

## El amor cristiano en la *Tragicomedia* de Fernando de Rojas y en la *Segunda Celestina* de Feliciano de Silva

Petre Ene  
University of Toronto

El motivo del amor, a pesar de ser una temática importante en la literatura clásica (las obras de Platón y Ovidio son una clara referencia), casi perdió su predominio en los siglos que siguieron a la caída del Imperio Romano. La profunda religiosidad de la sociedad cristiana, con sus ideales teológicos y escatológicos, cambió la manera de percibir el sentimiento amoroso. La pasión amorosa fue desapareciendo progresivamente de la producción literaria europea durante varios siglos. Sin embargo, como asegura la crítica literaria reciente, la desaparición del tema no fue total, al tratarse de un aspecto esencial de la naturaleza humana con un gran desarrollo en el mundo hispano-árabe (Menocal 49-51). Este mantenimiento en el espacio ibérico favorecería posteriormente su recuperación en la primitiva lírica y la narrativa occitana, y posteriormente su expansión en las grandes tradiciones literarias europeas. En este contexto, la literatura europea conoció una evolución progresiva en torno al concepto del amor. Si inicialmente los modelos clásicos orquestaron la semiótica del amor, con la popularización de la teología patrística nace una nueva noción del concepto amoroso que se acerca más a la esfera celestial, separándose de las relaciones inter-humanas. Ulteriormente, se redescubre el valor secular, a través de las producciones literarias desarrolladas en las grandes cortes, donde los autores trataron de conectar de nuevo al ser humano con el principio del amor, proceso que creó nuevas perspectivas que tendrían consecuencias tanto en la vida social como política de la época.<sup>1</sup>

1.– En el libro *Sensible Moyen Âge: une histoire des émotions dans l'Occident médiéval* de Damien Boquet, el autor interrelaciona los distintos tipos de amor que se difundieron durante la época medieval, así como sus implicaciones sociales y en la vida cotidiana de este periodo. Se mencionan actuaciones de orden político, como los casamientos entre la realeza, pero también en los cambios legislativos realizados por la Iglesia y los movimientos culturales que florecieron con la evolución de una nueva comprensión del afecto amoroso.

A pesar de que muchas de las culturas de la antigüedad clásica han dejado testimonios sobre la interpretación del amor, el presente estudio quiere hacer de la escritura bíblica el punto de partida de las fuentes amorosas pre-medievales. Como bien se conoce, las escrituras cristianas, como también la tradición eclesiástica, son el resultado de una desviación de los principios judaicos, a los que se añadieron las enseñanzas de Jesucristo. El objetivo de este trabajo tiene una doble vertiente: en primer lugar investigar el sentido cristiano de la noción de amor y, en segundo lugar, ilustrar la manera en la que el amor determinó las acciones y las creencias de los personajes en dos textos renacentistas, *La Tragicomedia de Calisto y Melibea* (1499) de Fernando de Rojas y *La Segunda Celestina* (1536) de Feliciano de Silva.

Como punto de partida, trataré sobre el concepto de amor como enfermedad y su presencia en las Escrituras, según la investigación realizada por Mary Wack, *Lovesickness in the Middle Ages: The Viaticum and Its Commentaries*. La autora presenta un sumario cronológico que muestra el desarrollo del concepto del amor y cómo se plasma en los diferentes textos. Para ello hace alusión al *mal de amores* que se sugiere en el Segundo Libro de Samuel y en el Cantar de los Cantares, cuando menciona que estos libros presentan el amor enfermizo a partir de síntomas somáticos. Al contrario de los cuentos clásicos, en la historia bíblica de Amnón, el personaje utiliza la enfermedad para obtener satisfacción, demostrando un vínculo negativo entre el deseo y la manifestación sexual (Wack 6). Wack comenta que la interpretación del texto deja atrás la parte moralizadora enfocándose en la patología del amor narcisista y ambivalente que será de nuevo debatida siglos más tarde por Freud (Wack 21).

