

### Deísmo y moralidad en la *Celestina*\*

Michael F. Peters Jr.  
(University of Oxford)

La *Celestina* (1499) es una de las obras más complejas del Renacimiento español, tanto por su interpretación como por los desafíos relacionados con su transmisión textual. Uno de los elementos más importantes de la hermenéutica es el debate, que enriquece nuestra comprensión de la historia y literatura. El lector de la *Celestina* se sumerge en las grandes disputas morales y literarias de la época, donde diversas escuelas filosóficas y retóricas se enfrentan entre sí, ya que “[t]odas las cosas s[on] criadas a manera de contienda o batalla” (Rojas, 79). Además de las corrientes tradicionales de la Edad Media, los humanistas empezaron a cuestionar la primacía retórica y moral de los centros educativos en Castilla y Europa, poniendo en tela de juicio la ideología medieval y escolástica. Según el mismo autor, o autores, uno de los propósitos del libro es el de fomentar la duda o debate entre los lectores “para ponerlos en diferencias, dando cada uno sentencia sobre ella a sabor de su voluntad” (Rojas, 82). Entre toda la polémica exegética, una de las más destacadas es “si hay que ver *La Celestina* como una obra moral y didáctica, o si, por el contrario, debemos entender un intento más filosófico y trascendental” (Baldwin, 71). Rafael Lapesa precisó sobre la importancia del debate en la obra: “A nuestro juicio *La Celestina* ofrece la pugna entre dos concepciones del mundo contradictorias, como reflejo del íntimo conflicto que hubo de darse en el alma del converso Rojas, fluctuante entre un deísmo no consolador y un desesperado fatalismo” (66). Sin entrar en más detalles, la sugerencia de Lapesa sobre la influencia del deísmo me parece seductora. A partir de esta *disputatio* moderna, este ensayo pretende defender una lectura moral y didáctica desde una perspectiva deísta.

En primer lugar, no considero que Fernando de Rojas sea el autor principal, sino más bien un editor o “corregidor” de la obra, una conclusión sustentada en un estudio detallado de la carta introductoria: *El autor a un su amigo* (Prieto de la Iglesia, Sánchez Sánchez-Serrano). Al descartar la autoría de Rojas, coincido en la observación de José Luis Canet Vallés:

Pienso, pues, que la *Celestina* fue una propuesta intelectual, en la que detrás hubo diversos profesores e intelectuales de su tiempo [...] Quizás sea esta una de las razones por las que no han aparecido datos sobre contratos de impresión ni documentos que nos den más información sobre la evolución de esta obra por las imprentas españolas. (2007, 47)

La intervención de varias personas en la redacción del texto y el desarrollo de sus argumentos complican la interpretación literaria, amén de las intenciones del “autor” (Salvador Miguel). La creación colaborativa puede explicar el alto porcentaje de referencias clásicas y filosóficas, la complejidad de sus argumentos y el tono general de una *disputatio* en la que cada argumento se enfrenta con una respuesta, ya que las contradicciones suelen aumentar cuánto más personas participen en cualquier empresa intelectual. En la Castilla medieval, los talleres alfonsíes son entre los mejores ejemplos de colaboración intelectual en la Península Ibérica. Además, los talleres de pintores de finales de la Edad Media y principios del Renacimiento demuestran el mismo impulso

---

\* Quiero expresar mi agradecimiento a Joseph T. Snow por las muchas conversaciones que hemos tenido a lo largo de los años, tanto sobre este tema como sobre otros.

(Lida de Malkiel, 24). Estos últimos surgen principalmente por el interés en la Antigüedad a través de los *studia humanitatis*.

La influencia del humanismo en la *Celestina* es innegable: desde el uso del diálogo hasta las referencias clásicas, el texto está saturado de la marca del humanismo. El humanismo renacentista del *Quattrocento* empezó a calar en la sociedad castellana durante el último siglo de la Edad Media, especialmente a partir de la corte de Juan II (1419-1454), cuando “the court was starting to assume the central cultural and political role it was to play in the early-modern absolutist state, replacing the diffuse late-medieval *Ständestaat*” (Lawrance, 179). Si el monarca fue uno de los principales patrocinadores del movimiento, los cortesanos y literatos castellanos participaron del *Zeitgeist* de la corte real:

Fifteenth-century court writers crammed their texts with litanies of such names, usually known to them only in the most vague and distant way, called at second hand from translations and compendia. (Lawrance, 187)

