leerlo todavía en la edición de Georges AZAIS, *Le Breviari d'amor de Matfré Ermengaud, suivi de sa lettre à sa soeur*, 2 vols., Béziers-Paris, 1862-1881 (reimpresión: Ginebra: Slatkine, 1976).

<sup>78</sup> Sobre las características de la filosofía bonaventuriana del amor, véase, por ejemplo Étienne GILSON, *La filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1984.

embargo, la obra de Matfré Ermengaud es testimonio de una tendencia que confluirá en todas estas otras.

Es por todo esto por lo que se ha relativizado mucho el sentido de una enciclopedia como ésta. Pero la participación de una doctrina naturalista y jurídica al mismo tiempo en la explicación de los orígenes del amor y de la propia fenomenología amorosa es la misma que hallaremos en la raíz de la doctrina de los averroístas italianos, de los médicos prácticos de Montpellier, en la obra del Tostado, y la que efectivamente sirve a Juan Ruiz para bromear su poquito.

Pues lo que se halla bien desarrollado en el *Breviari* y que hará fortuna al paso del siglo XIV será la fusión sin fisuras del matrimonio en una representación contemplativa y cortesana del amor. Aparte sostener la postura canónica de que el único amor recomendable es «sa moilher de bon cor aman, / las autras non cobesejan» [27335-27336] —nótese: lo dice un continuador de la tradición trovadoresca—, eliminando así del ámbito amoroso el adulterio cortés, dispone que, si no se es casado, bien se puede ser amante, *enamoratz*, para alcanzar luego a la amada por medio del matrimonio, siempre que sea dueña sin marido o doncella [27340-27341].

De hecho, esta tesis de Ermengaud expuesta a laicos de principios del siglo XIV no era otra cosa que el pensamiento de los teólogos, canonistas y místicos del ámbito monástico y escolar desde el siglo XII. Pues, como ha señalado un estudioso del asunto, «desde mucho tiempo antes existía en el occidente cristiano una tradición del amor en el matrimonio. Estaba fundada sobre la antigua noción del afecto conyugal<sup>79</sup>, reforzada y enriquecida por la de la *caritas*. Comportaba por diversas razones históricas, a causa de diversas influencias culturales, ambigüedad y oscuridad. En el siglo XII, plantea a la conciencia de los fieles, y en consecuencia a la de sus pastores, más problemas que en el pasado. Éstos reciben ahora, de parte de los teólogos y de los canonistas, algunas soluciones de principio que, a su vez, son objeto de elaboraciones, de explicaciones en el cuerpo de la literatura espiritual, de proyección idealizada en los modelos hagiográficos, y se reflejan en la literatura destinada a hacer penetrar todas estas conquistas en el conjunto del pueblo»<sup>80</sup>. En pocos casos, sin embargo, la transposición del pensamiento amoroso y matrimonial se fue verificando sin fisuras por parte de

<sup>79</sup> Se refiere al *affectus maritalis*, *affectio conjugalis*, o a las variantes de la *uxoris affectio* por parte del marido o *affectus uxorius*, desde el punto de vista de la esposa, que se halla en el corpus jurídico del derecho romano o que aparece en parte en algunos padres antiguos o en teólogos más modernos, como san Bernardo.

<sup>80</sup> J. LECLERCQ, *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, pág. 134.

los teóricos más o menos serios de los ambientes romancistas; en ningún caso, desde luego, como lo verifica Ermengaud, quien, en cierto modo, hace justicia a esos teóricos monásticos y escolares y, también, a una realidad social<sup>81</sup>. Seguramente porque habla desde la misma ladera de seriedad que sus modelos filosóficos, desde el punto de vista intelectual, y enciclopédicos, desde el estructural. Otros, como Andrés el Capellán o como Juan Ruiz, se situaban y situarán en la ladera de la parodia. Da, desde luego, la sensación de que siempre, y con independencia de la teoría sensual y antimatrimonial de estos autores y de tantos otros posteriores, lo que importa es el juego de la subversión de los modelos culturales, pues en realidad les impelía a otras actitudes promatrimoniales que, de hecho, estaban presentes también en los modelos literarios<sup>82</sup>.

Y podría decirse que la amplia difusión peninsular en ambientes principalmente laicos y señoriales de la obra de Ermengaud —por mencionar un solo caso castellano, el del Marqués de Santillana, quien poseía un bello manuscrito<sup>83</sup>— contribuyó a ir creando esta situación a la que luego habremos de referirnos con más detalle<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> El mismo J. LECLERCQ, revisando algunos pocos aspectos de la teoría amorosa profana del siglo XII y reaccionando con razón contra el falso monopolio del amor por parte de la literatura profana, se ha preguntado sobre, en realidad y en la realidad social, cuál sería considerado el amor normal, el conyugal o el extraconyugal (*ob. cit.*, pág. 130). Para este erudito, desde el punto de vista de la comunidad cristiana y también del pensamiento y práctica real que subyace o se genera en esa sociedad, la respuesta está clara.

<sup>82</sup> Véase, a este respecto, Henry Ansgar KELLY, *Love and Marriage in the Age of Chaucer*. Ithaca - Londres: Cornell University Press, 1975.

<sup>83</sup> No ingresó éste en la Biblioteca Nacional con los otros que procedentes de la biblioteca de Íñigo López de Mendoza se compraron a los Duques de Osuna (hay otros casos; véase nuestro artículo «Sobre la biblioteca del Marqués de Santillana: la *Iliada* y Pier Candido Decembrio», *Hispanic Review*, 51 [1983], pág. 23, n. 1), pero en esa casa lo había visto José AMADOR DE LOS RÍOS, ed., *Obras del Marqués de Santillana*, Madrid: el autor, 1852, págs. 599-600. Tengo la impresión de que este códice podría ser el actual *Hisp. F. V. XIV*, n.º 1, de la Biblioteca Pública de Leningrado, copia de un J. de Aviñón realizada en Lérida. Otro manuscrito se conserva en la Biblioteca de El Escorial (véase su descripción por P. RICKETTS, *Le «Breviari d'amor» de Matfré Ermengaud*, pág. 3; y Arturo GARCÍA DE LA FUENTE, *El «Breviari d'amor» de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial. Descripción y notas*. El Escorial: Imprenta del Monasterio, 1932).

<sup>84</sup> La influencia de Ermengaud sobre la literatura española, efectivamente, está aún por delimitar con claridad. Los siete manuscritos de la versión catalana inventariados en *Bibliography of Old Catalan Texts* de Beatrice J. CONCHEFF, Madison, Wisc.: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1985, números 743-749, son testimonio de la amplia tradición de la obra por el lado oriental de la península, a lo que habría que añadir que menudean las referencias en inventarios antiguos de bibliotecas. Aparte lo dicho en la nota anterior, hay que consignar que existe una versión castellana descrita hace mucho tiempo por E. RODITI, «The Chicago Manuscript of the Castilian *Breviario de amor*», *Modern Philology*, 45 (1947-1948), págs. 15-22, y más recientemente por Robert G. BLACK, «Early Spanish Manuscripts in the Chicago Area», *La Corónica*, 7 (1978-1979), pág. 55. La versión castellana es solamente de unos 26000

Pero volviendo al pasaje de Juan Ruiz objeto aquí de nuestras consideraciones, podría creerse que en esta línea el Arcipreste escribía en clave del alma sensible y racional, dando por supuestas las fuerzas anímicas de la parte vegetativa, que se incluyen en las otras. Al menos, así se deja leer el texto en el manuscrito S, marcado ya con una rúbrica hartamente esclarecedora:

Aquí dize de cómo *segund natura los omes e las otras animalias* quieren aver compañía con las fenbras.

El rubricador de S salva aquí con inadvertencia el *mundo* de 71b, pasando por alto su amplia significación, 'todo lo creado, hombres, aves, animales'. Sin embargo, no sabríamos si mantener que *mundo* tenga aquí un sentido tan amplio, o ya estaba semánticamente limitado, por supuesto no en términos tan estrechos como los que algunos han sostenido<sup>85</sup>.

Más abajo, sin embargo, al leer *que a toda cosa se mueva*, invoca el ámbito del alma racional, pues hay ahí intrínseca una referencia a la voluntad, potencia sólo propia del alma racional<sup>86</sup>, todo ello en directa relación con el prólogo en prosa y en contra de la otra lectura posible (*que toda cosa que's mueva*), que centraría la atención del lector en las potencias del alma vegetativa y, discutiblemente, sensitiva, si se refiere al movimiento del mundo sublunar. (De todos modos, y pues de amor hablamos, el *ligamentum rationis* de que habla el escolástico como participante en el enamoramiento, condiciona al nivel más sensible que racional de este proceso psicológico: también aquí Juan Ruiz habla del enamorado protagonista, y el Tostado vería ahí la evidencia de que la pasión amorosa sobrepuja en el hombre por la participación de la imaginación y la memoria).

Estamos por sostener que el autor del *Breviloquio de amor y amiçia* entendía como su colega Paradinas el texto del *Libro de buen amor*. Incluso, hasta podría concederse que los de San Bartolomé, tan dados a la especulación naturalista, moderaban la heterodoxia o picardía del Arcipreste. Al menos, del Arcipreste que leemos con la guía antes planteada de Rico.

Estaríamos muy cerca de adherirnos a la propuesta de que Alfonso Paradinas «is an exemplary reader», recientemente formulada<sup>87</sup>. Pero, además,

versos de los 34600 de que consta la obra completa; de ella se excluye, precisamente, el *Perilbos tractat de amor* completo.

<sup>85</sup> Por ejemplo, A. ZAHAREAS, para quien «when Aristotle refers to *world*, he points to 'male-female' distinctions; by conterpousing *fenbra* to *mundo*, Juan Ruiz shifts the emphasis to a 'man-woman' relationship» (*The Art of Juan Ruiz, Archpriest of Hita*, pág. 187).

<sup>86</sup> Francisco Rico señala este proceso desde el alma racional para 74d.

<sup>87</sup> Como ha propuesto Francisco J. HERNÁNDEZ, «The Venerable Juan Ruiz, Archpriest of Hita», *La Corónica*, 13 (1984-1985), pág. 15.

martillearía en la base de esa opción toda una cultura escolar que la haría casi la única posible; martillearía la *Summa theologiae* del Aquinate, en la que se miran tanto y más las fuerzas del alma vegetativa desde la sensible, como cuando se expone *de temperantia*, que «tanto aliquæ delectationes sunt vehementiores quanto consequuntur operationes magis naturales», pero «maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per coniunctionem maris et feminæ. Et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum est proprie temperantia» [II<sup>a</sup> II<sup>ac</sup>, q. 141, a. 4]<sup>88</sup>.

Así que en el grado de superioridad de la *vis generativa*<sup>89</sup> se comprenderá naturalmente que el varón quiera «aver juntamiento con fembra plazentera», porque, como interpreta el Tostado, nos movemos animales y hombres espoleados por el «aguijón de delectación».

Pensamos, como hemos expuesto, que con seguridad el Tostado tiene presente en su argumento la misma fuente del *Libro de buen amor*, y acaso también el propio *Libro*. Es también posible agotar algún otro paralelo que ciña aún más la doctrina. Juan Ruiz, por ejemplo, se refiere en su copla 76 a la experiencia personal, con nueva jugarreta cómica y con referencia implícita a san Pablo («Omnia autem probate»)<sup>90</sup>, pero cerrándose en banda ante la posible censura por error voluntarioso, ante el *loco amor*. Alfonso de Madrigal también modera esta copla juanruiciana: «La causa de estas cosas entiendo seer manifiesta a cada uno de los ombres, aunque nunca aya experimentado algúnd acto carnal, por sola especulación. En estas cosas la razón non padesçe más se dever declarar» [pág. 78, 9-15].

En buenas manos estaba el códice S... en manos de quien sabe reconocer el *peligroso* argumento del *Libro de buen amor* en esas coplas capitales; en manos que son hábiles para tañer libro y ciencia en otro sentido bien distinto, por lo general y no por lo particular, lo individual, que es precisamente lo que hace de la obra de Juan Ruiz una producción literaria genial.

<sup>88</sup> Este lugar ha sido recordado por Cesáreo BANDERA, «La ficción de Juan Ruiz», *Publications of Modern Language Association*, 88 (1973), pág. 502.

<sup>89</sup> La dignidad de la *vis generativa* también la tenemos en el Tostado, *Breviloquio*, pág. 75, líns. 4-15: «La segunda cosa con la qual la naturaleza se guarda principalmente es la multiplicación de successión de individuos. Et ésta es propria conservación de la naturaleza, ca el mantenimiento del comer e beber pertenesçe a los individuos, con el qual se pueden conservar. Enpero esta conservación de pequeño tienpo sería si non oviesse multiplicación successiva. La naturaleza se guarda por successión de individuos, la qual era impossibile de seer conservada en uno o en muchos si non oviesse successión de multiplicación».

<sup>90</sup> Véase J. N. H. LAWRENCE, «The Audience of the *Libro de buen amor*», pág. 236.

Pero aún hay otros caminos. Caso de admitir por completo la rigurosa tesis de Francisco Rico, habrá que pensar que la lectura del códice salmantino habría despistado al Tostado, conocedor conspicuo a otros efectos, como profesional que era, del aristotelismo heterodoxo<sup>91</sup>.

La *delectación* es un movimiento del que participan animales y hombres, según la ortodoxa formulación de Aristóteles. En los animales habrá un movimiento natural e instintivo, que sólo interesa y afecta al alma vegetativa, «movimiento como sin sentimiento», dice el Tostado. En los hombres este movimiento se halla más crudo y mucho más poderoso que todas las pasiones, porque los hombres «no solamente tienen la çentella del fuego del amor sin tiento e aguijón de deleyte, mas algunas vezes la fermosura de la cosa amada» [pág. 83. líns. 10-13]. Es ésta afirmación que remonta a Aristóteles, «quod visio corporalis est principium amoris sensitivi»<sup>92</sup>, y que forma parte principal de toda la fenomenología amorosa medieval desde Andrés el Capellán, pasando por Guido Cavalcanti («Ven [el amor, la pasión] da veduta forma che s'intende»)<sup>93</sup>, hasta el Garcilaso de la «vista pura y excelente», por trotar entre poetas últimamente.

Pensamos por todo esto que cuando Juan Ruiz habla de *fenbra plazentera* estará sobrentendido el proceso visual de los teóricos, valiendo *plazentera* tanto como *delectabile*<sup>94</sup>, con lo que cautamente puede sostenerse que acaso no convenga dar un paso más allá por las bajuras de la abstracción geométrica del alma, restando con la tradición técnica y literaria en su parte sensible (según pensamos para el tratamiento del asunto en el *Libro de buen amor*, sin menoscabo de la ironía de Juan Ruiz).

Pues un aristotelismo 'ortodoxo' (vale tanto como averroísta) tal cual el de Cavalcanti y del médico, su comentador, Dino del Garbo<sup>95</sup>, fija bien el

<sup>91</sup> Véase sólo la enumeración de los errores de Aristóteles en *Opera*, VII, págs. 270-275.

<sup>92</sup> *Ética*, IX, v, 3; XII, 1. Cf. *Summa theologiae*, 1<sup>a</sup> 1<sup>ae</sup>, q. 27, a. 3.

<sup>93</sup> En la canción *Donna mi prega, per ch'io voglio dire*, que ha hecho correr ríos de tinta, ahora y desde muy antiguo (véase John Charles NELSON, *Renaissance Theory of Love. The Context of Giordano Bruno's «Eroici furores»*, Nueva York - Londres: Columbia University Press, 1963<sup>2</sup>, págs. 34-44, 267-270). Preferimos, por su exactitud, las glosas de Bruno NARDI, *Dante e la cultura medievale*, Bari: Laterza, 1983, págs. 22-36; del mismo, «L'averroismo del primo amico di Dante», *Studi Danteschi*, 25 (1940), págs. 43-49, también en *Dante e la cultura medievale*, págs. 81-107. Glosas opuestas a las de James Eustace SHAW, *Guido Cavalcanti's Theory of Love*, Toronto: University Press, 1949.

<sup>94</sup> Cf., por el contrario, A. ZAHAREAS, *The Art of Juan Ruiz. Archbishop of Hita*, págs. 186-188; A. C. de FERRARESI, *De amor y poesía en la España medieval: prólogo a Juan Ruiz*, pág. 252.

<sup>95</sup> Como expone B. NARDI, «il Cavalcanti fu veramente quell'ottimo filosofo naturale di cui parla Boccaccio..., quest'ottimo filosofo naturale era un averroista, professava cioè la tipica dottrina averroísta, che forma e perfezione dell'uomo è l'anima sensitiva, e non l'intelletto» (*Dante e la cultura medievale*, pág. 106). Para el texto del comentario de D. del Garbo a la canción de Cavalcanti, véase OTTO BIRLI,

ámbito del amor en el alma sensible, única que los averroístas consideran cobijo de pasiones. Como Juan Ruiz y el Tostado, quien demuestra la irracionalidad del amor como principio (de donde su carácter de pasión natural).

Por otro lado el determinismo astrológico de los aristotélicos averroístas desempeña un gran papel en los procesos amorosos. Pero Juan Ruiz y el Tostado también razonan en el mismo sentido, precisamente porque el generador de la pasión amorosa es la imaginación que está sometida efectivamente a la influencia celestial (véase más abajo).

Pero el Juan Ruiz de *S* moderado por Paradinas, con el voluntarismo ya referido de la copla 73*d*, y el Tostado del *Breviloquio* modifican bastante la letra de Aristóteles. El madrigalense sostiene que «los que se mueven por vista o imaginación de la figura alguna propiamente tienen movimiento de amor o son propiamente amadores» [pág. 84, líns. 6-10]. Y ello «porque el bien concebido que es la figura vista [*figura excellentē* la llama también] e non la çentella de dentro [deseo, *aguijón de delectación*] los mueve» [pág. 84, líns. 10-13]. (Con otras palabras, y ya de la mano del Boccaccio de *Genealogiæ deorum gentilium*, explicará en el mismo sentido: «No entendieron otra cosa por Cupido todos los que dél fablaron salvo un desseo que en nos nasce de gozar de los carnales deleytes con aquellas figuras que en nuestro pensamiento fermosas fueron iuzgadas»<sup>96</sup>).

Es por esto por lo que es mucho más fuerte el amor en los hombres que en las bestias. Aunque su sede propia es la fantasía, la mayor dignidad del amor de los hombres se debe también a la participación del conocimiento (inadmisible en el aristotelismo averroísta, sino sólo en tanto que participa la *virtus æstiativa*, de la que sí está dotada el alma sensible).

Así, los hombres «cognosçen la que aman, et en cognosçiendo se deleytan sin aquel deleyte que es en el carnal ayuntamiento» [pág. 84, líns. 4-7]. Y como las bestias no tienen razón, no llegan a alcanzar este grado. Ese conocimiento conlleva una a modo de entrega total. Tal intervención del conocimiento da al hombre la posibilidad no ya sólo de accionar la imaginativa accidentalmente, sino que la memoria<sup>97</sup> permite obligatoriamente reproducir sin interrupción la figura de la cosa amada, con delectación que en el ámbito sensible acaba contentando «la çentella de dentro».

«The *Canzone d'amore* of Calvacanti according to the Commentary of Dino del Garbo», *Mediaeval Studies*, 2 (1940), págs. 150-203; y 3 (1941), págs. 117-160.

<sup>96</sup> Alfonso de MADRIGAL, *Diez questões vulgares*, Salamanca: Hans Gysser, 1507, fol. 29r.

<sup>97</sup> Aquí sólo como potencia razonable, que los averroístas incluían en el ámbito del alma sensible, aunque también pensamos que en el caso de Cavalcanti, cuando afirma que el amor «in quella parte dove sta memora / prende suo stato...», «sarebbe per lo meno ambiguo, qualora la memoria fosse per lui nella parte intelletiva come in quella sensitiva» (B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, pág. 90).

Más aún, «más propiamente se fallan las condiciones de los amadores en los que se mueven por figura exçellente vista o ymaginada que en todos los otros. Esso mismo a esta manera pertenesçe el más alto linaje de amor que hay en todos los amores» [pág. 85, líns. 4-11]. Y es precisamente por esta reiteración del pensamiento por lo que los hombres pueden caer, estando en ese *alto linaje de amor*, en la «passión que llaman los físicos *amor hereos*» [pág. 85, líns. 12-13].

La presentación del Tostado es tan atractiva como ambigua, a no ser que veamos en el último razonamiento sobre la dignidad del amor humano una formulación parecida a la de Ermengaud, o una de carácter contemplativo, platónico, lo que creo que sería sencillamente anacrónico hablando de la Salamanca de hacia 1440<sup>98</sup>, si es que no nos da por transferir metafóricamente este pensamiento a uno de los grados de amor posibles de acercamiento a la divinidad, dentro de planteamientos de la teología del amor en deuda con Platón al estilo de Hugo de San Víctor, conocidos por el Tostado y que parece tener en cuenta en su exposición del fenómeno amoroso por la generalidad, según hemos señalado más arriba.

¿O acaso este sesudo maestro daba cuenta de ideas admitidas propias de poetas cortesanos y de una literatura en lengua romance de ámbitos también cortesanos, a las que ponían sitio los moralistas<sup>99</sup> y los filósofos naturales, entre los cuales se contaría el propio Tostado? ¿Es el patronazgo de Juan II y las relaciones con su corte que mantiene el maestro salmantino las que modelan estos últimos juicios sorprendentes en uno de su profesión?

Probablemente, lo único que en los pasajes del *Breviloquio* que comentamos se está haciendo sea recalcar el acmé, el punto de máxima confluencia, entre la amistad y el amor pasional, pues, como mantiene Aristóteles, la amistad se fragua atendiendo al bien. Claro que, como más abajo veremos,

<sup>98</sup> Los términos neoplatónicos pueden verse en su contexto filológico expuestos por Marsilio FICINO en su *Commentarium... in Convivium Platonis* (Raymond MARCEL, ed., Marsilio Ficino, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, París: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1978, págs. 137 y sigs.). Véase también, para el planteamiento de los orígenes, el clásico volumen de L. ROBIN, *La teoría platónica dell'amore*, trad. italiana, Milán: Celuc, 1973; y Mario SCHIAVONE, *Il problema dell'Amore nel mondo greco*, Milán: Marzorati, 1965; etc. Para años después, recórrase a poca costa la antología clásica de Giuseppe ZONTA, ed., *Trattati d'amore del cinquecento*, Bari: Laterza, 1967. Véase también la excelente exposición de Andrés SORIA OLMEDO, *Los «Dialoghi d'amore» de León Hebreo: aspectos literarios y culturales*, Granada: Universidad, 1984; y M. ARIANI *Imago fabulosa. Mito e allegoria nei «Dialoghi d'amore» di Leone Ebreo*, citado.

<sup>99</sup> Para el enfoque desde este punto de vista, véanse las ideas, con las que estamos en parte de acuerdo, de Michael GERLI, «La religión de amor y el antifeminismo en las letras castellanas del siglo XV», *Hispanic Review*, 48 (1981), págs. 65-86. Desde otro punto de vista, véase Jesús MENÉNDEZ PELÁEZ, *Nueva visión del amor cortés. El amor cortés a la luz de la tradición cristiana*, Oviedo: Universidad, 1980.

no sólo el Tostado escribió en este sentido sobre el amor y su lugar en el alma humana, que se podrá entender mejor en una etapa posterior de su pensamiento.

Por ahora, empero, conviene dejar las cosas aquí y concentrarnos sobre el *amor hereos*<sup>100</sup>, que forma parte capital en el pensamiento del Tostado, aunque en el *Breviloquio* no se desarrolle por extenso a causa del tipo de amor del que se está tratando. *Amor hereos* que es también punto central de la fenomenología amorosa en el ambiente que nos vamos proponiendo describir y desentrañar un tanto.

---

<sup>100</sup> Para el nombre, véase la discusión de Arnau de Vilanova, en M. R. McVAUGH, ed., Arnau de Vilanova, *De amore heroico*, en *Opera omnia medica*, III, Barcelona: Universidad, 1985, págs. 14-15. También R. T. BOASE, *The Origin and Meaning of Courtly Love*, págs. 132-133.

## CAPÍTULO TERCERO

### *Ægritudo amoris* y determinismo astrológico

#### I

El tema de la enfermedad de amor tiene una repercusión literaria enorme, como es sabido, aunque la función de tal tema en la literatura española haya sido tratada muy deficientemente o sólo como integrante de alguna determinada obra, tal *Celestina*<sup>101</sup>. Algunas referencias útiles iremos hilando de aquí en adelante, pero en lo que inmediatamente sigue sólo pretendemos examinar la idea técnica según la hallamos en la obra del Tostado.

Porque no es ésta del *Breviloquio* la única vez que el Abulense se refiere al *amor hereos*, ni tan de pasada como aquí. Le confiere bastante importancia en la fenomenología amorosa en otras ocasiones y, por ejemplo, se extiende sobre ello en una *questio* sobre el capítulo dieciséis del libro de los Jueces<sup>102</sup>.

Mueve el Tostado cuestión sobre por qué Sansón amaba con especial dedicación a las mujeres filisteas. Se contesta nuestro maestro que, evidentemente, porque eran más bellas, «et cum iuvenis esset et fervens movebatur in pulchritudinem». Precisamente, este movimiento delectativo a causa de la belleza (véase lo expresado más arriba, con lo que concuerda) es el que provoca la enfermedad, que obedece «ex sola apprehensione formæ», «ex phantasiæ apprehensione», dice más abajo. De hecho, esta pasión no es «ex desiderio naturæ ad evacuandum superfluum propter titilationem caloris veneri», ya que cualquiera hembra humana serviría para tal evacuación, mientras que el enamorado sólo amaré a la que impera en su fantasía, pues como repite el Tostado: «Quisquis amat ranam, ranam putat esse Dianam»<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> Algunas referencias en Otis H. GREEN, *España y la tradición occidental: el espíritu castellano en la literatura desde el Cid hasta Calderón*, I, Madrid: Gredos, 1969, pág. 141. Recientemente, algunos estudios se han preocupado de *Celestina* desde este punto de vista (cf. June H. MARTIN, *Love's Fool: Aucassin, Troilus, Calisto and the Parody of the Courtly Lover*, Londres: Tamesis, 1972) y en la novela sentimental, para la que son básicas las consideraciones de Keith WHINNOM, ed., *Diego de San Pedro. Obras completas*, II, *Cárcel de amor*, Madrid: Castalia, 1972, págs. 11-16.

<sup>102</sup> Concretamente, la *questio* VII, en *Opera*, X, págs. 248-249. Este texto lo publicamos como apéndice 1 de este libro.

<sup>103</sup> Son éstos versillos de afortunadísima difusión (cf. Hans WELTHER, *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters*, IV, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, números 25523-25531), y.

Salvado el pundonor circunstancial de quien es, ante todo, un eclesiástico y bien preocupado por la moral y la penitencia, el Tostado no enjuicia el problema del amor desde ese preciso punto de vista solamente. En tal línea hubiera podido expresarse, sin más explicación, al estilo de los moralistas insistiendo en el problema de la enfermedad moral más que en el de la fisiológica, como por ejemplo Vicente de Beauvais cuando explica: «Amor, non digo de puta, mas generalmente de las mogeres, sienpre es non fartable, el qual amatoado ençiéndose co[mo] de cabo, e después de la abastança, sufre co[mo] de cabo mengua, e al corazón de varón tórvalo de fenbra, e non le dexa pensar otra cosa, sinon la pasión que sufre»<sup>104</sup>. La lista de citas de este tenor podría hacerse interminable.

Pero esta breve descripción del *amor hereos* de Sansón y de los amantes en general responde a cánones más técnicos y menos literarios que la explicación del *Breviloquio*. Se corresponde bien con las tradicionales de algunos médicos, como Arnau de Vilanova, Bernardo de Gordonio y otros, aunque no es exactamente la misma<sup>105</sup>. Dentro de la tradición árabe, compendiada para la edad media occidental por el *Viaticum* de Constantino el Africano y otros, y en la línea galénica de que las enfermedades mentales tienen una causa fisiológica, la enfermedad de amor podía ser descrita como una variante de la melancolía. Así, un tratado médico árabe, que leemos en castellano con una cierta cantidad de amplificaciones, acota pragmáticamente nuestro padecimiento: «E fázese por dos cosas: o por de la natura enpulsar la cosa soveja dapnosa del cuerpo o grand desecamiento del alma acatar a

en bastantes casos, en textos de carácter teórico-amoroso, como el que cita el mismo WELTHER: «in einem Trakt. ü. d. Liebe in Frankfurt, Barthol. 71 (s. XIV), fol. 295 (dicebat versificator)». A no ser que se trate de otra pista, acaso sea este *Tratado sobre amor* un texto en relación con Bernardo de GORDONIO, y, así, el fragmento del que da cuenta Welther procederá del *Lilium medicine*, en donde se expresa en el contexto de la enfermedad de amor: «E por eso dize el versificador que el que ama la rana piensa que es estrella Diana» (véase el texto de GORDONIO en su versión castellana publicado como apéndice 5, a partir de la edición en prensa de Brian DUTTON, que iremos citando en adelante). Este verso suele aparecer en una serie como ésta: «Quisquis amat cervam, cervam putat esse Minervam; / quisquis amat ranam. ranam putat esse Dianam; / quamvis fedatur, cuius placet id, quod amatur».

<sup>104</sup> Véase esta versión castellana en Friedrich LAUCHERT, *La Estoria de los Quatro Doctores de la Santa Iglesia. Die Geschichte der Vier grossen lateinischen Kirchenlehrer, in einer alten spanischen Übersetzung nach Vincenz von Beauvais*, Halle: Max Niemeyer, 1897, pág. 162. Nótese aquí la exageración de este moralista, a la zaga de lo dicho, a propósito del tema del amor de prostituta y su significación dentro del contexto teórico, por J. LECLERCQ, *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, págs. 167-195.

<sup>105</sup> Véase M. R. McVAUGH, ed., Arnau de Vilanova, *De amore heroico*, pág. 14. Para la explicación fisiológica y psicológica de esta enfermedad, véanse las páginas que le dedica Massimo CIAVOLELLA, *La «Malattia d'amore» dall'Antichità al Medioevo*, Roma: Bulzoni, 1976. Es clásico el artículo de J. L. LOWES, «The Lovers Malady of Hereos», *Modern Philology*, 11 (1913-1924), págs. 491-546.

figura muy hermosa e allegar a ella»<sup>106</sup>. En consecuencia y por la primera causa, a la hora de hacer relación de los medios para evitar la enfermedad, nuestro médico propondrá «llegar mucho a las mugeres como pudieren e con quien pudieren, maguer non fuere su amada»<sup>107</sup>.

Arnau de Vilanova, y con él la mayor parte de sus continuadores y los prácticos de la universidad de Montpellier, mantuvieron la doble causa de la enfermedad, por más que graduada, como cuando el catalán distingue las *causæ antecedentes* y habla ahí de la «complexio venerea vel humiditas titillans in organis generationis»; y las *causæ coniunctæ*, que encabeza «fixe cogitationis ac estimationis corrupte»<sup>108</sup>.

Como glosa Ciavoletta, «l'amore è un desiderio che nasce quando nell'uomo vi è una sovrabbondanza di umori e di pneuma —soprattutto sangue— quando cioè l'organismo umano si trova in una condizione calda ed umida. Il sangue infatti produce il seme generativo dell'uomo ed una quantità notevole di sangue provoca necessariamente un incremento notevole de seme, cioè una *complexio venerea*, un desiderio cogente responsabile dell'unione tra uomo e donna. Ma anche una sovrabbondanza di umori negli organi generativi acresce il desiderio sessuale, umori che devono essere evacuati perché potrebbero a lungo andare danneggiare la costituzione dell'organismo»<sup>109</sup>.

Y también Bernardo de Gordonio plantea la misma casuística: «el amor que hereos se dize es propria pasión del cerebro, e es por causa de la corrupción de la imaginativa. Los testículos pueden ser causa, quanto a la causa conjunta, pero el figado quanto a la causa antecedente». Como comenta McVaugh a propósito de este pasaje de Gordonio, «this view that *amor hereos* may in one sense be seen as rooted in the organ of generation was again of long standing, and no doubt drew strength from the statement in

<sup>106</sup> Está contenido el tratado en el Mss. 10051 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Este fragmento en concreto ha sido publicado por Concepción VÁZQUEZ y María Teresa HERRERA, «Similitud de dos textos médicos: árabe y castellano», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 18 (1983), pág. 99. El texto árabe que pudo servir de original se refiere en general a la producción de la *pasión*.

<sup>107</sup> Y se siguen enumerando unos remedios tópicos. El texto árabe resulta más concreto en tal tratamiento: «Por lo que respecta al tratamiento de esta enfermedad, se ha llegado a la conclusión de que no sólo se cura a base de un tratamiento médico, sino que también el contacto entre los amantes además de estar permitido hace que el enfermo se recupere... Por otra parte, el coito resulta muy beneficioso, porque mitiga la preocupación del amante, aunque su pasión sea por otra persona distinta de aquella con quien lo realiza» (C. VÁZQUEZ - M.ª T. HERRERA, «Similitud de dos textos médicos», pág. 64).

<sup>108</sup> El texto completo puede verse en *De parte operativa* de Arnau de Vilanova (*Opera Arnaldi*. Venecia, 1505, fol. 146v), cit. por M. R. McVAUGH, ed., *De amore heroico*, pág. 31, n. 58.

<sup>109</sup> M. CIAVOLELLA, *La malattia d'amore*, pág. 69.

the *Viaticum* that the illness could be caused either by the sight of beauty or by the need to expel a superfluity of humors, and that in the latter case coitus was a useful therapy». En esto coinciden Bernardo de Gordonio y Arnau de Vilanova, hasta el punto de que se convirtió en uno de los tópicos de la doctrina de Montpellier<sup>110</sup>.

De esta idea no participa el Tostado, aunque parece haber sido lector de Gordonio<sup>111</sup> más que de Vilanova, pues, excepción hecha de la doble causa, considera con éstos al *amor hereos* no como una variante de la melancolía o de la locura, sino como un agente que las causa<sup>112</sup>.

«Es de considerar —dice el Tostado en otra ocasión— que los gentiles pusieron a Cupido por dios, e él no es dios, mas es una grande enfermedad no de nuestra carne, mas de nuestra ánima, la qual nós dulcemente creamos, no curando sanar della. No entendieron otra cosa por Cupido todos los que de él fablaron salvo un desseo que en nós nasce de gozar de los carnales deleytes con aquellas figuras que en nuestro pensamiento fermosas fueron juzgadas. Este desseo parte se cría en nós por naturaleza, ayudando a ello la común e natural inclinación e la fuerça de nuestra edad, parte por la prosperidad de fuera, aviendo largo mantenimiento e alegría e ociosidad<sup>113</sup>, de las quales cosas no sólo nasce el desseo natural, mas aun el infame llamado sodomítico»<sup>114</sup>.

Decíamos antes que no eran para el Tostado válidas las soluciones sexuales para combatir el *amor hereos*, en tanto que sí lo eran para los médicos prácticos que dependían de una tradición como la del *Viaticum*, de lo cual

<sup>110</sup> M. R. McVAUGH, ed., Arnau de Vilanova, *De amore heroico*, pág. 34. Véase también ahí la continuidad de la idea en los ambientes de descendencia montepesulana.

<sup>111</sup> Precisamente, conservamos un manuscrito castellano, actualmente en la Biblioteca Universitaria de Salamanca, que perteneció al Colegio de San Bartolomé (cf. Guy BEAUJOUAN, «Manuscripts médicaux du Moyen Âge conservés en Espagne», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 8 [1972], pág. 178).

<sup>112</sup> Véase M. CIAVOLELLA, *La «Malaltia d'amore» dall'Antichità al Medioevo*, págs. 83-85.

<sup>113</sup> Para esta idea extendidísima en los tratados médicos y en la literatura, véase M. CIAVOLELLA, *La «Malaltia d'amore» dall'Antichità al Medioevo*, pág. 103. Por citar un caso español, la incluye también en su fenomenología amorosa Pere TORROELLA, en su *Carta en resposta a Francesch Ferrer sobre què és grat*, en Pere BACH Y RITA, *The Works of Pere Torroella*, Nueva York: Las Américas, 1930, págs. 271-279; también en Mariano BASELGA Y RAMÍREZ, *El Cancionero catalán de la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza: Cecilio Gasca, 1896, págs. 206-212.

<sup>114</sup> *Diez qüestions vulgares*, fol. XXIXr. Aquí véanse también otras razones: «El efecto que se sigue de Cupido, que es amor carnal, ca sienpre se sigue de él efecto de quemamiento. agora obedescamos a los movimientos de Cupido, agora no. Si no obedescemos al su movimiento executando los carnales ayuntamientos sigue creciendo de ardor que consume las humedades tiernas o el cuydado cerca de esto afflige e deseca e enmagresce e síguense algunas vezes grandes enfermedades en él. special si cae el amador en la pasión llamada por los médicos amor hereos, ca trae ésta a los hombres a punto de se perder» (*Idem*, fol. XXXVI r-v).

—citando precisamente a Rasis— da cuenta hasta el propio Ficino<sup>115</sup>. Podría pensarse que reaccionaba el nuestro como moralista que era, o, mejor, como un filósofo natural antes que médico, pues unos y otros entendían diversamente los mecanismos psicológicos de la enfermedad. De hecho, la contaminación de la razón, el *ligamentum rationis* de los escolásticos, constituía para el Tostado el final de un proceso que acababa mucho antes para los médicos, quienes llegan hasta la explicación física de afecciones cerebrales provocadas por un desequilibrio humoral, una desecación del cerebro causa de la locura.

Cuando la enfermedad de amor es proceso de desviación extrema en el necesario mandato de la perpetuación de la especie, perpetuación en la que coadyuva el «aguijón de delectación»; cuando se explica la enfermedad desde esa postura naturalista y desde tan arriba, pareciera necesario también elevar el grado de las afecciones.

Santo Tomás de Aquino razonaba generalmente todo ello dentro de una teoría de las pasiones más amplia. Al tiempo, muestra la fuerza insoportable del amor y de la ira con medios menos físicos que el Tostado, su seguidor sin embargo. Éste, buen artista, utiliza según hemos visto a Aristóteles, pero su demostración de la impetuosidad de esta pasión amorosa recaba razones más experimentales, hasta médicas incluso, y se ayuda exponiendo una casuística de tipo literario.

En este sentido, la independencia, en la que tanto hemos insistido, de estos capítulos del *Breviloquio* dedicados al amor de hombre y mujer resalta

---

<sup>115</sup> Para Ficino, véase *Commentarium... in convivium Platonis*, VI, ix (en Raymond MARCEL, ed., Marsilio Ficino, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, págs. 214-215). Una tradición enclavada en los más añejos planteamientos médicos y naturalistas. Véase, por ejemplo, cómo Lucrecio plantea el asunto: «Haec Venus est nobis; hinc autemst nomen amoris, / hinc illaec primum Veneris dulcedinis in cor / stillavit gutta et successit frigida cura. / Nam si abest quod ames, praesto simulacra tamen sunt / illius et nomen dulce obuersatur ad auris. / Sed fugitare decet simulacra et pabula amoris / abstertere sibi atque alio conuertere mentem / et iacere humorem conlectum in corpora quaeque / nec retinere, semel conuersum unius amore, / et seruare sibi curam certumque dolorem; / ulcus enim uiuescit et inueterascit alendo / inque dies gliscit furor atque aerumna grauescit, / si non prima nouis conturbes uolnera plagis / uolgiuagaque uagus Venere ante recentia cures / aut alio possis animi traducere motus» (*De rerum natura*, IV, 1058-1072). El interesante pasaje sobre el amor de Lucrecio, que concita todos los tópicos naturalistas, ha sido estudiado recientemente por Robert D. BROWN, *Lucretius on Love and Sex. A Commentary on the «Rerum Natura»*, IV, 1030-128, Leiden: E. J. Brill, 1987, a donde remitimos para seguir esa línea en la antigüedad. Nótese, por otro lado, que el *amor hereos* era una especie de melancolía, y como para cualquier otro tipo de melancolía, era beneficiosa la terapia sexual (véase Raymond KLIBANSKY, Erwin PANOFSKY y Fritz SAXL, que utilizan en su versión italiana, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Turín: Giulio Einaudi editore, 1983, págs. 80-81; Ioan P. COULIANO, *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago - Londres: The University of Chicago Press, 1987, págs. 46-52). Es evidente que, por ahora, hemos de dar de lado a esa cuestión.

más. No sólo en razón de ese deliberado uso de autoridades literarias en cuantía mucho mayor que en el resto de la obra, sino también por la misma estructura independiente del fragmento. Éste se adecua desde la forma que tiene en su versión latina según este esquema:

a) qué es el amor desde el punto de vista fisiológico y su inherencia al alma humana por voluntad divina;

b) cómo cuando el hombre ama no participa sólo el instinto, sino también la capacidad de percibir la belleza de la cosa amada, lo que le ahorra determinados servilismos fisiológicos, siendo entonces cuando puede llamarse verdaderamente *amador*, pues obra entonces con conocimiento de la cosa amada, tras de un bien concebido [compárese pág. 84, líns. 10-11]. Es posible entonces que algunos lleguen a perder la razón, lo que demuestra la enorme fuerza del amor, como se echará de ver por la multitud de casos de amor *libidinoso*, cuya relación sirve además como una a modo de histórica sintomatología de la *ægritudo amoris*;

c) existen remedios aconsejables.

Así alterna don Alfonso una estructura tripartita propia de los tratados médicos, incrustada de temas ovidianos y de carácter literario más general. Pensamos que este modelo se reproducirá con pocos cambios en el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, pero también en otros textos relacionados de un modo u otro con el naturalismo amoroso universitario, como el *Sermón de amor* de Alegre, la *Carta sobre què és grat* de Torroella, ya citada, o aquella otra dirigida a Mosén Hugo [de Urríes], probablemente también del mismo Torroella, que leemos ahora en el *Cancionero de Herberay des Essarts*<sup>116</sup>, a la que se ha titulado *Leyes de amor* (y vale la pena, por ahora, retener el contexto epistolar de la mayoría de estos últimos tratados).

¿Mundo ése de ascendencia intelectual salmantina? Pudiera contestarse a esta pregunta afirmativamente. Pues cuando el Tostado excluía la explicación más fisiológica de la enfermedad del amor, no obraría sólo como moralista.

Una lectura atenta de los textos del doctor Villalobos, alumno salmanticense, enseña cómo tampoco éste se adhería a todos los postulados médicos de Montpellier. Al hablar de la enfermedad, en el *Sumario de la medicina*, se da cabida sólo a una causa del *amor hereos*, la corrupción de la imaginativa, añadiendo ciertas burlas en cuyo trasfondo se adivina el tratamiento que los poetas dan al problema:

<sup>116</sup> Véase Charles V. AUBRUN, ed., *Le Chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts (XV. siècle). Édition précédée d'une étude historique*. Burdeos: Féret et Fils, 1951 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques*, XXV), págs. 24-26.

Amor hereos segun nuestros autores  
 es vna corrupta imaginacion  
 por quien algun hombre se aquexa de amores  
 y en este ques hito de los trouadores  
 sin ser lisongero dire mi razon  
 sabed por muy cierto quel entendimiento  
 jamas no se mescla en aquestas pendencias  
 la imaginatiua y bestial pensamiento  
 como es gran potencia y padeçe el tormento  
 engaña consigo a las otras potencias.

Esta es la que mueue los otros sentidos  
 para que no tiren sino en este puesto  
 memoria y deseos y ojos y oydos  
 a todos los tiene ya tan conuertidos  
 que todos se ocupan en no más daquesto  
 que el tal pensamiento vencido del gesto  
 a todos los otros sentidos informa  
 ser lindo y gracioso y ornado y honesto  
 do alguna esperança se muestra tras esto  
 por do en adquerirlo se deue dar forma.

Y el entendimiento despues que alla entro  
 por falsos testigos tan falsa sentencia  
 la qual por injusta contino aprobo  
 perdio su juyzio sus fuerças perdio  
 perdio su razon su consejo y prudencia  
 helos todos ciegos a causa de vn ciego  
 ques el pensamiento y la imaginatiua  
 que dio al coraçon tan maldito sosiego  
 metiendole dentro ardentissimo fuego  
 do siempre el deseo lo atyza y lo abiuia<sup>117</sup>.

Los síntomas son los que leemos en otros médicos, aunque aquí en clave más literaria. La misma clave literaria *de remediis* hallamos en la sección correspondiente, en donde Villalobos romancea a Ovidio con una coleta práctica al fin (copla 44):

Noueno alcahuetes le hagan querer  
 a otras señoras por más distraello  
 dezeno le hagan casar con muger

<sup>117</sup> María Teresa HERRERA, ed., Francisco López de Villalobos, *El Sumario de la medicina con un tratado de las pestíferas bubas*, Salamanca: Universidad, 1973, págs. 38-41 (lo citado, en págs. 38-40).

despues vejezuelas le deuen traer  
 a que le desliguen que bien saben dello  
 y denle a comer vn sabroso manjar  
 en quien mucha sangre y sustancia sençierra  
 y tinto con blanco le deuen aguar  
 que siempre emos visto del enborrachar  
 caer los amantes y amores en tierra.

Nótese que entre estos remedios —facilitados con tanto guiño, complicidad e ilícebra literarios, y aun estudiantiles— parece que se alude al tratamiento por la vía de la magia (véase más abajo), por lo que habremos de entender que también ésta pudo haber tenido su papel en el enamoramiento. Sólo *desligan* las *vejezuelas* aquello que previamente ha sido ligado. Eso será también creencia en el ámbito naturalista en el que nos movemos y así se presenta en el Tostado. Pero de esto más adelante<sup>118</sup>.

La tendencia literaria de Villalobos se ve acentuada en *ciertas sentencias del autor* que figurarán a la zaga de su traducción de la *Comedia de Anfitrión*<sup>119</sup>. Se explica aquí la doctrina ‘espiritual’ de las relaciones fisiológicas y la locura de amor («Cómo el amador es loco de atar», se titula uno de los capítulos). Reálzase también el papel de los celos —tal en el *Breviloquio*, entre otros lugares— como de un medio para explicar la suscitación de la ira, cuya participación en los asuntos del amor es lo que los hace peligrosos, pues en sí el amor tiende al bien y, por tanto, es bueno. Y, luego, se recrean donosamente situaciones amorosas propiamente literarias, con una impostación crítica que vemos ya en el tercero de los *Colloquia* erasmianos, en donde se construye una de las burlas más acabadas de la concepción amorosa platónica y cortesana comúnmente extendida en los tiempos de ambos mordaces Erasmo y Villalobos, con otros receptores de esta cultura, como Juan Sedeño, el autor de unos interesantes *Coloquios de amor y bienaventuranza*<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> Es pertinente, desde luego, recordar que, andando el tiempo, el desligamiento por parte de la bruja o *мага* viene a ser un cómodo recurso, como se echa de ver en *La Diana* de Jorge de MONTEMAYOR, en donde Felicia, prototipo de bruja benéfica, gracias a su agua maravillosa nacida de la fuente que otrora manó el filtro amoroso de la leyenda de Tristán e Iseo, viene a constituir un proceso de *deus ex machina*, como ha señalado Juan Bautista AVALLE ARCE, *La novela pastoril española*, Madrid: Istmo, 1974<sup>2</sup>, pág. 78. Parece evidente la dignificación del tipo y de sus artes desde la perspectiva del neoplatonismo amoroso, en cuyo ámbito la magia tiene otra altura literaria, sin embargo de que la jánica representación de la hechicería amorosa se da de siempre (véase, por ejemplo, Margaret HALLISSY, *Venomous Woman. Fear of the Female in Literature*. New York-Westport, Conn. - Londres: Greenwood Press, 1987, págs. 61-79).

<sup>119</sup> Publicadas por Adolfo de CASTRO, ed., *Curiosidades bibliográficas. Colección escogida de obras raras de amenidad y erudición*, BAAEE, vol. 36, págs. 487-493.

<sup>120</sup> Para esta cuestión, véase Pedro M. CÁTEDRA, ed., Juan Sedeño, *Coloquios de amor y bienaventuranza*, Barcelona: «stelle dell’Orsa», 1986, págs. 34-55.

Cuando en Salamanca el Tostado o Villalobos excluyen razones fisiológicas para el *amor hereos*, estaban dando a entender que en ningún caso el remedio podría estar en el coito indiscriminado (que sí recomiendan las fuentes médicas más tradicionales, como Avicena o Bernardo de Gordonio), puesto que la enfermedad es más profunda y, además, ataca cuando se da «el más alto linaje de amor que hay en todos los amores», como nos explicaba el Tostado.

Será ésta también la idea literaria más común en España. En pocas obras como en la versión castellana de *Flores y Blancaflor* tiene tanta importancia narrativa el *amor hereos*. Por causa de éste languidece Flores hasta la agonía, con una suerte de debilitamiento que realza aún más el cansancio del viaje por un largo camino hasta Montorio. Y todo aumentado aún más por la ausencia de la amada, que va a ser el agente que siempre agudice el padecimiento.

Quien imbricara este episodio de gusto tan *sentimental* en la versión española de *Floire et Blanchefleur* sabía bien del *amor hereos*, de su propia localización médica y de su utilidad como argumento literario. Explica el mismo Flores<sup>121</sup>:

Sabrá vuestra señoría que yo soy criado con una doncella en el palacio del rey, mi padre, la cual era hija de una cristiana cativa; que los dos nos habemos siempre criado juntos, y fuimos nascidos en un día; a la cual tengo tanto amor, que no hay cosa en este mundo que yo tanto ame y, la hora que no la veo, no hay cosa que bien me esté. Y el rey, mi padre, ha tenido todas las maneras que ha podido para me la llevar de la fantasía; pero no basta todo el mundo, que yo la amo tanto como a mí mismo.

La localización en la *fantasía* o en la imaginación y la variante del tópico *amans animat ubi amat*, que es objeto de la ironía de Villalobos y de la burla abierta de Erasmo, delimitan a las claras el tono técnico del relato. Pero cuando los conspicuos físicos que atienden a Flores se percatan de la situación, declaran que su mal «era de pasión de amor, y algún cansancio». No se paran ahí, sino que recetan un remedio, que se propina al paciente, el de la presencia de tres bellas damas que, además, son diestras en la música (adviértase el tono oriental de la 'meloterapia'). Sin embargo, el remedio no surte el menor efecto. *Quisquis amat ranam...* En literatura, por lo menos, así era.

En cualquier caso, la terapia sexual indiscriminada era desaconsejable para nuestros teóricos. El coito coadyuvaba en algunos casos a la mayor

<sup>121</sup> Adolfo BONILLA Y SAN MARTÍN, ed., *La historia de los amadores Flores y Blancaflor*, Madrid: Ruiz Hermanos, 1916, págs. 74-75.

postración del amante, sobre todo si era de complexión débil<sup>122</sup>. Será razonable pensar que la misma enfermedad, por ínfimo que fuera su grado al principio, ya hubiera desgastado al máximo al amante.

El mismo problema del remedio de la enfermedad de amor desde el punto de vista naturalista aparece en varias ocasiones más en nuestra historia literaria. Siempre en casos especialmente significativos, como el de un poeta de cancionero de la época de Enrique IV, cuya teoría amorosa representa una remodelación de los principios más 'puros' del amor cortés.

Así, Guevara en la *Sepultura del Amor*<sup>123</sup> mata al dios porque causa la muerte de los amantes, precisamente después de cumplimentar un recorrido que ahora nos interesa:

Amor, tu grand hermosura  
nos derriba y da deseo  
de tus grados;  
y tus grados sin mesura  
nunca dan su gozo reo  
a los penados;  
danos este pensamiento,  
pensamiento sin errores,  
pena fuerte;  
pena fuerte, grand tormento;  
el tormento, con dolores,  
danos muerte.

Los términos del padecimiento amoroso, de su sintomatología, no pueden ser más tradicionales. Se recuerdan los tópicos *gradus amoris*, lo que sitúa en un ámbito más que sensual el pensamiento de Guevara.

Juan Barba, poeta coetáneo de Guevara, mantiene con éste una agria disputa y contestará a las descarnadas críticas que Guevara hace de amor —nos tememos que sin entenderlo muy bien—. Le echará en cara su amor *vicioso*, amor pecaminoso del que, en cierto modo, se envanece el contrincante. Precisamente, Guevara dedica una *Esparsa a su amiga, estando con ella en la cama*<sup>124</sup>. Pero esta última pieza no es lo que a primera vista parece, una extraña perversión y condenable ruptura del *secretum* amoroso<sup>125</sup>, con

<sup>122</sup> Véase, por ejemplo, E. MONTERO CARTELLE, ed., «*Constantini liber de coitu*», págs. 121-123.

<sup>123</sup> Nos hemos referido con más extensión a este texto y a la polémica que suscitó en nuestro libro *Juan Barba y la historiografía en verso en la España de los Reyes Católicos*, Salamanca: Diputación, 1989.

<sup>124</sup> Antonio RODRIGUEZ MOÑINO, ed., *Cancionero general recopilado por Hernando del Castillo (Valencia, 1511)*, Madrid: Real Academia Española, 1958, fol. 105r.

<sup>125</sup> Véase, por el contrario, lo que señala Patrick GALLAGHER, *The Life and Works of Garcí Sánchez de Badajoz*, Londres: Tamesis, 1968, pág. 200.

participación del último de los *grados* de amor, el *hecho*. Pues cuando Guevara se lamenta,

(¡Qué noche tan mal dormida!  
 ¡Qué sueño tan desvelado!  
 ¡Qué dama, vos, tan polida!  
 ¡Qué ombre yo tan penado!  
 ¡Qué gesto el vuestro de Dios!  
 ¡Qué mal el mío, con vicio!  
 ¡Qué ley que tengo con vos!  
 ¡Qué fe con vuestro servicio!)

«ha pasado la noche desvelado —ya nos figuramos cómo— y, a pesar de todo lo que dicen los tratados médicos, ha quedado más enamorado que nunca. La receta de Velasco de Taranta, ‘quod sibi detur illa quam diligit’, no ha surtido efecto. La paradoja central del poemita de Guevara se expresa en aquel verso, *¡Qué mal el mío, con vicio!* Aun con el *vicio*, o sea, a pesar del supremo éxtasis del placer, su mal, su enfermedad, o sea, su amor, sigue tan fuerte que resiste hasta el consagrado remedio de los teóricos»<sup>126</sup>.

Hay aquí indudablemente un pesimismo de raíces naturalistas como el del mismo Cavalcanti, al que más abajo nos referimos, y será éste de Guevara uno de los casos españoles más evidentes<sup>127</sup>. Pero también hemos aquí ante la incrustación del planteamiento naturalista, que acaba renovando desde la misma perspectiva del pensamiento universitario del momento aspectos esenciales del contenido de la poesía cortesana.

Perspectiva universitaria, salmantina incluso, que vemos también plasmada en un importante pasaje de *Celestina*, en donde, entre otras cosas, queda suficientemente explicada la recharacterización, de la que estamos convencidos, del personaje Calisto en la *Tragicomedia*. Rojas remodela a su

<sup>126</sup> K. WHINNOM, *La poesía amatoria cancioneril*, pág. 32.

<sup>127</sup> Es cierto que, en ocasiones, la representación pesimista de la sintomatología de la enfermedad de amor no descansa en un planteamiento riguroso desde el punto de vista anímico, sino que queda relativizada en un tratamiento generalizador o, simplemente, humorístico. Así, en *Flamenca* se define la enfermedad de amor como propia del espíritu, en la que no participa ningún tipo de instinto natural: «Amors es plaia d'esperit / en que's deleiton li ferit / tan que de garir non han cura, / per que no's s'entramet Natura. / E qui d'Amor es bien feritz / mout deu esser escolorit...». Por esta razón es enfermedad incurable, al menos ningún médico podrá curarla, y buen ejemplo de ello encontramos en el caso del amor de Apolo por Dafne: siendo aquél el primero y más sabio de los médicos no pudo encontrar remedio para sí mismo (véase Jean-Charles HUCHET, ed., *Flamenca. Roman occitan du XIII siècle*, París: Union Générale d'Éditions, 1988, vv. 3027-3031), a lo que daba pie, naturalmente, la propia afirmación del Dios sobre sus nulos poderes para el caso, a pesar de ser el inventor de la medicina, que cuenta OVIDIO. *Methamorphoseon*, I, 521-524.

protagonista de nuevo, con lo que ha suscitado la consiguiente perplejidad de la crítica. Así, cuando en el acto XIV Calisto sufre un cambio psicológico y deviene una figura más compleja, «más seria e interesante»<sup>128</sup>. O, como Lapesa dice con toda razón, nos las tenemos ahí con un «giro decisivo que Fernando de Rojas impuso al desarrollo de la acción»<sup>129</sup>.

El saltaparedes de Calisto se muestra ahora y por primera vez seriamente enfermo tras de haber poseído a Melibea. No ya como un amante que finge, tal como pensamos que funciona al principio de la obra. «Pero tú, dulce *imaginación* —dice con tecnicismos que ya nos son familiares—, tú que puedes, me acorre. Trae a mi *fantasía* la presencia angélica de aquella imagen...»<sup>130</sup>. Tales tecnicismos ilustran a la perfección esa nueva situación de amor trágico por parte de Calisto, amor que concuerda con la misma tragedia de la pérdida de parte de los *familiares*. La caída de los protagonistas es algo inevitable. En tal sentido no dejará de ser casual que precisamente este monólogo de Calisto sea una incrustación de Rojas en el diseño antiguo de la *Comedia*.

Las referencias para que actúe en un sentido o en otro la imaginación y para que ésta remita a la *fantasía* esa información que acumulará dolor amoroso sobre dolor amoroso son evidentemente las del recuerdo de la escena vivida e imposible de recuperar, imposible de solucionar anímicamente hablando. Calisto tiene presente la *angélica imagen* de Melibea. Parecida hipérbole sagrada va a utilizar Guevara (*¡Qué gesto el vuestro de Dios!*). En última instancia el enmismamiento de Guevara adelantaba el de Calisto —al fondo, lejanos recuerdos italianos, agazapados en el cancionero castellano que Rojas sabe de memoria, empezando por la cautividad de Macías—; ambos rompen la norma amorosa establecida, situándose en un sentido naturalismo pesimista, como el de Cavalcanti y su comentador.

Y nos da la impresión de que Calisto se fingía anteriormente enamorado, como «algunos grandes señores que toman los amores por su pasatiempo y... sábenlo tan bien fazer que quien los viere juraría que están dentro»<sup>131</sup>, como dice Villalobos comentando el *Anfitrión*. Ciertamente, se trata de un viejo tópico anejo ya a la primera floración romance de la literatura amorosa,

<sup>128</sup> Dorothy SEVERIN, «La parodia del amor cortés en *La Celestina*», *Edad de Oro*, 3 (1984), págs. 275-279.

<sup>129</sup> «En torno a un monólogo de Calisto», en *Poetas y prosistas de ayer y de hoy*, Madrid: Gredos, 1977, pág. 75.

<sup>130</sup> Dorothy SEVERIN, ed., Fernando de Rojas, *La Celestina*, Madrid: Cátedra, 1987, págs. 292-293; Miguel MARCIALES, ed., Fernando de Rojas, *Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 1985, II, pág. 237.

<sup>131</sup> Véase las sentencias de Villalobos sobre amor, ed. de A. de CASTRO, *Curiosidades bibliográficas*, pág. 489. Por el contrario, véase J. H. MARTIN, *Love's Fools: Aucassin, Troilus, Calisto and the Parody of the Courty Lover*, págs. 106 y sigs.

como cuando Chrétien de Troyes rememora desde la ligereza presente aquellos tiempos idílicos de la *courtoisie* y del verdadero sentir amoroso<sup>132</sup>. Sin embargo, en *Celestina* ciertas actitudes descorteses, como las ilustradas por Deyermond, resaltan más por cuanto forman parte de la caracterización de un casquivano Calisto en momentos bien importantes de su comedia<sup>133</sup>. Parodias abiertas del amor cortés y de la tradición inaugurada por Andrés el Capellán, etc., etc., podrían aducirse para perfilar lo dicho. Sin embargo, sobre Calisto pesa el más efectivo de los medios para enamorar, según algunos, el coito, cuyo disfrute se rememora machaconamente en la fantasía llegando a producir la enfermedad, el *amor hereos*.

Como el otro lujurioso Aminthas, paje noble de la *Comedia Thebaida*<sup>134</sup>, que se ve apresado por el amor de Claudia, doncella también rica y noble por añadidura, después de haberla poseído como por juego. Y el paje acaba cayendo en una locura parecida a la de su amo Berintho.

Los tecnicismos del monólogo de Calisto han despistado a algún crítico. La *dulce imaginación*<sup>135</sup> que remite a la *fantasía* la imagen angélica y trascendente de Melíbea no son términos a nosotros desconocidos, pero para Rojas además son definitorios de la real, verdadera pasión de Calisto. Éste se siente ni más ni menos como Guevara después de haber estado en la cama con su amiga<sup>136</sup>.

En estos casos a los que acabamos de referirnos se agazapa una tesis universitaria de cariz naturalista, una *cierta* tesis universitaria que da uniformidad al menos a una pequeña parte de la fenomenología amorosa de los siglos XV y XVI.

<sup>132</sup> «Li un recontoient noveles, / li autre parloient d'Amors, / des angoisses et des dolors / et des granz biens qu'orent sovant / li deciple de son covant, / qui lors estoit molt dolz et buens; / mes or i a molt po de suens / qu'a bien pres l'ont ja tuit lessiee, / s'an est Amors molt abessiee, / car cil qui soloient amer / si feisoient cortois clamer / et preu et largue et enorable; / or est Amors tornee a fable / por ce que cil qui rien n'en santent / dient qu'il aiment, mes il mantent, / et cil fable et mançonge an font / qui s'an vantent et droit n'i ont» (Mario ROQUES, ed., *Le romans de Chrétien de Troyes*, IV: *Le Chevalier au Lion* (Yvain), París: Honoré Champion, 1978, págs. 1-2).

<sup>133</sup> Véase Alan D. DEYERMOND, «The Text-Book Mishandled: Andreas Capellanus and the Opening Scene of *La Celestina*», *Neophilologus*, 45 (1961), págs. 218-221. Emilio de MIGUEL, en su libro en prensa sobre *Celestina*, cuya consulta debo a su amabilidad, señala que ese inicio es típicamente teatral, y en el contexto dramático no se echa nada de menos; en tal sentido, piensa nuestro colega, sería ocioso todo preámbulo introductorio, no falta nada.

<sup>134</sup> Douglas G. TROTTER y Keith WHINNOM, eds., *La Comedia Thebaida*, Londres: Tamesis, 1968, en especial págs. 189 y sigs.

<sup>135</sup> Muy valiosas son las opiniones al respecto de D. W. MCPHEETERS, expresadas en su «La dulce imaginación de Calisto», en *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas* (1977), Toronto: University-Department of Spanish and Portuguese, 1980, págs. 499-501; también en *Estudios humanísticos sobre «La Celestina»*, Potomac, Maryland: Scripta Humanistica, 1985, págs. 62-70.

<sup>136</sup> Razones en contra y muy matizadas ha expuesto, sin embargo, Domingo YNDURÁIN, «Un aspecto de *La Celestina*», *Estudios sobre el Siglo de Oro. Homenaje a Francisco Ynduráin*, Madrid: Editora Nacional, 1984, págs. 521-540.

## II

Hablar de *determinismo* a esta altura del libro podría resultar a primera vista postizo si echamos de ver que en el *Breviloquio* se evita un enfoque astrológico del fenómeno amoroso como el que estamos acostumbrados a ver en otros lugares, tal como en el *Libro de buen amor*. Se habrá notado ya nuestra desviación. Pero, al contrario, en textos universitarios como el del Tostado o el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, que luego analizamos, o en la misma *Celestina* brilla por su ausencia la astrología como causa de afinidad electiva en esto del amor. No ocurre, sin embargo, lo mismo en otros textos de Alfonso de Madrigal que podemos espigar en su gruesa producción.

Pero, precisamente, se ha notado el modo tan particular que el autor del *Libro de buen amor* tiene de prescindir del libre albedrío humano en el cuerpo de un razonamiento sobre el papel de la astrología en los amores: ese modo de concentrar en dos poderes externos al hombre su propio destino, Dios y los astros. A él no le queda más que la penitencia y la humillación ante la divinidad para librarse de ese determinismo superior<sup>137</sup>.

Ya Félix Lecoy adobaba a Juan Ruiz resaltando que en sus pasajes sobre astrología y amor no dependía de un ortodoxo escolasticismo<sup>138</sup>, sino que más bien hacía argumento con la ayuda de una concepción popular del asunto. En tanto, Américo Castro mantiene que no tal, sino que el autor del *Libro de buen amor* se beneficia de un fondo intelectual hispano-judío<sup>139</sup>.

Por su parte, Alicia Ferraresi tercia en el asunto recordando otros paralelos, como ciertos fragmentos del *Poema de Alfonso XI*, en el que por

<sup>137</sup> «Thus he concentrates on two powers external to man and never offers any of the traditional solutions based on man's effort, successful only with the help of God, to combat inclinations such as those which drive man to love» (A. N. ZAHAREAS, *The Art of Juan Ruiz, Archpriest of Hita*, págs. 195-196).

<sup>138</sup> Félix LECOY, *Recherches sur le «Libro de buen amor» de Juan Ruiz, archiprêtre de Hita*, con un suplemento de Alan Deyermond, Farnborough: Gregg International, 1974, págs. 188-194.

<sup>139</sup> Américo CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona: Crítica, 1984<sup>2</sup>, pág. 389, nota 50.

medio de una suerte de determinismo astrológico se caracteriza ese «concupinato por la gracia de Dios» de la Guzmán y el monarca. Y en el *Libro de buen amor*, sostiene la mencionada estudiosa, «es evidente que la ausencia de toda alusión al libre albedrío parece apuntar a una misma idea: la impotencia del hombre ante la realidad erótica»<sup>140</sup>. Juan Ruiz quiere convencernos de que «él no es responsable de su destino amoroso». Ahora el que quiere convencernos no es el autor, sino el mismo metamorfoseado amante. «No es Juan Ruiz quien es ‘determinista’, sino el amante quien está ‘determinado’, loco y preso, por haber perdido la capacidad de moverse en un plano diferente del regido por la implacable ley ciega de su hado»<sup>141</sup>.

Según pensamos, este planteamiento ‘heterodoxo’ del personaje de Juan Ruiz, es una buena caracterización del estado de postración mental, de *ligamentum rationis*, por el que es obligatorio pasar en el estado pasional en que yace el protagonista del *Libro de buen amor*.

Por si no hubiera sido suficiente y bien explícita la exposición del lugar del *De anima* aristotélico, aún quiere introducir otra nueva aventura intelectual con una cita del Filósofo:

[166ab] Como dize el sabio, cosa dura e fuerte  
es dexar la costunbre, el fado e la suerte.

Esta cita la localiza bien María Rosa Lida en las *Éticas*, VII, 4<sup>142</sup>, y circula ya a modo de sentencia en las *flores* medievales. Pero, como cuando se manipulaba *De anima*, tampoco aquí dice exactamente Aristóteles lo que quiere Juan Ruiz. Agota éste las posibilidades del libre albedrío, acotando con *fado* y *suerte*.

Esto nos pierde más en el laberinto humorístico de Juan Ruiz, porque claro está que al construir un puente entre *hábito* y *amor*, siquiera por el vado del tropezón y del hado; al calificar de «costunbre de mancebos usada / querer siempre tener alguna enamorada» [167a-b], llegaba Juan Ruiz hasta a identificar el *amor loco* (es decir, la pasión) con una suerte de *hábito* aristotélico, con el agravante de que el propio Aristóteles y sus seguidores

<sup>140</sup> A. C. de FERRARESI, *De amor y poesía en la España medieval. Prólogo a Juan Ruiz*, pág. 184. A este propósito, nos parecen matizables las razones de Ian MICHAEL cuando sostiene que el sentido del excursu astrológico es más bien general, y, según él, «it is also clear that the tale's function is to illustrate the general argument, not the particular one» («The Function of the Popular Tale in the *Libro de buen amor*», en G. B. GYBBON MONYPENNY, ed., «*Libro de buen amor*» *Studies*, Londres: Tamesis, 1970, págs. 190-193).

<sup>141</sup> A. C. de FERRARESI, *De amor y poesía en la España medieval. Prólogo a Juan Ruiz*, pág. 185.

<sup>142</sup> Véase su *Juan Ruiz. Selección del «Libro de buen amor» y estudios críticos*, Buenos Aires: Eudeba 1973, pág. 48.

diferenciaban *hábito* y *pasión* como cualitativamente diferentes. Esta distinción puede verse más arriba con la guía del Tostado, pero tiene tanto o más interés porque es piedra angular para caracterizar precisamente como pasión al amor.

Pensamos que la 'heterodoxia' de Juan Ruiz, o la que el autor del *Libro de buen amor* imprime en la descabalada mente de su personaje enamorado, puede ser también un agudo recurso para retratar la falsa lucidez de su criatura. Los puentes intelectuales obligatorios entre aquél y ésta nos incomodan y, sobre todo, nos despistan sobremanera al querer individuar a ambos (¿pediremos a Ruiz la seguridad y habilidad de un Don Manuel Bueno?). La perversión de la lectura ortodoxa de Aristóteles es el modo peculiar que Juan Ruiz tiene para *barrer hacia el lector*. Didactismo, dicen algunos.

Y acaso por eso no dejó de impresionar al Tostado, al que ahora volvemos. Que sepamos, el pensamiento de éste sobre amor y astrología, amor determinado o posible entre dos personas nacidas en peculiares parecidas condiciones astrológicas, tiene un par de formulaciones distintas en fondo y forma. La más antigua es quizá la contenida en la exposición del Libro de los Jueces, fragmento que publicamos en apéndice. Otra, que consideramos posterior, es la que se lee en las *Diez cuestiones vulgares*, en el cuerpo de la exégesis del mito de Cupido.