Otro texto con mayor relevancia se halla en las Epístolas de san Pablo. En la Primera carta a los Corintios, Pablo utiliza quince expresiones para definir el amor cristiano (Sánchez 12). Su concepto de amor lo presenta de tal forma para que coincida con Jesús (Sánchez 35) o, en otras palabras, para que represente al mismo Cristo. Su interpretación puramente espiritual del amor, que muestra como una variedad de la realidad salvífica, aleja este concepto de las experiencias sentimentales entre dos seres humanos. Sin embargo, las Epístolas de San Pablo se interesan más por la sexualidad. Según James Brundage, Pablo consideraba el sexo como una fuente importante de pecado y un impedimento frecuente para la vida cristiana (Brundage 60).

No obstante, Pablo pensaba que el sexo distraía al hombre de asuntos de mayor importancia, por lo que prestó considerable atención a la institución del matrimonio y a la sexualidad asociada al débito conyugal. Uno de los más conocidos fragmentos de san Pablo ha sido: «Pero si carecen de dominio propio, cásense; que mejor es casarse que quemarse» (1 Cor. 7, 9). Como se puede interpretar en estas palabras (si se analizan en el contexto más amplio en el que planteaba la virginidad como símbo-

lo de la vida celestial), Pablo propone en su declaración que el matrimonio es una alternativa mejor que la condenación eterna (Brundage 60), estructurando así una jerarquía entre sexualidad y virginidad. Por lo tanto, la espiritualidad paulina considera la consumación carnal como una posible solución al *mal de amores*, si bien en exceso puede degenerar en pecado. En consecuencia, varios teólogos siguieron la interpretación paulina acerca de la sexualidad (Wack 22), manteniendo el coito y el matrimonio como una alternativa al pecado carnal, dando una importancia mínima al sentimiento amoroso que nace entre dos personas.

Durante la época patristica (c.100 - 787), los Padres de la Iglesia hablaron sobre el matrimonio con prudencia, según comenta Brundage (60). Una de las causas era la desconfianza hacia la sexualidad. A pesar de esta aceptación adoptada por los teóricos cristianos, un erudito filósofo, Agustín de Hipona, adoptó un planteamiento más positivo. Según su punto de vista, las relaciones sexuales dentro del matrimonio eran consideradas buenas; sin embargo, dio a la virginidad una posición privilegiada. Había, pues, una pequeña contradicción en relación con la castidad, que mantenía su estatus de privilegio en la escala vocacional. La diferencia entre la castidad y la virginidad venía marcada por el uso en el primer caso del sexo, si bien con el propósito de lograr un fin moral valioso en cuanto a la reproducción de la especie (Brundage 60).

El amor agustiniano se basa en el amor a Dios. Recordemos aquí que en el fundamento del amor cristiano se encuentra el amor a Dios y al prójimo (Arendt 3). Por lo tanto, es esencial descubrir la valía filosófica de Agustín empleando la economía salvífica como fondo. Si en la cultura clásica los griegos distinguían tres conceptos diferentes para ilustrar las clases de amor: el amor filial, el *eros* (deseo) y el *agape* (o *caritas*), Agustín concibe el amor como afán o deseo (*appetitus* o *craving*). Su perspectiva se centraba en la probabilidad de que el ser humano arrebatase la posesión del bien propio que fomenta la felicidad. Por el contrario, la posibilidad de que la vida disipe el bien propio, nos relata Hannah Arendt, «genera un temor que se halla asociado constantemente al amor» (Higuera s.p.). Si se asocia la noción de temor con el sentimiento correspondiente al encuentro con lo efímero de la vida, entonces el amor se comprende como el mecanismo que asegura la liberación del *thanatos* (Higuera s.p.), siendo a nivel espiritual o a nivel secular tal como lo percibe el ser humano cegado por el afecto.

