

“De ninguna cosa es alegre posesión sin compañía”

Estudios celestinescos y medievales
en honor del profesor
Joseph Thomas Snow

Coord. Devid Paolini



New York, 2010

TOMO 1

ESTUDIOS CELESTINESCOS



LA CELESTINA Y EL PAULINISMO*

JOSÉ LUIS CANET VALLÉS
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Vieja es la “lid y contienda” sobre la ética que subyace a la *Celestina*, encuadrándola algunas veces en un mundo vacío sin Dios ni Providencia, rozando casi el nihilismo;¹ otras como una moralidad cristiana.² Lo mismo podemos rastrear al catalogar a su autor en las diferentes corrientes filosóficas de la época: estoico, epicúreo o neopicúreo, escolástico, peripatético, libertino, hasta existencialista “avant la lettre”. Finalmente, al descubrirse la posible ascendencia judaica de Fernando de Rojas, muchos se han adentrado en el hebraísmo y pesimismo de los conversos e incluso con la teoría de la doble verdad de Averroes para explicar el texto.³

Partiré desde mi firme convicción de que la *Celestina* circuló originariamente manuscrita y con una extensión muy breve, al decir del “Autor a

* Este trabajo se ha realizado dentro del Proyecto FFI2008/00730/FILO del Ministerio de Ciencia e Innovación. Subprograma de Investigación Fundamental.

¹ Este planteamiento pesimista aparece perfectamente definido por Castro: “En *La Celestina* no hay desengaño ejemplar o ascético, por falta de todo término de referencia moral o religioso” (112); Gilman: “Pero la declaración definitiva de la intención medio oculta ocurre en el mismo final cuando Pleberio observa ‘del Mundo me quexo porque en sí me crió’. La consecuencia de un universo natural sin Dios es casi tan explícito ahora como lo pudo ser en su tiempo” (367); Maestro: “En la tragicomedia no parece haber lugar para el futuro. En consecuencia, *La Celestina* no se mostraría en este sentido ni estoica, ni judía, ni cristiana, sino nihilista” (68); Puerto: “el último Auto de la obra, y, como tal, la impronta que el autor quiere dejar sobre su auditorio, desemboca, intra-textualmente, al menos, en la Nada más absoluta, en un mundo sin Dios —gran ausente de las imprecaciones de Pleberio—, pero también sin Razón” (247–48); etc.

² Menéndez Pelayo participa de una posición ecléctica: “la *Celestina* no es un libro de alegre frivolidad, sino de profunda y triste filosofía, y que su autor tuvo un propósito moral al escribirle ... pero lo que se halla en el fondo es un pesimismo epicúreo poco velado, una ironía transcendental y amarga. La inconsciencia moral de los protagonistas es sorprendente. Viven dentro de una sociedad cristiana, practican la devoción exterior, pero hablan y proceden como gentiles, sin noción del pecado ni del remordimiento” (CXI–CXII). El principal valedor de la “moralité” es Bataillon a quien le seguirían en el tiempo Green (I: 139–48), Morón Arroyo (39), Baldwin, Lawrance, etc., y por supuesto yo mismo en diferentes artículos que iré desgranando a lo largo de este trabajo.

³ En este grupo podemos incluir a Castro, Gilman y más recientemente a Márquez Villanueva, quien inicia la posibilidad del averroísmo.

un su amigo”, lo que equivaldría aproximadamente a algo más de la primera cena o auto. *Comedia* que se alargó posteriormente a 16 autos y finalmente a 21, transformándose en *Tragicomedia* (sin contar con otras ampliaciones posteriores), en cuya evolución han intervenido diferentes manos que han modificado la intencionalidad primitiva y por tanto la filosofía subyacente, todo ello dentro de un ambiente universitario. En cuanto a la autoría tengo mis dudas, ya expuestas en otros artículos, de que fuera Fernando de Rojas el creador, incluso de las ampliaciones (“*Celestina*”).

Sobre la filosofía del “Antiguo Autor” entresacaré algunas apreciaciones de un artículo mío anterior:

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

Así, el antiguo Auctor amplía las posibilidades de la comedia romana y humanística introduciendo argumentaciones dialécticas en boca de todos los personajes, haciéndoles perder el decoro, pues todos ellos usan los mismos silogismos y las mismas estructuras persuasivas retóricas en vez del *sermo humilis*. Lo mismo sucede con el uso indiscriminado de autoridades y ejemplos, los cuales sirven para demostrar y refutar indistintamente. Para ello invertirá desde la *interpretatio nominis* de los personajes hasta el estilo bajo de la comedia, etc. Pero en definitiva, el antiguo Autor es consciente que su obra va dirigida a un público eminentemente universitario, habituado al texto escolar de las *Súmulas* de Pedro Hispano y sus innumerables comentarios por las diferentes escuelas, pero un lector capacitado para descubrir que la razón y la dialéctica no conlleva a la Verdad (en mayúsculas). (“La *Celestina* en la ‘contienda’ intelectual” 104).

