

Francisco Márquez Villanueva

«La Celestina». Perspectivas hispanosemíticas

El profesor Francisco Márquez Villanueva, especialista en la literatura española del Siglo de Oro, impartió en la Fundación Juan March, entre el 6 y el 15 de noviembre, un curso universitario con el título genérico de «*La Celestina*». *Perspectivas hispanosemíticas*. Las dos primeras conferencias las dedicó a «Historia y Antropología del tema celestinesco», y las dos restantes a «El 'Existencialismo' de *La Celestina*».

Se ofrece a continuación un amplio extracto de las conferencias del profesor Márquez Villanueva:

Reinantes ambos —tanto el tema como el personaje celestinesco—, sin paralelos occidentales, en las Letras hispanas de los siglos XIII al XVII (de Alfonso el Sabio a Lope de Vega), agotan ambos su vitalidad con la extinción del período clásico. Muy en contraste con lo ocurrido a Don Quijote y a Don Juan, Celestina limita hoy su capacidad de sugestión universal a unos selectos puñados de críticos y profesionales de la literatura. Las preguntas claves acerca de *La Celestina* no se refieren en esta perspectiva a su eventual multiplicidad de autores, ni a sus revisiones editoriales, etc. La nutrida crítica acerca de la obra tiende a pasar de largo ante cuestiones tan fundamentales como ¿de dónde fundar una obra de tal envergadura sobre un tema como el de la alcahuetería? ¿Y por qué habría de dar éste tanto de sí para Rojas y sus contemporáneos? ¿Qué lenguaje cifrado nos habla allí?

Tenemos, pues, por delante el problema de una enigmática peculiaridad. Más que en ningún caso, habremos de admitir la presencia de un sistema de signos que nunca llegó a ser del todo compartido en Occidente y que, del XVIII en adelante, perdió también parte de su capacidad de comunicación para con los mismos españoles. Una compleja red acultura-

dora ha moldeado aquí tanto la fenomenología del amor como su representación literaria.

Aunque el matrimonio concertado por un corredor profesional es conocido en toda la cuenca mediterránea, revestía en las civilizaciones un carácter institucionalizado que llegaba a hacerse casi sacro bajo el judaísmo talmúdico. El matrimonio por mano de terceros reviste hasta el día de hoy en países islámicos el mismo carácter de institución regular. Incluso el Profeta recurría a intermediarios para sus matrimonios y recomienda como obra piadosa el favorecer la unión lícita de los que se aman. Por eso la vieja corredora matrimonial (*khattaba*) ha sido figura popular en sociedades musulmanas hasta tiempos recientes.

Las civilizaciones orientales han suscrito en general el principio de que toda relación sexual debe pasar por un intermediario: el casamentero para el matrimonio, pero también la alcahueta para amores clandestinos o ilícitos. Se originan así dos facetas de un mismo discurso de la tercería de inmediatos ecos en el terreno literario y que claramente han tenido su culminación en el medioevo español. Casamenteros y alcahuetas son, como se recordará, figuras vecinas en nuestra literatura anterior al siglo XVIII.

Buena, jocosa o perversa, la al-



Francisco Márquez Villanueva (Sevilla, 1931) ha dado clases, primero en España y después en Estados Unidos: en Harvard y en otros centros, además de en Canadá. Perteneció a varias asociaciones de estudios literarios y en 1988 fue elegido miembro del Consejo de la Asociación Internacional Siglo de Oro. Es autor, entre otros libros, de *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, *Fuentes literarias cervantinas*, *Personajes y temas del Quijote* y *Relecciones de literatura medieval*.

cahueta se presenta en la tradición arábiga como figura antonomástica de la astucia y de la elocuencia. Por ello la medicina hipocrática refundida en el *Canon* aviceniano asoció también su capacidad de curación por la palabra con la enfermedad de amor, conocida en Occidente (Arnaldo de Villanova, etc.) como *hereos* y *amor heroicus*. Fue aquí donde, igual que en Rojas, la vieja quedó destinada a actuar en capacidad médica a la cabecera del enfermo de amor.