En la primera de las formulaciones ya hemos visto cómo Alfonso de Madrigal intenta explicar el comportamiento de Sansón y las razones de su enfermedad amorosa. Sansón, como es sabido, representa tradicionalmente uno de los casos desgraciados que ejemplifican los malos resultados del amor pasional. Sansón, se dice, se movía hacia las filisteas a causa de la belleza de éstas, no tras de otros fines más honestos como el matrimonio, sino «ad cognoscendum fornicarie». Así que ese amor de Sansón es pasional y pecaminoso, y en absoluto no procede de Dios, como de hecho procedería por su intermediaria, la naturaleza, un amor suscitado por el mandato natural de la conservación de la especie, por más que se pudiera dar el caso de que éste tuviera designios especiales y arcanos para provocar en Sansón esa preferencia<sup>143</sup>. El lector pudiera aquí despeñarse por peligrosos senderos de la predestinación, que le evita nuestro teólogo (no Juan Ruiz).

Como hemos dicho, la vista de la belleza movía a Sansón, «cum iuvenis esset et fervens movebatur in pulchritudinem» [líns. 18-19]. El héroe tenía captada su alma «per quædam passio quam medici amorem hereos vocant,

---

<sup>143</sup> Véanse las líneas 9-11 del fragmento que publicamos como apéndice 1. En adelante, citamos éstas entre corchetes.

secundum quam aliquis fertur tam inmenso amoris in aliquam ut pereundum sit sibi morte certissima atque veloci nisi amore suo potiatur» [líns. 22-24]. Es ahora cuando el Tostado da razón del carácter mental más que fisiológico de esta enfermedad, a lo que ya antes nos hemos referido, pero añade que «provenit autem ut plurimum passio ista ex actione coeli» [lín. 37], pues, teniendo su raíz como la tiene en la fantasía, ésta está sujeta a las influencias celestiales como integrante del alma sensible que es, en tanto que no se ven afectados ni el entendimiento ni la voluntad. De modo que la influencia de los astros es aquí cuestión médica y se aduce cuando se ventila el problema de la curación, que debe concentrarse especialmente sobre la fantasía.

El 'determinismo' del Tostado es bien distinto del que rige la actuación del personaje del *Libro de buen amor*, en el que incluso se puede leer un manifiesto de equívoca independencia humana, que recuerda alguno de los pasajes en los que Boccaccio mantendrá una actitud naturalista al respecto.

El Abulense salva la pasión amorosa, como ya lo viene haciendo, del carácter de enfermedad moral que pudieran adjudicarle los ortodoxos escolásticos, para quienes la pasión afecta a la voluntad con permisión por parte de Dios y un a modo de laxismo por parte del hombre, de donde se precipita el pecado. Don Alfonso obra como un buen naturalista y fino conocedor de la psicología aristotélica, salvando la explicación médica. Por otro lado, arremete contra cualquiera de las posturas de los astrólogos recalci-trantes, como por ejemplo la del famoso Guido Bonatti, o bien contra averroístas flagrantes, que situaban el destino humano hasta incluso fuera de la divinidad y casi solamente regido por las estrellas.

El *Centiloquio* atribuido a Ptolomeo es un excelente repertorio de máximas ambiguas que dan de sí todo aquello que el improvisado expositor o usufructuario quiera. Y con ese sentido lo maneja aquí el Tostado, para limitar más aún su determinismo médico.

Vale decir que la animalidad de la fantasía es tan material como las cualidades corporales [cf. líns. 40-41] y que ahí es posible el tratamiento médico, que tiene su base en la misma repercusión estelar. Ahora bien, hay que hacer distingos, pues lo que se ventila aquí no es una influencia estelar simple de concordancias, sino conjuncional, de nacimientos<sup>144</sup>, aunque bien limitada en su campo de acción y matizando sobre las elecciones [cf. líns. 50-57].

---

<sup>144</sup> Véase, por ejemplo, Eugenio GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari: Laterza, 1976, págs. 3-29.

Resuelve el Tostado un arduo problema con la ayuda de las máximas del *Centiloquio* y con el *Libro de los iudizios de las estrellas* de Alí Abén Ragel, que parece citar en su versión latina, aunque el fondo de las citas se corresponde con los capítulos veintiocho al treinta del libro tercero de la versión castellana<sup>145</sup>. Parece como si el Tostado no quisiera o no supiera profundizar más en un asunto como es el del endeudamiento astrológico del amor, asunto que había preocupado a otros antes y después de Juan Ruiz.

Precisamente, parte de esa preocupación ha merecido muy poca atención por parte de la crítica especializada. En efecto, poco se ha escrito sobre la repercusión de la cuestión astrológica en ambientes literarios españoles del siglo XV. Hay que destacar, sin embargo, las páginas que dedica a tal cuestión Charles F. Fraker<sup>146</sup>, quien analiza los poemas de fray Lope del Monte y Ferrant Manuel Lando de los que haremos también nuestro argumento más abajo.

Acaso más interesante que estos últimos se nos muestra, a nuestros efectos, la *Epístola que envió Enrique de Villena a Suero de Quiñones*<sup>147</sup>. Se quejaba el del Paso Honroso, quien al parecer gustaba de aspaentar sus padecimientos y mala fortuna, de que no era amado, según narra Villena, «con aquel hervor que vos [*i. e.* Suero] a las personas que bien queríades solíades amar». Aquí la generalización del problema, con la mención de sólo *amor y personas*, es modo de esconder con cierta discreción que nos las habemos con un asunto de faldas, según se echa de ver por el catálogo de amores malhadados que va a elaborar inmediatamente Villena<sup>148</sup>. Desfilan ahí Júpiter con Europa, el mismo con Ganimedes, Daphne y Apolo, Amón y Tamar, Orco y Proserpina, Canace y Macareo, Dido y Eneas, Teseo y Ariadna, Fedra e Hipólito.

Son éstos ejemplos que refrescan la memoria del justador y que en cierto modo justifican que, «si parades mientes —dice don Enrique— a las antiguas historias e a los hechos presentes e posibilidades venideras, no vos parecerá nuevo ni estraño amar sin ser amado».

Que sepamos, es éste el único caso de esta literatura de amor en el que el teórico invita a pensar en los casos por venir. Villena hace aquí gala de su

<sup>145</sup> En la edición de Gerold HILTY, Madrid: Real Academia Española, 1954, págs. 154-155.

<sup>146</sup> En sus *Studies on the «Cancionero de Baena»*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1976, págs. 91-116.

<sup>147</sup> Publicada por Derek C. CARR, «La *Epístola que envió don Enrique de Villena a Suero de Quiñones* y la fecha de la *Crónica sarracina* de Pedro del Corral», en Henry LIVERMORE, ed., *University of British Columbia Hispanic Studies*, Londres: Tamesis, 1974, págs. 1-18.

<sup>148</sup> Para una opinión no coincidente con la nuestra, véase D. C. CARR, en su edición, pág. 7, nota 23.

determinismo más ortodoxo, hablando de lo *posible* en términos muy parecidos a los de algún astrólogo como Guido Bonatti, al que Dante condenaba por supersticioso<sup>149</sup>. Así que con la alusión a lo posible necesario de antemano respuntea bien Villena su campo de acción, de entusiasmado astrólogo práctico y contrario a los aldabonazos cada vez más abundantes en contra de la astrología y en pro de un enfoque exclusivamente teológico del problema de la predestinación.

Razona don Enrique que, ante tantos casos desastrados de amor, «los non entendidos cuydan los hechos de amor sean gobernados e a la de Fortuna sometidos mano». Los entendidos, sin embargo, miran más en el horizonte y ven más de lejos que la participación de soluciones o sucesos desgraciados en estos asuntos amorosos no es el resultado de la intervención de la adversa fortuna, sino que esas circunstancias desafortunadas son en cierto modo excepcionales y sirven como muestra sensible de la coordinación del mundo en el que vivimos.

A los inteligentes, pues, «es conoçido menos daño se con estos acaescan escándalos e paresçidos ynfortunios que sy las causas remotas los suyos perdiesen efectos», lo que, tal cual el mundo está ordenado por su Creador<sup>150</sup>, vendría a significar una catástrofe universal. Porque si, por ejemplo, el fuego perdiera su acción combustible por el hecho de haber sido causante de grandes y famosos incendios a lo largo de la historia (y presta también aquí la literatura la casuística necesaria a nuestro don Enrique), bien es verdad que perderíamos mucho más, pues —concluye, después de haber ejemplificado con los otros tres elementos— quedaría cortado «el curso de la generación e la corrubción mundana».

Pues del mismo modo sería también muy grave la pérdida de la general influencia estelar con el achaque de los particulares males que ha producido, produce y producirá posiblemente. Y, puesto ya el punto de mira en el caso de Suero de Quiñones, es Venus efectivamente la estrella que causa las «mundanales afecciones», amores o amistades, según la posición en que estuviera al nacer la persona influida. Sin duda, es éste también galán modo de poner en entredicho la libertad humana, y la lectura del horóscopo del justador, que efectivamente hace el de Villena, no da pie a otra conclusión.

El carácter científico en su concepción de fortuna y el 'determinismo' astroológico de los que hace gala aquí don Enrique, de los que suele hacer

<sup>149</sup> Véase Pierre DUHEM, *Le Système du monde*, IV, París: Hermann, 1954, págs. 194-195.

<sup>150</sup> Sobre tal cuestión, capital para entender el pensamiento cosmológico de Villena, nos hemos detenido en nuestro libro *Exégesis - ciencia - literatura. La «Exposición del salmo Quoniam videbo» de Enrique de Villena*, Madrid: El Crotalón, 1986 (*Anejos del Anuario de Filología Española de El Crotalón*, Serie textos, n.º 1).

gala en tantas otras ocasiones, queda, empero, salvado por las peculiares soluciones que este desconcertante literato del siglo XV propone.

En efecto, concibe que el hombre ha de depurarse con el conocimiento y, precisamente, una de las columnas básicas del saber humano, como medio para comprender y dominar mejor el entorno, es la del conocimiento astrológico. Así, en su exégesis mitológica de los trabajos de Hércules pone en último lugar el de la ayuda que el semidiós prestó a Atlas, trabajo que representa en cierto modo la coronación de la actividad del superhombre. Este trabajo de Atlas, como se cuida de aclarar don Enrique, simboliza, en realidad, la cognición astrológica, que permite también al contemplativo abarcar buena parte de la labor del Creador, por tanto también alguna parte de la esencia de éste. Saber y contemplación celeste se aúnan en una suerte de misticismo averroísta renovado<sup>151</sup>.

Pero será precisamente ese conocimiento el que va a permitir contrarrestar la influencia astral en esas afinidades electivas amorosas, o en lo general del alma humana. Por eso Villena recomienda a su consultor varios remedios, «según curso natural unos», tales como los procedimientos talismánicos propios de la magia astrológica de tradición hispano-árabe, «según Picatrix», que dice don Enrique<sup>152</sup>. O bien, Suero podría beneficiarse de cierta hierba que «aprovecha a esto», que «según los modernos o deste tienpo, que algo de esto experimentaron, deve ser cogida cuando está el sol a diez e siete grados de Aries». O bien cabe la posibilidad de utilizar piedras o partes de animales, en una suerte de participación total de los cuatro elementos. O bien los astros podrán ser domeñados por medio de procedi-

---

<sup>151</sup> Agradecerá el lector avisado que no citemos aquí el pasaje en cuestión según la versión castellana conocida de la obra (ed. de Margherita MORREALE, Madrid: Real Academia Española, 1958), sino según la versión original catalana: «En les parts de Líbia, en temps del rey Athalante, per grosseria dels hòmens que eren donats a vicis, la sciència de l'astrologia peria cascun jorn. E lo dit rey en son temps feu inquisició dels moviments y scrivi llibres molt notables per sustentació d'aquella sciència, però no u poch acabar en son temps. E vehent-se vell, envià per Hèrcules, del qual havia oyt que era molt scient y virtuós. Y prega-l que ell volgués continuar y complir en la dita sciència ço que aquell avia començat. Hèrcules molt volenters pres-ne carrech y donà compliment a les dites coses molt millor y pus aptament que per Athalante foren començades. Y axí les aprovà e radificà que may après són poschudes venir a menys. En tant que diuen los ystorials que si Hèrcules aquestes obres no fera en corroboració de la astrologia, aquella huy fora delida y falliria demostrativament. Versemblantment concep de la divina conexença... Aquest treball fon ystoriat en lahor y memòria de Hèrcules, a mostrar tres coses: la primera, que no stech jamés en oci...; la segona, a mostrar que de les sciències humanes la astrologia té lo sobirà grau procehint demostrativament...» (*Les dotze treballs de Hèrcules*. Valencia: Cristóbal Kofman, 1514, fol. sign. D<sub>3</sub>v-D<sub>0</sub>r. Agradecemos a los poseedores del ejemplar único de esta obra el habernos permitido manejarlo y citarlo).

<sup>152</sup> Y, en efecto, hay abundantes modos de proceder a ello en el *Picatrix* (véase David PINGREE, ed., *Picatrix. The Latin Version of the «Ghāyat Al-Hakīm»*, Londres: The Warburg Institute, Univ. of London, 1986, índice, s.v. amor).

mientos cabalísticos (como con la «virtud de los salmos», dice). Y, en cualquier caso, hasta el saber literario puede ser también útil para hurtarse a la mala fortuna, así que «sufriendo lo que escusar no se puede, alíviase la pasión del ynfortunio», como enseña el consolador Séneca.

Con tan múltiple y trascendente concepción del saber no será extraño que algunas posturas ortodoxas choquen de plano con éste, aunque es cierto que, andando el tiempo, en contextos de restringido razonamiento amoroso, como es el de Juan de Flores en su *Triunfo de amor*, pueda reconocerse el mismo razonamiento que Enrique de Villena hacía a Suero de Quiñones<sup>153</sup>.

Pero es seguramente inevitable el choque de lo anteriormente mantenido por Enrique de Villena con ciertas posturas ortodoxas, como las de Alfonso Martínez de Toledo o Juan de Mena<sup>154</sup>. El Tostado, al contrario, estima admisibles algunos de los postulados naturalistas, según vamos viendo, tales como la influencia de las estrellas sobre la fantasía humana, de donde por la mayor parte proviene la enfermedad de amor. Pero bien es verdad que el Tostado restringirá toda la influencia al ámbito del mundo sensible tal como comúnmente harán otros teóricos coetáneos.

Independientemente de esta primera formulación, don Alfonso matizará más tarde su pensamiento, pensamos que derivando en tonalidades más literarias que científicas, a la zaga de las modas de la corte castellana y, nos tememos, que de espaldas a un pensamiento como el hasta aquí revisado, aunque esencialmente sabe incrustar en su esquema los postulados renovadores.

Así, en la parte de las *Diez questões vulgares* de que hemos venido haciendo mérito, se explica también en clave astrológica la tendenciosidad erótica de los hombres, tomando razones y datos del Boccaccio de las *Genealogiæ deorum gentilium*<sup>155</sup>. He aquí los pasajes de la fuente y de la correspondiente facturación del madrigalense:

<sup>153</sup> Me hace esta importante observación María Eugenia Lacarra, quien textualmente mantiene: «La de Villena parece una argumentación similar a la de Flores en su *Triunfo*, en el sentido de que los infortunios particulares son menores que el que la causa remota pierda sus efectos, porque entonces el resultado es el de una catástrofe universal. La diferencia estriba en que Flores lo ilustra con una historia, la del dios Amor, causa remota de los amores de los amadores, el cual al perder su fuego causa, en efecto, una gran catástrofe universal».

<sup>154</sup> Véase la declaración sin paliativos expuesta en el prólogo en contra de las explicaciones deterministas, luego desarrollada en toda la cuarta parte del *Arcipreste de Talavera*, que se justifica «por quanto algunos quieren dezir que, sy amando peacan, que su fado e ventura ge lo procuraron» (Marcella CICERI, ed., Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera*, Modena: Mucchi, 1975, I, págs. 13-14). Aparte el estudio clásico de Erich von RICHTHOFEN, y los ensayos más recientes de E. Michael GERLI, véase Christine J. WHITBOURN, *The «Arcipreste de Talavera» and the Literature of Love*, Hull: University of Hull, 1970 (*Occasional Papers in Modern Languages*, 7).

<sup>155</sup> IX, iv (en Vincenzo ROMANO, ed., Giovanni Boccaccio, *Genealogiæ Deorum Gentilium libri*, Bari: Laterza, 1951, II, pág. 452).

Fuisse enim Cupidinem Martis et Veneris filium et insignem pulchritudine lascivique moris satis possibile reor... Volunt namque astrologi, ut meus assererat venerabilis Andalo, quod, quando contingat Martem in nativitate alicuius in domo Veneris, in Tauro scilicet vel in Libra reperiri, et significatorem nativitatis esse, pretendere hunc, qui tunc nascitur, futurum luxuriosum, fornicatorem, et venereorum omnium abusivum, et scelestum circa talia hominem. Et ob id a philosopho quodam, cui nomen fuit Aly, in Commento *Quadripartiti*, dictum est, quod quandoque in nativitate alicuius Venus una cum Marte participat, habet nascenti concedere dispositionem phylocaptionibus, fornicationibus, atque luxuriis aptam.

El Tostado prefiere ignorar las citas concretas de Boccaccio, como lo hará también Alegre cuando traduzca parecido pasaje en su sermón de amores (véase más adelante y apéndice 4, líns. 141 y sigs.). También elimina las conclusiones algo heterodoxas que siguen en las *Genealogiæ*. Y no es de extrañar porque, como ha demostrado Enzo Quaglio, son las del certaldense consideraciones que proceden de la obra del averroísta Dino del Garbo, de su comentario ya citado a la canción de Cavalcanti<sup>156</sup>, pero resultan apropiadas, si atenuadas, al aristotelismo ortodoxo de Alfonso de Madrigal. Éste, empero, matiza y enriquece sus opiniones sobre el determinismo erótico en un mundo caldeado ya por la polémica.

Porque cuando don Enrique de Villena toma tan de lejos la cuestión y resuelve con tan sorprendentes remedios el problema, habiendo demostrado antes que la influencia celeste es necesaria porque su inexistencia sería catastrófica: o como cuando Ferránt Manuel Lando y el fraile conventual disputan, hay ya en el trasfondo de toda esta actividad un cultivo que declara su alcance teológico y ético<sup>157</sup>.

<sup>156</sup> Véase Antonio Enzo QUAGLIO. «Prima fortuna della glossa garbiana a *Donna mi prega* del Cavalcanti», *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, 141 (1964), págs. 336-368.

<sup>157</sup> Y, por supuesto, en ocasiones también profético. El profetismo histórico medieval, del que tanto se viene escribiendo, instrumentalizaba sus agentes humanos de primera magnitud, como los reyes, infundiéndoles la predestinación astrológica. Así, por ejemplo y aunque se trate de una historia falsa. Pedro del Corral hará del enamoramiento de Rodrigo por la Cava el resultado de un cierto determinismo

La tercera razón porque convenía a Mars era por quanto Mars, según la significación e fuerza que tiene en la celestial influencia conviene mucho a Cupido, ca mueve mucho en los hombres los desseos de los carnales ayuntamientos. Esto afirman los astrólogos diziendo que si en la natividad de alguno fuere Mars en alguna de las casas de Venus, que son Taurus e Libra, el que entonce nasciere será muy luxurioso, inclinado a toda manera de luxuria. Empero aquella inclinación natural causada de el cielo faze presto nascer los desseos (fol. 30 v).

La polémica sobre la predestinación estaba ya servida y la relación de ésta con la de la astrología, más particularmente con el problema del determinismo erótico del loco amor, ya estaba bien explícita en el *Libro de buen amor* y en el *Arcipreste de Talavera*, cuya última parte sobre la predestinación y el libre albedrío se puede justificar como consecuencia, y a la zaga de una *reprobatio amoris*, de un 'antideterminismo' erótico enclavado en la coetánea polémica sobre la predestinación<sup>158</sup>.

Algunos *deólogos mucho fundados* no alcanzaban a comprender la utilidad del camino de la especulación natural, o no querían entrar por él, y llegar a la compenetración de éste con el de la verdad o de la razón divina<sup>159</sup>. Es el compromiso que sí mantuvo el Tostado, como evidencian los inequívocos estados de sus cábalas sobre la psicología humana y el amor.

Como hemos adelantado, un caso llamativo de esta crisis es el debate poético entre Ferrant Manuel Lando y fray Lope del Monte sobre el asunto que tratamos. Aquél, un cortesano de familia sevillana, doncel de Fernando de Antequera y de Juan II, de la misma generación poética que Imperial, y con sus mismas lecturas y reminiscencias, por ejemplo de Dante; el otro, franciscano conventual, partidario de los más graves estudios universitarios, de los grados académicos, de la cultura teológica en fin. La polémica entre ambos, pues, pudo haber tenido lugar coetáneamente a los primeros ensayos del Tostado y a las consideraciones de Enrique de Villena.

Ferrant Manuel Lando comienza comunicando al teólogo una posición astrológica que, según se expone, parece convencernos que le está determinando desde su nacimiento<sup>160</sup>. Según Fraker, «his very favorable horoscope»<sup>161</sup>, en el que se echa de ver que Venus impera durante el día, pero su pujanza está moderada por Saturno:

amoroso, pues, según el *trufero* Corral, «su costelación no podía escussar que esto no pasasse así, y ya Dios lo avía dexado en su discreción, y él por cossa que fuesse no se podía arredrar que no topasse en ello» (véase más adelante la cita extensa, que transcribimos al hablar de amor y magia).

<sup>158</sup> Véase un planteamiento general sobre el asunto en las monografías de J. MENDOZA NEGRILLO, *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Madrid: Real Academia Española, 1973, y de I. VÁZQUEZ JANEIRO, *Tratados castellanos sobre la predestinación*.

<sup>159</sup> Nos adherimos a casi todo lo que expone Albert G. HAUF, «Fr. Francesch Eiximenis, O.F.M.. De la predestinación de Jesucristo, y el consejo del Arcipreste de Talavera 'a los deólogos que mucho fundados non son'», *Archivum Franciscanum Historicum*, 76 (1983), págs. 239-295.

<sup>160</sup> Véanse los textos en J. M.<sup>a</sup> AZÁCETA, ed., *Cancionero de Baena*, Madrid: C.S.I.C., 1966. Realizamos algunas correcciones a la vista del texto original del *Cancionero de Baena*, II, números 272-274, págs. 550-554.

<sup>161</sup> Charles F. FRAKER, *Studies on the «Cancionero de Baena»*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1976, pág. 92.

Tomando de vos como de maestro,  
 Frey Lope señor, fulgente poeta,  
 entiendo yo synple atar mi cabeça  
 al çielo muy claro de Venus planeta,  
 e luego en prouiso por vía secreta  
 seré proueydo del alto Soturno,  
 çessando los tienpos del tiempo noturno,  
 en que faga agora rreyno mi cometa.

Entendemos, sin embargo, que Lando somete a la sabiduría de fray Lope su propia poética. No parece hablar de su horóscopo, sino de una decisión estética y de vida (quiere *atar su cabeça* al cielo de Venus y ser *proveído* de Saturno). Por desgracia esta *metáfora honda, sutil*, no es bien comprendida por el fraile, o al menos no se da por aludido.

Lando sabe bien que Venus gobierna las tendencias amorosas, y es la corteza con la que se quedará fray Lope. Pero es también el planeta de los elocuentes y de los dotados de gracia poética. Saturno, sin embargo, el planeta de la frialdad, de los melancólicos, los reflexivos y los inteligentes, pero también el señor de las calamidades. Y, tras de las palabras de Lando es evidente que se agazapan ciertos datos astrológicos y conjuncionales de una interpretación astrológica más o menos madura<sup>162</sup>. Una conjunción diurna de ambos es leída por Lando favorablemente, según algunos astrólogos experimentales, como Guido Bonatti, siguiendo a Albumasar, el carácter negativo de Saturno se templea en conjunción con otros planetas<sup>163</sup>, como en este caso la brillante Venus, haciendo de los que disfrutaban de esta conjunción personas inteligentes. Se explica, así, la orgullosa actitud intelectual de Lando —eso sí, expresa con ironía, sin ser haldudo maestro—. Aunque también se explica la peligrosidad que reconoce en todo ello el fraile, habida cuenta de la faceta erótica de estas condiciones astrológicas<sup>164</sup>.

A causa de esta suficiencia de Lando, fray Lope intenta humillar a su oponente<sup>165</sup>, reinterpretando el horóscopo poético. Para ello tiene en cuenta solamente el significado superficial de los signos, sin atender a las conjunciones:

<sup>162</sup> Para la caracterización de Saturno y de lo saturnino desde diferentes puntos de vista temáticos y cronológicos es clásico el libro de Raymond KLIBANSKY, Erwin PANOFKY y Fritz SAXL, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, en especial págs. 166-183.

<sup>163</sup> Véase R. KLIBANSKY, *et al.*, *ob. cit.*, pág. 178.

<sup>164</sup> De hecho, era admitido por un astrólogo como Guido Bonatti que «si inciperet saturninus diligere aliquem, quod raro contingit, diliget eum dilectionem veram» (cit. por R. KLIBANSKY *et al.*, *ob. cit.*, pág. 178).

<sup>165</sup> Fraker da por supuesta esa humillación *de facto*, lo que pensamos que no representa el verdadero resultado final de esta disputa.

Polido en trobar, mirat lo que fundo  
 por astrología de vos bien amada,  
 que Venus beldat da, lo segundo  
 ençiende luxuria más desordenada;  
 Saturno influye maldat acabada,  
 danos pestilencias de su condiçion,  
 pero a vuestros dichos de sana entinçion  
 ya mi voluntad vos he obligada.

Fablar de escripturas quando contesçiere,  
 yo non contradigo con lengua sepista,  
 nin yo menoscabo al que bien dixere,  
 quantoquier que sea pequeño legista:  
 pero si me fabla remonlulista,  
 sofrir non me cunple sus dichos çiuiles,  
 loar non se deue de lindos astiles  
 quien pule sus rayos como l'amat[ista].

Con ello descarga a la especulación —y, por tanto, a la interpretación— astrológica de su valor más pragmático y más independiente<sup>166</sup>. Es inverosímil que un universitario bien formado, como seguramente sería el franciscano, creyera entonces sólo eso. En todo caso, lo que a éste le interesa es eliminar una posible participación de la astrología en grado excesivo que permita o justifique a los muchos dedicarse a cuestiones de categoría intelectual superior, como era precisamente el problema de la predestinación, en el que Lando tenía qué decir, no siendo *deólogo mucho fundado*.

Pero Lando no cede en su terreno y, enmendando la plana a fray Lope, le contesta:

La diessa Venus en grado jocundo  
 por espera clara se mueve templada,  
 e quando su rostro está rrobrucundo  
 es lumbre que toma bien como prestada;  
 pero fortifica su flecha enconada,  
 ca infunde en los cuerpos extraña pasión  
 el duro Saturno por costelación  
 enfría e desea la carne animanda.

El poeta seglar recomienda, en consecuencia, el autodominio en el sabio, y viene a decir que es consciente de las calidades planetarias simples que le

---

<sup>166</sup> Es posible reconocer en fray Lope una actitud desconfiada o sencillamente moralizante a la hora de enfrentarse con la astrología, lo que indigna a Lando, que la toma como metáfora y con conocimiento de causa.

recuerda el maestro, pero que, habida cuenta de la conjunción que le afecta, será difícil sustraerse a una tendencia como la influida.

Pero, en cualquier caso, es inequívoco el mundo de la erótica astrológica en el que se mueve Lando, pues ese horóscopo es el mismo de Flores y Blancaflor, según lo lee Boccaccio en el *Filocolo*, en deuda con las interpretaciones que los astrólogos modernos hacen de lo relacionado con Saturno<sup>167</sup>:

Ciò sia cosa che durissimo sia resistere alle forze de' superiori corpi, avvegna che possibile; Venus era nell'auge del suo episcilo, e nella sommità del differente nel celestiale Toro, non molto lontana al sole, quando ella fu donna, sanza alcuna resistenza d'opposizione o d'aspetto o di congiunzione corporale o per orbe d'altro pianeta, dello ascendente della loro natività; il saturnino cielo, non che gli altri, pioveva amore il giorno che elli nacquero.

Es muy posible que Lando conociera el *Filocolo*<sup>168</sup>. Y, lo que nos importa ahora, tendríamos que leer esos versos como un planteamiento de la cuestión sobre el determinismo erótico, además de la capacitación intelectual, impropia de un laico según el parecer del teólogo profesional. En tal sentido se defiende el poeta y, recordando a un David vencido y pecador —el fraile lo había mencionado antes—, alienta al sabio para que se defienda de los embates venusinos.

Acaso desde esa ladera resulte más significativa la referencia del fraile a Ramón Llull en términos tan irritados. Se ha pensado que la cita responde a la visión desencajada de Llull en la Castilla de entonces. Sin embargo, tal cita se podría entender con otros sentidos. Uno, relativamente poco plausible, es el de una arremetida por parte del conventual contra los ideales de reforma. Para éste, como para otros escritores del siglo XV, como el autor de la llamada *Novela moral de Gracián*<sup>169</sup>, Llull encarnaba ciertos ideales de reforma que hacen suyos las facciones más avanzadas y reformistas de los franciscanos, opuestos a la obtención de grados universitarios y partidarios de la resurrección de los ideales de san Francisco. En tal sentido, *ramonlulista* en boca de fray Lope será, sencillamente, un insulto, un menosprecio.

<sup>167</sup> Antonio Enzo QUAGLIO, ed., Giovanni Boccaccio, *Filocolo*, Milán: Mondadori, 1967, págs. 58-59; cit. también por el mismo A. E. QUAGLIO en su monografía *Scienza e mito nel Boccaccio*, Padua: Liviana Editrice, 1967, pág. 103 (cf. pág. 225).

<sup>168</sup> Como señala Arturo FARINELLI, esta obra figuraba ya entre los libros del Marqués de Santillana (*Italia e Spagna*, Turín: Fratelli Bocca, 1929, pág. 238).

<sup>169</sup> Véase José Joaquín SATORRE GRAU, «La novela moral de Gracián (un texto inédito del siglo XV)», *Estudios Lulianos*, 24 (1980), págs. 165-210; 25 (1981-1983), págs. 83-165; 26 (1986), págs. 165-251; 27 (1987), págs. 85-108, 215-240.

Podríamos arriesgar, sin embargo, aun peligrando de quebrar nuestro hilo por lo sutil, que fray Lope tendría presente más bien al Llull científico, el autor del *Tratado de astrología* y el inspirador de determinada ciencia natural al servicio de la contemplación que se enseñaba en la escuela. Podemos asegurar, de paso, que el *Tratado* de Llull era conocido en castellano en fecha tan temprana como la de 1436 y que algunas equivalencias hallamos con el texto de Lando, como, por ejemplo, la defensa del poder de Saturno sobre las especies fantásticas, o bien algunos aspectos del tratamiento de Venus<sup>170</sup>.

En fin, se ventilaban también los problemas de la investigación de las causas del amor en un ambiente en el que triunfará el Tostado. Teóricos posteriores, como el autor del fragmento sobre el amor profano atribuido a Juan de Mena, reaccionario por tantos aspectos, excluirán con pedante ortodoxia la causa astral, el determinismo astrológico, que formaba parte en mayor o en menor grado, mantenido en su totalidad o moderadamente, de las posturas científicas de los naturalistas medievales<sup>171</sup>.

Otros continuarán en la brecha, pues de la investigación fenomenológica del amor se trataba. Volvemos a encontrarnos con ello en el ambiente de la corte poética de Juan II de Aragón, tan predispuesto al pensamiento naturalista. Y ahí tenemos las cartas de Pere Torroella sobre *Què és grat* y sobre las *Leyes de amor*, dirigida a Hugo de Urríes, y los poemas de éste incluidos en el *Cancionero de Vindel*, en todos los cuales textos, aparte presentarse en varios casos como epístolas *de arte amandi*, se recupera como una de las causas de amor la de la posición de Venus en el nacimiento, no sin cierto

---

<sup>170</sup> Se nos conserva un manuscrito de la versión castellana del *Tratado de astrología* de Llull en la Biblioteca de la Catedral de Segovia, del que actualmente preparamos una edición. Entre tanto que se publica la edición de Michela PEREIRA prometida y que constituirá el vol. XVII de la serie de obras de Llull incluida en el *Corpus Christianorum*, Turnhout: Brepols, en prensa (véase también de la misma autora «Ricerche intorno al *Tractatus novus de astronomia* di Raimondo Lullo», *Medioevo*, 2 [1976], págs. 169-226), puede verse el texto catalán, que se conserva en bastante mal estado por cierto, publicado por Lola BADIA y Jordi GAYÀ, «Ramon Llull. Tractat d'Astronomia (segons el ms. *Add. 16.434* del British Museum)», en Juan VERNET, ed., *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*. Barcelona: Universidad Autónoma - C.S.I.C., 1981, págs. 205-323. En especial, véanse págs. 224 y 229-230.

<sup>171</sup> Como un Cecco d'Ascoli, que cuando sus conciudadanos le interrogan sobre las razones por las que un noble se enamora de una mujer no muy hermosa y de bajo linaje y hace de ella su esposa, prefiriéndola a otra bella, noble y simpática, él contesta que cuando los astros se posicionan de forma especial relacionándose los de una persona con otra, el amor entre éstas no puede deshacerse si no es por medio de la muerte (P. G. BOFFITO, ed., *Il Commento di Cecco d'Ascoli all'Alcibizzo*. Florencia, 1905, págs. 34-36; cit. por Lynn THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of our Era*, II, Nueva York: Columbia University Press, s.a. [1.ª ed. 1923], págs. 957-958). No era ése, a juzgar por los resultados, el hado de Lusanna, tal como nos ha reconstruido su historia Gene BRUCKER, *Giovanni and Lusanna. Love and Marriage in Renaissance Florence*. Berkeley: University of California Press, 1986.

despunte polémico en el caso de Urríes. Y en la carta a éste dirigida que se contiene en el *Cancionero de Herberay des Essarts* señala las causas para la producción amorosa en estos términos:

Otras vezes proçede aquesta fuerça de los çielos, aquesto por la conformidat que las casas de los planetas e grados de los signos las creaturas reçiben a aquellos (e) con semblante costelaçión naçidos e percreados quando se veen, por aquella natural impresión on atraýdos [a] amarse, e más o menos segunt mayor o menor es fallada.

Este teórico, que creemos Torroella<sup>172</sup>, que ya ha matizado la importancia de la belleza percibida por la vista, advierte la grave penitencia que conlleva este determinismo, tan férreamente planteado por los tratadistas sus antecesores —recuérdese: *quisquis amat ranam...*—, y matiza con su puntico de ironía: «aquesta celeste conformidat solamente atraye inclinación a amar, a la qual sobreviniendo el juyzio, si falla las cosas que amor requiere como belleza, buena gracia e gentil manera, enamora muy presto. Mas si al amante falleçen ¿pensáys que en tal caso contra la difformidat d'amor podrá la conformidat de los çielos?». Las mismas salvedades que hará Luis de Lucena, revestido con su toga académica, en la *Repetición de amores* cuando acusa: «el hombre enamorado deve mucho culpar a sí mesmo y no a la fuerza de las estrellas, o al predistincto orden de las cosas que han de venir, o a la disposición de los objetos, donde nasce el plazer y deleyte como hazen algunos»<sup>173</sup>. Ortodoxia cortesana, escolástica amorosa un punto irónica, y simpatía amorosa: ¡Mal año para don Camilote y mal año para la gentil Maimonda!

<sup>172</sup> Véase la edición en Ch. V. AUBRUN, ed., *Le Chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts (XV<sup>e</sup> siècle)*. Édition précédée d'une étude historique, págs. 24-26.

<sup>173</sup> Jacob ORNSTEIN, ed., Luis de Lucena, *Repetición de amores*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1953, pág. 68. Sobre este texto y su carácter eminentemente académico y burlesco, véase más adelante, capítulo quinto.

## CAPÍTULO CUARTO

### Amor y magia

*tota vis magice in Amore consistit*

Dando de lado a extremosos planteamientos como los de un Cecco d'Ascoli, Cavalcanti y, en ocasiones, de un Boccaccio, podrá inquirirse sobre hasta qué punto es este capítulo obligado en un libro cuyo autor se ha puesto sus anteojos para abarcar un único campo de los varios posibles en el tema que va desarrollando, el de algunos aspectos de la teoría amorosa española del siglo XV y sus implicaciones naturalistas. Desde luego, aunque sólo fuera por el ruido que ha hecho entre los críticos celestinescos ya estaría suficientemente justificado este capítulo. Aún más, no sólo porque el de la magia es tema «integral» en el desarrollo de la trama de *Celestina*, sino que se apoya en una incuestionable tradición medieval, presente en los ambientes populares, jurídicos y religiosos, como ha señalado y documentado Peter Russell en una monografía esencial<sup>174</sup>. Vale la pena advertir, sin embargo, que el homenaje a Ficino con el que se encabeza este capítulo<sup>175</sup> no nos va a llevar por los derroteros de los planteamientos del problema amoroso desde el punto de vista platónico, en lo que a la magia se refiere, sino que concentramos nuestra atención sobre el ámbito de la práctica y de la creen-

---

<sup>174</sup> Peter RUSSELL, «La magia, tema integral de *La Celestina*», en *Temas de «La Celestina» y otros estudios*, Barcelona: Ariel, 1978, págs. 241-276. Este trabajo rompió sin ambages el nudo gordiano de la crítica celestinesca con relación a la magia, de modo que después de él hay que justificar cualquier postura crítica con mucho detalle. Son muy útiles también las consideraciones de Michael J. RUGGERIO, *The Evolution of the Go-Between in Spanish Literature through the Sixteenth Century*, Berkeley - Los Ángeles: University of California Press, 1966, en especial págs. 44-63, consideraciones específicas a las que remitimos al lector. Más generalmente, puede verse el libro de R. E. L. MASTERS, *Eros and Evil: The Sexual Psychopathology of Witchcraft*, Nueva York: The Julian Press, 1962; materiales valiosos en Henry Charles LEA, *Materials toward al History of Witchcraft*, ed. de Arthur C. HOWLAND, Nueva York-Londres: Thomas Yoseloff, 1957 (1.ª ed. 1939), 3 vols.; I. P. COULIANO, *Eros and Magic in the Renaissance*, por más que su enfoque no es el nuestro.

<sup>175</sup> La cita proviene del *Commentarium... in Convivium Platonis*, VI, x (en R. MARCEL, ed., Marsilio Ficino, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, pág. 220), y ha sido glosada en su contexto *pneumático* y *fantástico* por I. P. COULIANO, *Eros and Magic in the Renaissance*, págs. 87 y sigs., estudio al que habremos de remitir para ese enfoque del problema.

cia en la *philocaptio* en el ambiente que nos interesa, mucho más concreto y menos teórico que el otro<sup>176</sup>.

Es lo cierto que determinados aspectos erotológicos se derivan de la misma concepción «mágica» del mundo —*stricto et scientifico sensu*— que tienen nuestros escritores medievales<sup>177</sup>. Ya sea la magia natural, ya sea la magia «negra» se imbrican en la tópica amorosa. En el primer caso, con planteamientos platónicos y de tradición hermética, si es cierto que es posible llegar a mantener tan cerrada postura como la de Cecco d'Ascoli basándose en la creencia absoluta de la influencia astral, no es menos cierto que esa influencia puede canalizarse por la vía de la magia natural, aprovechando los medios talismánicos apropiados, con el objeto de deshacer la relación de dos amantes determinados astralmente o, al contrario, de intentar el acercamiento entre dos personas. La magia natural, pues, forma parte integral también de nuestro libro sobre amor y pedagogía.

También, claro está, la magia demonológica, con la que se relacionan especialmente las acciones amorosas, al sentir de muchos de los ilustrados de la edad media, como los juristas y teólogos del *Malleus maleficarum* y otros como el Tostado. Permítasenos recordar de nuevo el pensamiento de Enrique de Villena, revelador también aquí. En su base hay un naturalismo que, en ocasiones, aparenta querer moderar determinadas posturas superficiales o heterodoxas, y reconocemos en la raíz de éstas planteamientos científicos de añeja tradición hermética o neoplatónica. En las *Glosas a la «Eneida»*, don Enrique explica la gestación de todo el saber humano que deriva de la mente divina y que se divide en *cien* [*sic*] ciencias, cincuenta lícitas y otras tantas *vedadas* (seguramente por falta de preparación para arrostrarlas sin caer bajo la influencia de Lucifer, pensará don Enrique). Como para Hugo de San Víctor, también para éste la *magia* es la cabeza de todas las ciencias vedadas<sup>178</sup>. La tercera de las subdivisiones de ésta es el *maleficio*,

---

<sup>176</sup> Por más que Ficino hablara de procedimientos mágicos para la producción del amor, aunque equiparándolos a otros métodos (y otros resultados, el de la transformación del amante, de sí mismo y de lo que le rodea): «Viri eos eloquentiae viribus et carminum modulis, quasi quibusdam incantationibus, delinunt sibi que conciliant. Cultu pretere et muneribus non aliter quam veneficiis placant et capiunt. Quapropter nemini dubium est quin amor sit magus cum et tota vis magice in amore consistat et amoris opus fascinationibus incantationibus veneficiis expleatur» (*Idem*, pág. 221).

<sup>177</sup> Un libro reciente sobre la magia en la literatura medieval española no entra siempre en detalles para acotar este asunto (véase Antonio GARROSA RESINA, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid: Universidad, 1987).

<sup>178</sup> Contamos con dos valiosos estudios sobre esta peculiar *divisio scientiarum*, de Carla DE NIGRIS, «La classificazione delle scienze nella *Eneida romançada* di Enrique de Villena», *Annali della Facoltà*

para cuya práctica importa en especial la ayuda del demonio, y, precisamente, una de sus formas, una de las cincuenta *scibilidades* vedadas era la que él llama *amatoria*<sup>179</sup>, que, en consecuencia, requeriría al sentir de Villena una pragmática y una credibilidad «científica» o «cognoscitiva». La expresión de don Enrique es bastante aséptica, pero, en cualquier caso, enfoca muy bien el lugar razonablemente serio que ocupan las prácticas de la *philocaptio* entre los hombres de ciencia y no sólo entre los moralistas que denunciaban los hábitos incrustados en el pueblo<sup>180</sup>. Ello interesa más por cuanto estamos convencidos de que el trasfondo de uso de la magia en *Celestina* coincide también con un determinado pensamiento de índole científica y universitaria.

Por ejemplo, podría acotarse el terreno en ámbitos médicos y, por más señas salmantinos, recordando de nuevo que el Dr. Villalobos en el *Sumario de la medicina* modifica algo los preceptos avicénicos sobre la enfermedad de amor y sus remedios. Avicena, como Bernardo de Gordonio (véase el texto castellano en apéndice) siguiendo a éste, recomienda que es buen remedio para curar al enfermo de amor, si otros más lícitos fallan, el traer viejas ante el convaleciente para que denigren a la persona amada (en algún caso también se aplica el procedimiento en literatura). Sin embargo, llegado el momento de tratar la cura del *amor hereos*, Villalobos recomienda que al amante<sup>181</sup>

después vejezuelas le deuen traer  
a que le desliguen, que bien saben dello.

La ambigüedad está clara, pues parece modificarse el precepto tradicional e incluirse entre los procedimientos para liberar al amante de su padecimiento el de la magia, desligándolo, es decir, liberándolo de las *ligaturæ* y *suspensiones* de tantos tratados mágicos de la edad media<sup>182</sup>, y ello por la

*di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, 21 (1978-1979), págs. 169-198; y «La classificazione delle arti magiche di Enrique de Villena», *Quaderni Hispano-Americani* (1981), págs. 289-298.

<sup>179</sup> Véase Pedro M. CATEDRA, ed., Enrique de VILLENA, *Traducción y glosas de la «Eneida»*, I, Salamanca: Diputación Provincial, 1989 (*Biblioteca Española del Siglo XV*, II-III), glosa n.º 23.

<sup>180</sup> Véanse los casos revisados por P. RUSSELL, «La magia, tema integral de *La Celestina*», *passim*.

<sup>181</sup> M.ª T. HERRERA, ed., Francisco López de Villalobos, ed., *Sumario de la medicina*, ed. cit., copla 44, pág. 41. Hemos hecho referencia a su contexto más arriba.

<sup>182</sup> Véase Lynn THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science During the First Thirteen Centuries of Our Era*, II y III, reed. de Nueva York: Columbia University Press, s.a., *passim*. Sobre las ligaduras hay prohibiciones canónicas en toda Europa y en los correspondientes tratados sobre supersticiones y hechicerías, como en el de Castañaga, que citamos más abajo (véase P. RUSSELL, «La magia, tema integral de *La Celestina*», pág. 255). Parécenos, sin embargo, que *desligar* podría ser interpretado sólo con el sentido de «curar», aunque la referencia maliciosa a las vejezuelas dejaría de tener razón de ser si no es en el contexto propio de éstas (Alfonso de CASTRO, *De iusta haereticorum punitione*, Salamanca: Juan Junta, 1547, emplea el término inequívocamente [fol. 47 r. col. a]).

sencilla razón de que el proceso para evitar la *philocaptio* es el contrario, el desligamiento en el que son expertas las viejas, tantas veces brujas.

Cuando Villalobos interpreta, modificándolas, sus fuentes médicas, no será casual la utilización de la magia para provocar una situación sin recuperación posible en la *Comedia* de Rojas, éste contemporáneo y, como se ha sugerido, quién sabe si contertulio de Villalobos, con el que comparte ciertas preocupaciones literarias y temas de los que ya hemos dado muestra en más de una ocasión en este trabajo.

Ahora bien, no es lo expuesto la única razón para dedicar un capítulo a amor y magia en el cuerpo de este libro dedicado, en parte, al naturalismo amoroso universitario. Ni ésta ni tampoco otras como la que nos prestará fray Martín de Castañaga cuando traiga también uno de los casos de *philocaptio* que cita el Tostado y que luego veremos. Pues, como es sabido, Castañaga afirma que «tales tentaciones y supersticiones... cada día acontecen... entre mançebos estudiantes»<sup>183</sup>. Ciertamente, el mismo ambiente del comercio celestinesco.

Pero es que mucho más concretamente que en lo que acabamos de referir también figura el asunto en la obra del Tostado, como figuraba antes la astrología y el problema del determinismo en el curriculum del naturalismo amoroso del que vamos intentando dar cuenta. En efecto, exponiendo *Éxodo*, 22, 18 (véase Apéndice segundo), llega la hora de explicar el término *malefici*. Como para tantos otros, también para el Tostado *malefici* son todos aquellos que usan las malas artes, «sive aruspices, sive incantatores, sive apertores, sive necromantia aut geomantia, pyrones aut aliquas superstitiosas observationes aliquid agunt aut agere se promittunt». Estos maleficios son condenables porque apartan de Dios a quienes los practican y a quienes los han solicitado, pero son también dañosos porque «damna multa proximis inferuntur et præcipue in causa amatoria». En efecto, *præcipue in causa amatoria*, principalmente en la causa de amor; y ello —continúa el Tostado— «notum est nec quisquam hoc negare poterit: quod maleficia sive dæmonum conuocationes aut effigies quædam et similia, de quibus non est per singula dicendum, animos inflamant et crucient». Y ello era usado por los gentiles para provocar el *amor*, o mejor dicho para conducir a la *locura* con la ayuda

---

<sup>183</sup> Agustín G. DE AMEZÚA, ed., Fray Martín de Castañaga, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Madrid: S.B.E., 1946, pág. 20. Salvo, naturalmente, el racionalismo escolástico de que hace gala el buen fraile. Pero no conviene olvidar que en el tratamiento del tema de la magia las actitudes racionalistas no son índice de incredulidad o de ironía: buena prueba es el bloque de éstas que aportamos e iremos aportando en estas páginas.

de ciertas invocaciones o palabras mágicas en verso<sup>184</sup> y con los necesarios aparatos supersticiosos. El alcance de esta afirmación es, desde luego, mucho mayor y más profundo, puesto que se condena la magia amorosa por su efectividad, no, como en otras ocasiones en la literatura amorosa, cuando se condena la práctica por vana y supersticiosa.

Tal declaración como la del Tostado no dejará de ser tópica, según hemos apuntado ya, entre juristas e inquisidores, para quienes el modelo del *Decretum* de Graciano pesa tanto en estas cuestiones de más o menos fundada heterodoxia, pero que sobre todo rompen flagrantemente el primero de los mandamientos<sup>185</sup>. Y tampoco tal declaración nos pondrá al Tostado en una situación crítica por lo que se refiere a su agudeza científica. No es la de nuestro autor una actitud propiamente de inquisidor; su curiosidad por la *philocaptio* es, casi, científica. Era inevitable, cómo no, un juicio sobre algo que en sí es peligroso para la fe, pero Alfonso de Madrigal no se erige en 'martillo' de brujas por el hecho de verificar la existencia del problema, creyendo como cree en él. Lo extraordinario a estas alturas, claro, sería no creer: después de las numerosas bulas papales, de la negación de fuentes canónicas como el llamado *Canon episcopi* por parte de santo Tomás de Aquino y otros muchos, especialmente de la Orden de Santo Domingo, y de la falta de discusión sobre el problema desde los puntos de vista filosóficos con los que va a resucitar el tema de la magia amorosa en el siglo XV, a la zaga del resurgir neoplatónico; después de todo ello no era extraña la actitud sincera y un sí es no es enciclopédica del Tostado.

Otra cosa serán, por supuesto, los fines represivos de textos como el *Malleus maleficarum* y sus congéneres, que, en efecto, dieron relieve muy tendenciosamente al problema de la brujería y, entre sus derivaciones, a la práctica de la *philocaptio*. Así pues, difícil será encontrar contemporáneos o antecesores intelectuales directos del Tostado — como también ha expuesto Russell con las miras puestas en *Celestina* — que pusieran en duda el posible papel de la magia en la práctica de maleficios con fines amorosos. Claro es que podemos encontrar discusiones sobre la viabilidad de esas prácticas, o, más comúnmente, sobre su implicación dentro de los delitos contra la fe. Por ejemplo, Francisco Peña, comentarista de Eimeric, se expresa en estos

<sup>184</sup> Ya está teniendo don Alfonso en cuenta a Virgilio, al que seguirá utilizando más abajo: «carmina vel cælo possunt deducere lunam, / carminibus Circe socios mutavit Ulixi», etc. Para Circe y su carácter de hechicera amorosa, véase M. HALLISSY, *Venomous Woman. Fear of the Female in Literature*, págs. 61-79.

<sup>185</sup> Ésa es, en la raíz, la cuestión entre los moralistas: véase, por ejemplo, una de las *extravagantes* de Juan XXII «contra magos, magicasque superstitiones», comentada por un experto. Nicolás EIMERIC, *Directorium inquisitorium*, Roma: In Ædibus Populi Romani, 1587, fols. 341-347.

términos cuando investiga el fenómeno de la invocación al demonio para un procedimiento de *philocaptio*<sup>186</sup>:

Est altera difficultas etiam valde frequens: sæpe enim amantes stimulis libidinis agitati dæmones invocant, ut illi flectant animus illius quam amant, in amorem turpem. Et communis opinio est talem invocationem non sapere manifestam hæresim, quia demon tunc invocatur ad id quod sibi competit, quod est tentare.

No se trata, pues, de creer o no creer en la *amatoria*, que diría Villena, cuanto de medir el índice de herejía de esta práctica. Incluso quienes más escépticos en la materia se pudieran mostrar parecían deslindar con total claridad la viabilidad *natural* de un procedimiento como la *philocaptio* y su alcance herético.

Ya recordaba Peter Russell el desarrollo del tema a cargo del universitario Bernardo Basin<sup>187</sup>, canónigo cesaraugustano. Se puede recordar también el pensamiento más completo de un contemporáneo del Tostado, Juan Nider, quien hacia 1435 termina su *Formicarius* en forma de coloquio. Y se puede recordar esta obra, porque su autor es hasta cierto punto prudente y objetivo ante el problema, escéptico incluso en aspectos dudosos de la brujería que, con posterioridad, van a ser moneda corriente, por más que de su obra se sirvieron también los compiladores del *Malleus maleficarum*. Él, sin duda, estaba al tanto de la polémica sobre el alcance de la brujería y su índice de herejía. Pero a la hora de extenderse sobre la *philocaptio* se expresa con concisión y con ricos detalles<sup>188</sup>. El Perezoso interroga al Teólogo *de amore vel odio maleficiato*, pues mucho se oye hablar en ese tiempo de que «per maleficos ad amorem alienarum foeminarum adeo succendi et foeminarum ad viros non suos, ut nulla confusione, plagis, verbis aut factis ad desistendum cogi valerent»; y también, al contrario, ocurren abundantes separaciones matrimoniales también por esta vía. No se explica Perezoso cómo es posible que, radicando amor y odio en el alma, llegue a ésta el Demonio, lo que niegan todos los teólogos. El Teólogo asiente, manteniendo

<sup>186</sup> Véase N. EIMERIC, *Directorium inquisitorum*, pág. 345.

<sup>187</sup> «La magia, tema integral de *La Celestina*», págs. 251-252. Las referencias son a *De artibus magicis ac magorum maleficiis*, que, por lo general, forma parte del corpus de textos que se publican junto con el *Malleus maleficarum*, como el de Nider al que a continuación nos referimos.

<sup>188</sup> Utilizamos la selección de Juan NIDER, *Liber insignis de maleficiis et eorum deceptionibus, singulari studio ex ipsius Formicario... selecto*, apud Jakob SPRENGER - Heinrich KRAMER, *Malleus maleficarum, maleficas et earum hæresim frange conterens*. Lión: Claudio Landry, 1620, págs. 469-544; la parte que seguimos aquí, sobre la *philocaptio*, en págs. 492-498.

que en efecto el Demonio no puede operar sobre el entendimiento ni sobre la voluntad humanos, por más que es posible que actúe sobre las potencias «alligatas corpori», ya sean sentidos interiores o exteriores. De hecho, la cuestión del Perezoso toca tres dificultades: «quomodo philocaptio et odium in voluntate et maleficium in potentia generativa causentur». Las va a tocar el Teólogo y explica que de tres modos puede causarse la *philocaptio*: «Aliquando ex sola incantela oculorum; aliquando ex tentatione dæmonum tantum; aliquando vero ex maleficio necromanticorum similiter et dæmonum».

Es notable que el primer tipo de *philocaptio*, atestiguado como los otros en la Biblia, es el resultado de la mera visión de la mujer bella de la que nace la concupiscencia: naturalmente, el mismo procedimiento del inicio del amor, que a casi ninguno de sus teóricos se le ocurriría equiparar a la *philocaptio* demoníaca. Como es el segundo tipo, en el que ya coadyuva directamente el Demonio (casos significativos son el de Amón y Tamar y los de una porción de Padres del yermo tentados de lujuria): y, por supuesto, el tercero, la *philocaptio* propia en la que interviene la magia.

Ésta es la que, naturalmente, había suscitado en su cuestión el Perezoso, y a ella da su interlocutor cumplida respuesta a continuación, exponiendo, con la ayuda de algunas autoridades como Pedro de Palude, «per quem modum autem dæmon in potentiam imaginativam, in phantasiam et in generativam possit agere». Son cinco los modos que se distinguen. El primero consiste en impedir la movilidad de los cuerpos; el segundo, «adhibendo occultas virtutes rerum, quas optime novit ad hoc validas»; el tercero, «turbando æstimationem et imaginationem, qua reddit mulierem exosam, quia potest in imaginationem exprimere» (pensemos ya, recuperando estos dos modos, en Melibea). El Demonio, así, para un teólogo como Nider puede alcanzar en estos términos la imaginación. Los otros modos tienen más relación con el problema de la interrupción de la potencia generativa que con la suscitación del amor. No vale la pena continuar ya con la revisión del pensamiento bien difundido de Nider, pero sí conviene recalcar a estas alturas que, para éste, el índice de participación del demonio en esto del amor es alto, incluso prelude lo demoníaco la misma percepción de la cosa amada, y como tal, se trata de un procedimiento de *philocaptio* que escapa al control del protagonista que es quien lo ejerce. De hecho, esa inmoderada visión de la belleza de lo amado es también la razón de la enfermedad de amor —lo veíamos en el capítulo anterior—, a causa de su conversión en *fantasma* visivo. Acaso, y las referencias bíblicas a ello apuntan, eso es lo que está definiendo como primera causa posible de *philocaptio* el maestro dominico alemán, con lo cual se completa el mismo ciclo del Tostado.

Y volviendo al maestro salmantino, quiere explicarse con la cita del famoso pasaje de Virgilio, «qui magnus maleficus fuit»<sup>189</sup>, de *Bucólicas*, VIII, 64-109, en donde se narra lo que ahora nos interesa. Pero no conforme con ese testimonio del que, siendo poético como es, podría ser puesta en duda su credibilidad, trae otros más convenientes de los que no se podrá dudar, que demuestran «quod dæmones maleficarum artium incentores et executores malis hominibus ad hoc et ad similia serviant». Y, después de citar el caso de Circe según Boecio y Ovidio, va a los Padres, quienes le permiten hablar de dos tipos de posesión, uno el que logra por medio de la invocación demoníaca transportar a la amada hasta la persona que ha invocado; otro, el acontecido a un joven en tiempos de san Hilarión, quien, no contento con ciertos placeres que obtenía de su amada, «quæ perituræ virginitatis solent esse principia», acudió a pedir ayuda a los magos de Menfis, «civitatem studiorum uberriman, ut, confesso vulnere suo, magicis artibus armatus veniret ad virginem». Vuelto a su ciudad, procedió al encantamiento «et subter limine domus puellæ quædam tormenta verborum et portentosas figuras sculptas in æris lamina defodit». Después, enloquece la muchacha por el amor, que acaba convirtiéndose en furor. Descubierta la posesión diabólica, san Hilarión logra deshacer el encanto.

El Tostado advierte que hasta tal punto era grave el problema de la intervención del demonio en cuestiones amoratorias que la ley (refiérese al *Decretum*) prohibió con ella todas las demás prácticas<sup>190</sup>, cuya licitud podría ser defendida por el Tostado —según nos parece— con parecidos razonamientos científicos y naturalistas a los que utiliza un Villena.

Cuando menos, el testimonio del Tostado es mucho más explícito que el de otros españoles que preceden a *Celestina*. Pensamos que la presencia de un terceto indispensable, como el que constituyen el amante, el demonio y la amada, en el razonamiento del Tostado — y de otros que le sirven de fuente— es suficientemente significativa, mediando, como de hecho media, el conjuro con la ayuda de instrumentos materiales, talismánicos o simplemente naturales, básicos para la clara aparición (y efectividad) de la magia. Otra

<sup>189</sup> No nos parece que esta inopinada referencia a la leyenda del Virgilio medieval salga de lo razonable en esta secuencia de dignificación y justificación de la magia amoratoria.

<sup>190</sup> Es sabido el eco que las condenaciones legales tienen en las *Partidas*, en la VII de las cuales, XIII, 2, se expresa: «Otrosí defendemos que ninguno non sea osado de fazer imágenes de cera, nin de metal nin de otros fechizos malos para enamorar los homes con las mugeres, nin para partir el amor que algunos hobiesen entre sí. Et aun defendemos que ninguno non sea osado de dar yerbas nin brebage a home o a muger por razón de enamoramiento» (cit. por A. GARROSA RESINA, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, pág. 201).

cosa bien diferente será la general alusión a la intervención voluntaria del demonio, cuyo cometido es naturalmente el de tentar a los humanos en las circunstancias más propicias para él en uno u otro momento de la vida amorosa de personajes literarios.

Así, por ejemplo, el papel de la música en el *Libro de Apolonio*. Es intermediaria para provocar el *amor hereos* tan típico de Luciana («fue la dueña tocada de malos agujones»), papel que no se presenta tan directamente en otras versiones de la leyenda<sup>191</sup>. No es el momento de extendernos sobre la relación entre magia y música y la probable implicación de ésta en el *Libro de Apolonio*<sup>192</sup>, pues no hay práctica mágica voluntariamente expuesta.

Tampoco la magia parece utilizarse explícitamente en otro de los enamoramientos más trascendentes de la literatura y de la historia fantástica de España. Tal el de Rodrigo y la Cava, según lo cuenta Pedro de Corral en su *Crónica sarracina*<sup>193</sup>. Vale la pena citar el pasaje por extenso:

Un día el rey se fue a los palacios del mirador que avía hecho y anduvo por la sala solo sobre las huertas y vio a la Cava, hija del Conde don Julián, que estava en las huertas burlando con algunas donzellas, y ellas no sabían parte del rey, ca bien se cuidavan que dormía. Y como la Cava era la más hermosa donzella de su casa y la más amorosa en todos sus hechos el rey le avía buena voluntad, assí como la vio echó los ojos en ella. Y como ella y otras donzellas jugavan alçó las faldas pensando que no la veía ninguno y mostró yaquanto de las piernas, y teníalas blancas como la nieve y assí lisas que no es persona del mundo que de ella no se enamorasse. Y como ya era dada la sentencia contra el rey que en su vida fuesse destruida España y el diablo uvo de buscar comienço para que uviessse lugar la destruçión y andava todavía çerca del rey, quanto más lo viesse

<sup>191</sup> Véase la *Historia de Apolonio* y la versión incluida en la versión castellana de la *Confessio amantis*. En el primer texto, el enamoramiento sucede después de que Apolonio ha tocado inmejorablemente la vihuela y Luciana lo ha visto y, sobre todo, oye las cosas buenas que dicen los cortesanos del advenedizo; en la obra de Gower, el enamoramiento ocurre tras días de relación docente entre ambos. Véanse los textos publicados por Alan D. DEYERMOND, ed., *Apollonius of Tyre: Two Fifteenth-Century Spanish Prose Romances: «Hystoria de Apolonio» and «Confisyón del Amante»: Apolonio de Tyro*, Exeter: University Press, 1973, págs. 26 y 27.

<sup>192</sup> Véase, desde luego, Daniel DEVOTO, «Dos notas sobre el *Libro de Apolonio*», *BH*, 74 (1972), págs. 291-330.

<sup>193</sup> Véase su *Corónica del rey don Rodrigo con la destruyción de España*, Alcalá: Juan Gutiérrez Ursino, 1587, fols. 82v-83r. Cito por esta edición que tengo a mano, pero será necesario cuanto antes disponer de una buena edición crítica de la obra, que necesitamos escandalosamente. Alguno de estos pasajes a los que aquí nos referimos han sido recordados, al paso del argumento, por A. GARROSA RESINA, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, pág. 461; y por Francisco J. FLORES ARROYUELO, *El diablo en España*, Madrid: Alianza Editorial, 1985, pág. 24.

a los estrados por le meter en ellos de tal guisa que oviesse lugar de acabar lo que codiciava, ca la natura del diablo no es para fazer bien, antes es para de un mal hazer ciento y del bien tornar en mal, y como halla la persona mudable más unos tiempos que otros, está presto para llevar su camino. Y assí como esperaba tiempo que el rey se encendiesse en cosas que a él plazía para se las poner en coraçón, nunca de cabe él se partía. Y como lo vio que se enamorava de la Cava, púsole en el coraçón para lo reafirmar más en el mal que estuviesse en lugar que pudiesse bien mirar lo que las donzellas hazían. Y encubrióse lo mejor que pudo el rey y no se quiso echar a dormir, y estuvo esperando qué fin avrán los juegos desta donzella. Y como la huerta era muy guardada y cercada de muy grandes tapias y allí donde ellas andavan no las podían ver sino de la cámara del rey y no se guardavan, mas hazían lo que en plazer les venía assí como si fuesseen en sus cámaras. Y creció porfía entre ellas, desque una vez gran pieça uvieron jugado, de quién tenía más gentil cuerpo, y uvieronse de desnudar y quedar en pelotes apretados que tenían de fina escarlata, y parecíanse los pechos y lo más de las tetillas. Y como el rey la mirava, cada vegada le parecía mejor, y dezía que no avía en todo el mundo donzella ninguna, ni dueña que iguarlarse pudiesse a la su hermosura ni gracia. Y el Enemigo no esperaba otra cosa sino esto y vio que el rey era encendido de su amor, andávale todavía a la oreja que una vegada cumpliesse su voluntad con ella. Y entró tal imaginación en el rey que ál no codiciava tanto como averla a voluntad y no parava ojo a la gran maldad que hazía a Dios ni contra su muger ni la deshonorra que a la donzella y a su padre y a su madre hazía por esta razón. Y aunque a las vezes pensava el gran yerro en que tocava y en la maldad que su coraçón avía cometido, tanto era el amor que tenía que lo olvidaba todo. Y esto acarrea la malandança que avía de venir y la destrucción de España que avía de aver comienzo para se hazer. Y quiérovos dezir que su costelación no podía escussar que esto no pasasse assí, y ya Dios lo avía dexado en su discreción, y él por cossa que fuesse no se podía arredrar que no topasse en ello.

El rey acabará diciendo de su pasión a la muchacha en una tierna y 'cortesana' escena en la que la amada va limpiando con delicadeza, por supuesto, las manos de su soberano, plagadas de aradores de la sarna.

No sabríamos decir muy claramente si esa determinación astrológica se refiere al enamoramiento (cuestión viva cuando se escribe la *Crónica sarracina*<sup>194</sup>), como más arriba hemos apuntado, o solamente al carácter de agente

---

<sup>194</sup> Nótese que la *Crónica sarracina* es texto coetáneo a las polémicas o referencias cortesanas anteriormente aludidas, de Villena, de Ferrán Manuel Lando, etc. (véase, para una fecha concreta de la obra de Pedro del Corral, lo que expone D. C. CARR, «La *Epístola que embió don Enrique de Villena a Suero de Quiñones* y la fecha de la *Crónica sarracina* de Pedro del Corral», págs. 1-18).

intermediario que la persona de Rodrigo tiene para que se lleve a cabo la profetizada pérdida de España. Seguramente, se trata de lo segundo, habida cuenta de que el enamoramiento es súbito, como una pasión repentina a pesar de que durante mucho tiempo el rey había tratado y considerado como hija a la Cava. En cualquier caso, no deja de ser significativa la opinión de Corral, que hace del demonio un agente intermediario de la tendencia constelativa que de nacimiento determina al rey. Bien es verdad, sin embargo, que no podremos defender que esa relación amorosa se ha conjugado con un pacto diabólico: es mera tentación<sup>195</sup>. Ahora bien, no podremos olvidar aquí que la descripción de Corral cuadra a la perfección con un típico proceso de *philocaptio*, precisamente el segundo de los modos de producción de ésta que distinguía el experto Nider, modo que desde luego se sale de la forma estricta que señala el Tostado o que nos parece ser el de Melibea.

También se podrían revisar otros casos de tentación diabólica que acaba en una transformación de las potencias anímicas del tentado, en una situación de verdadero *amor hereos* que pone en peligro su alma. Como el del encantador milagro narrado en las *Cantigas de Santa María*, en el que se cuenta la conversión de un caballero enamorado, que sufre todas las consecuencias del *amor hereos* que propicia la pasión. Ésta, según su confesor, «pelo dem'era; e poren se trameteu / de buscar carreira pera o ende tirar»<sup>196</sup>. O, más explícitamente, con la participación de una vieja alcahueta, cuando en el *Balandro del sabio Merlín* inicia la tentación el diablo Onquives, tentación que por supuesto está en la base de la trama de esta obra<sup>197</sup>.

No es el caso de agotar el venero, o más bien los torrentes, del tema. Pero, en cualquier caso, la transformación y furia de Rodrigo después de haber caído en las redes de la pasión, intervenga o no la magia por persona interpuesta, tiene como resultado una enajenación o locura extrema, la que llaman los técnicos *lupinositas*, a la que se puede llegar cuando la enfermedad de amor se enraíza en el individuo de tendencia melancólica. Por la

---

<sup>195</sup> También como una tentación significativa para la formación de un caballero, mezclada con un proceso de posesión en forma de súcubo por parte del demonio, puede interpretarse el maravilloso pasaje de la *Dama del lago* del Cifar. Una clara tradición judeo-cristiana, la de la existencia de retoños mixtos de las dos criaturas preferidas de Dios, los ángeles malos y los hombres, está también presente en ese episodio; no se olvide que del matrimonio del Diablo con el hijo de Cifar nace *Alberto Diablo*, duro y travieso caballero pero con su lado bueno. Dejamos, sin embargo, fuera de nuestro trabajo este tema emparentado naturalmente con el principal que aquí interesa.

<sup>196</sup> Walter METTMANN, *Cantigas de Santa María*, I. Coimbra: Universidad, 1959, págs. 49-51.

<sup>197</sup> Véase Pedro BOHIGAS, ed., *El balandro del sabio Merlín según el texto de la edición de Burgos de 1498*, I. Barcelona: Selecciones Bibliófilas, 1957, capítulo primero. Véase lo que dice M. E. RUGGERO al propósito (*The Evolution of the Go-Between in Spanish Literature through the Sixteenth Century*, págs. 15-16).

vitalidad del tema en la novela caballerescas no debe de extrañarnos su utilización aquí<sup>198</sup>, pero sí conviene resaltarla en un contexto como éste en el que nos movemos: trataríase de una secuencia completa idéntica a otros personajes literarios que han sufrido *philocaptio* por cualquiera de las causas distinguidas.

Pero podemos afirmar que algún otro texto 'literario' del siglo XV se presenta más explícito por lo que se refiere a amor y magia. Nos referimos al *Libro de los exenplos por a.b.c.* de Clemente Sánchez de Vercial<sup>199</sup>, cuyo ejemplo 23 nos presenta una versión de otro bien representado en variadas compilaciones, incluso españolas, como la traducción castellana del *Speculum laicorum*, el *Espéculo de los legos*<sup>200</sup>.

Como ha señalado Jean Leclercq, «mientras que los escritos espirituales analizan las complejas actitudes interiores de almas entregadas a práctica religiosa que van a la búsqueda de una íntima unión con Dios, estas escenas domésticas [las de los *exempla*] nos hacen asistir a los actos y a los sentimientos espontáneos de cristianos implicados en la vida ordinaria»<sup>201</sup>. Así, que en los ejemplarios medievales sea corriente admitir el papel de la magia no es nada extraño, habida cuenta de los aspectos doctrinales y jurídicos a los que antes nos referíamos y de la circunstancia de que el arraigo de estas prácticas en casi todos los estratos de la sociedad medieval obligaba a los predicadores a hacer acopio de referencias o experiencias al objeto de retratar el pecado y, si posible, convertir a los pecadores. Entre los medios con los que cuentan están los ejemplos.