El uso por el “Antiguo Autor” del compendio *Auctoritates Aristotelis* para sus citas (Ruiz Arzálluz), las cuales le sirven tanto para argumentar como refutar en el discurso, entrarían de lleno en una crítica de la enseñanza tradicional, en donde las polianteadas, florilegios y recopilaciones de sentencias eran usadas por la mayoría de escolares; modelo educativo que había sido duramente criticado por diferentes corrientes intelectuales que estaban en contra de la dialéctica escolástica: Lulismo, Nominalismo y Humanismo. Por ejemplo, Ramón Lull en su *Arte general* exige en la Segunda parte “Que el propio artista explique el texto a los escolares con

razones y no con autoridades. En caso de duda los escolares consultarán con el maestro”.⁴ Otro de los elementos importantes de la dialéctica luliana es la adopción de la forma proverbial. Lo mismo dirá Alonso de Cartagena frente a los escolásticos, pero desde posicionamientos humanísticos. A propósito de uno de los temas del diálogo, la invención, Cartagena critica la ignorancia de los escolásticos, teólogos y juristas contemporáneos, que se limitan a apoyar sus alegatos con citas textuales de los “auctores” contentándose simplemente con repetir opiniones ajenas, sin añadir nada de su propia cosecha. Para ellos, la “inventio” no es más que recoger lo que ya había sido dicho sobre una materia particular en vez de descubrir los medios adecuados para el planteamiento de cada nuevo caso (Di Camillo, *El humanismo castellano* 56–60). Aspectos que se repetirán en la ampliación de la *Comedia* a 16 actos, aunque esta vez se servirá/n el/los continuador/res del *De remediis* de Petrarca —sobre todo de la recopilación final de sentencias— (Deyermond). Como bien ha puesto de relieve Whinnom: “his enthusiasm for neo-Stoicism is manifestly odd, in as much as he perverts and misuses Petrarchan maxims for comic effect, and in *La Celestina* succeeds only in denying the validity of the neo-Stoic position by demonstrating that, where passion rules, reason is powerless” (60); algo similar indica Baranda: “Rojas se sirve de Petrarca para negar, por medio de la parodia y manipulación de su texto, el sentido del estoicismo” (31) y Alcalá:

El petrarquismo tópico es vuelto del revés como un guante, satirizado y parodiado a lo largo de la obra de Rojas. De aquí que no pueda ser su intención el presentar un enfoque estoico de la vida, pues que el estoicismo mismo es objeto de sátira en ella. Las famosas “fontecicas de filosofía” tienen muy diverso sentido en sus autores originales y en boca de los personajes que las profieren. (42)

Sin embargo, estando de acuerdo con que las citas de Petrarca sirven para cuestionar el estoicismo, al igual que para el “antiguo Autor” las citas indiscriminadas de *Auctoritates Aristotelis* le habían servido para criticar la filosofía peripatética y estoica mediante el uso abusivo de Aristóteles y Séneca, sin embargo no pienso, como hacen Baranda y Alcalá, que su/s autor/es

⁴ “Secunda pars est quod ipse (artista) declaret bene textum scholaribus rationabiliter et non liget se cum auctoritatibus aliorum, et quod scholares praelegant textum. Et si scholares duvitauerint in aliquot, petant a magistri illud”, *Ars magna, generalis et ultima*, ed. de Lázaro Zetzner, Estrasburgo, 1609, XIII pars princ., 662. Cita sacada de Carreras y Artau (455).

entronque/n con la filosofía neoepicúrea. Estoy completamente de acuerdo con Menéndez Pelayo cuando indica que: “La inconsciencia moral de los protagonistas es sorprendente. Viven dentro de una sociedad cristiana, practican la devoción exterior, pero hablan y proceden como gentiles, sin noción del pecado ni del remordimiento” (CXII). La *Celestina* entronca con una tradición eminentemente cristiana y el Dios nombrado por todos los personajes es el bíblico, conocen perfectamente la religión y sus mandamientos, aunque no los apliquen a sus vidas. Pero como bien indica Menéndez Pelayo, hablan como gentiles, lo que puede entroncar con una cierta crítica iniciada por ciertos humanistas, caso de Lorenzo Valla, contra el estoicismo y la dialéctica escolástica.

Es de sobra conocido que los humanistas pusieron la ética o filosofía moral en el centro de sus especulaciones y disputas (Canet, “La filosofía moral”). Al decir de Di Camillo: “[La] polémica en torno al significado propio de ciertos conceptos morales aristotélicos tuvo consecuencias de largo alcance en el desarrollo del pensamiento humanista. La controversia no terminó con Bruni y Cartagena, pues después de éstos, otros la continuaron en Italia, viéndose envueltos en ella las figuras más sobresalientes del mundo intelectual” (*El humanismo castellano* 225). Una de las disputas que enfrentaron a los humanistas entre sí y éstos con los seguidores de las diferentes corrientes filosóficas (peripatéticos, platónicos, epicúreos, estoicos, escolásticos, etc.) fue la de la filosofía moral, a partir de las diferentes interpretaciones de la *felicidad* y el *bien* de la ética aristotélica (Canet, “Los humanistas y la filosofía moral”). Disputa que se inicia a partir de la traducción de la *Ética* de Aristóteles por Leonardo Bruni y su controversia con Alonso de Cartagena sobre la idea del sumo bien (a causa del concepto de *T’agathon* en la *Ética a Nicómaco*), agravada con la intervención de Pier Cándido Decembrio, Filelfo, etc.⁵ Disputas sobre la felicidad, beatitud, bienaventuranza y sumo bien que continuaron en España con Juan de Lucena en su *De vita beata*, Alfonso Ortiz y el *Liber dialogorum*, Ferrán Núñez con el *Tractado de la bienaventurança*, Pedro Díaz de Toledo en el *Diálogo e razonamiento en la muerte del marqués de Santillana*, etc., sin contar con los diferentes comentarios a la *Ética* aristotélica realizados en la universidad. Pienso que la *Celestina* forma parte de este debate intelectual. Según Crespeau: “La felicidad es un tema muy presente en *La Celestina*, sobre todo formalmente, esto