Entre los nobles también hubo algunos ejemplos de esta nueva afición por los *studia humanitatis*, siendo el marqués de Santillana el más célebre. Como resultado del interés por las letras fuera de las universidades y la Iglesia, “los centros de investigación se fueron desplazando, de las escuelas y monasterios, a la atmósfera de las cortes y las bibliotecas señoriales” (Di Camillo 1976, 113). Es decir, refleja una secularización educativa en la cultura castellana que resultaría en una disminución de la influencia eclesiástica en la formación intelectual de nobles y letrados. Aunque las universidades españolas tardaron en ser influenciadas por las nuevas corrientes humanistas, al final sucumbieron ante la presión intelectual y las demandas estudiantiles; en 1403 la Universidad de Salamanca, supuesto baluarte escolástico, nombró a un italiano cátedra de retórica (Di Camillo 1988, 60). A lo largo del siglo XV, se nota la influencia del humanismo en Salamanca y en toda la Península Ibérica, culminando en la última década del siglo cuando Antonio de Nebrija comienza a desfiar a los “bárbaros”, procurando erradicar el escolasticismo y proclamando a España como la nueva sede intelectual europea. Se percibe cómo las polémicas educativas y filosóficas forman parte del argumento de la *Celestina*, que es:

una obra en definitiva que rompía moldes y modelos educativos anteriores, de ahí su aceptación por un grupo de profesores y el rechazo por otro más arraigado al escolasticismo y a alguna rama del humanismo cristiano. (Canet Vallés 2007, 46)

De manera semejante a las aulas salmantinas y a los salones palaciegos, la *Celestina* refleja el impacto de los debates intelectuales del Renacimiento castellano.

Aunque el descubrimiento de manuscritos y los intereses de los humanistas intensificaron el debate sobre el epicureísmo en el *Quattrocento*, escritores medievales ya estaban familiarizados con esta escuela filosófica. Uno de los escritores clásicos más conocidos en la Castilla medieval, Séneca, escribió sobre el epicureísmo, o por lo menos Epicuro:

He not only praised Epicurus personally for his moderation, sobriety and virtuousness, but also cited a number of his sayings, which he regarded as fundamentally compatible with his own rigorous and austere Stoicism. (Kraye, 375)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Véase *Epistulae* II.LXVI-LXVII (Seneca).

No obstante, Kraye subraya que la mayoría de los autores medievales consideraban que “Epicurus and his sect were nothing more than shameless voluptuaries” (375). Las *Etimologiae* de San Isidoro, una obra muy difundida y citada a lo largo del siglo XV, da una idea de la opinión general en la Edad Media sobre el epicureísmo:

Epicurei dicti ab Epicuro quodam philosopho amatore vanitatis, non sapientiae, quem etiam ipsi philosophi porcum nominaverunt, quasi volutans in caeno carnali, voluptatem corporis summum bonum adserens; qui etiam dixit nulla divina providentia instructum esse aut regi mundum. [...] Adserunt autem Deum nihil agere: omnia constare corporibus: animam nihil aliud esse quam corpus. Unde et dixit: ‘Non ero, posteaquam mortuus fuero’. (Isidorus Hispalensis, Lib. VIII.6)

Aunque Séneca tenga una opinión más benévola para con Epícuro, la de San Isidoro es sin duda la más común. Además, debido al dominio cultural y educativo del cristianismo a lo largo del Medievo, la amenaza del epicureísmo, y por ende el debate en torno a la escuela, dejó de ser un tema muy discutido.

Con el advenimiento del Renacimiento humanista, se reavivaron las ideas clásicas sobre la filosofía y sus distintas escuelas; por consiguiente, resurgieron los debates sobre la primacía de la retórica o la filosofía, así como los antiguos debates filosóficos de la Antigüedad. Uno de los movimientos filosóficos que se convirtió en polémico en el siglo XV fue el epicureísmo. Se aprecia la influencia epicúrea también en la *Celestina*, pues si

hay una doctrina ética en la obra, ésta estará, por cierto, muy cercana al epicureísmo [...] Sin embargo, la versión del epicureísmo que se da en *La Celestina* no es la del filósofo griego. Es, más bien, una mezcla de la versión “vulgar”, deformada por los ataques obstinados de moralistas tradicionales, y de la parodia de algunos temas epicúreos. (Di Camillo 1999, 78-79)

La controversia del epicureísmo tuvo su origen en el Renacimiento tras la publicación del tratado *De voluptate*<sup>2</sup> (ca. 1431) de Lorenzo Valla. El redescubrimiento a principios del Cuatrocientos de *Los siete sabios de Grecia* de Diógenes Laercio y el poema filosófico *De rerum natura* de Lucrecio también contribuyeron al conocimiento del epicureísmo (Kraye, 376). Otros autores renacentistas y sus mecenas asimismo ayudaron a promover el estudio y entendimiento del epicureísmo, incluidos los escritores y patrocinadores del neoplatonismo:

Ficino, Poliziano, Pico della Mirandola y Lorenzo de’Medici, agregan unos refinamientos epicúreos originales al platonismo, cuando se dan cuenta de que no pueden separarse los placeres celestiales y mundanos, aunque éstos son transitorios y pálidos reflejos de los ideales, pero buenos, no obstante, por su lazo estrecho con la naturaleza. (McPheeters 257)

<sup>2</sup> Es el título de la primera versión. Valla editó y amplificó la obra dos veces más durante las siguientes dos décadas, tituladas *De vero bono* y *De vero falsoque bono*. Véase el estudio de Mariano Vilar (2014) para más información y contexto.