En la base de este pensamiento, la felicidad se consigue solo cuando se alcanza a eliminar la barrera y el espacio existente entre el amado y la persona amada (Arendt 19), tras un proceso en el que se produce un cambio de la naturaleza humana (Arendt 18). La pasión (o *cupiditas*, término que se encuentra en las obras de Agustín) que surge como resultado del amor (*eros*), según el sentido de la interpretación agustiniana, desea hacer depender al hombre de aquellas cosas que se encuentran

fuera de su control (Arendt 20). Por esa misma razón, tal como nos explica Arendt, el ser humano puede perder la batalla por su propia voluntad (Arendt 20). En otras palabras, se trata de un amor que es más poderoso que el dominio de sí mismo, lo que evoca el punto de vista platónico. O sea, estamos ante un nuevo planteamiento, al que la autora de *Love and Saint Augustine* se refiere cuando afirma: «he hardly speaks as a Christian» (Arendt 21), subrayando de este modo el empleo de nuevas ideas de origen precristiano.

La perspectiva del amor en la escritura de Agustín va más allá de la simple exploración del pensamiento platónico; el santo explica que el deseo del hombre por algo que existe fuera de sí mismo representa una forma de exilio. Así podemos entender el poder de la vista en el nacimiento del deseo amoroso, que degenera posteriormente en lujuria (Arendt 23), o tal vez una sensualidad que a fin de cuentas no es nada más que la realidad del deseo humano de procrear. Una razón por la cual «love as desire looks to eternity for its fulfillment» (Arendt 31). Según esta perspectiva Agustín predestina el fracaso para el ser que opta por buscar este tipo de plenitud. Sin embargo, configurará la base del pensamiento para el desarrollo del amor cortés, si consideramos que muchos de los relatos en los que aparece el amor enfermizo incluyen un galán totalmente extasiado con la hermosura de una dama, la cual es transformada en su ídolo, situándose dos veces fuera de los principios cristianos. En primer lugar, por la creación de un ídolo, símbolo de la pérdida de la fe y, en segundo lugar, por la búsqueda de un amor efímero, condenado al fracaso, en vez de un amor eterno hacia el Creador.

Sin duda, la idea del amor ocupa un lugar central en el cristianismo o, utilizando la definición de Anders Nygren, se trata de un motivo fundamental (41). *Agape* es una idea general que no tiene nada que ver con el individualismo y la ética eudemonista; por el contrario, se opone a estos conceptos y al mismo tiempo toma una forma independiente conocida como 'the God in itself' (Nygren 45). En este caso, cuando nos referimos a la divinidad nos interesa mirar hacia Dios, en términos del único que puede satisfacer todos los deseos y todas las necesidades del ego, tal como lo haría un dueño que tiene el poder absoluto por encima del ego (Nygren 45). El *agape* está en el centro del cristianismo (tanto en la literatura patristica como en la filosofía de Tomás de Aquino) como motivo fundamental por excelencia, dando así solución al deseo amoroso tanto en el plano de la religión como en el de la ética. Esta variedad del amor se percibe como nueva creación de la doctrina cristiana, marcando e influyendo totalmente entre los creyentes y, como podemos esperar, su aplicación se extenderá acaparando ciertos aspectos de la vida social, como argumentaré en mi posterior análisis.

Regresando al amor como deseo, tal como Nygren lo refiere, se trata de un concepto mucho más difícil de definir. La idea del *eros* en la metafísica

cristiana es totalmente distinta a la de los foros no cristianos o paganos; y por lo tanto sirve solo para contrastarla con la del *agape* (Nygren 49). El *eros* es un concepto cuyo significado se asocia al amor que se detiene en el nivel del objeto sensible, permitiéndole que armonice con este, en vez de considerarlo un impedimento. Esta preferencia semiológica requiere una doble distinción acerca del *eros*: una que se refiere al *eros* vulgar (un amor motivado por el propio interés) y otra al *eros* celestial. Este último se relaciona con la vida beatífica, siendo a la vez la variedad más espiritualizada del *eros* que se constituye como rival del *agape* (Nygren 51).