⁵ Véanse Carreras y Artau (vol. II); Di Camillo (*El humanismo castellano*); McPheeters; González Rolán, Moreno y Saquero; Morrás; Fernández Gallardo; etc.

es, a nivel léxico y estructural. Poco se dice sobre la felicidad, pero se transparenta un conocimiento ‘consciente’ del concepto en toda su extensión por parte de los autores a través de sus ocurrencias y de su manipulación” (124).

Para lo que a este caso interesa, en este inmenso debate europeo sobre la filosofía moral (centrada en la enseñanza universitaria y en las cortes literarias mediante los textos aristotélicos y boecianos) (Canet, “Los humanistas y la filosofía moral”), Lorenzo Valla en el *De Voluptate* (1431) o *De vero bono* (*De vero et falsoque bono*, las últimas redacciones entre 1444–1449), pone en escena a tres personajes que dialogan sobre el verdadero bien: Leonardo Bruni, Antonio Beccadelli (El Panormita) y Niccolò Niccoli; cada uno defiende su tesis (estoicismo, epicureísmo y cristianismo). Aunque Valla sea uno de los primeros humanistas en exponer la filosofía de Epicuro,⁶ la tesis defendida a lo largo del libro es la que el propio autor manifiesta en el Prólogo: “Estos tres libros intentan refutar y erradicar la secta estoica: el primero mostrará que el placer es el único bien; el segundo, que la ‘honestidad’ de estos filósofos no es un bien, y el tercero, lo que se debe considerar por verdadero y falso bien” (23).⁷ Continúa el propio Lorenzo desvelando la intención de la obra, que no es otra que la de desaprobador completamente a los Antiguos que han practicado una religión diferente a la cristiana, pero entre ellos, el autor prefiere a los epicúreos que a esos “guardianes de la moral”, quienes no han buscado la virtud sino la “sombra de la virtud, no la honestidad sino la vanidad, no el deber sino el vicio, no la sabiduría sino la locura y que mejor hubieran hecho de ponerse al servicio del placer, lo que no han hecho” (24).

Al parecer, la intención de Lorenzo Valla en los dos primeros libros, desde mi punto de vista, es la de mostrar un debate filosófico a la manera de la antigua Grecia, la de los filósofos paganos, algunas veces mediante una cierta ironía y/o parodia (Nauta 16; Di Camillo, “Ética humanística” 79). Dicho debate muestra la fragilidad de los argumentos de ambos contendientes frente a la verdadera filosofía, la cristiana, la que posee la verdad revelada (Fernández López, “Quintiliano” 15; Kristeller 44). Pero también para poner de relieve la debilidad

⁶ Muchas han sido las interpretaciones de la obra: “desde las que identifican a Valla con el segundo de los discursos y le atribuyen una furibunda y sensualista postura epicúrea hasta quienes quieren ver un Valla de la más exquisita y rigurosa ortodoxia cristiana, pasando por posiciones más atemperadas que tienen de Valla un concepto no de hereje pero sí de una especie de cristianismo *sui generis* con veleidades epicureístas” (Fernández López, “Alfonso de Cartagena” 312–13). Se puede consultar en dicho artículo una amplia bibliografía sobre las diferentes posturas.

⁷ Sigo la edición de Laure Chauvel (Valla). Las traducciones al castellano son mías.

de los fundamentos estoicos, muy por debajo de los epicúreos (tan denostados por todos: paganos y cristianos). Esta crítica demoledora de la filosofía estoica aparece justamente en el momento en que todas las vistas se vuelven hacia la nueva traducción de la *Ética* aristotélica por Bruni y el afianzamiento de la filosofía moral basada en los vicios y virtudes en escuelas y universidades.⁸ Es la vuelta hacia algunos de los planteamientos petrarquescos (aunque no se cite en todo el libro de Valla, posiblemente porque le consideraba como estoico) en contra de los escolásticos y los filósofos paganos y el intento de afianzar una nueva religiosidad basada en los Santos Padres y en la verdad revelada de los Apóstoles, sobre todo San Pablo, dando primacía a las virtudes teologales (Canet, “Los humanistas y la filosofía moral”).