Casamentaría y alcahuetería, por otro lado, podrían considerarse actividades similares en cuanto función y disfunción de un mismo principio. Si la una trabaja en favor de la familia como base de la sociedad, la otra la

socava en beneficio último de la prostitución. Sus técnicas son, como se ha visto, similares, fundadas en la capacidad de manipular sentimientos a través del lenguaje, pero la necesidad en que el casamentero se halla de infundir confianza a las familias determina una neta separación de ambos oficios.

En Occidente, la alcahueta adquirió un cariz inédito a causa de la funcionalidad que hacía del clérigo acomodado su más asiduo y proverbial cliente. Rojas dejó muy en claro que los clientes de Celestina eran sobre todo gentes de iglesia. Aunque ella misma presuma de ser universalmente conocida, Calisto sólo se entera de su existencia a través de Sempronio y es obvio que la llamada de un joven caballero enamorado resulta para ella tan grata como desacostumbrada.

La pasión de Calisto, con su inconcebible vuelco sexual, no revestía signo caballeresco ni cortés. Era uno de aquellos derrumbamientos amorosos de «clérigo» o escolar que de siempre venían siendo confiados a los cuidados profesionales de la alcahueta. Rojas no ahorra tintas negras al retratar a ésta en todos sus horribles manejos, pero a la vez que abre de par en par su tenebrosa vida, se rehusa a la demonización elemental con que venía siendo tratada en la época. Anuló con ello la perspectiva de una «crítica social» al estilo de las del *Corbacho* al insistir en la funcionalidad del oficio, con lo cual se hurtaba a toda actitud sermonaría y ponía la cuestión fuera del plano moral tal como era entonces entendido.

Es preciso comprender que Rojas escribe en realidad para un tipo de lector *alter ego* y para el cual no serían necesarias ciertas explicaciones. Dicha ausencia de latencia «documental» se actualiza con mayor claridad en autores contemporáneos suyos, teniendo sobre todo en cuenta que la vieja proxeneta va a continuar como una obsesiva presencia en todo el teatro anterior a Lope.

Es fácil de comprender, por otro lado, la aversión con que la figura de la alcahueta había de ser vista desde la experiencia judía, con su sentido inviolable y sacro de la familia y su virtual desconocimiento de la prostitución como fenómeno colectivo. El judaísmo ortodoxo ha tendido siempre por eso a pensar de los gentiles como un pueblo impuro y fornicador. Según Bataillon, Rojas legaría a sus continuadores e imitadores una profunda reacción de converso ante el grado de licencia sexual que la sociedad cristiana aceptaba como normal y corriente.

El judío Joseph ben Samuel Sarfati, que intentó una traducción de *La Celestina* al hebreo a comienzos del siglo XVI, veía la obra como basada sobre el tema de la prostitución, e incluso consideraba a Melibea como otra simple ramera.

Rojas concentra en la figura de Celestina el imperio universal de la lujuria. Suma sacerdotisa del amor impuro, constituye un eje en torno al cual giran tanto el clero y la nobleza como el pueblo más bajo. La profunda puesta en tela de juicio de algo tan vetusto y aceptado como la lujuria universitaria arrastraba consigo miras y efectos profundamente destabilizadores y marcaba el advenimiento de una nueva sensibilidad moral, que podría también ser considerada —¿por qué no?— como un temprano despunte de puritanismo burgués. Tanto la embestida irracional del sexo en un plano de rigor filosófico como las actitudes colectivas en torno al mismo han empezado por perfilarse a Rojas como un serio problema. Lo mismo que Juan Ruiz asumía la tesis averroísta (de gran circulación semi-clandestina) según la cual el ser humano no es libre de esquivarse a la satisfacción sexual.