No será nada extraordinario, pues, encontrar hojeando compilaciones de sermones de los siglos XIV y XV invectivas contra prácticas mágicas, pero en especial contra las de la magia amatoria<sup>202</sup>. Así, Vicente Ferrer, predicando en Salamanca durante su periplo castellano, truena contra quienes acuden a hechiceras para provocar el amor de terceros. Y eso —denuncia el

<sup>198</sup> Véase, por ejemplo, Marina BEER, *Romanzi di cavalleria. Il «Furioso» e il romanzo italiano del primo cinquecento*, Roma: Bulzoni editore, 1987, págs. 83-108, en especial el parágrafo «Dall' amor hereos alla lupinositas», págs. 83-94.

<sup>199</sup> Véase John Ester KELLER, ed., Clemente Sánchez de Vercial, *Libro de los exenplos por a.b.c.*, Madrid: C.S.I.C., 1961, págs. 43-46.

<sup>200</sup> Para ello, véase Frederick C. TUBACH, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1981, n.º 3566.

<sup>201</sup> Dom Jean LECLERCQ, *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, pág. 110.

<sup>202</sup> Véase, además de los ejemplos citados en la nota anterior, las referencias del mismo TUBACH, n.º 3093. Y sobre sermones concretos sobre la magia, incluida también la amatoria, véase Louis BOURGAIN, *La Chaire française au XII<sup>e</sup> siècle d'après les manuscrits*, París, 1879 (reimpr. de Ginebra: Slatkine, 1973), págs. 313 y sigs.

santo valenciano— es bien común «in hoc regno» [de Castilla, se entiende]<sup>203</sup>. Sin embargo, sobre la definición y descripción que de estas prácticas realizan predicadores famosos nos referiremos a la hora de concretar en torno a *Celestina*, más abajo.

Pero hay que poner de manifiesto que ya en los más antiguos ejemplarios la referencia a la práctica amatoria tiene un tratamiento que nos interesa especialmente, pues nos convence de la creencia real en el procedimiento y en la existencia real del problema. En algún caso, incluso más. Los *Miracula* de la Virgen de Guillermo de Malmesbury datan del siglo XII y sirvieron de fuente para muchas otras compilaciones latinas y romances. Uno de los ejemplos trata de un clérigo que, lejos de ocuparse de sus estudios, atiende a las artes prohibidas, la magia, que utiliza para atraerse a todas las mujeres con su sola mirada. Pero una se le resiste, casta como era. El clérigo convoca al demonio, que le exige, para cumplir sus mandatos, renegar de Cristo y de la Virgen, cosa que no quiere hacer. Pero el diablo actúa sobre la doncella y amenaza con el suicidio si no es entregada al clérigo. Como ella es noble y el otro no lo es, un obispo amigo interviene cerca de los padres de la doncella y releva de los votos al clérigo, con el objeto de que puedan contraer matrimonio<sup>204</sup>.

En este *exemplum* llama la atención que al autor no se le ocurra al final deshacer el proceso de *philocaptio*. Ello, evidentemente, no quiere significar que se trate al demonio como un genio benéfico, un intermediario de Dios y de la Virgen para salvaguardar la castidad de una y la tendencia lujuriosa del otro. Más bien los coetáneos del monje asistían a un caso de imposibilidad para eliminar la causa inmediata de todo el suceso, la pasión amorosa suscitada por la magia y el demonio, que se salva en algo, gracias a la intervención de la Virgen, agradecida al no haber sido negada por su devoto. Con el tiempo, vendría a simplificarse la situación. Y, así, en la versión que del mismo milagro encontramos en las *Cantigas* de Alfonso X desaparece en buena medida el elemento mágico (ya no es un cultivador de la magia amatoria el protagonista, sino solamente pecador y enamorado), así como también se invierten en parte los papeles de la devoción a la Virgen. Sin embar-

---

<sup>203</sup> Hemos dedicado atención al periplo castellano y hablamos de las fuentes para acceder a los sermones o resúmenes conservados de esas andanzas en nuestro «La predicación castellana de san Vicente Ferrer», *BRABLB*, 39 (1983-1984), págs. 235-309.

<sup>204</sup> Véase P. N. CARTER, *An Edition of William of Malmesbury's Treatise on the Miracles on the Virgin Mary*, tesis inédita de la Universidad de Oxford, 1959, págs. 194-198 y 418-481 (citando por J. LECLERCQ, *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, pág. 112, cuyo resumen utilizamos aquí).

go, se mantiene el procedimiento de la *philocaptio* con directa intervención del demonio, descrito con más detalle, si cabe<sup>205</sup>:

E o demo tornou toste | e feze-a log' enfermar,  
e ena enfermidade | fez-la en tal guisa mayar  
que seu padre e sa madre | a querian poren matar;  
mai-lo crerigo das mãos | muit'agynna lla tollia.

*Muyt'é mayor o ben-fazer...*

E enton atan fremoso | o crerigo lle pareceu  
que a poucas d'amor dele | logo sse non ensandeceu,  
ca o demo, de mal *chēo*, | en tal guisa a encendeu  
que diss'enton a seu padre | que logo sse casaria.

Los autores de los ejemplarios se andan con cuidado a la hora de tratar el tema. Y veremos cómo los que utilizan estas compilaciones, los predicadores, también se ocupan y tratan desde el punto de vista doctrinal, canónico y moral el asunto. Pero mencionábamos antes un ejemplo recogido por Sánchez de Vercial en su *Libro de los exenplos por a.b.c.*, cuya versión, frente a otras de ejemplarios conocidos, es bastante original en su desarrollo, lo que parece debido, más que a la fuente que utiliza, al tratamiento literario que el Arcediano de Valderas imprime a su trabajo. Ya sabemos, en efecto, que el *Libro de los exenplos* «muestra más que ninguna otra colección anterior a *Schimpf und Ernst* de Pauli un interés en la calidad del desarrollo narrativo de la anécdota»; su autor parece estar más preocupado por la elaboración literaria y por la propia trama del cuento que por la edificación de sus lectores o usuarios<sup>206</sup>. Y, en efecto, mientras que en la versión de los *Gesta romanorum* o en la del *Speculum laicorum* o en *Vitas patrum*<sup>207</sup> aparece el ejemplo simplificado al máximo e insistiendo sólo en el mero pacto con el demonio<sup>208</sup>, en la versión de Sánchez de Vercial entra un intermediario, que es un «encantador maléfico» (el *maléfico* del Tostado y de tantos otros), que encamina hacia el demonio al muchacho que quiere lograr el amor de una doncella noble, hija de su amo. El consiguiente pacto diabólico conduce a la joven hasta la locura de amor, que pide el matrimonio sin recatarse (como una Luciana más), para acabar con la intervención de san Basilio,

<sup>205</sup> W. METTMANN, *Cantigas de Santa Maria*, II. Coimbra: Universidad, 1961, págs. 68-69. Es la cantiga 125.

<sup>206</sup> Son acertadas consideraciones de TUBACH, *Index exemplorum*, pág. 522.

<sup>207</sup> Véase en MIGNE, *Patrologia latina*, 73. col. 302. Para el *Speculum*, la versión española (J. M.<sup>a</sup> MOHEDANO, ed., *Espéculo de los legos*, Madrid: C.S.I.C., 1954, págs. 127-128).

<sup>208</sup> Es sobre lo que principalmente llama la atención A. GARROSA RESINA, *Magia y superstición en la literatura medieval castellana*, págs. 316-317.

quien arrebató la carta de compromiso al diablo y la rompe, liberando así al joven. Además de estas incorporaciones, Sánchez de Vercial anima muchísimo con diálogos al seco andamiaje narrativo de sus modelos. Eran siglos, sin embargo, los que faltaban para que un doctor Fausto saliera de aquí.

Nos parece evidente que éste introduce al intermediario brujo para enriquecer literariamente la facturación del pacto diabólico, lo mismo que enriquece su cuento a base de retratarnos pausadamente la insania de la doncella. Su andadura demuestra bien a las claras el adagio con el que Sánchez de Vercial encabeza el ejemplo, sobre el consabido poder de amor («Amore vehemens nil furoris»); demuestra esto probablemente más que otras cuestiones de índole edificante.

En la intervención ¿meramente anecdótica? del demonio en la *Crónica sarracina*, en la moderada participación del hechicero en el *Libro de los exemplos por a.b.c.* nos parece advertir una especie de 'censura previa' en el tratamiento del tema de la magia cuando éste se realiza en un contexto probablemente cortesano y con fines más bien literarios. Esa 'censura previa' que, en ocasiones, obliga a teñir de 'moralina' o a considerar como mera superstición lo que en manos de expertos maestros naturalistas puede convertirse en algo explicable precisamente en un contexto de razones, de causas y efectos naturales.

Este campo en el que el Tostado se mueve, en el que se mueven otros sesudos maestros españoles y extranjeros, paralelo al campo jurídico o, si se nos permite emplear estos términos, doctrinal e inquisitorial, es campo más abierto. Pues la peligrosidad que conlleva el poner de manifiesto los procedimientos de maleficio es mayor, entre otras cosas, porque en esos asuntos interviene directamente el demonio y se comete comúnmente herejía gravísima, la adoración de éste. Ello obliga a silenciar o a difuminar el tema en ambientes no doctrinales, a no ser que se persigan fines de edificación u otros ejemplares, en cuyo ámbito podría ser apropiado un uso del argumento de la magia.

Pero en ambientes más bien literarios o cortesanos se puede llegar a negar procedimientos, al parecer, de magia amatoria. Hasta cierto punto, se hace patente la duda en el *Arçipreste de Talavera*. Conocidas, por otro lado, son las coplas del *Laberinto de Fortuna*, de Juan de Mena, en las que Providencia niega la validez de ciertos medios para lograr la *philocaptio*. Recuerdese la CX<sup>209</sup>:

---

<sup>209</sup> Véase Miguel Ángel PÉREZ PRIEGO, ed., Juan de Mena, *Laberinto de Fortuna. Poemas menores*, Madrid: Editora Nacional, 1976, págs. 100-101.

Respuso riendo la mi compañera:  
 «Ni causan amores, ni guardan sin tregua  
 las telas del fijo que pare la yegua,  
 ni menos agujas fincadas en cera,  
 ni fillos de alambre, ni el agua primera  
 del mayo bebida con vaso de yedra,  
 ni fuerça de yervas, ni virtud de piedra,  
 ni vanas palabras de la encantadera».

La copla de Mena, como ya pusiera de manifiesto su primer comentador, Hernán Núñez, es remedo, por lo que a su sentido se refiere, de un pasaje del *Ars amatoria*<sup>210</sup>. También Hernán Núñez nos advierte que «aquí Juan de Mena sigue la opinión de Ovidio, que escribe no aprovechar para el amor las encantaciones» (fol. lxxii<sup>r</sup>). Es, pues, cuestión de opinión, ya que, como el mismo Hernán Núñez dice, de Ovidio «discuerdan algunos otros poetas, diciendo que las encantaciones y hechicerías aprovechan para el amor, entre los quales es el nuestro Lucano» (fol. lxxi<sup>v</sup>). No será desdeñable, desde luego, la imparcialidad del maestro salmantino. En cualquier caso, esos otros poetas presentes en el bagaje de éste (por supuesto, Virgilio, Horacio, acaso Propercio) son buenos testimonios de la defensa de una magia amorosa<sup>211</sup>, buenos testimonios y, con seguridad, también menos contradictorios que los de un Ovidio. Éste en su *Ars amatoria* adiestra: «Sit procul omne nefas! ut ameris, amabilis esto» (II, 107), solución que no excluye para Ovidio el hecho de que «la magia amorosa es a la vez peligrosa, vana e inmoral»<sup>212</sup>. Como para Juan de Mena. Para éste y para quienes promueven la más añeja recepción de Ovidio en lengua romance, quienes necesariamente moderan aquellos aspectos sospechosos o dignos de desconfianza de la obra de éste, como se puede leer en alguna de las adaptaciones más antiguas, la del incógnito maestro Elía, por ejemplo, o, coronando un ciclo de uso literario más que técnico, la explícita condenación de Rodrigo Cota<sup>213</sup>.

<sup>210</sup> Véase Juan de MENA, *Las .CCC. del famosísimo poeta Juan de Mena con glosa* [de Hernán Núñez]. Sevilla: Tres Compañeros Alemanes, 1499, fol. lxxi<sup>r</sup>. Véase, manteniendo la misma opinión, María Rosa LIDA DE MALKIEL, *Juan de Mena, poeta del Prerrenacimiento español*, México: El Colegio de México, 1950, pág. 54.

<sup>211</sup> Véase, para todo esto, Anne-Marie TUPET, *La magie dans la poésie latine*, I. *Des origines à la fin du règne d'Auguste*, París: Les Belles Lettres, 1976, págs. 223-348. Para Horacio, Salvatore Sergio INGALLINA, *Orazio e la magia (Sat. I 8; Epodi 5 e 17)*, Palermo: Palumbo, 1974.

<sup>212</sup> A.-M. TUPET, *ob. cit.*, pág. 384.

<sup>213</sup> Así, en aquel texto del siglo XII: «Cil est decëuz entreset / qui por amor charmoie et fet; / por retenir amor veraie, / ne porte herbe ne charmoie. / Charmes est oevre de deable, / molt sont desloial et corpable / qui les maintient et les croient. / ge criem molt que dampnéz ne soient. / Ce te lo ge bien et ensaing, / se mon conseil n'as en desdaing, / que tu ne faces sorcerie, / que pechiez est et

Lo cierto, sin embargo, es que podría ser interpretado como un tanto superficial el juicio de Juan de Mena cuando, desde la ladera del lector del *Ars amatoria*, da de lado a toda la otra tradición más acendrada durante la edad media que nos presenta de hecho la doble faceta cultural de índole docta y de índole popular, que en el caso de un Alfonso de Madrigal se presenta con la objetividad científica propia del técnico en cuestiones naturales.

El autor, más viejo que el Comendador Griego, del *Tratado de amor atribuido a Juan de Mena*, acaso teniendo en cuenta las coplas del poeta cordobés, o utilizando un comentario de éstas, niega en redondo estos medios que «por arteficio de mágicos obiectos se tientan fazer»<sup>214</sup>. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, es posible, como expondremos más adelante, dudar del carácter eminentemente doctrinal de este texto, circunscribiéndolo a un limitado ámbito literario.

Andando por otros caminos, Juan de Mena sí hará argumento literario de la verdad de una de las variantes de la magia maléfica, la necromancia, en el conocido pasaje de las coplas CCXLV y siguientes del *Laberinto de Fortuna*, en el que, como todo el mundo sabe, la maga de Valladolid resucita a un muerto mediante un conjuro dirigido a Plutón, al Demonio, con el objeto de obtener cierta información del futuro de don Álvaro de Luna.

Extraña que esta variante de la magia se trate aquí con seriedad. Tanto la presunta alusión a la *amatoria*, como ésta a la *necromancia*, tienen sus antecedentes literarios<sup>215</sup>, de modo que no es posible entender una como cita literaria y otra como rigurosa representación de un hecho histórico, según han mantenido algunos.

vilennie. / Se querre vuels amors durable, / molt te couvient estre amiable» (Maestro Elia, *Ovide de arte*, vv. 777-790, en A. M. FINOLI, ed., «*Artes amandi*». *Da Maître Elie ad Andrea Cappellano*, Milán-Varese: Istituto Editoriale Cisalpino, 1969, pág. 19). Algunos de estos elementos son claramente recursos amplificativos procedentes, en ocasiones, de glosas escolares. No sería aventurado, desde luego, reconstruir desde aquí la recepción del texto en Juan de Mena. Para la condenación de Rodrigo Cota, véase cómo trata al Amor: «Tú vas a los adevinos, / tú buscas los hechizeros, / tú consientes los agujeros / y prenósticos mezquinos / creyendo con vanidad / acreeer por abusiones / lo que deleyte y beldad» (Elisa ARAGONE, ed., Rodrigo Cota, *Diálogo entre el amor y un viejo*, Florencia: Felice Le Monnier, 1941, pág. 94).

<sup>214</sup> María Luz GUTIÉRREZ ARAUS, ed., *Tratado de amor atribuido a Juan de Mena*, Madrid: Alcalá, 1975, pág. 106. No nos convencen totalmente las razones que la crítica mantiene para la atribución a Juan de Mena de este texto. Véase también Charles V. AUBRUN, «Un traité d'amour attribué à Juan de Mena», *Bulletin Hispanique*, 50 (1984), págs. 333-344; así como las razones de M.<sup>a</sup> R. LIDA DE MALKIEL, *Juan de Mena, poeta del Prerrenacimiento español*, págs. 155-156.

<sup>215</sup> La crítica lo ha puesto de manifiesto; en especial, M.<sup>a</sup> R. LIDA DE MALKIEL, *Juan de Mena poeta del Prerrenacimiento español*, págs. 79-83. Un análisis de este pasaje puede verse también en el libro citado de A. GARROSA RESINA, págs. 430-435.

Habrá que resolver el problema derivado del distinto tratamiento que Juan de Mena hace de dos tipos de magia por otras vías. Así, por lo que se refiere a las interrelaciones de amor y magia durante el siglo XV, cabría mantener que existen dos posturas encontradas, la de aquellos que no creen en la relación de causa y efecto y la de los que s  creen, tengan o no tengan unos modelos literarios para plasmar sobre el papel sus propias creencias.

La cuestión es más técnica de lo que a nosotros pueda parecer. De hecho, es evidente que si nos remitimos a la práctica inquisitorial, dispuesta por los canonistas católicos, como Eimeric, sus autoridades y sus comentaristas, así como también a los manuales de los calificadores del Santo Oficio; o si nos remitimos a los tratadistas, como el *Malleus maleficarum*, las *Disquisitiones magic e* de Martín del Río, o cualquiera otro de los técnicos o divulgadores, por ejemplo Ciruelo o Castaña, advertimos enseguida que el problema no es tanto la práctica en sí, con sus complementos supersticiosos (como los califica el *Directorium* del dominico catalán), cuanto el índice de participación directa del demonio.

Es por eso por lo que, en el caso de Mena, es posible esa aparente doble verdad en el cuerpo del *Laberinto de Fortuna*. Los medios farmacológicos, o propios de una lista de medios supersticiosos, que se pueden emplear para provocar el amor (o para eliminarlo, como se extiende el anónimo del *Tratado de amor* atribuido al cordobés), pueden ser efectivos o no, va de opiniones (como señala nuestro maestro salmantino Hernán N n ez). Incluso se pueden incluir en la nómina las *bienquerencias*, que dice Alfonso Martínez de Toledo, atenuadas prácticas farmacológicas o moderadamente diabólicas<sup>216</sup>.

Ahora bien, cuando sobreviene un intermediario, la bruja de Valladolid por ejemplo, que Mena trae a escena, y procede a una práctica mágica conjurando al Demonio para que *beneficie* en una apropiada situación con el objeto de que resucite un cadáver (*necromancia*, en última instancia); cuando eso ocurre, Mena no deja resquicio a la duda sobre la eficacia de la magia. Y para que no quede nada obscuro lo que piensa, Mena planta en el cuerpo del *Laberinto* un conjuro, una invocación al Maligno. (Y no puede olvidarse que, a la hora de calificar el delito, a ambos casos de necromancia y *philocaptio* incluso los más críticos de los canonistas dan el mismo nivel de herejía. Alfonso de Castro insiste en que ni el Demonio puede sustituir al Creador en sus atributos —no puede resucitar, pues, si no es con falsa apariencia—, ni puede dominar la voluntad, ni obligar a amar, como creen algunos *idiotae*. Estos son herejes por creerlo<sup>216 bis</sup>).

<sup>216</sup> Véase M. J. RUGGERIO, *The Evolution of the Go-Between in Spanish Literature through the Sixteenth Century*, pág. 15.

<sup>216bis</sup> Alfonso de CASTRO. *De iusta haereticorum puniti ne*, fols. 45r y 49v.

No existe, pues, ninguna contradicción por parte de Juan de Mena. De hecho, los tratadistas insisten en que nada valen, si no es por su extensión natural o médica, los filtros o pócimas amorosas. Así se expresa Eimeric<sup>217</sup>:

Idem Oldradus in compilatione questionum, quam fecit in conclusio 210 questione, qua quæritur an Ioannes de Poliacio, qui dedit pocula amatoria mulieri, sit suspectus de hæresi vehementer, in responsione questionis dicit sic: Nunc ergo videndum est an dare pocula amatoria mulieri heresim sapiat manifeste. Et videtur quod sortilegia simplicia vel etiam pocula amatoria... heresim non sapiant manifeste... Imagines vero facere ad amorem mulierum procurandum, magis videtur superstitiosum quam hæreticum.

Es, pues, lógica la condenación de cualquier persona razonable, como Mena, al referirse a estas cuestiones. Otra cosa es cuando en asuntos amorosos participa de modo directo el Maligno, porque ya no se trata de prácticas supersticiosas, sino de serias actividades heréticas. Eimeric, sin embargo, señala grados diferentes en esas mismas relaciones con el Demonio:

Si vero demones invocentur ad tentandum pudicitiam mulieris, tunc quia invocatur ad illud, quod est proprium eis, scilicet tentare (...), licet hoc facere sit turpe, foedum et mortale peccatum, tamen non censentur hæresim sapere manifeste. Si invocatio procedit per modum imperii, non adorationis. Si enim adorare hereticum, est hæreticum, vel sapit heresim manifeste, et hoc non est propter personam, sed propter vitium, ergo ubi erit maius vitium, sicut est in adoratione Diaboli, maius erit peccatum...

No era, sin embargo, tan claro el pensamiento inquisitorial, matizado en sucesivos manuales de calificadores del Santo Oficio, uno de los cuales, aunque tardío, nos servirá de punto de referencia más abajo. Y la prueba de ello es que cuando Peña comenta el *Directorium inquisitorum* perfila ya más exactamente la cuestión, como tantos otros autores de derecho canónico en los que se apoya Eimeric y sus continuadores en oficio tan necesario cuanto digno. Así, Peña, aprovechándose de las conclusiones de especialistas como Paulo Grillando y Alfonso de Castro, señalaba al pie de la letra de la primera de nuestras citas anteriores que es costumbre grave y propia de sus tiempos<sup>218</sup> el propinar pócimas amorosas para quitar la voluntad y obligar a amar, práctica que más lleva a enfermar que a amar, como señalaba otrora Ovidio, y que en sí es más supersticiosa e inútil que herética.

<sup>217</sup> *Directorium inquisitorum... cum commentariis Francisci Pegnae*, Roma: In Ædibus Populi Romani, 1587, pág. 340; la cita posterior del comentador, págs. 344-345.

<sup>218</sup> Peña escribe en la segunda mitad del siglo XVI, pero sus autoridades son anteriores. Aquí utilizo a Paulo Grillando.

Cuestión muy distinta, con repercusiones procesales y penales más graves, es la que salta cuando interviene el Diabolo, cuando se le invoca con el fin de que colabore en el proceso de *philocaptio* (o de necromancia, como la bruja de Mena):

Hæc est altera difficultas etiam valde frequens: sæpe enim amantis stimulis libidinis agitati dæmones invocant, ut illi flectant animum illius quam amant in amorem turpem. Et communis oppinio est talem invocationem non sapere manifestam hæresim, quia demon tunc invocatur ad id quod sibi competit, quod est tentare... Verum plurimum refert intelligere quibus verbis fiat hec invocatio, an imperativis, ut iubeo, præcipio, impero, constringo et similibus; an vero deprecativis, ut precor, oro, obsecro, obtestor et aliis huiusmodi, ut ex Oldrado indicat hic Eymericus. Nam si primo modo fiat, nulla hæresis intervenit manifesta; secus si secundo per verba deprecativa, quæ adorationem includunt...

*Secus* es, en efecto, pues se deriva de las palabras de la invocación un culto de latría al Demonio, lo que es evidentemente muy grave para el inquisidor.

Según eso, pues, para muchos no es suficiente con la invocación para emitir un juicio, sino que es necesario dilucidar la categoría de aquella.

Tal actitud no era desde luego la única con respecto a la práctica de la magia amorosa. Como expresaba Peña más abajo, acaba importando poco el índice herético de la invocación, pues sea como sea, y de acuerdo con otros juristas tan antiguos, cualquier invocación al Demonio es herética.

Herética y efectiva. Así lo consideran otros manuales para inquisidores, como el de Pietro Alberghini, quien establece, con otros autores anteriores, dos clases de maleficio, el primero de los cuales es el *amatorio*, efectivo con la intervención del Demonio, pues por lo que se refiere «circa animas corporibus coniunctas, omnia possunt dæmones, quæ pendent ex dispositione corporis et phantasia, ut excitare ad odium, ad amorem, ad libidinem...»<sup>219</sup>. Alberghini, planteándose el mismo problema del índice herético de una invocación, concluye claramente que es ridículo establecer diferencias, y que en efecto existe pacto con el Diabolo, lo que es abiertamente herético en cualquier caso<sup>220</sup>. Alberghini, por supuesto, está más cerca del *Martillo de las brujas*, teñido de una pavorosa e ingenua mala sangre, que de la circunspección jurídica de Eimeric, sus fuentes y sus comentaristas, Peña o Castro por trotar con españoles.

<sup>219</sup> Giovanni ALBERGHINI, *Manuale qualificatorum Sanctæ Inquisitionis...*, Zaragoza: Agustín Vergés, 1671 (la primera edición es de 1642), pág. 76. Véase, por el contrario, la opinión de Alfonso de Castro, más arriba referida.

<sup>220</sup> Véase en la misma obra citada en la nota anterior, págs. 80-81, en donde se puede notar también la extensión que tiene el problema de la participación del Diabolo en estas prácticas de *philocaptio*. Por

Para el Tostado y otros autores más o menos relacionados con estas cuestiones, los participantes en una relación mágica condenable<sup>221</sup> de *philocaptio* son el amante, el intermediario que profiere la invocación demoníaca, el destinatario de ésta y, en fin, la víctima del demonio. Los adminículos de unos y otros son elementos que de por sí no significan nada, a no ser que sean instrumento (por ejemplo, el «hilado» o el laboratorio celestinesco). Cuando éstos concurren, nos las habemos con algo punible. Como es punible el mismo procedimiento destinado a la adivinación necromántica. Pero no por todo esto, por los cambiantes términos de los inquisidores, podemos dar de lado a la intervención gratuita por parte del demonio, sin medios humanos, como pueda constituir la bruja, en los procesos de *philocaptio*. Nider habla de algunas *mulieres* que realizan sortilegios sobre objetos materiales, como habas o testículos de gallo, para interferir en cuestiones amoratorias, y advierte que tales sortilegios tienen fuerza no por la materia, sino por la intervención directa del demonio<sup>222</sup>, independientemente de la decisión de cualquier Celestina, cerca de la cual rondará siempre el Maligno.

Juan de Mena, pues, no se muestra escéptico con relación a unos procesos mágicos, mientras que autoriza otros, sino que, como el Tostado y sus coetáneos, distingue bien entre magia y prácticas supersticiosas, engañosas alineadas con lo demoníaco pero que no se identifican con éste o forman parte del mismo círculo. Su creencia es del mismo tenor que la de Alfonso de Madrigal, de Clemente Sánchez de Vercial, de Pedro del Corral, de Hernán Núñez, etc., etc., hasta de Fernando de Rojas. No puede perderse de vista, sin embargo, que Juan de Mena se erige en abanderado de la renovación social; y uno de los crisoles más significativos de la evidente difracción entre la cultura popular y la docta a fines de la edad media — con represiva actuación por parte de ésta en contra de aquélla — va a ser la magia, y hasta podría decirse, taraceando del Tostado, *præcipue in causis amatoriiis*. Las superiores razones morales de Juan de Mena son equiparables

---

otro lado, en la época de Alberghini se acentúa de nuevo la persecución contra las brujas, adormecida durante los años de atención a otras herejías más coyunturales y coincidiendo con una reacción contra las posturas de los críticos, como Spée y otros (véase Julio CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza, 1973<sup>1</sup>).

<sup>221</sup> En el caso que el Tostado proponía para ilustrar la magia amoratoria, debe notarse que participa abiertamente un experto *desligador*, al objeto de eliminar al Maligno de un determinado lugar o de una determinada persona, de acuerdo con la tradición patristica y jurídica posterior. Lo mismo que ocurre en el ejemplo reelaborado por Sánchez de Vercial.

<sup>222</sup> *Liber insignis de maleficiis et eorum deceptionibus, singulari studio ex ipsius Formicario... selecto*. pág. 495.

a las de los conservadores de la moral con minúscula y, sobre todo, de la fe, como los predicadores o como los inquisidores (véase más arriba)<sup>223</sup>.

Con este bagaje, parece razonable llegarnos hasta *Celestina*. Acabamos de ver que la censura de las prácticas que concurren en un proceso de *philocaptio* estaba, en los medios inquisitoriales, condicionada a veces por el índice demonológico de las mismas prácticas invocatorias, por más que otros testimonios, incluso de comentadores del moderado y escéptico por lo que a este asunto se refiere Nicolás Eimeric o de *clásicos* de la literatura demonológica, como Juan Nider, planteaban la condenación de casi todas las prácticas, calificándolas llana y absolutamente de herejes. Pero lo cierto es que, mientras que unos entienden como meramente supersticiosas determinadas actividades, tal la preparación de filtros amorosos o de *imágenes* o figuras de cera, otros entienden como heréticas y condenables aquellas en las que intervienen directamente los cuatro elementos básicos: Diabolo, mago o maga, como incitadores del maleficio, y el destinatario o receptor de éste.

Para el Tostado, y para otros —lo veíamos—, la magia es principalmente útil en cuestiones amoratorias. Es más, la magia es un agente extraordinario para los cambios de ánimo, en especial con repercusión en la fantasía. Y veíamos que en la fantasía radicaba precisamente el padecimiento amoroso.

Concretando en la obra de Rojas, hay quienes piensan que *Celestina* tiene uno de sus ejes argumentales en la magia; quienes piensan que se trata de una cuestión meramente ornamental; quienes mantienen la existencia de un doble vector de acción: la magia como efectiva en el propio pensamiento de la tercera, la magia y la superstición como elemento meramente caracterizador de la intermediaria. El problema de la crítica ha sido siempre el de justificar con detalle y de forma palmaria sus afirmaciones al respecto y la postura adoptada. Es, sin embargo, cierto que los primeros y los terceros se han visto obligados a desarrollar más sus argumentos, en una suerte de ejercicio erudito tendente a reconstruir el pensamiento sobre el asunto que mantenían los coetáneos de Rojas<sup>224</sup>. Así, el tantas veces citado Peter Russell ha abierto el patrón crítico sobre el que, en cierto modo, queremos respuntear aquí.

Tenemos ya mentada una serie de materiales y se ha evaluado el papel de amor y magia en contextos bien familiares a Rojas, familiares si lo vemos como lector y como usufructuador de una educación erotológica universita-

---

<sup>223</sup> No será ocioso recurrir aquí, con la cautela necesaria ante planteamientos de índole agónico, a las excelentes líneas de Carlo GINZBURG, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik Editores. 1986, especialmente págs. 24-27 y 184-185.

<sup>224</sup> Véase, para una revisión bibliográfica, Joseph T. SNOW, «*Celestina*» by Fernando de Rojas: *An Annotated Bibliography of World Interest 1930-1985*, Madison: Seminary of Medieval Hispanic Studies. 1985.

ria. No podrá negarse, al menos, que en esto de la importancia de la magia en *Celestina* podremos recabar información no sólo en el ámbito especializado coetáneo a su autor. De hecho, en la *Comedia* de Rojas se dan esos ingredientes básicos a los que antes nos referíamos para un proceso de *philocaptio* con la intervención del demonio (origen, Calisto; destinatario, Melibea; intermediario, Celestina). Pero es que, además, la propia utilización de la magia es una opción que no carece de importancia, puesto que es evidente que el género no la exigía, ni a Rojas ni a nadie: de haber querido plantear en términos meramente idílicos el comercio de dos enamorados, tenía a su disposición el modelo de la *Historia de duobus amantibus*; y no sólo estos materiales, sino también su modelo más cercano, el *Aucto I*, además de otros textos probablemente anteriores a la obra de Rojas que se benefician de patrones comunes, como la *Repetición de amores* de Lucena o el recientemente exhumado *Tratado de amores*.

Sin necesidad de desarrollar este último aspecto, como si de un argumento de silencio se tratara, es, sin embargo, cuestión básica para cualquiera el examen de las características de hechicera, de bruja con el que *Celestina* se nos presenta; el análisis de la clase de sus relaciones con el demonio, para llegar a algún puerto en esto. Pues veíamos hasta qué punto era necesario fijar estas últimas desde el punto de vista jurídico de la práctica inquisitorial para llegar a la distinción entre lo que es una modalidad de pecaminosidad supersticiosa levemente punible y entre una actividad que implicara pacto diabólico, de magia negra, grave hasta la condena a muerte. Las referencias a resultados penales que se pueden espigar en la misma obra de Rojas no pueden ser más claras: la propia maestra de *Celestina*, la madre de Pármeno, sufre ciertamente las penas propias de las prácticas hechiceras; *Celestina*, también.

Cuando el género se sedimenta concretándose en la forma que Rojas imprime a la comedia humanística y la superstición, más que la magia, se convierte en tema obligado, los continuadores sacan partido de este aspecto del carácter de las intermediarias, pero no van más allá: se trata del uso de un superficial motivo. Varios testimonios de esto podrían aportarse<sup>225</sup>, pero uno nuevo aunque tardío, incluido en una reaparecida comedia celestinesca manuscrita, la *Tragicomedia de Polidoro y Casandrina*<sup>226</sup>, nos lega la mejor genealogía y su contexto de la trotaconventos del género. Escribe su anónimo autor que Corneja, la medianera,

<sup>225</sup> Aunque Pierre HEUGAS renuncia abiertamente a seguir la línea, si empieza a hacer justicia a quienes han estudiado el asunto (véase «*La Célestine*» et sa descendance directe. Burdeos: Institut d'Études Ibériques et Ibéro-Américaines de l'Université de Bordeaux, 1973. págs. 535-538). Véase, por supuesto, M. J. RUGGERO, *The Evolution of the Go-Between in Spanish Literature through the Sixteenth Century*, págs. 64-71.

<sup>226</sup> Esta obra ha sido exhumada por Stefano Arata, de los fondos manuscritos de la Biblioteca de Palacio, quien la data en el reinado de Felipe II (véase, ahora, Stefano ARATA, «Una nueva tragicomedia celestinesca del siglo XVI», *Celestinesca*, 12 [1988], págs. 45-50).

es natural de Salamanca, en donde, en tiempo de los Reyes Católicos, se leya nicromancia y diabólica facultad, la qual por los bienaventurados Reyes fue desterrada, mas no pudo erradicar que como simiente no dexase rastro de sí por muchas partes, principalmente en libianas mugeres, puesto caso que el método quedó en la antigua Claudina, que Dios aya. A ésta suscedió la famosa Celestina, que como yngeniosa dio tal qüenta de sí en el officio, que tuviera Claudina más razón de matalla que tuvo Hipócrates de matar a Galeno. Tras ésta fue Elicia, que dizen que es madre de Salustico, que no degeneró a sus antecesoras, que, dexando el luto, se dio tal maña que dexó tal memoria de sí que la lloraron estudiantes y moços d'espuelas, y las del colegio de la cadenilla echaron menos sus documentos.

Llama la atención, en efecto, el contexto genealógico que plantea el autor —con tanta ironía, claro—, contexto que coincide con el de Rojas, naturalmente, pero también otras circunstancias indirectamente aludidas están ahí presentes. Parece clara la referencia a la justicia inquisitorial de los tiempos de Isabel y Fernando, con la otra a disposiciones sobre la enseñanza en Salamanca y la censura de libros. No es tiempo de detenerse en este asunto. Pero nos llama más la atención el tino del autor al apuntar a una vida extra-académica salmantina, en cuyas aulas es cierto que, al menos, se hablaba o se creía de y en la fuerza de la magia, *præcipue in causis amatoriis*, como decía el Tostado.

Es, sin embargo, a todas luces bastante significativo por lo ornamental la utilización de la magia en las continuaciones celestinescas; tan significativo como la inexistencia de la *philocaptio* en los congéneres de *Celestina* rigurosamente contemporáneos. Pero, ciertamente las circunstancias de estas obras son, a nuestro parecer, bien distintas del modelo. Incluso, como mantenemos, el propio modelo había resuelto el problema de la integración de la magia dentro de sus presupuestos didácticos cuando se convierte en *Tragicomedia* y rebasa los límites éticos y estéticos de la *reprobatio amoris* destinada a un individuo en concreto, el destinatario de la *Comedia*, el *amigo*. Por eso no es extraño que en la más cercana expresión del género, cronológicamente hablando, la *Comedia Thebaida*, se prefiera no plantear ya la cuestión, a pesar de que la envidia universitaria de esta obra nos parece innegable.

El autor de ésta, que va tras de otros presupuestos éticos y requiere otros fines, con otros tipos de personajes, mantiene algunos elementos del naturalismo amoroso —alguno ya aludido—, pero modifica ostensiblemente otros, descargando de didactismo a la obra (en esencia, eliminando la reprobación del amor pasional por la vía de convertir a éste en matrimonial, como en el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* y en otros textos referidos). Por ello elimina como de un plumazo los tonos negros que con-

lleva la participación de una intermediaria, como Celestina. Sin embargo, cuando el pedante de Berintho recibe la clarificadora carta de Cantaflua, en la que le comunica que está por él, comenta<sup>227</sup>:

¿Qu'es posible que esta carta sea de mi señora? Mira, hermana Franquila, qu'el espíritu malvado es sutil; mira la astucia de que se aprovechó contra la muger religiosa en el concibimiento del sabio Merlín; mira no sea cosa de arte mágica ¿No te acuerdas aver leído de aquella nigromantesa Circe, que con sus palabras trasformó los compañeros de Ulises?

El recuerdo en tal lugar como éste de aspectos de la magia amoratoria y de la existencia de los incubos (también recordados por Alfonso de Madrigal y por legión de tratadistas) no deja de ser significativo, a pesar de la ironía de Franquila («Ahora que sabe que Cantaflua está desesperada y con más pena qu'él, estame contando nigromancias»).

Y lo planteamos así porque aun en el caso de que nos empecinemos en que los medios de Celestina para llegar a la transformación de la voluntad de Melibea sean medios propios de quien domina el «arte de la seducción» a todos los niveles, como ha querido y mostrado principalmente María Rosa Lida de Malkiel<sup>228</sup>, medios que, de poseerlos, hacen de la magia sólo tema ornamental; si así lo queremos, no podemos olvidar que en la edad media se sentía la participación de las *vetulæ* en esto del amor como algo que, de por sí —sin más pactos— es demoníaco.

Al menos, así se propagaba por el medio oral más eficiente y autorizado. Es cierto que la propaganda vertida en los sermones sobre el tema de la lujuria sobrepasa alguno de los límites 'científicos' y de seria doctrina que recorríamos en las páginas anteriores. Pero no es menos cierto que en el sentir popular, también en el eclesiástico y penitencial, la participación del demonio sin un pacto expreso por medio de las medianeras se considera cuestión de suma importancia.

Pasamos a examinar algunos testimonios. Más abajo damos cuenta de un sermón sobre la Purificación de la Virgen que Ambrosio Montesino incluye en sus *Epístolas y evangelios por todo el año*, en donde se incitaba al abandono de la lujuria por la vía de la reprobación de algunas de las prácticas que concurren en las relaciones amorosas. Y entre los puntos pecaminosos que señala en éstas nos llama ahora la atención el de que se peca «quan-

<sup>227</sup> G. D. TROTTER - K. WHINOM, eds., *La Comedia Thebaida*, pág. 135.

<sup>228</sup> *La originalidad artística de «La Celestina»*, Buenos Aires: Eudeba, 1970<sup>2</sup>, págs. 519-534. Véase, también, Salvador de MADARIAGA, «Discurso sobre Melibea», *Sur*, 10 (1941), págs. 38-69; también en *Mujeres españolas*, Madrid: Espasa Calpe, 1972, págs. 51-90; del mismo sentir es también A. GARROSA RESINA, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, págs. 556 y sigs., entre otros.



do alguno quiere supersticiosamente hazer con hechizos y causar algún amor desonesto entre algunas personas»; también pecan «los que creen que esto se pueda hazer con arte del diablo». La censura del predicador coetáneo a Fernando de Rojas nos declara que esto, fuera o no efectivamente útil —Montesino parece mostrarse escéptico en la materia, como otros franciscanos coetáneos y posteriores, como Castro—, era algo comúnmente creído.

Nos falta, sin embargo, ese nexo bien sancionado que nos permita asociar a la pasión amorosa con el demonio por medio de la magia. Otros testimonios del siglo XV y aun anteriores, también de predicadores o de serias exposiciones doctrinales, nos permiten mantener que la presencia de una intermediaria, vieja por más señas, es ya para un lector normal indicio e incluso prueba de la existencia de una práctica demoníaca. Así, el autor del *Speculum doctrinale* atribuido a Vincent de Beauvais relata los varios generadores de la lujuria, entre ellos aparecen las «vetule consiliatrices turpitudinis, que possunt dici dyabole, quia officium dyaboli exercent»<sup>229</sup>. Llega a sostener que en esto del amor son más eficaces «ad subvertendum» que los mismos demonios. Es cierto que en la base de todo esto hay una asociación tropológica entre la capacidad suasoria de las medianeras y la propia capacidad del diablo, como se demuestra en la raíz del pecado, la tentación de Eva, lo cual se demuestra en el *Speculum* con autoridades comprobadas, como la de Beda. Sin embargo, late también ahí la invectiva contra una realidad social que se percibe más viva en textos más cercanos a esa realidad<sup>230</sup>.

Por supuesto, el tema es objeto también de otros compendios de vicios y virtudes, como el de Guillermo Peraldo, pero nos interesa la representatividad de éste cuando sobrepasa los límites del quehacer del confesor y alcanza el grado de invectiva en los medios amplios en los que se mueve el predicador. Como aparece en la popular colección de sermones *Vige salutis*, atribuibles al fraile menor Miguel de Hungría († c. 1480), en donde, siguiendo estrechamente el *Speculum doctrinale*, se reproduce la invectiva, más concentrada ya en los aspectos demonológicos<sup>231</sup>:

<sup>229</sup> *Speculum doctrinale*, Venecia: Hermann de Liechtenstein, 1494, fols. 237v-238r. Citaremos siempre por esta edición.

<sup>230</sup> La larga enumeración de maldades que achaca el autor del *Speculum doctrinale* no es sólo un intento de prolongar un símbolo, sino la denuncia abierta de quienes son consideradas peores que los judíos que crucificaron a Cristo, peores que Herodes que asesinó a tanto inocente, peores que Judas, peores que el mismo infierno, peores que Busiris, etc. Son también instrumentos del diablo, del anticristo, «os inmundissimum dyaboli qui separant animam preciosam a Christo et coniungunt ea dyabolo», «sunt retia et laquei et canes venatici et furones dyaboli»...

<sup>231</sup> El sermón que aquí nos interesa es el número XXXVII del *Quadragesimale Vige salutis*, Hagenaw: Enrique Gran, 1515. El pasaje citado está en el fol. sign. n. iiii<sup>r</sup>.

Concupiscentia carnalis oritur ex vetularum inclinatione. Nam multe persone innocentes nec cogitant de tali concupiscentia, quas tamen maledictas vetule inclinat seducendo, que diaboli exercent officium. Immo sunt peiores quam demones...

Será, sin embargo, otro franciscano el que nos muestre el más descarnado y significativo sentir al respecto. San Jacobo de la Marca expone en su sermón del tercer domingo después de la Epifanía la doctrina sobre la lujuria y, entre las causas que la provocan, señala una cuarta<sup>232</sup>:

Est vetula multis modis. Prima, quod vetula est instrumentum diaboli. Quia sicut diabolus conatur eicere homines in peccatum, ita vetula rufiana inclinat iuenculas ad amatores et docent eas vanitates. Secundo, peior diabolo, quia quod non potest facere diabolo per 15 annos, ipsa facit per unum diem. Memento de coniugibus se amantibus et 15 annis temptavit eos diabolus et qualiter vetula inter eos misit errorem. Nota de iuencula in apoteca mariti et de uxore in ecclesia cum confessore et de novaculo postea precipitata pro herbis de monte a diabolo. Tertio, asimilatur serpenti suscipientis faciem mulieris; sic in vetula rufiana est diabolus et ideo proiectus est in terra et habet in ore mendacium et venenum; sic vetula habet mendacium in ore, decipiendo iuenculas, quia desperatur iuvenis de ea venenum intoxicando cum amatoribus... Quinto, quia vetula est lingua diaboli et per eam diabolus loquitur, sicut fuit lingua serpentis...

Se trata, parcialmente, de una repetición de lo anterior. Sin embargo, los *exempla* aludidos con la concisión propia de unos apuntes autógrafos de sermones denotan mejor el contexto de la condena de la *vetula*. Desde luego, el primero de los ejemplos que anota el franciscano es el mismo que vemos desarrollado por don Juan Manuel en *El Conde Lucanor*, el número XLII<sup>233</sup>, y el segundo es argumento de *fabliau*.

Y si todo lo mostrado no concluye con la incuestionable integralidad del tema de la magia en *Celestina*, sí, al menos, destaca la circunstancia pecaminosa y, por tanto, denunciante en que consiste la provocación del amor por medio de una vieja alcahueta. Porque, desde luego, a juzgar por las otras tres causas principales «que impingunt hominem et mulierem ad luxuriam» que señala san Jacobo («primo, mulierum habitatio; secundo, corearum ductio; tertium, mulierum inspectio»), Rojas —también la conciencia de sus

<sup>232</sup> Véase Renato LIOI, ed., S. Iacobus de Marchia, *Sermones dominicales*, I, Falconara: Biblioteca Franciscana, 1978, págs. 309-310.

<sup>233</sup> Véase también, para su gran difusión, F. C. TUBACH, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, n.º 5361; Daniel DEVOTO, *Introducción al estudio de don Juan Manuel y en particular de «El Conde Lucanor»*, Madrid: Castalia, 1972, págs. 440-441.

contemporáneos— selecciona aquella circunstancial en la que no interviene sólo el par de enamorados, la más condenable por los manuales de pecados y por los predicadores, la que más cercanamente recuerda la directa participación del demonio, o de la vieja, que lo mismo vale para ciertas mentalidades.

En cierto modo, nos parece evidente que en el pensamiento del autor de *Celestina* se superponen tanto el mandato caracterizador de los personajes de determinados géneros<sup>234</sup> cuanto el mandato de un fin didáctico declarado en la *Comedia*; y, últimamente, la cómoda opción del personaje caracterizado popularmente en términos tan negativos y que, en otra esfera más técnica y científica, la universitaria, facilita la integración de la magia y de la *philocaptio*, como cómodo recurso didáctico, un tanto dramático, y quién sabe en qué medida burlesco<sup>235</sup>.

Si nos atenemos a esto y a la creencia testimoniada en las páginas anteriores, el papel de la magia en *Celestina* queda claro, incluso queda claro el posible índice de credulidad de su autor. Éste queda aislado en su propia y genial obra, sin embargo la realidad social coincide con su panorama erótico. Así lo podemos ver por la *información* sobre un escándalo amoroso acaecido en Loja durante los primeros años del siglo XVI (véase más adelante, pág. 171). Acaso más monografías de carácter microhistórico, como la que nos da cuenta de ese hecho, nos permitan acercarnos con más confianza y sin resabios decimonónicos al 'realismo' de *Celestina*. Pero aquí, y por ahora, habrá que distinguir bien entre el pensamiento que Rojas tiene sobre la magia, como hombre de universidad y como hombre de su tiempo, y la utilización literaria que hace del asunto, al servicio de ciertos intereses: doctrina amorosa y práctica literaria, cuyas relaciones, por fortuna, fueron y serán fructíferas en esto de la creación.

---

<sup>234</sup> Peter RUSSELL lanza ahora la hipótesis de que Rojas tuviera un modelo de carne y hueso para la configuración de su personaje. Carne y hueso, humanidad, condenable por supuesto por quienes detentan la responsabilidad de la conversión y penitencia de la cristiandad.

<sup>235</sup> Unas cuantas conclusiones al respecto, que afectan al mundo de Rojas y, en última instancia, a todos los problemas estructurales de *Celestina* hemos mantenido en nuestro «Amor y pedagogía en el trasfondo celestinesco», en prensa en las actas de la IX *Academia Literaria Renacentista*, Salamanca: Universidad.

## CAPÍTULO QUINTO

### El *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* y otros textos paródicos universitarios

Llega el momento de atender a aspectos de práctica literaria en los que se desarrolla el pensamiento naturalista universitario. Se trata de examinar algunas de las facturaciones de esta doctrina erotológica que son impostadas en tesitura más paródica que pedagógica. A partir de ahora nos extendaremos en algunos pasos del pensamiento amoroso que consideramos interesantes, cuando no básicos, para la formación y el desarrollo de algunos géneros de la literatura española del siglo xv.

Pues los aspectos teóricos hasta ahora recorridos tienen su configuración material en variados modos expresivos, con un entremezclarse de fondo doctrinal y forma genérica del que difícilmente puede prescindirse para comprender características que parecen revelarse esenciales para la configuración y sedimentación de la literatura española del cuatrocientos.

Permítasenos desde aquí mirar hacia atrás y volver al Tostado, retomando la espina dorsal de este libro. El *Breviloquio de amor y amiçicia* alcanzó un éxito muy relativo. Aunque no deja de expandir sus estelas, su principal valor es hoy testimonial: representa, según hemos ido viendo, una de las formas que tuvo el pensamiento *de amore* del Tostado, allá por los años de más dedicación a las disciplinas propias de la Facultad de Artes. Es también nuestro balcón para presenciar el enorme interés por los estudios de la filosofía natural y de la ética en la Salamanca de los albores del siglo xv, interés coincidente con una plena reestructuración de todos los estudios. Un naturalismo más o menos riguroso se ha ido abriendo paso y no será desdeñable desde ahora para nosotros su canalización por uno de los Colegios Mayores, el de San Bartolomé. El Tostado es testigo y testimonio de todo ello, con una obra de la que hemos espigado y seguiremos espigando un conformado pensamiento sobre la fenomenología amorosa.

Pero el *Breviloquio*, en efecto, dejó sus estelas en la literatura de la época. Otros integrantes del mismo mundo universitario iban a utilizar, discutiéndolos o matizándolos, los postulados más o menos originales de la obra del Tostado. A su hilo, se formaliza una línea de pensamiento literario fuerte, especialmente en los últimos decenios del siglo xv.

El pensamiento naturalista sobre el amor en el primer acto de *Celestina*, las posteriores cuitas de Rojas, la *Repetición de amores* de Luis de Lucena y algunos elementos teóricos incluidos en textos de la cultura literaria cortesana, como la ficción sentimental y sus congéneres, son, en mayor o menor grado, deudores de la obra del Obispo de Ávila, o, en todo caso, deudores indirectamente gracias a una obrecilla verdadera intermediaria de las ideas corrientes de éste.

Nos referimos al *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*<sup>236</sup>, atribuido en algunos manuscritos a un Tostado joven, de quien se decía que compuso el tratadito mientras permanecía en el estudio de Salamanca. Algunos, dando crédito a estas rúbricas, llegaron incluso a identificar el *Breviloquio* con el *Tratado*<sup>237</sup>.

Podemos adelantar que no creemos que esta obra pueda atribuirse a don Alfonso, en razón de su carácter, de su forma y del desarrollo de su contenido. No es un texto de meridiana claridad. Su misma interpretación varía adecuadamente según los intereses de sus críticos modernos. Nos parece, sin embargo, que sin atender a su estructura y a los elementos que componen la obrecilla se corre el peligro de falsear su lectura. Al menos, se puede ser exacto sólo en parte. Como Barbara Matulka, cuando llega a considerar la obrita como «a rather exhaustive defense of women and of love»<sup>238</sup>, situándola en la polémica cortesana del siglo XV sobre la mujer. Desde su ladera, por citar otro ejemplo, Ottavio di Camillo se decepciona al «comprobar que se trata, simplemente, de una compilación de todo lo que se ha dicho sobre la materia durante la edad media»<sup>239</sup>. Ni tanto, ni tan poco, según iremos viendo.

<sup>236</sup> Hemos publicado una nueva edición en el cuerpo de nuestro *Del Tostado sobre el amor*, págs. 9-68. Seguiremos remitiendo a esta edición, indicando página y línea en el mismo cuerpo del texto. Era corriente manejar el texto en Antonio PAZ Y MELIA, ed., *Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892, págs. 221-244.

<sup>237</sup> José VIERA Y CLAVIJO pedía pomposamente a sus coetáneos que, para comprender la humanidad del Tostado, sólo leyeran «su excelente tratado del amor y amistad, dedicado a la Reyna de Castilla, en que probaba: *cómo al hombre le es necesario amar*: y al leerle, desgraciado del pecho frío que no conciba un respetuoso cariño a la memoria del Tostado» (*Elogio de Don Alonso Tostado, obispo de Ávila*, en *Colección de las obras de elocuencia y de poesía premiadas por la Real Academia Española. Parte primera. Obras de elocuencia*, Madrid: Viuda de Ibarra, 1799, pág. 205). Es evidente que Viera no sólo confunde el *Breviloquio* y el *Tratado*, sino que la obra dedicada a la Reina de Castilla es la versión castellana de *Las cinco paradojas*, de la que actualmente prepara edición Carmen Parrilla. Cf. O. GARCÍA DE LA FUENTE, «Dos obras castellanas de Alfonso Tostado inéditas», págs. 300-301.

<sup>238</sup> *The Novels of Juan de Flores and their European Diffusion: A Study in Comparative Literature*. Nueva York: Institut of French Studies, 1931, págs. 23-25.

<sup>239</sup> *El humanismo castellano del siglo XV*. Valencia: Antonio Torres, editor, 1976, pág. 115. Clara está, sin embargo, la deuda de los estudiosos del siglo XV para con Di Camillo en tantos aspectos del estudio de la ética y de otras manifestaciones culturales.

Porque pensamos que no hay que buscar en el *Tratado* una seriedad que no le compete en los límites literarios en los que estrictamente, de entrada, hay que estudiarlo.

Pues ¿qué es en realidad esta obrita? En uno de los manuscritos, una mano posterior a la que lo copia ha apostillado: *Carta del Tostado a su hermano sobre amor*. Efectivamente, se trata de una epístola algo extensa en la que una persona no muy joven (al final de la obra, lo dice el propio autor, con Ovidio: «Quanto más tarde conosci el amor, tanto más es más grave el tormento dél» [págs. 67, lín. 17-68, lín. 3]) contesta dando explicaciones sobre su enamoramiento a un corresponsal más mozo [cf. pág. 10, lín. 15], de edad tierna, quien había reprendido al mayor precisamente por haber caído en los lazos del amor y haberse dejado sorprender por la pasión. Ni más ni menos, ésta es una pieza más enclavada en la tradición de la autobiografía amorosa que adopta la forma epistolar<sup>240</sup>.

Así pues, buena parte de lo que en el *Tratado* se dice habrá que circunscribirlo en el 'estrecho' límite de la retórica. Es de presumir que el joven amigo había disparado al otro su plomo de acusación con los mismos moldes epistolares (o se finge, al menos). Por más señas, ésta que envía el mozo mojigato sería una epístola *invectiva*<sup>241</sup>, *reprehensiva*, mientras que la contestación que conservamos adopta la andadura de la epístola *expurgativa* o *excusatoria*.

Pues en tal género como éste la ficción literaria está garantizada y hasta se puede decir que es prácticamente obligatoria. Se trata de un ejercicio muy parecido, por varias razones, al *Lazarillo*, con otros presupuestos y para otros tiempos, pero quién sabe si con parecidos resultados, como después tendremos la ocasión de insistir.

<sup>240</sup> Para la relación autobiográfica en forma de carta, véanse las consideraciones de Francisco RICO, «Nuevos apuntes sobre la carta de Lázaro de Tormes», en *Serta Philologica F. Lázaro Carreter Natalem Diem Sexagesimum Celebranti Dicata*, II, Madrid: Cátedra, 1983, pág. 415.

<sup>241</sup> Utilizamos la terminología de Francesco NEGRI, *Opusculum scribendi epistolas*, Burgos: Fadrigue de Basilea, 1494. Las citas que siguen proceden del capítulo 14. Es cierto que la primera edición de este texto data de 1488 y que su difusión española empieza con esta edición burgalesa y la del mismo año de Barcelona (véase J. LAWRENCE, «Nuevos lectores y nuevos géneros: apuntes sobre la epistolografía castellana en el primer renacimiento español», en las *Actas de la VII Academia Literaria Renacentista*, Salamanca: Universidad, 1988, págs. 81-99; utilizamos, sin embargo, la nueva versión de ese trabajo, «Nuevos lectores y nuevos géneros: la epistolografía en los albores del renacimiento literario en España», n. 36), siendo acaso el manual de Niccolò PEROTTI, *Rudimenta*, más apropiado como punto de referencia para nuestras consideraciones, pues se difunde ya desde 1477 en Barcelona. Pensamos, sin embargo, que la doctrina sobre los aspectos que aquí tratamos variaba en puntos no esenciales de unos manuales a otros. El mismo LAWRENCE ha demostrado «la existencia de un 'género' epistolar en la España del siglo XV, practicado por los escritores de aquel entonces con plena conciencia del *decorum* adecuado», dando la impresión en ocasiones que «los escritores castellanos parecían anticiparse a ciertos preceptos de los

Cumple el autor perfectamente, *modo remisse* —si seguimos utilizando la terminología de Negri—: «quando apud amicum nos volumus excusare pro aliquo crimine cuius etiam ipse nos remisse insimulaverit et tunc hæc epistola potius excusatoria dicitur». Y al principio, efectivamente, se excusa: «Quiero apartar de mí la culpa de que me acusas, contradiziendo tu reprehensión, porque diste a olvido aquello de que eres estudioso» [pág. 10, lín. 1-3], cumpliendo desde luego con la condición de que «nos excusamus ab eo crimine quod fuerit obiectum, dicentes aut hoc non esse verum... aut per imprudentiam vel ignorantiam et non maliciose [cf.: «diste a olvido...»] id fecisse quod nobis vitio ascribitur».

Una vez agotada la primera parte, que se ha enriquecido con varios tópicos propios del exordio, como el extenso tratamiento del relativo al *puer senex* [pág. 10, lín. 10 - pág. 11, lín. 14], se van a desarrollar de forma argumentativa dos conclusiones: en primer lugar, que es necesario que el hombre ame; en segundo, que cuando ama se turba, va a enloquecer o enfermar.

Pensamos que el interés de quien escribe esta carta es más egocéntrico que teórico —remitido, incluso, a la impersonal esfera literaria—, pues, de llegar a conducir con bien la argumentación propuesta, el protagonista resultará exonerado de la acusación interpuesta, la de haberse dejado sorprender y cautivar a sus años por la pasión amorosa: «Et porque la queixa por amor cabsada era entonçes mi prisionera, non ove libertad para te satisfazer con digna respuesta, mas agora que yaquanto me desanparó no el amor, mas la pasión, quiero apartar de mí la culpa de que me acusas» [pág. 9, lín. 7-13].

La tercera parte de la epístola [págs. 57-68] representa una justificación y alabanza del amor en términos matrimoniales bastante estrictos. Se va a hablar, ahora, desde la ladera de la libertad pasional, mientras que la casuística del bloque argumentativo [págs. 16-56], pesada enumeración de casos de amor famosos, era la propia de la tópica medieval, pero en el *Tratado*, es cierto, hábilmente manipulada<sup>242</sup>. No se trata de enjuiciar de forma negativa

humanistas italianos», elaborando a lo largo del siglo «una teoría de la *epistula familiaris* en términos que bien podría aplicarse a la práctica de Fernando de la Torre y sus contemporáneos» (*art. cit.*, pág. 19).

<sup>242</sup> Véase más adelante el tratamiento de unas citas de Segundo. Muchas de las citas del *Tratado* anónimo se enclavan en la polémica que se da entre los misóginos y los 'feministas'. Podrían encontrarse las del anónimo salmantino en muchos lugares; por ejemplo, véase el *Tratado en defensa de las virtuosas mujeres* de mosén Diego de VALERA, que tiene como *thema* precisamente uno de los dichos de Séneca presente también en nuestro *Tratado* (véase Mario PENNA, ed., *Prosistas castellanos del siglo XV*, I, Madrid: Atlas, 1959 [BAAEE, CXVI], págs. 56 y sigs.; también M.ª Ángeles SUZ RUIZ, ed., Diego de Valera, *Tratado en defensa de las virtuosas mujeres*, Madrid: El Archipiélago, 1983, págs. 21-22 y 50 y sigs.).

a tantos y tantos enamorados, quienes no son culpables de sus errores. Y no se trata de juzgarlos, con actitud de moralista, puesto que la exculpación que de ellos se hace recae sobre la primera persona que redacta la obra. De juzgarlos, ésta saldría malparada: en una carta exculpatoria, no cabe la autoacusación, sino sólo la disculpa<sup>243</sup>.

Nada más que por no haber advertido —o no querer advertir— el punto de vista de la carta, Barbara Matulka la llegó a considerar una liberal defensa de las mujeres y del amor, por más que en la casuística aducida hay defensa también de los hombres que sufrieron el embate de la pasión amorosa. Nos las habemos, por el contrario, con una autodefensa en la que el indulgente juicio para con el que la redacta, el acusado, condiciona el emitido sobre los amores más famosos de otros. También aquí aprendían Melibea y otros la técnica de la exculpación.

Nuestro anónimo no tiene ahora a un Agustín que, como al Petrarca del *Secretum*<sup>244</sup>, le aldabonee en sus partes más espirituales. Seguramente, porque no quiere ser aldaboneado, pues —como más tarde Lázaro González Pérez— él se va a considerar en su buena fortuna desde la ladera de su última experiencia de ‘amor’ matrimonial, una suerte de amor mixto y benedecido. Pero en esto insistiremos más adelante.

Desde esta perspectiva estructural y retórica, la de la epístola amorosa autobiográfica, puede cambiar bastante la interpretación del texto. Desde luego, la epístola exculpatoria y autoapologética participa del *genus iudiciale* retórico, pero aquí se percibe no menos claramente el andamiaje de la *disputatio* escolástica, pues el *Tratado* se deja leer con tal corsé formal.

Primero, nuestro autor plantea la cuestión, *ostendit* [págs. 9-12]. Luego, *dividit in partes duas*, nuestras dos conclusiones [págs. 13-56], en las que *in prima determinat* [págs. 19-24], e *in secunda determinat* [págs. 25-56]. Para concluir, en fin, de modo relativamente ortodoxo y sin amagar la andadura final de la autodefensa. Como se ve, se trata de un mestizaje de procedimientos expresivos muy propios y a la medida del mundillo universitario en el que se difundió el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* y en el que nos venimos moviendo.

<sup>243</sup> De la culpa, en efecto, a la disculpa, a la autoconsolación culpable. Como cuando Melibea —fingiendo una razón para ser acusada— poco antes de suicidarse arrebató la pluma a Petrarca y le toma sus ejemplos de *De remediis utriusque fortunæ*.

<sup>244</sup> Nuestra cita no quiere ser gratuita, pues hasta es posible que el autor del *Tratado* conociera el *Secretum*. Por ejemplo, se nota cierta cercanía cuando se recrea el tópico de la defensa del amor pasional alegando la calidad del objeto que se ama (véase *Secretum*, ed. de Enrico Carrera, en Guido MARTELLOTI, y cols., eds., Francesco Petrarca, *Prose*, Milán-Nápoles: Riccardo Ricciardi, 1955, págs. 132-134).

Veámos que había que relativizar, de entrada, la fiabilidad de la opinión del *yo* enamorado. Y a la zaga de esto, habrá que preguntarse también por la fiabilidad de la misma argumentación. Pues nuestro corresponsal establece una proposición categórica universal, la primera conclusión, sobre «ser necesario a los hombres amar a las mugeres». Y justifica esta proposición con la natural *cobdiçia, cupiditas* de la naturaleza humana.

Podrá notarse ya desde aquí —pensamos en la atribución del *Tratado* al madrigalense— la primera diferencia terminológica del *Breviloquio* y otras obras del Tostado, en las que se prefiere el término castellano *deseo*. Pero también sorprenderemos aquí la primera ironía del anónimo, quien, al utilizar *cupiditas*, estaría manejando la acepción no natural de la concupiscencia, como podía saber entonces cualquier mediano filósofo («delectabilis concupiscencia dicitur non naturalis, et solet magis dici cupiditas», como exponía santo Tomás<sup>245</sup>) con lo que se recarga más la ironía en esta parte doctrinal, pues se achaca a la naturaleza aquello que realmente no le compete, en clara formulación naturalista que interesadamente no establece ningún tipo de distingo.

Según pensamos, se ha tenido en cuenta lo que decía el viejo maestro Tostado cuando se incorporan esos tonos naturalistas del razonamiento para definir el problema de la fenomenología amorosa. Aunque se trata de un razonamiento recargado para llegar a ciertos extremos claramente desdeñados por don Alfonso cuando habla seria y profesionalmente de amor. Sólo espigaremos algún caso.

Por ejemplo, expone el autor del *Tratado* en una ocasión que «las maneras [de la cobdiçia] son diversas, mas non curando de las espirituales, que del ánima raçional proçeden, porque careçe de nuestro propósito, trabtaré de la cobdiçia o amor de la sensualidad humana» [pág. 13, lín. 13 - pág. 14, lín. 6]. Se mantiene ahí una actitud bastante ortodoxa desde el punto de vista aristotélico, reduciendo al alma sensitiva el amor instintivo, en términos más estrictos que en el Tostado y también más absolutos.

Pero también el aristotelismo en línea con especialistas como Boccaccio puede reconocerse en el *Tratado*, cuando se concreta en la «experiencia» y en la «razón» el reconocimiento del sumo poder del amor. Aún más, es posible abocar la doctrina con argucias dialécticas hasta llegar casi a una postura pesimista, como la de ciertos averroístas, Dino del Garbo, por ejemplo (véase más arriba), según el cual —empleando palabras del anónimo— «el amor non consiente en el arbitrio humano, mas nesçesidad nos apremia

---

<sup>245</sup> *Summa Theologica*, I<sup>o</sup>, II<sup>o</sup>ae, q. 30, a. 3.

a amar la muger» [pág. 21, líns. 2-4], con lo que se deja inoperante la capacidad racionativa antes del mismo enamoramiento, como en el caso de Juan Ruiz.

Son suficientes estos botones de muestra, a nuestro parecer, para advertir que el autor del *Tratado* llega, con la ayuda del Tostado, mucho más lejos en sus planteamientos naturalistas de lo que éste hubiera estado dispuesto a conceder.

Aún podría equipararse a este último razonamiento ostentoso alguno que otro de parecida laya, como el de Boccaccio en un muy debatido pasaje del *Decameron*. Pues no en vano la independencencia de la razón instintiva, que se defiende con la ayuda del famoso cuentecillo probatorio incrustado en el proemio de la jornada cuarta, ha sido vista como una de las señales de esa nueva postura naturalista, a todas luces distinta de la del Tostado, pero no tanto de la del anónimo. Dignifica Boccaccio el amor humano, el deseo delectable, como un movimiento natural e imparable, tanto más fuerte cuanto que independiente es la razón del individuo.

Aldo Scaglione viene a demostrar la robusta tradición de ese cuento, con sus múltiples versiones desde su forma primera de *exemplum* hasta la que nos ofrece La Fontaine<sup>246</sup>, y defiende que el uso por parte de Boccaccio no responde a un «naturalismo ingenuo», propio del 'realismo' literario medieval, sino que su uso se integra dentro de «un programa consciente, intelectualmente formulado y presentado en tonos polémicos, agresivos, como explícita reacción contra los prejuicios medievales»<sup>247</sup>. Y continúa luego: «La actitud de una consciente defensa de los 'derechos de natura' en un arte al tiempo intelectual y erudito... hay que distinguirla del mero gusto por lo realista, o por el detalle pintoresco, característico del arte medieval tardío».

Boccaccio vendría a constituir, así, nada más y nada menos que la novedad en una tradición guadiana que arrancararía de formulaciones como las incluidas en *De planctu Naturæ* de Alain de Lille<sup>248</sup> y del *Roman de la Rose* de Meun o del *Breviari* de Ermengaud, textos a los que ya nos hemos referido anteriormente. «La novedad de la posición de Boccaccio —continúa Scaglione— descansa en su robusta e inequívoca proclamación de la 'ley de natura'... como explícita réplica a las objeciones de una cultura oficial» anquilosada, en el camino ya del nuevo racionalismo del Renacimiento<sup>249</sup>.

<sup>246</sup> Añádase que la tradición popular lo ha mantenido también en España. Véase la anécdota sobre que asno fue quien nunca estuvo enamorado que traen Lorenzo Palmireno, Mateo Alemán, Gaspar Lucas Hidalgo, etc., espigada y clasificada por Maxime CHEVALIER, ed., *Cuentecillos tradicionales de la España del Siglo de Oro*, Madrid: Gredos, 1975, págs. 58-60.

<sup>247</sup> Aldo SCAGLIONE, *Nature and Love in the Late Middle Ages*, Berkeley-Los Ángeles: University of California Press, 1963, pág. 104.

<sup>248</sup> Cf. A. SCAGLIONE, *Nature and Love in the Late Middle Ages*, capítulo I.

<sup>249</sup> A. SCAGLIONE, *Nature and Love in the Late Middle Ages*, pág. 126.

No es nuestra intención la de terciar en una polémica que nos interesa sólo en parte<sup>250</sup>, ni menos entender como localizable en los albores de un nuevo racionalismo algo que es consustancial a la erotología medieval — según vamos viendo —, pero sí nos sirve su entorno crítico para apuntar que, en buena parte, el *Tratado* está en una parecida línea de pensamiento. Tampoco es ahora el momento de discutir las posteriores palinodias de Boccaccio a la zaga de Petrarca, ni cómo llega a ser el *Johannes tranquillitatum*, que dice su protector Acciaiuoli. Pero nos parece necesario consignar que la doctrina naturalista del *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* está en el mismo contexto de discurso expurgativo que utiliza Boccaccio.