Los textos filosóficos castellanos sobre la felicidad y el sumo bien escritos en los diferentes círculos nobiliarios (corte de Alfonso el Magnánimo, corte de Juan II y Enrique IV, círculos de los Mendoza y del arzobispo Alfonso Carrillo) reproducen las “discordias y rivalidades engendradas por estas preocupaciones, ostensiblemente morales, que dominaron y hasta cierto punto envenenaron el desarrollo del pensamiento ético humanístico, por lo menos en Italia, a lo largo del siglo XV” (Di Camillo, “Ética humanística” 73). En ellos, además de las diferentes posiciones políticas, se pueden seguir las huellas de las diferentes concepciones religiosas enfrentadas entre sí: desde un estoicismo cristiano basado en Cicerón y Séneca, a partir de Alfonso de Cartagena, que evoluciona hacia un cierto iluminismo en Lucena,⁹ pasando por un paulinismo en Ortiz, hasta una posición mucho más escolástico-tomista que se impone a fines de siglo. Estos diálogos y tratados tienen en común el intento de cristianizar de nuevo la filosofía moral peripatética, platónica y estoica, centrándose ante todo en la vida futura, pues el “bien” ha dejado de ser

⁸ Esta crítica de Valla a Aristóteles, pero también a Cicerón, Boecio y algunas veces a San Jerónimo le trajo bastantes problemas. Véanse, por ejemplo, la *Cuarta invectiva de Poggio Bracciolini* de 1452 (Bonmatí, “La sátira humanista” 93) y la *Quinta invectiva de Poggio Bracciolini contra Lorenzo Valla* (1453): “corrige a Aristóteles en Filosofía, a Cicerón en el arte de la Oratoria. ¡Oh dementísimo charlatán!, ¿quién fue alguna vez tan tonto, pródigo en locura y tan perdido que reprobó en filosofía a Aristóteles a excepción de Valla? ... desprecia la doctrina del beato Agustín, cuando desprecia sus palabras ... cuando publicó contra el beato Jerónimo, varón santísimo y doctísimo, sus libros profanos ... Al beato Tomás le acusa de escritor mendaz” (Bonmatí, *L. Valla: Apólogo* 123–24); “Tu contra Boecio escribes el *De libero arbitrio*, donde salta a la vista tu herejía, y además sin castigar aún. Sabes que en Nápoles ya te expusiste al peligro de ir a la hoguera por herético. ¿Sabes que la solicitud del muy docto Fernando de Córdoba, a quien en esto debo dar las gracias en mala hora, te liberó de esta acusación criminal?” (Bonmatí, *L. Valla: Apólogo* 133).

⁹ Vian propone que en Lucena se une retórica y teología (95 y ss.).

terrenal y únicamente se concibe como “sumo bien”, y la felicidad se transforma en “bienaventurança”. La sabiduría y las virtudes intelectuales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) son concebidas por la mayoría (aunque no por todos) como el camino imprescindible en la tierra (tanto en la vida activa como en la contemplativa) para poder alcanzar la felicidad celestial. Todos aceptan las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, pero será Lorenzo Valla y probablemente Alfonso Ortiz (sobre todo en su *Liber dialogorum*) quienes las propongan como únicas virtudes, una vuelta hacia un paulinismo que ataca directamente la filosofía pagana (siendo el centro de su crítica Boecio y Aristóteles). Posiblemente, este grupo entroncó con la escuela franciscana, voluntarista y defensora a ultranza del libre albedrío (Canet, “Hechicería”), separándose de la de los dominicos, racionalista, que será, en definitiva, la que se imponga paulatinamente desde fines de siglo, siendo para los escolásticos Santo Tomás el bastión esgrimido capaz de superar todas las desviaciones espiritualistas, iluministas y voluntaristas.¹⁰ Todos ellos tendrán como “bestia negra” el epicureísmo (o cualquier alusión al placer que nos equipare a los “brutos”), si bien algunos utilizarán dicha filosofía para combatir a los peripatéticos y estoicos, no porque apoyen dicha doctrina filosófica, sino porque dialécticamente les es útil para contraargumentar y desmontar aquellos planteamientos que incitaban a la búsqueda de la virtud por sí misma, sin otra finalidad (Canet, “Los humanistas y la filosofía moral”).

En la *Celestina* aparecen “las polémicas entre las escuelas éticas durante el siglo XV, porque hay ... huellas de estos debates” (Di Camillo, “Ética humanística” 73), y quizás una de las principales preocupaciones de los personajes sea la de la felicidad, llámese ésta bienaventuranza, gozo, deleite, beatitud, gloria, bien soberano, etc., pero aplicada al mundo sublunar, olvidándose todos ellos del sumo bien o la verdadera felicidad (sólo alcanzable para los cristianos en la vida futura), aunque conozcan la acepción teológica que se le daba a dicha palabra.

¹⁰ Esta controversia sobre la felicidad, aparece perfectamente en la *Repetitio de Felicitate* del maestro Fernando de Roa, con la que intentará superar las teorías averroístas y voluntaristas a partir de las tomistas y escotistas, aunque con matizaciones. Por ejemplo, se alinea con Santo Tomás en que la felicidad es “una práctica de la virtud” y se da en el entendimiento y no en la voluntad, ya que el entendimiento es la única potencia del alma capaz de llegar a Dios, con lo que refutará así las teorías escotistas y paulinas que anteponían la voluntad al entendimiento, pues para estos últimos la “caridad” (virtud teológica principal para el Apóstol) tiene su sede en la voluntad. También argumentará contra algunas de las ideas de los defensores del paulinismo, que anteponían la vida activa y política a la contemplativa (aspectos utilizados por Valla que rebatirán Fazio y Lucena), colocándose de lado de Santo Tomás, para quien la vida contemplativa era superior, pues era la única capaz de alcanzar el verdadero entendimiento de Dios (Labajos 44–60, 168–257).