En cambio, para Tomás de Aquino, Dios representa el fin último del hombre al que se tiende por dos vías: por la atracción natural hacia el bien supremo y por la predisposición de sus facultades esenciales (Trevino 375). Según este planteamiento, la búsqueda de la gloria eterna se convierte en una motivación muy similar al interés personal. Precisamente, la motivación fomentada por el deseo de alcanzar el bien la expone perfectamente Patricia Astrorquiza Fierro: «Todo amor al bien es necesariamente amor a lo que es bueno y conveniente para el apetente mismo; todo amor al bien es apetito, es tendencia del sujeto hacia su bien; en definitiva, todo amor motivado es tendencia concupiscente» (Fierro 30).

Según la autora, la tradición tomista suscita el afecto de la siguiente manera: «el amor es un acto del apetito que tiene por objeto el bien considerado de manera absoluta» (Fierro 53). La anterior definición no hace referencia a qué tipo de realidad se refiere: la del mundo terrenal o la que pertenece al mundo celestial, dejándonos inferir que independientemente del espacio se busca una complacencia con el bien (Fierro 53). Sin embargo, Nygren propone que en el caso del *agape*, dada la naturaleza del término, asumimos una profunda identificación con el mundo celestial. De hecho, en la introducción a la visión agustiniana, he intentado inferir que en el caso del amor de Dios por el hombre y del hombre por Dios, o sea el *agape*, no se requiere de un proceso de espiritualización ni de sublimación al ser intrínsecamente definido por su carácter supranatural que se propaga desde la liberación del *thanatos*. A la vez, el *eros* domina la vida espiritual solo en su esencia más elevada, en su sentido más sublime, «el *eros* celestial», el cual es capaz de calificarse a sí mismo como superpuesto al *agape* (Nygren 51). Recordemos aquí que es una equivocación considerar el *agape* como una forma superior de amar, colocándolo por encima del *eros* celestial. Conforme con la explicación que nos da Nygren, las dos expresiones de amor se presentan en paralelo, dado que su diferencia no es de nivel sino de clase.

Desde este paralelismo, se puede observar que el principal objeto del amor se constituye mediante la responsabilidad de cada cual al dirigir su sentimiento hacia la divinidad (Maqueo 385). También existe la preocupación por el amor al prójimo, que tiene su fundamento en los textos bíblicos, pero a pesar de tener menos importancia que el *agape* en la teo-

logía, Aquino trata en sus textos varias veces sobre el amor a sí mismo. Según Maqueo, se trataría «tanto [de] la capacidad psicológica de auto motivarse, así como [de] la aspiración de la conquista de ciertos objetivos en el orden del deber, la santidad y el heroísmo» (386). Por lo tanto, el contexto fe-religiosidad vio nacer los tres rasgos principales que generaron la importancia del amor a sí mismo en la teología tomista, reunidas anteriormente por Maqueo. Según su análisis de los textos de Tomas de Aquino, en primer lugar, se trata de un vestigio del pelagianismo<sup>2</sup> (Maqueo 389). En segundo lugar, actúa con la determinación de alcanzar la virtud que presupone una vida moral, animada por la confianza en los poderes de cada uno para alcanzar el esplendor de la honradez dichosa (Maqueo 390). El tercer y último punto tiene que ver con la caridad, sinónimo de *agape*. Según Aquino, «para el hombre, en hacer el bien, lo primero, [...] es la satisfacción personal, y el bien de la segunda persona está en el segundo lugar» (Maqueo 391).

A pesar del paralelismo entre *eros* y *agape*, en la historia del cristianismo la cuestión del amor empieza de manera novedosa y peculiar con el motivo fundamental de la religión y la ética: el *agape*. Un tema que penetra en un mundo que ya había sido receptor del *eros*, que tiene al fin y al cabo la ventaja de ser el primer tipo de amor comentado. El *eros*, en su doble valor y su desarrollo en el mundo de la antigüedad, se percibe como el camino natural pero en desventaja frente al cristianismo, pero no como un contrincante hacia el nuevo concepto de ágape (Nygren 53). De hecho, la literatura establece un tipo de «sistema teológico que reflejaba de manera pervertida la escatología cristiana» donde la dama del trovador llega a recibir un trato similar al dado en la alabanza de la divinidad (Gerli 317). En realidad, el complejo camino del amor en el pensamiento de la España medieval toma prestados elementos tanto de la ética y la moralidad como de la sociedad, modo o costumbre visible en las múltiples expresiones literarias de doble sentido.