Incluso en la terminología neoplatónica se detectan las huellas epicúreas: “es la *voluptas*, que Ficino introduce como *summum bonum* neoplatónico, en una fusión de Epicuro y Plotino” (McPheeters, 257). Sin embargo, de entre los textos extranjeros, el tratado de Valla quizá haya tenido el mayor impacto en Castilla; sin embargo, no es una presentación fiel del epicureísmo, ya que el propósito del autor no es defenderlo (Siegel, 146). Muchas de las supuestas herejías de Valla son, en realidad, la presentación de sus ideas según sus rivales, quienes querían recalcar su heterodoxia, o por lo menos sus ideas poco convencionales. Su defensa del epicureísmo tenía un propósito claro: “What really concerned Valla was not the opposition between Stoics and Epicureans, but between orators and philosophers” (Siegel, 152). Es decir, Valla intenta polemizar contra los enemigos de los humanistas: los escolásticos. A través de argumentos retóricos,

Valla’s defense of Epicureanism had the specific purpose of discrediting the Stoics, and through them all ancient philosophers. [...] Valla was clearly aware of this exalted position often assigned to the Stoics, just as he was conscious of the disdain with which the upholders of *voluptas* were regarded by most philosophers. To show that the Epicureans were superior to the Stoics, therefore, was equivalent to demonstrating that the “best” philosophers were inferior to the ‘worst’. (Siegel, 148)

La defensa de Valla representa otro episodio en la rivalidad entre humanistas y escolásticos, y busca presentar la oratoria como superior a la filosofía; si bien su intento es novedoso, se puede entender cómo esto atizó la controversia. Valla no se fundamenta en un anticristianismo ni es epicúreo, pero sus argumentos sí muestran que el epicureísmo empieza a formar parte de los debates intelectuales del *Quattrocento*; además, se evidencia que el conocimiento de la filosofía pagana es cada vez más profundo y polémico.

El epicureísmo no sólo suscitó controversia entre los humanistas italianos. Algunos escritores castellanos se involucraron en el debate, contribuyendo así a promover el conocimiento de la escuela epicúrea en la Península Ibérica. Algunos textos que discuten el concepto de la felicidad y las nuevas corrientes son:

el *De vita beata* de Juan de Lucena, el incluido en el aún manuscrito e inédito *Apoteosis* de su rival y enemigo Alfonso Ortiz, las ideas antiestoicas de algunas de las *Letras* de Hernando del Pulgar, etc. (Alcalá, 244)

De estas obras, cabe resaltar que el *De vita beata* confronta el supuesto epicureísmo de Valla:

Juan de Lucena escriba la *Vita Beata* basándose en la obra del último [Bartolomé Facio], rival perenne de Valla, donde reitera su aversión por el epicureísmo, una vez en boca de Juan de Mena. Esta obra tuvo dos ediciones españolas en el siglo XV, la segunda en Burgos en 1499, el mismo año de la primera edición conocida de *La Celestina*. (McPheeters, 259)

Es decir, tanto entre los humanistas extranjeros como entre los escritores castellanos, el epicureísmo forma parte del debate intelectual del Medievo tardío.

El rechazo de la providencia entre los epicúreos se vincula con otro concepto filosófico: el deísmo. Desde esta ideología, una perspectiva clave es la negación de la intervención divina en el universo, pero sin negar la existencia de Dios (O’Keefe, 155-

156). En Occidente, el deísmo tiene sus raíces en la Antigüedad clásica; precisamente, el concepto del *primum movens* de Aristóteles guarda afinidad con esta doctrina, aunque otras corrientes filosóficas sostienen ideologías similares.<sup>3</sup> De esta postura, sobresale el papel activo que desempeña la razón para determinar la validez de los conocimientos religiosos (Kadane, 547). Según la perspectiva de la persona y la época, lo que se entiende por deísmo varía; no obstante, en general, los religiosos tradicionalistas lo consideran como ateísmo *de facto*, mientras algunos ateos y materialistas lo interpretan como una comprensión incompleta del universo y de la verdad (Kadane, 547). El movimiento en sí mismo es un grupo ecléctico, que se puede dividir según la perspectiva de cada individuo (Kadane, 547). Pero se puede señalar un rasgo fundamental del deísmo: el rechazo de la providencia divina (Kadane, 547). El deísmo, por lo tanto, niega la intervención divina desde la génesis del universo, dejando al ser humano actuar según su propio libre albedrío.

En este mismo ambiente intelectual se desarrollan los argumentos morales e intelectuales de la *Celestina*. La obra carece de una presencia explícita de Dios, mas se aprecia una corriente cristiana a lo largo del desarrollo de la trama: «aunque no se menciona Cristo, el ambiente y la concepción de Dios que presentan todos los personajes es cristiana» (Morón Arroyo, 67). La influencia de la cultura cristiana es evidente; sin embargo, el texto no presenta un Creador omnipresente, lo que resulta en una ausencia de una moralidad coherente y justa en cuanto al castigo y la recompensa de los personajes en función de sus acciones: mientras algunos merecen las consecuencias de sus maniobras, otros no. Como señala Jerry Rank, la mayoría de las referencias a *Dios* tienen poco que ver con el concepto de divinidad:

The word *Dios* is mentioned 223 times in the twenty-one act *Celestina*. More than half of that number (118) represents conventional, formulaic usage involving the word *Dios* (*por Dios, plugiera a Dios, que Dios aya*, etc.). (Rank, 77)

Igualmente, las menciones a Dios no suelen expresar una religiosidad sincera:

The fundamental characteristic, expressed in a variety of ways by all characters who speak the name *Dios* in the work, is that this *Dios* is a deity who maintains a separate existence from his creations and who exercises his will over them, generally in a benign way. This anthropomorphic *Dios* never serves as the object of the characters' concerns. Since this is so, and since the function of *Dios* is generally an artistic one, it should be clear that the various uses of His name are rhetorically directed, using traditional formulas to achieve certain effects within the dialogue. The essentially complementary or embellishing character of rhetorical usage obscures, if not impedes, our view the use of *Dios* as a marker for discovering a deeper sense of God in *Celestina*. (Rank, 79)

Además de la falta de sinceridad y el uso retórico de Dios, el argumento se desarrolla principalmente sin tener en cuenta el castigo divino ni la intervención de cualquier deidad; y en los casos en que los personajes sí piensan en Dios, sólo se les ocurre después de cometer un acto pecaminoso, y hasta en estos casos sus lamentos o llamadas a un poder divino son más retóricos que sinceros. Es decir, los actos de los protagonistas

<sup>3</sup> Sobre el pensamiento de Aristóteles y su impacto en la baja Edad Media, véase Koterski (2009), Kretzmann *et al.* (2008) y Shields (2005).

y sus consecuencias son resultado de los acontecimientos en este mundo en lugar de un castigo divino.

En el caso de Calisto, se puede argumentar a favor de su condena, ya que mantiene una relación ilícita con Melibea y es un blasfemo desde el punto de vista ortodoxo cristiano. En la escena en la que habla con Sempronio—su criado—sobre sus sentimientos, Calisto expresa que si el fuego del purgatorio se asemeja a lo que siente por Melibea, “más querría que mi espíritu fuese con los brutos animales que por medio de aquél yr a la gloria de los santos” (Rojas, 94). Sempronio resalta que el comentario de Calisto no refleja el pensamiento de un buen cristiano:

Sempronio: ¿Tú no eres christiano?

Calisto: ¿Yo? Melibea sólo, y a Melibea adoro, y en Melibea creo, y a Melibea amo. (Rojas, 94)

Sobresale el sacrilegio de Calisto: no afirma ni niega si es cristiano o no, lo que lleva al lector a dudar al respecto; asimismo, dice que Melibea es equiparable a una deidad desde su perspectiva. Canet Vallés comenta lo siguiente sobre la escena:

Lo primero que resalta es la forma catecumenal en que está formulada, como si se tratara de un formulario de fe del catecismo cristiano. Resulta evidente que los tres verbos se refieren, más o menos, a las tres potencias del alma (voluntad, entendimiento y memoria). (2008: 95)

Es decir, Calisto utiliza expresiones cristianas para hablar de su amorío. Además, el mismo autor llama la atención sobre la influencia del amor cortés en la obra, lo que podría explicar el amor exagerado de Calisto (Canet Vallés 1995, 2004, 2017). Por otro lado, esta postura se iguala a la de la mayoría de los deístas: no es que nieguen la existencia de Dios, sino que no se preocupan tanto por la doctrina ortodoxa ni la intervención divina en su día a día. Por no arrepentirse, tampoco es posible discutir el castigo de Calisto. Es cierto que al caerse de las escaleras pide confesión: “¡O váleme Santa María, muerto soy! ¡Confesión!” (Rojas, 328). Sin embargo, es necesario analizar la escena en conjunto con los conceptos de *contritio* y *attritio*: la primera, según el DRAE, es “En el sacramento de la penitencia, dolor y pesar de haber pecado ofendiendo a Dios”, y Covarrubias (1611) la define como:

Una de las partes de la penitencia, la qual difinen comúnmente los Doctores: *contritio est, dolor pro peccato voluntarie assumptus, cum proposito confitendi, & satisfaciendi*. El que está con esta disposición se llama contrito, porque tiene el coraçon con el verdadero dolor y arrepentimiento, como desmenuçado; de *con* & *tero, teris*, por trillar.

Y el DRAE define el segundo concepto así: “Pesar de haber ofendido a Dios, no tanto por el amor que se le tiene como por temor a las consecuencias de la ofensa cometida.” Amén de esto, dadas las circunstancias de su caída y por no expresar en ningún momento arrepentimiento alguno, la súplica de perdón es un acto de atrición: su evidente muerte le causa temor y, por ende, “la conclusión tiene que ser que el propósito de Rojas no puede haber sido el de sugerir su posible salvación” (Baldwin, 77). Sin tener esto en cuenta, “de todas formas la *acidia* y la *blasfemia* son imperdonables” (Baldwin, 78). Además, al pedir confesarse y la ayuda de *Santa María*, podría tratarse de otro caso de un uso retórico de palabras religiosas. Según la suposición bíblica, uno

puede racionalizar la condena de Calisto y, por tanto, podría ser interpretada como un justo castigo divino.