Atacaban algunos *canes*, como dice Petrarca en las *Seniles*, al joven amigo por la ligereza o frivolidad imprimida en las tres primeras jornadas del *Decameron*. Boccaccio se defiende al principiar la cuarta con violencia y conduciéndose inmisericordemente con los maldicientes. Además de cuestión personal, de temperamento, es todo ello propio del género expurgativo. Una sorpresa nos asalta en tan duro y, al parecer, serio razonar: las destinatarias de ese proemio son las mujeres. Nos da que ahí se quiere descalificar en cierto modo todo el razonamiento, incrustando una ligera ironía. La misma que Diego de San Pedro desplegará ante las damas de la reina Isabel cuando les predique *de amore*, también con tonos naturalistas, por cierto, o las mismas destinatarias de Luis de Lucena en su *Repetición de amores* (véase más adelante). Y es que, en cualquier caso, nos movemos en el campo de la *literatura*, en el que los extremismos filosóficos no sólo son bienvenidos, sino que también son necesarios en estos géneros, en los que su índice de 'literariedad' —hágasenos gracia por el palabro— es proporcional al índice del 'contrafacción', en los que la parodia es la sal.

Ni que decir tiene que es también el círculo en el que se mueve nuestro anónimo enamorado, que defiende actitudes naturalistas en primera persona, como el certaldense. Pero, si éste reduce a lo particular el razonamiento enviándolo sólo a un reducido grupo de receptores —y no el más cualificado, por cierto—, aquél se acota más aún en el estrecho ámbito del *yo* que se justifica ante un *tú*, todos anónimos. Es ahí donde pensamos que reside su ironía y su gracia literaria; a ello se debe también su fortuna posterior.

Pero, entrando ya en un nuevo tercio, por si fuera poco el autor del *Tratado* se mueve además en el ámbito de la falacia dialéctica consciente, desde la misma formulación de la primera de las conclusiones.

---

<sup>250</sup> Véase, por ejemplo, Vittore BRANCA, ed., Giovanni Boccaccio, *Decameron*, en *Tutte le opere*, IV, Milán: Arnoldo Mondadori, 1976, págs. 1199 y sigs.; y cf. L. G. GLUBB, «Boccaccio and the Boundaries of Love», *Italica*, 37 (1960), págs. 188-196.

Podría decirse, adoptando la terminología del lógico en el más elemental grado escolar, que la materia de una proposición como la primera del *Tratado* debiera ser contingente y formularse con ciertos límites: ‘necesariamente, algunos hombre aman’<sup>251</sup>. Sin embargo, aparece enunciada en sentido absoluto: ‘necesariamente, todos los hombres aman’.

El menos aprovechado estudiante de Pedro Hispano reconocería ahí la construcción hipotética falsa, con el mejor desarrollo del género falaz. Y, por supuesto, sonreiría sin tomarse en serio su lectura. Hasta podría enumerar algunos casos de errores, propios de ese género, como la ambigüedad, *fallacia æquivocationis*, en la utilización de un término tan básico como es *amor* sin especificar el doble sentido: como variante del instinto, *concupiscentia* natural; como un deseo, una *cupiditas* no necesariamente natural.

Pues sobre la base del equívoco descansa, ni más ni menos, el silogismo que justifica el resto del razonamiento: «Çierto es quel mundo peresçería si ayuntamiento entre el omne e la muger non oviere; pues este ayuntamiento non puede aver efecto sin amor de anbos, síguese que nesçesario es que amen» [pág. 22, líns. 2-8]. Ciertamente, menos falaces eran las cosas cuando un teórico razonaba con seriedad, como el Tostado del *Breviloquio*.

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. Pero sobre eso habremos de extendernos más adelante.

Por tanto, lo que según razón era sólo el enorme poder de amor, defendido por todas las tradiciones fenomenológicas, es ahora necesidad sin excepciones, sobre el género humano en su integridad. Pero, no restando ahí las cosas, se llega a defender una segunda conclusión, la consecuencia hipotética de que el que ama se turba, de donde cabrá deducir que, si todos aman, todos habrán de turbarse, enloquecer. ¡Mundo éste de enloquecidos amantes! Al cabo, el mundo de la literatura.

Claro está que leemos no en las líneas que traza la pluma del teórico, sino la del enamorado censurado agriamente. ‘Pues no iba a ser yo la excepción’, concluye implícitamente y sonriéndose. Se trata de la misma falacia de Boccaccio y de otros amadores que se justifican a sí mismos con el inventario de la casuística del absoluto poder de amor, desde Boccaccio,

---

<sup>251</sup> No se olvide que hasta los médicos establecen que el mandato natural, el instinto, afecta a los individuos según su temperamento. Así lo expresará Gordonio (véase nuestro apéndice 5). Y no digamos ya de los moralistas, para quien el control psicológico y penitencial aísla de estos problemas. Resaltan, por eso, los términos de la lógica risible de nuestro anónimo enamorado.

pasando por Petrarca, hasta nuestros poetas cancioneriles. Justo el procedimiento inverso de los moralistas, para quienes tal relación no es más que la palmaria demostración de la enorme peligrosidad de amor, o al menos, como en el caso del *Breviloquio*, de las excepciones a una regla más serena de convivencia.

Pero los teóricos serios, naturalmente, salvan esa peligrosa generalización. Así, el Tostado estipulaba que «más propiamente se fallan las condiciones de los amadores en los que se mueven por figura exçellente vista o ymaginada que en todos los otros. Esso mismo a esta manera pertenesçe el más alto linaje de amor que ay en todos los amores, según el qual caen *algunos* en la pasión que llaman los físicos amor hereos» [pág. 85, líns. 4-13].

La leve acotación que subrayamos elimina de su ámbito todo posible argumento de generalidad y de necesidad, que tampoco se halla en otras formulaciones del Abulense, como en la *Qüestión de Cupido*, seguramente una de las últimas formulaciones del pensamiento erótico de don Alfonso<sup>252</sup>. De modo que lo que nuestro anónimo enamorado está haciendo es manipular la doctrina de su fuente, el *Breviloquio*, en donde es posible mantener que, como máximo, se pudiera estar formulando un reconocimiento literario del amor cortés, considerándolo «a rational desire by desexualizing its object», como se ha descrito el amor de Cavalcanti, del Dolce Stilnuovo, en su ambiente meramente cortés y, desde luego, no averroísta, según hemos expuesto más arriba<sup>253</sup>.

En el *Tratado*, el razonamiento de necesidad atenaza también a la conclusión segunda, según la cual todo el que ama habrá de turbarse, de enloquecer. Un cierto pesimismo, como el que Nardi sorprendía en Cavalcanti, se derivará de tal postulado, pues la suma potencia del amor es insoslayable e, incluso, como dice Salomón, el amor es tan fuerte como la muerte, lo que acota nuestro anónimo «que así como la muerte quita el poder por privación de la vida, así faze el amor al amante seyendo bivo» [pág. 25, lín. 9 - pág. 26, lín. 1], recordándonos con esto esa enfermedad y muerte moral propia del pesimismo cavalcantiano<sup>254</sup>.

Otros elementos desmarcan el *Tratado* del ambiente en el que las rúbricas de algunos manuscritos le sitúan. Podríamos echar un vistazo a algunos

<sup>252</sup> «Onde entre todas las passiones e deseos a los quales es duro resistir no puso Christo ser algún desseo al qual con tanta dificultad resistir puedan e que tan especial gracia aya menester para le resistir, ca sin especial don de Dios no puede alguno vivir castamente apartado de todos los venéreos actos, salvo si fuere naturalmente impotente por causa de frialdad» (*Diez qüestiones vulgares*, fol. 37v).

<sup>253</sup> Véase L. G. GLUBB, «Boccaccio and the Boundaries of Love», pág. 191.

<sup>254</sup> Véase F. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, págs. 102-103.

relieves de su tono retórico, llamando la atención sobre el uso de *sententia*. Podría ser éste argumento para negar de nuevo la atribución al Tostado, si el propio andamiaje de la obrita, que vamos recorriendo, no repeliera tal atribución, por su fin y por su forma.

Así, señalábamos antes que el fragmento *de amore* del *Breviloquio* nos hacía pensar en que remontaba a una forma anterior de *repetitio*. Más aún, llamaba la atención la presencia de autoridades clásicas extensamente tratadas con rigurosa exactitud textual. En relación con sus fuentes, el fragmento del *Breviloquio* parece ser un comentario del Séneca trágico y de Ovidio. Sin embargo, el mayor peso de las autoridades del *Tratado* descansa sobre el Séneca apócrifo y otras complicaciones sapienciales españolas, europeas y medievales.

Y todo ello no sólo porque la epístola de este tipo contaba entre sus exigencias con la del estilo mediano (de donde sus sentencias de ascendencia principalmente romance)<sup>255</sup>, sino también porque los intereses del anónimo se circunscriben a lo festivo universitario, restando dignidad al razonamiento con un alarde casi paremiológico. La misma sensibilidad romancística será recurso humorístico del Lucena de la *Repetición de amores*, o del primer acto de *Celestina*.

En el *Tratado* se manejan un grupo de sentenciaros, pues se yuxtaponen citas del pseudo-Séneca (*De legalibus institutis*) en versión de Alonso de Cartagena, que se pueden leer también en la última sección de la *Floresta de filósofos*<sup>256</sup>. En otras ocasiones el anónimo autor parece utilizar un compendio cercano a los *Bocados de oro*, al *Libro de los buenos proverbios*, o al *Libro de Segundo filósofo*, pero sorprendiéndonos a veces con tantas variantes como para poner en duda el uso directo. Se ha señalado la circunstancia de que nuestro anónimo «parece haber utilizado varios compendios de dichos proverbiales»<sup>257</sup>, con correspondencias con el *Libro de los buenos proverbios*. Por su parte, también se ha ayudado a la localización de los préstamos de *Bocados*<sup>258</sup>.

<sup>255</sup> Véase, a tal respecto, J. LAWRENCE, «Nuevos lectores y nuevos géneros: la epistolografía en los albores del renacimiento literario en España», cit.

<sup>256</sup> La *Floresta* ha sido editada por Raymond FOULCHÉ-DELBOSC, en *Revue Hispanique*, 11 (1904), págs. 4-154, y se ha elaborado a base de otras compilaciones, como, por ejemplo, la versión del pseudo-Séneca, *Libro de amonestamientos e doctrinas* hecha por Alfonso de Cartagena citada, texto que se utiliza en el *Tratado* extensamente (véase Karl Alfred BLÜHER, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid: Gredos, 1983, pág. 159).

<sup>257</sup> John K. WALSH, «Versiones peninsulares del *Kitab adab al-Falasiya* de Hunayn ibn Ishaq. Hacia una reconstrucción del *Libro de los buenos proverbios*», *Al-Andalus*, 41 (1976), págs. 378-379.

<sup>258</sup> Barry TAYLOR, en su trabajo básico para moverse por el enmarañado mundo de esa literatura: «Old Spanish Wisdom Texts: some Relations», pág. 84, n. 25.

Pero la afición a esas *fontecicas de filosofía* es la misma de la que hará medio expresivo el autor del primer aucto de *Celestina* y, desde luego, no era extraña en el ambiente universitario salmantino. Precisamente, una compilación que pudiera parecerse a la que utilizara el anónimo vendría a ser la del manuscrito 1763 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, que perteneció precisamente al Colegio del Arzobispo<sup>259</sup>, y que se enriquece con una preciosa *Arte memorativa* en romance<sup>260</sup>, que evidentemente se imbrica en este códice dando lugar a especulaciones sobre su uso en ejercicios literarios como el que ahora vamos estudiando. Es decir, que el arte de la memoria, que forma parte del curso retórico de las facultades de Artes, iba ya de la mano de sentenciarios amplios y en romance. La literatura en lengua romance con implicaciones universitarias se adobaba ya en las Escuelas.

Es llamativo, en efecto, el uso de la tradición sapiencial por parte de nuestro anónimo autor. El carácter tradicionalmente misógino de estas compilaciones no es nada desconocido<sup>261</sup>. Sin embargo, quien escribiera el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* se hurta a ese mundo y modifica la utilidad de los ejemplos, preludiviendo ya la dialéctica del aucto I de *Celestina*. No en vano habla como enamorado, indulgente siempre con el objeto de su amor, cualquiera que sean sus fuerzas y sus resultados.

Obsérvese, si no, como botón de muestra para acabar, el tratamiento que de las citas del archimisógino Segundo se hace en el cuerpo del *Tratado*: «Bien faze a este propósito lo que un filósofo llamado Segundo dixo: 'La muger es confondimiento del omne'. Ca esto dévese entender que la muger es cabsa, enpero el amor es el confondimiento» [pág. 35, líns. 8-11].

<sup>259</sup> Véase su descripción pormenorizada por J. K. WALSH, «Versiones peninsulares del *Kitab adab al-Falasiya* de Hunayn ibn Ishaq. Hacia una reconstrucción del *Libro de los buenos proverbios*», págs. 358-359. De este manuscrito procede el fragmento (muy incompleto en la actualidad) del texto relacionado con el filósofo Segundo que publica María MORRAS, «*Tratado de Segundo filósofo que fue en Athenas*: otro manuscrito inédito», *Bulletin of Hispanic Studies*, en prensa.

<sup>260</sup> Lo ha editado y estudiado en su contexto John K. WALSH, ed., *El «Coloquio de la Memoria, la Voluntad, y el Entendimiento» (Biblioteca Universitaria de Salamanca MS. 1763) y otras manifestaciones del tema en la literatura española*, Nueva York: Lorenzo Clemente, 1986. También mereció la atención de Víctor GARCÍA DE LA CONCHA, «Un *Arte memorativa* castellana», en *Serta Philologica F. Lázaro Carreter natalem diem sexagesimum celebranti dicata*, Madrid: Cátedra, 1983, II, págs. 187-197.

<sup>261</sup> Véase la exposición de María Jesús LACARRA, *Cuentística medieval en España: Los orígenes*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1979, págs. 160-168; de la misma autora, «Algunos datos para la historia de la misoginia en la edad media», en *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, II, Barcelona: Quaderns Crema, 1986, págs. 339-361; ahí se tiene en cuenta el pasaje el *Tratado* al que ahora nos estamos refiriendo (pág. 354); sin embargo, como ya hemos indicado, estamos por revisar la integración de este texto en la polémica profeminista y antifeminista del siglo XV, en la que viene insistiéndose desde los tiempos de Barbara Matulka y aun antes.

No cabe aquí ser más indulgente, porque la tradición europea de esta sentencia (*Mulier est hominis confusio*) no deja nunca resquicio a la apología feminista<sup>262</sup>. Ni tampoco, por supuesto, en la tradición castellana, que no era desconocida a nuestro enamorado, falta esa «letanía de la imperfección de las mujeres»<sup>263</sup>, en la que se incardina nuestra cita, aunque con importantes matizaciones<sup>264</sup>.

En fin, pensamos que en el anónimo *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* se aprecia en su justa medida el proceso de utilización literaria de todo el material erotológico naturalista, utilización que se revela con meridiana claridad cuando comprobamos la retranca irónica, el montaje retórico y el egocentrismo autobiográfico de este texto, que se derrama conscientemente por defuera de los claustros universitarios, de donde arranca, para atenerse a ciertas necesidades de los nuevos géneros de ficción que se van desarrollando por entonces, como el sentimental<sup>265</sup>. Acaso —nos atreveríamos a proponer—, no sólo se emparenta esta obrita por coincidencias retóricas con los primeros especímenes de la ficción sentimental, sino que también se entrelaza por un implícito deseo de polémica que su autor querría mantener, a la vista de cosas como el *Siervo libre de amor* y en el ambiente polémico cortesano del que esta obra y las que vamos mencionando dan testimonio. De eso, sin embargo, ùn poco más adelante.

\* \* \*

<sup>262</sup> Cf. C. BROWN, «*Mulier est hominis confusio*», *Modern Language Notes*, 34 (1920), págs. 479-482. Véase Lloyd William DALY y Walther SUCHIER, eds., *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi*, Urbana, Ill.: The University of Illinois Press, 1939, págs. 156 y 160; y Ben E. PERRY, *Secundus the Silent Philosopher*, Ithaca: Cornell University Press, 1964. Para la tradición de los textos relacionados con Segundo en la literatura española medieval, véase el artículo de María MORRÁS anteriormente citado.

<sup>263</sup> Nuestra cita procede de B. MATULKA, «An Anti-Feminist Treatise of Fifteenth Century Spain: Lucena's *Repetición de amores*», *Romanic Review*, 22 (1931), págs. 113-115, quien comenta el mordaz uso que hace Lucena de la misma sentencia. Véase también José María MOHEDANO, ed., *Espéculo de los legos. Texto inédito del siglo XV*, págs. 285-286.

<sup>264</sup> El mismo tratamiento moderado recibe la otra cita de Segundo: «Como dize este Segundo, 'la muger es peligro sin mesura del onbre', porque enartado de la afección non se guarda della». [págs. 39-40]. Decirse puede que el anónimo sistemáticamente donde toca *mujer lee amor*, siempre que aquella sea objeto del ataque.

<sup>265</sup> No podemos establecer una segura fecha de composición para el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*. Nuestro manuscrito, que es el más antiguo de los conservados, no remonta más allá de los años setenta, pero bien sabemos que tan exterior prueba no nos sirve de nada. Al menos, es fecha *post quem* la de la publicación de la traducción de Séneca de Cartagena, a la que antes aludíamos y que parece utilizarse en el tratadillo. Sin datos más seguros, poco se podría concluir, pero somos partidarios de una tardía datación, desde luego no coetánea a la actividad literaria del Tostado. Y, por supuesto, la inclusión en la *Repetición de amores* de buena parte del *Tratado* obliga a fecharlo antes de la publicación de la obra de Lucena, hacia 1496.

Antes conviene retomar el hilo del tratadismo paródico universitario y referirnos a la *Repetición de amores* de Luis de Lucena<sup>266</sup>, el hijo de Juan de Lucena, protonotario al servicio de los Reyes Católicos y autor de un diálogo bien serio que casi podría representar la otra cara de la moneda cultural y ética de la obrita del hijo, si es que éste no hubiera querido regodearse conscientemente en el mismo ambiente y con los mismos contornos que producen el *Tratado* anteriormente examinado.

Porque una porción de la crítica se ha interesado especialmente por aspectos ideológicos, sin insistir demasiado en el contexto y en la posible retranca irónica de la obra de Lucena<sup>267</sup>. Con alguno que otro, sin embargo, pensamos que hay que desplazar el interés de ésta. Nosotros la estudiamos precisamente en razón de su parentesco con el anónimo *Tratado*<sup>268</sup> —una buena parte del cual inserta Lucena en el cuerpo de su *Repetición* sin el más mínimo cambio, literalmente—, y en razón de una serie de características estructurales que, desde luego, han hecho desconfiar a algún crítico de la seriedad de los contenidos con tanto aplomo expresados, a base de trans-

<sup>266</sup> Véase para el personaje Jacob ORNSTEIN, ed., Luis de Lucena, *Repetición de amores*, págs. 1-12. Citaremos por esta edición, aunque también hay que tener en cuenta la que en el mismo año publicara José María de COSSIO, ed., Luis Ramírez de Lucena, *Repetición de amores y arte de axedrez*, Madrid: Joyas Bibliográficas, 1953, quien también se refiere a su autor, págs. XI-XIV.

<sup>267</sup> Véase Barbara MATULKA, «An Anti-Feminist Treatise of Fifteenth Century Spain: Lucena's *Repetición de amores*», págs. 99-116; Jacob ORNSTEIN, «Misogyny and Pro-Feminist Documents», *Modern Languages Quarterly*, 3 (1942), págs. 221-234; «La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana», *Revista de Filología Hispánica*, 3 (1941), págs. 219-232. El diligente editor de la *Repetición* justifica, además, la seriedad del texto partiendo de presupuestos castristas, lo que le aboca a una interpretación un sí es no es atormentada; por ejemplo: «La *Repetición de amores* no parecería libro muy castellano; se acerca al *Corbaccio* italiano, pues el autor no se refrena en nada, y en su ataque a las mujeres llega no pocas veces a lo grosero»... «conviene notar también que cuando sí aparecen los dos genuinos detractores del género femenino. Rojas y Lucena, no estamos en presencia de españoles y de castellanos [*sic*], sino de judíos. La infelicidad de los hebreos y conversos se refleja en la vena de triste amargura discernible en todos los escritos hispano-judíos... De ahí brota, al menos en parte, la acerbidad de Lucena contra la mujer» (págs. 230-231 [por lo que afecta a Rojas, véase ahora Nicasio SALVADOR MIGUEL, «El presunto judaísmo de *La Celestina*», en *The Age of the Catholic Monarchs 1474-1516: Literary Studies in Memory of Keith Whinnom*, número especial de *Bulletin of Hispanic Studies*, 1989, págs. 162-177, con presupuestos que se podrían extender a otros autores de la nómina]). No creemos, por otro lado, que el «efecto de estas retahílas [las denuncias acerbas misóginas] debió ser bastante impresionante en la augusta asamblea de Salamanca», como quiere ORNSTEIN (*ibidem*), a no ser que por las risas que suscitara.

<sup>268</sup> J. M.<sup>a</sup> de COSSIO había señalado ya el carácter estructural de parodia de una *repetitio* que tiene la de Lucena, pero sin desmarcarla de un serio interés por tomar parte en la llamada polémica profeminina y misógina del siglo XV (ed., Luis de Lucena, *Repetición de amores y arte de axedrez*, pág. 14). Sin embargo, con toda claridad señala el carácter festivo y jubiloso de la obra de Lucena en su ambiente salmantino Stephen GILMAN (*The Spain of Fernando de Rojas: The Intellectual and Social Landscape of «La Celestina»*, Princeton: University Press, 1972; trad. española, *La España de Fernando de Rojas. Panorama intelectual y social de «La Celestina»*, Madrid: Taurus, 1978, pág. 293).

cribir sus fuentes con el mínimo engarce necesario<sup>269</sup>. Por otro lado, la ya evidente acumulación de materiales de procedencia principalmente romántica y sin ton ni son era para más de uno de sus lectores modernos puro indicio de inmadurez y falta de genio (y acaso no esté demasiado lejos de la verdad, si leemos el texto con la circunspección que sus maestros salmantinos, serios repetidores, pudieran leer la obra del discípulo Lucena, sin el más mínimo deseo de participar en el juego)<sup>270</sup>.

Conviene, sin embargo, que prestemos atención al contexto genérico y al esqueleto de la *Repetición de amores*. La *repetitio*, que hemos definido a propósito del *Breviloquio* desde la perspectiva de unos estatutos salmantinos bastante tempranos, homólogos a otros europeos, hubo de adquirir una grand vitalidad con el tiempo, no tanto por la actividad de los sufridos regentes de cátedra, cuanto porque era también un ejercicio previo cuando no obligatorio para la obtención de grados, con lo que otros integrantes de la república universitaria —muchas veces integrados en la actividad docente en cualquiera de las formas de interinar que había en la universidad de entonces— tenían la posibilidad de repetir pública y solemnemente. Pues, para la obtención del grado de doctor en ambos derechos se estipulaba ya en las Constituciones de Martín V (1422) la necesidad de que el candidato haya mantenido al menos un «actum publicum repetendo aut disputando et argumentibus respondendo»<sup>271</sup>.

Pero en los *Estatutos hechos por la Universidad de Salamanca* de 1538 se sanciona la costumbre extendida ya a los licenciamientos, a la cual se dedica un extenso título que por su detalle y extensión contrasta con el que ahí mismo reglamenta la repetición magistral de los catedráticos más arriba refe-

<sup>269</sup> Véase, por ejemplo, Bussell B. THOMPSON, «Another Source for Lucena's *Repetición de amores*», *Hispanic Review*, 45 (1977), págs. 337-345, quien se pregunta, a la vista del sistema de yuxtaposición de fragmentos tomados de aquí y de allá sin el menor engarce razonable, si «was the *Repetición* a naïve, shoddy anthology, or would the reader have recognized enough pieces in it to have read it as parody?» (pág. 345). Desde luego, pensamos que al menos un tipo de lector y colega estudiantil de Lucena advertiría todo ello a la perfección. Pero las propias circunstancias de composición y estructura en las que nos detenemos más abajo eran ya suficientes para la desconfianza de cualquier lector.

<sup>270</sup> Véanse las palabras de Marcelino MENENDEZ PELAYO, *Orígenes de la novela*, I, Madrid: NBAEAE, 1905, pág. CCCXXXI. Desde otra ladera lingüística, pero sin disimular su fastidio, Margherita MORREALE califica a la *Repetición* de «opera mediocre di mediocre e poco noto scrittore» y no esconde el fastidio que le causa cuando expone certeramente que «lo scritto di Luis de Lucena viene ad essere un'antologia di luoghi communi, uniti, ma non fusi, in distinti periodari, la cui eterogeneità illustra eccellentemente le aspirazioni, le incertezze ed il travaglio linguistico del Quattrocento spagnolo», además de que «sarebbe interessante sapere quanti di questi e de molti altri testi che cita il Lucena conosce direttamente, ed in quanti casi invece si valesse di florileggi e compilazioni» («La *Repetición de amores* di Luis de Lucena: alcuni aspetti della prosa spagnola del Quattrocento», *Quaderni Ibero-americani*, 3 [1955-1956], págs. 178-179).

<sup>271</sup> V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Bulario de la Universidad de Salamanca*, II, pág. 189.

rida<sup>272</sup>. Pero, en cualquier caso, la extensión de la práctica de la *repetitio* para la obtención de diversos grados nos permite imaginar la abundancia de estos actos académicos, cuyo alcance suntuario se percibe por las expresas prohibiciones que al respecto se leen en la mencionada reglamentación universitaria de la primera mitad del siglo XVI<sup>273</sup>.

Actos académicos, los que acogen la *disputatio* y *repetitio*, que tienden a homologarse<sup>274</sup>. En los *Estatutos* de 1538 se regula en estos términos el ceremonial: «ninguno que uviere de hazer acto de repetición para recibir el grado de licenciamiento» lo haga en días lectivos [aunque, si fuera necesario, se ordena más adelante, hágase tras de las lecciones de prima, excusando de su asistencia a los catedráticos que a esa hora tuvieren lecciones]; estará obligado «a mostrar la repetición y conclusiones al padrino y tres días naturales antes del día de la repetición fixar las conclusiones en dos partes de las escuelas a donde estén públicas»; deberá ser avisado el bedel para que prepare el local con los tapices y adornos del arca universitaria; «ytem, el que uviere de repetir no repetirá más de dos oras; y la disputa y argumentos no durará más que otra ora»; después de pronunciada la repetición, el padrino tomará juramento al candidato de que no están acordadas previamente las dudas de los arguyentes, miembros de la comunidad universitaria, quienes cuando menos en número de tres habrán de exponer no más de cuatro argumentos cada uno, aunque la disputa puede ampliarse cada vez que uno de éstos tenga la palabra.

Sin embargo, nos podría dar la impresión de que la riqueza estatutaria anterior, por el contraste con la fútil referencia en esos mismos estatutos a las repeticiones de los catedráticos, atestigua la decadencia de éstas y el

---

<sup>272</sup> Véanse publicados por E. ESPERABÉ Y ARTEAGA, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, I, págs. 139-214. El «xxxviii. de las repeticiones» puede leerse en págs. 165-167, edición por la que citamos. Recientemente, ha sido estudiada la práctica según los *Estatutos* y las fuentes documentales de la universidad (véase Pilar VALERO GARCÍA, *La Universidad de Salamanca en la época de Carlos V*, Salamanca: Universidad, 1988, págs. 171-174 y págs. 178 y sigs.).

<sup>273</sup> Por ejemplo, se responsabiliza a la administración de la universidad de todo el adorno de los locales en los que se va a desarrollar el acto, prohibiendo expresamente «el que va repetir [llevar] directe ni indirecte ninguna cosa ni ayudarse de sus criados ni por via de colacion ni de merienda ni por otra manera ninguna» (pág. 166); «Ytem, por evitar los grandes gastos que se hazen: ordenamos y estatuímos que ninguna persona que uviere de repetir lleve sacabuches ni chirimías so pena que no le sera admitida la repeticion y sera de ningun valor para recibir el grado de licenciamiento; y que si quisiere que pueda llevar seys trompetas y tres pares de atabales y no mas so la dicha pena» (págs. 166-167).

<sup>274</sup> Al fin y al cabo, el repetidor tenía la obligación de contestar a las objeciones de los asistentes; incluso Nebrija califica a la repetición *De mensuris*, que más abajo citamos, de *disputatio* (fol. sign. aij'), aunque no sería extraño que tras de ello haya una cierta ironía por parte del maestro. Señala el progresivo acercamiento C. LYNN, «The *Repetitio* and a *Repetitio*», págs. 125-126.

desuso cada vez más galopante de lo estipulado en las viejas constituciones<sup>275</sup>. De hecho, los catedráticos se mostraban renuentes en la práctica y en ello las autoridades académicas se vieron obligadas a tomar parte, llamando al orden a quienes debían algunas repeticiones<sup>276</sup>. Pudiera parecer también que la costumbre iba decayendo, hasta el punto de que en 1509 se llegara a proponer al claustro la sustitución de las repeticiones de catedráticos por un par de lecciones en días no lectivos<sup>277</sup>.

Es cierto; sin embargo, a lo largo del siglo XV una serie de campeones de la cultura se empeñaron en cumplir con las constituciones, y así sucesivamente Juan Alfonso de Benavente, Pedro de Osma y Nebrija, por poner tres casos punteros de tres facultades distintas, van a tener a gala no sólo el cumplir con un deber, sino también el considerar la *repetitio* o *relectio* como un género óptimo para el progreso científico de cada una de sus facultades. Y por ello no será extraño que tanto Benavente, a mediados de siglo, como Nebrija, ya por las mismas fechas que sus colegas quieren acabar con esos actos, reivindiquen del mismo modo los resultados de éstos. Mientras que el primero denuncia la «superbia et uana consuetudo» de los maestros españoles, que no solían consignar por escrito esas actividades relacionadas con la docencia, contra la costumbre de los italianos, «qui hoc modo maiorem fructum circa discipulos et circa librorum compositionem faciunt»<sup>278</sup>; el otro, Nebrija, en su novena *Repetitio de numeris* (1512), defenderá por la misma razón su costumbre de leer las repeticiones, que luego da a la luz impresas, interpretando en tal sentido las viejas constituciones y ayudándose, para ridiculizar a más de un colega, de la anécdota del rector Camargo, que hubo de sufrir la reprimenda del Papa Nicolás V cuando éste advertía la nula difusión de las 'lecturas' académicas de los españoles, las monografías o ponencias científicas de entonces<sup>279</sup>.

<sup>275</sup> Es el «Tit. lv. de las repeticiones que an de hazer los doctores catredaticos de propiedad», que, habida cuenta de su extensión, podemos transcribir aquí: «Ytem estatuimos y ordenamos que los catredaticos de propiedad conforme a la constitucion repitan para ganar los diez florines antes de sant juan y el claustro pleno y diputados no puedan dar licencia para que las tales repeticiones se hagan después de sant juan y los bedeles acompañen a yda y venida a los doctores que repitieren hasta su casa con sus mazas y sino lo acompañaren pague cada vno medio ducado» (pág. 193).

<sup>276</sup> Véase V. BELTRAN DE HEREDIA, *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, II, 57. Los libros de claustros están llenos de reclamaciones, amenazas y prórrogas para pronunciar las obligaciones a conspicuos maestros; véase F. MARCOS RODRIGUEZ, *Extractos de los libros de claustros de la Universidad de Salamanca. Siglo XV (1464-1481)*, índice, s.v. *repeticiones*.

<sup>277</sup> *Idem*, pág. 549.

<sup>278</sup> B. ALONSO RODRIGUEZ, ed., Juan Alfonso de Benavente, *Ars et doctrina studentí et docendí*, pág. 95. Como ahí señala su editor, la denuncia de Benavente «puede contribuir a la explicación, al menos parcial, de la falta de escritos que advertimos en nuestra canonística medieval» (pág. 13).

<sup>279</sup> Félix G. OLMEDO, *Nebrija (1441-1522), debelador de la barbarie, comentador eclesiástico, pedagogo, poeta*. Madrid: Editora Nacional, 1942. págs. 40-42. De hecho, todas las repeticiones debían deposi-

Pues fuera del contenido polémico de su lucha contra los bárbaros<sup>280</sup> y de la consiguiente utilización de la *repetitio* como muestra propagandística para un foro especializado atestado por la clase universitaria, estudiantil y doctoral; fuera también de la adopción, y consciente transformación, por parte de Nebrija de una de las formas de más acendrado escolasticismo, la *repetitio*<sup>281</sup>; fuera del sufrido oficio de gramático, humanista, podemos considerar a Nebrija y a algún que otro su contemporáneo salmantino como revulsivos para la curiosidad estudiantil, para Luis de Lucena cuando, con el corsé estructural de la repetición jurídica, bromea sobre el amor, o sobre la mujer, imaginando que perora ante un auditorio femenino, bajo la presidencia de Cupido y con un *texto* legal que es nada menos que una de las coplas de Torrellas..., entre otras cosas.

Desde luego, nada permite tomar en serio la *Repetición de amores* de Luis de Lucena. Por ahora, sin embargo, conviene señalar algunas particularidades estructurales de este género al que la *Repetición de amores* se ciñe bastante estrechamente, como si de una de carácter jurídico se tratara. Ésta es bastante rígida y hay que señalar que sus características contrastan con las que leemos producidas en otras facultades, como las de Artes, a juzgar por lo que hemos conservado de Nebrija o de Lucio Marineo. Las de éstos son más bien conferencias que se extienden sobre una materia con estructura que las más de las veces abusa de la yuxtaposición y de la enumeración. Nebrija en su *Repetitio de mensuris* procederá a revisar alfabéticamente todas las denominaciones clásicas, estableciendo su equivalente geométrico y aritmético. En ocasiones, encontramos algunas introducciones de marcado carácter polémico y metodológico (como en la *Repetitio de verbo Fero* de Marineo, escrita en defensa de un discípulo<sup>282</sup>), ligadas a posibles referencias de carácter autobiográfico, como en algunas *repetitiones* de Nebrija o la estudiantil de Juan de Castilla, y a un cierto estilo ligero, casi humorístico, muy propio de los géneros exornativos de los humanistas profesionales, que

tarse bien escritas en la librería de la universidad, con lo que no cumplían todos, a juzgar por las reclamaciones del claustro (F. MARCOS RODRÍGUEZ, *Extractos de los libros de claustros de la Universidad de Salamanca. Siglo XV [1464-1481]*, n.º 442, 448, 453).

<sup>280</sup> Naturalmente, Francisco RICO, *Nebrija frente a los bárbaros*, Salamanca: Universidad, 1978.

<sup>281</sup> Es evidente que la forma que adopta Nebrija en sus repeticiones no tiene nada que ver con la forma de la repetición jurídica, artística o teológica antigua; se trata más bien de una lección solemne, que, cómo no, abandona todas las servidumbres escolásticas. Véase accesible la sexta, *De mensuris*, por Jenaro COSTAS RODRÍGUEZ, ed., Elio Antonio de Nebrija, *Repetición sexta sobre las medidas*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1981.

<sup>282</sup> Estudiada por C. LYNN. «The *Repetitio* and a *Repetitio*», págs. 126-131.

a veces se expresa por medio de *exempla* o proverbios, rompiendo la seca andadura filológica de estos productos<sup>283</sup>.

Nada de eso es, naturalmente, ajeno a Lucena y a su mundo. Hasta fuera posible pensar que el hijo del protonotario opta por esa estructura jurídica no sólo por razones profesionales, sino también por mor de ridiculizarla. Desde muy antiguo ésta responde a cánones parecidos. En las repeticiones antiguas, de la escuela boloñesa o de Orleans, como las de Jacques de Révigny, encontramos una secuencia como ésta: a) *lemma*; b) *división*; c) *casus positio*; d) crítica del texto; e) *ordo legendi*; f) *expositio litteræ*; g) distinción de los *notabilia et generalia*; h) exposición de los *similia et contraria*; i) *quæstiones*<sup>284</sup>. Para las repeticiones más tardías y salmantinas contamos con los datos que nos suministra Juan Alfonso de Benavente, experto repetidor que desarrolla bastante originalmente en su *Ars et doctrina studendi et docendi* las enseñanzas de otros tratados propedéuticos para el estudio de Cánones. Así se expresa<sup>285</sup>:

lector in lectione uel in repetitione uel in alio actu habet proferre, prius debet recte disponere. Et est duplex dispositio: una per quam ordinat totam lectionem, scilicet, quod primo exponat et construat textum, post eliciat notas simplices, post faciat oppositiones et questiones, post inueniat et det solutiones, post ex omnibus eliciat notas supremas et questiones ueritatis; et hec omnia ordinet ita, gradatim, tam circa textum quam circa glossas et doctores. Alia dispositio est per quam debet disponere et ordinare rationes et argumenta que inducit ad aliquid probandum in lectione uel in repetitione uel in libellis. Que debet ordinare sequendo doctrinam Tullii in Rethorica Noua cum de dispositione tractat, scilicet, quod firmissimas rationes et argumentationes debet in primis et postremis partibus collocare, mediocres et debiliores in medio interponere.

Lucena sabe bien de esta estructura y de los contenidos de las repeticiones, que contrahace. Y la parodia tiene dos vías de expresión, una interior,

<sup>283</sup> Véase, por lo que a Nebrija se refiere, para las referencias autobiográficas las repeticiones *De hispanorum quorundam corruptis literarum uocibus* (1496) y *De peregrinarum dictionum accentu* (1506), entre otras. Como se ha señalado a propósito de las de García de Villadiego, «no es raro encontrar noticias y datos de interés» en los preliminares de las repeticiones (Servando GARCÍA CRUZADO, *Gonzalo García de Villadiego, canonista salmantino del siglo XV*, Roma-Madrid: C.S.I.C., 1968, pág. 8). Para la muy extensa de Juan de Castilla, véase la edición de Tarsicio de AZCONA, *Juan de Castilla, Rector de Salamanca. Su doctrina sobre el derecho de los Reyes de España a la presentación de obispos*, Salamanca: Universidad, 1975, págs. 115-120.

<sup>284</sup> Véase C. H. BEZEMER, *Les Répétitions de Jacques de Révigny*, págs. 61-70. Es cierto, sin embargo, que no en todas las antiguas repeticiones se observan todos estos elementos en su estructura, sino que a veces pueden consistir casi en uno solo.

<sup>285</sup> Véase en la edición citada de B. ALONSO RODRÍGUEZ, pág. 98.

que no puede despistarnos, a propósito del fondo racionativo: por la secuencia inorgánica de yuxtaposición a base de fragmentos espigados indiscriminadamente; por el planteamiento de *quæstiones* comprometidas y desarrolladas a la ligera. Otra vía más externa la percibimos gracias a una serie de filtros exteriores y contextuales.

Pues se inaugura la repetición en términos tales como éstos:

Assí que, señoras, por abreviar, viniendo a la declaración del capítulo que en el presente acto he de examinar, sabrán vuestras mercedes quel orden de mi repetición no diffiere del que en las científicas letras se usa. Y por tanto ago presidente al dios Cupido, en cuyo nombre comienzo por servicio de mi amiga (pág. 44).

De entrada<sup>286</sup>, un par de circunstancias llaman ya la atención. Por un lado, la *presidencia* de la de Lucena es la canónica de las repeticiones de bachilleres, cuyo presidente es el doctor más antiguo de la facultad o, en caso de que éste no pueda o quiera, da su licencia a otro, que puede ser el más cercano maestro del repetidor<sup>287</sup>. Sin duda, la broma empieza desde aquí, no sólo porque es el propio Lucena el que designa a su presidente —¿pues qué claustro *escolar* se atrevería a negarla?—, sino porque tal designación viene a significar por parte de Lucena, el bachiller repetidor, un reconocimiento del magisterio de *don Amor*, en acendrada tradición del *ars amandi* ovidiano y paródico.

Por otro lado, la circunstancia de estar dirigida a un auditorio femenino —se mencionan también unas *preclarísimas señoras* en el exordio, para añadir concluyendo: «resta agora finalmente, para satisfacer la opinión de vuestras mercedes, sustentar por conclusión aquello por lo qual todas más estimáys a los hombres»— nos hace pensar en el contexto de determinadas tradiciones estudiantiles salmantinas, como los *gallos*, los discursos burlescos

<sup>286</sup> De entrada, habría que ver en los preliminares de la *Repetición*, en ese poema centonístico de Francisco de Quirós una serie de ironías apropiadas al caso, más que un panegírico *in laudem repetitionis quam de amoribus composuit eloquentissimus Lucena*. A la vista de que Lucena no intenta esconder para nada que trabaja con textos tomados de aquí y de allí, ¿cómo interpretar lo que dice Quirós: «Quis, rogo, tam fatuus simul et temerarius est, qui / credat tam vasto vela negata mari?»; y luego «Vincis enim reliquos vates tu magna canendo, / victa etiam coeli quoque Minerva tibi?». Importa poco que Lucena cante o no cante, si a Quirós le viene bien tomar de otro sitio esos versos panegíricos. Como al final la «Peroración hecha por el muy discreto y grande orador, el bachiller Villoslada», tan oscuro amigo del nuestro que arrima el ascua a la sardina del otro e intenta en el cuerpo de su peroración convencer a la dama de Lucena de que debe ceder. Cualquier amiguet echa mano del otro más cercano que tiene, a ver si ayuda.

<sup>287</sup> Así, en los libros de claustros del siglo xv encontramos referencias a algunas decisiones al respecto, como cuando Juan Alfonso de Benavente da licencia al doctor Diego Gómez de Zamora para

que celebran la obtención de un grado, en cuyos antecedentes pudiera haber cosas parecidas a la repetición de Lucena, todas ellas *ludi vitandi* tolerados por las autoridades académicas en especiales ocasiones y en cuyo contexto hay referencias a damas presentes, cuando no se dedica la peroración por completo a ellas, por más que hasta esa misma referencia fuera en sí una burla del reverendo auditorio masculino, con juego interpolado del mundo al revés<sup>288</sup>. Pero la *Repetición de amores*, sin desgajarse de su contexto universitario, nos hace pensar en el mundo cortesano y femenino del *Sermón de amores* de Diego de San Pedro o en los guiños que, teorizando sobre el amor instintivo, hace un Boccaccio restringiendo su discurso a las damas sus lectoras, como señalábamos más arriba. En tales casos como éstos el travestismo es más bien ideológico, pues nada nos permite pensar que la obrita de Lucena haya sido pronunciada en efecto.

Y no es cuestión esta última que nos pueda preocupar en exceso cuando tenemos tantos elementos para asediarla como si de un ejercicio más perteneciente a la literatura efímera de carácter humanístico y humorístico se tratara<sup>289</sup>. Literatura en la que habrá que distinguir distintos tipos paródicos, entre los que se pueden alinear el disparate y la *fatrasie*, como en los gallos y otros tipos de vejamen, pero también parodia de los propios géneros serios utilizados y de las técnicas elocutivas de éstos, parodia que también

que presida la repetición del bachiller Juan de Grado (1-7-1474) o, más tarde, la del bachiller Juan de Raxa (5-3-1478). Véase F. MARCOS RODRIGUEZ, *Extractos de los libros de claustros de la Universidad de Salamanca. Siglo XV (1464-1481)*, n.º 750 y 1087.

<sup>288</sup> En estos gallos, las damas «ocupan así un lugar dominante de espectadoras directas que no deja de ser chocante en unos cotos que restringían al máximo su presencia. Obviamente ni la historia colegial ni la propia calidad del texto... hacen siquiera verosímil que el gallo fuese recitado en presencia de señoras. Todo lo contrario, sus comienzos delatan una burla evidente contra el auditorio, travestiendo en damiselas a maestros, rector, conciliarios y estudiantes, para regodeo y mofa de todos», como señala Aurora EGIDO, «De ludo vitando. Gallos áulicos en la Universidad de Salamanca», *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 1 (1984), págs. 609-648, quien ha editado el *Gallo Benito que cantó en el teatro de Salamanca al amanecer de un rayo del sol de su escuela, hijo de Bernardo*, que comienza así: «Al suvir yo aquí, estas hermosísimas señoras me mandaron que la plática deste día fuese en su bulgar idioma castellano; que si vien muchas de sus señorías reconocen en sí tiempo y avilidad para saver latin, con todo esso, ay algunas de tan pocos y tiernos años que no les á dado lugar para semejante exercicio» (pág. 627). Al trabajo de Aurora Egido y a otros que, con el mismo tema, promete remitimos.

<sup>289</sup> Epístolas, arengas, proposiciones, panegíricos, repeticiones, etc. Véase Alan DEYERMOND, «Palabras y hojas secas el viento se las lleva»: Some Literary Ephemera of the Reign of Juan II», en *Mediaeval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in Honour of P. E. Russell*, Oxford: The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, 1981, págs. 1-14; J. LAWRENCE, «Nuevos lectores y nuevos géneros: apuntes sobre la epistolografía castellana en el primer renacimiento español», págs. 81 y sigs. del mismo, *Un episodio del proto-humanismo español: tres opúsculos de Nuño de Guzmán y Giovanni Manetti*. Salamanca: Diputación Provincial, 1989 (*Biblioteca Española del Siglo XV*, 1), en prensa, capítulo primero.

generaba la actividad académica o humanista profesional, como lo visto sobre el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* y, acaso, pueda remontarse a siglos en el propio contexto del tratado de amor en el que ya hemos insistido<sup>290</sup>.

Pues, en tanto que género, la de Lucena es una repetición de legista, como enseguida vamos a ver; pero incorpora otros materiales percibidos y tal vez practicados obligatoriamente en el mundo escolar que pueden devenir burlescos. Lo cierto es que también para los estudiantes que ni siquiera estuvieran en estado de merecer grados se abría la posibilidad de practicar estos esfuerzos de ingenio, tanto la *disputatio* como la *repetitio*, con tonos menos serios en algunas ocasiones<sup>291</sup>.

Pero —y es otro de los filtros paródicos externos— este tipo de ejercicios se ordenaba también para la práctica de la lengua latina en el ámbito de los colegios, cuyo poco uso universitario, como es sabido, es denunciado una y otra vez<sup>292</sup>. Es cierto, sin embargo, que la utilización del romance en la facultad de Cánones no sólo no estaba condenada, sino que incluso algunos expertos repetidores, como Juan Alfonso de Benavente, recomiendan que la lectura de los docentes «sit practica et theorica, in utraque lingua»<sup>293</sup>. Pero esto era en 1453, antes del gran cambio de los estudios latinos en la universidad de Salamanca, protagonizado por Nebrija y aun otros, en cuyo

<sup>290</sup> Desde luego, la parodia del género efímero estaba servida y así tenemos casos de epístolas *per contrarium* o abiertamente sobre temas burlescos o carnavalescos (por ejemplo, Michele FEO, «Il carnevale dell'umanista», en *Letteratura umanistica e tradizione classica. Per Alessandro Perosa*, Roma: Bulzoni, 1985, págs. 25-93).

<sup>291</sup> En los *Estatutos* de 1538 se da cuenta en estos términos: «Cada tercer sábado todos los que tienen a cargo los Colegios se junten en un general de las escuelas menores donde desta manera exerciten sus discípulos: la primera vez los discípulos del primero colegio salgan a recitar algo declamando sobre alguna cosa a porfía a manera de opositores de cátedra por manera que cada uno se esfuerce por llevar la mejor parte... donde después de aver orado puedan los regentes de los otros colegios preguntar y pedir razón de lo que quisieren cerca de lo que sea dicho arguir y disputar contra ello; y luego el otro tercero sábado adelante algún discípulo del dicho colegio traerá y dirá públicamente algunos lugares oscuros señalados y notables de lo que en aquellos días se uviere leydo, lo qual examinen y arguyan sobr'ello los que tienen a cargo los otros colegios». Éstas podrían tener un tono más festivo en determinadas fiestas, como las Pascuas de Navidad, de Resurrección y de Pentecostés, y en Carnaval (E. ESPERABE Y ARTEAGA, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, pág. 203).

<sup>292</sup> Así se lee en los *Estatutos* que venimos manejando: «tendrás especial y principal cuydado en los tales colegios de que hablen siempre latín los estudiantes en tanto grado que en ninguna manera se permita a ninguno por nuevo o ydiota que sea hablar latín o griego como mejor pudiere» (*Idem*, pág. 202).

<sup>293</sup> B. ALONSO RODRIGUEZ, ed., Juan Alfonso de Benavente, *Ars et doctrina studenti et docendi*, pág. 97. Benavente se basa en el carácter práctico y en la implantación social de los estudios jurídicos, que no deben apartarse en exceso de los destinatarios (preocupa, sin embargo, la utilización del *Doctrinale* de A. de Villedieu para apoyar este principio didáctico).

ambiente vive, compone y publica su obrecilla Luis de Lucena, que por el hecho de estar en romance y destinarse a las damas ya nos va dando pistas sobre su carácter ligero.

Pues, como veíamos, inicia su repetición Lucena con un exordio, dirigido a unas *preclarísimas señoras*, en el que se entona una alabanza de la castidad, que trae de la mano otra de la virtud, para reivindicar después la fama del virtuoso después de la muerte. En cierto modo, se cumple con la introducción que encontramos en alguna repetición de bachiller, más que en las repeticiones magistrales, aunque en ambos tipos el proemio —recuérdese el caso de Nebrija— puede referirse a cuestiones generales, como aquí a la virtud, y, como en el caso de otro joven repetidor, al honor<sup>294</sup>.

Pero Lucena rompe abruptamente el razonamiento para entrar en harina, señalando el texto legal sobre el que va a basarse la repetición y designando a su presidente o padrino, Cupido. Este *lemma* (o *textum*, como le llaman Benavente y Lucena) es una de las coplas de Torrellas, que es «más propiamente extravagante, por no estar incorporado en el derecho», según señala el repetidor localizándolo en ‘su’ corpus jurídico amoroso, como si de una disposición jurídica de las *extravagantes* se tratara (líns. 150-151).

Viene después una extensa ‘interpolación’ de carácter autobiográfico, realizada sobre el modelo de la *Historia de duobus amantibus* en Eneas Silvio Piccolomini. Es, desde luego, el equivalente a la *casus positio*, que forma parte de la exposición del texto en sus aspectos externos. Naturalmente, en una repetición sería los razonamientos tendrían que ver con problemas o casos de derecho susceptibles de debate. En el caso de una *Repetición de amores*, es evidente la broma de Lucena, quien no sólo presenta su propio *caso* desde el punto de vista de la ‘ley’ de Torrellas, sino que, además, lo hace beneficiándose de materia dramática familiar a los propios escolares y también sujeta a parodia en tales ambientes, la comedia humanística.

Merece la pena detenernos un poco en esto. Al fin y al cabo, Lucena está escribiendo un arte de amores dedicado a la amada, pero a sí mismo

---

<sup>294</sup> Pensamos en el caso, por ejemplo, de la *Repetitio in cap. finali de prescriptionibus* de Gonzalo García de Villadiego (véase S. GARCÍA CRUZADO, *Gonzalo García de Villadiego, canonista salmantino del siglo XV*, págs. 159-206, la introducción en págs. 159-160). García de Villadiego pronunció esta repetición cuando era bachiller. Y no será impertinente encontrar en ambos casos un rasgo de pedantería proemial cuando ambos jóvenes repetidores, éste y Lucena, envuelven sus observaciones sobre la precedencia del honor o de la virtud con el mismo tópico: «Quod cum ipse intra pectoris mei claustra diu ac diu tacitus reuoluisssem...» (*Idem*, pág. 159): «hallándome un día solo navegando por las ondas de diversos pensamientos...» (ed. J. ORNSTEIN, pág. 42). Por otro lado, abundan estas repeticiones de bachilleres o licenciados en referencias al auditorio y adolecen en ocasiones de un exceso de retoricismo en el exordio.

dirigido. Y ya señalaba, casi a beneficio de inventario, Pedro Manuel Jiménez de Urrea antes de 1514, en su *Penitencia de amor*, dedicándola nada menos que a su madre: «Esta arte de amores está ya muy usada en esta manera por cartas y por çenas que dize el Terencio, y naturalmente es estylo del Terencio lo que hablan en ayuntamiento»<sup>295</sup>. De hecho, el *Tratado de amores* recientemente editado patentiza bien la fusión aludida por Urrea<sup>296</sup>, que para los oyentes o lectores de Lucena sería de lo más común, hasta el punto de que vaya a ser posible muy poco después que, partiendo de esos mismos presupuestos, Rojas remonte el mismo andamiaje del género. Por ello habría que advertir que la fusión de géneros aludida por Urrea se da también en ambientes académicos; de hecho, la incorporación de estos materiales por parte del repetidor hay que explicárselos en ese ámbito<sup>297</sup>.

Pero, por otro lado, no podemos olvidar que el carnaval del humanista se había expresado desde antiguo fundamentándose en la parodia en el contexto cómico. En este sentido aquí no nos puede pasar desapercibida la obra de Ugolino Pisani. Más que la *Philogenia*, que pudo ser conocida en los ambientes de Fernando de Rojas y Luis de Lucena, es de recordar aquí la *Repetitio Zanini coqui*<sup>298</sup>, que llegó a ser representada en Pavía, durante el jueves lardero de 1435, «in scholis publicis». Ciertamente —podráse decir— tiene poco que ver argumentalmente con nuestra repetición, si no el hecho de que la del cocinero también es una parodia del género —y abundan bien poco, a juzgar por lo conservado—, al tiempo que burla del mundo universitario y de la cultura académica<sup>299</sup>. La ambición ridícula de Zanino de considerarse tan gran cocinero que merece un grado académico es la misma de Lucena o del repetidor al que presta sus razonamientos y parece merecer un doctorado en amores..., o el matrimonio. En este sentido, los

<sup>295</sup> Raymond FOULCHÉ-DELBOSC, ed., Pedro Manuel Jiménez de Urrea, *Penitencia de amor* (Burgos, 1514), Barcelona-Madrid: Bibliotheca Hispanica, 1902, pág. 3. Véase, también, la interpretación de este pasaje, a la zaga de otro de Juan Rodríguez del Padrón, que hace Edwin J. WEBBER, «The *Celestina* as an *arte de amores*», *Modern Philology*, 55 (1958), págs. 145-153.

<sup>296</sup> Carmen PARRILLA, «El *Tratado de amores*. Nuevo relato sentimental del siglo XV», *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 2 (1985), págs. 473-486. Para lo que aquí vamos exponiendo es muy valioso el estudio de la misma autora, «El *Tratado de amores* en la narrativa sentimental», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 64 (1988), págs. 109-128.

<sup>297</sup> «De cada colegio cada año se representará una comedia de Plauto o Terencio o tragicomedia» (*Idem*, pág. 203), según párrafo de los *Estatutos* ya utilizado por otros.

<sup>298</sup> Véase el texto depurado de Paolo VITI, *Due commedie umanistiche pavesi. «Ianus Sacerdos». «Repetitio magistris Zanini coqui»*, Padua: Antenore, 1982.

<sup>299</sup> Paolo VITI, «Spectacolo e parodia nella *Repetitio magistris Zanini coqui* di Ugolino Pisani», en *Spettacoli conviviali dall'antichità classica alle corti italiane del 400*. Atti del VII Convegno di Studio (Viterbo, 27-30, Maggio 1982), Viterbo: Amministrazione Provinciale, 1983, págs. 243-259.

presupuestos burlescos de Lucena no deshacen el autobiografismo, como en el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, por lo que no podemos menos que reconocer ese nuevo filtro ya más interno que nos impone el repetidor y que sigue aislando en lo estrictamente humorístico su pensamiento sobre el amor.

Pues cuando, 'seriamente', quiere concluir en esta exposición del *texto* recalcando «el poder y fuerza del desseo de la concupiscencia carnal, significado por el dios Cupido de los gentiles, y cómo él llaga a los enamorados y aun a los no enamorados, forzándolos a amar» (pág. 68), en realidad Lucena está hablando de sí mismo, aunque cree haber generalizado el problema. No se puede perder de vista que ha justificado su texto con un suceso amoroso que se beneficia de los moldes de la ficción sentimental (no otra cosa llevaba aparejado el autobiografismo; y acaso también con expreso deseo de subvertir el género, como hace Diego de San Pedro con su *Sermón* o el autor del mencionado *Tratado*), el comercio con la alcahueta y el fracaso de la recuesta, incorporando después un extenso excursus que quiere mostrar, por un lado, la general fuerza del amor (incorporando un extenso fragmento del *Tratado*) y sus condiciones (aprovechando la iconografía de Cupido que explica el Tostado en sus *Diez questões* a la zaga de Boccaccio<sup>300</sup>). Por tanto no nos podemos dejar sorprender y elevar a *tratado* misógino una obra que se justifica desde la propia experiencia... experiencia fingida, naturalmente<sup>301</sup>.

Y ahora sigue ya Lucena con el «*notable* del texto»: «Assí que, señoras, avidos estos principios, por no apartarme del *orden* que llevan los que repiten, *noto* primeramente del texto su principio, que es el de la copla de Torrellas escogida: 'Quien bien amando prosigue [*¿persigue?*] / donas, a sí mesmo destruye'» (pág. 68). Es evidente ahí la alusión al *ordo legendi*, por un lado, y el aislamiento de los *notabilia*, las «reglas generales de derecho que se encuentran en esta ley y que pueden servir como argumento»<sup>302</sup>, que,

<sup>300</sup> Nueva fuente puesta al descubierto por D. W. MCPHEETERS, «Influencias del Tostado en Salamanca a fines del siglo XV», 'Intervención' en el curso del VII Congreso Internacional de Hispanistas. Venecia, recogida en las Actas del *Séptimo Congreso Internacional de Hispanistas*, Roma: Bulzoni, 1982. II, págs. 1091-1092.

<sup>301</sup> Elena GASCÓN VERA es del parecer de tomar más en serio la cuestión cuando quiere que «el origen de estos ataques provenía, por lo general, de resultados del despecho que sentían los poetas por haber sido rechazados en sus pretensiones amorosas», y considera como un ejemplo la *Repetición*: «La ambigüedad en el concepto del amor y de la mujer en la prosa castellana del siglo XV», *Boletín de la Real Academia Española*, 59 [1979], págs. 119-155; nuestra cita, en pág. 122).

<sup>302</sup> C. H. BEZEMER, *Les Répétitions de Jacques de Révigny*, pág. 69.

en principio, pueden ser las *notæ simplices* a las que alude Benavente, las más elementales, aunque Lucena tampoco se detiene en exceso para cumplimentar totalmente los posibles niveles de lectura del texto, del más superficial al más profundo, que no expone en extenso sino sólo a partir de lo que él considera *notabilia*.

Nuestro burlesco repetidor sigue después cuestionándose sobre qué opinan los demás, con el objeto de ir evacuando otras *notæ* más sutiles, como ahora la disquisición sobre el *libre albedrío* del hombre, puesto en duda por su servidumbre *efeminada*. El preguntarse sobre «¿Qué persuaden los oradores, qué pruevan los filósofos, qué demuestran los theólogos...?» (pág. 68)<sup>303</sup> no es otra cosa que el equivalente a la enumeración de los *similia* o textos con peso de ley que facilitarán el razonamiento o la solución de las *quæstiones*, que se van a ir proponiendo y resolviendo a base de un juego dialéctico en el que entran naturalmente las *oppositiones* que se quiera autopropone el repetidor; todo ello en las repeticiones serias. Discutiendo sobre el libre albedrío, se plantea que el hombre puede escoger entre la virtud y el vicio, y se revisan las virtudes y su alcance como base para el obrar honesto del individuo, haciendo de vez en cuando algunas *oppositiones*, y ello no sólo en la macroestructura del razonamiento sobre las virtudes, sino también en cada una de las microestructuras o argumentos menores referidos a cada una de las virtudes, como si de una caja china se tratara. Por ejemplo:

Acompaña después a aquesta virtud la vergüenza. Empero, como Aristóteles demuestra en el quarto de la *Ethica*, la vergüenza no es virtud, sino un loable effecto del ánimo mayormente a los mozos conveniente...

En dos bloques se desarrolla luego la investigación sobre cómo se compone el hombre virtuoso: según las virtudes que al hombre absolutamente convienen; según las que le pertenecen como «congregable y civil animal» que es. Para concluir con la explicación del *sumum bonum* en el hombre como resultado de una concordia, «la qual entre los mortales se halla pocas vezes, es a saber: la belleza corporal, castedat, y constancia de entendimiento» (pág. 72).

Sin embargo, la presencia en el primer bloque del razonamiento referido al *seso* basándose en la *ley natural*, de cariz aristotélico<sup>304</sup>, nos crea una

<sup>303</sup> Que tanto nos recuerda la misma utilización del tópico introductorio del discurso de Sempronio a Calisto: «Lee los ystoriales, estudia los filósofos, mira los poetas...» (D. S. SEVERIN, ed., Fernando de Rojas, *La Celestina*, pág. 96), precisamente para introducir el mismo tema misógino.

<sup>304</sup> Véase sobre esta cuestión Denis P. SENIFF, «Introduction to Natual Law in Didactic, Scientific, and Legal Treatises in Medieval Iberia», en Harold J. Johnson, ed., *The Medieval Tradition of Natural*

cierta duda sobre la seriedad de todo el razonamiento, máxime cuando, fuera ya de la definición de los fines éticos del hombre y encaminando el razonamiento en torno al amor libidinoso, el recuerdo del otro mandato *natural* («tanto es natural el desseo del ayuntamiento del hombre y linda muger, como se escribe en el primero de la *Política* y en la *Yconómica*») nos aboca a la condena del amor libidinoso, caracterizado como enfermedad, y a ofrecer ciertos *remedios* para apartarse de él<sup>305</sup>. Y, por si esto fuera insuficiente, se trae a colación la propia experiencia de quien repite («Pues ¿quién mayor médico de mí, que he passado por todo, ni quién fue assí enfermo, que si lo fuera no fuera muerto?» [pág. 72])<sup>306</sup>. Los remedios propuestos son, sin embargo, discursivos y tienden abiertamente a desprestigiar todo lo relacionado con el amor, por eso se habla mal de éste y mal de la mujer (págs. 73-86), al estilo de Boccaccio, con el objeto de facilitar un vademécum con un único destino: «Assí que si aquestas cosas con diligencia pensarés y estos preceptos no olvidares, apartarás muy fácilmente de ti el amor, si alguno te pena; y serás libre y señor de ti mesmo, que es el mayor bien que este mundo puedes tener» (pág. 86; nótese la referencia a la *libertas* conseguida a partir del autodomínio y de la virtud, que es uno de los puntos básicos del razonamiento humanístico sobre la dignidad del hombre).

Esa libertad es precisamente lo que permite enlazar con el razonamiento básico de la repetición, que no es naturalmente la andanada misógina, que, insistimos, se trae sólo como remedio teórico para que cada uno de los apasionados alcance la liberación, sino el de caracterizar en su faceta ética al individuo. Por eso Lucena habla ya de la mujer buena y se cierra sobre la *conclusión del texto*, una gran *quæstio* sobre cuál es mejor para los amores, el hombre de ciencia o el de armas, viejo tema del debate medieval del clérigo y del caballero cuando, como aquí, se incardina en un razonamiento amoroso, pero que en realidad ahora se elabora aprovechando el tema humanista de la precedencia de las armas sobre las letras.

---

Law, Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, Western Michigan University, 1987 (*Studies in Medieval Culture*, XXII), págs. 161-178.

<sup>305</sup> Lo cierto, sin embargo, es que los límites de los preceptos naturales aristotélicos no son concretos como los expone aquí Lucena. Véase, por ejemplo, lo que expone en sus justos límites Martín de Viciana cuando traduce y glosa el tratado de Aristóteles (Antoni FERRANDO, ed., Martí de Viciana, *Comentari a l'«Econòmica» d'Aristòtil*, Barcelona: Edicions del Mall, 1982, págs. 43-45).

<sup>306</sup> Lo que evidentemente nos recuerda otros tratados de amor con carácter poco serio, como el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, y, en cierta medida, el atribuido a Juan de Mena, según ya se ha señalado.

En esta conclusión se van a evacuar las *quæstiones veritatis* o las *notæ supremæ* que decía Benavente, que aquí consisten en la defensa de que el máximo de las virtudes puede concentrarse en el hombre esforzado, con lo cual se retoma el principio en el que se loaba a la castidad, la virtud y, su consecuencia, la gloria. Ciertamente, a primera vista, parece como si Lucena yuxtapusiera sin ton ni son materiales; él, sin embargo, mantiene la precedencia de las armas en razón de su discurso sobre la virtud, cuyo hilo se sostiene desde el principio. Lo ridículo se deriva tanto de la servidumbre a que le obliga la yuxtaposición de textos cuya soldadura no es siempre buena, cuanto, en este caso, de la opción por el hombre de armas, opción que implícitamente lo reconoce como más apropiado para ser servido o servir a damas, lo que, claro es, va en contra del propio repetidor y provoca a sus colegas universitarios, letrados, que lo escuchan o leen<sup>307</sup>.

Ni esta última *quæstio* sobre las armas y las letras, ni alguna otra anteriormente desarrollada, sobre todo la introductoria relacionada con la virtud, serán ambiguas. De hecho, Benavente advertía, de acuerdo con Cicerón, que era conveniente colocar al principio y al final las cuestiones menos dudosas. Sin embargo, la comprensión en su conjunto de la *Repetición de amores* de Luis de Lucena, el estudio de su estructura y de su marco literario, nos obliga a considerar la obra como un nuevo arte de amores burlesco, relativizado de nuevo por la referencia autobiográfica y por la parodia de géneros propios de las escuelas. Así, nuestro autor ha dado hasta la saciedad las claves exteriores e interiores para que reconozcamos qué es lo que le importa, qué es lo ornamental y en qué se parece su obra a otras como el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, cuya cita extensamente en un ambiente universitario hace los mismos efectos que en *Celestina*: nos obliga a relativizar, obligaba a sus lectores preparados a relativizar lo que sobre el asunto se diga.

Un punto más, sin embargo, nos permite emparentar el texto de Lucena y el anónimo. En ambos casos la estructura escolástica deja filtrarse la *del ars amandi*; se trata de utilizar tanto texto como las antologías y florilegios faciliten para desecar su enseñanza en un sentido concreto. Pues por encima

---

<sup>307</sup> Danos vueltas a la cabeza el problema de la datación del texto y de las circunstancias de su composición. B. MATULKA, tomándolo en serio como uno más de los de la querrela de las mujeres del siglo XV, creía que se habría compuesto hacia 1480-1490 («An Anti-Feminist Treatise of Fifteenth Century Spain: Lucena's *Repetición de amores*», pág. 101; ella traía en su apoyo «its feminist impact, its relation to Torrellas, and the extreme youth of his author»). J. ORNSTEIN se limita a datar la edición entre 1495 y 1497, mientras que B. B. THOMPSON data la obra antes de 1495. En efecto, acaso la presencia de los Reyes en Salamanca hacia 1486-1487 o antes de 1497, año de la muerte del príncipe don Juan, al que se dedica el *Arte de axedrez*, publicado junto con la *Repetición*, pudiera explicar algunos de los aspectos cortesanos de ésta, así como también el envío y las destinatarias.

y más allá de las ironías sobre la mujer —insistimos, lo menos importante de la *Repetición*, también del *Tratado*—, se enfoca la filosofía amatoria sobre la dama a la que se sirve, la que, como una Beatriz, salva de la esclavitud al amante.

Pues por el camino de la propia experiencia autobiográfica, en la que insiste Lucena<sup>308</sup>, la *libertas* de la pasión se alcanza del mismo modo que en el *Tratado*, por la vía matrimonial. Si no lo dice con toda claridad Lucena, sí lo certifica el oscuro Villoslada al final, diciendo que sabe que «este amor es para buen fin y en que Dios no se desirva» (pág. 95). Con que de nuevo estamos ante la misma postura defendida en el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, que con el mismo prisma irónico debe ser advertida.

---

<sup>308</sup> También en el poema del propio Lucena *in suo opere* que encabeza la repetición: «En ego, non fallax, testis certissimus adsum. / Anthia quem roseo continet usque sinu».

## CAPÍTULO SEXTO

### Los primeros pasos de la ficción sentimental. A propósito del *Siervo libre de amor*

En un reciente trabajo, se ha revisado la génesis literaria y los orígenes de la ficción sentimental española del siglo XV, realizando el lugar primordial que en éstos tiene la epístola amorosa de tradición ovidiana<sup>309</sup>. En el caso de Juan Rodríguez del Padrón, considerado tradicionalmente como el pionero del género, se han agotado aún más las posibilidades de tal influencia y difícilmente se puede olvidar —no se debe, claro está— que Rodríguez del Padrón es el autor del *Bursario*, versión de las *Heroidas* de Ovidio, con alguna adición del propio traductor.

Precisamente, la traducción ovidiana de Rodríguez del Padrón habrá de ser considerada como una especie de preparación literaria, que no va a tener más remedio que desembocar en cosa tal como el *Siervo libre de amor*, según se ha insistido<sup>310</sup>, con lo que puede llegarse a mantener que el tono de la ficción sentimental toda es ovidiano, excepto en lo que concierne a la exclusión de los elementos lascivos o eróticos<sup>311</sup>. Y otra vez nos hallamos en la ladera del *arte de amores*.

En otro momento habremos de desarrollar esta afirmación, matizando que desde el punto de vista de la concepción del amor la ficción sentimental no es siempre tan aséptica, eróticamente hablando. A nuestro parecer, lo que sí se advierte en este género —al menos en algunos de sus especímenes,

---

<sup>309</sup> Alan DEYERMOND, «Las relaciones genéricas de la ficción sentimental española», en *Symposium in Honorem Prof. M. de Riquer*, Barcelona: Quaderns Crema, 1986, págs. 75-92, en especial, pág. 78, retomando el viejo trabajo de Rudolph SCHEVILL, *Ovid and the Renaissance in Spain*, Berkeley: University of California Press, 1913 (reimpr. Hildesheim-Nueva York: Georg Olms, 1971), págs. 114 y sigs.