Seguidamente, trataré de reflexionar precisamente sobre los conceptos amorosos que se encuentran en las dos historias en las que se incluye el personaje de Celestina seleccionadas para este trabajo, con el propósito de evidenciar el cambio del concepto de amor relacionado con la enseñanza cristiana, que se evidencia a lo largo de los años, pues la *Tragico-*

2.— Término que define una herejía católica. El nombre proviene de su fundador Pelagio, quien sostenía que el hombre podía, por la fuerza natural de su voluntad libre, sin la ayuda necesaria de la gracia de Dios, llevar una vida moralmente buena: así reducía la influencia de la falta de Adán como causante de pecado original. Los primeros reformadores protestantes, por el contrario, proponían que el hombre estaba radicalmente pervertido y su libertad anulada por el pecado de los primeros padres; identificaban el pecado heredado en cada hombre con la tendencia al mal (concupiscencia), que sería insuperable. La Iglesia se pronunció especialmente sobre el sentido del dato revelado respecto al pecado original en el II Concilio de Orange en el año 529 (cf. Concilio de Orange II: DS 371-372) y en el Concilio de Trento, en el año 1546 (cf. Concilio de Trento: DS 1510-1516) (Catequismo 406).

*media de Calisto y Melibea* se distancia más del punto de vista cristiano que el texto de Silva.

La obra de Rojas, más conocida como *La Celestina*, relata la historia ficticia de un joven caballero llamado Calisto que entró un día en una huerta donde vio por primera vez a Melibea. Se enamora súbitamente de ella y al declararle su amor, ella lo rechaza. Calisto al regresar a su casa «cae en la más aguda desesperación» (Catena). A partir de esta premisa se establece la trama de la narración, en la que se evidencia el primer rasgo de la enfermedad de amor. Según comenta Cristina Guardiola-Griffiths, el personaje principal masculino de esta historia es representado como un «parangón ovidiano» (Guardiola-Griffiths 305) haciendo gala de un conducta que subvierte la masculinidad, afeminándolo a partir de la interpretación de la obra de Ovidio. Esta descripción del personaje tendría una cierta correlación en las escrituras de Isidoro de Sevilla (Wack 14). Recordando algunos aspectos de la medicina griega, afirma que el amor tenía connotaciones femeninas. Lo importante de esta afirmación es que, si el amor pasional era visto en términos femeninos, el mal de amores también tendría las mismas connotaciones, por lo que Calisto en este caso podría perder su virilidad, invirtiendo de esta manera el orden social y jerárquico que aseguraba el poder del hombre por encima de la mujer (Guardiola-Griffiths 309). El texto de Rojas de acuerdo con la actitud todavía de la Edad Media, propone el coito terapéutico como solución para retornar la masculinidad y la posición dominadora del hombre, al mismo tiempo que altera el alma a través el pecado. Pero la alteración, a pesar de su valor maléfico, está prevista para restablecer el orden «natural». Una realidad que se opone a la visión de san Pablo, quien acepta la sexualidad únicamente en el interior del matrimonio.

En este pasaje, donde se presenta el lamento de Calisto, el galán afirma:

Mayor es la llama que dura ochenta años que la que en un día pasa, y mayor la que mata un ánima que la que quema cien mil cuerpos. Como de la apariencia a la existencia, como de lo vivo a lo pintado, como de la sombra a lo real, tanta diferencia hay del fuego que dices al que me quema. Por cierto, si el del purgatorio es tal, más querría que mi espíritu fuese con los de los brutos animales que por medio de aquél ir a la gloria de los santos (Rojas 96).

Este fragmento descubre al lector algunos rasgos de la enfermedad de amor, que se percibe como una vivencia aniquiladora que será más tarde confirmada por Sempronio en su conversación con Celestina, cuando comenta: «Calisto arde en amores de Melibea; de ti y de mí tiene necesidad» (Rojas 110). La necesidad de la ayuda ratifica la fragilidad del personaje ante el mal de amores y pone en evidencia la patología del

amor narcisista, dando por hecho que Calisto se preocupa por sí mismo y nunca toma en consideración la vida de Melibea. Este episodio se puede interpretar como prueba en contra de la caridad del amor, sobre la cual Tomás de Aquino habla en su escritos.