La defensa del castigo de Celestina es más evidente: alcahueta, ex prostituta y una persona que se aprovecha de los vicios y deseos ajenos, no es cristiana, y su castigo es justificado. Cuando conjura al Diablo para intervenir, es uno de los ejemplos más destacados de su falta de ortodoxia; no solamente intenta manipular los sentimientos de Melibea, sino también para su propio interés:

vengas sin tardança a obedecer mi voluntad y en ello te embolvas, y con ello estés sin un momento te partir, hasta que Melibea con aparejada oportunidad que haya lo compre, y con ello de tal manera quede enredada que quanta más lo mirare, tanto más su corazón se ablande a conceder mi petición [...] y esto hecho, pide y demanda de mí a tu voluntad. (Rojas, 149)

Dado que Calisto tiene una relación sexual con Melibea, Celestina, entonces, tiene un cierto pacto fáustico con Lucifer, lo que implica que ella es su sirvienta; además, independientemente de si esta intervención diabólica es real o no, Celestina sí se lo cree, haciéndole culpable. Es importante enfatizar que Celestina, al igual que Calisto, pide confesión antes de morir; a pesar de esto, tal y como en el caso de este último, el lector no debe suponer que se salvará, ya que “en ningún momento Celestina y Calisto parecen rechazar su propio pecado, y también que lanzan sus gritos sin duda alguna en momentos de miedo” (Baldwin, 77). La evidencia textual requiere que justifiquemos los castigos desde una perspectiva bíblica; si no por sus maniobras en sí, entonces por no arrepentirse con sinceridad. Russell también recalca que “Celestina, desde luego, tiene sus puntos flacos. El mayor [...] es la codicia” (91-92). Es resumen, Celestina, dado sus pecados y su estilo de vida, es culpable y condenable según la ortodoxia cristiana de la época.

El castigo de Melibea, al igual que el de los personajes mencionados anteriormente, es justificado por haber tenido una relación sexual con Calisto y por suicidarse. El último acto es el resultado de la falta de fe según la Biblia, que “es un requisito absoluto para la salvación” (Baldwin, 80). Además, hasta justo antes de su perdición, Melibea piensa más en reunirse con Calisto que en su propia salvación: “algún alivio siento en ver que tan presto seremos juntos yo y aquel mi querido y amado” (Rojas, 332). En ese momento, su única preocupación es estar con su amante. No muestra ninguna ansiedad sobre su bienestar espiritual y, en vez de compungirse y culpabilizarse, prefiere seguir pecando. Por tanto, sin manifestar ninguna penitencia ante Dios—y en conjunto con el suicidio—, el lector puede justificar su castigo. Sin embargo, uno se percató de cómo Melibea se arrepiente después de perder su virginidad:

Melibea: ¡O mi vida y mi señor! ¿Cómo has quisido que pierda el nombre y corona de virgen por tan breve deleyte? La pecadora de ti, mi madre, si de tal cosa fuesses sabidora, cómo tomarás de grado tu muerte y me la darías a mí por fuerça; cómo serías cruel verdugo de tu propia sangre; cómo sería yo fin quexosa de tus días! ¡O mi padre honrado, cómo he dañado tu fama y dado causa y lugar a quebrantar tu casa! ¡O traydora de mí, cómo no miré primero el gran yerro que se seguía de tu entrada, el gran peligro sperava! (Rojas, 288-289).

Arrepentida, sí, desde luego; no obstante, no menciona a Dios ni ninguna consecuencia religiosa, sino que se preocupa más por las repercusiones terrenales. En primer lugar, se lamenta por no ser virgen y duda de si valió la pena, ya que la experiencia fue breve y

poco satisfactoria. Se podría interpretar su queja desde un punto de vista burlesco, pero también como la reflexión de una joven que se da cuenta de que ya no es virgen, un gran cambio para cualquier persona. Sin embargo, su lamento se relaciona principalmente con las consecuencias sociales para su familia y para sí misma. La única referencia religiosa es cuando alude a su madre como *pecadora de ti*, pero carece de cualquier connotación cristiana. Luego el lector se percata de lo que más preocupa a Melibea: la decepción de su madre y el posible castigo que ésta le podría imponer, además de cómo podría afectar la *fama* y honor de su padre; es decir, está pensando en la reputación familiar entre sus vecinos y las consecuencias sociales. Además, está pensando en la fama y el honor que empiezan a ser importantes en el mundo social castellano del siglo XV, sobre todo por la influencia humanista que promueve la virtud individual. En ambas escenas, entonces, Melibea no se preocupa por la religión ni el castigo divino, sino en cómo el placer efímero podría dañar la imagen familiar a largo plazo.