<sup>310</sup> Olga T. IMPEY, «Ovid, Alfonso X and Juan Rodríguez del Padrón: Two Castilian Translations of the *Heroides* and the Beginnings of Spanish Sentimental Prose», *Bulletin of Hispanic Studies*, 57 (1980), págs. 283-297; «The Literary Emancipation of Juan Rodríguez del Padrón: from the Fictional *Cartas* to the *Siervo libre de amor*», *Speculum*, 55 (1980), págs. 305-316. Para una reciente edición de las cartas originales de Rodríguez del Padrón, véase Tomás GONZALEZ ROLÁN y Pilar SAQUERO SUÁREZ, «Las cartas originales de Juan Rodríguez del Padrón: edición, notas literarias y filológicas», *Dicenda*, 3 (1984), págs. 39-72.

<sup>311</sup> Para un estado actual de la bibliografía sobre el tema y sobre Juan Rodríguez del Padrón, es necesaria la bibliografía del llorado Keith WHINNOM, *The Spanish Sentimental Romance. 1440-1550*. Londres: Grant and Cutler, 1983.

como el *Siervo libre de amor*, al que seguidamente nos referimos— es la opción por una actitud polémica en contra de las concepciones naturalistas del amor, un amor como el de los técnicos que venimos considerando, para acogerse a una concepción propiamente cortés y poética<sup>312</sup>.

Mucho se ha escrito también sobre la estructura del *Siervo libre de amor*. En cierto modo, se ha querido asediar esta obra como si de una especie de modelo para la posterior floración del género sentimental se tratase. Algunos, incluso, han querido ver en su difícil o inexplicada secuencia narrativa una a modo de tormentosa búsqueda de una «structura compiuta, la cui vera identità sfugge continuamente all'intelligenza dell'artista»<sup>313</sup>.

Ello, según pensamos, sin tener en cuenta que, si estudiamos la 'novela' desde otro punto de vista, acaso podríamos alcanzar mejores resultados —ya es bastante, si solamente históricos— que los que nos aguardan de preocuparnos anacrónicamente del texto. No es Juan Rodríguez un novelista posterior a Miguel de Cervantes: la novela se escribe a sí misma dentro de su peculiar mundo retórico, que en estos tiempos que corren del siglo XV —y aún después— no es ni más ni menos que el de la epístola amorosa de carácter autobiográfico, que arranca de la demanda de un interlocutor válido, en el *Siervo libre de amor* cierto juez de Mondoñedo, Gonzalo de Medina, que se preocupa por una cuestión que atañe a un amigo, como el otro interlocutor de Lázaro.

Si en tal ámbito alguna novedad nos presenta Juan Rodríguez, no será la de «conjuntar en una sola obra dos tipos de narración dominantes en su época», como ha querido un moderno estudioso del *Siervo libre de amor*<sup>314</sup>, sino la de conducirlos con el corsé de una estructura superior tremendamente efectiva en la tradición literaria: la epístola autobiográfica erótica. Pues los mestizajes literarios durante la edad media tienen siempre una justificación estructural superior, que conduce esos productos y, en cierto modo, les da nuevo valor, sin necesidad por ello de sentar precedentes<sup>315</sup>.

---

<sup>312</sup> 'Poética' en el sentido de recoger la tradición tal como nos la lega la poesía cortesana del siglo XV y transformarla en debate abierto, como si de la prolongación narrativa de una *canción* o un *decir* de amor se tratara. Véase, a este respecto, los trabajos más adelante citados de E. M. Gerli y de D. Ynduráin.

<sup>313</sup> Carmelo SAMONÀ. «Per una interpretazione del *Siervo libre de amor*», *Studi Ispanici*, 1 (1962), págs. 195-196, superior ejercicio crítico que tantas cosas sugiere.

<sup>314</sup> César HERNÁNDEZ ALONSO, ed., Juan Rodríguez del Padrón, *Obras completas*, Madrid: Editora Nacional, 1982, pág. 55. Desde otra perspectiva, desde luego, consideraríamos como importantes atisbos estas opiniones del crítico.

<sup>315</sup> Piénsese, por ejemplo, en la multiplicidad, en todos sus sentidos, del *Libro de buen amor*, y de qué modo se deja abarcar cuando recalamos en el origen ovidiano de su tipo autobiográfico.

Porque, de hecho, el *Siervo libre de amor* es una extensa epístola. Por lo general, la crítica ha considerado que el envío inicial a Gonzalo de Medina es una «simple carta dedicatoria, entroncada en el texto con habilidad»<sup>316</sup>. Era, sin embargo, evidente el parentesco y hasta el léxico común de esa carta con otros ejemplos de la que llamamos *carta de relación*, como se ha subrayado<sup>317</sup>, acercando la de Juan Rodríguez a la de Lázaro de Tormes.

Pero esa cercanía puede extenderse mucho más si consideramos a todo el *Siervo libre de amor* como una epístola a Gonzalo de Medina, redactada desde un estado de 'libertad amorosa', el mismo estado, pero con muy diversos matices, desde el que escribe el anónimo autor del *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*. Pero en esto nos pararemos luego.

Indudablemente, entorpece y aun confunde el alegorismo del de Padrón; pero que la epístola se desarrolla desde principio a fin de la obra se declara en las últimas líneas del texto (para nosotros completo, en razón de lo que aquí se va exponiendo)<sup>318</sup>:

La qual [Syndéresis] muy rezió bogando deçendió a la ribera enverso de mí; e luego, después de la salva, vino en demanda de mis aventuras; e yo esso mesmo en recuenta de aquéllas.

Interpretando el fondo filosófico y aun psicológico en un solo sentido, se ha considerado a *Synderesis* como «personificación de la discreción», que a su vez «representa a Gonzalo de Medina, el amigo a quien se dedica la obra, modelo de amistad, erudición y discreción»<sup>319</sup>. De acuerdo en principio con este juicio, puede, sin embargo, matizarse y pormenorizarse la significación de *Synderesis* y su presencia aquí, debida a algo más que un modo de hablar alegórico.

Juan Rodríguez del Padrón finge escribir desde la desesperanza; cuenta lo que le acaeció con su alta enamorada, su desengaño y su abandono,

<sup>316</sup> C. HERNÁNDEZ ALONSO, ed., Juan Rodríguez del Padrón, *Obras completas*, pág. 27.

<sup>317</sup> Por ejemplo, Víctor GARCÍA DE LA CONCHA, *Nueva lectura del «Lazarillo»*, Madrid: Castalia, 1981, pág. 49. También, Françoise VIGIER, «Fiction épistolaire et *novela sentimentale* en Espagne aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 20 (1984), págs. 235-236.

<sup>318</sup> Como también piensan otros, como Antonio PRIETO (aunque con matices: «Se entiende, pues, que estimo el *Siervo* como una obra cerrada, perfecta y acordemente concluida en el tiempo narrativo en el que *sucede* la novela» [en la ed. que prologa: *Siervo libre de amor*, ed. Francisco SERRANO PUENTE, Madrid: Castalia, 1976, pág. 40]), o como Juan FERNÁNDEZ GIMÉNEZ, el cual resume el estado de la cuestión en su «La estructura del *Siervo libre de amor* y la crítica reciente», *Cuadernos Hispano-Americanos*, 388 (1982), págs. 178-190. La cita que sigue, en la edición de C. HERNÁNDEZ ALONSO, ed., *Obras de Juan Rodríguez del Padrón*, pág. 208.

<sup>319</sup> Son palabras de C. HERNÁNDEZ ALONSO, *ob. cit.*, pág. 58, que, naturalmente tienen su juego y su justificación a lo largo de todo el libro. Sin embargo, la crítica ha interpretado de forma variada

casi hasta llegar al punto del suicidio. En el momento clave se desanima y decide no tomar tan drástica solución. Ve venir entonces a lo lejos una grande *urca* que transporta desde un inabarcable mar a la dama Sindéresis.

La presencia de la alegoría penitencial es aquí innegable, según nos parece. El mar, desde los más viejos alegorizadores de Virgilio, como Fulgencio, Bernardo Silvestre o Escoto Eriúgena, pasando por Enrique de Villena, puede significar tanto el arrebatado torbellino de los vicios, como las lágrimas del arrepentimiento<sup>320</sup>. En un mundo cercano al de Rodríguez del Padrón, «per mare intelligitur morum perfectio virtuosa. Unde breviter per mare intelligitur vel vir perfectus vel penitentiae vel religionis, vel Ecclesia status... mare est [se expone *Sap.*, 24; 'transeuntes mare per ratem liberati sunt'] liberatio peccatorum, habitatio perfectorum..., extirpatio vitiorum», etc.<sup>321</sup>. Así que el sentido que vamos postulando se encuentra sancionado por la tradición alegórica penitencial.

En ese mismo hilo alegórico hay que explicarse la probable significación de la dama Sindéresis, que es la responsable, el acicate incluso, de que el enamorado vuelva hasta cierto punto a la libertad, libertad perdida en aras de la pasión amorosa. Entre otras, dos posturas diversas explican su ser, la intelectualista de santo Tomás y la voluntarista de san Buenaventura. El primero la atribuye exclusivamente a la inteligencia y la identifica con el *habitus* de los primeros principios morales, fundamentalmente de los juicios de la conciencia moral. Es un poder natural que la razón tiene para juzgar, pero determinado por un hábito inherente. La sindéresis es el conocimiento habitual de los principios de derecho natural en la razón práctica (el equivalente al *habitus primorum principiorum* de las verdades teóricas de la razón especulativa). La sindéresis es el medio por el que el hombre guarda siempre la conciencia de su vocación moral, el punto de partida de una conversión que resta siempre posible con la ayuda de la gracia. Entre los condenados, incluso, la sindéresis siempre subsiste como fuente de sentimiento de culpa-

a la Syndéresis de Rodríguez del Padrón (véase el art. citado de J. FERNANDEZ JIMÉNEZ, págs. 187-188).

<sup>320</sup> Véase, a este propósito, Édouard JEAUNEAU, «Le symbolisme de la mer chez Jean Scot Erigène», en *Le Néoplatonisme*, París, 1971, págs. 385-394; para Enrique de Villena, el extenso desarrollo que hace a lo largo de las glosas a los tres primeros libros de la *Eneida* (en P. M. CATEDRA, ed., Enrique de Villena, *Traducción y glosas de la «Eneida»*, vols. I y II, Salamanca: Diputación Provincial, 1989 [*Biblioteca Española del siglo XV*, 2-3]).

<sup>321</sup> Pierre BERSUIRE, *Repertorium morale*, parte segunda, s. v. (cito por la edición de Venecia: Gaspar Bindonum, 1589). Más extensos testimonios pueden verse en el clásico repertorio de Gerónimo LLORET, *Sylva allegoriarum*, Colonia: Iohannes Gymnicum, 1630, pág. 663.

bilidad y de sus remordimientos<sup>322</sup>. Así que la sindéresis es la conciencia de las necesidades universales que se imponen a la voluntad libre bajo la forma de obligación moral, o ley natural. Sus principios constituyen las obligaciones morales primeras, fuente y fundamento de todos nuestros deberes (nos instiga «ad bonum et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa»<sup>323</sup>).

En concordancia con el voluntarismo franciscano del que san Buenaventura es padre, se distingue la sindéresis de la conciencia y se atribuye a la voluntad. Es como un poder distinto de la razón y superior a ella, un poder habitual perteneciente exclusivamente a la voluntad, un hábito de la voluntad, que inclina al hombre al bien moral, pero es poder también independiente de la conciencia habitual. Sindéresis, «scintilla conscientiae», chispa despabiladora de la conciencia, pues ésta de por sí no puede mover a la voluntad en dirección al bien y la sindéresis aporta la energía necesaria en el proceso moral. Así como la razón no puede ordenar e imponer su veredicto más que por intermedio de la voluntad, la conciencia moral no puede imponer sus decisiones más que por intervención de la sindéresis<sup>324</sup>.

(Fuera de esto, no es el momento de extendernos sobre la confusión léxica que dio lugar a la palabra *sindéresis*, y a su abroquelado semántico entre los escolásticos, explicación que, como es sabido, resultó un hito del humanismo gracias a la curiosidad de Angelo Poliziano, quien, en cierto modo, ridiculiza a los escolásticos por su ingenuidad filológica y la mala lectura que conlleva tan desmesurada discusión teológica, al tiempo que achaca la confusión a la interpretación literal de cierto pasaje de san Jerónimo, que parece apuntar una distinción entre *conciencia* y *sindéresis*, confusa interpretación que haría correr ríos de tinta<sup>325</sup>. Pero es evidente que Rodrí-

<sup>322</sup> Véase TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. XVII, a. 2. ad 3<sup>um</sup>. Para toda esta explicación, véase I. APPEL, *Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis*, Rostock, 1891; también, el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV, París: Les Belles Lettres, 1939, cols. 2992-2996.

<sup>323</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I.<sup>a</sup>, q. 79, a. 2.

<sup>324</sup> Véase San BUENAVENTURA, *In Illum sententiarum, dist. XXXIX, a. II* (en *Opera*, II, ed. Quaracchi, pág. 910; el desarrollo completo de la doctrina en págs. 908-917).

<sup>325</sup> Véase Vitore BRANCA y M. P. STOCCHI, eds., Angelo Poliziano, *Miscellaneorum centuria secunda*, Florencia, 1978, págs. 13-16, en donde se escribe, refiriéndose al pasaje de San Jerónimo: «In his verbis Hieronymus quartam numerat partem quæ græce *suneidisis* vocatur. Pro qua 'synderesin' isti posuerunt. nihili vocem: tum distare hoc ab ipsa conscientia sunt opinati, quoniam hanc non conscientiam videtur Hieronymus interpretari sed conscientiae scintillam, quasi aliud esse eam quam conscientiam voluerit qui non conscientiam eam plane vocet sed conscientiae scintillam. Quare hic desudat omnis ista theologorum cohors. ut ostendat quid ista scintilla sit quoque maxime differat a conscientia. Sed apparet ab Hieronymo sic dictam scintillam conscientiae pro conscientia, quemadmodum dicimus regulam rationis pro ratione. Est enim quasi epexegesis figura» (pág. 15).

guez del Padrón precede a tal crítica, es ajeno a la sensibilidad que la pudo ver desarrollarse<sup>326</sup>).

Al menos, nosotros miramos con respeto esta cohorte de teólogos<sup>327</sup>, si nos abren puertas para la comprensión de nuestro *Siervo libre de amor*. La diferencia entre el planteamiento tomista y bonaventuriano no está, desde luego, totalmente proyectada en la caracterización de la dama Syndéresis del *Siervo libre de amor*, que nos parece simbolizar la recuperación por parte del enamorado literario de una fuerza perdida, que a su vez le abre otros caminos de reforma. La imagen de esa gran *urca* que alcanza la ribera en donde se halla el protagonista, comandada por una anciana vestida de negro, que tiene a su servicio siete doncellas vestidas del mismo paño, y otras compañías que se dejan distinguir desde la ribera a simple vista, entre las que destaca la Syndéresis es, hasta cierto punto, ambigua<sup>328</sup>:

Vinía señora mastresa una dueña ançiana, vestida de negro, y siete donzellas de aquella devisa, repartidas por aquesta figura. La antigua dueña, cubierta de duelo, era a la popa en alto estrado del triste color de sus vestiduras, ordenando sus hijas en esta reguarda... por no fazer muestras que todas fuesen so sota cubierta, salvo la muy avisada Syndéresis, que

---

<sup>326</sup> Lo cierto es que la distinción confusa, con aparentes atisbos filológicos, se va a mantener entre los tratadistas españoles, como, por ejemplo, Rodrigo FERNÁNDEZ DE SANTAELLA, quien en su *Tratado de la inmortalidad del ánima*, escrito con la forma de diálogo catequismal entre un maestro y un discípulo, aquél ilustra a éste en estos términos: la sindéresis «es un hábito natural del entendimiento humano con que conoce e procura las cosas que deve obrar. E para que mejor lo entiendas has de saber que Dios naturalmente puso en nosotros el conocimiento de los principios especulativos mediante los quales procedemos razonando el conocimiento de las conclusiones como del conocimiento que el todo es mayor que su parte (...) y el conocimiento de estos naturales principios atribuyó Aristótel no a alguna intelectual potencia, sino a un hábito que llamó en el VI de la *Ética* entendimiento de los principios, por el qual natural hábito de Dios en el ánima influido naturalmente conocemos los dichos principios de conocer. E assí ay otros principios naturales de obrar, como que el bien es de seguir y el mal de huir, el bien común se deve anteponer al particular. Y el natural conocimiento déstos no pertenece a alguna especial potencia intelectual, sino a un especial hábito natural que comúnmente llaman nuestros doctores sinderesi, aunque según su derivación del griego se ha de escribir e pronunciar sinteresi, con t en la segunda sílaba e sin h, porque descende de sintereo, verbo greco que significa conservar. E assí significa sinteresi atención o conservación, porque por los principios prácticos de bien obrar que conserva faze atento a seguir el bien e huir el mal...» (ed. de Sevilla: Polono-Cronberger, 1503, fols. xviii-xix<sup>o</sup>).

<sup>327</sup> Cohorte acaso muy mermada: Alan Deyermond nos enter a de que ahora contamos con una propuesta de fuente directa para la alegoría penitencial del *Siervo libre de amor*, hecha por E. Michael GERLI en el curso de la 41st Kentucky Foreign Language Conference de 1988 con su comunicación «*Siervo libre de amor* and the Penitential Tradition», en donde se reconoce la relación directa de la obra de Rodríguez del Padrón con el *Pèlerinage de la vie humaine* de Guillaume de Dilgueville; seguramente estas páginas nuestras mejorarían con la lectura del trabajo de Gerli (sobre la versión castellana de este texto y su significación, véase Maryjane DUNN-WOOD, «Guillaume de Dilgueville's *El pèlerinaje de la vida humana*: New Interest in a Forgotten Work», *La Corónica*, 15 [1986-1987], págs. 259-263).

<sup>328</sup> Véase C. HERNÁNDEZ ALONSO, ed., Juan Rodríguez del Padrón, *Obras completas*, págs. 207-208.

éntrase en el esqui<1>fe a çercar tierra firme, por algunos reparos, refrescos, afferes, en ardit y deffensa de sus enemigos.

En un sostenido tono ético del tratado de Rodríguez del Padrón, podríamos explicarnos la alegoría ahí incluso como una representación de la nave del ingenio y de su entorno<sup>329</sup>, la *cymba ingenii*, de Propertio, Boccaccio y tantos otros, como Dante. Precisamente, cuando éste invita a quienes bogan «in picoletta barca» para que sigan su gran «legno», comandado por Minerva y Apolo, con la guía de las nueve musas (*Paradiso*, II, 1-8), un glosador conocido en España — Villena y Santillana poseían copias y lo utilizaron —, Iacopo della Lana, identifica la barca con el Entendimiento y los personajes mitológicos con la Sabiduría<sup>330</sup>.

De modo que en la agrupación alegórica de Juan Rodríguez del Padrón destila una cierta pedantería universitaria muy propia, en donde el entendimiento es la barca ornada de las siete virtudes y otras compañías entre las que destaca la sindéresis. Y que tras tal formulación late un escolasticismo franciscano más que dominico se percibe especialmente por el hecho de que también la doctrina franciscana de la sindéresis constituye el punto de partida de la concepción del fundamento de las virtudes, que en la epístola del 'Siervo libre de amor' son presididas en el gran barco que viene de alta mar por la dama Syndéresis.

Así pues, según pensamos, no será ésta la representación de la «discreción» que se ayuda de las siete artes liberales en la gran barca de la sabiduría — ni otros símbolos más impertinentes<sup>331</sup> —, sino que se acota con más cuidado en el campo psicológico, pues Juan Rodríguez persigue con ello una

<sup>329</sup> Véase, muy restringidamente, Ernst Robert CURTIUS, *Literatura europea y edad media latina*, México: Fondo de Cultura Económica, 1955, págs. 189-193.

<sup>330</sup> Luciano SCARABELLI, ed., *Commedia di Dante degli Allagheriti col commento di Jacopo di Giovanni dalla Lana bolognese*, Milán: Carlo Moretti, 1864-1865, pág. 323.

<sup>331</sup> Es llamativa la opinión de Martin GILDERMAN para quien la dama Sindéresis es el «hada Morgana que llega en su *navío* para llevar al autor al paraíso reservado para los héroes de amor» («La apoteosis del amante cortés. Hacia una interpretación del *Siervo libre de amor*», *Boletín de Filología Española*, 12 [1972], pág. 47), citado también por J. FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, «La estructura del *Siervo libre de amor* y la crítica reciente», pág. 180 (para otras opiniones, véase ahí, págs. 181 y sigs.) Nada, sin embargo, nos permite llevar tan lejos o en sentido tan desvariado la alegoría de Juan Rodríguez del Padrón: la gran urca llega y transporta unos personajes alegóricos con un sentido técnico que se puede establecer en la clave amoroso-penitencial, no recoge a nuestro enamorado. Sí es cierto que en géneros no antípodas del *Siervo* el mar es el cuerpo aislante para el suceso maravilloso, que acaece en la isla no menos maravillosa a la que se llega con la barca o el pez mágico. Pensamos en relatos hagiográficos, como el de la *Vida de san Amaro* o los *Viajes de san Brandán*; o en relatos con el folclore relacionados en los que el caballero o la dama se dejan transportar por la barca sin remos ni gobernalle: u otros, como el viaje que nos cuenta Guillem de Torroella en su *Faula* (en la que sí interviene el hada Morgana y el mismísimo rey Arturo), el alegórico de Bernat Metge en el *Libre de Fortuna e Prudència* o el del caballero Tirant el Blanch en su desesperación.

más experta y complicada caracterización del efecto amoroso y de imposible eliminación, en abierta polémica con actitudes de más laxitud que prevén, por ejemplo, el matrimonio como final de la pasión, actitudes tales como las del *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* y otras universitarias que nos preocupan y, por supuesto, que Juan Rodríguez del Padrón debía conocer y, según pensamos, rechazar.

Parece claro que, esencialmente, nuestro enamorado inicia al final de su narración un proceso de recuperación de la razón, perdida en el curso del amor, tal como mandan los cánones cortesés. Arriba la *Syndéresis* en la gran barca, arriba al ánimo del individuo el reconocimiento de las verdades esenciales, que, como exponía san Buenaventura, va a prender en la conciencia, lo que permite avistar una solución a nuestro enamorado o que se encauce su pensamiento por el camino de la liberación de las pasiones, que, al cabo, es la preocupación de todos los textos *de amore* que hasta aquí hemos venido examinando.

Claro que la tesis del franciscano —Juan Rodríguez del Padrón llegó a serlo— es pesimista. La presencia de las siete virtudes y la posibilidad de que tengan como intermediaria a la *Syndéresis* para obrar es, como hemos escrito, propia del voluntarismo franciscano, con lo que la gran dama que preside la *urca* sería la mismísima voluntad, vestida de negro por la esclavitud y postración que ha sobrellevado en el alma del enamorado.

Así, la fenomenología psicológica del amor vuelve a aparecer en los términos que, en ocasiones, ya hemos descrito, pero ahora en tono abiertamente polémico. En tal sentido es perfectamente lógico en su paradoja el título de la obra, paradoja de notable profundidad: de hecho, la servidumbre está presente aún en el enamorado que escribe su relación, pues sólo ha obrado la chispa que enciende la conciencia para que la razón atienda a los principios morales básicos. Pensamos que no se puede hablar todavía ni siquiera del proceso de recuperación moral en el sentido cristiano y aun penitencial, como ha señalado con tino a otros efectos un crítico reciente<sup>332</sup>, precisamente en razón del pesimismo de la convención cortés y de la actitud polémica de Juan Rodríguez en la que venimos insistiendo.

Indudablemente, el enamorado está encaminado hacia la libertad, y en ese camino va a meditar sobre su caso, puede escribir su carta<sup>333</sup>. No debe

---

<sup>332</sup> Gregory P. ANDRACHUCK, «On the Missing Third Part of *Siervo libre de amor*», *Hispanic Review*, 45 (1977), págs. 171-180. Es también Javier HERRERO quien sugiere parecida propuesta (véase «The Allegorical Structure of the *Siervo libre de amor*», *Speculum*, 55 [1980], págs. 75-164).

<sup>333</sup> Recientemente, Alan Deyermond nos adelanta el contenido de un ingenioso artículo en el que plantea que precisamente la tercera parte de la obra consiste en ponerse a escribirla, con lo cual nuestra

olvidarse que el enamorado toma la pluma al final de la obra para relatar a Gonzalo de Medina su experiencia. Y dice que escribe «así *vergonçado*, con la pena [entiéndase 'pluma'] del *temor*», «como temeroso amador».

—Tampoco conviene dejar pasar desapercibido el principio según el cual «synderesis et sensualitas opponi videntur: quia synderesis semper inclinatur ad bonum, sensualitas semper ad malum», en lo que coincidiría todo escolástico<sup>334</sup>. O, más pragmáticamente y acorde con su interpretación, la sindéresis no puede extinguirse bajo ninguna circunstancia, por lo que siempre quedará como el único cabo salvador como de hecho lo es para nuestro enamorado en la ribera de ese mar de pecado que esclaviza a la misma voluntad. Pero, aun siendo inextinguible, la sindéresis puede interrumpirse «propter lasciviam delectationis..., aliquando enim in peccatis carnalibus ita absorvetur homo ab actu carnis, ut remorsum locum non habeat, quia carnales homines tanto impetu delectationis feruntur, ut ratio tum non habeat locum», como expone convincentemente san Buenaventura<sup>335</sup>.

Obviamente, no queremos dar aquí un excesivo relieve a elementos que, en ocasiones, pueden tener sólo un papel amplificatorio. Pero el mismo título de la obra de Rodríguez del Padrón viene a confirmar ese estado de conciencia en el que padece el siervo libertado de amor. Tiene éste, indudablemente, entre sus rasgos esenciales de carácter uno que depende de estricta formulación del amor cortés<sup>336</sup>. Efectivamente, la libertad incompleta que goza quien nos cuenta su pasión está causada por el implícito reconocimiento de la inevitable servidumbre, de la inevitable necesidad de amar tan sostenidamente que la herida por el amor producida se enquistara fuera ya del mismo amor, una vez libertado el enamorado de la misma adoración por la amada, liberado incluso del terrible deseo de suicidio, y a las puertas de recobrar la voluntad perdida.

En buena medida, la actitud pesimista del de Padrón concuerda con la de Guevara (véase más arriba), que propone, habida cuenta de que ni siquiera la participación de los *grados* del amor son suficientes para calmar la pasión, ajusticiar al Amor, acabar con él por los medios al alcance de los humanos. Y Guevara habla, en efecto, también desde la libertad<sup>337</sup>:

afirmación sobre que Juan Rodríguez del Padrón escribe desde la libertad cobra pleno sentido aun como recurso de construcción literaria.

<sup>334</sup> *Summa Theologica*, I, q. 79, a. 12.

<sup>335</sup> *In Hum sententiarum*, dist. XXXIX, art. II, q. 1 (en *Opera*, ed. cit., II, pág. 912).

<sup>336</sup> Ha examinado este aspecto, por ejemplo, Antonio PRIETO, prologando la edición del *Siervo libertado de amor*, cit., págs. 47 y sigs.

<sup>337</sup> Véase nuestro libro *Juan Barba y la historiografía en verso en la España de los Reyes Católicos*, citado.

mas no quise tu dolor,  
 por lo mucho sojuzgado  
 que te fue,  
 hasta verme sin horror  
 con licencia desviado.  
 de tu fe.

Será Juan Barba, sin embargo, el encargado de llamar a capítulo al *vicioso* poeta, recordándole ciertos mandatos naturales de Dios que afectan al amor y polemizando con él, defendiendo unos postulados cortesés no sin cierta ambigüedad.

Pues en el *Siervo libre de amor* se ventila una postura precisamente contraria a la de otra epístola expurgativa que ya hemos analizado, el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, en donde también se escribe desde una segura libertad amorosa. Las actitudes son enfrentadas porque la concepción del amor de Rodríguez del Padrón es de muy otra laya. Ambos enamorados escriben desde la libertad, ambos profesan o han profesado en la religión del amor, pero mientras que en un caso se mantiene la posibilidad de una liberación efectiva por la vía matrimonial —es cierto que con su poquito de socarronería—, en el caso del *Siervo libre de amor* se mantiene la posibilidad relativa de eliminar la pasión y de ser libre dentro de la misma servidumbre<sup>338</sup>. En tal sentido, la interpretación del título de la obra por parte de un nutrido grupo de críticos<sup>339</sup> con indicador de la voluntad de servidumbre de un enamorado sólo la matizamos como la expresión alquitara de una servidumbre o reconocimiento del amor con mayúsculas, la pasión, incluso desde la libertad.

Por el contrario, solución distinta es la que propone el autor del *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* y otros partidarios escolásticos o reprobadores de la pasión, que llegan a la solución matrimonial. El autor universitario seguramente salmantino que pergeña su *Tratado* centoneando de aquí y de allá, partiendo de posturas naturalistas, transforma la servidumbre en

<sup>338</sup> Ni que decir tiene que la liberación del amor no será un tema innovador planteado abstractamente. Es ovidiano (véase *Amores*, I, ii, 30 y sigs.) y de ahí tuvo su repercusión en textos triunfantes, como el *Triumphus de Cupidine*, de Jeroni Pau (cf. María Angela VILALLONGA, ed., Jeroni Pau, *Obres*, Barcelona: Curial, 1986, II, págs. 154-155), entre otros (véase también Juan ALCINA, «Humanismo y Petrarquismo», en *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España. Actas de la III Academia Literaria Renacentista*, Salamanca: Universidad, 1983, pág. 146; también, para el tema de la prisión de amor y las cadenas resultas en la tradición románica, Francisco RICO, *Vida u obra de Petrarca*, I, *Lectura del «Secretum»*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1974, pág. 251, notas).

<sup>339</sup> Por ejemplo, los citados C. HERNÁNDEZ ALONSO, A. PRIETO; y, antes, José Luis VARELA, «La novela sentimental y el idealismo cortesano», en *La transfiguración literaria*, Madrid: Ediciones Ibero-americanas, 1970, págs. 1-15, entre otros.

mas no quise tu dolor,  
 por lo mucho sojuzgado  
 que te fue,  
 hasta verme sin horror  
 con licencia desviado,  
 de tu fe.

Será Juan Barba, sin embargo, el encargado de llamar a capítulo al *vicio*-so poeta, recordándole ciertos mandatos naturales de Dios que afectan al amor y polemizando con él, defendiendo unos postulados cortesés no sin cierta ambigüedad.

Pues en el *Siervo libre de amor* se ventila una postura precisamente contraria a la de otra epístola expurgativa que ya hemos analizado, el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, en donde también se escribe desde una segura libertad amorosa. Las actitudes son enfrentadas porque la concepción del amor de Rodríguez del Padrón es de muy otra laya. Ambos enamorados escriben desde la libertad, ambos profesan o han profesado en la religión del amor, pero mientras que en un caso se mantiene la posibilidad de una liberación efectiva por la vía matrimonial —es cierto que con su poquito de socarronería—, en el caso del *Siervo libre de amor* se mantiene la posibilidad relativa de eliminar la pasión y de ser libre dentro de la misma servidumbre<sup>338</sup>. En tal sentido, la interpretación del título de la obra por parte de un nutrido grupo de críticos<sup>339</sup> con indicador de la voluntad de servidumbre de un enamorado sólo la matizamos como la expresión alquitarrada de una servidumbre o reconocimiento del amor con mayúsculas, la pasión, incluso desde la libertad.

Por el contrario, solución distinta es la que propone el autor del *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* y otros partidarios escolásticos o reprobadores de la pasión, que llegan a la solución matrimonial. El autor univ ersitario seguramente salmantino que pergeña su *Tratado* centoneando de aquí y de allá, partiendo de posturas naturalistas, transforma la servidumbre en

---

<sup>338</sup> Ni que decir tiene que la liberación del amor no será un tema innovador planteado abstractamente. Es ovidiano (véase *Amores*, I, ii, 30 y sigs.) y de ahí tuvo su repercusión en textos triunfantes, como el *Triumphus de Cupidine*, de Jeroni Pau (cf. María Ángela VILALLONGA, ed., Jeroni Pau, *Obres*, Barcelona: Curial, 1986, II, págs. 154-155), entre otros (véase también Juan ALCINA, «Humanismo y Petrarquismo», en *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España. Actas de la III Academia Literaria Renacentista*, Salamanca: Universidad, 1983, pág. 146; también, para el tema de la prisión de amor y las cadenas resueltas en la tradición románica, Francisco RICO, *Vida u obra de Petrarca*, I. *Lectura del «Secretum»*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1974, pág. 251, notas).

<sup>339</sup> Por ejemplo, los citados C. HERNÁNDEZ ALONSO, A. PRIETO; y, antes, José Luis VARELA, «La novela sentimental y el idealismo cortesano», en *La transfiguración literaria*, Madrid: Ediciones Iberoamericanas, 1970, págs. 1-15, entre otros.

\* una deuda natural, en un servicio a la naturaleza, por la vía del amor mixto, que da *utilidad* social al problema erótico (la misma utilidad que querría un Juan Barba por la misma época, por supuesto la misma utilidad de los moralistas y de los juristas, como el Ermengaud de un siglo antes<sup>340</sup>).

Es lo mismo que sufrirá Romeu Lull, quien, tras contar en *Lo desapropiament d'Amor* las razones naturales de la existencia de amor, e iniciar después un proceso de enamoramiento, hasta la pérdida total de la *conciencia* y, por supuesto, la inutilización de la razón, desengañado luego de un inútil servicio a la amada, pasa a tomar por procurador a la «memòria, de tota virtut oblidada, e la reho malalta per advocats, e la consciència per jutge», acabando por contraer matrimonio<sup>341</sup>. La presentación de Lull no deja de ser atractiva, no sólo porque reconocemos ahí la misma actitud palinódica de Petrarca, sino también porque nos presenta el ciclo completo como nuestro *Tratado*, en primera persona y convirtiendo la descripción fenomenológica en una autobiografía amorosa, que acaba en matrimonio,

<sup>340</sup> Nótese, sin embargo, que la reclamación de un *fruto* de amor, que en los planteamientos naturalistas es justamente el de los hijos por la vía matrimonial, no sólo se halla en Ermengaud, sino también entre la misma vida trovadoresca tardía; por ejemplo, a ello se da pie en las *Leys d'amors* (y el amor matrimonial era precisamente el común denominador del tema en otras literaturas: cf. Joseph COPPIN, *Amour et mariage dans la littérature française du Nord au Moyen Âge*, París: Librairie d'Argence, 1961). Gracias, sin embargo, a una escolastización del *ars amandi* es posible encontrar en la secuencia ovidiana de la edad media el matrimonio como uno de los capítulos, no siempre el último, de la relación amorosa (aunque con un punto de vista bastante irónico, el *Art d'amours* de Guiart funde el cortejo cortés y la violación más 'natural' con un último paso: si la que era antes doncella lo merece, es posible desposarla [A. M. FINOLI, ed., *Artes amandi*, págs. 231-236]), y, así, en los tratados de Richard de Fournival *Puissance d'amour y Conseil d'amour* dase cabida al matrimonio, en el primero de los tratados como uno de los fines de la existencia del amor (véase, por ejemplo, C. SEGRE, «Le forme e le tradizione didattiche», en *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, VI-1, págs. 113-114). Este enfoque que se va alimentando con el tiempo está ya naturalmente admitido en textos con fondo teórico como nuestro *Tratado* y otras epístolas de *arte amandi*, como la de Pere Torroella. Por otro lado, una cierta confluencia del amor matrimonial, con fruto, y el meramente sentimental literario se advierte cada vez más clara en la literatura cortesana española del siglo XV, y es evidente también en la novela sentimental (¿causada, también, por la cada vez más amplia difusión de los relatos breves del tipo *París y Viana*, *Pierres de Provenza* y *la Linda Magalona*, *Flores y Blancaflor* o *la Historia de Oliveros y Artús de Algarbe?*). No es el caso ahora de recordar lo escrito sobre el tratamiento del amor conyugal en la poesía española del siglo XV (cf. Ch. J. WHITBOURN, *The «Arcipreste de Talavera» and the Literature of Love*, págs. 15-17; R. BOASE, *The Troubadour Revival. A Study of Social Change and Traditionalism in late Medieval Spain*, pág. 169; y otros casos, como el de Gómez Manrique y su esposa), pero es una perla en ese sentido un poema del *Cancionero d'Herberay des Essarts*, en el que se defiende el amor matrimonial desde la amistad con el convencimiento de que es mejor que la pasión y, lo más importante, que la sustituye (véase Ch. V. AUBRUN, *Le Chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts (XV<sup>e</sup> siècle). Edition précédée d'une étude historique*, págs. 46-49).

<sup>341</sup> Véase Ramón MIQUEL Y PLANAS, ed., *Novelari català dels segles XIV a XVIII*, III, Barcelona: Biblioteca Catalana, 1908-1916, n.º 8; también en Arsenio PACHECO, ed., *Novel·letes sentimentals dels segles XIV i XV*, Barcelona: Edicions 62, 1970, págs. 64-71.

como no era imposible en quien piensa que «comuna opinió és, no solament dels naturals mes encara dels teòlechs doctors, que tota racional e humana creatura en la creació sua és inclinada a certa natural inclinació, la qual més que tota altre en ella domina». Perfecto modo de centrar en el ámbito naturalista un proceso que había comenzado como remedo cortesano y pasional<sup>342</sup>.

Pero Juan Rodríguez del Padrón no llega a efectuar el paso. Su ideología poética cortesana es tan polémica como pesimista; al contrario, la actitud 'universitaria' del *Tratado* es optimista y va ganando cada vez más adeptos desde sus orígenes, con las razonables fisuras. Frente a frente desde el punto de vista ideológico, estas dos obras, sin embargo, caminan en paralelo desde el punto de vista de su género y estructura, el de la epístola autobiográfica expurgativa. Por más que en la de Rodríguez del Padrón se incorpora una andadura formal que quiere superar la heroida ovidiana, como antes señalábamos de la mano de la crítica, aunque acaso sea posible sostener que tal superación es directamente proporcional a sus necesidades polémicas, más que a las supuestas necesidades artísticas del proceso literario.

Empero prueba del ovidianismo de la epístola del de Padrón es la incorporación de un *accessus* al principio, equivalente a los necesarios que encabezan las epístolas del *Bursario* como guía interpretativa de lectura<sup>343</sup>, en donde se declara la intención del autor, procurando establecer una aséptica separación entre éste y su protagonista (que la crítica se ha empeñado en desdibujar<sup>344</sup>, dando sólo importancia al desarrollo sentimental del texto), con la intención de dar sentido trascendente a lo que toma forma de experiencia individual<sup>345</sup>.

Y tales paralelos formales, que deben responder necesariamente a la boga del género epistolar y al subgénero de la epístola erótica en ambientes culturales cada vez menos restringidos, son también notables en el mismo desarrollo de ambas cartas. La casuística argumentativa del *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* quiere apoyar las dos conclusiones básicas, de

<sup>342</sup> Véanse, además, los últimos párrafos que cierran el último capítulo de este libro, en donde nos referimos como contrapunto de la burla matrimonial a alguna de las manifestaciones poéticas de la defensa del amor matrimonial.

<sup>343</sup> Véase Pilar SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE y Tomás GONZALEZ ROLÁN, eds., Juan Rodríguez del Padrón, *Bursario*, Madrid: Universidad Complutense, 1984; para el *accessus*, véanse págs. 31 y sigs.

<sup>344</sup> Véase, para tales cuestiones, no sólo el excursus bien conocido de E. R. CURTIUS, sino también en el contexto del *accessus*, lo que dice A. J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship*, Londres: Scholar Press, 1984, especialmente págs. 9-39.

<sup>345</sup> Es, indudablemente, una excusa proemial el afirmar que un determinado estilo se adopta por la exquisita sensibilidad literaria del destinatario.

donde la enumeración de casos desastrosos de amor. Juan Rodríguez, por el mismo tenor, aporta un doble ejemplo<sup>346</sup> de doble cara con su historia de Ardanlier y Liessa, caso propio de un mundo más cortesano y *romancista* (de lectores de ficción en lengua romance) que universitario. A nuestro modo de ver, sin embargo, el tratamiento ético de la *Estoria* es más estético que penitencial, en el mismo sentido que se usa en una obra como el *Tratado*, circunscribiendo el bloque ejemplar a los particulares intereses que afectan al individuo, marcado por una visión del mundo y del amor más bien pesimista y egocéntrica<sup>347</sup>.

La consumación de los amores por la vía matrimonial que nos presenta el anónimo salmantino, en el entramado de superiores razones tan naturales como las que blande Romeu Llull o Pleberio<sup>348</sup>, puede solucionar el problema del amor. Mientras que la misma consumación de los amores de Ardanlier y Liessa lleva a la tragedia. El propio autor del *Siervo libre de amor* expone al principio de su tratado que el amor con *complimiento* «es fuera de gentileza e fin de descortesía»<sup>349</sup>. De hecho, el *siervo* de Padrón provoca la ira de la amada cuando rompe el límite de sus pensamientos amorosos, haciendo caso al amigo, que quiere favorecerle llevándole una carta a la amada. Ésta aparece ahí airada, no porque el amigo intentara una desleal competencia, como se ha sostenido generalmente, sino porque el enamorado rompe el convencional secreto, confiándose en una tercera persona.

El destierro, la pena casi hasta la muerte, la recuperación de la *sindéresis* —que no la por entonces imposible recuperación del entendimiento— permiten al autor escribir desde esa postura y en alabanza de un extremoso amor cortés, en el que naturalmente la pasión y el padecimiento, incluso el martirio, son el mismo ser del amante<sup>350</sup>.

Cierto, la popularidad del género epistolar podría justificar su adopción por parte de Juan Rodríguez del Padrón<sup>351</sup>. Sin embargo, estamos por arries-

<sup>346</sup> La «estoria» ha sido calificada antes de *exemplum* por Gregory P. ANDRACHUCK, «The Function of the *Estoria de dos amadores* within the *Siervo libre de amor*», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 2 (1977), págs. 27-38.

<sup>347</sup> Con vitalidad dentro del tiempo estático y psicológico que ha distinguido Antonio PRIETO, en el prólogo a su edición citada, págs. 32 y sigs.

<sup>348</sup> En sospechosa relación con Petrarca, según se dirá.

<sup>349</sup> C. HERNÁNDEZ ALONSO, ed., Juan Rodríguez del Padrón, *Obras completas*, pág. 157.

<sup>350</sup> Cf. A. PRIETO, ed., *Siervo libre de amor*, pág. 49.

<sup>351</sup> Véase Jeremy N. H. LAWRENCE, «Nuevos lectores y nuevos géneros; apuntes sobre la epistolografía castellana en el primer renacimiento español», en donde se pone de manifiesto la importancia de la difusión y el aumento de los intercambios epistolares como medio del desarrollo de humanismo romancista y también de la creación de un determinado tipo de literatura. Recientemente, Domingo YNDURÁIN centra la atención sobre la carta de amores y señala que también en este caso la de la

gar que éste estaba al tanto del alcance cada vez mayor de enfoques como el de la otra epístola del anónimo salmantino, contra los que reacciona en su defensa el *Siervo libre de amor* con el mismo método judicial.

Y ello si es que no significa también algo el hecho de que tanto Juan Rodríguez, como Gonzalo de Medina, pasaran su juventud estudiantil en Salamanca en los tiempos en que se configura lo por el Tostado expuesto, como prueba algún dato no muy utilizado, que sepamos, por los biógrafos de Juan Rodríguez del Padrón<sup>352</sup>.

\* \* \*

Pero, desde luego, no será inútil seguir pensando en el *Siervo libre de amor* como si del primer espécimen de la ficción sentimental se tratara. Pues, precisamente, es característica esencial del epistolar la de ser un género hartamente útil para sobrepasar sus propios límites y materializar cualquiera de los temas propios del *tratadismo* del siglo XV.

De hecho, tampoco podemos dejar de considerar la obra del de Padrón como formulación polémica de una actitud contraria a la naturalista. Pues la teoría amorosa se cuenta a sí misma en primera persona en nuestra literatura del cuatrocientos, siempre que nos mantenemos en los límites de la literatura.

Por ejemplo, nadie ignora el comienzo del *Tratado de amor* atribuido a Juan de Mena: «Hablar de amor —dice— más es lasciva cosa que moral»<sup>353</sup>. Parece, por ahí, como si lo conservado fuera sólo fragmento de algo más extenso, como un tratado de amor y amistad parecido al *Breviloquio* del Tostado. Sin embargo, advertimos muy pronto que el autor habla desde la propia experiencia autobiográfica:

Vengamos, pues, al amor no lícito e insano e digamos cuáles son aquellas cosas que provocan e aquejan los coraçones de los mortales a bien querer e amar, e dilatemos e fagamos este capítulo más grande que los otros por contemplación del amor. *Falle el amor mayor gracia en mi escriptura que yo he fallado en él* (pág. 93).

---

carta de amores «es una tradición cortesana medievalizante, no humanística; y aunque el origen remoto pueda rastrearse hasta las *Epistulae Heroidum*, lo cierto es que los modelos quedan fijados en la prosa romance del XV» («Las cartas de amores», en *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid: Gredos, 1988, pág. 494).

<sup>352</sup> Véase V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Bulario de la Universidad de Salamanca*, I, págs. 542-543.

<sup>353</sup> M. L. GUTIÉRREZ ARAUS, *Tratado de amor atribuido a Juan de Mena*, pág. 91.

El texto a Mena atribuido, naturalmente, puede ser leído como cualquiera de los textos literarios que hasta ahora hemos ido examinando, en este caso como una *reprobatio amoris* desde la personal experiencia autobiográfica de un enamorado. Si se quiere, un texto más de ficción sentimental que inunda el cuatrocientos español<sup>354</sup>.

Pareciera razonable pensar, situándonos en tal lugar con una perspectiva amplia, que el tono de la exposición erótica doctrinal tiene más lugar en el tratadismo amoroso del siglo XV que el mismísimo análisis de las pasiones individuales, que generalmente se ha visto como el fin básico de la novela sentimental española.

Como si dijéramos que una teoría amorosa se cuenta a sí misma de forma dialéctica, como parecían quererlo hacer quienes escribían tales textos como los hasta ahora examinados. Todos esperamos, sin embargo, poder apreciar más profundamente un estudio de la ficción sentimental que desarrolle uno de sus aspectos esenciales, la posibilidad de considerarla un experimento narrativo en el que los tonos, los motivos, etc., son los mismos del cancionero poético<sup>355</sup>. No puede olvidarse, sin embargo, que la prosa se va haciendo materialmente sitio en los mismos volúmenes de cancioneros en forma de epístolas, algunas autobiográficas y eróticas. La convivencia material de la epístola amorosa o del tratado *de amore* con forma epistolar en los mismos cancioneros colectivos —de menos significación en los particulares— de la segunda mitad del siglo XV y de principios del siglo XVI es un dato básico para calibrar la configuración del género sentimental en la mente de los lectores de otrora y también para que la crítica actual pueda delimitar el mapa aún sólo esbozado de ese género. Pensamos, claro es, en las epístolas ovidianas de Juan Rodríguez del Padrón o las doctrinales que figuran en el

---

<sup>354</sup> Y otro caso más puede ser recordado, en el que en un intercambio epistolar dos interesados enfrentan su propio problema y su propia experiencia, con una intención de plantear casos en el ámbito del tratadismo autobiográfico. Son la *Carta de buena nota* y la *Respuesta de Gómez Manrique* que ha dado a luz Carmen PARRILLA, «Dos cartas inéditas en la Biblioteca Colombina», *Epos*, 2 (1986), págs. 341-350. Es cierto, sin embargo, que estas cartas parecen de sentido inverso al del *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*; con un arte de amar, con insistencia en el servicio a la amada, y un tratamiento irónico de éste y del resto de los tópicos del *ars amandi*, como el de los remedios, alguno de los cuales para Gómez Manrique hará el efecto contrario que quiere Ovidio y la tradición medieval a la que ya nos hemos referido; así, el fingir competidores es para Gómez Manrique más un medio de zafarse de amor que de acrecentarlo, seguramente burlándose de una de las reglas difundidas por Andrés el Capellán («Qui non zelat amare non potest») y en la poesía provenzal.

<sup>355</sup> El estudio esperado es el de Michael Gerli, y lo resumió brevemente K. WHINNOM, *The Spanish Sentimental Romance*, pág. 23. Independientemente, otros han iniciado ya el camino, referido ya, por ejemplo, Domingo YNDURAIN, «Sobre el *Proceso de cartas de amores* (Venecia, 1553) de Juan de Segura», en *Homenaje a Manuel Alvar*, Madrid: Gredos, 1986, págs. 585-600.

*Cancionero de Herberay des Essarts* o como las polémicas al estilo de la *Carta de buena nota* y su *Respuesta de Gómez Manrique* de la Biblioteca Colombina, o las piezas sentimentales que conviven en 'razonable' armonía en la miscelánea de la Trivulziana<sup>356</sup>.

Pero tal convivencia no permite, según nos parece, establecer una rigurosa diferenciación basada sólo en la actitud teórica de quienes mantienen posturas naturalistas y aquellos otros que insisten en una vía que llamamos cortés. Dejado de lado el hecho de que tal diferenciación no es tan radical, que incluso no se puede establecer habida cuenta de lo imposible que va resultando defender la invariabilidad de esa teoría del amor cortés; dejando de lado ello, podemos sobrepasar los contenidos de nuevo e ir a las formas. Estos tratados universitarios y los con ellos relacionados son tan pedantes como la mayoría de los textos canónicos de la ficción sentimental. Hasta la *Cárcel de amor* ha sido analizada como una *oratio* con su exordio, proposiciones, pruebas, refutación, etc., etc.<sup>357</sup> A nadie pasa desapercibida la sensibilidad 'judicial' de Juan de Flores y su manía por plantear cuestiones o tesis que son hábilmente desarrolladas según métodos a veces tan sofisticados como los del salmantino *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*. Incluso la *Triste deleytación* plantea también el caso de sus parejas protagonistas, que apunta al amor institucionalizado<sup>358</sup>, que es en sí el envés del sentimental. Como en el caso del *Siervo libre de amor*, en tantas piezas del género los padecimientos concretos de los enamorados constituyen un *exemplum* que funciona como alimento de la argumentación, que, en realidad, está dirigida por su desarrollo y su forma hacia otra dirección. En tal sentido, es posible agrupar en buena ley piezas tan dispares como el *Triunfo de amor* y *Grisel y Mirabella*, mientras que la adecuación del género a otras necesidades puede decantar el interés no tanto por el caso cuanto por el padecimiento ejemplar.

<sup>356</sup> Giovanni CARAVAGGI, ed., *Miscellanea spagnola della «Trivulziana»*, Florencia: Olschki, 1976.

<sup>357</sup> Véase Joseph F. CHORPENNING, «Rhetoric and Feminism in the *Cárcel de amor*», *Bulletin of Hispanic Studies*, 54 (1977), págs. 1-8.

<sup>358</sup> Es, cierto, difícil seguir el sentido de esta obra porque las voces son muchas y hay que enclavarlas en la polémica de tema amoroso que se quiere suscribir a costa del hilo narrativo. Así, la señora Voluntad de la *Triste deleytación* recupera las enseñanzas de Andrés el Capellán con respecto al amor en general y, más concretamente, con el rechazo del matrimonial (cf. Inés CREIXELL VIDAL-QUADRAS, ed., Andrés el Capellán, *Tratado sobre el amor*, Barcelona: El Festín de Esopo, 1985, pág. 52. 362, con el famoso veredicto de la Condesa de Champaña, págs. 179-203), aunque otras voces posteriores dirijan a ese amor a los mismos protagonistas (Regula ROHLAND DE LANGBEHN, ed., *Triste deleytación. Novela de F. A. d. C., autor anónimo del siglo XV*, Morón [Argentina]: Universidad de Morón, 1983, pág. 19; E. M. GERLI, *Triste deleytación. An Anonymous Fifteenth Century Castilian Romance*, Washington: Georgetown University Press, 1982, pág. 13). Para otro lugar habrá que dejar la discusión sobre el amor matrimonial en la ficción sentimental y los problemas que plantea, por ejemplo, en *Arnalte y Lucenda*.

Cierto, ninguna de las facetas de la vida literaria cortesana (véase el capítulo siguiente) se puede dejar escapar a la hora de caracterizar alguno de ellos. Podríamos decir que los *géneros* del momento establecen un diálogo abierto sobre las cuestiones que interesan (ejemplo, el coloquio que pudiéramos sorprender entre el *Siervo libre de amor* y el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* o algo a éste parecido). Diálogo que requiere el mismo lenguaje pedante, esas formas discursivas acendradas en la cultura universitaria y laica más espectacular, y, por supuesto, que se extiende sobre los mismos temas.

En rigor, vamos viendo en esta selva de teoría amorosa y práctica literaria cómo determinadas ideas erotológicas van cobrando una independencia conflictiva cuando se trasvasan a esos odres puramente literarios, sometidos a las convenciones retóricas y, sobre todo, condicionados por una actitud polémica y paródica. Es que no debe olvidarse que el tono de la epístola —por volver al género que más nos ha entretenido— en la España del siglo XV no siempre es precisamente serio. Pero, en cualquier caso, los ejemplares de literatura *de amore* que hemos examinado en éste y en el capítulo anterior nos permiten ver cómo, por un lado, se especializa la epístola autobiográfica en una suerte de tratadismo amoroso, cómo se desarrolla de la mano de ese tratadismo precisamente un género nuevo. Por otro lado, cómo es posible reconocer un hilo conductor de carácter teórico en los planteamientos amorosos; hilo teórico que subyace y significa mucho en la facturación de esa literatura, por aceptación o por rechazo; hilo teórico que recoge en sí otros compromisos u otras actitudes.

---

## CAPÍTULO SÉPTIMO

### De amor y pedagogía en los ambientes cortesanos

Enlazando de nuevo con uno de los muchos cabos sueltos del capítulo quinto, conviene extender nuestra búsqueda más allá de los límites universitarios. Es cierto que en esto del amor el argumento naturalista estaba presente fuera de esos límites, por más que la circunscripción a ellos, por cercanía o lejanía, estaba tiñendo el razonamiento teórico de quienes desde una variada perspectiva aristotélica definían el amor y sus orígenes, cualquiera que fuera el fin que se proponían. Fin que en tantas ocasiones era paródico.

Como tiene fin paródico el uso del argumento naturalista en uno de los géneros escolásticos por excelencia, el sermón, en concreto en algunos españoles de tema amoroso anteriores a 1500. Contamos con notables estudios de conjunto dedicados al sermón paródico. En algunos casos, desde una perspectiva amplia, temática y cronológicamente hablando<sup>359</sup>. En otros, se atiende más concretamente a la parodia, de modo general o en un contexto carnavalesco<sup>360</sup>; mientras que algunos, han estudiado el sermón paródico, más exactamente el *sermon joyeux*, como monólogo dramático, señalando sus funciones a todos los efectos<sup>361</sup>.

No puede decirse, ante este selecto panorama bibliográfico, que el caso de España o de la península ibérica haya sido desatendido, pues contamos

---

<sup>359</sup> Sander L. GILMAN, *The Parodic Sermon in European Perspective. Aspects of Liturgical Parody from the Middle Ages to the Twentieth Century*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974.

<sup>360</sup> Fuera ya del libro clásico de Lehman, hay que tener en cuenta ahora el de Piero CAMPORESI, *La maschera di Bertoldo. G. C. Croce e la letteratura carnevalesca*, Turín: Einaudi, 1976.

<sup>361</sup> Véase Jean-Claude AUBAILLY, *Le Monologue, le dialogue et la sottie. Essai sur quelques genres dramatiques de la fin du moyen âge et du début du XVI<sup>e</sup> siècle*, París: Honoré Champion, 1976. Desde luego, no se puede dejar de lado el histórico trabajo de Émile PICOT, *Le Monologue dramatique dans l'ancien théâtre français*, Ginebra: Slatkine, 1970 (reimpresión de la serie de artículos publicados en *Romania*, vols. 15-17), que es más un inventario que un estudio, pero que sigue siendo utilísimo aún. Hay que tener en cuenta, por supuesto, los trabajos de J. KOOPMANS, entre ellos *Quatre sermons joyeux (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Ginebra: Droz, 1984; *Recueil de sermons joyeux*, Ginebra: Droz, 1988, con una rica bibliografía sobre el tema.

con trabajos muy notables dedicados a los sermones en lengua castellana de Gil Vicente<sup>362</sup>, así como también a otros sermones de amor en verso y en prosa de finales del siglo XV y de la primera mitad del siguiente<sup>363</sup>. Por supuesto, alguno de los sermones de amor a los que aquí vamos a atender en el estrecho límite que nos hemos propuesto han sido estudiados en el cuerpo de monografías dedicadas al sermón durante la edad media española<sup>364</sup>.

Se notará que, principalmente, damos de lado a las manifestaciones que siendo de carácter paródico no tienen como contenido la teoría amorosa. Tampoco pasamos los límites del cuatrocientos. Hay que notar también que en las páginas que siguen no hacemos distinción entre el sermón en verso y el sermón en prosa. Y todo ello por el hecho de que perseguimos más que otra cosa la utilización de un razonamiento filosófico naturalista en el cuerpo de algunas de esas piezas; así como también porque vamos tras el reconocimiento de un tratadismo *de amore* oralmente expresado, razonamiento y tratadismo que se emparenta con otros parecidos de la predicación seria. Y, por otro lado, mantenemos que desde el punto de vista de su difusión primera (en ambientes cortesanos) o del marco restringido de destinatarios (las mujeres, en el caso del sermón de Diego de San Pedro) puede sostenerse una cierta homogeneidad de nuestras piezas en verso y en prosa de finales del siglo XV y de la primera mitad del siglo XVI.

Es a los más antiguos, desde luego, a los que atendemos. En concreto, al *Sermón de amor* de Francesc Alegre, en prosa, y al «Sermón» que Francesc Moner incluye en el cuerpo de su *Misa* de difuntos por la muerte enamorada del propio autor, ambos textos de finales del siglo XV. Conviene, pues, que les prestemos atención.

<sup>362</sup> Hay que partir del trabajo de Joaquim de CARVALHO, *Os sermões de Gil Vicente e a arte de pregar*, Lisboa: Edição da Revista *Occidente*, 1948, trabajo que fue discutido en su justa medida por I. S. RÉVAH, *Les Sermons de Gil Vicente. En marge d'un opuscle du professeur Joaquim de Carvalho*, Lisboa, 1949. Más recientemente, debemos a Blanca PERIÑAN muy valiosas consideraciones sobre las piezas de Vicente, en su «Una lectura del *Sermón pregado em Abrantes*», *Quaderni portoghesi*, 9-10 (1981), págs. 55-58; así como también en los trabajos citados en la nota siguiente.

<sup>363</sup> Los dedicados al *Sermón de amores* de Diego de San Pedro (véase Keith WHINNOM, ed., *Diego de San Pedro, Obras completas, I. Tratado de amores de Arnalte y Lucenda y Sermón*, Madrid: Castalia, 1973, págs. 64-69; del mismo *Diego de San Pedro*, Nueva York: Twayne, 1974, págs. 88-95) o los que estudian la manifestación de los sermones en verso del siglo XVI, a cargo de Blanca PERIÑAN, «Sobre el sermón burlesco en verso», en *Philologica Hispaniensia. In honorem M. Alvar*, III, Madrid: Gredos, 1987, págs. 339-353; «*Sermón de amores nuevamente compuesto por el menor Aunés. A los galanes y damas de la corte*», *Studi Ispanici*, 1986, págs. 181-199.

<sup>364</sup> Francisco RICO, *Predicación y literatura en la España medieval*, Cádiz: U.N.E.D., 1977, págs. 20-21; Alan D. DEYERMOND, «The Sermon and its Uses in Medieval Castilian Literature», *La Corónica*, 8 (1979-1980), pág. 135.

El *Sermó de amor, scrit per manament del rey don Joan, de immortal memòria* de Francesc Alegre se conserva en el cuerpo del cancionero de la Biblioteca Universitaria de Barcelona, conocido como *Jardinet d'orats*<sup>365</sup>. Tal como se halla ahora la investigación sobre la identidad de Francesc Alegre, es difícil saber si esta obra se puede atribuir al padre o al hijo, homónimos, aunque habida cuenta de que el autor dedica su trabajo a Juan II de Aragón acaso pudiera pensarse que se tratara del padre. Bien es verdad, sin embargo, que la documentación que pudiera afectar a uno o a otro se entrelaza de tal modo que es muy difícil distinguir ambas personas<sup>366</sup>. Un Francesc Alegre fue tesorero real en Palermo, en 1460; el mismo, posiblemente, que era cónsul de los catalanes en Sicilia en 1479<sup>367</sup>. De hecho, uno de los dos firma su versión catalana de los *Commentaria tria de primo bello punico* del Aretino en 1472. Otra producción literaria más tardía, como la versión comentada de las *Metamorfosis* de Ovidio, está dedicada a la que iba a ser llamada Juana la Loca, cuando aún era infante, y fue impresa en abril de 1494<sup>368</sup>. Lo cierto es que parece innegable la relación de esta traducción con nuestro *Sermó*, por la coincidencia literal de pasajes de las *Genealogiæ* de Boccaccio traducidos en una y otra obra, pero esa relación tampoco puede demostrar nada sobre la paternidad del hijo, teniendo en cuenta además que el Alegre padre alcanza los primeros años del siglo XVI.

Pero, en cualquier caso, el copista del *Jardinet d'orats*, el notario barcelonés Narcís Gual, acabó su trabajo en el año de 1486. Ahora bien, si atendemos a la rúbrica antes transcrita, Alegre escribía su *Sermó de amor* antes de la muerte de Juan II de Aragón y de Navarra, es decir, antes del dieciocho de enero de 1479 (la rúbrica, evidentemente, es adición posterior). Difícil

---

<sup>365</sup> Al que ya nos hemos referido con más detención en nuestro *Poemas castellanos de cancioneros bilingües y otros manuscritos barceloneses*, Exeter: Exeter University Press, 1983, págs. X-XII. El sermón ocupa los folios 117r al 122v, y su título ha sido levemente retocado con el objeto de eliminar la palabra sermón. Una copia de parte de este cancionero, debida a la mano de A. Bulbena i Tosell, se conserva en la Biblioteca de Cataluña. Entre corchetes, citamos a continuación el texto del *Sermó* según nuestra edición, incluida en el cuerpo de este volumen como apéndice 4.

<sup>366</sup> Nos ha facilitado algunas aclaraciones Pere Quer, que prepara ahora un libro sobre Alegre.

<sup>367</sup> Noticias que debemos a Jaime Vicens Vives y que resume Jorge RUBIÓ BALAGUER, «Literatura catalana», en *Historia General de las literaturas Hispánicas*, III, Barcelona: Vergara, 1968, págs. 832-834. Véase también Martín de RIOUER, *Història de la literatura catalana*, III, Barcelona: Ariel, 1980<sup>2</sup>, págs. 249-250.

<sup>368</sup> Véase Lola BADIA, «Per la presència d'Ovidi a l'Edat Mitjana catalana amb notes sobre les traduccions de les *Heroides* i de les *Metamorfosis* al vulgar», en *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, II. Barcelona: Quaderns Crema, 1986, págs. 87-91.

será precisar más, pues lo cierto es que los ocios literarios y venáticos de Juan II se extendieron hasta muy pocos días antes de su muerte. Por otro lado, ciertas referencias a Pere Torroella que se hallan en el cuerpo del *Sermó*, a quien se trata de «magnífich senyor», de no ser irónicas, nos remitirían a los tiempos en que éste estaba en buenas relaciones con el rey aragonés, mucho después de la muerte del Príncipe de Viana, a quien sirvió. Y no sólo buenas relaciones, sino que también serían muy distinguidas, como son las que tenía el camarero real Pere Torroella por los años de 1473 a 1475<sup>369</sup>.

Acaso el *Sermó de amor* de Alegre se escribió entre los años de 1473 ó 1475 y, claro es, 1479, coincidiendo con una etapa de su producción literaria de índole epistolar y sentimental, como el *Somni... recitant lo procés de una qüestió anemorade*, el *Rabonament entre Francesc Alegre y Sperança* o la *Requesta de amor recitant una altercació entre la Voluntat y la Rabó*<sup>370</sup>. Pero lo cierto es que más nos interesa la propia pieza literaria que la historia externa de la misma, aunque no será totalmente desdeñable cualquier dato sobre nuestro laico predicador, como el de su probable residencia italiana, lo que justifica en más de un extremo el andamiaje y las autoridades que maneja en el cuerpo de su 'doctrina'.

El *Sermó de amor* de Alegre es, con todo, el más antiguo de los conservados en su clase y, de entrada, podemos enclavarlo en plena vida cortesana de los Trastámara aragoneses en momentos en los que sus relaciones peninsulares eran muy amplias, como se demuestra por las mismas citas de la obrita de Alegre.

Éste toma como *thema*<sup>371</sup> un fragmento de Cicerón, precisamente de *De officiis*, I, iv, 12 («Commune item animantium omnium est coniunctionis adpetitus procreandi causa et cura quedam eorum, quæ procreata sunt»), texto que compendia a la perfección las razones que para la existencia del amor natural dan algunos de los teóricos sobre los que venimos llamando la atención. Síguese después una introducción o *prothema* que conduce hasta

<sup>369</sup> M. de RIQUER, *Història de la literatura catalana*, III, pág. 184.

<sup>370</sup> Inédita aún, como nuestro sermón, la última pieza, que entre otras razones no merece estarlo por las estrechas relaciones que puedan establecerse entre la *Requesta* y obras en castellano como la *Triste deleytación*. Las otras dos fueron ya publicadas por R. MIQUEL Y PLANAS, ed., *Novelari català*, III, fascículos 6 y 7.

<sup>371</sup> No parece pertinente volver a explicar la doctrina del *ars prædicandi* escolástico que utiliza Alegre, como tantos otros predicadores burlescos y serios de su época. Aparte los trabajos de RICO, DEYERMOND y PERINÁN citados, con bibliografía clásica, véase ahora la versión española del libro general de James J. MURPHY, *La retórica en la edad media. Historia de la teoría de la retórica desde san Agustín hasta el Renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, págs. 275-361.

la oración dedicada nada menos que a *Natura*, sustituta aquí de la Virgen (líns. 19-21). Antes, sin embargo, la subversión doctrinal que impera en el fondo teórico de todo este sermón ha hecho converger la doctrina ciceroniana con los tópicos mandatos bíblicos que generalmente pueden tener la función precisamente contraria a la que aquí tienen. Pues el mandato sobre que el hombre abandonará padre y madre a causa de la mujer que leemos en *Génesis* 2, 24, y por Alegre referido, tiene en tantos otros lugares una buena carga de misoginia. Así, este laico predicador nos va a imponer las líneas básicas de su parodia, si parodia puede llamarse a esta pieza (véase más abajo), que consisten en la utilización relativa de las formulaciones teóricas del naturalismo amoroso aplicándolas a una justificación de las relaciones amorosas extra-matrimoniales, en el ámbito del servicio cortés.

Por eso de inmediato se perciben dos puntos básicos en la consiguiente *divisio* del *thema*: «Lo primer serà hun natural appetit en nosaltres, per qui lo stimar és lo acost de aquelles, immediat descanç de nostre vida, *quia communis*, etc. Lo segon serà una singular cura de servir-les, *quia et quedam cura*, etc.» (líns. 26-28). De hecho, Alegre sabe bien — como lo saben todos los teóricos hasta ahora referidos — que la consideración del instinto natural de la conservación de la especie es general y común a todos los animales, de modo que difícil será centrar la cuestión de los orígenes del amor en ese punto.

Por ello — introduciendo el desarrollo de las dos partes de la *divisio* — excluye de antemano el problema y concentra la atención en hombres y mujeres, moviendo paródicamente una *questio* (con estructura simplificada, pero formalmente típica) sobre si este apetito «té més loch en les dones que en los hòmens» (líns. 32-33). En el fondo, se intenta dar un serio fundamento al tópico misógino sobre la ligereza y facilidad natural femenina, así como también advertimos que subyace aquí la idea de la mujer como *vas reproductionis*, que el propio Alegre va a negar invocando la opinión de los médicos contra los especialistas de filosofía natural<sup>372</sup>.

Por ello se defiende primero que en el hombre rige más que en la mujer el apetito concupiscible, a causa de su fortaleza y de su responsabilidad en el engendrar por razones naturales: «qui més té de natural, més desija les coses naturals», dice Alegre [lín. 35]). Mientras que, luego, se razona que en la mujer reside exclusivamente el «appetit enamorad»<sup>373</sup>. Y ello se

<sup>372</sup> Véase Katherine M. ROGERS, *The Troublesome Helpmate. A History of Misogyny in Literature*. Seattle & London: University of Washington Press, 1966, págs. 34-37, libro un tanto anticuado ya, pero aún útil.

<sup>373</sup> Cuando del hombre se trataba, Alegre sólo emplea *appetit d'engendrar*: no será, desde luego, una elección terminológica sin sentido en el molde misógino que se imprime.

demuestra, siguiendo la estructura de la *questio*, por razones fisiológicas con la autoridad conflictiva de Mosén Torroella, que, como es sabido, remonta lejanamente a Aristóteles<sup>374</sup>. Se mantiene que como la mujer «sia animal naturalment fallit de calor més que tot altre, appetiteix lo que li manca» (líns. 44-45); y, por otro lado, la aptitud para recibir placeres es más femenina que masculina, por tanto el deseo amoroso es más propio de la mujer que del hombre («e més, aquella cosa qui en si més té disposició y abtesa en rebre altre, més la desija, e axí més disposició y abtesa té la dona en reebre delits del home [que] per lo contrari» [líns. 45-47]).

Atendiendo a la primera conclusión sobre el hombre, nuestro improvisado predicador se autoplantea una dificultad y niega que el hombre tienda más a la concupiscencia que la mujer, dejando como probada la segunda, que «més disposició y abtesa té la dona en rebre delits del home que per lo contrari, la qual cosa elles ab ficta vergonya escusen» (líns. 55-56). Y es aquí donde precisamente se olvida la representación de la mujer como *vas reproductiois*, recordando la doctrina de los médicos contra los autores de filosofía natural, «que la mare concorria axí bé activa com passiva en l'acte de engendrar» (líns. 53-54), con lo que el único asidero natural que restaba para oponerse a la segunda conclusión queda eliminado y se impone la idea de que el *appetit enamorat* reside especialmente en la mujer.