Tal como lo explica Guardiola-Griffiths, cuando Melibea le pide a Calisto que deje su enojo y Calisto seguidamente se disculpa afirmando: «Jamás querría, señora, que amaneciese, según la gloria y descanso que mi sentido recibe de la noble conversación de tus delicados miembros» (Rojas 328), el texto de Rojas introduce en la realidad ficticia lo que John England percibe como «el comportamiento bestial de Calisto» (Guardiola-Griffiths 306). La bestialidad florece en la acción en la que el personaje deja a Lucrecia como testigo de vista de su gloria como hombre al tomar la virginidad de una muchacha. Este comportamiento público se contrapone a la visión de Agustín de que el acto sexual debería realizarse en privado.

Antes de abrir la discusión en relación con la curación del mal de amores, recordemos que la sintomatología de esta enfermedad, asociada con la locura (Adrada 61) y descrita por Boquet con el término «tristesse» (200), era un concepto frecuente durante la Edad Media. El mal de amores se concebía como un malestar provocado por cualquier tipo de amor carnal o mundano (Wack 6-14). En nuestro caso podría ser la explicación de la urgencia con que Calisto contrata a la medianera. Según la crítica interpreta, en el momento en que Sempronio la saluda en su casa, confirma el papel de Celestina como «heroína mediadora» en la enfermedad de amor que sufre Calisto (Shipley 553). Ella ayuda a Calisto en su sufrimiento de amor, facilitándole el coito con Melibea. Si tomamos en consideración la prescripción del acto sexual como alivio del fuego que le consume, Celestina casi se transforma en la personificación del célebre doctor medieval Constantino el Africano. Conforme con la descripción del *Viaticum*, uno de los posibles tratamientos del amor es «an intense natura need to expel a great excess of humors» (Wack 189), a través de las relaciones sexuales.

Sobre este aspecto podemos insistir más en el contexto de la medicina medieval. Si Calisto busca satisfacer su mal de amor con el remedio sugerido por Constantino el Africano y alentado por Celestina, el personaje hace un intento desesperado de no «padecer» esta enfermedad (Guardiola-Griffiths 310), a pesar de que este remedio fue discutido en las esferas religiosas. La fragilidad de la persona, como comentamos antes, junto con la idea de feminización parecen ser las razones principales para aceptar cualquier riesgo en la aventura sexual. Ante todo, él no sólo es una víctima de la belleza de Melibea, sino que la dama amada es un ser superior ante el que se humilla y al que adora como a un Dios, condenándose de esta forma dos veces. La primera, que terminará tras la consumación del acto sexual, hacia el final de la obra en su última salida del huerto de Melibea; la segunda, con su muerte espiritual, cambiando el *agape* por la adoración de una hembra, renegando de esta forma del acercamiento al dios cristiano.



Otro elemento que intento mostrar es el aparente trastorno físico y emocional de Calisto. Su enfermedad de amor tiene una sintomatología que incluye la pérdida de sueño y la aparente locura. Los dos indicios son evidentes en el texto. El primero, cuando los servidores hablan sobre su señor comentando que todavía no se levantó a pesar de ser tarde (Rojas 162); el segundo, en el diálogo inicial entre Sempronio y Calisto, en el que este último argumenta que el fuego de su amor es más fuerte y más cruel que la calcinación de Roma. En este caso, el amor que persigue la meta del deseo se presenta tan opuesto al cristianismo que niega por un lado el amor al prójimo, representado por los que fallecieron en Roma, pero también mediante el acercamiento al paganismo. Recordemos que desde la visión platónica del amor como locura en *El Banquete* se nos transmite la idea de esta enfermedad que hace a Calisto negar la desgracia de los demás.