El paso del tiempo es otro elemento significativo en nuestro análisis, ya que demuestra que Calisto y Melibea tienen la oportunidad de reflexionar sobre sus actos y pensar en sus consecuencias. Según Joseph T. Snow, “han pasado días y días entre estas dos escenas [la primera y la segunda]” (153). Además, tal como afirma Snow,

[s]on días y días para ella de profunda pena, dolor y sufrimiento al tener que mantener sus deseos encubiertos de su familia (pero no de Lucrecia) [...] Así que Melibea vive en sus últimas cinco o seis semanas de vida de un vaivén emocional, haciendo todo lo posible durante el día para engañar a sus padres y así poder estar todas las noches lujuriosas con Calisto. (158 y 161)

Claramente Melibea no sólo tuvo tiempo suficiente para reflexionar antes de acostarse con Calisto, sino también después de perder su virginidad. Sin embargo,

toma la iniciativa, pidiendo que Celestina organice una cita para la medianoche en el huerto de su casa con su idolatrado Calisto. Los autores preparan nada menos que un momento de gran tensión entre la antes virgen, casta y guardada hija y la nueva mujer que ahora emerge como criatura sexualmente rebelde, viviendo una lasciva relación ilícita y antisocial con Calisto. (Snow, 160)

Y lo mismo se puede decir de Calisto: aunque no viva con sus padres, pasan muchos días antes de que tenga relaciones sexuales con Melibea por primera vez, pero no piensa en las consecuencias; y después de la primera vez, tampoco muestra arrepentimiento a lo largo de varias semanas con su enamorada. Por ende, en lugar de sentir remordimiento y abandonar sus vidas pecaminosas, no contemplan el castigo divino, disfrutando de su sexualidad.

Al analizar los comportamientos y actitudes de los personajes mencionados, la obra parece presentar una moralidad ortodoxa al castigar a los pecadores por sus transgresiones; no obstante, una lectura deísta es necesaria por lo siguiente: los premios otorgados de Areúsa y Elicia son injustificados según sus acciones. Las dos son prostitutas manipuladoras, lo cual no se compagina con la ética ni la doctrina cristianas. Asimismo, para vengarse, piden a Centurio que asesine a Calisto:

Elicia: No pase, por Dios, adelante; déle palos por que quede castigado y no muerto.

Centurio: Juro por el cuerpo santo de la letanía, no es más en mi brazo derecho dar palos sin matar que en el sol dexar de dar bueltas al cielo.

Areúsa: Hermana, no seamos nosotras lastimeras. Haga lo que quisiere; mátele como se le antojare. Llore Melibea como tú has hecho; dexémosle. (Rojas, 319)

Aunque Centurio nunca cumple su parte del acuerdo, la intención es tan grave como el acto en sí: le contrataron y, por ende, son culpables porque esperaban que matara a Calisto. Además, como pone de relieve Peter Russell acerca de la moralidad de Elicia: “Predica una moral hedonista [...] Para Elicia el amor sexual es, sobre todo, experiencia alegre y divertida. Ni por un momento le preocupan consideraciones de índole moral o doctrinal” (102). Es decir, desde la perspectiva ortodoxa, ninguna de las dos *rameras* puede considerarse extenta del castigo divino. No obstante, después de esto, Elicia y Areúsa no solamente evitan cualquier castigo, sino que son recompensadas. La primera cuenta a la última sobre su premio, la herencia de Celestina:

Allí quiero estar [la casa de Celestina], siquiera porque el alquiler de la casa está pagado por ogaño, no se vaya embalde. Assí que, aunque cada cosa no abastesse por sí, juntas aprovechan y ayudan. (Rojas, 303)

Elicia reconoce el valor económico de la casa heredada, y Areúsa es consciente del beneficio: “quicá por bien fue para entramas la muerte de Celestina, que yo ya siento la mejoría más que antes” (Rojas, 311). Asimismo, hay otro:

Subject to the manipulation of the go-between, Areúsa longs for independence [...] For the first time in her life, she is free of the control of the procuress. (Hsu, 77-78)

La herencia del negocio y de la casa para ambas subraya un dilema moral desde una perspectiva bíblica: el homicidio es un pecado capital y la vida de una prostituta es pecaminosa; aun así, existe una mejora en sus circunstancias socioeconómicas. Sin embargo, Elicia se contradice en el Auto 17:

Elicia: Mal me va con este luto; poco se visita mi casa, poco se pasea mi calle; ya no veo las músicas de la alvorada; ya no las canciones de mis amigos, ya no las cuchilladas ni ruidos de noche por mi causa, y lo que peor siento, que ni blanca ni presente veo entrar por mi puerta; de todo esto me tengo yo la culpa, que si tomara consejo de aquella que bien me quiere, de aquella verdadera hermana, quando el otro día le llevé las nuevas deste triste negocio que esta mi mengua ha acarreado, no me viera agora entre dos paredes sola, que de asco ya no ay quien me vea. (Rojas, 309)

Ahora Elicia lamenta la soledad y sus problemas económicos. No obstante, no cree que sea a causa de lo que hizo, sino que se culpa por no esforzarse en mejorar o cambiar sus propias circunstancias. Esto implica que permite que la tristeza le impida vivir felizmente—*Mal me va con este luto*—. Además, indirectamente, explica otra razón de por la cual tiene dificultades económicas:

Elicia: Quiero, pues, deponer el luto, dexar tristeza, despedir las lágrimas que tan aparejadas han estado a salir [...] Mas para esto es el buen seso, viendo la pérdida al ojo, viendo que los atavíos hazen la mujer hermosa, aunque no lo sea; tornan de vieja moça y la moça a más. [...] Y esto hecho, contaré mis gallinas, haré mi cama, porque

la limpieza alegra el corazón; barreré mi puerta y regaré la calle por que los que passaren vean que es ya desterrado el dolor. (Rojas, 310).