La subversión de las razones naturales se ha efectuado por los medios más exquisitos —para nosotros, esquinados— del desarrollo de la *questio* escolástica, que ha permitido centrar el interés del sermón. Pero han coadyuvado también tópicos comunes de la teoría amorosa que un Alegre y sus contemporáneos podrían manejar, como los incluidos en el *Ars amatoria* de Ovidio (I, 275-278), que se puede acercar al fondo del razonamiento sobre la fingida vergüenza femenina que cierra la argumentación presente y que nos aboca al desarrollo del cuerpo principal del sermón (líns. 62 y sigs.).

Es ahora el momento, concentrada la atención en la mujer, de iniciar la exposición de la primera de las dos partes de la anterior *divisio*. Para lo cual desarrollará Alegre la doctrina escolástica sobre el deseo y su imbricación en el ánima sensible, doctrina a la zaga del planteamiento agustiniano de

---

<sup>374</sup> El apoyo es del ya entonces difundidísimo *Maldezir de Mugerés*, c. IXa-d: «Muger es un animal / que se dize hombre imperfecto, / procreado en el defecto / del buen calor natural» (P. BACH Y RITA, *The Works of Pere Torroella*, pág. 211). Para la referencia aristotélica, véase, por ejemplo, *Historia animalium*, X, 4. Se halla también, en otro sentido interpretada, en el *Razonamiento en defensión de las donas* del mismo Torroella: «que el cuerpo suyo sea compuesto de aquellos mesmos quatro humores e qualidades qu'el de los hombres, no es duda ninguna, salvo que la frior e molleza es más apropiada a las dueñas e más la robusteza e calor a los hombres» (*Idem*, pág. 297).

que la concupiscencia es el resultado y la consecuencia del pecado original<sup>375</sup>. En la propia presentación de la doctrina la imaginería del *Adversus Iovinianum* está presente, acaso tomada de un manual<sup>376</sup>. En este ámbito, dos son los modos para la actuación del apetito concupiscible que sólo atiende al placer; uno se impone a la voluntad y llega al asalto final de la razón, habiendo persuadido antes a la voluntad —el apetito concupiscible, dice Alegre, «furta e assalta lo loch a la rehó» (líns. 80-81)— y viene a significar la suspensión de la actividad intelectual, el *ligamentum rationis* que dice santo Tomás. De otro modo, «seguint y obehint; que quant la voluntat consellada per la rehó vol algun acte executar, mana a aquest appetit, y ell fa los ulls mirar, les mans pendre, les orelles ohir, los peus anar, y axí de tots los altres forans sentiments per qui los actes de la voluntat se acaben. E axí és causat lo amor» (líns. 82-86), amor que se distingue por sus objetos y su extensión en diversos tipos.

En cualquier caso, el amor humano alcanza su grado suficiente cuando roba el uso de la razón. Ahora ya es posible definirlo como «una convidable unió de voluntats ab entrancanbiades complecències, la una a l'altre satisfahent. Y és quant les demostracions de la voluntat enamorada se mòstran de tant sfors que basten a conduhir la voluntat per ella amada a altre tant voler-la. Y en aquest unir de voluntats és la amor perfeta» [93-97]. Las consiguientes referencias a pasajes de Petrarca, «vertader enamorat», para dar apoyo a la afirmación de que «la amor té tant poder, que [és] excessiu, qui és un veement arrepament en contemplació de la cosa amada: realment transporta tot lo amant en ella», tópic de tan esquinada historia<sup>377</sup>; las referencias a Petrarca —decimos— conducen a la revisión de las propiedades de amor, que se reconocen con la exégesis mitográfica de cada uno de los atributos de Cupido (líns. 105 y sigs.), para acabar con una serie de opósitos tan tradicionales en la definición de amor, desde la popularizada de Juan de Garlandia hasta la de nuestro Manrique<sup>378</sup>.

<sup>375</sup> Véase la reciente monografía de G. BESCHIN, *S. Agostino. Il significato dell'amore. Una introduzione al pensiero agostiniano —dai «Dialoghi» alla «Città di Dio»— in un confronto con la filosofia contemporanea*, Roma, 1983; así como también A. NYGREN, *Eros e agape...*, págs. 510 y sigs. Para las referencias a santo Tomás, véase la exposición general en *Summa theologica*, I, q. 81-82; las referencias agustinianas cumplidamente aplicadas en *Summa theologica*, I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, xxxic, art. 1 (cf. C. S. LEWIS, *La alegoría del amor. Estudio de la tradición medieval*, Buenos Aires: Eudeba, 1969, págs. 13-14).

<sup>376</sup> Así: «Per quinque sensus, quasi per quasdam fenestras, vitiorum ad animam introitus est. Non potest ante metropolis et arx mentis capi, nisi per portas irruerit hostilis exercitus» (*Adversus Iovinianum*), en MIGNE, *PL*, 23, col. 310).

<sup>377</sup> Véase F. RICO, *Vida u obra de Petrarca. I. Lectura del «Secretum»*, pág. 290.

<sup>378</sup> Véase P. MEYER, «Une définition de l'amour», *Romania*, 4 (1874), págs. 382-384.

De hecho, estas consideraciones apuntan al carácter negativo del amor pasional y ello no sólo en razón de una cierta recuperación por momentos del tono sermonístico de un predicador auténtico cuando se expresa sobre estas cuestiones (véase más abajo), sino también a causa de la concepción negativa del amor en el tono determinista al estilo de sus fuentes italianas. Pues, de inmediato, se trae la explicación de Boccaccio, literalmente sacada de las *Genealogiæ*<sup>379</sup>, que a su vez remonta al mundo averroísta al que ya hemos aludido anteriormente. Hay que decir, sin embargo, que Alegre elimina la referencia a las autoridades expresamente citadas por Boccaccio, como la astrológica de Andalò, aunque sí mantiene la doctrina y no por ello obvia los elementos de definición de *este* amor, con los orígenes astrológicos incluso. Modo de proceder como el del Tostado de la *Qüestión de Cupido*.

En la manera de Alegre no sólo se reconoce la paratáctica superposición de elementos sueltos y autoridades que requiere la parodia del sermón escolástico, sino que también hay un intento de reclamar todos los tópicos de la fenomenología amorosa naturalista. De hecho, a ese primer punto de definición teórica, en el que sutilmente se ha definido amor en sus límites naturales («Aquesta amor —concluye Alegre en esta primera parte del sermón—, per acabar, és endressada a la fi del procrear. Perquè, considerades les condicions del anamorat ajustament, si naturalment no-y sentiem delit qui-ns tiràs a tal acte, ya fóra perduda la humana spècia, qui fins a huy per tal camí és conservada»).

Sigue el segundo punto, de contenido eminentemente práctico, en donde se enumeran los *servicios* que el amante ha de rendir a la amada, con claras reminiscencias de la tradición del arte de amores, con paralelos concretos de *De amore* de Andrés el Capellán y de *Ars amatoria* de Ovidio. A estas alturas, es evidente el interés en mantener una cierta organización del *ars amandi* a costa de la estructura que brinda el *ars prædicandi*.

Se produce de nuevo, como en otros casos examinados anteriormente, un trasvase genérico. En éste, como en el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, también se conduce el arte de amor por la carrera de la parodia a dos bandas: estructural, por el uso tendencioso de formas serias a veces mal empleadas; temática, por la subversión que se deriva del anterior y consciente mal empleo.

Pero ahora nos las habemos con la cortesana del sermón escolástico. De hecho, la parodia se desarrolla en varios niveles a lo largo de nuestro sermón. La más externa es la que se desprende del uso de una estructura y de

<sup>379</sup> Véase IX, 4 (ed. V. ROMANO, I, págs. 452-453).

la subversión de las recomendaciones del *ars prædicandi*, recomendaciones externas sobre el ámbito propio de actuación del predicador, sobre el contenido, sobre el uso del *thema*; exterior también cuando las autoridades esgrimidas son de ambiente no precisamente eclesiástico, sino cortesano y en vulgar (por más que estas citas paganas o de tema amoroso no eran desusadas en la predicación italiana del tiempo, especialmente napolitana<sup>380</sup>).

Así, sutilidad es la subversión semántica del *thema*. Pues el aristotélico principio de la apetencia humana de conservar su propia especie (*appetitus procreandi causa*, en palabras de Cicerón) es desplazado por Alegre con falsas argucias argumentativas y la consciente utilización ambigua del término *amor*, haciendo de paso a la mujer oscuro objeto del deseo, protagonista del mismo. Alegre, desde luego, es descarnadamente materialista y con su sermón, como otros predicadores profanos, se unce, por el camino del mandato natural, al mismo carro que un Guiart, en el que la simulación en el servicio y también en el amor es arte práctica y, desde luego, útil. Cierto, es ése el sentido de la denuncia del doctor Villalobos, cuando habla de los amantes que se fingen tales, y era ya, desde luego, algo que preocupaba a los teóricos desde los mismos principios de la literatura amorosa romance, como Chrétien de Troyes (véase más arriba, págs. 68-69). En el fondo, para dar una nueva vía integradora del naturalismo y de la concepción cortés alguien continuó el *Roman de la Rose*.

Desde luego, la burla de un género serio no es óbice para que Alegre incorpore aparentemente en su *contrafactum* ideas que apadrinarían predicadores serios: la misoginia sin ambages es tema diríamos integral en la predicación medieval<sup>381</sup>. Pero acaso el medio camino entre la invectiva y la adoración que conlleva el servicio sea también un modo de hacer justicia por la vía de la risa de las aseveraciones de tanto reverendo maestro. Lo cierto es que la propuesta de Alegre alcanza no ya al amor cortesano, sino que nos parece reconocer ahí en efecto parodia del tema homilético matrimonial. Es, sin embargo,

<sup>380</sup> Téngase en cuenta, por ejemplo, las amenidades que gusta incluir en sus sermones un Gabriel de BARLETTA, con buena presencia de autores clásicos y otros elementos (cf. *Fructuosissimi atque amenissimi sermones F. Gabrielis Barelete*, París: Claude Chevallon, 1516).

<sup>381</sup> Véase, a título de inventario, los casos citados por nosotros en «La mujer en el sermón medieval (a través de textos españoles)», en *La condición de la mujer en la edad media (Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984)*, Madrid: Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1986, págs. 39-50. Por el contrario, ha de tenerse en cuenta que en el otoño medieval se realza el tema carnavalesco del mundo al revés, uno de cuyos capítulos caro a las cortes será la «inversión simbólica del ribaltamente festoso delle gerarchi e delle convenzioni sociali nell mondo posto alla rovescia da Fillide che cavalca Aristotele; dalla donna che porta le brache e sella gli uomini» (Salvatore S. NIGRO, *Le brache di san Griffone. Novellistica e predicazione tra '400 e '500*, Bari: Laterza, 1983, págs. 153-157).

evidente que la de Alegre no produce sus efectos por la vía del descarnamiento vulgar, la obscenidad o bien la crapulosa osadía de tanto falso predicador ofuscado por el vino que tomara la palabra en las bodas, si es que ése fue uno de los posibles orígenes del sermón paródico de tema amoroso, según se ha mantenido.

Muy de otro modo, Alegre parodia el sermón *de nuptiis* porque sus argumentos para la defensa del amor son naturalistas y aristotélicos, no institucionales ni sacramentales (*De matrimonio et eius reverentia et virtute*, titula Jacobo de la Marca una excelente y modélica pieza<sup>382</sup>), y en tal sentido el mismo uso del serio razonamiento aristotélico es una parodia (la costumbre era ya vieja: Juan Ruiz, el autor del *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*). Alegre parodia el sermón sobre el matrimonio porque, además, concluye del mandato natural la necesidad de mantener un *servicio* amoroso que es condenado por tantos predicadores coetáneos. Es, por ejemplo, fray Ambrosio Montesino quien nos permite concretar el índice de pecaminosidad de las relaciones amorosas de tipo cortesano, entre las que se hallan algunos de esos *servicios* que recomiendan los otros predicadores literarios. Así en el sermón que incluye en sus *Epístolas y evangelios por todo el año* para la fiesta de la Purificación de la Virgen señala, en cuanto se refiere a la segunda parte del sermón<sup>383</sup>:

havéys de saber para [v]uestra información que a enxemplo de la gloriosa virgen María devemos purificar y alimpiar nuestro coraçón de malos pensamientos y de amor deshonesto. Mas aquí se pregunta: ¿cómo puede alguno pecar y en cuántas maneras por amor ilícito y deshonesto? Y respóndese que en diez maneras. La primera es quando el hombre ama más la criatura que al criador... Lo segundo, peca el hombre en amor desonesto pensando y deleytándose en su ymaginación en deleytes carnales... Lo tercero, viendo alguno a su enamorada con deleyte y mala concupiscencia y dissoluto apetito... Lo quarto, hablando, assí como quando alguno por palabras halagueras y dulces atrahe alguna persona a alguna concupiscencia y acto ilícito... Lo quinto, palpando y jugando con intención mala y peruersa, porque si se hiziesse por burla sin corrupta intención entonces sería pecado venial... Lo sexto es arreándose mucho y procurando y componiendo el cabello y pintándose el rostro y ataviándose mucho los vestidos y los chapines y las cintas y todas las cosas semejantes, ca estas cosas quando

<sup>382</sup> Renato LIOTI, ed., S. Iacobus de Marchia, *Sermones dominicales*, 1978. III, págs. 167-183.

<sup>383</sup> *Epístolas y evangelios por todo el año con sus doctrinas y sermones*, Zaragoza: Jorge Coci, c. 1515, fol. 193v.

se hazen con mala intención ensobervesciéndose y para atraer a otros son pecados mortales. Estas cosas devrían mucho mirar los que en días de fiesta se componen mucho el cabello y miran muchas vezes su figura en el espejo. Lo seteno, quando alguno por amor deshonesto da algún presente o algún don a alguna persona con intención de atraerla a algún acto [a]bhominable y malo, ca el tal peca mortalmente. Lo octavo, quando alguno quiere supersticiosamente hazer con hechizos y causar algún amor deshonesto entre algunas personas; y también los que creen que esto se pueda hazer con arte del diablo. Lo nono, quando alguno por amor deshonesto llora y se entristeçe quando aquella persona que ama se aparta y se absenta dél o quando ama a otra persona sin él o quando habla amigablemente con alguno. O también quando contrahe matrimonio honesto y se casa con alguna persona honesta y por este respecto maldize a las personas que han entrevenido en el tal matrimonio. Lo décimo, los que escriben letras de amores y aun los que las lievan, sabiendo ser tales. Y también los que permiten hazer en sus casas ayuntamientos deshonestos.

(Ciertamente —y aun a sabiendas de que salimos de los límites doctrinales que nos hemos impuesto—, ni estas palabras de Montesino ni el involuclado sentido burlesco de Alegre y otros nos pueden hacer olvidar la realidad social que subyace; sabemos con seguridad de la pertinencia de las denuncias del predicador franciscano y que éstas no tienen una mera reducción literaria aséptica; su punto de mira va más allá. Angus Mackay nos sorprende con una impresionante *información* sobre los líos amorosos y los escándalos consiguientes que ocurrieron en la ciudad de Loja a principios del siglo XVI. «The *información*, indeed —escribe el historiador inglés—, makes for stranger reading than fiction: people here fall ill with love, the use of religious language and imagery is grotesque, wife-swapping and homosexuality are supposedly widespread, access to the houses of the sexual protagonists apparently presents little problem, the Devil is invoked to explain people's behaviour, and yet another item of 'lost literature', written in blood, surfaces to be recorded»<sup>384</sup>).

Pero es que, además, Alegre refuerza su andamiaje misógino por la misma exclusión del tema del matrimonio, precisamente desde la perspectiva

---

<sup>384</sup> Angus MACKAY, «Courtly Love and Lust in Loja», en *The Age of the Catholic Monarchs*, 1274-1516. *Literary Studies in Memory of Keith Whinnom*, número especial del *Bulletin of Hispanic Studies*, 1989, págs. 83-94.

del sermón matrimonial. Así, es un hecho puesto de manifiesto hace muchos años que los predicadores plantean la dignidad de la mujer precisamente exaltando su papel en el matrimonio<sup>385</sup>, como puede verse, entre otros muchos lugares, en la obra de Juan López de Salamanca<sup>386</sup>, coetánea de Alegre, y antes también en los sermones *ad status*<sup>387</sup> (de hecho, también el *Sermón* de Diego de San Pedro comporta en este sentido su parodia, desplazando el ortodoxo mensaje matrimonial en beneficio del cortesano ante las mismas destinatarias de esos sermones, las mujeres de la corte, y del mismo modo el incluido por Gil Vicente en el *Auto das fadas*, cuyo *thema* es el virgiliano «*Amor vincit omnia*», y también se dirige a las mujeres).

El mester de Alegre, como será el mester de Moner, y de todos aquellos predicadores laicos *de amore* lo definió bien el adusto Álvaro Brito Pestana<sup>388</sup>:

Estudiantes preguadores  
metem sanctas escreturas  
em sermoões,  
diriuados em amores  
fazem de falssas feuras  
tentaçoões.

Ese programa implica, evidentemente, mucho más que la directa parodia del fisiológico *sermon joyeux* carnavalesco de la farsa tradicional, máquina de risa<sup>389</sup>. El *ars amandi* se viste de nuevo y la subversión erótica no se plantea directamente, sino como un juego dialéctico con claves y desarrollos universitarios o propios de la gente de iglesia, estudiantes universitarios como los salmantinos a los que más arriba nos hemos referido.

<sup>385</sup> Albert LECOY DE LA MARCHÉ, *La Chaire française au Moyen Âge. Spécialement au XIII<sup>e</sup> siècle d'après les manuscrits contemporaines*, París, 1886 (reimpresión de Ginebra: Slatkine, 1974), pág. 429.

<sup>386</sup> *Evangelios y epístolas moralizadas por todo el año*, Zamora, 1490, fols. 56-60 («Evangelio del domingo primero. De las bodas»).

<sup>387</sup> Véase la antología de Carla CASAGRANDE, ed., *Prediche alle donne del secolo XIII. Testi di Umberto da Romans, Gilberto da Tournai, Stefano di Borbone*, Milán: Bompiani, 1978.

<sup>388</sup> Álvaro da Costa PIMPÃO - Aida Fernanda DIAS, eds., *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, Coimbra, 1973, I, pág. 90 (cit. por I. S. RÉVAH, *Les Sermons de Gil Vicente*, pág. 20).

<sup>389</sup> B. REY-FLAUD, *La Farce ou la machine à rire, théorie d'un genre dramatique*, Ginebra: Droz, 1984.

El sermón de amores de Francesc Moner, en verso castellano, también nos parece que se sale del límite del sermón paródico europeo. Es, en realidad, fragmento de su *Misa de amor*<sup>390</sup>, de la propia misa de difuntos que Moner se hace decir después de muerto por amores, según reza la rúbrica: *Finge Moner en esta obra que se sigue ser muerto d'amor verdadero por lo qual le manda Manzilla, Gentilesa y otras amigas y compañeras dellas hazerle obsequias en un templo, so invocación de la Verdad*<sup>391</sup>. De hecho, este sermón, que no ha sido generalmente tenido en cuenta por la crítica, nos interesa también por su fecha bien temprana. Pues Moner, que había ingresado en la orden de san Francisco, murió en Barcelona un año después de profesar, a la edad de veintinueve años en 1492, como señala su moderno biógrafo basándose en fuentes antiguas<sup>392</sup>. De modo que, muy probablemente, junto con el sermón de Alegre y el de Diego de San Pedro, de mediados de los años ochenta, será éste de Moner otro más de los de la serie por la que se muestran interesadas las cortes castellana y aragonesa.

A pesar de que en otras misas conservadas, mucho más esquemáticas, no ha lugar para la predicación, pues tampoco lo había en los congéneres europeos<sup>393</sup>, sino que sólo se atiende a la pura secuencia litúrgica sin salir del libro misal, en nuestro caso nos las tenemos con una misa completa, hasta con su correspondiente sermón predicado por la *Esperiència*, sermón que, como se ha señalado, es el momento culminante de la composición<sup>394</sup>.

<sup>390</sup> Que se incluye en las *Obras nuevamente imprimidas así en prosa como en metro de Moner las más dellas en lengua castellana y algunas en su lengua natural catalana*, Barcelona: Carles Amorós, 1528, fols. sign. C;v—D;v. Hay una reedición de este volumen a cargo de Joaquín Manuel de MONER, Fonz, 1871; y una reimpresión en facsímil de la primera edición, Valencia: Tipografía Moderna, 1951, que es la que utilizamos en nuestro apéndice número 3.

<sup>391</sup> No deja de ser significativa la circunstancia de que en el manuscrito B, *Vaticanus Latinus 4802*, esta obra de Moner se titule *Sepultura de amor* (véase el por tantas razones excelente trabajo de Peter COCOZZELLA, ed., Francesc Moner, *Obres catalanes*, Barcelona: Barcino, 1970, págs. 34-35), sin duda por recuerdo de la por entonces clásica obra de Guevara a la que más arriba dedicamos nuestra atención.

<sup>392</sup> P. COCOZZELLA, ed., Francesc Moner, *Obres catalanes*, pág. 27.

<sup>393</sup> Véase, para las misas de amor españolas de Juan de Dueñas, de Nicolas Núñez y de Suero de Ribera, Jules PICCUS, «La *Misa de amores* de Juan de Dueñas», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 14 (1960), págs. 322-325; Antonio ALATORRE, «Algunas notas sobre la *Misa de amores*», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 14 (1960), págs. 325-328; Blanca PERIÑÁN, «Las poesías de Suero de Ribera. Estudio y edición crítica anotada de los textos», en *Miscellanea di Studi Ispanici*, Pisa: Istituto di Lingua e Letteratura Spagnola, 1968, págs. 24-32; Nicasio SALVADOR MIGUEL, *La poesía cancioneril. El «Cancionero de Estúñiga»*, Madrid: Alhambra, 1977, págs. 305-306. Como señala SALVADOR, es difícil saber si el fragmento que se conserva en el *Cancionero de Estúñiga* (véase Nicasio SALVADOR MIGUEL, ed., *Cancionero de Estúñiga*, Madrid: Alhambra, 1987, pág. 382) atribuido a Juan de Tapia es un fragmento de una nueva misa de amores o la versión de una parte de la misma, en concreto el *Sanctus*.

<sup>394</sup> Peter COCOZZELLA, Francesc Moner, *Obres catalanes*, pag. 35.

El *thema* es invención de Moner, más conservador aquí que sus colegas, por lo que se refiere a respetar los mandatos del *ars prædicandi*, pero, como el de Alegre, abunda también en el mandato natural para la conservación de la especie como causa del amor como lo explica su autor:

Natura, a fin que recrezca  
 las obras de quien es sierva  
 natural,  
 no dexa el hombre peresca,  
 en el fijo le conserva.  
 Por lo qual,  
 pedernal quiere la yesca;  
 enciende por el cañón  
 del sentimiento al sensible  
 razonable  
 y dales inclinación  
 necessaria y convenible,  
 deleitable  
 para su generación [vv. 49-62].

Natural es la causa del amor, pero la belleza lo realza, en ocasiones la belleza es la que ve sólo el enamorado (*quisquis amat ranam...*). De ahí vienen los amores *positivos*, auténticos, y los *civiles*, los groseros y materialistas. Irónica parece la división establecida por Moner de un amor puro y de otro impuro (los primeros, dice, enamorados «tan sotiles / que del aire se mantienen»). También causa el amor la ociosidad. La intervención de la «noble voluntad» tergiversa la capacidad discursiva de la razón y dictamina siempre sobre la bondad de amor. Al parecer, se trata de la misma transposición que veíamos en la psicología amorosa de Juan Ruiz y que se presta al juego y a la ironía, si es que se quiere extremar la funcionalidad del argumento naturalista del nacimiento y del desarrollo del amor. Aquí subyace también la falacia del estudiante del *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, reforzada por el salto imprevisto en la geometría aristotélica del alma. Todo lo cual está compendiado en el *thema* declarado por Moner:

Humana inclinación  
 por la discreta acordança  
 de natura  
 en el gentil corazón  
 oyrá amor con esperança  
 de folgura  
 tras el bien de su intención.

Esta primera parte del sermón, *declarativa del tema*, se completa con otra segunda que expone moralmente el contenido esencialmente misógino del evangelio de la *Misa* («Quien ama d'amor leal / a mujer que no ha provado / bivirá / toda su vida con mal»<sup>395</sup>, etc.), sobre la base de una glosa que reúne todos los tópicos que encontramos en la tradición castellana asociada a Torrellas y sus congéneres, como Ferrán Mexía, cuyas coplas *en que descubre los defectos de las condiciones de las mugeres* estarán en relación con las de Moner<sup>396</sup>. Al fin, el sermón termina con la *istoria* del difunto, pues de un sermón funeral se trata, un panegírico de los recomendados en las artes de predicar.

Si es cierto que se pueden establecer diferencias entre este sermón de amor de Moner y el de Alegre desde el punto de vista elocutivo, también se pueden establecer atendiendo a su contenido y a su finura escolástica. De hecho, el de Moner no acaba siendo un *ars amandi*, como el de Alegre o el de Diego de San Pedro. Pero al ser parte de una misa en honor de un muerto de amor limita el carácter paródico a la denuncia misógina; y ésta, realizada ya en el *evangelio* —por tanto, una verdad indiscutible en el mundo paralelo de la liturgia amorosa— se justifica precisamente con un razonamiento naturalista, verdadero puente, como en el sermón de Alegre, para condenar o alabar subrepticamente el amor.

Así, el marco naturalista con las matizaciones consiguientes y la participación de estas piezas cortesanas en el género de *ars amandi* las homologa con las piezas parecidas de otros ambientes como los estudiantiles. Pero, además, nos permiten entender mejor el otro sermón de amor peninsular del siglo XV, el de Diego de San Pedro. De hecho, las perplejidades de su editor moderno sobre el grado de sinceridad y de parodia de esta pieza de circunstancias, otrora despreciable por la crítica decimonónica<sup>397</sup>, sería inne-

<sup>395</sup> Edición citada, fol. Dij'.

<sup>396</sup> En estas coplas, precisamente, Hernán Mexía se refiere a Torrellas en estos términos: «perdonad, Pedro Torrellas, / mis reglones torcederos / en la defensa d'aquellas / que yo bien hallo ser dellas / vuestros dichos verdaderos. / No se dónde los hallastes / vos, más prudente de Lelio; / pienso que vos los triastes / pues quanto dellas hablastes / es verdad como *evangelio*» (A. RODRÍGUEZ-MOÑINO, ed., *Cancionero general recopilado por Hernando del Castillo* (Valencia, 1511), fol. 70r). Citado también por el anónimo Menor de Aunés (véase B. PERIÑÁN, «*Sermón de amores nuevamente compuesto por el menor Aunés. A los galanes y damas de la corte*», pág. 195).

<sup>397</sup> Véase en Keith WHINNOM, ed., Diego de San Pedro, *Obras completas*, I. *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda y Sermón*, págs. 164-183; para las opiniones de Gallardo y de Menéndez Pelayo, véanse págs. 64-69.

Nos tememos que una lectura de los aquí examinados del siglo XV no da pie para aceptar algunas de las consideraciones de la crítica más reciente sobre los orígenes y el desarrollo de estas piezas. Lo cierto es que la agrupación histórica de nuestros sermones de amor y la necesaria consideración del grupo para no caer en un fragmentarismo historiográfico condenado por algunos<sup>407</sup> nos conduce a reconocer que la homogeneidad de estos sermones paródicos viene dada por su contenido intelectual y por ser testimonio didáctico y funcional de una convivencia cortesana. De hecho, los vínculos o paralelos de los diversos grupos de sermón con tema amoroso o descarnadamente erótico se dejan percibir por el carácter didáctico recabado en los modelos serios; más, podría establecerse una comparación entre la sistematización salaz, pero no por ello menos pedagógica, del amor contenida en el *Sermon joyeux de frère Guillebert* con relación al resto de la farsa que le da soporte y a la convivencia teatral y amorosa de sus personajes, y entre la sistematización pedagógica del sermón de amor en su contexto 'teatral' del laberinto cortesano. Claro, dos niveles bien distintos de parodia.

Pero, abundando en la agrupación histórica por la vía de sus contenidos erotológicos, el análisis sobrellevado más arriba de los contenidos y de la parodia de las piezas homiléticas de amor de Alegre y de Moner pensamos que nos obligan a volver a mirar en la dirección de la parodia universitaria naturalista para explicarnos buena parte de la originalidad de estos sermones de amor del siglo XV. Ciertamente que en algún texto francés se reconoce lejanamente el razonamiento natural, como en el *Sermon joyeux pour rire*, cuyo punto de partida es: «La cause d'ung vrai mariage / c'est pour faire venir lignage», pero de inmediato se abandona todo razonamiento filosófico sobre ese principio al par bíblico y de matices aristotélicos, manteniendo sólo «la imagen concreta del placer sexual»<sup>408</sup>.

Es, ciertamente, mucho más lo que retiene Alegre, lo que mantiene Moner de ese principio filosófico, pues sobre él descansa una definición de amor y una investigación fenomenológica en línea con la que en parecido brote paródico mantiene aquel estudiante autor del *Tratado de cómo al hom-*

---

<sup>407</sup> Véase Hans Robert JAUSS, «Littérature médiévale et théorie des genres», *Poétique*, 1 (1970), págs. 79-101; y Paul ZUMTHOR, «Le texte-fragment», *Langue française*, 40 (1978), págs. 75-82. Esto, para el *sermon joyeux*, en J. KOOPMANS, *Recueil de sermons joyeux*, págs. 26-28.

<sup>408</sup> Véase J.-C. AUBAILLY, *Le Monologue, le dialogue et la sottie. Essai sur quelques genres dramatiques de la fin du moyen âge et du début du XVI<sup>e</sup> siècle*, pág. 43.

*bre es necesario amar* y quienes siguen la línea festiva de éste, como un Lucena o un Fernando de Rojas, todo con doctrina inspirada en el *Breviloquio* del Tostado, quien a su vez tenía presente nada menos que el *Libro de buen amor*, todo en una línea ininterrumpida que nos llevaría de nuevo a definir el sermón-prólogo del libro de Juan Ruiz.

\* \* \*

La prueba, sin embargo, de que el argumento naturalista era básico en cualquiera de los razonamientos que hemos visto hasta aquí, la tenemos cuando nos damos cuenta de que en el propio ambiente en que se difunden los sermones de Alegre y de Moner se produjo una reacción contraria, reacción materializada en algún poema como el que de Hugo de Urríes actualmente nos conserva el *Cancionero Vindel*, cuyo contenido expresa bien la rúbrica: *Mossén Ugo d'Urríes en laor de las muyeres faze esta obra y comiença por amonestación y endrèçala a ssu dama*<sup>409</sup>. Urríes parece reaccionar precisamente contra actitudes misóginas superficiales, pero también contra las que fundamentan su razón de ser en verdades filosóficas indiscutibles, como las utilizadas por Alegre o por el autor del *Tratado de cómo al hombre es necesario amar...*, aunque sean expresadas *cum grano salis*. Y para ello utiliza en su defensa de la mujer el mismo argumento natural, definiendo previamente el amor como pasión:

Quando la potencia recibe'l objecto  
[e] aquél se presenta en la fantassía,  
e luego se mueve la grant ermonía  
de nuestras entranyas ad algùn efecto,  
el qual mouimyento es dicha passyón,  
porque desordena el ser natural;  
mas quando s'aregla con lo racional  
la tal ordenança le da perfeccyón [vv.9-16].

<sup>409</sup> Véase la edición de Rafael W. RAMÍREZ DE ARELLANO Y LYNCH, *La poesía cortesana del siglo XV y el «Cancionero de Vindel», contribución al estudio de la temprana lírica española. Estudio preliminar y edición crítica de los textos únicos del Cancionero*, Barcelona: Editorial Vosgós, 1976, págs. 65-76. Las citas que siguen proceden de esta edición, aunque en algún lugar nos permitimos algún retoque, que se señala entre corchetes, y la modificación de la puntuación.

Sigue Urríes proponiendo el justo medio en esto de las pasiones y ensalzando la virtud, siempre preferible. El amor, sostendrá, existe y se produce naturalmente:

.....  
ca yo uos querer sin toda medida  
razón e natura lo pueden mandar.

Natura, por uos ser mucho fermosa  
en todas las partes de vuestra presencia;  
e razón, por uos tener la sentencia  
entre las mugeres de muy virtuosa.  
Los cielos, por uos hauer conformado  
en nostras costumbres e inclinaciones,  
deuen ser admesos en estas razones,  
ca ellos disponen de lo procreado [vv. 58-60].

Pero, fuera de la razón astrológica, es ciertamente la belleza lo que excita, pues no hay «mayor temptación ni más atractiua / que ueer la belleza con discretiua / formar un subjecto a nostra mesura» [vv. 58-60]. Cuando ello ocurre, y ayuda el objeto —insiste Urríes— «no sé cuál hombre no pierda sentido, / e por la seruir no guste la muerte». La que reúne tales y tantas condiciones es, lo preveíamos, su amada. Abundará luego en el argumento de la existencia del amor por necesidad de conservación de la especie, mandato divino.

Lo que hasta aquí ha hecho Urríes, y seguirá haciendo a lo largo del texto, es versificar un tratado de amor, con buena parte de sus elementos tópicos y con excusa de alabar a la dama, punto de referencia cercano y material. Primero, expone la doctrina escolástica de las pasiones (vv. 9-40); luego desarrolla los tópicos fenomenológicos sobre cómo y de dónde nace amor, yuxtaponiendo a las causas contemplativas y astrológicas la natural y del mandato divino del *Génesis* (vv. 41-88); sigue una alabanza de la belleza y de la mujer, que no es más que la enumeración tópica de los bienes de amor y de su poder (89-152); después, la negación de los argumentos misóginos, tanto históricos como fisiológicos (153-312); para acabar volviendo al propósito que no era otro que el de explicar las razones de su amor comedido por la amada.

La estructura del tratado escolástico sobre amor, los razonamientos blandidos, junto con la punta de polémica antimisógina no excluyen a este texto del ambiente cortesano anteriormente diseñado. Pero es que podríamos, además, reconocer en estos versos de Urríes puntadas de un tratado concre-

to, como el titulado *Leyes de amor*, y que leemos entre las piezas en prosa del *Cancionero de Herberay des Essarts*<sup>410</sup>. Tal tratado, además, está dirigido al propio Hugo de Urríes («Aquestas son, mossén Ugo, las leyes que açerca de vuestra pregunta Amor costumbra guardar», se dice al final) y abunda en tópicos *de causa amoris*, como los astrológicos.

Aún más, el texto que sigue a *Leyes de amor* en el *Cancionero de Herberay des Essarts* es el *Razonamiento de Pere Torroella en deffensión de las donas contra maldezientes*, que también parece aprovechar Urríes en una parte importante de su poema anteriormente descrito. Por otro lado, nos parece reconocer en las *Leyes de amor* idénticos razonamientos que los incluidos en una epístola *de amore*, «*Sobre què és grat*» de Pere Torroella<sup>411</sup>, pieza que por razones de contenido —y de forma— se incorpora también al entramado de los textos de ambiente cortesano que dan cuenta de una teoría amorosa con implicaciones naturalistas, entre otras. Es por todo esto por lo que acaso podríamos atribuir el fragmento *Leyes de amor* al propio Pere Torroella, alineando esta epístola con otras suyas de tema amoroso, como las que integran la serie intercambiada con Pedro de Urrea.

El envés de la doctrina matrimonial que percibíamos en los sermones de amor no sólo tiene que ser debido a los imperativos de un género paródico que tiene que subvertir sus presuntos modelos serios, los sermones *de matrimonio*. Más arriba nos hemos entretenido en recordar, al hilo de la lectura del *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* (pensando a lo lejos en la revalorización del amor matrimonial en textos de teoría amorosa como el de Matfré Ermengaud), o al hilo de palinodias como la de Romeu Llull, la aceptación sin graves dificultades del matrimonio como uno de los medios que para alcanzar la libertad de las pasiones tiene el enamorado apasionado.

Precisamente, uno de los textos más interesantes de la facturación literaria de este tema se halla también en el *Cancionero de Herberay des Essarts*, poema para el que, junto con otros anónimos ahí conservados, el editor del cancionero arriesgaba la paternidad de Hugo de Urríes, a quien por esa razón también se sugería como el compilador del cancionero, sugerencia poco segura y, por tanto, no siempre bien acogida por la crítica<sup>412</sup>.

<sup>410</sup> Ch. V. AUBRUN, *Le Chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts (XV<sup>e</sup> siècle). Édition précédée d'une étude historique*, págs. 24-26.

<sup>411</sup> En la edición de P. BACH Y RITA, *The Works of Pere Torroella*, págs. 271-279.

<sup>412</sup> Véase Ch. V. AUBRUN, *Le Chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts (XV<sup>e</sup> siècle). Édition précédée d'une étude historique*, págs. XIV, XXXIX, XL-XLVI. De «sugerencia poco menos que gratuita» habla N. SALVADOR MIGUEL, *La poesía cancioneril. El «Cancionero de Estúñiga»*, pág. 242. n. Pá-

Pensamos, sin embargo, que no hay razones para negar también la atribución del poema de Urríes, pues, con las coincidencias que más abajo señalamos, su contenido puede complementar ideológicamente el del poema del *Cancionero de Vindel* del que anteriormente hacíamos mérito. Pues la alabanza del amor matrimonial aquí también viene a ser el resultado de la adquisición de un puerto de libertad («en lo qual considerando, / mi presión es libertat», dice el poeta refiriéndose a su situación actual). Pero no siempre ha sido así:

Verdat es que otras amé  
ante que te conociesse,  
mas nunca otra fallé  
quien a mí en buena fe  
en tanto grado pluguiesse [vv. 11-15].

La situación actual del poeta queda mejor justificada cuando vuelve su mirada hacia la propia sustancia de amor:

De amores han hablado  
muchos amables varones  
e su tracto enxalçado  
en el qual s'an delectado  
con diuersas oppiniones,  
dándonos a entender  
que es acto virtuoso,  
e non se puede fazer  
iusta mi flaco saber,  
pues el fin tiene viçioso.

En los principios consiento  
que puedan ser virtuosos,  
mas los fines yo no siento  
que tal partiçipamieto  
sean buenos ni honrosos.  
E no se fable fingido,  
fermoso nin paliado,  
ca los que han diffinido  
el amor e diçernido  
ser passión l'an declarado [vv. 71-90].

---

referencia incluida en el artículo de J. Y. Tillier citado más abajo, tenemos conocimiento de un trabajo sobre este asunto de Jane E. Connolly, que concluye contra Aubrun después de estudiar las posibles relaciones literarias de la serie anónima con otros textos conservados de Urríes. Que sepamos esta monografía no ha sido aún publicada. El poema puede leerse entre las págs. 46-49, ed. cit.

Si tornamos, antes de continuar esta lectura, nuestra mirada hacia el poema atribuido a Urríes en el *Cancionero de Vindel*, sorprendemos la misma definición escolástica de amor enfrentado al *acto virtuoso* y, además, la caracterización pasional:

Han las passyones el su nascimiento  
 en esta manera por mí proposada,  
 e son recebidas en nostra morada  
 por no ser en nos el tal mouimyento;  
 mas dándoles orden con nuestra prudencia,  
 estremos fuyendo, los medios tomando,  
 quien esto regusta se ua remirando  
 y toma principios de gran excellencia.

Pues moral uirtud, segúnt me parece,  
 es antes passión que acto perfectó,  
 e dar perfección a todo'l objecto  
 es quando el hombre en bien permanece;

.....

No es marauilla que faga dessorden,  
 pues amor es passyón e desordenança,  
 e obra es digna de gran alabança  
 en cosa sin regla el ombre dar orden  
 [vv. 17-32; 33-36]

Ciertamente, no nos pasa desapercibido un cierto adocenamiento en el poema anónimo, incluso una fuerte sensibilidad religiosa<sup>413</sup>. Sin embargo, a poca costa podríamos también proceder a una lectura traslaticia de carácter erótico, en cuyo caso la cifra ininteligible que lo encabeza estaría más justificada que si de un envío de un inocuo poema matrimonial se tratase<sup>414</sup>.

Dejando esto, importa, sin embargo, señalar, por un lado, los paralelos que en el análisis de la pasión amorosa se perciben entre el poema del anónimo y el de Urríes —si no se trata del mismo autor—; para, por otro

<sup>413</sup> Como ha puesto de manifiesto Jane Yvonne TILLIER, «The Devout Lover in the *Cancionero de Vindel*», *La Corónica*, 12 (1983-1984), págs. 265-274.

<sup>414</sup> No nos parece necesario hacer ahora un recorrido por un camino que acaso sea equivocado, pero lo vamos trazando nosotros mismos al andar, pero nótese, por ejemplo, la insistencia en el gozo placentero que se mantiene a lo largo de todo el poema, desde el principio: «E pues Dios nos quiso dar / un plazible ayuntamiento / conviene de lo guardar / por su gracia recabar / e complir su mandado en / [¿*Crescite et multiplicamini*?]. Conociesse (v. 11) bien puede tener un sentido bíblico. Luego: «En la junta me plazes / e diversa me contentas / en cosas no me desplazes / mis desseos satisfac / e contentas / e descontentas» (vv. 16-20).

lado, asistir a la presencia en ambientes cortesanos de todo el ciclo teórico amoroso que habíamos caracterizado en otros ambientes, con sus últimas derivaciones de amor matrimonial como final virtuoso de la secuencia del amor pasional. Y ello no sólo como una consecuencia del grado de devoción de un poeta, sino como opción teórica cada vez más funcional<sup>415</sup> y como contrapartida a las posturas meramente paródicas y en nada constructivas del pensamiento erotológico naturalista, tal como lo tergiversan los que *predicaban, repetían o imaginaban representaciones* sobre amor con barniz humorístico; y, a la zaga de éstos, aquellos otros pedantes que trasplantan todo esto en el ámbito de su retrasada cortesanía escolástica. La persistencia de ésta, su desarrollo merecen seguramente nuevas páginas, abrir otra monografía.

---

<sup>415</sup> Agostada con las primeras generaciones de petrarquistas, sin duda. Pero no resulta extraño que uno de éstos, bien familiarizado con la cultura literaria de la corte aragonesa del siglo XV, mantenga con vitalidad precisamente esos planteamientos de amor matrimonial con nuevos matices (véase Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Antología de poetas líricos castellanos*, X. Boscán, Santander - Madrid: C.S.I.C., 1945, págs. 114-119).

# APÉNDICES

## NOTA PRELIMINAR

Para los argumentos desarrollados en este libro, muchos son los textos que deberían ir en apéndice, seleccionando sobre todo aquellos inéditos o de difícil acceso. Sin embargo, a una buena parte de ellos habremos de dar de lado. Entre otras cosas porque, aunque tanto los fragmentos del *Breviloquio de amor y amiçia* que nos interesan, como el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* han sido publicados recientemente por nosotros, hay un volumen en preparación para la *Biblioteca Española del Siglo XV* que incluirá en convenientes ediciones críticas textos como los fragmentos latinos y romances del Tostado, la *Repetición de amores* de Luis de Lucena, el *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, el *Tratado de amor* atribuido a Juan de Mena, entre otros menos conocidos.

Nos limitamos aquí a incluir las piezas de más urgente lectura y más inaccesibles, como los fragmentos del Tostado. Así, el apéndice primero constituye la cuestión séptima que se suscita sobre el capítulo dieciséis del *Libro de los jueces*, que editamos a partir de la edición veneciana que citamos en nuestra bibliografía general (*Opera*, X, págs. 248-249). El apéndice segundo es la cuestión trece sobre el capítulo trece del *Éxodo* (*Opera*, II, págs. 385-386), que coincide con lo que dice el mismo sobre el capítulo octavo de *Números*.

Sobre los apéndices tercero y cuarto, sendos sermones de amores, uno de ellos de Francesc Moner y otro de Francesc Alegre, nos hemos extendido más arriba. Así como sabemos que el profesor Peter Cocozzella tiene preparada una excelente edición de las obras castellanicas de Moner, entre las que se incluirá nuestro sermón en edición más solvente, no tenemos constancia de que exista en preparación una edición del sermón de Alegre, lo que es de lamentar tratándose como se trata de una de las muestras más primitivas de los sermones de amor peninsulares. Editamos los de Alegre y de Moner a partir del texto que nos conserva el cancionero llamado *Jardinet d'orats*, de la Biblioteca Universitaria de Barcelona, y de la primera edición impresa de las *Obras* de Moner, respectivamente.

El apéndice quinto es un fragmento de la versión castellana del *Liber medicinalis* de Bernardo de Gordonio, texto compuesto en Montpellier en

135 per que circula desde muy pronto en romance castellano. Lo tomamos de la edición sevillana de 1495, según la transcripción de Brian Dutton, que generosamente la ha puesto a nuestra disposición. Quede este texto como un testimonio del planteamiento técnico de los médicos, si bien es verdad que, como también le ocurre al Dr. Villalobos, les fue siempre muy difícil, a la hora de dictaminar sobre la enfermedad de amor, hurtarse a la casuística y a los planteamientos literarios.

Por lo que se refiere a los criterios de edición, tanto en textos latinos, como en textos romances, hemos seguido las normas de puntuación modernas, adaptando la ortografía en todo aquello que no afectara a la solidez fonética de los textos. Sin la ayuda de Lola Badia y la colaboración de Pere Quer, difícilmente nuestra edición del *Sermó de amor* de Alegre tendría el cariz que tiene; los errores que pueda tener esta edición —ni que decir tiene— son del autor de estas líneas.

---

## Quomodo Sampson semper amabat mulieres philistinas

Quæretur ulterius quomodo Sampson semper ama[b]at mulieres philistinas, nam inter Israelitas erant mulieres pulchrę, quibus sine periculo frui poterat. Aliquis respondebit quod hoc fiebat a Deo incitante Sampsonem ut magis diligeret istas, quam hebręas, sic patet supra cap. 14, nam petivit Sampson in  
 5 conjuguem mulierem Philistinam et pater nolebat eam dare, et sequitur parentes autem ejus nesciebant, quod res a Domino fieret. Et quæreret occasionem contra Philistim, scilicet ad hoc quod occasione uxoris pugnaret contra illos, sicut factum est postea ita et nunc fieret.

Dicendum quod non stat propter duo. Primo, quia quando Deus incitavit ad  
 10 amandum puellam Thamnathęam fuit hoc ut faceret bella et damna quę fecit Philisthinis (patet supra c. 14 et præcedenti cap.), et tamen post cum dilexit Dalilam non pugnavit ipse contra Philisthinos, sed potius ipsi ceperunt eum et exoculaverunt. Secundum est quia Sampson motus est ibi desiderio licito, scilicet ad accipiendum puellam in uxorem. Hic autem movebatur ad cognos-  
 15 cendum fornicarie. Deus autem ad licita movet, sicut est matrimonium, ad illicita autem sive meretricium non movet. Sed dicendum quod movebatur Sampson ad Philistinas potius quam ad Israelitas mulieres quia forte erant aliquę pulchriores inter Philistinas quam inter Israelitas. Et cum iuvenis esset et fervens movebatur in pulch[r]itudinem, vel forte licet non essent tan pulchrę  
 20 erant inter eas aliquę quę magis placebant Sampsoni quam alię quę erant inter Israelitas.

Est enim quędam passio quam medici amorem hereos vocant, secundum quam aliquis fertur tam insano amorem in aliquam ut pereundum sit sibi morte certissima atque veloci nisi amore suo potiatur. Sicut Ammon filius David patiebatur ad sororem suam Thamar (2 Reg., cap. 13); sic etiam Sichem filius regis Emor ad Dinam filia Iacob (Gen., c. 34). Mulieres quoque e contrario ad viros, ut fuit Phedra ad Hippolytum. Et sic de aliis innumeris de quibus apud  
 25 poetas et historiographos magna enarratio est.

Ista autem passio fit non ex desiderio naturę ad evacuandum superfluum  
 30 propter titilationem caloris venerei, quia amor cum qualibet expleri potest. sed ex sola apprehensione formę, quia illa forma videtur ei jucunda, et nulla alia mulier, etiam si sit nimis speciosa etiam plusquam illa, placebit. Omnes enim repudiabuntur propter illam quę tali amore diligitur.

35 Est autem curatio talis ægritudinis difficillima, quia cum ipsa non insurgat  
 ex qualitatibus aliquibus corporalibus sed ex phantasiæ apprehensione per  
 phantasiam curari debet. Sed phantasia directe medico non subest. Provenit  
 autem ut plurimum passio ista ex actione coeli, nam corpora coelestia  
 magnam virtutem habent super phantasiam, licet non super intellectum et vo-  
 40 luntatem. Intantum quod naturaliter causatur concordia inter aliquos in operi-  
 bus vel discordia ex conditione nativitatis, licet sit postea homini facultas  
 ad evitandum istos actus ad quos inclinatur. De hoc Ptholomæus in *Centilo-*  
*quio*, propositione 32, ait: «Concordia aliquorum in re aliqua est quod reparat-  
 ur ex significatore illius rei in utriusque nativitate. Si ergo fuerit in esse lauda-  
 45 bili erit inter illos concordia bona, et qui fortior loco fuerit erit sicut princeps et  
 agens, et debilior sicut patiens et subjectus». Scilicet quod quando quæritur  
 specialiter de aliquo opere, utpote de legendo vel comedendo vel pugnando,  
 an aliqui duo in illo concordabunt non oportet quod astrologus consideret  
 figuram nativitatis cujuslibet eorum et aspiciat significatorem illius negotii vel  
 operis de quo quærebat an concordarent. Et si fuerit unus eorum aspiciens  
 50 alterum ex trino vel sextili aspectu, significabit per hoc quod convenientia in  
 illo opere erit. Si autem fuerit aspectus ex quarto vel opposito significat maxi-  
 mam discordiam, quæ erit inter illos in hac re. Et si non se aspexerint non  
 perficietur concordia inter eos in re illa. Et cum se aspexerint fortior in domo  
 et in angulo erit princeps. Sic ait Aly Aben Razel.

55 Sic etiam ex opere celi causatur inter aliquos inclinatio magna ad amicitiam  
 et dilectionem. Sic Ptolemæus in *Centiloquio*, propositione 33, scilicet:  
 «Amicitia et inimicitia accipiuntur ex mutatione locorum duorum luminarium  
 in duabus nativitatibus ex consimilitudine ascendentium in amicitia, et discor-  
 dia et signum obediens est fortioris amicitia». Et est sensus quod cum sol  
 60 fuerit in alicujus nativitate ubi fuerit luna in nativitate alterius et fuerit luna in  
 nativitate prima ubi fuerit sol in nativitate secunda, fueritque ascendens unius  
 in sextili aspectu ascendentis alterius vel in trino, firmabitur inter illos dilectio  
 et signum obediens alterius erit fortioris dilectionis et inclinationis, id est,  
 65 diliget magis alium quam diligatur ab eo, ut ait Aly Aben Razel. Ita ergo  
 accidet ex figura celi aliquem ad amandum moveri aliquem insane, licet e  
 converso non sit motus, et quia non est concordia illa ad alias formas, quam-  
 quam pulchras, non afficietur iste vir sic ad alias mulieres, sicut ad istam, licet  
 pulchriores sint. Unde vere dixit ille qui dixit: «Quisquit amat ranam, ranam  
 putat esse Dianam».

70 Sic forte accidit misero Sampsoni, ut pateretur ad aliquas de mulieribus  
 Philistinorum, ideo amabat plus illas quam mulieres Israeliticas. Alia causa  
 esse potest ex excœcatione Dei, quia licet Deus non incitaret Sampsonem ad  
 hoc quia malum, tamen propter demerita sua permittebat eum diligere nocentia  
 sibi.

## APÉNDICE 2

### Qui malefici dicantur

Sed considerandum quod malefici sunt omnes qui malis artibus utuntur, sive aruspices, sive incantatores sive aperitores, sive necromantia aut geomantia, pyromantia, et sic de ceteris, qui per dæmonum convocationes aut aliquas superstitiosas observationes aliquid agunt aut agere se promittunt.

5 Quod ad duo damnosum erat. Primo, quia sic mentes utentium a vero Dei cultu et perfecta fide distrahuntur, quod malum maximum est. Secundo quia per hæc maleficia damna multa proximis inferuntur et præcipue in causa amatoria, nam notum est nec quisquam hoc negare poterit quod maleficia sive dæmonum convocationes aut effigies quædam et similia, de quibus non est per singula dicendum, animos inflamment et crucient. Et hoc modo utebantur gentiles in maleficiis provocantes aliquos ad amorem, imo potius ad insaniam quibusdam carminibus et apparatibus superstitionum.

Sic Virgilius, qui magnus maleficus fuit, artis poetarum præcipuus, cum describeret libros Bucolicorum in egloga octava, quæ incipit:

15 Pastorum Musam Damonis et Alpheisiboei, introduxit modum magicum pervertendi corda quasi sermone pastorum loquens in persona Alpheisiboei et dicens:

Effer aquam, et molli cinge hæc altaris vitta

[...]

20 Concludit autem postea Virgilius quomodo hic dictis coactus fuit venire Daphnis, dicens:

Aspice, corripuit tremulis altaria flammis

[...]

Hæc enim et alia multa ponit in eadem egloga octava Virgilius, quæ licet superstitiosa sint, artibus tamen dæmonum, sicut fama est, ita faciunt. Sed ne forte in hac refictione poetica nos falli existimes, accipe convenientia testimonia de quibus dubitare non valeas quod dæmones maleficarum artium incantores et executores malis hominibus ad hoc et ad similia serviant. Patet enim de Circe famosissima maga, quæ socios Ulyssi mutavit in belvas, de quibus Boetius *De Consol.* lib. 4, metro 3, quod incipit: Vela Nariti ducis. et Ovidius, *Meta.* lib. 14. De his multisque aliis late disputat Augustin.. *De Civit. Dei*, lib. 18, cap. 17 et 18.

Sed ut ad mutationem cordium ad amandum vel potius ad insaniendum.

et interdum localiter novendum ad ipsum maleficum sequendum, quod maleficiis vel dæmonum ministeriis exhibetur realiter servientium atque ipsum quod amatur deportantium redeam dicere. Promptum est de beata Justina virgine atque martyre Christi, quam Cyprianus tunc juvenis maleficus atque hæreticus, postea autem fidelis atque zelo Christianitatis ardentissimus et pro Christo ultima supplicia passus, supra modum adamavit. Quam cum precibus aut quibuslibet humanis fallaciis superare desperasset, ad maleficia solita conversus dæmonis convocavit eis, imperans ut Justinam virginem ad se ducerent, qui protinus jussis parere volentes Justinæ virginis astiterunt, si quo pacto eam ad Cyprianum deportare valerent, quæ in fide Christi fundata obscennum Cypriani amorem parvipendens atque penitus abhorrens, invocato Christi nomine, dæmones effugavit. De his in vita beatæ Justinæ et in vita sancti Cypriani.

Aliud quoque scribit Hieronymus in libris *De vitis Patrum*, in vita beati Hilarionis, fuisse quendam juvenem qui in amorem cujusdam virginis in Gazensi territorio deperiret, cumque tactu et iocis atque amatoriiis nutibus, vocibus, sibilisque, quæ perituræ virginitatis solent esse principia, nihil in hujusmodi profecisset, perrexit Memphin civitatem studiorum uberrimam, ut, confesso vulnere suo, magicis artibus armatus veniret ad virginem. Igitur post annum edoctus a Scolapii vatibus, non remediandis animas sed perdentibus, præsumpto animo stuprum gestiens et subter limine domus puellæ quædam tormenta verborum et portentosas figuras sculptas in æris lamina defodit. Illico insanire virgo cepit et amictu capitis abjecto carpere crinem, stridere dentibus, inclamare nomen adolescentis, magnitudo quippe amoris eam in furore verterat. Perducta ergo a parentibus ad monasterium Hilarionis traditur, ululante statim puella et confitente dæmone inquit: «Vim sustinui, invitus adductus sum, quam bene Memphin omnes homines deludebam; o cruces, o tormenta quæ patior! exire me cogis, ligatus subter limen teneor, non exeo nisi me adolescens qui tenet dimiserit».

Tunc beatus Hilarion: «Grandis», ait, «fortitudo tua, qui luto et laminis strictus teneris? Dic, miser, quare ausus est ingredi puellam Dei?». «Ut servarem eam», inquit, «virginem». «Tu servares, perditor castitatis? Cur non potius in eum qui te mittebat ingressus es?». «Un quid», respondit, «intrarem in eum qui habebat collegam meum amoris dæmonem». Voluit sanctus vir antequam purgaret virginem a dæmone et juvenem ab amore signata maleficia sub limine domus jubere perquiri ne absolutus incantationibus recessisse dæmon videretur aut ipse videretur sermonibus ejus accomodasse fidem, afferens semper fallaces esse dæmones et ad simulandum callidos.

Constat, ergo, supradicta claris testimoniis, quæ adhuc magis constant eis quæ experimentis pravorum multoties comprobantur, ut satis nobis auditu notum est. Sed cum sic feminam a carnalibus amatoribus dæmonibus ministrantibus duci, seu potius trahi contingat, dupliciter fieri potest, quia aut ipsa pedibus movetur, et tunc furit quasi arreptitia, quia vere dæmon, permittente Deo, et demerito puellæ in eam intrat commovens omnia interiora, atque po-

tius furere quam amare faciens, et illuc a dæmone dirigitur ubi amator ille fuerit, sed nec in hoc quidem intellectus aut voluntas mutantur, nam et puella, 80 quæ sic ducitur, trahi non eligit, sed in affectiva, quæ est pars inferior, consequens motum factum in carne secundum motum factum in sanguine vel in aliis partibus sive membris, sit quædam accensio ad amandum, sicut contingit in nobis interdum voluntate fixa et eligente non fornicari insurgere desiderium fornicationis, nec tamen illud ad quod inclinamur volumus. Illa autem 85 pars quæ naturaliter movetur a dæmone subintrante corpus moveri potest, cum ab ipsa naturali causa, dæmone nihil agente, sæpissime moveatur, et sic ibi dæmon non operatur per virtutem suam immediate, sed movet virtutem concupiscibilem movendo causam naturalem, ex qua sequitur passio in concupiscibili. De quo latius dictum fuit supra capitulo septimo. Et licet istæ 90 puellæ sic tractæ peccaverint ante in aliquo, propter quod Deus eas pati hoc dimittit, tamen in hoc non peccant, quia nullo modo sunt voluntariæ.

Alio modo contingit ut ipsa puella tracta non moveatur pedibus suis, sed a dæmonibus portetur et tunc per aera rapitur, atque sæpe sub nocturnis horis de lectis suis per aliquas fenestras a dæmonibus educuntur. Et in has non 95 subintrat dæmon ut faciat frueri nec aliquo modo conturbet, sed cum tranquillitate animi manent et ceterarum corporis virium quam antea habuerent. Sed nec istæ peccant quia, licet sciant quid patiantur, tamen invite tolerant, nisi ipsæ delectentur quia sic tolerant.

Lex ergo sciens hæc prohibuit, quia multa apud antiquos hujuscemodi 100 fiebant, ut sæpe viri aut feminæ per maleficia innaturaliter amando deperirent, et licet hic principaliter intendatur evitatio maleficorum ad artem amatoriam, tamen etiam omnia alia maleficia prohibentur.

---

### APÉNDICE 3

FRANCESC MONER

#### Sermón de amores

Tras l'offerta que he cantado,  
Esperiencia se subió  
sossegada,  
para'l sermón decorado.  
5 Manzilla la santiguó  
santiguada.  
Por tal *tema* ha començado:  
*Humanal inclinación*  
*por la discreta acordança*  
10 *de natura*  
*en el gentil corazón*  
*oirá amor con esperança*  
*de folgura*  
*tras el bien de su intención.*

15 Y por ser agradescido  
mi sermón por los leales,  
como deve,  
havrá de ser dividido  
20 en tres partes principales  
lo más breve  
que podré con mi sentido.  
Del *tema* declarativa  
será muy buena materia  
la primera;  
25 la segunda, expositiva  
del evangelio de la feria;  
la tercera,  
l'istoria prosecutiva.

30 Natura, a fin que recrezca  
las obras de quien es sierva  
natural,

no dexa el hombre peresca,  
en el fijo le conserva.

Por lo qual.

35 pedernal quiere la yesca;  
enciende por el cañón  
del sentimiento al sensible  
razonable  
y dales inclinación  
40 necessaria y conveniente,  
deleitabile  
para su generación.

[Dij v]

Por esta causa se liga  
entr'ell ombre y la mujer  
45 ell amor,

y por esso es tan amiga  
la beldad deste querer,  
so color  
de bien; que bien nos fatiga  
50 la fermosura açendrada,  
por este fin la dessea  
quien la affana  
y también el que s'agrada  
d'alguna cosa muy fea,  
55 tan de gana  
como si fuesse esmerada.

Desta sola causa vienen  
los amores positivos  
y civiles,  
60 porque los unos los tienen  
muertos, los otros muy bivos,  
tan sotiles  
que del aire se mantienen;  
sólo el corazón gentil  
65 puede alcançar de amor gloria  
por tal ley;  
quel rudo grossero çivil,  
quando vence, es su victoria  
la del buey,  
70 que pisa la liebre al cobil.

Con esperança se cría  
el bivo amor deste son

aplazible,  
 que iuzga la fantasía  
 75 por las leyes d'affición  
 ser possible  
 la cosa según querría;  
 que assí como se delite  
 en amor franco, ganoso  
 80 de más dar,  
 no puede ser se limite  
 en lo que es dificultoso  
 d'alcançar,  
 sino por dicha d'embite.  
  
 85 Es también amor causado  
 de folgura, se mantiene  
 por tal fuego, [Diiiij r]  
 quien en ál está ocupado  
 muy pocas vezes se prende;  
 90 l'ombre entero  
 ha menester tal cuidado  
 y si alguno es prendido,  
 en otros males rebuelto  
 desta mena  
 95 o conosce que es querido  
 o de presto torna suelto  
 una pena  
 y un solo altar es servido.  
  
 De no ser a ser tan dino  
 100 l'umana naturaleza  
 traspassada  
 espeso estorva'l camino  
 de la animada franquesa  
 inclinada  
 105 a dos hijos por un tino,  
 la bondad y la maldad;  
 son los dos hijos en quien  
 éll atina,  
 mas la noble voluntad  
 110 siempre so color de bien  
 determina  
 qu'es un tino de bondad.  
  
 Assí que aquel que namora  
 la razón por la qual ama

115 le dispensa  
 y haunqu'es cierto qu'enpeora,  
 dexando el fruto por rama,  
 él se piensa  
 que en escoger la mejora  
 120 tras el bien de su intención;  
 quiere ell ombre, según esto,  
 bien mirando,  
 y es dada declaración  
 del *tema* por mí propuesto,  
 125 abreviando  
 por proseguir mi sermón.

Ell avangelio nos cuenta  
 muchas y breves verdades  
 en su texto:  
 130 la primera, me destienta  
 viendo las desigualdades  
 que en aquesto  
 descubre quien se scarmienta; [Diiij v]  
 mujeres en tiempo passado  
 en esta casa desque hera  
 135 eran polo:  
 oy es el mundo mudado,  
 que no hay mujer que bien quiera  
 sino sólo  
 por trasquilar su ganado.

140 El hombre moço que viene  
 a querellas y servillas  
 sin cautela  
 piensa que, pues hojos tiene,  
 qu'es possible descubrillas  
 145 con su vela;  
 mas l'engaño sobreviene,  
 y de que cahe una vez,  
 en sus lazos y azechanças  
 peligrosas,  
 150 caherá tanbién las diez,  
 que las nuestras speranças  
 mentirosas  
 hazen xavonen los piez.

155 Quien las quiere, las enoja,  
 según que por deshazellos

se derraman,  
 su desconcierto s'arroja,  
 no según culpa daquellos  
 que las aman;  
 160 mas como se les antoja  
 toda una vida se guasta  
 en sallir de sus prisiones  
 verdaderas;  
 rescate no les abasta.  
 165 ¡Quán terribles condiciones  
 y maneras  
 en tan escogida casta!

En saber que son hermosas  
 luego tienen amanidas  
 170 mil celadas;  
 ángeles son y raposas,  
 en leones enxeridas,  
 tan iradas  
 quanto en ál son temerosas;  
 175 descargan su poderío  
 para ver con su licencia  
 qué podrán;  
 con l'estómago vazío  
 d'enamorada consciencia  
 180 siempre dan,  
 do más las aman, desvío.

[D 5 r]

Son estrago de las vidas  
 que por ellas sin mercedes  
 se despienden;  
 185 do no temen ser vencidas  
 por offender con sus redes  
 se destienden;  
 pues saben que son queridas,  
 a quien el mal sobresana  
 190 no l'aprovecha destresa  
 la más alta;  
 danlos cesto por mansana  
 y si no dexan la empresa,  
 nunca falta  
 195 en fin la muerte temprana.

En cómo darán fatigas  
 es todo el estudio dellas  
 ha mil años;  
 son crueles enemigas  
 200 de quien s'esfuerça a querellas  
 con engaños,  
 conjurationes y ligas;  
 el mayor plazer que sienten  
 en que l'ombre por sus obras  
 205 torna loco;  
 de que pensáis s'arrepienten,  
 eston(e)ses doblan las <s>obras,  
 con lo poco  
 no hay seso que no destienten.

210 Siendo las más desta suerte,  
 quien ha con ellas pendencia,  
 a mi ver,  
 todo su seso convierte  
 en esforçar la paciencia  
 215 por poder  
 ser flaco contra lo fuerte;  
 con l'affición que s'esmera  
 cría el temor d'enojallas  
 y el dudar;  
 220 no descubren la fuslera,  
 miran jugar las agallas  
 sin mirar  
 el por qué ni la manera.

225 ¡Qué desventura y siniestro,  
 por este templo bendito  
 consagrado,  
 quel fingido sea diestro  
 de dar mejor en el hito  
 de su lado  
 230 quel verdadero, qu'es nuestro!  
 Y es cierto que son tornadas  
 de condición tan estraña  
 que han plazer  
 de ser vistas e ensayadas  
 235 d'alguno que las engaña  
 por perder  
 quien adoran sus pisadas.

[D 5 v]

Nuestros devotos amables  
 son desechados a çagua  
 240 de rendón,  
 y los fingidos mudables  
 se precian de mejor paga,  
 en que son  
 a la verdad muy culpables;  
 245 engañan con lazo çiego  
 por no sentir estrechura  
 que(s) les sobre;  
 do gozan descubren luego  
 l'engaño, poco les dura  
 250 porqu'el cobre  
 no tiene a prueba del fuego.

Comoquier dure la venda,  
 engañan sin poder ser  
 engañados;  
 255 que si ellas çierran la tienda,  
 no pueden ellos perder,  
 pues los dados  
 les han dexado por prenda.  
 Esto no vengan a osadas,  
 260 según la epístola canta,  
 sin mentir;  
 ellas quedan bien pagadas,  
 mas lo que a mí me quebranta  
 es sufrir  
 265 ser nuestras leyes quebradas.

Ya en nuestras fiestas no hay  
 plazer qu'ell alma le tome  
 sin mixturas;  
 270 ¡ay, ay! es, y más ¡ay, ay!,  
 llaga quel seso se come,  
 desventuras,  
 querellas, agravios assay  
 a quien las ha bien seguido;  
 acatadas y adoradas  
 275 nunca quieren,  
 y de quien ha mal querido  
 las más dellas agradadas,  
 de que mueren  
 l[o]s que las han bien servido.

[D 6 r]

280 Este açidente repuna  
 que en amor no hay más amores  
 con hervor;  
 mujeres hazen fortuna  
 en esta casa de flores,  
 285 cuyo olor  
 ya no lo siente ninguna.  
 Deste studio engañoso  
 en que piensan más ganar  
 sólo queda  
 290 que nuestro dios es quexoso  
 y dexa con furia rodar  
 en su rueda  
 la silla de nuestro reposo.

295 Todavía es muy mejor,  
 queriendo ser engañado  
 que engañar,  
 porqu'el afán y dolor  
 ya viene gualardonado  
 en pensar  
 300 que tienen servido amor,  
 y más vale un pensamiento  
 en esta casa sellado  
 de mi emprenta  
 quel común contentamiento  
 305 del engaño concertado,  
 ca de trienta  
 los veinte y nueve son viento.

Después aquí dond'estamos  
 310 officios baxos y altos  
 que offrecemos,  
 por los fieles los pagamos;  
 y si de vida son faltos  
 no podemos  
 honrar más que los honramos.  
 315 Aquella verdad, que es vado  
 por passar al bien eterno  
 assistente  
 quiera escussar su peccado.  
 Y es l'evangelio hodierno  
 320 moralmente  
 en esta parte acabado.

[D 6 v]

L'istoria de quien murió  
 para dever sermonaros  
 de su vida  
 325 es tan dina, que, si no  
 que yo temo d'enojaros  
 sin medida,  
 diría cuánto sirvió.  
 Mas en suma vos aviso,  
 330 que tuvo amor y firmeza  
 y fe tanta,  
 que, si davan paraíso  
 por esta nuestra riqueza,  
 fuera santa  
 335 su alma, según se hizo.

Con todo es cosa devida  
 que diga quién concertó  
 que muriese:  
 una tan una escogida  
 340 que nunca hombre hirió  
 que no fuesse  
 peligrosa la herida.  
 La déste no tuvo par,  
 que la ballesta era gruesa  
 345 y de passa;  
 el braço quiero callar  
 porque no tengo cabeça,  
 sino escasa  
 para poderl'alabar.

Con la herida mostrada  
 fue dond'era el balestero  
 que le dio;  
 luego por él fue tentada  
 con una prueva d'azero  
 355 que tocó  
 all alma temORIZADA;  
 quiso tornar do venía  
 por no despertar la ira  
 más sañuda,  
 360 y al despedir que hazía  
 tiróle con una vira  
 tan aguda  
 que le mató en aquel día.