La Celestina acoge un fuerte legado semítico bajo planteamientos muy distantes de los ingenuos ejercicios de ver en Calisto y Melibea unos amantes desdichados a causa de sus

diferentes religiones (cuestión de gustos, la de quién es el judío). El problema de los conversos gravitó sobre la preexistente materia celestinesca de una forma decisiva, y ciertamente no podemos culpar a dos generaciones de cristianos nuevos por no darse cuenta de que lo que se les perfilaba como el sello más cuestionable de una sociedad cristiano-vieja fuese, a su vez, espejo de un modo de vida orientalizado y del que ellos mismos formaban también parte.

Un laberinto de perplejidades

La Celestina ha de ser todavía considerada tal vez como la máxima aporía crítica de la literatura española. Los esfuerzos de un siglo de erudición han aclarado en lo esencial algunas cuestiones relativas a autor, fuentes y aspectos formales. Permanecen, en cambio oscuras las de orden intencional e ideológico. Las páginas de Rojas introducen al lector en un laberinto de perplejidades: un mundo desconcertado, del que parece esfumarse toda creencia religiosa por indiferente a los temas del pecado, inmortalidad del alma, providencia y sanción ultraterrena. Un espacio narrativo marcado por la arbitrariedad del acontecer casual: si el halcón de Calisto no hubiera escapado al jardín de Melibea, o si Calisto hubiera afirmado mejor el pie en la escalera, la obra no existiría.

El atasco crítico que padece la obra existe sólo a causa del insuficiente conocimiento que todavía padecemos en lo relativo a la historia intelectual del medievo español, que obstinadamente se pretende circunscribir con exclusividad a tradiciones clásicas y latino-eclesiásticas. Lo hispano-oriental se ha venido considerando, por contraste, como ocurrido en una gran campana de vacío o como origen de algún que otro contacto específico y siempre muy limitado. Y no ya como una realidad con la que hay que contar en todo momento y en cuya ausen-

cia se hace muy dificultosa la intelección profunda de aquel pasado.

Rojas no era en el momento de escribir *La Celestina* sino muy hijo de su tiempo. Su 'existencialismo' es de orden accidental y proviene de raíces filosóficas reconocibles en la Península desde muchos siglos atrás. Su obra (esa obra donde Dios es sometido a una requisitoria) responde a estímulos intelectuales que tenían a su alrededor amplia vigencia y que permiten entenderla sobre un plano de marcada normalidad. El problema radica en que la que he llamado «normalidad» era de un marcado orden semipopular hispano y se torna incomprensible (o más bien «invisible») al prescindir de los complejos fenómenos de orden colectivo que se planteaban al grupo social judeoconverso, que en aquellos años desarrolla toda su capacidad de reacción reflexiva ante el trauma inquisitorial y sus terribles consecuencias.

Las tesis radicales acerca del amor, la contingencia y la mortalidad del alma circularon ampliamente en la España medieval, con decisiva importancia para la literatura. Mientras que el averroísmo académico o *latino* sobrevive en París a todas las condenas y pasa después a encastillarse en la Universidad de Padua hasta el siglo XVII, nadie enseñó en España esta filosofía, ni sus meros conatos fueron objeto de ninguna tolerancia. Ramón Llull conoce sin embargo a fondo a los averroístas y los acusa de ser herejes ante cualquiera de las tres religiones reveladas.

El problema está en que la cadena de ingenios que hasta vísperas del XVIII han optado por la filosofía como primer compromiso vital no puede ser relacionada en España con el aparato oficial de sus lánguidas escuelas, ni tampoco con París ni con Padua. Por eso, lo que aquí se nos perfila es un averroísmo no latino, sino *popular* e *hispanosemítico*. Su existencia depende de una sociología cultural donde moros y judíos, y no ya clérigos, continúan apareciendo

como paradigmas de saber. Las coordenadas de esta situación van a ser por mucho tiempo el protagonismo intelectual a cargo del disidente hispano-judío y la continua reelaboración de tesis originalmente adscribibles al campo averroísta. Cabría hablar por ello de una especie de «criptoaverroísmo» en abrazo de continuidad vital con la experiencia criptojudía. Dicha actividad ha llevado siempre consigo una sombra de clandestinidad y a cierta altura cronológica sólo ha podido aflorar al amparo de formulaciones literarias.