Elicia cree que si nadie viene a casa es porque no cuida su apariencia, ni mantiene su hogar en orden. No obstante, recalca que una vez que haya *desterrado el dolor*, todos notarán que puede reanudar su negocio. La explicación de Elicia parece lógica: nadie querrá ir a su casa en busca del placer si está de luto. No es de un castigo divino, sino las consecuencias de su tristeza después de la muerte de Celestina y al tener que encargarse de todo sola. Sin embargo, intenta alegrarse y volver a la normalidad. Lo que parece claro, entonces, es que si no recibe *ni blanca ni presente*, es porque ha descuidado su aspecto y el orden de su casa; pero ya que se ha percatado de su error, es probable que vuelvan los clientes.

Tras el suicidio de su hija, Pleberio resalta la ausencia de un Dios omnipresente y cuestiona la providencia. Sin dirigirse a alguna deidad, expresa su desilusión al mundo:

Yo pensava en mi más tierna edad que eras y eran tus hechos regidos por alguna orden. Agora, visto el pro y la contra de tus bienandaças, me pareçes un laberinto de errores, un desierto spantable, una morada de fieras, juego de hombres que andan en corro, laguna llena de cieno, región llena de spinas, monte alto, campo pedregoso, prado lleno de serpientes, huerto florido y sin fruto, fluente de cuydados, río de lágrimas, mar de miserias, trabajo sin provecho, dulce ponçoña, vana esperança, falsa energía, verdadero dolor. Cévasnos, mundo falso, con el manjar de tus deleytes; al mejor sabor nos descubres el anzuelo; no lo podemos huyr, que nos tiene ya caçadas las voluntades. Prometes mucho, nada no cumples. (Rojas, 339-340)

El pasaje es de las *Epístolas familiares* (Severin, 340, n. 10) de Petrarca. Es curioso que la frase, que no se encuentra en Petrarca, mencione *el pro y la contra de tus bienandaças*. La expresión sugiere un análisis dialéctico de los acontecimientos del mundo, reminiscente de un examen escolástico que era objeto de sátira y crítica por parte de los humanistas, incluido Petrarca. Sin embargo, en lugar de citar un texto escolástico, remite a una obra humanista. Además, el contenido del lamento, y los otros monólogos de Pleberio, carece de referencia a Dios,

while implicitly emphasizing the deeply pessimistic view of the world that Pleberio expresses, finally. Two of the four uses of *Dios* in Pleberio's speeches, the significant two, are negative in that they are in conjunction with death and the treason of love. (Rank, 78)

Pleberio no dialoga con Dios en el *planctus*, ni percibe ningún orden lógico en el mundo: “Nada dice el viejo de la posible intervención providencial” (Russell, 67). La ausencia de cualquier poder divino en el contexto de la última década medieval pone de relieve los cambios radicales que están transformando el mundo socioético de Castilla, ya que “en la baja Edad Media la creencia en ese orden objetivo y trascendente empieza a resquebrajarse” (Maravall, 136). En consecuencia, hay mucha crueldad, mucho misterio. El destino y los castigos—al igual que la suerte—no dependen de las acciones en sí mismas para recibir el favor de Dios; todo efecto en este *mundo falso* se debe a alguna causa física previa en la que no interviene ningún ser divino. El *planctus* y la obra no concluyen con afirmaciones, sino con preguntas:

Pleberio: ¿Por qué no oviste lástima de tu querida y amada madre? ¿Por qué te mostraste tan cruel con tu viejo padre? ¿Por qué me dexaste, quando yo te havía de dexar? ¿Por qué me dexaste penado? ¿Por qué me dexaste triste y solo in *hac lacrimarum valle*? (Rojas, 344)

Algunas dudas existenciales quedan sin respuesta, dejándonos asombrados por el profundo abismo de nuestra ignorancia, de nuestra impotencia.

La *Celestina* es una de las obras más importantes y complejas de la literatura universal. Situada entre la Edad Media y el Renacimiento, refleja las incertidumbres e incoherencias características de cualquier transición social y ética. En un siglo marcado por guerras civiles, la Reconquista de la Península Ibérica, la consolidación de la monarquía castellana, la invención de la imprenta y el comienzo de un imperio ultramarino, renació la Antigüedad y nació un “Nuevo Mundo” con sus propios desafíos, esperanzas y tragedias. En un siglo tumultuoso, es el texto ideal para provocar reflexiones intelectuales y morales, y no extraña que más de cinco siglos después de su publicación siga suscitando debates polémicos sobre su impacto, interpretación y origen. La moralidad es un tema de suma importancia para toda civilización; sin la intervención divina, el ser humano tiene que reinar en un mundo secular. El libro sirve como un “aviso de los engaños de las alcahuetas y malos y lisonjeros sirvientes” (Rojas, 84). Una obra didáctica es necesaria en este contexto: al carecer de un árbitro divino que intervenga para prevenir las injusticias, la literatura, la historia y la experiencia son los únicos *exempla* para aprender a protegerse del ser maquiavélico en un universo regido por la ley de causa y efecto.