Véase, si no, el primer parlamento de Calisto, que marcará el *leitmotiv* de la *Comedia*:

CALISTO: ...Por cierto los gloriosos sanctos que se *deleytan* en la visión divina no *gozan* más que yo agora en el acatamiento tuyo. Mas, ¡o triste! que en esto deferimos: que ellos puramente se *glorifican* sin temor de caer de tal *bienaventurança* y yo, misto, me alegro con recelo del esquivo tormento que tu ausencia me ha de causar.

MELIBEA: ¿Por gran premio tienes esto, Calisto?

CALISTO: Téngolo por tanto, en verdad, que si Dios me diesse en el cielo silla sobre sus sanctos, no lo ternía por tanta *felicidad*. (Rojas 212; el énfasis es mío)

La misma actuación tendrán los criados. Pármemo después de poseer a Areúsa dirá:

¡O plazer singular! ¡O singular alegría! ¿Quál hombre es ni ha sido más *bienaventurado* que yo? ¿Quál más dichoso y *bienandante* que un tan excelente don sea por mí poseído, y quan presto pedido, tan presto alcançado? Por cierto, si las trayciones desta vieja con mi coraçón yo pudiesse sufrir, de rodillas havía de andar a la complazer. (386)

Como bien ha analizado Crespeau: “Más que un error, lo que comete Calisto es un sinsentido: no se equivoca porque cree que la felicidad reside en tal o cual bien de fortuna, no se trata de un error de apreciación, sino que confunde dos ámbitos totalmente incompatibles al aplicar de entrada los elementos de definición de la felicidad perfecta a un objeto imperfecto” (120). Más diría yo, los personajes celestinescos son conocedores de la controversia filosófico-teológica sobre la felicidad, pero ellos sólo la aplican y la relacionan con el placer o con la felicidad terrenal, argumentando su postura, podríamos decir, casi epicúrea, mediante razonamientos dialécticos escolástico-aristotélicos en ese afán de regirse a través de la sabiduría pagana. Pero una vez los personajes se han alejado de la verdadera felicidad, les sucederá lo que había pronosticado San Pablo al hablar de la sabiduría del mundo y la de Dios:

Que no me envió Cristo a bautizar, sino a evangelizar, y no con *sabia dialéctica*, para que no se desvirtúe la cruz de Cristo ... Según que está escrito: “Perderé la *sabiduría* de los sabios y anularé la *inteligencia* de los prudentes”. (I Corintios, 1, 17–18; el énfasis es mío)

El Apóstol ataca continuamente a los que se consideran sabios: “alardeando de sabios se hicieron necios” (Romanos, 1, 22); “Antes eligió Dios la necedad del mundo para confundir a los sabios” (I, Corintios, 1, 27); “Os digo, pues, y testifico en el Señor que no os portéis como se conducen los gentiles, en la vanidad de su mente, oscurecida su razón, ajenos a la vida de Dios por su ignorancia y por el endurecimiento de su corazón” (Efesios, 4, 17–18); “Mirad que nadie os engañe con filosofías y vanas falacias, fundadas en tradiciones humanas, en los elementos del mundo y no en Cristo” (Colonenses, 2, 8); etc. ¿No están condensadas en estas frases las críticas de Lorenzo Valla en su *De vero et falsoque bono* a los estoicos y escolásticos, a quienes les reprocha que argumenten como los gentiles paganos, sobre todo porque buscan, como los filósofos, la sabiduría, que no es otra cosa que vanidad? ¿No ocurre algo similar en la *Celestina*, en donde todos los personajes argumentan como los gentiles paganos, con innumerables citas y sentencias estoicas y peripatéticas, pero que no les sirven para llegar al conocimiento de la verdadera felicidad? ¿No se condena en esta obra la tragedia del saber inútil, al decir de Cherchi (89–90)? Como bien apuntó Menéndez Pelayo, todos los personajes “Viven dentro de una sociedad cristiana, practican la devoción exterior, pero hablan y proceden como gentiles, sin noción del pecado ni del remordimiento” (CXII). Efectivamente, los personajes tienen conciencia de la religión cristiana, conocen los mandamientos, los sacramentos, piden la confesión antes de morir (sobre todo en la ampliación a *Tragicomedia*), van a la iglesia, etc., pero debaten como paganos y ninguno de ellos antepone la fe ni la caridad (las dos virtudes centrales para San Pablo) al debate sofístico. Existe una religiosidad exterior, pero nadie sigue los preceptos de Cristo, de ahí que no se le nombre en toda la obra (tan sólo en los paratextos añadidos, que dan la posible pista interpretativa). Bajo este punto de vista podría entenderse el Planto final de Pleberio como el colofón a dicha filosofía pagana, incluso como un distanciamiento de la filosofía de Petrarca (Deyermond 109–10), al presentarnos un monólogo desgarrador sin posibilidad de confortación, pues hay quejas contra el Amor, Fortuna y el Mundo, pero sin una palabra de arrepentimiento o de súplica al Creador.