La muerte Moner nos priva,  
365 la dama nos á quedado  
por refrán;  
ella hermosa y esquiva,  
él de firme y transportado  
no ternán  
370 igual ninguno que biva.  
All alma del cuerpo den  
nuestras rogarias l'abrigo  
quel' dexó;  
a ella que quiera bien,  
375 tanto que sepa el que digo,  
como yo,  
*ad quem nos perducat. Amen.*

---

APÉNDICE 4

*Sermó*<sup>1</sup> de amor,  
scrit per manament del Rey Don Joan,  
De immortal memòria<sup>2</sup>  
per  
Francesch Alegre

«*Communis omnium animantium est coniunctionis*<sup>3</sup> *appetitus procreandi causa, et quedam cura eorum que procreata sunt*»  
(primo *Officiorum*).

Natura discreta, senyor molt excel·lent, ab degut orde ordena les coses necessàries y proveïx a les contingents; que si a sos actes contemplam, veurem tota és ordenada a endreça no sols del viure natural nostre, mes de ben viure, per qui lo sobrenatural y sens fi se aconsegueix. Y entre les altres coses a què per conservació de nostre sser ha provehit, veent, segons és determinada sentència del Philòsof, «quod per unum generatur, aliud corrumpitur», e que no podem [en] nostre sser eternalment durar, ha volgut per lo camí de generació dar repar al dan que, sens ella, nos seguiria, e que per ella conseruem nostre ésser en spècia per successiva generació.

E en açò hun natural appetit nos aporta, de tant sfors, que Déu, perlant d'aquesta afecció per boca de Moysès (Genesis, c.<sup>o</sup> iij.<sup>o</sup>), dix: «Propter ea relinquet homo patrem et matrem». E açò ha volgut dir aquella font de eloquència en lo primer dels [117v] *Officis* ab les paraules del *tema*, dient: «Communis omnium animantium, etc.»: 'a tots els animals és hun comú appetit de procrear e una special cura de les coses procreades'.

De açí ab les forses de natura se cria y nodreix lo amor. Per hon, mogut a desig de explicar ab ma dèbil lengua les forces grans de aquesta natura creadora de amor, a qui millor puch demanar ajuda que a ella, de qui parlar entench? Per què ab clara veu li dic de tal manera: *Alma parens, dirige linguam mentenque trementen ressonne ut digne valeam laudes attingere tuas, qui regas infinita secula. Amen.*

<sup>1</sup> En el manuscrito, *sermo* aparece tachado, escrito encima *platica*.

<sup>2</sup> *Memòria* aparece enmendado en *record*.

<sup>3</sup> El manuscrito trae *coniunctionis*, enmendado posteriormente.

«*Communis omnium animantium est coniunctionis appetitus procreandi causa et quedam cura eorum que procreata sunt*» (*loco ubi supra*).

25 Per ben testar, invictíssim senyor, lo que al pler de vostre altesa satisfà, en lo dit del orador notarà vostre excel·lència dos puncts. Lo primer serà hun natural appetit en nosaltres, per qui lo stimar és lo acost de aquelles, immediat descanç de nostre vida, *quia communis*, etc. Lo segon serà una singular cura de servir-les, *quia et quedam cura*, etc.

30 E per ara dexant de parlar del comun appetit qui als animals sen[s]ibles aporta a tal acte, vejam lo que ha sguard als racionals, en qui aquest natural e comun appetit ab majors forces regna. Demanarà algun prim investigador dels secrets de amor aquest appetit que.s diu comú si té més loch en les dones que en los hòmens.

35 E argüint, per una part, se diu que [118r] en los hòmens, axí procehint: qui més té de natura, més desija les coses naturals; en los hòmens són més les forces de natura, donchs ab mejors desigs appetexen les coses naturals. E per altre via: qui més se alegre de la ffi e més en los béns de aquella participa, més la desija. E és axí que la fi del procrear són los fills, en los quals, segons comun dir dels naturals, té major part lo pare; donchs, més propri és a ell lo  
40 appetit del engendrar.

De la altre part, podem, axí argüint, affermar que lo appetit enamorat reposa més en les dones, prenent per fonament que privació és causa de appetit; e com la dona, segons diffinir general, y en special del magnífich mossèn Torroella, sia animal naturalment fallit de calor més que tot altre, appetiteix lo  
45 que li manca; e més, aquella cosa qui en si més té disposició y abtesa en rebre altre, més la desija, e axí més disposició y abtesa té la dona en reebre delits del home [que] por lo contrari. Donchs, més propri li és lo comun appetit, de qui parlam.

E responent al primer argument, quant se diu que qui majors forces té de natura, més desija les coses naturals, se nega, perquè, como és dit, desitg presupon mancament. Ne lo segon conclou per dir que, per alegrar-se més del béns de la fi del procrear lo pare, sia en ell lo desig major, com se tengue per los metges contra los naturals que la mare concorra axí bé activa com passiva en l'acte de engendrar. E axí és ab veritat, com és clos per lo derrer argument,  
50 que més disposició y abtesa té la dona en rebre delits del home que per lo contrari, la qual cosa elles ab ficta vergonya escusen. Dich lo ésser tots temps prestes; contra què fa la resposta d'una digna [118v] matrona, la qual interrogada quina ocasió detenia les dones, com lo pler fos comú, que volien ésser requestes y pregades, respòs que si los hòmens totes hores tenguessen disposi-  
55 ció per tal acte no menys serien per elles request[o]s<sup>4</sup>; mes que, pus la gana  
60 los ve a lunes, és rehó y despenguen les rehons y pregàries.

<sup>4</sup> Ms.: *requestes*.

E venint al primer punct, per veure com appetit es un cap de la ànima sencitiva nostra, per qui appetim les coses plasents, y per aquest acte és dit concupissible, e lo mateix, avorrint les nohibles, és nomenat iracible. Aquesta  
 65 és la part inferior en nosaltres; aquest sensitiu appetit féu los primers parents desobeir a Déu; aquest féu al primer germà sullar les mans en la sanch de son frare; aquest féu a Nembrot tant gran presumpció; aquest féu a Ysahú vendra los drets de primogenitura; aquest féu a Joseff ésser lunyat del pare; aquest  
 70 féu al nostre Redemptor, per presumir de contradir a la sua sancta y ferma voluntat, suar de la sua sanch. Aquesta és la ley de què parla sant Pau, quant diu: «Sencio legem in membris meis repugnantem legi mentis mee». E finalment, de aquest són tots los mals a quins diem que ns porta la sensualitat.

De aquest appetit vol sant Thomàs que no té loch determenat, ans stà en cascú dels .v. forans sentiments. Aquest apetit, encara que la amor, qui parteix  
 75 de vera conaxença per acte de elecció o adesió, stiga en la voluntat, per semblant concorra en la elecció en dos maneres [119r]: la una, procehint e persuadint; e l'altre, seguint e obeynt.

En la primera aquest appetit, qui sol al pler attén, molt sovint ab tant fictes e aparents cares de bé affalega e persuadeix la voluntat, que entrant-li  
 80 per la mina que en ella ha dextat lo peccat de nostre primer pare, furta e assalta lo loch a la rehó. E axí dessabuda, concorra lo apetit primer en la elecció.

En altre manera y concorra, seguint y obehint; que quant la voluntat consellada per la rehó vol algun acte executar, mana a aquest apetit, y ell fa los  
 85 ulls mirar, les mans pendre, les orelles ohir, los peus anar, y axí de tots los altres forans sentiments per qui los actes de la voluntat se acaben. E axí és causat lo amor, qui en sí après divís molt, no ns sorteix, que diu-se dilecció, ço és diligent acció, e aquesta sola és deguda a Déu; anomene:s pietat, e aquesta principalment s'esguarda a la pàtria e als parents; anomene:s charitat, en què és compresa tota virtuosa amor; és dita humanitat, qu'és[s] quant amam  
 90 als hòmens sots rehó de probismes; és dite affecció, quant affectadament e ultra límits deguts amam alguna cosa. Aquesta roba axí sovint lo ús de la rehó, que ls més discrets fa caure en majors errós (si emperò són erres les que amor comet). Aquesta amor es una convidable unió de voluntats ab entrancanbiades complecències, la una a l'altre satisfahent. Y és quant<sup>5</sup> les demostracions de la voluntat enamorada se mòstran de tant sfors que basten a conduhir  
 95 la voluntat por ella [119v] amada a altre tant voler-la. Y en aquest unir de voluntats és la amor perfeta. E volen los doctors que en tal punct la amor té tant poder, que [és] excessiu, qui és un veement arrepament en contemplació de la cosa amada: realment transporta tot lo amant en ella. En en açò fa  
 100 testimoni lo vertader enamorat Francesch Patrarca en lo sonet XV<sup>e</sup>, qui comensa:

<sup>5</sup> Ms.: *quants*.

Y[o] mi rivolgo yndrito a chiascun passo, etc.

Y en lo sonet XCII<sup>e</sup>:

Quando giuge per li ochi al cor profundo<sup>6</sup>, etc.

Ahun diu clarament en ella ésser-se saguit tal arrapament y escesis.

- 105 E com a pràtich e bé conexent les propietats de amor, en lo primer *Triun-*  
*pho* parlant de aquell, li assigna sinch stranyes condicions: la primera, que no  
pot star amagat; la segona, que ab desmesurat desijar turmenta lo qui ama; la  
terça, [que] és cruel en lo senyorajar; la quarta, que és poch discret; e la  
sinquena, que és mal assossegat, ans serve en sos fets tant vàries mudançes  
110 que poder-s'i ben regir és quasi imposible. E mire vostre altesa com hi posa  
estas condicions descrevint lo amor un infant nuu ab dos ales sobre sos mus-  
cles de mil colors, ab arch y aljava de fletxes d'or y de plom, portat sobre un  
carro de foch, guiat per quatre cavalls blanchs. E'n açó que'l scriu nuu y en  
la blancor dels cavals és assenyalada la primera condició, perquè axí com lo  
115 nuu és mirat sens cuberta e la color blanca és mirada de més luny, axí los  
enamorats de més luny son descuberts que nenguns altres. E per çò diu Ovidi  
en lo quart de *Transformacions*:

Ubi magis tegitur [120r] tectus magis extuat ignis.

- En lo carro de foch és entesa la segona condició, senyalant per aquell la  
120 gran ardor dels desigs enamorats, qui a tota perillosa empresa, de flames  
enamorades encesos, intrèpidament<sup>7</sup> se oposen. En lo arch e sagetes, la cruel  
senyoria de la amor, y és la tercera condició, perquè, no atnent a servicis,  
lealtat y altres assenyalats béns, tots jorns més contra los millors se enfelloneix.  
Ha scrit que és infant, per mostrar que en lo causar de les amors se aporta  
125 com un infant, sens discreció, no servant en res orde ne ygualtat, y és la  
quarta condició. La sinquena és notada en les ales de mil colors, senyalant la  
poca firmesa y vàries mudançes del amor, quant sovint falçes sperançes, anujo-  
ses sospites, tristes absències, cautelosa gelosia, ància de perdre e desig de  
attènyer ambulen la vida del fael enamorat: totes coses creu e a ninguna dóna  
130 fe; totes les dupta e ninguna li par imposible; finalment, lo aporta amor en  
punt que desemparat de tot pler, acompanyat sinò de errós, de falsos somnis  
e ymages de mort, de folles speranses y falses opinions, de danyosos ganys<sup>8</sup> e  
útils dans, de cansat repòs e de reposat affany, de clara desonor y amagada  
glòria, de perversa lealtat y fels engans, de sol·lícita furor y rehó peresosa,  
135 de manera que la tal vida meritament nom de mort se percassa. E d'açò no  
farem meravella si al naximent e comens de aquest amor bé miram, perquè  
naix de oci y de aquella natural inclinació que [120v] tenim a mal girada. És  
criat de vans pensaments desacompanyats de rehó, per hon no és merevella si,

<sup>6</sup> Ms.: *corpo fondo*.

<sup>7</sup> Ms.: *intrepitadamente*.

<sup>8</sup> Ms.: *ganyns*.

fills de tant vils pares, criats de let tant dèbil, quant són grans axí absoluta-  
 140 ment y desfrenade governen, perquè solen molt les fins als principis respondra.

De aquest amor, que anomenam Cupido, fingiren los poetas que era fill de  
 Venus y de Mars. E açò aplicant a veritat, axí se ha entendre: aquest amor que  
 anomenam Cupido és una paciò de la ànima, nada de exterior bellesa, intro-  
 145 duhida per los forans sentiments e aprovada per les intrínceques cognitives  
 potències, donant-li abitud los cossos celestials. Per què volen los stròlechs  
 que quant la nativitat de algú Mars se troba en les cases de Venus, çò és en  
 Tauro o en Libra, signiffica que lo nat serà inclinat en ésser anamorat. La qual  
 inclinació o abitud fa que, tant tost que l'ome nat sots tal costil·lació veu  
 alguna dona loada, per lo[s] forans sentiments passant lo objecte plasant a les  
 150 scitives potències, e com a sentre en la fantasia dexant fantasma de la  
 gentilesa reporta per los ulls; d'aquí, obrant-se ella, la lum del enteniment  
 agent trau spècia intel·ligible presentat-la al entaniment possible, qui és recep-  
 table de totes les spècies, segons vol Aristòtil. E, si per la voluntat, qui té  
 libertat de pendre o dexar, com aprovada és retenguda, immediatament<sup>9</sup> és  
 155 causa de aquella passió a qui diem Cupido o amor, e reposa en lo apetit sensi-  
 tiu; de hon, enpesa per vàries causes, acomet tants desordes, que·ls mortals,  
 envergonyits [121r] de aquells, han fingit que és déu de gran poder, a qui  
 resestir és impossible, dient que era fill de Venus y de Mars; no perquè de  
 Mars y Venus plenetes sia en nosaltres causada la amor, mas, segons és dit,  
 160 per ells són produhits hòmens abtes a reebre tal passió, segons la disposició  
 del cors. Y, axí, *tamquam a causa remocior*, de Mars y de Venus és engendrat  
 Cupido.

L'ésser fadrí, les ales que porta, nuu, lo carro de foch portat dels cavalls  
 blanchs, ab l'altre que·ls poetas li assignen, ja·s vist ab lo dir de Patrarcha.  
 165 Resta que entenga vostre altesa lo que per les sagetes del seu arch tirades  
 de or e de plom és senyalat. Per les sagetes d'or són ferits los qui amen e,  
 mirant, senten delit per ser mirats; per les de plom són ferits los qui avorrexen  
 y tenen oy d'aquells qui amant los seguexen. E quant açò se sagueix, guay del  
 mesquí qui és ferit ab sageda d'or!, segons vol Ovidi amostra[r] clarament en  
 170 la faula Dampnes en llorer convertida.

Aquesta amor, per acabar, és endressada a la fi del procrear. Perquè, con-  
 siderades les condicions del enamorat ajustament, si naturalment no·y senti-  
 175 tiem<sup>10</sup> delit qui·ns tiràs a tal acte, ya fóra perduda la humana spècia, qui fins  
 a huy per tal camí és conservada. E per çò a tots és comú lo appetit de qui  
 parla lo *tema*, e a per la primera part, com diu: *Communis omnium animan-  
 cium est coniunctionis appetitus procreandi causa*.

Lo segon punt en lo tema notat és una singular cura de servir a les dones,  
*quia et quedam cura*; que axí com poch aprofitave al pare haver hagut natural

<sup>9</sup> Ms.: *inmediadament*.

<sup>10</sup> Ms.: *sentien*.

[121v] appetit a procrear si del procreat no tenia special cura, axí poch aprof-  
 180 fitaria a ningú lo enamorar si a la persona amada no endressave ab singular  
 cura e diligència la força de sos servicis. Los quals serveys trobe yo que són  
 set. E note vostre altesa: lo primer és *mentis accensio*; lo segon, *vocis prolacio*;  
 lo terç és *perseverans visitacio*; lo quart, *laudum acomulacio*; lo quint, *donorum*  
 185 *frequentacio*; lo sisè, *honoris exhibicio*; lo setè e derrer, *earum, scilicet mulie-*  
*rum fame continua deffencio*. E seguint<sup>11</sup> aquestos set serveys és als enamorats  
 certa e durable la satisfacció d'elles per ells amades. E aquests breument disco-  
 rrent, farem fi.

Lo primer, donchs, és *mentis accensio*, perquè és gran fundament e senyal  
 de ferma amor que, ans de despendre vanes paraules, do lo enamorat verta-  
 190 ders senyals per foranes demostracions del entaniment de sa pensa e de que  
 amor en ell comença de obrar; perquè fàcilment serà cregut si sos gests algun  
 temps han prevengut la lengua o, almenys, en açò serveix tenir la pensa entesa  
 e donar-ne sens paraules demostració; que scusa la resposta qui sovint offen  
 les horelles dels qui volen ésser creguts enamorats, dient-los ellas: «May vos  
 195 ho coneguí, tant poch affany tenui a fer dir quant voleu a lengua», e altres  
 semblants rehons, a les quals sens tenir prevenció dels senyals enamorats,  
 apenes se pot bé satisfacer sinó més acasant-se. E per çò és gran e principal  
 servey lo enamorat mostrar ensaniment de pensa per fugir el nom de parencer,  
 qui és tant leja taca de la viril multitud.

Lo segon servey és *vocis prolacio*, que poch valria al enamorat tenir lo pen-  
 200 sament tant [122r] clos e sacret a la amor, e per çò lo segon servey és prolació  
 de veu. Pus ha vist e coneix ella de son amor tenir duptosa creença, deu ab la  
 lengua perlant levar-la de tal dupta, çercant hora disposta, ab les més apacio-  
 nades rahons que pot ni sab dir. Dir-li ha quant ses virtuts e valer lo obliguen,  
 205 donant-li rehó de tant haver tardat en dir-lo-y; amescla de açò rahanant-li les  
 secretes demostracions que, no podent amagar lo ençès foch en passat, li ha  
 fetes, no stranyent-la molt per los primers affrontes, ans mostrar contentar-se  
 de poch; li deu dir que sols ser content que crega que rehons poden dir  
 veritat e que no vol les admeta fins que més largue experincia li'n haja dada  
 210 certa prova.

Lo tercè servey és *laudum acumulacio*, loant-les sens cansar: si molt gentils  
 són, sobre lo que tenen sens dupte, pode[u]<sup>12</sup> carregar altre tant, que ab molt  
 pler ho portaran; si'n són un poch, los podeu dar lo extrem grau de perfecció  
 en gentilesa; a les que no'n són gens, poden loar de amesurada gentilesa,  
 215 ajustant-los gràcia y avisament, que totes sens contrast acullen en mil altres  
 perfeccions extimades que los discrets ab pocha pràtica en sa extima com-  
 pendran.

<sup>11</sup> Ms.: *seguints*.

<sup>12</sup> Ms.: *poder*.

Lo quart servey és *perseverans visitacio*, és visitar-les sovint, seguint los  
 220 lochs a hon acostumen ésser, per fer-les segures del dupte que tenen de ferma-  
 ment ésser amades.

Lo sinquè servey és *donorum frequentacio*, perquè ja entre nosaltres no s'  
 calla dàdives rompen parets, e naturalment a les dones abraça tant famejant  
 avarícia, que per diners de nanguna cosa no dupten. Y per bé que moltes  
 [122v] riques acostumen dar al qui a sos enamorats plaers complidament satis-  
 225 fà, volen totes conèixer en ell gran liberalitat en lo dar, però a elles se vol con-  
 ciderar y trobar tal manera que no pensen desig de satisfacció vos enpengua  
 en dar; e assò ha de ésser remès a discreció del enamorat, perquè són elles de  
 mil variables condicions, les quals ignorant és impossible poder bé aconsellar.

Lo sisè servey és *honoris exhibicio*. Assenyaladament lo que més plau a les  
 230 dones és que naturalment són obligades a servitud e per çò, quant la sort los  
 dóna senyoria de alguna cosa, ab tirania la fan durar. No canseu, donchs, si  
 d'elles desijau ésser amats, honrar-les en tantes maneres com conaxeu los sa-  
 tisfà.

Lo setè e derrer servey que de nosaltres ab gran voluntat accepten és  
 235 *earum fame continua deffencio*. Totes naturalment conexen que tenen moltes  
 coses dignes de reprehenció e temen ser mal parlades, e per çò en gran compte  
 nos prenen si llur fama deffensam, per hon deu lo qui ama squivar molt lo  
 mal dir, e en los qui'l usen reprendre, no cansant-se de continuu loar a totes,  
 disminuint los mals e augmentant los béns, special d'aquelles a qui tenen fet  
 240 present de llur voluntat.

E, axí, seguint aquestos consells y ab sencera intenció continuant los men-  
 cionats serveys, no dupteu enamorats que en aquest món d'elles haureu pla-  
 sent satisfacció y, après la mort, per molts segles immortal fama conservar lo  
 vostre nom.

*Finis. Deo gracias*

## APÉNDICE 5

### Del amor que se dize hereos

Amor que hereos se dize es sollicitud melancónica, por causa de amor de mugeres.

*Causas.* Desta passión es corrompimiento determinado por la forma e la figura que fuertemente está aprehensionada, en tal manera que quando algún enamorado está en amor de alguna muger, e assí concibe la forma e la figura e el modo, que cree e tiene opinión que aquélla es la mejor e la más fermosa e la más casta e la más honrrada e la más especiosa, e la mejor enseñada en las cosas naturales e morales que alguna otra, e por esso muy ardientemente la cobdicia sin modo e sin medida, teniendo opinión que, si la pudiesse alcanzar, que ella sería su felicidad e su bienaventurança. E tanto está corrompido el juizio e la razón, que continuamente piensa en ella e dexa todas sus obras, en tal manera que si alguno fabla con él non lo entiende, porque es en continuo pensamiento. Esta sollicitud melancónica se llama, e por esso dixo Virgilio: «¡O Dios, en cuántas cosas se desvaría el corazón del amator!». E dízese *hereos* porque los ricos e los nobles, por los muchos plazerres que han, acostumbran de caer o incurrir en esta passión, que como dize el *Beático*, que assí como la felicidad es último escogimiento, assí hereos es último deleite, e por esso en tanto es su cobdicia que se tornan locos, acerca de aquello que dize Ovidio: «De la viga alta se decuelga la carga triste», e el juizio d'essos es corrupto. E por esso dize el versificador: «que el que ama la rana piensa que es estrella diana». E dezía otro versificador: «Todo enamorado es ciego, porque el amor no es derecho árbitro. Porque el disforme pecho juzga ser fermoso».

E por esso la virtud estimativa, que es la más alta entre todas las virtudes sensibles, manda a la imaginativa, e la imaginativa manda a la cobdiciable, e la cobdiciable manda a la virtud airada, e la virtud airada manda a la movedora de los lacertos. E entonçes mueven todo el cuerpo, desperrando la orden de la razón. E por esto se mueve e anda de día e de noche, despreçiando lluvia e nieve e calor e frío, e todo peligro de qualquier condición que sea. porque no puede el su cuerpo folgar. E la virtud cobdiciable non queda asmando que las cosas tristes son comparadas a las mejores, e más que si fuessen deleitables. E maguer que naturalmente la tristeza sea de fuir, por esso non

finca que aquí en este caso que el enamorado assí está ciego que por una poca de vil delectación, cuida e le semeja que el tristable sea delectable. E tan bien lo fazen los ribaldos semejante desto, que por deleite de jugar los dados e de la taverna, andan en el invierno desnudos e duermen en tierra, e por esso non finca que bien conoscen ellos si es deleite o tristeza, e quieren escojer mayormente la tristeza por un paso de deleite, e así lo fazen estos enamorados.

*Señales.* Son que pierden el sueño e el comer e el beber, e se enmagresce todo su cuerpo, salvo los ojos, e tienen pensamientos escondidos e fondos con sospiros llorosos. E si oyen cantares de apartamiento de amores, luego comiençan a llorar e se entristeçer, e si oyen de ayuntamiento de amores, luego comiençan a reír e cantar. E el pulso dellos es diverso e non ordenado, pero es veloz e freqüentado e alto si la muger que ama viniere a él, o la nombraren, o passare delante d'él. E por aquesta manera conoció Galieno la passión de un mancebo doliente, que estava echado en una cama muy triste e enmagreçido, e el pulso era escondido e non ordenado e no lo quería dezir a Galieno. Entonçes aconteció por fortuna que aquella muger que amava passó delante d'el, e entonces el pulso muy fuertemente e súbitamente fue despertado. E como la muger ovo passado, luego el pulso fue tornado a su natura primera. E entonçes conoció Galieno que estava enamorado. E dixo al enfermo: «Tú estás en tal passión que a tal muger amas», e el enfermo fue maravillado cómo conoció la passión e la persona. E por esso si alguno quisiere saber el nombre de la muger que ama, nómbrele muchas mugeres, e como nombrare a aquella que ama, luego el pulso se despierta. Pues aquélla es, dígale que se parta della.

*Pronosticación.* La pronosticación es tal que si los hereos non son curados, caen en manía o se mueren.

*Cura.* O este enfermo está obediente a la razón o no. Si es obediente, quítenlo de aquella falsa opinión o imaginación algún varón sabio de quien tema e de quien aya vergüença, con palabras e amonestaciones, mostrándole los peligros del mundo e del día de juicio e los gozos del paraíso. E si a la razón no es obediente e es mancebo, sea castigado en tal manera que sea açotado fuertemente e muchas vezes, fasta que comience a feder, e después nómbrenle cosas mucho tristes, porque la mayor tristeza faze olvidar la menor tristeza. O nómbrenle cosas mucho altas e muy alegres, como faziéndole saber que es fecho senescal del rey o alguazil, o que le han dado un grande beneficio, e assí se mudará, porque las honrras mudan las costumbres, e después sea ocupado en algunas cosas necessarias que faga. Según dize Ovidio: «Da al vazío de la memoria algún afán que lo detenga». E después llévenlo a luengas regiones porque vea cosas varias e diversas, como dize Ovidio: «Ve por lugares fermosos resplandescientes e fallarás mill colores de las cosas». E después fazle que ame a muchas mugeres, por que olvide el amor de la una, como dize Ovidio: «Fermosa cosa es tener dos amigas, pero más fuerte es si pudiere tener muchas». Provechosa cosa es mudar el regimiento, e estar entre

75 amigos e conocidos, e llévelo por lugares de fuentes e de montes de buenos olores e de fermosos acatamientos, e de fermosos tañeres de aves e de instrumentos de música, como dize Avicena, que algunos se mueven al amor por algunos instrumentos. E si fuere ahí alguna materia allegada, sea limpiada según es dicho en el capítulo de manía e melancolía, que verdaderamente esta  
80 pasión es una especie de melancolía.

E finalmente, si otro consejo no tuviéremos, fagamos el consejo de las viejas, porque ellas la disfamen e la desonesten en quanto pudieren, que ellas tienen arte sagaz para estas cosas más que los ombres. E dize Avicena que algunos son que se gozan en oír las cosas fediondas e las que no son lícitas.  
85 Por ende búsquese una vieja de muy feo acatamiento, con grandes dientes e barvas e con fea e vil vestidura, e traya debaxo de sí un paño untado con el menstruo de la muger, e venga al enamorado e comience a dezir mal de su enamorada, diziéndole que es tiñosa e borracha, e que se mea en la cama, e que es epiléntica e fiere de pie e de mano, e que es corrompida, e que en su  
90 cuerpo tiene torondos, especialmente en su natura, e que le fiede el fuelgo e es suzia, e diga otras muchas fealdades, las quales saben las viejas dezir, e son para ello mostradas. E si por aquestas fealdades non la quisiere dexar, saque el paño de la sangre de su costumbre debaxo de sí, e muéstregelo súbitamente delante su cara, e déle grandes bozes diziendo: «Mira que tal es tu amiga  
95 como este paño». E si con todo esso non la quisiere dexar, ya no es omne salvo diablo encarnado enloquecido, e dende adelante piérdase con su locura.

*Clarificación.* Devedes de entender que el coito demasiado deseca, e el tal no conviene a los hereos o enamorados ni a los tristes ni a los melancólicos; pero a los que es permisso el coito bien conviene, si templadamente se fiziere,  
100 según Avicena. E según el templamiento es fecho según Galieno, que se faga por tantos intervalos que el cuerpo se sienta aleviado, e que coma mejor e duerma mejor. Pues aquel coito es templado que alegra e escalienta e faze buena digestión. Bien conviene a los que lo tienen permisso, quiere dezir a los que tienen licencia para lo fazer, en tal manera que lo fagan templadamente.

105 Segundo devedes de notar que el vino alegra e humedeçe si se tomare con templamiento, por quanto esfuerça la digestión, e por esso bien conviene. E conviene que el vino no se tome en poca cantidad, ni en tanta que se emborrache, pero bévalo en tal cantidad que alegre e quite los cuidados. Donde tenemos un verso que dize: «La embriaguez sea ninguna, o tanta que  
110 los cuidados de la ánima te quite». E por esso dize el *Beático*: «Que el vino de la vid dulcemente tomado, que entre los mucho sabios deve ser reputado». Tercero devedes de mirar que en esta cura conviene baño, por quanto humedeçe e alegra si el cuerpo estuviere limpio. Quarto devedes de saber que el amor que hereos se dize es propria pasión del cerebro, e es por causa de la  
115 corrupción de la imaginativa. Los testículos pueden ser causa, quanto a la causa conjunta, pero el figado quanto a la causa antecedente. Quinto es de notar que esta pasión más viene a los varones que a las mugeres, por quanto los varones son más calientes e las mugeres más frías, e aquesto parece por

los machos de las animalias brutas, que con furia e ímpetu se mueven a complir el coito. E por esso los varones, porque son más calientes, mucho más se deleitan en el coito, e las mugeres mucho más se deleitan en la esperma del varón e en la suya propria. Lo postrimero devedes de entender que esta pasión más fermosamente se puede diffinir assí: el amor es locura de la voluntad porque el corazón fuelga por las vanidades, mezclando algunas alegrías con grandes dolores y pocos gozos.



## BIBLIOGRAFÍA

- ALATORRE, Antonio, *Las «Heroidas» de Ovidio y su huella en las letras españolas*, tirada aparte del estudio preliminar a la traducción de Ovidio, *Heroidas*, México: U.N.A.M., 1950.
- «Algunas notas sobre la *Misa de amores*», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 14 (1960), págs. 325-328.
- ALBERGHINI, Giovanni, *Manuale qualificatorum Sanctæ Inquisitionis, in quo omnia quæ ad illum tribunal ac hæresum censuram pertinet brevi methodo adducuntur*, Zaragoza: Agustín Vergés, 1671.
- ALCINA, Juan, «Humanismo y Petrarquismo», en *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España. Actas de la III Academia Literaria Renacentista*, Salamanca: Universidad, 1983, págs. 145-156.
- ALMONACID, Josef de, *El Abulense ilustrado. Minas de oro de España descubiertas en los escritos del Ecmo. y Rvmo. Señor Don Alonso Tostado*, Madrid: Juan de Paredes, 1673.
- ALONSO, Dámaso, ed., Gil Vicente, *Tragicomedia de Don Duardos*, Madrid: C.S.I.C., 1942.
- ALONSO RODRÍGUEZ, Bernardo, ed., Juan Alfonso de Benavente, *Ars et doctrina studendi et docendi*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1972.
- ALVAR, Carlos, ed., Guillaume de Lorris, *Le Roman de la Rose (El libro de la Rosa)*, Barcelona: El Festín de Esopo-Quaderns Crema, 1985.
- AMADOR DE LOS RÍOS, José, ed., *Obras del Marqués de Santillana*, Madrid: el autor, 1852.
- ANDRACHUCK, Gregory P., «On the Missing Third Part of *Siervo libre de amor*», *Hispanic Review*, 45 (1977), págs. 171-180.
- «The Function of the *Estoria de dos amadores* within the *Siervo libre de amor*», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 2 (1977), págs. 27-38.
- «The *Question de amor* and the Failure of Courtly Love», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 4 (1979-1980), págs. 271-280.
- APPEL, I., *Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis*, Rostock, 1891.
- ARAGONE, Elisa, ed., Rodrigo Cota, *Diálogo entre el amor y un viejo*, Florencia: Felice Le Monnier, 1941.
- ARATA, Stefano, «Una nueva tragicomedia celestinesca del siglo XVI», *Celestinesca*, 12 (1988), págs. 45-50.
- ARIANI, Marco, *Imago fabulosa. Mito e allegoria nei «Dialoghi d'amore» di Leone Ebreo*, Roma: Bulzoni, 1984.
- ASKINS, Arthur L.-F., «A New Manuscript of the *Libro de buen amor*?», *La Corónica*, 15 (1986-87), págs. 72-76.
- AUBAILLY, Jean-Claude, *Le Monologue, le dialogue et la sottie. Essai sur quelques genres littéraires de la fin du moyen âge et du début du XVI<sup>e</sup> siècle*, París: Honoré Champion, 1976.

- AUBRUN, Charles V., «Un traité d'amour attribué à Juan de Mena», *Bulletin Hispanique*, 50 (1948), págs. 333-344.
- ed., *Le Chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts (XV<sup>e</sup> siècle). Édition précédée d'une étude historique*. Burdeos: Féret et Fils, 1951 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques*, XXV).
- AVALLE ARCE, Juan Bautista, *La novela pastoril española*, Madrid: Istmo, 1974<sup>2</sup>.
- AYERBE-CHAUN, Reinaldo, «La triple tentación de Melibea», *Celestinesca*, II (1978), págs. 3-12.
- AZÁGETA, J. M.<sup>a</sup>, ed., *Cancionero de Baena*, Madrid: C.S.I.C., 1966.
- AZAIS, George, ed., *Le Breviari d'amor de Matfre Ermengaud, suivi de sa lettre à sa soeur*, 2 vols., Béziers-Paris, 1862-1881 (reimpresión, Ginebra: Slatkine, 1976).
- AZCONA, Tarsicio de, *Juan de Castilla, Rector de Salamanca. Su doctrina sobre el derecho de los Reyes de España a la presentación de obispos*, Salamanca: Universidad, 1975.
- BACH Y RITA, Pere, *The Works of Pere Torroella*, Nueva York: Las Américas, 1930.
- BADIA, Lola - RIQUER, Martí de, *Les poesies de Jordi de sant Jordi, cavaller valencià del segle XV*, Valencia: Tres y Quatre, 1984.
- BADIA, Lola, «Per la presència d'Ovidi a l'Edat Mitjana catalana amb notes sobre les traduccions de les *Heròides* i de les *Metamorfosis* al vulgar», en *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, II, Barcelona: Quaderns Crema, 1986, págs. 79-109.
- BANDERA, Cesáreo, «La ficción de Juan Ruiz», *Publications of Modern Language Association*, 88 (1973), págs. 496-510.
- BARLETTA, Gabriel, *Fructuosissimi atque amenissimi sermones F. Gabrielis Barelete*, París: Claudio Chevallon, 1516.
- BARRICK, Mac Eugene, «Celestine's Black Mass», *Celestinesca*, 7, n.º 2 (1983), págs. 13-15.
- BASELGA Y RAMÍREZ, Mariano, *El Cancionero catalán de la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza: Cecilio Gasca, 1896.
- BASIN, Bernardo, *De artibus magicis ac magorum maleficiis. apud Mallei maleficarum tractatus aliquot tan veterum quam recentiorum in unum corpus coacervati...*, Lión: Claudio Landry, 1620, págs. 9-31.
- BATAILLON, Marcel, «*La Célestine*» selon Fernando de Rojas, París: Didier, 1961.
- BEAUJOUAN, Guy, *Manuscrits scientifiques médiévaux de l'Université de Salamanque et de ses «Colegios Mayores»*, Burdeos: Féret et fils, 1962 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques*, XXXII).
- «Manuscrits médicaux du Moyen Âge conservés en Espagne», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 8 (1972), págs. 161-221.
- BEAUVAIS, Vincent de, atr. a, *Speculum doctrinale*, Venecia: Hermann de Liechtenstein, 1494.
- BEER, Marina, *Romanzi di cavalleria. Il «Furioso» e il romanzo italiano del primo cinquecento*, Roma: Bulzoni editore, 1987.
- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente, *Bulario de la Universidad de Salamanca*, Salamanca: Universidad, 1966-1967, 3 vols.
- *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, Salamanca: Universidad, 1970-1973, 6 vols.
- BENTON, John F., «Clio and Venus: an Historical View of Medieval Love», en F. X. Newman, ed., *The Meaning of Courtly Love. Papers of the First Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies State University of New York at Binghamton. March 17-18, 1967*, Albany: State University of New York Press, 1968, págs. 19-43.

- BERGAMÍN, José, «Rojas, mensajero del infierno: releendo *La Celestina*», *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias* (Montevideo), 6, n.º 9 (1952), págs. 61-74; también en: *Fronteras infernales de la poesía*, Madrid: Taurus, 1980<sup>2</sup>, págs. 53-76.
- BERNDT, Erna Ruth, *Amor, Muerte y Fortuna en «La Celestina»*, Madrid: Gredos, 1963.
- BERSUIRE, Pierre, *Repertorium morale, s. v.*, Venecia: Gaspar Bindonum, 1589.
- BESCHIN, G., *S. Agostino. Il significato dell'amore. Una introduzione al pensiero agostiniano — dai «Dialoghi» alla «Città di Dio» — in un confronto con la filosofia contemporanea*, Roma, 1983.
- BEYSTERVELDT, Anthony van, «Los debates feministas del siglo XV y las novelas de Juan de Flores», *Hispania*, 64 (1981), págs. 1-13.
- BEZEMER, C. H., *Les Répétitions de Jacques de Révigny*, Leiden: Brill, 1987 (*Rechtshistorischer Studies*, 13).
- BIRD, Otto, «The *Canzone d'amore* of Cavalcanti according to the Commentary of Dino del Garbo», *Mediaeval Studies*, 2 (1940), págs. 150-203; y 2 (1941), págs. 117-160.
- BLACK, Robert G., «Early Spanish Manuscripts in the Chicago Area», *La Corónica*, 7 (1978-1979), págs. 55-56.
- BLÁZQUEZ HERNÁNDEZ, Joaquín, «El Tostado alumno graduado y profesor en la Universidad de Salamanca», en *XV Semana Española de Teología*, Madrid: C.S.I.C., 1956, págs. 413-447.
- «El Tostado alumno graduado y profesor en la Universidad de Salamanca. Complemento y rectificación», *Revista Española de Teología*, 32 (1972), págs. 47-54.
- BLISS LUQUIENS, F., «The *Roman de la Rose* and Medieval Castilian Literature», *Romanische Forschungen*, 20 (1907), págs. 284-324.
- BLÜHER, Karl Alfred, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid: Gredos, 1983.
- BOASE, Roger, *The Origin and Meaning of Courtly Love. A Critical Study of European Scholarship*, Manchester: Manchester University Press, 1977.
- *The Troubadour Revival. A Study of Social Change and Traditionalism in late Medieval Spain*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- «Courtly Love in Spanish Literature: A Continuing Debate», *Journal of Hispanic Philology*, 9 (1984), págs. 67-73.
- BOFFITO, P. G., ed., *Il Commento di Cecco d'Ascoli all'Alcibizzo*, Florencia, 1905.
- BOHIGAS, Pedro, ed., *El baladro del sabio Merlín según el texto de la edición de Burgos de 1498*, Barcelona: Selecciones Bibliófilas, 1957.
- BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo, ed., *La historia de los dos amadores Flores y Blancaflor*, Madrid: Ruiz Hermanos, 1916.
- BOURGAÏN, Louis, *La Chaire française au XII<sup>e</sup> siècle d'après les manuscrits*, París, 1879 (reimp. de Ginebra: Slatkine, 1973).
- BRANCA, Vittore, ed., Giovanni Boccaccio, *Decameron*, en *Tutte le opere*, IV, Milán: Arnoldo Mondadori, 1976.
- BRANCA, Vittore - STOCCHI, Manlio P., eds., Angelo Poliziano, *Miscellaneorum centuria secunda*, Florencia, 1978.
- BROWN, C., «Mulier est hominis confusio», *Modern Language Notes*, 34 (1920), págs. 479-482.
- BROWN, Robert D., *Lucretius on Love and Sex. A Commentary on the «Rerum Natura» III 1030-128*, Leiden: E. J. Brill, 1987.
- BRUCKER, Gene, *Giovanni and Lusanna. Love and Marriage in Renaissance Florence*, Berkeley: University of California Press, 1986.

- CAMPORESI, Piero, *La maschera di Bertoldo. G. C. Croce e la letteratura carnevalesca*, Turin: Einaudi, 1976.
- CANDELA, J., *El «De optima politia» de Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Murcia: Universidad, 1954.
- CARAVAGGI, Giovanni, ed., *Miscellanea spagnola della «Trivulziana»*, Florencia: Olschki, 1976.
- CARO BAROJA, Julio, «La magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII», en *Algunos mitos españoles*, Madrid: Editora Nacional, 1944<sup>2</sup>, págs. 185-303.
- «La Celestina como arquetipo», en *Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza, 1973<sup>4</sup>, págs. 135-137.
- CARTER, P. N., *An Edition of William of Malmesbury's Treatise on the Miracles on the Virgin Mary*, tesis inédita de la Universidad de Oxford, 1959.
- CARVALHO, Joaquim de, *Os sermões de Gil Vicente e a arte de pregar*, Lisboa: Edição de Revista Ocidente, 1948.
- CARR, Dereck C., «La Epístola que envió don Enrrique de Villena a Suero de Quiñones y la fecha de la Crónica sarracina de Pedro del Corral», en Henry LIVERMORE, ed., *University of British Columbia Hispanic Studies*, Londres: Tamesis, 1974, págs. 1-18.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás, «Las repeticiones salmantinas de Alfonso de Madrigal», *Revista de Filosofía*, 2 (1943), págs. 213-236.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín, *Historia de la filosofía española*, II, Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1943.
- CASAGRANDE, Carla, ed., *Prediche alle donne del secolo XIII. Testi di Umberto da Romans, Gilberto da Tournai, Stefano di Borbone*, Milán: Bompiani, 1978.
- CASTRO, Adolfo de, ed., *Curiosidades bibliográficas. Colección escogida de obras raras de amenidad y erudición*, Madrid: BAAEE, vol. 36, 1950.
- ed., Alfonso de Madrigal, *Cuestiones de filosofía moral*, en *Obras escogidas de filósofos*, BAAEE, 65, Madrid: Atlas, 1953.
- CASTRO, Alfonso de, *De iusta haereticorum punitione*, Salamanca: Juan de Junta, 1547.
- CASTRO, Américo, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona: Crítica, 1984<sup>2</sup>.
- CÁTEDRA, Pedro M., ed., *Poemas castellanos de cancioneros bilingües y otros manuscritos barceloneses*, Exeter: Exeter University Press, 1983.
- «Sobre la biblioteca del Marqués de Santillana: la *Iliada* y Pier Candido Decembrio», *Hispanic Review*, 51 (1983), págs. 23-28.
- «La predicación castellana de san Vicente Ferrer», *BRABLB*, 39 (1983-1984), págs. 235-309.
- *Exégesis – ciencia – literatura. La «Exposición del salmo Quoniam videbo» de Enrique de Villena*, Madrid: El Crotalón, 1986 (*Anejos del Anuario de Filología Española de El Crotalón*. Series textos, n.º 1).
- ed., *Del Tostado sobre el amor*, Barcelona: «stelle dell'Orsa», 1986.
- «Estudi literari i tipogràfic», *Història de París i Viana. Edició facsímil de la primera impressió catalana (Girona, 1495)*, Gerona: Diputació de Girona, 1986.
- ed., Juan Sedeño, *Coloquios de amor y bienaventuranza*, Barcelona: «stelle dell'Orsa», 1986.
- «La mujer en el sermón medieval (a través de textos españoles)», en *La condición de la mujer en la edad media (Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984)*, Madrid: Casa de Velázquez - Universidad Complutense, 1986, págs. 39-50.

- ed., Enrique de Villena, *Traducción y glosas de la «Eneida»*, vols. I y II, Salamanca: Diputación Provincial, 1989 (*Biblioteca Española del Siglo XV*, 2-3), en prensa.
- «Amor y pedagogía en el trasfondo celestinesco», *La Celestina. Actas de la IX Academia Literaria Renacentista*, Salamanca: Universidad, en prensa.
- *Juan Barba y la historiografía en verso en la España de los Reyes Católicos*, Salamanca: Diputación de Salamanca, 1989.
- CIAVOLELLA, Massimo, *La «Malattia d'amore» dall'Antichità al Medioevo*, Roma: Bulzoni, 1976.
- CICERI, Marcella, ed., Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera*, Modena: Mucchi, 1975, 2 vols.
- COCOZZELLA, Peter, ed., Francesc Moner, *Obres catalanes*, Barcelona: Barcino, 1970.
- CONCHEFF, Beatrice J., *Bibliography of Old Catalan Texts*, Madison, Wisc.: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1985.
- COPPIN, Joseph, *Amour et mariage dans la littérature française du Nord au Moyen Âge*, Paris: Librairie d'Argence, 1961.
- CORRAL, Pedro del, *Corónica del rey don Rodrigo con la destrucción de España*, Alcalá: Juan Gutiérrez Ursino, 1587.
- COSSÍO, José María de, ed., Luis de Lucena, *Repetición de amores y arte de axedrez*, Madrid: Joyas Bibliográficas, 1953.
- COSTAS RODRÍGUEZ, Jenaro, ed., Elio Antonio de Nebrija, *Repetición sexta sobre las medidas*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1981.
- COULIANO, Ioan P., *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago - Londres: The University of Chicago Press, 1987.
- CREIXELL VIDAL-QUADRAS, Inés, ed., Andrés el Capellán, *Tratado sobre el amor*, Barcelona: El Festín de Esopo, 1985.
- CROMBACH, Metchild, *Bocados de oro. Kritische Ausgabe des altspanischen Textes*, Bonn: Romanisches Seminar der Universität, 1971 (*Romanistische Versuche und Vorarbeiten*, 37).
- CURTIUS, Ernst Robert, *Literatura europea y edad media latina*, México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- CHEVALIER, Maxime, ed., *Cuentecillos tradicionales de la España del Siglo de Oro*, Madrid: Gredos, 1975.
- CHORPENNING, Joseph F., «Rhetoric and Feminism in the *Cárcel de amor*», *Bulletin of Hispanic Studies*, 54 (1977), págs. 1-8.
- DALY, Lloyd William - SUCHIER, Walther, eds., *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi*, Urbana, Ill.: The University of Illinois Press, 1939.
- DE ARMAS, Frederick, «The Démoniacal in *La Celestina*», *South Atlantic Bulletin*, 36, n.º 4 (1971), págs. 10-13.
- «*La Celestina*: An Example of Love Melancholy», *Romanic Review*, 66 (1975), págs. 288-295.
- DE NIGRIS, Carla, «La classificazione delle scienze nella *Eneida romançada* di Enrique de Villena», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'università di Napoli*, 21 (1978-1979), págs. 169-198.
- «La classificazione delle arti magiche di Enrique de Villena», *Quaderni Hispano-Americani* (1981), págs. 289-298.

- DEVOTO, Daniel, «Dos notas sobre el *Libro de Apolonio*», *BH*, 74 (1972), págs. 291-330.  
— *Introducción al estudio de don Juan Manuel y en particular de «El Conde Lucanor»*. Madrid: Castalia, 1972.
- DEYERMOND, Alan D., «The Text-Book Mishandled: Andreas Capellanus and the Opening Scene of *La Celestina*», *Neophilologus*, 45 (1961), págs. 218-221.  
— ed., *Apollonius of Tyre: Two Fifteenth-Century Spanish Prose Romances: «Hystoria de Apolonio» and «Confisyón del Amante»*: Apolonio de Tyro. Exeter: University Press, 1973.  
— «Juglar's Repertoire or Sermon Notebook?: The *Libro de buen amor* and a Manuscript Miscellany», *Bulletin of Hispanic Studies*, 51 (1974), págs. 217-227.  
— *The Petrarchan Sources of «La Celestina»*, 2.<sup>a</sup> ed., con «New Preface and Supplementary Bibliography», Westport, Conn.: Greenwood Press, 1975.  
— «Hilado-Cordón-Cadena: Symbolic Equivalence in *La Celestina*», *Celestinesca*, I, 1 (mayo, 1977), págs. 6-12.  
— «The Sermon and its Uses in Medieval Castilian Literature», *La Corónica*, 8 (1979-1980), págs. 127-145.  
— «Palabras y hojas secas el viento se las lleva: Some Literary Ephemera of the Reign of Juan II», en *Mediaeval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in Honour of P. E. Russell*, Oxford: The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, 1981, págs. 1-14.  
— «Las relaciones genéricas de la ficción sentimental española», en *Symposium in Honorem Prof. M. de Riquer*, Barcelona: Quaderns Crema, 1986, págs. 75-92.
- DHCEE = *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid: C.S.I.C., 1972-1975. 4 vols y uno de apéndices.
- DI CAMILLO, Ottavio, *El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia: Antonio Torres, editor, 1976.  
*Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV, París: Les Belles Lettres, 1939.
- DÍEZ GARRETAS, María Jesús, *La obra literaria de Fernando de la Torre*. Valladolid: Universidad, 1983.
- DILZENBACHER, P., «Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter», *Saeculum*, 32 (1981), págs. 185-208.  
— «Pour une histoire de l'amour au moyen âge», *Le Moyen Âge*, 93 (1987), págs. 223-240.
- DUCAMIN, Jean, ed., Juan Ruiz, *Libro de buen amor. Texte du XIV<sup>e</sup> siècle publié pour la première fois avec les leçons des trois manuscrits connus*, Toulouse: Privat, 1901 (*Bibliothèque Méridionale*, 1.<sup>a</sup> serie, vol. VI).
- DUHEM, Pierre, *Le Système du monde*, IV, París: Hermann, 1954.
- DUNN-WOOD, Maryjane, «Guillaume de Dilgueville's *El pelegrinaje de la vida humana*: New Interest in a Forgotten Work», *La Corónica*, 15 (1986-1987), págs. 259-263.
- DUTTON, Brian, et al., *Catálogo-índice de la poesía cancioneril del siglo XV*, Madison, Wisconsin: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1983.  
— ed., Bernardo de Gordonio, *Lilio de la medicina (Sevilla, 1495)*, Madrid, en prensa.
- EARLE, Peter G., «Love Concepts in *La Cárcel de amor* and *La Celestina*», *Hispania*, 39 (1956), págs. 92-96.
- EBERWEIN, Elena, «Zur Bedeutung der erweiterten Celestinafassung», en *Zur Deutung mittelalterlicher Existenz*, Bonn-Colonia: Röhrscheid Verlag, 1933, págs. 54-79.
- ECONOMOU, George D., *The Goddess Natura in Medieval Literature*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

- EGIDO, Aurora, «De ludo vitando. Gallos áulicos en la Universidad de Salamanca». *Estudios de Filología Española*, 1 (1984), págs. 609-648.
- EIMERIC, Nicolás, *Directorium inquisitorum... cum commentariis Francisci Pegna*. Roma: In aedibus Populi Romani, 1587.
- ESPERABÉ Y ARTEAGA, Enrique, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*. Salamanca: Francisco Núñez Izquierdo, 1917. 2 vols.
- FARINELLI, Arturo, *Italia e Spagna*, Turín: Fratelli Bocca, 1929. 2 vols.
- FEO, Michele, «Il carnevale dell'umanista», en *Letteratura umanistica e tradizione classica*. Per Alessandro Perosa, Roma: Bulzoni, 1985, págs. 25-93.
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia, «Da doutrina à vivência: amor, amizade e casamento no *Leal Conselheiro* do Rei D. Duarte», *Revista da Faculdade de Letras*, II série, 1 (1984), págs. 133-194.
- FERNÁNDEZ, Sergio, «'El amor condenado' y 'El amor transferido'», en *Ensayos sobre literatura española de los siglos XVI y XVII*, México: Universidad Nacional Autónoma, 1961.
- FERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Juan, «La estructura del *Servo libre de amor* y la crítica reciente», *Cuadernos Hispano-Americanos*, 388 (1982), págs. 178-190.
- FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, Alfonso, el Tostado, *Opera*, Venecia: Tipografía Balleoniana, 1728. 27 vols.
- FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, Alfonso, el Tostado, *Diez questões vulgares*, Salamanca: Hans Gysser, 1507.
- FERNÁNDEZ DE SANTAELLA, Rodrigo, *Tratado de la inmortalidad del ánima*, Sevilla: Estanislao Polono - Jacobo Cronberger, 1503.
- FERNÁNDEZ VALLINA, Emiliano, «Introducción al Tostado. De su vida y de su obra», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1988.
- FERRANDO, Antoni, ed., Martí de Viciana, *Comentari a l'«Econòmica» d'Aristòtil*, Barcelona: Edicions del Mall, 1982.
- FERRARESI, Alicia C. de, *De amor y poesía en la España medieval: prólogo a Juan Ruiz*, México: El Colegio de México, 1976.
- FINCH, Patricia S., *Magic and Witchcraft in the Celestina and its Imitations*, tesis de la Catholic University of America, Washington, 1981 [cf. *Celestinesca*, 5, ii (1981), págs. 59-60].
- FINOLI, A. M., ed., «*Artes amandi*». *Da Maître Elie ad Andrea Cappellano*, Milán-Varese: Istituto Editoriale Cisalpino, 1969.
- FLORES ARROYUELO, Francisco J., *El diablo en España*, Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- FOSTER, D. W., «Some Attitudes Towards Love in *La Celestina*», *Hispania*, 48 (1965), págs. 484-492.
- FOULCHÉ-DELBOSC, Raymond, ed., Pedro Manuel Jiménez de Urrea, *Penitencia de amor (Burgos, 1514)*, Barcelona-Madrid: Bibliotheca Hispanica, 1902.
- ed., «*Floresta de filósofos*», *Revue Hispanique*, 11 (1904), págs. 4-154.
- FRAKER, Charles F., *Studies on the «Cancionero de Baena»*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1976.
- GALLAGHER, Patrick, *The Life and Works of Garci Sánchez de Badajoz*, Londres: Tamesis, 1968.
- GARCÍA BLANCO, Manuel, «Don Alonso de Paradinas, copista del *Libro de buen amor*», *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, VI, Madrid: C.S.I.C., 1956, págs. 339-354.
- GARCÍA CRUZADO, Servando, *Gonzalo García de Villadiego, canonista salmantino del siglo XV*, Roma - Madrid: C.S.I.C., 1968.
- GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor, «Nueva lectura del *Lazarillo*», Madrid: Castalia, 1981.
- «Un *Arte memorativa* castellana», en *Serta Philologica F. Lázaro Carreter natalem diei: sexagesimum celebranti dicata*, Madrid: Cátedra, 1983, págs. 187-197.

- 1 GARCÍA DE LA FUENTE, Arturo, *El «Breviari d'amor» de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial. Descripción y notas*, El Escorial: Imprenta del Monasterio, 1932.
- 1 GARCÍA DE LA FUENTE, Olegario, «Dos obras castellanas de Alfonso Tostado inéditas», *La Ciudad de Dios*, 168 (1955), págs. 297-311.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, «La canónica ibérica medieval posterior al decreto de Graciano», en *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, 5, Salamanca, 1976, págs. 352-356.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio - GONZÁLEZ, Ramón, *Catálogo de los manuscritos jurídicos medievales de la catedral de Toledo*, Roma - Madrid: C.S.I.C., 1970.
- GARIN, Eugenio, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari: Laterza, 1976.
- GARROSA RESINA, Antonio, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid: Universidad, 1987.
- GASCÓN VERA, Elena, «La ambigüedad en el concepto del amor y de la mujer en la prosa castellana del siglo XV», *Boletín de la Real Academia Española*, 59 (1979), págs. 119-155.
- GAYÁ, Jordi - BADIA, Lola, «Ramón Llull. *Tractat d'Astronomia* (segons el ms. Add. 16.434 del British Museum)», en Juan VERNET, ed., *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*, Barcelona: Universidad Autónoma - C.S.I.C., 1981, págs. 205-323.
- GERLI, Michael, «Eros y Agape: el sincretismo del amor cortés en la literatura de la baja edad media castellana», *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto: University Press, 1980.
- «La religión del amor y el antifeminismo en las letras castellanas del siglo XV», *Hispanic Review*, 48 (1981), págs. 65-86.
- ed., *Triste deleytación. An Anonymous Fifteenth Century Castilian Romance*, Washington: Georgetown University Press, 1982.
- «*Siervo libre de amor* and the Penitential Tradition», comunicación leída en el curso de la 41st Kentucky Foreign Language Conference, 1988.
- GILDERMAN, Martin S., «La apoteosis del amante cortés. Hacia una interpretación del *Siervo libre de amor*», *Boletín de Filología Española*, 12 (1972), págs. 37-50.
- GILMAN, Sander L., *The Parodic Sermon in European Perspective. Aspects of Liturgical Parody from the Middle Ages to the Twentieth Century*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974.
- GILMAN, Stephen, *The Spain of Fernando de Rojas: The Intellectual and Social Landscape of «La Celestina»*, Princeton: University Press, 1972; trad. española, *La España de Fernando de Rojas. Panorama intelectual y social de «La Celestina»*, Madrid: Taurus, 1978.
- GILSON, Étienne, *La filosofía de san Buenaventura*, Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1948.
- GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona: Muchnik Editores, 1986.
- GLUBB, L. G., «Boccaccio and the Boundaries of Love», *Italica*, 37 (1960), págs. 188-196.
- GONZÁLEZ DE AMEZUA, Agustín, ed., Fray Martín de Castañaga, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Madrid: S.B.E., 1946.
- GONZÁLEZ DE LA CALLE, Urbano - HUARTE ECHENIQUE, Amalio, eds., *Constituciones de la Universidad de Salamanca*, Madrid: Tipografía de Archivos, 1927.
- GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás - SAQUERO SUÁREZ, Pilar, «Las cartas originales de Juan Rodríguez del Padrón: edición, notas literarias y filológicas», *Dicenda*, 3 (1984), págs. 39-72.
- GREEN, Otis H., *España y la tradición occidental: el espíritu castellano en la literatura desde el Cid hasta Calderón*, I, Madrid: Gredos, 1969.

- GREEN, Richard H., «Nature and Love in the Late Middle Ages», *Modern Language Notes*, 79 (1964), págs. 59-70.
- GUTIÉRREZ ARAUS, María Luz, ed., *Tratado de amor atribuido a Juan de Mena*, Madrid: Alcalá, 1975.
- HALLISSY, Margaret, *Venomous Woman. Fear of the Female in Literature*, Nueva York-Wesport, Conn.-Londres: Greenwood Press, 1987.
- HAUF, Albert G. «Fr. Francesch Eiximenis. O.F.M., *De la predestinación de Jesucristo*, y el consejo del Arcipreste de Talavera 'a los deólogos que mucho fundados non son'», *Archivum Franciscanum Historicum*, 76 (1983), págs. 239-295.
- HEIPLE, Daniel L., «The *Accidens amoris* in Lyric Poetry», *Neophilologus*, 67 (1983), págs. 55-64.
- HERNÁNDEZ ALONSO, César, «*Servo libre de amor*» de Juan Rodríguez del Padrón, Valladolid: Universidad, 1970.
- ed., Juan Rodríguez del Padrón, *Obras completas*, Madrid: Editora Nacional, 1982.
- HERNÁNDEZ, Francisco J., «The Venerable Juan Ruiz, Archpriest of Hita», *La Corónica*, 13 (1984-1985), págs. 10-22.
- HERRERA, María Teresa, ed., Francisco López de Villalobos, *El Sumario de la medicina con un tratado de las pestíferas bubas*, Salamanca: Universidad, 1973.
- HERRERO, Javier, «The Allegorical Structure of the *Servo libre de amor*», *Speculum*, 55 (1980), págs. 75-164.
- «Celestina: The Aging Prostitute as Witch», en *Aging in Literature*, Troy, Michigan: International Book Publishers, 1984, págs. 31-47.
- HEUGAS, Pierre, «*La Célestine*» et sa descendance directe, Burdeos: Institut d'Études Ibériques et Ibéro-Américaines de l'Université de Bordeaux, 1973.
- HILTY, Gerold, ed., Alí Abén Ragel, *El libro complido en los indizios de las estrellas. Traducción hecha en la corte de Alfonso el Sabio*, Madrid: Real Academia Española, 1954.
- HUCHET, Jean-Charles, ed., *Flamenca. Roman occitan du XIII<sup>e</sup> siècle*, París: Union Générale d'Éditions.
- [HUNGRÍA, Miguel de], *Quadragesimale Vige salutis*, Hagenaw: Enrique Gran, 1515.
- IMPEY, Olga T., «The Literary Emancipation of Juan Rodríguez del Padrón: from the Fictional *Cartas* to the *Servo libre de amor*», *Speculum*, 55 (1980), págs. 305-316.
- «Ovid, Alfonso X and Juan Rodríguez del Padrón: Two Castilian Translations of the *Heroides* and the Beginnings of Spanish Sentimental Prose», *Bulletin of Hispanic Studies*, 57 (1980), págs. 283-297.
- INGALLINA, Salvatore Sergio, *Orazio e la magia (Sat. I 8: Epodi 5 a 17)*, Palermo: Palumbo, 1974.
- JAUSS, Hans Robert, «Littérature médiévale et théorie des genres», *Poétique*, 1 (1970), págs. 79-101.
- JEAUNEAU, Édouard, «Le symbolisme de la mer chez Jean Scot Erigène», en *Le Néoplatonisme*, París, 1971, págs. 385-394.
- JONES, R. O., «Isabel la Católica y el amor cortés», *Revista de Literatura*, 21 (1962), págs. 55-64.
- KEIGHTLEY, Ronald G., «Alfonso de Madrigal and the *Chronici canones* of Eusebius», *Journal of Mediaeval and Renaissance Studies*, 7 (1977), págs. 225-258.
- KELLER, John E., ed., Clemente Sánchez de Vercial, *Libro de los exemplos por a.b.c.*, Madrid: C.S.I.C., 1961.
- KELLY, Henry Ansgar, *Love and Marriage in the Age of Chaucer*, Ithaca - Londres: Cornell University Press, 1975.

- *Canon Law and the Archpriest of Hita*, Binghampton, Nueva York: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1984 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 27).
- KINKADE, Richard P., ed., *Los «Lucidarios» españoles*, Madrid: Gredos, 1968.
- KLIBANSKY, Raymond - PANOFSKY, Erwin - SAXL, Fritz, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Turin: Giulio Einaudi editore, 1983.
- KOHUT, Karl, «Der Beitrag der Theologie zum Literaturbegriff in der Zeit Juan II. von Kastilien», *Romanische Forschungen*, 89 (1977), págs. 183-226.
- KOOPMANS, Jelle, *Quatre sermons joyeux (XV<sup>e</sup> -XVI<sup>e</sup> siècles)*, Ginebra: Droz, 1984.
- *Recueil de sermons joyeux*, Ginebra: Droz, 1988.
- KOOPMANS, J. - VERHUYCK, P., «Quelques sources et parallèles des sermons joyeux français des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles», *Neophilologus*, 70 (1986), págs. 168-184.
- LACARRA, María Jesús, *Cuentística medieval en España: Los orígenes*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1979.
- «Algunos datos para la historia de la misoginia en la edad media», en *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, II, Barcelona: Quaderns Crema, 1986, págs. 339-361.
- LANGE, Wolf-D., *El fraile trovador. Zeit, Leben und Werk des Diego de Valencia de León (1350?-1412?)*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1971 (*Analecta Romanica*, 28).
- LAPESA, Rafael, «En torno a un monólogo de Calisto», en *Poetas y prosistas de ayer y de hoy*, Madrid: Gredos, 1977, págs. 73-91.
- LAUCHERT, Friedrich, ed., *La Estoria de los Quatro Doctores de la Santa Iglesia. Die Geschichte der Vier grossen lateinischen Kirchenlehrer, in einer alten spanischen Übersetzung nach Vincenz von Beauvais*, Halle: Max Niemeyer, 1897.
- ✓LAWRANCE, Jeremy N. H., *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*, Bellaterra (Barcelona): Publicaciones del Seminario de Literatura Medieval y Humanística (Universidad Autónoma), 1979.
- «The Audience of the *Libro de buen amor*», *Comparative Literature*, 36 (1984), págs. 220-237, en especial págs. 233-237.
- «On Fifteenth-Century Spanish Vernacular Humanism», en *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Robert Brian Tate*, Oxford: Dolphin Books, 1986, págs. 63-79.
- «Nuevos lectores y nuevos géneros: apuntes sobre la epistolografía castellana en el primer renacimiento español», en las *Actas de la VII Academia Literaria Renacentista*, Salamanca: Universidad, 1988, págs. 81-99. Utilizo, sin embargo, la nueva versión de ese trabajo, «Nuevos lectores y nuevos géneros: la epistolografía en los albores del renacimiento literario en España», en prensa.
- *Un episodio del proto-humanismo español: tres opúsculos de Nuño de Guzmán y Gianozzo Manetti*, Salamanca: Diputación Provincial, 1988 (*Biblioteca Española del Siglo XV*, 1), en prensa.
- LEA, Henry Charles, *Materials toward an History of Witchcraft*, ed. de Arthur C. HOWLAND, Nueva York-Londres: Thomas Yoseloff, 1957 (1<sup>a</sup> ed. 1939), 3 vols.
- LECLERQ, Jean, *Monks and Love in 12th Century France*, Oxford: University Press, 1979.
- *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, Turin: Società Editrice Internazionale, 1984.
- LECOY, Félix, *Recherches sur le «Libro de buen amor» de Juan Ruiz, archiprêtre de Hita*, con un suplemento de Alan Deyermond, Farnborough: Gregg International, 1974.
- LECOY DE LA MARCHE, Albert, *La Chaire française au Moyen Âge. Spécialement au XIII<sup>e</sup> siècle d'après les manuscrits contemporaines*, Paris, 1886 (reimpresión de Ginebra: Slatkine, 1974).

- LEWIS, C. S., *La alegoría del amor. Estudio de la tradición medieval*, Buenos Aires: Eudeba, 1969.
- LICCARO, Vincenzo, ed., H. de San Victor, *Didascalicon. I doni della promessa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in lode del divino amore*, Milán: Rusconi, 1987.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa, *Juan de Mena, poeta del Prerrenacimiento español*, México: El Colegio de México, 1950.
- *La originalidad artística de «La Celestina»*, Buenos Aires: Eudeba, 1970<sup>2</sup>.
- *Juan Ruiz. Selección del «Libro de buen amor» y estudios críticos*, Buenos Aires: Eudeba, 1973.
- LIOTI, Renato, ed., S. Iacobus de Marchia, *Sermones dominicales*, Falconara: Biblioteca Francescana, 1978. 4 vols.
- LÓPEZ DE SALAMANCA, Juan, *Evangelios y epístolas moralizadas por todo el año*, Zamora, 1490.
- LOWES, J. L., «The Lovers Maladye of Hereos», *Modern Philology*, 11 (1913-1914), págs. 491-546.
- LYNN, Caro, «The Repetitio and a Repetitio», *Speculum*, 2 (1929), págs. 123-131.
- LORET, Gerónimo, *Sylva allegoriarum*, Colonia: Iohannes Gymnicum, 1630.
- MACKAY, Augus, «Courtly Love and Lust in Loja», en *The Age of the Catholic Monarchs, 1474-1516. Literary Studies in Memory of Keith Whinnom*, número especial del *Bulletin of Hispanic Studies*, 1989, págs. 83-94.
- MADARIAGA, Salvador de, «Discurso sobre Melibea», *Sur*, 10 (1941), págs. 38-69; también en *Mujeres españolas*, Madrid: Espasa Calpe, 1972, págs. 51-90.
- MARCEL, Raymond, ed., Marsilio Ficino, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, París: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1978.
- MARCIALES, Miguel, ed., Fernando de Rojas, *Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 1985. 2 vols.
- MARCOS RODRÍGUEZ, Florencio, «Los manuscritos de Alfonso de Madrigal conservados en la Biblioteca Universitaria de Salamanca», *Salmanticensis*, 4 (1957), págs. 3-33.
- *Extractos de los libros de claustros de la Universidad de Salamanca. Siglo XV (1464-1481)*, Salamanca: Universidad, 1964 (*Historia de la Universidad*, tomo VI, n.º 3).
- MARTELLOTTI, Guido, y cols., eds., Francesco Petrarca, *Prose*, Milán-Nápoles: Riccardo Ricciardi, 1955.
- MARTIN, June H., *Love's Fool: Aucassin, Troilus, Calisto and the Parody of the Courtly Lover*, Londres: Tamesis, 1972.
- MARTINS, Mário, *O riso, o sorriso e a paródia na literatura portuguesa de Quatrocentos*, Lisboa: ICALP, 1987<sup>2</sup>.
- MASTERS, R. E. L., *Eros and Evil: The Sexual Psychopathology of Witchcraft*, Nueva York: The Julian Press, 1962.
- MATULKA, Barbara, *The Novels of Juan de Flores and their European Diffusion: A Study in Comparative Literature*, Nueva York: Institut of French Studies, 1931; reimpr. de Ginebra: Slatkine, 1974.
- «An Anti-Feminist Treatise of Fifteenth Century Spain: Lucena's *Repetición de amores*», *Romantic Review*, 22 (1931), págs. 99-116.
- McCRARY, William C., «*Alcabuetería and Brujería*», cap. III de su *The Goldfinch and the Hawk: A Study of Lope de Vega's Tragedy «El Caballero de Olmedo»*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966, págs. 51-82.
- McGREGOR, James H., «Troilus's Hymn to Venus and his Choice of Loves in Boccaccio's *Filostrato*», *Romance Philology*, 41 (1987), págs. 48-57.
- McPHEETERS, D. W., «La dulce ymaginación de Calisto», en *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas (1977)*, Toronto: University - Department of Spanish and Portuguese, 1980, págs. 499-501; también en *Estudios humanísticos sobre «La Celestina»*, Potomac, Maryland: Scripta Humanistica, 1985, págs. 62-70.