La obra de Rojas forma parte de la reflexión atormentada con que el grupo judeoconverso se enfrenta con una realidad angustiosa y con la que sabe habrá de vivir ya para en adelante. Rojas figura, dentro de la misma, como el más ambicioso eslabón de una cadena discursiva iniciada por el viejo trovador Antón de Montoro y visible hasta el primer cuarto del siglo XVI. Por otra parte, sólo una acostumbrada visión de túnel, ceñida a lo occidental y latino, podría dar un aire de novedad o sorpresa a la modesta idea de que difícilmente podría sustraerse Fernando de Rojas al clima filosófico que le resultaba más cercano. Aspectos esenciales de *La Celestina* hallan un espontáneo encuadre en las tradiciones ya descritas, sólo que ahora exacerbadas hasta el punto de entrar en conflicto consigo mismas bajo una tensión de fuertes urgencias vitales. Si Rojas muestra una básica adscripción a la corriente del racionalismo hispanosemítico, es preciso entender a la vez que su dependencia de ella no es servil ni incondicional. Rojas no era ningún hombre de escuela ni de clasificación fácil. No había nacido para dejarse imponer moldes, sino para romperlos, y de no ser así no estaríamos estudiando su obra.

Rojas no tenía, por supuesto, nada de «existencialista» en un sentido actual, pero sí había sido profundamente afectado por una tradición filosófica cuyo Dios es un puro supuesto

metafísico, impersonal e incommunicable, además de ajeno a toda capacidad de Providencia por su inadecuación para interferir en el mecanismo de causas segundas que rigen este corruptible mundo sublunar.

La dificultad relativa al hado o fortuna quedaba elevada a su máxima altura al ser formulada desde el ángulo de predestinación, que tanto ronda también por el siglo XV castellano. Una virulenta conciencia del mismo problema se documenta sin dificultad en los círculos conversos, como muestran los estudios de Charles Fraker y otros. Unos cuantos años después de Rojas, el *De fato* de Pomponazzi contrapondría, una vez más, la crueldad de la predestinación al destino, por contraste envidiable, del animal: si el alma es perecedera, el hombre no difiere en esto de los seres irracionales, pero bajo la contraria tesis de su inmortalidad sería difícil

eximir a Dios de injusticia hacia la criatura que sitúa ante un dilema como el de la predestinación.

El más hondo sentido de la obra de Rojas consiste en demostrar la insuficiencia con que, en términos humanos, el racionalismo aristotélico se empareja con las ortodoxias judía y cristiana a la hora de enmudecer ante semejantes aporías relativas a Dios y su relación con el Hombre. Su último gesto consiste por ello en la presentación no filosófica, sino artística, de una integral futilidad en que anegar todo ulterior sentimiento de desesperación o conato de protesta. Y es también el resorte trascendental que, sin dejar de abarcarlos, relega a un plano inferior o secundario los discursos relativos a crítica social política y religiosa.

La Celestina se centra así sobre el encuentro frontal con una muralla de impotencia metafísica, que en el terreno práctico trivializa toda conformista «consolación por la filosofía» a lo Boecio. Para el buen entendedor de *La Celestina* ni filosofía ni religión ofrecen, pues, ninguna salida al problema humano. Si bien este «huis clos» pudiera hoy clasificarse de «existencialista», surgió en el seno de un planteamiento filosófico por completo justificable dentro del encuadre intelectual del siglo XV español. Conforme al axioma borgiano de que «cada escritor crea a sus precursores», los puntos cardinales de su discurso filosófico se documentan sin dificultad a su alrededor en esos autores y poetas del siglo XV que todavía apenas si conocemos, pero muchos de los cuales compartían con Rojas la condición de judeoconversos.

Como toda obra universal, *La Celestina* enfrentará para siempre a la crítica con grandes y renovados problemas. *La Celestina* responde a una visión filosófica, a una sociología, a una antropología y a unas tradiciones literarias que tenemos que rehacer, desde sus cimientos, dentro del esfuerzo interdisciplinar a que ya me he referido. •