Hace algún tiempo me llamó la atención que en la *Celestina* se mostraban unos enamorados que transgredían casi todos los preceptos y cánones religiosos, y apuntaba que no sólo cometen el estupro, sino que además lo realizaban con todos los agravantes de los penitenciales: a) son cultos y han tenido una educación

esmerada, con lo que no pueden argumentar desconocimiento de causa, como los simples del primitivo teatro; b) el pecado cometido es público, delante de sus criados, damas de compañía, etc.; c) para la consecución del placer utilizan una alcahueta, que como decía el *Libro Sinodal* del Obispo Gonzalo de Alba: “*Per quos*: Si puso medianeros o alcayuetes, ca todos los tales son culpados en el pecado, e el es atenido por los pecados de todos ellos” (*Synodicon Hispanum* 223); d) una vez realizado el acto sexual, se insiste en la repetición del mismo pecado, “ca, segund dize sant Agostin, la llaga doblada peor es de sanar” (*ibid.*); e) habría que añadir, además, otros vicios y pecados que van desde la idolatría, vanagloria, acedía, etc., hasta el suicidio (Canet, “Los peninteciales”). Es decir, se pintan a los perfectos antihéroes cristianos.

Retomo de nuevo los textos paulinos por si nos pueden dar una posible explicación a la actuación de los personajes. En la primera Epístola a los Romanos, San Pablo al hablar de la gentilidad que desconoció a Dios, les reprocha que:

lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las obras. De manera que son inexcusables, por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus *razonamientos*, viniendo a obscurecerse su insensato corazón; y *alardeando de sabios, se hicieron necios*, y trocaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible ... Por eso los entregó Dios a los deseos de su corazón, a la impureza, con que deshonoran sus propios cuerpos, pues *trocaron la verdad de Dios por la mentira y adoraron y sirvieron a la criatura en lugar del Criador* ... por lo cual los entregó Dios a las pasiones vergonzosas. (I, 19–26; el énfasis es mío)

¿No se inicia la *Comedia de Calisto y Melibea* con la idolatría, al adorar Calisto más la criatura (Melibea) que al Creador?¹¹ A partir de dicha premisa, se entra en las pasiones vergonzosas descritas por San Pablo: “llenarse de toda injusticia, malicia, avaricia, maldad; llenos de envidia, dados al homicidio, a contiendas, a

¹¹ Esta idea de apartarse de Dios a causa de las criaturas, conformará la idea de pecado en San Agustín (*aversio Deo, conversio ad creaturas*) y Santo Tomás (“Dos cosas hay que considerar en el pecado, el apartamiento del bien inmutable que es infinito y la conversión desordenada al bien finito”), *Summa*, I^a II^a, q. 87, art. 4. Citas sacadas de Morón Arroyo (51).

engaños, a malignidad; chismosos o calumniadores, abominadores de Dios, ultrajadores, orgullosos, fanfarrones, rebeldes a los padres” (Romanos 1, 29–31). ¿No aparecen todas dichas pasiones vergonzosas en los personajes celestinescos?

San Pablo contrapone continuamente la “carne” al “espíritu” en multitud de sus epístolas: “Los que son según la carne sienten las cosas carnales, los que son según el espíritu sienten las cosas espirituales. Porque el apetito de la carne es muerte, pero el apetito del espíritu es vida y paz” (Romanos 8, 5–6). “Os digo, pues: Andad en espíritu y no deis satisfacción a la concupiscencia de la carne ... las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagueces, orgías y otras como éstas, de las cuales os prevengo, como antes lo dije, de que quienes tales cosas hacen no heredarán el reino de Dios. Los frutos del espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza ... Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias” (Gálatas 5, 16–24). ¿No nos presenta la *Celestina* a unos personajes que únicamente se centran en la carne olvidándose completamente del espíritu? ¿No concurren todas las obras de la carne en los personajes celestinescos? Si hay algo que brilla por su ausencia son las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.

Finalmente, otros aspectos que reseña el Apóstol sobre cómo debe comportarse el cristiano, pueden dar más luz a la actuación de los demás personajes. Los criados Sempronio y Pármeno son la antítesis de las normas dadas por San Pablo: “Los siervos que están bajo el yugo de la servidumbre tengan a sus amos por acreedores a todo honor, para que no sea deshonrado el nombre de Dios ni su doctrina. Los que tengan amos fieles no los desprecien por ser hermanos; antes sírvanles mejor, porque son fieles y amados los que reciben beneficios” (1 Timoteo, 6, 1–2). También cabría aplicar a los criados y a Celestina la avaricia descrita por el santo: “Los que quieren enriquecerse caen en tentaciones, en lazos y en muchas codicias locas y perniciosas, que hunden a los hombres en la perdición y en la ruina, porque la raíz de todos los males es la avaricia, y muchos, por dejarse llevar de ella, se extravían de la fe y a sí mismos se atormentan con muchos dolores” (1 Timoteo, 6, 9–10). A Pleberio le cabría el consejo dado a los ricos: “A los ricos de este mundo encárgales que no sean altivos ni pongan su confianza en la incertidumbre de las riquezas, sino en Dios” (1 Timoteo, 6, 17), que contrasta perfectamente con el “¿Para quién edificué torres? ¿Para quién

adquirí honrras? ¿Para quién planté árboles? ¿Para quién fabriqué navíos?” (Rojas 596) del Planto final.