- «Influencias del Tostado en Salamanca a fines del siglo XV», 'Intervención' en VII Congreso Internacional de Hispanistas, Venecia, recogida en las Actas del *Séptimo Congreso Internacional de Hispanistas*, Roma: Bulzoni, 1982, II, págs. 1091-1092.
- McVAUGH, M. R., ed., Arnau de Vilanova, *De amore heroico*, en *Opera omnia medica*, III, Barcelona: Universidad, 1985.
- MENA, Juan de, *Las .CCC. del famosísimo poeta Juan de Mena con glosa* [de Hernán Núñez], Sevilla: Tres Compañeros Alemanes, 1499.
- MENDOZA NEGRILLO, J., *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Madrid: Real Academia Española, 1973.
- MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús, *Nueva visión del amor cortés. El amor cortés a la luz de la tradición cristiana*, Oviedo: Universidad, 1980.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Orígenes de la novela*, I, Madrid: NBAEEE, 1905.
- *Antología de poetas líricos castellanos. X. Boscán*, Santander - Madrid: C.S.I.C., 1945.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, «Un copista ilustre del *Libro de buen amor* y dos redacciones de esta obra», en su *Poesía árabe y poesía europea*, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1960 (*Austral*, 190).
- METTMANN, Walter, *Cantigas de Santa Maria*, 4 vols., Coimbra: Universidad, 1959-1972.
- MEYER, Paul, «Une définition de l'amour», *Romania*, 4 (1874), págs. 382-384.
- *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXII, Paris, 1898.
- MICHAEL, Ian, «The Function of The Popular Tale in the *Libro de buen amor*», en G. B. GYBON - MONIPENNY, ed., «*Libro de buen amor*» *Studies*, Londres: Tamesis, 1970, págs. 177-218.
- MINNIS, A. J., *Medieval Theory of Authorship*, Londres: Scolar Press, 1984.
- MIQUEL Y PLANAS, Ramón, ed., *Novelari català dels segles XIV a XVIII*, III, Barcelona: Biblioteca Catalana, 1908-1916.
- MOHEDANO, José M.<sup>a</sup>, ed., *Espéculo de los legos*, Madrid: C.S.I.C., 1954.
- MONER, Francesc, *Obras nuevamente imprimidas así en prosa como en metro de Moner las más dellas en lengua castellana y algunas en su lengua natural catalana*, Barcelona: Carles Amorós, 1528. Hay reimpression en facsímile: Valencia: Tipografía Moderna, 1951.
- MONER, Joaquín Manuel de, ed., Francesc Moner, *Obras*, Fonç, 1871.
- MONTERO CARTELLE, Enrique, ed., «*Constatini Liber de Coitu*». *El tratado de andrología de Constantino el Africano*, Santiago de Compostela: Universidad, 1983.
- MONTESINO, Ambrosio, *Epístolas y evangelios por todo el año con sus doctrinas y sermones*, Zaragoza: Jorge Coci, c. 1515.
- MORRÁS, María, «*Tractado de Segundo filósofo que fue en Athenas*: otro manuscrito inédito», *Bulletin of Hispanic Studies*, en prensa.
- MORREALE, Margherita, «La *Repetición de amores* di Luis de Lucena: alcuni aspetti della prosa spagnola del Quattrocento», *Quaderni Ibero-Americani*, 3 (1955-1956), págs. 177-181.
- ed., Enrique de Villena, *Los doze trabajos de Hércules*, Madrid: Real Academia Española, 1958.
- MURPHY, James J., *La retórica en la edad media. Historia de la teoría de la retórica desde san Agustín hasta el Renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- NARDI, Bruno, «L'averroismo del primo amico di Dante», *Studi Danteschi*, 25 (1940), págs. 43-49; también en *Dante e la cultura medievale*, págs. 81-107.
- *Dante e la cultura medievale*, Bari: Laterza, 1983.
- NEGRI, Francesco, *Opusculum scribendi epistolas*, Burgos: Fadrigue de Basilea, 1494.

- NELSON, Johan Charles, *Renaissance Theory of Love. The Context of Giordano Bruno's «Eroici furores»*, Nueva York - Londres: Columbia University Press, 1963<sup>2</sup>.
- NIDER, Juan, *Liber insignis de maleficiis et eorum deceptionibus, singulari studio ex ipsius Formicario... selecto, apud Jakob SPRENGER - Heinrich KRAMER, Malleus maleficarum, maleficas et earum hæresim frange contereus*, Lión: Claudio Landry, 1620, págs. 469-544.
- NIGRO, Salvatore S., *Le brache di san Grifone. Novellistica e predicazione tra '400 e '500*, Bari: Laterza, 1983.
- NYGREN, A., *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bolonia: Il Mulino, 1971.
- OLMEDO, Félix G., *Nebrija (1441-1522), debelador de la barbarie, comentador eclesiástico, pedagogo, poeta*, Madrid: Editorial Nacional, 1942.
- ONATE, M<sup>a</sup> del Pilar, *El feminismo en la literatura española*, Madrid, 1938.
- ORNSTEIN, Jacob, «Misogyny and Pro-Feminist Documents», *Moderns Languages Quarterly*, 3 (1942), págs. 221-243.
- «La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana», *Revista de Filología Hispánica*, 3 (1941), págs. 219-232.
- ed., Luis de Lucena, *Repetición de amores*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1953.
- OWST, G. R., *Literature and Pulpit in Medieval England. A Neglected Chapter in the History of English Letters & of the English People*, Oxford: Basil Blackwell, 1966.
- PACHECO, Arsenio, ed., *Novel·letes sentimentals dels segles XIV i XV*, Barcelona: Edicions 62, 1970 (*Antologia Catalana*, 57).
- PAGDEN, Anthony R. D., «The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600», *Traditio*, 31 (1975), págs. 287-313.
- PARÉ, Gérard, *Les Idées et les lettres au XIII<sup>e</sup> siècle. Le «Roman de la rose»*, Montreal: Université, 1947.
- PARKER, Alexander A., *La filosofía del amor en la literatura española (1480-1680)*, Madrid: Cátedra, 1986.
- PARRILLA, Carmen, «El *Tratado de amores*. Nuevo relato sentimental del siglo XV», *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 2 (1985), págs. 473-486.
- «Dos cartas inéditas en la Biblioteca Colombina», *Epos. Revista de Filología*, 2 (1986), págs. 341-350.
- «El *Tratado de amores* en la narrativa sentimental», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 64 (1988), págs. 109-128.
- PAVIA, Mario N., «The Celestinas», en *Drama of the Siglo de Oro: A Study of Magic*, Nueva York: Hispanic Institute in the United States, 1959, págs. 30-56.
- PAZ Y MÉLLA, Antonio, ed., Fernando de la Torre, *Cancionero y obras en prosa*, Dresden, 1907 (*Gesellschaft für romanische Literatur*, 16).
- ed., *Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI*, Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892, págs. 221-244.
- PENNA, Mario, ed., *Prosistas castellanos del siglo XV*, I, Madrid: Atlas, 1959 (BAAEE, CXVI).
- PEREIRA, Michela, ed., Ramon Llull, *Tractatus novus de astronomia*, en *Opera R. Lulli*, XVII. Turnhout: Brepols, en prensa (*Corpus Christianorum*).
- «Ricerche intorno al *Tractatus novus de astronomia* di Raimondo Lullo», *Medioevo*, 2 (1976), págs. 169-226.
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel, ed., Juan de Mena, *Laberinto de Fortuna. Poemas menores*, Madrid: Editora Nacional, 1976.

- PERINÁN, Blanca, «Las poesías de Suero de Ribera. Estudio y edición crítica anotada de los textos», en *Miscellanea di studi ispanici*, Pisa: Istituto di Lingua e Letteratura Spagnola, 1968, págs. 7-138.
- «Una lectura del *Sermam pregado em Abrantes*», *Quaderni portoghesi*, 9-10 (1981), págs. 55-88.
- «Sobre el sermón burlesco en verso», en *Philologica Hispanensia. In honorem M. Alvar*, III, Madrid: Gredos, 1986, págs. 339-353.
- ed., «Sermón de amores nuevamente compuesto por el menor Aunés. A los galanes y damas de la corte», *Studi Ispanici*, 1986, págs. 181-199.
- PERRY, Ben E., *Secundus the Silent Philosopher*, Ithaca: Cornell University Press, 1964.
- PICCUS, Jules, «La Misa de amores de Juan de Dueñas», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 14 (1960), págs. 322-325.
- PICOT, Émile, *Le Monologue dramatique dans l'ancien théâtre français*, Ginebra: Slatkine, 1970 (reimpresión de la serie de artículos publicados en *Romania*, vols. 15-17).
- PIMPÃO, Álvaro da Costa - DIAS, Aida Fernanda, eds., *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, Coimbra, 1973-1974.
- PINGREE, David, ed., *Picatrix. The Latin Version of the Latin «Ghāyat Al-Hakim»*, Londres: The Warburg Institute, Univ. of London, 1986.
- PRIETO, Antonio - SERRANO PUENTE, Francisco, eds., *Siervo libre de amor*, Madrid: Castalia, 1976.
- QUAGLIO, Antonio Enzo, «Prima fortuna della glossa garbiana a *Donna mi prega* del Cavalcanti», *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, 141 (1964), págs. 336-368.
- ed., Giovanni Boccaccio, *Filocolo*, Milán: Mondadori, 1967.
- *Scienza e mito nel Boccaccio*, Padua: Liviana Editrice, 1967.
- RAMÍREZ DE ARELLANO Y LYNCH, Rafael W., *La poesía cortesana del siglo XV y el «Cancionero de Vindel»*, contribución al estudio de la temprana lírica española. Estudio preliminar y edición crítica de los textos únicos del Cancionero, Barcelona: Editorial Vosgós, 1976.
- RAUHUT, Franz, «Das Dämonische in der *Celestina*», en *Festgabe zum 60. Geburtstag Karl Vossler*, Munich, 1932, págs. 117-148.
- REAL DE LA RIVA, César, ed., Juan Ruiz, *Libro de buen amor*, edición facsímil del códice de Salamanca, Madrid: Edilán, 1975.
- REINHARDT, Klaus, «Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient», en *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, 5, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1976, págs. 9-242.
- REINHARDT, Klaus - SANTIAGO-OTERO, Horacio, *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, Madrid: C.S.I.C.-Centro de Estudios Históricos, 1986.
- RÉVAH, I. S., *Les Sermons de Gil Vicente. En marge d'un opuscle du professeur Joaquim de Carvalho*, Lisboa, 1949.
- REY-FLAUD, B., *La Farce ou la machine à rire. théorie d'un genre dramatique*, Ginebra: Droz, 1984.
- RICHTER, Reinhilt, *Die Trobadourzitate im «Breviari d'Amor»*. Kritische Ausgabe der provenzalischen Überlieferung, Modena: Mucchi, 1976.
- RICKETTS, Peter T., «The Hispanic Tradition of the *Breviari d'amor* by Matfré Ermengaud of Béziers», en *Hispanic Studies in Honour of Joseph Manson*, Oxford: O.U.P., 1972, págs. 227-253.
- ed., *Le «Breviari d'amor» de Matfré Ermengaud*, vol. V, Leiden: E. J. Brill, 1976.
- RICO, Francisco, *Vida u obra de Petrarca. I. Lectura del «Secretum»*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1974.

- *Predicación y literatura en la España medieval*, Cádiz: U.N.E.D., 1977.
- *Nebrija frente a los bárbaros*, Salamanca: Universidad, 1978.
- «Nuevos apuntes sobre la carta de Lázaro de Tormes», en *Serta Philologica F. Lázaro Carreter Natalem Diem Sexagesimum Celebranti Dicata*, II, Madrid: Cátedra, 1983, págs. 413-425.
- «Por aver mantenencia. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*», *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 2 (1985), págs. 169-185.
- RIQUER, Martín de, *Historia de la literatura catalana*, III, Barcelona: Ariel, 1980<sup>2</sup>.
- ed., Alain Chartier, *La belle dame sans merci. Amb la traducció catalana del segle XV de fra Francesch Oliver*, Barcelona: Quaderns Crema, 1983.
- ROBIN, L., *La teoria platonica dell'amore*, trad. italiana, Milán: Celuc, 1973.
- ROBLES, Laureano, «El estudio de la Ética en España (Del siglo XIII al XX)», en *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, 7, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1979, págs. 235-353.
- RODITI, E., «The Chicago Manuscript of the Castilian *Breviario de amor*», *Modern Philology*, 45 (1947-1948), págs. 15-22.
- RODRÍGUEZ, Isaías, «Autores espirituales españoles de la edad media», en *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1967, págs. 175-351.
- RODRÍGUEZ-MOÑINO, Antonio, ed., *Cancionero general recopilado por Hernando del Castillo (Valencia, 1511)*, Madrid: Real Academia Española, 1958.
- ROGERS, Katherine M., *The Troublesome Helpmate. A History of Misogyny in Literature*, Seattle & London: University of Washington Press, 1966.
- ROHLAND DE LANGBEHN, Regula, *Zur Interpretation der Romane des Diego de San Pedro*, Heidelberg: Carl Winter, 1970.
- ed., *Triste delectación. Novela de F. A. d. C., autor anónimo del siglo XV*, Morón (Argentina): Universidad de Morón, 1983.
- ROJO ORCAJO, Timoteo, «Los códices de la catedral de Burgo de Osma», *BRAH*, 94 (1929), págs. 655-792; 95 (1929), págs. 152-314; también, *Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de Burgo de Osma*, Madrid: Tipografía de Archivos, 1929.
- ROMANO, Vicenzo, ed., Giovanni Boccaccio, *Genealogiæ Deorum Gentilium libri*, Bari: Laterza, 1951.
- ROQUES, Mario, ed., *Le romans de Chrétien de Troyes, IV: Le Chevalier au Lion (Yvain)*, París: Honoré Champion, 1978.
- ROUBAUD, Sylvia - JOLY, Monique, «Cartas son cartas. Apuntes sobre la carta fuera del género epistolar», *Criticón*, 30 (1985), págs. 103-125.
- ROUGEMONT, Denis de, *L'Amour en l'Occident*, París: Plon, 1939.
- ROUND, Nicholas G., «The Shadow of a Philosopher: Medieval Castilian Images of Plato», *Journal of Hispanic Philology*, 3 (1978), págs. 1-36.
- ROUSSELOT, Pierre, *Pour une histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Münster, 1908 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 6).
- RUBÍO BALAGUER, Jorge, «Literatura catalana», en *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, III, Barcelona: Vergara, 1968, págs. 727-930.
- RUGGERIO, Michael John, *The Evolution of the Go-Between in Spanish Literature through the Sixteenth Century*, Berkeley - Los Ángeles: University of California Press, 1966.
- RUIZ DE CONDE, Justina, *El amor y el matrimonio secreto en los libros de caballerías*, Madrid: Espasa Calpe, 1942.

- RUSSELL, Peter. «La magia, tema integral de *La Celestina*». en *Temas de «La Celestina» y otros estudios*. Barcelona: Ariel, 1978, págs. 241-276.
- SALVADOR MIGUEL, Nicasio, *La poesía cancioneril. El «Cancionero de Estúñiga»*, Madrid: Alhambra, 1977.
- ed., *Cancionero de Estúñiga*, Madrid: Alhambra, 1987.
- «El presunto judaísmo de *La Celestina*», en *The Age of the Catholic Monarchs 1474-1516: Literary Studies in Memory of Keith Whinnom*, número especial de *Bulletin of Hispanic Studies*, 1989, págs. 162-177.
- SAMONÀ, Carmelo, «Per una interpretazione del *Servo libre de amor*», *Studi Ispanici*, 1 (1962), págs. 187-203.
- SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, Pilar - GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás, eds., Juan Rodríguez del Padrón, *Bursario*, Madrid: Universidad Complutense, 1984.
- SATORRE GRAU, José Joaquín, «*La novela moral de Graçian* (un texto inédito del siglo XV)», *Estudios Lulianos*, 24 (1980), págs. 165-210; 25 (1981-1983), págs. 83-165; 26 (1986), págs. 165-251; 27 (1987), págs. 85-108, 215-240.
- SCAGLIONE, Aldo, *Nature and Love in the Late Middle Ages*. Berkeley - Los Ángeles: University of California Press, 1963.
- SCARABELLI, Luciano, ed., *Commedia di Dante degli Allagherii col commento di Jacopo di Giovanni dalla Lana Bolognese*, Milán: Carlo Moretti, 1864-1865.
- SCHEVILL, Rudolph, *Ovid and the Renaissance in Spain*. Berkeley: University of California Press, 1913 (reimpr.: Hildesheim-Nueva York: Georg Olms, 1971).
- SCHIAVONE, Mario, *Il problema dell'Amore nel mondo greco*. Milán: Marzorati, 1965.
- SCHNELL, Rüdiger, *Causa amoris. Libeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*. Berna-Stuttgart: Francke Verlag, 1985.
- SEGRE, Cesare, «Le forme e le tradizioni didattiche», en *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, VI-1, Heidelberg: Carl Winter, 1968, págs. 97-201.
- SENIFF, Denis P., «Introduction to Natural Law in Didactic, Scientific, and Legal Treatises in Medieval Iberia», en Harold J. Johnson, ed., *The Medieval Tradition of Natural Law*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, Western Michigan University, 1987 (*Studies in Medieval Culture*, XXII).
- SERÉS, Guillermo, *La traducción parcial de la «Iliada» del siglo XV. Estudios y textos complementarios*, tesis doctoral inédita, Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, 1987.
- SEVERIN, Dorothy S., «La parodia del amor cortés en *La Celestina*», *Edad de Oro*, 3 (1984), págs. 275-279.
- ed., Fernando de Rojas, *La Celestina*, Madrid: Cátedra, 1987.
- SHAW, James Eustace, *Guido Cavalcanti's Theory of Love*, Toronto: University Press, 1949.
- SICILIANO, Italo, *François Villon et les thèmes poétiques du Moyen Âge*. París: Librairie A.-G. Nizer, 1967.
- SNOW, Joseph T., «*Celestina* by Fernando de Rojas: An Annotated Bibliography of World Interest 1930-1985», Madison: Seminary of Medieval Hispanic Studies, 1985.
- SORIA OLMEDO, Andrés, *Los «Dialoghi d'amore» de León Hebreo: aspectos literarios y culturales*, Granada: Universidad, 1984.
- STREET, Florence. «La paternidad del *Tratado de amor*», *Bulletin Hispanique*, 54 (1952), págs. 15-33.
- SUZ RUIZ, María Ángeles, ed., Diego de Valera, *Tratado en defensa de las virtuosas mujeres*, Madrid: El Archipiélago, 1983.
- TATE, Robert B., ed., Fernando del Pulgar, *Claros varones de Castilla*, Oxford: University Press, 1971.

- TATE, Robert B. - ALEMANY, Rafael, eds., Alfonso de Palencia, *Epístolas latinas*, Bellaterra (Barcelona): Publicaciones del Seminario de Literatura Medieval y Humanística (Universidad Autónoma), 1982.
- TAYLOR, Barry, «Old Spanish Wisdom Texts: Some Relationships», *La Corónica*, 14 (1985-1986), págs. 71-85.
- TEJADA, Francisco Elías de, «Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino del siglo XV (de Alfonso de Madrigal a Francisco de Vitoria)», *Miscellanea Medievalia*, 2 (1963), págs. 707-715.
- THOMPSON, Bussell B., «Another Source for Lucena's *Repetición de amores*», *Hispanic Review*, 45 (1977), págs. 337-345.
- THORNDIKE, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science During the First Thirteen Centuries of Our Era*, I-IV, Nueva York: Columbia University Press, s.a. (1.<sup>a</sup> ed. 1923).  
— «Public Recitals in University of the Fifteenth Century», *Speculum*, 1 (1928), págs. 104-105.
- TILLIER, Jane Yvonne, «The Devout Lover in the *Cancionero de Herberay*», *La Corónica*, 12 (1983-1984), págs. 265-274.
- TORO-GARLAND, Fernando, «Celestina, hechicera clásica y tradicional», *Cuadernos Hispano-Americanos*, n.º 180 (dic., 1964), págs. 438-445.
- TROTTER, Douglas G. - WHINNOM, Keith, eds., *La Comedia Thebaida*, Londres: Tamesis, 1968.
- TUBACH, Frederic C., *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1981.
- TUPET, Anne-Marie, *La magie dans la poésie latine*. I, *Des origines à la fin du règne d'Auguste*, París: Les Belles Lettres, 1976.
- VALERO GARCÍA, Pilar, *La Universidad de Salamanca en la época de Carlos V*, Salamanca: Universidad, 1988.
- VAN HOECKE, Willy - WELKENHUYSEN, Andries, eds., *Love and Mariage in the Twelfth Century*, Lovaina: Leuven University Press, 1981 (*Medievalia Lovaniensia*).
- VARELA, José Luis, «La novela sentimental y el idealismo cortesano», en *La transfiguración literaria*, Madrid: Ediciones Iberoamericanas, 1970, págs. 1-51.
- VÁZQUEZ, Concepción - HERRERA, María Teresa, «Similitud de dos textos médicos: árabe y castellano», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 18 (1983), págs. 139-191.
- VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac, *Tratados castellanos sobre la predestinación y sobre la Trinidad y la Encarnación, del maestro Fray Diego de Valencia OFM (siglo XV)*. *Identificación de su autoría y edición crítica*, Madrid: C.S.I.C., 1984.
- VIERA Y CLAVIJO, Josef, *Elogio de Don Alonso Tostado, obispo de Ávila*, en *Colección de las obras de elocuencia y de poesía premiadas por la Real Academia Española. Parte primera. Obras de elocuencia*, Madrid: Viuda de Ibarra, 1799, págs. 175-214.
- VIGIER, Françoise, «Fiction épistolaire et *novela sentimental* en Espagne aux XV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 20 (1984), págs. 229-259.
- VILALLONGA, María Ángela, ed., Jeroni Pau, *Obres*, Barcelona: Curial, 1986. 2 vols.
- VILANOVA, Arnau de, *Opera Arnaldi*, Venecia, 1505.
- VILLENNA, Enrique de, *Els doze treballs de Hèrcules*, Valencia: Cristóbal Cofman, 1514.
- VITI, Paolo, *Due commedie unanistiche pavesi. «Ianus Sacerdos». «Repetitio magistri Zanini coqui»*, Padua: Antenore, 1982.  
— «Spettacolo e parodia nella *Repetitio magistri Zanini coqui* di Ugolino Pisani», en *Spettacolo conviviale dall'antichità classica alle corti italiane del '400*. Atti del VII Convegno di Studio (Viterbo, 27-30 Maggio 1982), Viterbo: Amministrazione Provinciale, 1983, págs. 243-251.

- WACK, Mary F., *Memory and Love in Chaucer «Troilus and Criseyde»*, Yale: University Press, 1982.
- WALSH, John K., «Versiones peninsulares del *Kitab adab al-Falasiya* de Hunayn ibn Ishaq. Hacia una reconstrucción del *Libro de los buenos proverbios*», *Al-Andalus*, 41 (1976), págs. 355-384.
- ed., *El «Coloquio de la Memoria, la Voluntad, y el Entendimiento» (Biblioteca Universitaria de Salamanca MS. 1763) y otras manifestaciones del tema en la literatura española*, Nueva York: Lorenzo Clemente, 1986.
- WEBBER, Edwin J., «The *Celestina* as an *arte de amores*», *Modern Philology*, 55 (1958), págs. 145-153.
- WELTHER, Hans, *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters*, IV, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- WEST, Geoffrey, «The Unseemliness of Calisto's Toothache», *Celestinesca*, 3, n.º 1 (1979), págs. 3-10.
- WHINNOM, Keith, ed., *Diego de San Pedro, Obras completas*, II. *Cárcel de amor*, Madrid: Castalia, 1972.
- ed., *Diego de San Pedro, Obras completas*, I. *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda y Sermón*, Madrid: Castalia, 1973.
- *Diego de San Pedro*, Nueva York: Twayne, 1974.
- *La poesía amatoria cancioneril en la época de los Reyes Católicos*, Durham: University of Durham, 1981.
- *The Spanish Sentimental Romance. 1440-1550*, Londres: Grant and Cutler, 1983.
- «El género celestinesco: origen y desarrollo», en *Literatura en la época del Emperador. Actas de la Academia Literaria Renacentista (V-VII)*, Salamanca: Universidad, 1988, págs. 119-130.
- WITBOURN, Christiane J., *The «Arcipreste de Talavera» and the Literature of Love*, Hull: University of Hull, 1970 (*Occasional Papers in Modern Languages*, 7).
- YNDURÁIN, Domingo, «Un aspecto de *La Celestina*», *Estudios sobre el Siglo de Oro. Homenaje a Francisco Ynduráin*, Madrid: Editora Nacional, 1984, págs. 521-540.
- «Sobre el *Proceso de cartas de amores* (Venecia, 1553) de Juan de Segura», *Homenaje a Manuel Alvar*, Madrid: Gredos, 1986, págs. 585-600.
- «Las cartas de amores», en *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid: Gredos, 1988, págs. 487-495.
- ZAHAREAS, Anthony N., *The Art of Juan Ruiz, Archpriest of Hita*, Madrid: Estudios de Literatura Española, 1965.
- ZAMORA, Hermenegildo, «Un opúsculo bíblico del Tostado desconocido», *Verdad y Vida*, 31 (1973), págs. 269-315.
- ZONTA, Giuseppe, ed., *Trattati d'amore del Cinquecento*, Bari: Laterza, 1967.
- ZUMTHOR, Paul, «Le texte-fragment», *Langue française*, 40 (1978), págs. 75-82.
-

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- ACCIAIUOLI, Niccolò 120
- AGUSTÍN, San 25n, 28, 32, 117  
*Adversus Iovinianum* 167 y n
- ALATORRE, Antonio 173n, 217
- ALBERGHINI, Giovanni 104 y n, 217
- ALBERTO MAGNO, San 12
- ALBUMASAR  
*De magnis coniunctionibus* 80
- ALCINA, Juan 152n, 217
- ALEGRE, Francesc  
*Sermó d'amor* 20, 62, 78, 162-172, 175, 177, 179, 187, 188  
*Metamorfosis* (trad.) 163  
*De bello punico* (trad.) 163  
*Somni* 164  
*Rabonament* 164  
*Alteració entre la Voluntat i la Rabó* 164 y n
- ALEJANDRO DE VILLEDIEU *Doctrinale* 134n
- ALEMÁN, Mateo 119n
- ALEMANY, Rafael 17n, 233
- ALFONSO X, Rey de Castilla  
*Partidas* 92  
*Cantigas de Santa María* 95, 97-98
- ALÍ ABÉN RAGEL  
*Libro de los iudizios de las estrellas* 74 y n
- ALMONACID, Josef de 217
- ALONSO, Dámaso 217
- ALONSO RODRÍGUEZ, Bernardo 36n, 129n, 131n, 134n, 217
- ALVAR, Carlos 46n, 217
- AMADOR DE LOS RÍOS, José 50n, 217  
*Amaro*, véase *Vida de san Amaro*
- AMÓN 33, 74, 91
- ANAYA, Diego de 27n, 45 y n
- ANDRACHUCK, Gregory P. 150n, 155n, 217
- ANDRÉS EL CAPELLÁN  
*De amore libri tres* 14, 53, 69, 157n, 158n 168
- APOLO 67n, 74  
*Apolonio, Libro de.* véase *Libro de Apolonio*
- APPEL, I. 146n, 217
- ARAGÓN, Enrique de, véase VILLENA, Enrique de
- ARAGONE, Elisa 101, 217
- ARATA, Stefano 107n, 217
- ARIADNA 74
- ARIANI, Marco 32n, 55n, 217
- ARISTÓTELES 28, 29, 30, 31, 32, 33, 41, 61  
*De anima* 38, 42-46, 50-56, 71  
*Éticas* 71-72  
*Historia animalium* 166n
- ASCOLI, Cecco d' 83n, 85, 86
- ASENSIO, Eugenio 15
- ASKINS, Arthur L-F. 44n, 217
- ATLAS 76
- AUBAILLY, Jean-Claude 161n, 170, 177n, 178n, 217
- AUBRUN, Charles V. 62n, 84n, 101n, 181n, 218
- AUNES, Menor  
*Sermón de amores* 162n, 174n, 176n
- AVALLE ARCE, Juan Bautista 64n, 218
- AVICENA 65
- AVIÑÓN, Juan de 50
- AYERBE-CHAUX, Reinaldo 218
- AZÁCETA, J. M.<sup>a</sup> 79n, 218
- AZAIS, Georges 48n, 218
- AZCONA, Tarsicio 131n, 218
- BACH Y RITA, Pere 60n, 166n, 181n, 218

- BACHTIN, Mijail 12n  
 BADIA, Lola 15, 83n, 163n, 188, 218, 224  
*Baladro del Sabio Merlín* 95  
 BANDERA, Cesáreo 52, 218  
 BARBA, Juan 66, 152, 153  
 BARLETTA, Gabriel 169n, 218  
 BARRICK, Mac Eugene 218  
 BASELGA Y RAMÍREZ, Mariano 60n, 218  
 BASIN, Bernardo  
*De artibus magicis ac magorum maleficiis*  
 90, 218  
 BATAILLON, Marcel 218  
 BEAUJOUAN, Guy 38n, 44n, 45n, 60n, 218  
 BEAUVAIS, Vincent de, véase VICENTE DE  
 BEAUVAIS  
 BEDA 110  
 BEER, Marina 96n, 218  
 BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente 36n, 37n, 39n,  
 127n, 129n, 156n, 218  
 BENAVENTE, Juan Alfonso de 132n  
*Ars et doctrina studendi et docendi* 36n,  
 37n, 129, 131, 134 y n, 135, 138, 140  
 BENEDICTO XIII, Papa 36n  
 BENTON, John F. 218  
 BERGAMÍN, José 219  
 BERNARDO, San 13n, 49n  
 BERNARDO DE BROLIO 38  
 BERNARDO DE GORDONIO  
*Lilium medicine* 9, 58 y n, 59-60, 65, 87,  
 121n, 187-188  
 BERNARDO SILVESTRE  
*Commentum in Virgilii Eneidos* 146  
 BERSUIRE, Pierre, véase PEDRO BERSUIRE  
 BERNDT, Erna Ruth 219  
 BESCHIN, G. 167n, 219  
 BEYSTERVELDT, Anthony van 219  
 BEZEMER, C. H. 37n, 38n, 131n, 137n, 219  
 BIBLIA  
 Gn 165, 180  
 Sap 146  
 BIRD, Otto 53n, 219  
 BLACK, Robert G. 50n, 219  
 BLÁZQUEZ HERNÁNDEZ, Joaquín 22n, 23 y n,  
 24, 28n, 35-36 y n, 38, 39n, 219  
 BLISS LUQUIENS, F. 46n, 219  
 BLÜHER, Karl Alfred 123n, 219  
 BOASE, Roger 48n, 56n, 153n, 219  
*Bocados de oro* 27-28, 45n, 123  
 BOCCACCIO, Giovanni 34-35, 149  
*Genealogiae deorum gentilium* 35, 54, 73,  
 77-78, 85, 118, 137, 163, 168  
*Filocolo* 82  
*Decamerón* 119-120, 121, 133  
 BOECIO, A. M. Severino  
*Consolatio Philosophiæ* 28n, 92  
 BOFFITO, P. G. 83n, 219  
 BOHIGAS, Pere 95, 219  
 BONATTI, Guido 73, 75, 80  
 BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo 65, 219  
 BOURGAIN, Louis 96n, 219  
 BRANCA, Vittore 120n, 147n, 220  
*Brandán*, véase *Viajes de San Brandán*  
 BROLIO, Bernardo de, véase BERNARDO DE  
 BROLIO  
 BROWN, C. 125n, 219  
 BROWN, Robert D. 61n, 219  
 BRUCKER, Gene 83n, 219  
 BRUNI, Leonardo 19n, 163  
 BUENAVENTURA, San  
*In Ilum Sententiarum* 146-147 y n. 151  
 BULBENA I TOSSELL, A. 163n  
 BUSIRIS 110n  
 BUSTOS, Eugenio de 15  
  
 CAÍN 30  
 CAMARGO, Rector 129  
 CAMPOSERI, Piero 161n, 177n, 220  
 CANACE 74  
*Cancionero de Herberay des Essarts* 9, 62,  
 84, 153n, 158, 180-181  
*Cancionero de Vindel* 83, 178-180, 182,  
 182  
 CANDELA, J. 24n, 220  
*Canon Episcopi* 89  
 CARAVAGGI, Giovanni 158n, 220  
 CARLOS, Príncipe de Viana 164  
 CARO BAROJA, Julio 105n, 220  
*Carta a Mosén Hugo (Leyes de amor)*, véase  
 TORROELLA, Pere  
*Carta de buena nota* 157n, 158  
 CARTAGENA, Alonso de 123 y n, 125n  
 CARTER, P. N. 97n, 220  
 CARVALHO, Joaquim de 162n, 220  
 CARR, Derek C. 74n, 94n, 220  
 CARRERA, Enrico 117n

- CARRERAS ARTAU, Joaquín 18n, 28n, 220  
 CARRERAS ARTAU, Tomás 18n, 28n, 36 y n, 37n, 38, 220  
 CASAGRANDE, Carla 172n, 220  
 CASTAÑAGA, Martín de  
*Tratado de las supersticiones y hechicerías* 87n, 88n  
 CASTILLA, Juan de  
*Repetitio de penis* 130-131  
 CASTILLEJO, Cristóbal de  
*Sermón de amor (de Farsa llamada Constanza)* 177  
 CASTRO, Adolfo de 38n, 64n, 68n, 220  
 CASTRO, Alfonso de 103  
*De iusta hæreticorum punitione* 87n, 102, 104, 220  
 CASTRO, Américo 70 y n, 220  
 CÁTEDRA GARCÍA, Pedro Manuel 19n, 20n, 33n, 50n, 64n, 66n, 75n, 87n, 97n, 112n, 114n, 146n, 151n, 163n, 169n, 220-221  
 CALVACANTI, Guido  
*Donna mi prega, per ch'io voglio dire* 53-54, 67, 68, 78, 85, 122  
 CERVANTES, Miguel de 144  
 CIAVOLELLA, Massimo 58n, 59 y n, 60n, 221  
 CICERI, Marcella 77n, 221  
 CICERÓN, Marco Tulio  
*De officiis* 164-169  
*Cifar*, véase *Libro del cavallero Cifar*  
 CIRCE 89n, 92  
 COCOZELLA, Peter 173n, 174n, 187, 221  
 CODONER, Carmen 15  
*Comedia Thebaida* 69, 108-109  
 CONCHEFF, Beatrice J. 50n, 221  
 CONNOLLY, Jane E. 182n  
 CONSTANTINO EL AFRICANO  
*Liber de coitu* 41n  
*Viaticum* 58, 60  
*Constitutiones Universitatis Salmantinae* (1422) 36, 127 y n  
*Constitutiones Universitatis Salmantinae* (1411) 36n  
 COPPIN, Joseph 153n, 221  
 CORRAL, Pedro del  
*Crónica sarracina* 78-79n, 93-95, 99, 105, 221  
 COSSIO, José María de 126n, 221  
 COSTAS RODRÍGUEZ, Jenaro 130n, 221  
 COTA, Rodrigo  
*Diálogo del Amor y un viejo* 100, 101n  
 COULIANO, Ioan P. 61n, 85, 221  
 CREIXELL VIDAL-QUADRAS, Inés 158n, 221  
 CROMBACH, Metchild 27n, 221  
 CUPIDO 135  
 CURTIUS, Ernst R. 149n, 154n, 221  
 CHARTIER, Alain  
*La belle Dame sans Merci* 29n  
 CHEVALIER, Maxime 119n, 221  
 CHORPENNING, Joseph F. 158n, 221  
 CHRÉTIEN DE TROYES 9, 69, 169  
 DAFNE 74  
 DALY, Lloyd William 125n, 221  
 DANTE ALIGHIERI 12  
*Convivio* 32  
*Divina comedia* 75, 79, 141, 149  
 DAVID 82  
 DE ARMAS, Frederick 221  
 DE NIGRIS, Carla 86-87n, 221  
 DECEMBRIO, Pier Candido 19n  
 DEVOTO, Daniel 93n, 111n, 222  
 DEYERMOND, Alan D. 15, 35n, 43n, 45n, 69 y n, 70, 93n, 133n, 143 y n, 148n, 150n, 162n, 164n, 222, 226  
*Dezir contra el amor del mundo* 29  
 DI CAMILLO, Ottavio 18n, 114, 222  
 DIAS, Aida Fernanda 172n, 230  
 DIDO 74  
 DIEZ GARRETAS, María Jesús 18n, 222  
 DILGUEVILLE, Guillaume de 148n  
 DILZENBACHER, P. 12n, 13n, 222  
 DIONISIO AEROPAGITA 32  
*Doctrina Philosophorum in vulgari*, véase *Bocados de oro*  
 DUCAMIN, Jean 42n, 222  
 DUEÑAS, Juan de  
*Misa de amor* 173n  
 DUHEM, Pierre 75n, 222  
 DUNN-WOOD, Maryjane 148n, 222  
 DUTTON, Brian 15, 29n, 58n, 188, 222  
 EARLE, Peter G. 223  
 EBERWEIN, Elena 223  
 ECONOMOU, Georges D. 223

- EGIDO, Aurora 133n, 223
- EIMERIC, Nicolau  
*Directorium inquisitorum* 89 y n, 102, 103, 106, 223
- ELIA, Maestro  
*Ovide de arte* 100 y n
- ENEAS 74
- ENRIQUE IV, Rey de Castilla 66
- ERASMO, Desiderio  
*Colloquia* 64, 65
- ERMENGAUD, Matfré  
*Breviari d'amor* 46-49, 55, 119, 153, 181
- ESCORIAL, El  
 Biblioteca del Monasterio  
 Ms. S.I.3
- ESCOTO, Juan, véase JUAN ESCOTO  
*Espéculo de los legos* 96 y n
- ESPERABÉ Y ARTEAGA, Enrique 37n, 128n, 134n, 223
- Estatutos hechos por la Universidad de Salamanca* (1538) 127-128, 134n
- EUROPA 74
- EUSEBIO DE CESAREA  
*Cánones* 17n, 19
- EVA 110
- FARINELLI, Arturo 82, 223
- FAULHABER, Charles 15, 44n
- FEDRA 30, 74
- FE0, Michele 134n, 223
- FERNANDES, María de Lurdes Correia 223
- FERNÁNDEZ, Sergio 223
- FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, Alfonso, el Tostado 11, 12, 17-20, 223  
*Breviloquio de amor y amiçia* 13, 22-39, 113, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 178  
*Sobre las diez qüestiones vulgares* 19, 35, 54, 60, 72-74, 77-78, 122, 137, 168  
*De statu animarum post han vitam* 23-24, 28, 37  
*De optima politia* 23-24, 25, 28, 34, 35, 37, 38  
*Libro de las cinco paradoxas* 24-25, 28  
*Commentaria in Genesim* 25n  
*Commentaria in II Regum* 33-35  
*Cuestiones de filosofia moral* 38  
*Commentaria in Iudices* 57, 72-74, 187  
*Commentaria in Exodum* 88-93, 105, 106, 187, véase *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*
- FERNÁNDEZ DE SANTAELLA, Rodrigo  
*Tratado de la inmortalidad del alma* 148n, 223
- FERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Juan 145n, 146n, 149n, 223
- FERNÁNDEZ VALLINA, Emiliano 15, 17n, 223
- FERNANDO DE ANTEQUERA, Infante de Castilla 79
- FERNANDO V, Rey de Castilla y Aragón 108
- FERRANDO, Antoni 139n, 223
- FERRARESI, Alicia C. de 48n, 53n, 70-71 y n, 223
- FICINO, Marsilio  
*Commentarium in Convivium Platonis* 55n, 61 y n, 85, 86
- FINCH, Patricia S. 223
- FINOLI, A. M. 101n, 153n, 223  
*Flamenca, Roman* de 67n  
*Floire et Blanchefleur, Histoire* de 65
- FLORES, Juan de  
*Triunfo de amor* 29, 77 y n, 158  
*Grisel y Mirabella* 158
- FLORES ARROYUELO, Francisco J. 93, 223  
*Flores y Blancaflor, Historia de*, véase *Historia...*
- Floresta de filósofos* 123
- FOSTER, D. W. 223
- FOULCHÉ-DELBOSC, Raymond 123n, 136n, 223
- FOURNIVAL, Richard de  
*Puissance d'amour y Conseil d'amour* 153n
- FRAKER, Charles F. 74, 78-83, 223
- FRANCISCO DE ASIS, San 82
- FULGENCIO  
*Continentia virgiliana* 146
- GALLAGHER, Patrick 66n, 223
- GALLARDO, Bartolomé J. 175n
- GARBO, Dino del 53, 78, 118
- GARCÍA BLANCO, Manuel 44n, 224
- GARCÍA CRUZADO, Servando 131n, 135n, 224
- GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor 124n, 145n, 224
- GARCÍA DE LA FUENTE, Arturo 50n, 224
- GARCÍA DE LA FUENTE, Olegario 21, 114n, 224

- GARCÍA DE VILLADIEGO, Gonzalo 131n  
*Repetitio in cap. finali de prescriptionibus*  
 135 y n
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio 15, 17n, 224
- GARÍN, Eugenio 73n, 224
- GARLANDIA, Juan de, véase JUAN DE GARLANDIA
- GARROSA RESINA, Antonio 86n, 92n, 98n, 101n, 109n, 224
- GASCÓN VERA, Elena 137n, 224
- GAYÁ, Jordi 83n, 224
- GERLI, E. Michael 55n, 77n, 144n, 148n, 157n, 158n, 224  
*Gesta romanorum* 98
- GILDERMAN, Martin 149n, 224
- GILMAN, Sander L. 161, 224
- GILMAN, Stephen 126n, 224
- GILSON, Etienne 48n, 224
- GINZBURG, Carlo 105n, 224
- GLUBB, L. G. 120n, 122n, 224
- GOETHE, J. W. 99
- GÓMEZ DE ZAMORA, Diego 132n
- GÓMEZ, Jesús 15
- GONZÁLEZ DE AMEZUA, Agustín 88, 224
- GONZÁLEZ DE LA CALLE, Urbano 224
- GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás 143n, 154n, 225, 232
- GONZÁLEZ, Ramón 224
- GORDONIO, Bernardo de, véase BERNARDO DE GORDONIO
- GOWER, John  
*Confessio amantis* 93n
- GRACIANO  
*Decretum* 92
- GRADO, Juan de 133n
- GREEN, Otis H. 57n, 225
- GREEN, Richard H. 225
- GRILLANDO, Pablo 103 y n
- GUAL, Narcís 163
- GUEVARA, ?  
*Sepultura del amor* 66, 151-152, 173  
*Esparsa a su amiga, estando con ella en la cama* 66-67, 68, 69
- GUIART, ?  
*Art d'amours* 153n, 169
- GUILLERMO DE MALMESBURY  
*Miracula Virginis Mariæ* 97
- GUILLERMO PERALDO  
*Summa de vitiis et virtutibus* 110
- GUTIÉRREZ ARAUS, María Luz 101n, 156n, 225
- GWARA, Joe 15
- GYBBON MONYPENNY, G. B. 71n
- HALLISSY, Margaret 64n, 89n, 225
- HAUF, Albert G. 79n, 225
- HEIPLE, Daniel 225
- HERÁCLITO 31
- HÉRCULES 76
- HERNÁNDEZ ALONSO, César 144 y n. 145n, 148n, 152n, 155n, 225
- HERNÁNDEZ, Francisco J. 51 y n, 225
- HERODES 110n
- HERRERA, María Teresa 59n, 63n, 87n, 225, 233
- HERRERO, Javier 150n, 225
- HEUGAS, Pierre 107n, 225
- HILARIÓN, San 92
- HILTY, Gerold 74n, 225
- HIPÓLITO 74  
*Historia de Flores y Blancaflor* 65, 153n  
*Historia de Oliveros de Castilla y Artús de Algarbe* 153n  
*Historia de París y Viana* 153n
- HONCALA, Antonio  
*In Genesim* 25n
- HORACIO, Quinto 100
- HOWLAND, Arthur C. 85n
- HUARTE ECHENIQUE, Amalio 224
- HUCHET, Jean-Charles 67n, 225
- HUGO DE SAN VÍCTOR 55  
*De substantia dilectionis* 32  
*Didascalicon* 86
- HUNGRÍA, Miguel de, véase MIGUEL DE HUNGRÍA
- IACOPO DELLA LANA  
*Commentum in Dantem* 139 y n
- IMPERIAL, Micer Francisco 79
- IMPEY, Olga T. 143 y n, 225
- INGALLINA, Salvatore Sergio 100n, 225  
*Inventarios del Colegio de San Bartolomé*  
 (B.N.P., Ms. Esp. 524) 25n, 27n
- ISABEL I, Reina de Castilla 108, 120
- JACOBO DE LA MARCA, San  
*Sermones* 111 y n, 170

- Jardinet d'orats* 163 y n. 187  
 JASÓN 30  
 JAUSS, Hans Robert 178n, 225  
 JEANEAU, Édouard 146n, 225  
 JERÓNIMO, San 147  
 JIMÉNEZ DE URREA, Pedro Manuel  
   *Penitencia de amor* 136  
 JOHNSON, Harold J. 138n  
 JOLY, Monique 231  
 JONES, R. O. 225  
 JUAN DE GARLANDIA 167  
 JUAN ESCOTO 146  
 JUAN II, Rey de Castilla 18, 19, 20, 24, 28,  
   55, 79  
 JUAN II, Rey de Aragón 83, 163, 164  
 JUAN, Príncipe don 140n  
 JUAN XXII, Papa 89n  
 JUANA, Infanta de Castilla y Aragón, La Loca  
   163  
 JUDAS 110n  
 JÚPITER 74  
 KEIGHTLEY, Ronald G. 17n, 226  
 KELLER, John Esten 96n, 226  
 KELLY, Henry Ansgar 44n, 50n, 226  
 KINKADE, Richard P. 43n, 226  
 KLIBANSKY, Raymond 61n, 80n, 226  
 KOHUT, Karl 17n, 18n, 226  
 KOOPMANS, J. 177n, 178n, 226  
 KRAMER, Heinrich 90 (véase *Malleus male-*  
   *ficarum*), 229  
 LACARRA, María Eugenia 15, 77n  
 LACARRA, María Jesús 124n, 226  
 LANA, Iacopo della, véase IACOPO DELLA  
   LANA  
 LANDO, Ferrant Manuel  
   *Pregunta contra el maestro fray Lope del*  
   *Monte y Replicación contra el dicho*  
   *maestro* 74, 78, 78-83, 94n  
 LANGE, Wolf-D. 18n, 226  
 LAPESA, Rafael 68 y n, 226  
 LAUCHERT, Friederich 58n, 226  
 LAWRENCE, Jeremy N. H. 15, 19n, 43n, 52n,  
   115n, 123n, 133n, 155n, 226  
*Lazarillo de Tormes* 115, 117, 144, 145  
 LEA, Henry Charles 85n, 226  
 LECLERCQ, Dom Jean 13n, 32n, 49 y n, 50n,  
   58n, 96, 97n, 227  
 LECOY, Félix 70 y n, 227  
 LECOY DE LA MARCHE, Albert 172n, 227  
 LEHMAN, Paul 161n  
 LENINGRADO  
   Biblioteca Pública  
     Ms. Hisp. F. V. XIV, n.º 1, 50n  
 LEWIS, C. S. 167n, 227  
*Leyes de amor*, véase TORROELLA, Pere  
*Leys d'amors* 153n  
*Liber genealogie Christi* 45n  
*Libro de Apolonio* 93, 98  
*Libro de los buenos proverbios* 123  
*Libro de Segundo filósofo* 123  
*Libro del caballero Cifar* 43, 95n  
 LICCARO, Vincenzo 32n, 227  
 LIDA DE MALKIEL, María Rosa 71 y n, 100n,  
   101n, 109 y n, 227  
 LILLE, Alain de  
   *De planctu Naturæ* 119  
 LIOI, Renato 111n, 170n, 227  
 LÓPEZ DE MENDOZA, Íñigo, Marqués de San-  
   tillana, 50 y n., 82n, 149  
 LÓPEZ DE SALAMANCA, Juan  
   *Evangelios y epístolas moralizados* 172, 227  
 LÓPEZ DE VILLALOBOS, Francisco  
   *Sumario de la medicina* 62-64, 87-88  
   *Sentencias sobre la «Comedia de Anfitrión»*  
     64, 65, 68, 169  
 LORRIS, Guillaume de  
   *Roman de la Rose* 46n  
 LOWES, J. L. 58n, 227  
 LUCAS DE HIDALGO, Gaspar 119n  
 LUCENA, Juan de  
   *De vita beata* 126  
 LUCENA, Luis de  
   *Repetición de amores* 14, 20, 35n, 37n,  
     84, 107, 114, 120, 121, 123, 125n,  
     126-141, 175, 178  
*Lucidarios* 43  
 LUCRECIO, Tito  
   *De rerum Naturæ*, 14, 61n  
 LUNA, Alvaro de 25, 101  
 LYNN, Caro 37n, 128n, 130n, 227  
 LLORET, Jerónimo 146n, 227  
 LLULL, Ramon 82  
   *Tractatus novus de astrologia* 83-84, 180  
 LLULL, Romeu 153-154, 155, 181

- MACAREO 74  
 MACIAS 29  
   «*Cativo de minba tristura*» 68  
 MACKAY, Augus 112, 171, 227  
 MADARIAGA, Salvador de 109n, 227  
 MADRID  
   Biblioteca Nacional  
     Ms. 3886 177n  
     Ms. 10051 59n  
     Ms. 12672 115  
 MADRIGAL, Alfonso de, el Tostado, véase  
   FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, Alfonso  
   *Malleus maleficarum* 90 y n  
 MALMESBURY, William de, véase GUILLERMO  
   DE MALMESBURY  
 MANETTI, Gianozzo 19n  
 MANRIQUE, Gómez 153n  
   *Respuesta a la Carta de buena nota* 157n,  
   158  
 MANRIQUE, Jorge 167  
 MANUEL, Don Juan  
   *El Conde Lucanor* 111  
 MARCA, Jacobo de la véase JACOBO DE LA  
   MARCA, San  
 MARCEL, Raymond 55n, 61n, 85n, 227  
 MARCIALES, Miguel 68n, 227  
 MARCOS RODRÍGUEZ, Florencio 25n, 36n,  
   129n, 130n, 133n, 227  
 MARÍA, Reina de Castilla 24  
 MARINEO, Lucio 37n, 130  
   *Repetitio de verbo fero* 130  
 MARTELLOTTI, Guido 117n, 227  
 MARTIN, June H. 57n, 68n, 227  
 MARTIN V, Papa 36, 127 véase *Constitutiones*  
 MARTINEZ DE TOLEDO, Alfonso  
   *Arcipreste de Talavera* 77, 79, 99, 102  
 MARTORELL, Joanot  
   *Tirant lo Blanch* 149n  
 MARTINS, Mário 227  
 MASTERS, R. E. L. 85n, 227  
 MATULKA, Barbara 114, 117, 124n, 125n,  
   126n, 140n, 227  
 MCCRARY, William C. 227  
 MCGREGOR, James H. 228  
 MCPHEETERS, D. W. 69n, 137n, 228  
 MCVAUGH, M. R. 56n, 58n, 59 y n, 60n,  
   228  
 MEDEA, 30  
 MEDINA, Gonzalo de 144, 145, 151  
 MENA, Juan de 29, 77 (véase también *Tratado  
   de amor*)  
   *Laberinto de Fortuna* 99-102, 104, 105, 228  
 MENDOZA NEGRILLO, J. 79, 228  
 MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús 55n, 228  
 MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino 127n, 175n,  
   184, 228  
 MENÉNDEZ PIDAL, Ramón 44 y n, 228  
 METGE, Bernat  
   *Libre de Fortuna e Prudència* 149n  
 METTMANN, Walter 95n, 98n, 228  
 MEUN, Jean de  
   *Roman de la Rose* 46, 119, 169  
 MEXÍA, Hernán 174  
 MEYER, Paul 47n, 167n, 228  
 MICHAEL, Ian 71n, 228  
 MIGUEL DE HUNGRÍA  
   *Quadragesimale Vigæ salutis* 110 y n, 225  
 MIGUEL, Emilio de 69n  
 MINNIS, A. J. 154n, 228  
 MIQUEL Y PLANAS, Ramón 153n, 164n, 228  
 MOHEDANO, José María 98n, 125n, 228  
 MONER, Francesc  
   *Sermón por la muerte del autor* (de su *Mi-  
   sa de amor*) 29, 162, 172-175,  
   177, 179, 187, 228  
 MONER, Joaquín Manuel de 173n, 228  
 MONTE, Fray Lope del  
   *Respuesta contra Ferrant Manuel* 74, 78,  
   79-83  
 MONTEMAYOR, Jorge de  
   *Diana* 64n  
 MONTERO CARTELLE, Enrique 41n, 66n, 228  
 MONTESINO, Ambrosio  
   *Epístolas y evangelios por todo el año*  
   109, 170-171, 175, 228  
 MORRÁS, María 123n, 125n, 228  
 MORREALE, Margherita 76n, 127n, 228  
 MORROS, Bienvenido 15  
 MURPHY, James J. 164, 228  
 NARDI, Bruno 53n, 122, 229  
 NEBRIJA, Elio Antonio de 129, 130, 134  
   *Repetitio de mensuris* 128n, 130 y n, 135  
   *Repetitio de numeris* 129  
   *Repetitio de hispanorum quorundam co-  
   rruptis literatum vocibus* 131n  
   *Repetitio de peregrinarum dictionum  
   accentu* 131

- NEGRI, Francesco  
*Opusculum scribendi epistolas* 115 y n, 229
- NELSON, John Ch. 53n, 229
- NEWAY, F. X. 219
- NICOLÁS V. Papa 129
- NIDER, Juan  
*Formicarius* 90-91, 105, 106, 229
- NIGRO, Salvatore S. 169n, 176n, 229  
*Novela moral de Gracián* 82
- NUÑEZ, Hernán  
*Glosa a las Trescientas* 100-101, 105, 228
- NÚÑEZ, Nicolás  
*Misa de amor* 173n
- NYGREN, A. 32n, 167n, 229
- OLIVER, Francesc 29
- OLMEDO, Félix G. 129, 229
- OÑATE, María del Pilar 229
- ORCO 74
- ORNSTEIN, Jacob 84n, 126n, 135n, 140n, 229
- OSMA, Pedro de 37n, 38n, 129
- OVIDIO 14, 123  
*Ars amatoria* 100, 101, 103, 166, 168  
*Remedia amoris* 63, 157n  
*Metamorphoseon libri* 30, 67n, 92, 163  
*Heroidas* 115, 143  
*Amores* 152n
- OWST, G. R. 229
- PACHECO, Arsenio 153n, 229
- PAGDEN, Anthony R. D. 39 y n, 229
- PALENCIA, Alfonso de 17n
- PALMIRENO, Lorenzo 119n
- PALUDE, Pedro de, véase PEDRO DE PALUDE
- PANOFKY, Erwin 61n, 80n, 226
- PARADINAS, Alfonso de 44
- PARÉ, Gerard 46n, 229
- PARÍS  
 Bibliothèque Nationale  
 Ms. Esp. 524 25n, 27n, 28n, 35n, 44 y n  
*París y Viana* véase *Historia...*
- PARKER, Alexander A. 48n, 229
- PARRILLA, Carmen 15, 107, 114n, 136n, 157n, 229
- PASCUAL, José Antonio 15
- PAU, Jeroni 152n
- PAVIA, Mario N. 229
- PAZ Y MÉLIA, Antonio 18n, 114n, 229
- PEDRO BERSUIRE  
*Repertorium morale* 146n, 219
- PEDRO DE PALUDE 91
- PEDRO HISPANO  
*Summulae* 121
- PEÑA, Francisco 89, 102n, 103, 104
- PENNA, Mario 116n, 230
- PERALDO, Guillermo, véase GUILLERMO PERALDO
- PEREIRA, Michela 83n, 230
- PÉREZ DE GUZMÁN, Fernán 79n
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel 99n, 230
- PERIÑÁN, Blanca 162n, 164n, 173n, 175n, 176 y n, 230
- PEROTTI, Niccolò 115n
- PERRY, Ben E. 125n, 230
- PESTANA, Alvaro Brito 172
- PETRARCA, Francesco 34, 122  
*De remediis utriusque fortunae* 35n, 117n  
*De vita solitaria* 35n  
*Secretum* 117, 153  
*Epistolas seniles* 120  
*Trionfi* 167  
*Picatrix* 76 y n
- PICCOLOMINI, Eneas Silvio  
*Historia de duobus amantibus* 107, 135
- PICCUS, Jules 173n, 230
- PICOT, Emile 161n, 230  
*Pierres de Provenza y la linda Magalona* 153n
- PIMPÃO, Alvaro da Costa 172n, 230
- PINGREE, David 76n, 230
- PISANI, Ugolino  
*Philogenia* 136  
*Repetitio Zanini Coqui* 136 y n
- PLATÓN 27, 28, 55
- POCH, Jaime 15, 21n,  
*Poema de Alfonso XI* 70-71
- POLIZIANO, Angelo 147 y n
- PORTUGAL, Pedro de. Condestable 20
- PRIETO, Antonio 145n, 151n, 152n, 155n, 230
- PROPERCIO 100, 149
- PROSERPINA 74
- PTOLOMEO, Claudio  
*Centiloquio* 73, 74
- PUÉRTOLAS, S. 58, 73, 122
- PULGAR, Fernando del 17n

- QUAGLIO, A. Enzo 78 y n, 82n, 230  
 QUER, Pere 15, 163n, 188  
 QUINONES, Suero de 74, 75, 77  
 QUIRÓS, Francisco de 132n
- RAGEL, Alí Abén véase ALÍ ABÉN RAGEL  
 RAUHUT, Franz 230  
 RAMÍREZ DE ARELLANO Y LINCH, Rafael 179n, 230  
 RASIS 58, 61  
 RAXA, Juan de 133n  
 REAL DE LA RIVA, César 42, 230  
 REINHARDT, Klaus 17n, 230  
 RÉVAH, I. S. 162n, 172n, 230  
 RÉVIGNY, Jacques de  
   *Repetitiones* 131  
 REY-FLAUD, B. 172n, 230  
 RIBERA, Suero de  
   *Misa de amor* 173n  
 RICARDO DE SAN VÍCTOR  
   *De quattuor gradibus violentae caritatis* 32n  
 RICHTER, Reinhilt 47n, 231  
 RICHTHOFEN, Erich von 77n  
 RICKETTS, Peter T. 47n, 48n, 50n, 231  
 RICO, Francisco 15, 42-46, 51-56, 115 y n, 117, 130, 152n, 162n, 164n, 167n, 231  
 RIQUER, Martín de 29n, 163n, 164n, 218, 231  
 ROBIN, L. 55n, 231  
 ROBLES, Laureano, 39n, 231  
 RODITI, E. 50n, 231  
 RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, Juan 136  
   *Servo libre de amor* 29, 125, 143-156, 157, 159  
   *Bursario* 143, 154, 157  
 RODRÍGUEZ, Isaías 17n, 231  
 RODRÍGUEZ-MOÑINO, Antonio 66n, 231  
 ROGERS, Katherine M. 165n, 231  
 ROHLAND DE LANGBEHN, Regula 158n, 176n, 231  
 ROJAS, Fernando de  
   *Celestina* 14, 15, 20, 57 y n, 67-70 (Aucto XIV), 70, 85-86, 87-88, 91, 105-109, 114, 117, 121, 123, 124, 126n, 136-137, 138, 155, 178  
 ROJO ORCAJO, Timoteo 22n, 231  
 ROMANO, Vincenzo 77n, 168n, 231  
 ROQUES, Mario 69n, 231  
 ROUBAUD, Sylvia 231
- ROUGEMONT, Denis de 231  
 ROUND, Nicholas G. 27n, 28 y n, 231  
 ROUSSELOT, Pierre 32n, 232  
 RUBÍO BALAGUER, Jorge 163, 232  
 RUGGERIO, Michael J. 85n, 95n, 102n, 107n, 232  
 RUIZ, Juan, Arcipreste de Hita  
   *Libro de buen amor* 13, 25, 41-47 (coplas LXXI-LXXVI), 51-56 (*idem*), 70-73 (coplas CLXVI-CLXVII), 74, 79, 119, 132, 144n, 170, 174, 178  
 RUSSELL, Peter 85 y n, 87n, 89, 90, 106, 112n, 232
- SALAMANCA  
 Biblioteca Universitaria  
   Ms. 1743 60n  
   Ms. 1763 124 y n  
   Ms. 1866 27n  
   Ms. 2178 22n, 24n,  
   Ms. 2663 42-46
- SALVADOR MIGUEL, Nicasio 15, 126n, 173n, 181n, 232  
 SAMONÁ, Carmelo 144 y n, 232  
 SAN PEDRO, Diego de  
   *Sermón de amores* 120, 133, 137, 162, 172, 175-176, 177.  
   *Cárcel de amor* 158  
   *Arnalte y Lucenda* 158n  
 SAN VÍCTOR, Hugo de, véase HUGO DE SAN VÍCTOR  
 SAN VÍCTOR, Ricardo de, véase RICARDO DE SAN VÍCTOR  
 SÁNCHEZ DE VERCIAL, Clemente  
   *Libro de los exenplos por a.b.c.* 96-97, 98-99, 105  
 SANSÓN 30, 57, 58, 72  
 SANTIAGO-OTERO, Horacio 17n, 230  
 SANTILLANA, Marqués de véase LÓPEZ DE MENDOZA, Íñigo  
 SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, Pilar 143n, 154n, 224, 232  
 SATORRE GRAU, José Joaquín 82n, 232  
 SATURNO, estrella 79-83  
 SAXL, Fritz 61n, 80n, 226  
 SCAGLIONE, Aldo 119 y n, 232  
 SCARBELLI, Luciano 149n, 232  
 SCHEVILL, Rudolph 143n, 232

- SCHIAVONE, Mario 55n, 232  
 SCHNELL, Rüdiger 12n, 232  
 SCOLES, Emma 15  
 SEDEÑO, Juan  
   *Coloquios de amor y bienaventuranza* 64  
 SEGOVIA  
   Biblioteca de la Catedral 83n  
 SEGRE, Cesare 48, 153n, 232  
 SEGUNDO, Filósofo 116n, 124; véase *Libro de Segundo filósofo*  
 SEMIRAMIS 30  
 SÉNECA, Lucio Anneo 29, 30, 32, 41, 77, 116, 123  
 SÉNECA, Ps.  
   *De legalibus institutis (Libro de amonestamientos e doctrinas)* 123, 125n  
 SENIFF, Denis P. 138n, 232  
 SERÉS, Guillermo 19n, 232  
   *Sermón de amores* (s. XVII) 176n  
   *Sermon joyeux de frère Guillebert* 177n, 178n  
   *Sermon joyeux pour rire* 178  
 SERRANO PUENTE, Francisco 145n  
 SETH 30  
 SEVERIN, Dorothy 68n, 138n, 232  
 SHAW, James E. 53n, 232  
 SICILIANO, Italo 12, 232  
 SILVESTRE, Bernardo, véase BERNARDO SILVESTRE  
 SNOW, Joe 106n, 232  
 SÓCRATES 28  
 SORIA OLMEDO, Andrés 55n, 233  
   *Speculum laicorum* 96, 98  
 SPRENGER, Jakob 90 (véase *Malleus maleficarum*), 229  
 STOCCHI, Manlio Pastore 147n, 220  
 STREET, Florence 233  
 SUCHIER, Walther 125n  
 SUZ RUIZ, María Ángeles 116n, 233  
  
 TAMAR 33, 74, 91  
 TAPIA, Juan de 173n  
 TARANTA, Velasco de, véase VELASCO DE TARANTA  
 TATE, Robert B. 17n, 233  
 TAYLOR, Barry 15, 27n, 123n, 233  
 TEJADA, Francisco Elías de 233  
 TESEO 74  
   *Thebaida, Comedia* véase *Comedia Thebaida*  
 THOMPSON, Bussell B. 35n, 127n, 140n, 233  
 THORNDIKE, Lynn 37n, 83n, 87n, 233  
 TIESTES 30  
 TILLIER, J. Y. 182n, 183n, 233  
 TOMÁS DE AQUINO, Santo  
   *Summa Theologica* 32, 45, 46, 52, 61, 89, 118, 146-147, 151, 167  
   *De veritate* 146-147  
 TORO-GARLAND, Fernando 233  
 TORRE, Fernando de la  
   *Libro de las veinte cartas e questões* 18n  
 TORROELLA, Guillem de  
   *Faula* 149n  
 TORROELLA, Pere 29  
   *Carta en resposta a Francesch Ferrer sobre què és grat* 60n, 62, 83, 153, 180  
   *Carta a Mosén Hugo (Leyes de amor)* 62, 83, 84, 181  
   *Maldezir de mujeres* 130, 135, 164, 166 y n, 174  
   *Razonamiento en defensión de las damas* 166n, 180  
 TOSTADO, El, véase FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, Alfonso  
 Tragicomedia de Polidoro y Casandrina 107-108  
*Tratado de amor* (atribuido a Juan de Mena) 83, 101 y n, 102, 139n, 156-157  
*Tratado de amores* (B.C., 5-3-20) 107, 136 y n  
*Tratado de cómo al hombre es necesario amar* 14, 20, 62, 70, 108, 113-125, 126, 137, 140-141, 150, 152-155, 157n, 158, 159, 168, 170, 174, 175, 178, 181  
*Triste deleytacion* 29, 158 y n, 164n  
 TROTTER, Douglas C. 69n, 109n, 233  
 TROYES, Chrétien de, véase CHRÉTIEN DE TROYES  
 TUBACH, Frederick C. 96n, 98n, 111n, 233  
 TUPET, Anne Marie 100n, 233  
  
 UNAMUNO, Miguel de 72  
 URREA, Pedro de 180  
 URREA, Pedro Manuel véase JIMÉNEZ DE URREA, Pedro Manuel  
 URRÍES, Hugo de 62, 83, 84, 181  
   *En laor de las mugeres* 179-180

- VALENCIA, Diego de 18  
 VALERA, Diego de 116n  
 VALERO GARCÍA, Pilar 128n, 233  
 VAN HOECKE, Willy 233  
 VARELA, José Luis 152n, 233  
 VÁZQUEZ DE BENITO, Concepción 59n, 233  
 VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac 18n, 79n, 233  
 VELASCO DE TARANTA 67  
 VENUS, estrella 75, 79-83  
 VERHUYCK, P. 176n  
 VERNET, Juan 83n, 224  
*Viajes de San Brandán* 149n  
 VICENTE DE BEAUVAIS 58  
     *Speculum doctrinale* 110 y n, 218  
 VICENTE, Gil 162 y n  
     *Tragicomedia de Don Duardos* 84  
     *Sermón de amor (del Auto das fadas)* 172, 177  
 VICIANA, Martín de  
     *Comentari a l'«Econòmica» d'Aristòtil* 139n  
*Vida de san Amaro* 149n  
 VIERA Y CLAVIJO, José 114n, 233  
*Vige salutis*, véase MIGUEL DE HUNGRÍA  
 VIGIER, Françoise 145n, 233  
 VILALLONGA, Mariàngela 152n, 234  
 VILANOVA, Arnau de  
     *De amore heroico* 56n, 58, 59-60  
     *De parte operativa* 59n, 234  
 VILLALOBOS, Francisco de, véase LÓPEZ DE VILLALOBOS, Francisco  
 VILLEDIEU, Alejandro de, véase ALEJANDRO DE VILLEDIEU  
 VILLENNA, Enrique de 92, 149  
     *Glosas a la Eneida* 19, 86-87, 146  
     *Epístola a Suero de Quiñones* 74-77, 78, 79, 94n  
     *Els dotze treballs de Hércules* 76 y n, 234  
 VILLOSLADA, Bachiller 132n, 141  
 VIRGILIO, Publio  
     *Bucólicas* 89n, 92, 100  
     *Eneida* 146  
*Vitas Patrum* 98  
 VITI, Paolo 136n, 234  
 WACK, Mary F. 234  
 WALSH, John K. 123n, 124n, 234  
 WEBBER, Edwin J. 136n, 234  
 WELKENHUYSEN, Andries 233  
 WELTHER, Hans 57n, 58n, 234  
 WEST, Geoffrey 234  
 WHINNOM, Keith 48n, 57n, 67n, 69n, 109n, 143n, 157n, 162n, 175, 234  
 WHITBOURN, Christine J. 77n, 153n, 234  
 YNDURÁIN, Domingo 15, 69n, 144n, 155n, 157n, 234  
 ZAHAREAS, Anthony N. 48n, 51n, 53n, 70, 234  
 ZAMORA, Hermenegildo 22n, 38n, 234  
 ZONTA, Giuseppe 55n, 234  
 ZUMTHOR, Paul 178n, 234



## ÍNDICE GENERAL

### *Introducción*

11 - 15

### *Capítulo primero*

ALFONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL  
Y SU BREVILOQUIO DE AMOR Y AMIÇIÇA

I y II

17 - 39

### *Capítulo segundo*

DE AMOR Y PEDAGOGÍA: LA ENCRUCIJADA DE SAN BARTOLOMÉ

41 - 56

### *Capítulo tercero*

ÆGRITUDO AMORIS Y DETERMINISMO ASTROLÓGICO

I y II

57 - 84

### *Capítulo cuarto*

AMOR Y MAGIA

85 - 112

### *Capítulo quinto*

EL TRATADO DE CÓMO AL HOMBRE ES NECESARIO AMAR  
Y OTROS TEXTOS PARÓDICOS UNIVERSITARIOS

113 - 141

### *Capítulo sexto*

LOS PRIMEROS PASOS DE LA FICCIÓN SENTIMENTAL  
A PROPÓSITO DEL SIERVO LIBRE DE AMOR

143 - 159



*Capítulo séptimo*

DE AMOR Y PEDAGOGÍA EN LOS AMBIENTES CORTESANOS

161 - 184

*Apéndices*

Nota preliminar

187 - 188

## APÉNDICE 1

*Quomodo Sampson semper amabat mulieres philistinas*

189 - 190

## APÉNDICE 2

*Qui malefici dicantur*

191 - 193

## APÉNDICE 3

FRANCESC MONER

*Sermón de amores*

195 - 204

## APÉNDICE 4

FRANCESC ALEGRE

*Sermó de amor*

205 - 211

## APÉNDICE 5

BERNARDO DE GORDONIO

*Lilium medicine*

213 - 216

## BIBLIOGRAFÍA

217 - 234

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

235 - 245