### Obras citadas

- Alcalá, Ángel. “El neopicureísmo y la intención de *La Celestina*.” *Romanische Forschungen* 88.2 (1976): 225-245.
- Baldwin, Spurgeon. “Pecado y retribución en *La Celestina*.” *Cuadernos de filología hispánica* 1 (1987): 71-81.
- Canet Vallés, José Luis. “Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De Amore* de Andreas Capellanus.” *Quaderns de filologia. Estudis Literaris* 1.1 (1995): 191-208.
- “Literatura ovidiana (*Ars Armandi* y *Reprobatio amoris*) en la edición medieval.” *Lemir* 8 (2004): 1-18.
- “*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.
- Di Camillo, Ottavio. *El humanismo castellano del siglo XV*, trad. Manuel Lloris. Valencia: Editorial J. Doménech, 1976.
- “Ética humanística y libertinaje” En Javier Guijarro Ceballos ed. *Humanismo y literatura en tiempo de Juan del Encina*. Salamanca: Estudios Filológicos, 1999. 69-82.
- Hsu, Carmen, *Courtesans in the Literature of Spanish Golden Age*. Kassel: Edition Reichenberger, 2002.
- Isidorus Hispalensis, 1911. *Etymologiarum sive originum libri xx*. W.M. Lindsay ed. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 2 vols. <archive.org/details/isidori01isiduoft/>
- Kadane, Matthew, 2005. “Deism.” En Maryanne Cline Horowitz ed. *New Dictionary of History of Ideas*. New York: Charles Scribner’s Sons, vol. 2, 2005. 547-551.
- Koterski, Joseph W.. *An Introduction to Medieval Philosophy: Basic Concepts*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005.
- Kraye, J., “Moral Philosophy.” En C. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler y J. Kraye eds. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 301-386. <doi:10.1017/CHOL9780521251044.013>
- Kretzmann, Norman, et al.. *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Lapesa, Rafael. “La originalidad artística de *La Celestina*.” *Romance Philology* 17.1 (1963): 55-74.
- Lawrance, Jeremy, 2016. “Humanism and the Court in Fifteenth-Century Castile.” En David Rundle ed. *Humanism in Fifteenth-Century Europe*. Oxford: Society for the Study of Medieval Languages and Literature. 175-202.
- Lida de Malkiel, María Rosa. *La originalidad artística de ‘La Celestina’*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961.
- Maravall, José Antonio. *El mundo social de ‘La Celestina’*. Madrid: Editorial Gredos, 1972.
- McPheeters, D.W., 1982. “Alegorismo, epicureísmo y estoicismo escolástico en *La Celestina*.” En Eugenio de Bustos Tovar ed. *Actas del cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*. Salamanca, Universidad de Salamanca, vol. 2. 251-262.
- Morón Arroyo, Ciriaco. *Sentido y forma de ‘La Celestina’*. Madrid: Cátedra, 1974.

- O'Keefe, Tim. *Epicureanism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2010.
- Prieto de la Iglesia, Remedios, y Antonio Sánchez Sánchez-Serrano 2016. "Posibles razones por las que la *Celestina* fue considerada anónima durante los siglos XVI-XVIII y creación de Rojas a partir del XIX." *Celestinesca* 40 (2016): 135-158.
- Rank, Jerry. "The Uses of *Dios* and the Concept of God in *La Celestina*." *Revista canadiense de estudios hispánicos* 5.1 (1980): 75-91.
- Rojas, Fernando de, 2015. *La Celestina*, ed. por Dorothy S. Severin (Madrid: Cátedra).
- Russell, Peter (ed.). "Introducción." En Fernando de Rojas. *La Celestina. Comedia o tragicomedia de Calisto y Melibea*. Barcelona: Castalia, 2013. 7-203.
- Salvador Miguel, Nicasio. "La autoría de *La Celestina* y la fama de Rojas." *Epos: Revista de filología* 7 (1991): 275-290.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Epistles*. ed. y trans. por Richard M. Gummere ed. y trans., Loeb Classical Library 75-77. Cambridge: Harvard University Press, 1917.
- Severin, Dorothy S.. "Introducción." En Rojas 2015, 9-66.
- Shields, Christopher (ed.). *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Seigel, Jerrold E.. *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- Snow, Joseph T.. "La metamorfosis de Melibea en la *Tragicomedia de Calisto y Melibea*." *Celestinesca* 41 (2017): 153-166.
- Vilar, Mariano. "La construcción dialógica del placer en el *De vero bono* de Lorenzo Valla." *Studia Aurea* 8 (2014): 347-368.