En el momento que se escribió la *Celestina*, existía un ambiente de renovación de la ética aristotélica y estoica, en el que diferentes humanistas y religiosos convergieron hacia una nueva espiritualidad, basada ésta en la verdad revelada y no en las diferentes virtudes aristotélicas y estoicas configuradas mediante el término medio entre extremos. Estamos en el inicio de la reforma, del evangelismo (cuyos soportes fueron, entre otros, los textos paulinos), la búsqueda de una nueva religiosidad y en contra de la dialéctica que subyacía a los escolásticos o la ética estoica, a la que consideraban pagana. La *Comedia de Calisto y Melibea* nos aparece así como un ejemplo *ex contrariis* de lo que no se debe hacer, de ahí que nos presente a unos personajes enamorados que transgreden todas las normativas civiles y religiosas, amparados en su dialéctica y en el olvido sistemático de los pilares en que se sustenta la bienaventuranza del hombre: la salvación eterna o la verdadera felicidad.

El continuador de la *Comedia* del “Antiguo Autor” vio claro dichos aspectos, por lo que aumentó en la ampliación (a 16 actos) todas las obras de la “carne”, al decir de San Pablo, para que no hubiera sospecha alguna de que quien sigue las pasiones se llena de injusticias, malicias, avaricias, maldades, etc. Pero, por si alguien tenía alguna duda al leer este ejemplo moral, no tuvo reparos en incorporar dicha finalidad en los preliminares de la *Comedia*:

AMONESTA A LOS QUE AMAN QUE SIRVAN A DIOS Y DEXEN LAS
VANAS COGITACIONES Y VICIOS DE AMOR

–Vosotros que amáys, tomad este enxemplo,
este fino arnés con que os defendáís.
Bolved ya las riendas, porque no os perdáys;
load siempre a Dios, visitando su templo;
andad sobre aviso; no seáys de enxemplo
de muertos y bivos y propr[i]os culpados;
estando en el mundo yazéys sepultados;
muy gran dolor siento quando esto contemplo.

FIN

–Olvidemos los vicios que así nos prendieron,
no confiemos en vana esperança;
temamos Aquel que espinas y lança,

açotes y clavos su sangre vertieron;
la su santa faz herida escupieron;
vinagre con hiel fue su potación;
a cada santo lado consintió un ladrón:
nos lleve, le ruego, con los que creyeron. (Rojas 192–93)

OBRAS CITADAS

- ALCALÁ, Ángel. “Rojas y el neopicureísmo. Notas sobre la intención de *La Celestina* y el silencio posterior de su autor”. En “*La Celestina*” y su contorno social. *Actas del I Congreso Internacional sobre “La Celestina”*. Ed. Manuel Criado de Val. Colección Summa 2. Barcelona: Borrás, 1977. 25–50.
- BALDWIN, Spurgeon. “Pecado y retribución en *La Celestina*”. *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* 6 (1987): 71–81.
- BARANDA, Consolación. “*La Celestina*” y el mundo como conflicto. Salamanca: Universidad, 2004.
- BATAILLON, Marcel. “*La Célestine*” selon Fernando de Rojas. París: Didier, 1961.
- BONMATÍ, Virginia. “La Sátira humanista en la *Cuarta Inectiva* de Poggio Bracciolini (c. 1452) contra Lorenzo Valla”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 25.2 (2005): 85–100.
- . *L. Valla: Apólogo contra Poggio Bracciolini (1452). Poggio Bracciolini: Quinta inectiva contra Lorenzo Valla (1453). Estudio y edición crítica con traducción*. León: Universidad, 2006.
- CANET, José Luis. “Los penitenciales: posible fuente de las primitivas comedias en vulgar”. *Celestinesca* 20.1–2 (1996): 3–19.
- . “La filosofía moral y la *Celestina*”. *Ínsula* 633 (1999): 22–24.
- . “Hechicería versus Libre albedrío en la *Celestina*”. *El jardín de Melibea*. Burgos: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000. 201–27.
- . “*Celestina*: ‘sic et non’. ¿Libro escolar-universitario?” *Celestinesca* 31 (2007): 23–58.
- . “La *Celestina* en la ‘contienda’ intelectual y universitaria de principios del s. XVI”. *Celestinesca* 32 (2008): 85–107.
- . “Los humanistas y la filosofía moral. De la corte del Magnánimo a la de los Reyes Católicos”. *Homenaje a Ottavio di Camillo. La corónica* (2009). En prensa.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín CARRERAS Y ARTAU. *Historia de la Filosofía Española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. 2 vols. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1939–1943.

- CASTRO, Américo. “*La Celestina*” como contienda literaria. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- CHERCHI, Paolo. “Onomástica celestinesca y la tragedia del saber inútil”. *Cinco siglos de “Celestina”: aportaciones interpretativas*. Eds. Rafael Beltrán y José Luis Canet. Valencia: Universitat de València, 1997. 77–90.
- CRESPEAU, Jean-Baptiste. “El concepto filosófico de felicidad en *La Celestina*”. *Celestinesca* 32 (2008): 109–29.
- DEYERMOND, Alan D. *The Petrarchan sources of “La Celestina”*. Oxford: Oxford UP, 1961 (existe edición electrónica en Cervantesvirtual. Web).
- DI CAMILLO, Ottavio. *El humanismo castellano del siglo XV*. Valencia: Fernando Torres Editor, 1976.
- . “Ética humanística y libertinaje”. *Humanismo y literatura en tiempos de Juan del Encina*. Ed. Javier Guijarro Ceballos. Salamanca: Universidad, 1999. 69–82.
- FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis. “Alonso de Cartagena y el humanismo”. *La corónica* 37.1 (2008): 175–215.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, Jorge. “Quintiliano en la primera mitad del Quattrocento italiano: Lorenzo Valla”. *Berceo* 128 (1995): 7–21.
- . “Alfonso de Cartagena y Lorenzo Valla: actitudes sin prejuicios hacia el epicureísmo a principios del siglo XV”. *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*. Coord. Maurilio Pérez González. 2 vols. León: Universidad, 1998. Vol. 1: 311–19.
- GILMAN, Stephen. *La España de Fernando de Rojas*. Madrid: Taurus, 1978 [traducción de *The Spain of Fernando de Rojas. The intellectual and social Landscape of “La Celestina”*. Princeton: Princeton UP, 1972].
- GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás, Antonio MORENO y Pilar SAQUERO. *Humanismo y Teoría de la Traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV. Edición y Estudio de la Controversia Alphonsiana (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Cándido Decembrio)*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2000.
- GREEN, Otis H. *España y la tradición occidental*. Trad. de Cecilio Sánchez Gil. 4 vols. Madrid: Gredos, 1969.
- KRISTELLER, Paul O. *Ocho filósofos del Renacimiento*. Trad. de María Martínez Peñalosa. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985 (1ª ed. 1970).
- LABAJOS, José. *Repeticiones filosóficas del maestro Fernando de Roa*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.
- LAWRANCE, Jeremy N. H. “The *Tragicomedia de Calisto y Melibea* and its ‘moralitie’”. *Celestinesca* 17.2 (1993): 85–109.
- MAESTRO, Jesús G. *El personaje nihilista: “La Celestina” y el teatro europeo*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2001.

- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. “El caso del averroísmo popular español. (Hacia *La Celestina*)”. *Cinco siglos de “Celestina”: aportaciones interpretativas*. Eds. Rafael Beltrán y José Luis Canet. Valencia: Universitat de València, 1997. 121–32.
- MCPHETEERS, Dean W. “Alegorismo, epicureísmo y estoicismo escolástico en *La Celestina*”. *Actas del cuarto Congreso Internacional de Hispanistas (Salamanca, agosto de 1971)*. Ed. Eugenio de Bustos Tovar. 2 vols. Salamanca: Universidad, 1982. II: 251–62.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Orígenes de la novela*. Vol. 3. Madrid: Bailly-Baillière, 1910.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Sentido y forma de “La Celestina”*. Madrid: Cátedra, 1984.
- MORRÁS, María. “El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica”. *Quaderns. Revista de traducció* 7 (2001): 33–57.
- NAUTA, Lodi. “The Price of Reduction: Problems in Valla’s Epicurean Fideism”. *Ethik–Wissenschaft oder Lebenskunst? Modelle der Normenbegründung von der Antike bis zur Frühen Neuzeit*. Eds. Sabrina Ebbersmeyer & Eckhard Kessler. Berlín: LIT, 2007. 173–95.
- PUERTO, Laura. “*La Celestina*, ¿una obra para la postmodernidad? Parodia religiosa, humor, ‘nihilismo’”. *Celestinesca* 32 (2008): 245–63.
- ROJAS, Fernando de. *La Celestina. Comedia o Tragicomedia de Calisto y Melibea*. Ed. Peter E. Russell. Madrid: Clásicos Castalia, 1991.
- RUIZ ARZÁLLUZ, Íñigo. “El mundo intelectual del ‘antiguo auctor’: las *Auctoritates Aristotelis* en la *Celestina* primitiva”. *Boletín de la Real Academia Española* LXXVI (1996): 265–84.
- SYNODICON HISPANUM*. Vol. IV: *Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora*. Dir. Antonio García y García. Madrid: La Editorial Católica, 1987.
- VALLA, Lorenzo. *Sur le plaisir*. Ed. et trad. du *De voluptate* par Laure Chauvel. Prés. de Michel Onfray. Fougères: Encre Marine, 2004.
- VIAN, Ana. “El *Libro de Vita beata* de Lucena como diálogo literario”. *Bulletin Hispanique* XCIII (1991): 61–105.
- WHINNOM, Keith. “Interpreting *La Celestina*: The Motives and the Personality of Fernando de Rojas”. *Mediaeval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in Honour of P.E. Russell*. Eds. Frederick William Hodcroft, David G. Pattison, Robert D. F. Pring-Mill, y Ronald W. Truman. Oxford: The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, 1981. 53–68.