Volviendo a la desconsideración hacia Melibea, esta tiene graves implicaciones para la protagonista femenina en el contexto de honra y honor social. La noción de «honra» se describe en las leyes promulgadas por Alfonso X el Sabio como «adelantamiento señalado con loor, que gana el home por razón del logar que tiene o por fazer fecho conocido, o por bondat que en él ha» (Las Siete Partidas) (Gibello 103). Según María Teresa López Beltrán, la virginidad tenía un valor social importantísimo en el contexto del honor, y por tanto las mujeres no casadas tenían la responsabilidad de intentar acercarse en ejemplo al modelo mariano tanto en virtud como en castidad (4). Para las que tenían marido, el problema de la procreación requería un seguro ante la sociedad de que la mujer engendraba solamente descendientes de su esposo legal (Beceiro 302). Por las dudas en torno a la legitimidad de los hijos, la libertad sexual estaba prohibida y penada tanto para una mujer soltera, como para una casada. Así pues, la despreocupación de Calisto sobre el futuro de su dama nos inclina a pensar que su obsesión por Melibea es un indicio claro opuesto al amor hacia el prójimo, un amor que requiere tener en perspectiva el bien del otro de una manera altruista y por lo tanto confirma la existencia del *eros* vulgar en el texto.

Algunos estudios han indicado que el gran número de elementos religiosos (la devoción de Calisto a la Magdalena, referencias al purgatorio (Rojas 96), lamentos en que se invoca el nombre de Dios (Rojas 97), referencias bíblicas (Rojas 98)) en la obra de Rojas son pistas del debate sobre la verdadera identidad del autor con respeto a su genealogía. En otras palabras, varios críticos han interpretado las evocaciones sobre la religión cristiana como argumentos a favor o en contra de la hipótesis de que Rojas fuera judío converso, identidad considerada de mayor importancia en una España marcada por la expulsión de los judíos. Pero, como el tema de la pertenencia del autor al judaísmo no se relaciona y no debería influir tampoco al propósito del presente ensayo, lo alejaremos

de nuestro análisis. Sin embargo, tomamos en consideración algunas orientaciones indicadas por Stephan Gilman y Manuel da Costa Fontes, quienes perciben al personaje de Celestina como una parodia 'antitética' de la Virgen María (Giles 65), indicio que ratifica parcialmente nuestra presunción de que el texto se distancia de la ética cristiana medieval. La poca consideración con la moral católica se observa en la facilidad con la cual se prescribe el gozo (tanto en la pasión de Calisto como en las relaciones entre las prostitutas y sus clientes) como remedio al mal de amor y la falta de consideración alguna por el matrimonio. Si dejamos de lado la interpretación paródica y analizamos el texto en sí mismo, podemos inferir que la preocupación moral se debe a una búsqueda a nivel textual de resolver la trama principal según una interpretación parcial de la herencia paulina que favorece el matrimonio y la sexualidad como herramientas para evitar el pecado.

Yolanda Iglesias afirma que la verdadera razón por la cual en la relación entre Calisto y Melibea no se concibe el matrimonio como futura posibilidad, ni antes ni después de la consumación carnal, tiene que ver con el deseo de los dos de vivir la libertad sexual (Iglesias 95). Por un lado, tenemos a un Calisto que, a pesar del buen nombre de su casa, no se preocupa por contraer matrimonio, y por el otro sabemos que Melibea, ya bastante adelantada en edad, tampoco hace presiones para que Pleberio (su padre) le consiga esposo. Lo curioso es que a pesar de que los amantes son de la misma clase social y por lo tanto no tienen un impedimento para casarse, ni siquiera discuten esta posibilidad (Iglesias 94). Es interesante ver cómo con esta decisión el autor no sigue las convenciones de la época. En otras obras de la literatura medieval es común que la pasión se consume alrededor de un matrimonio, pero en este caso Rojas se aleja de lo que se prescribía por mandato socio-cultural y religioso. Iglesias explica que ni siquiera tratamos con la clásica exposición de una trama entre dos familias rivales, siendo la única desventaja el modo tradicional en la cual se hacía la petición de mano. Siguiendo las normas convencionales, Calisto debería haberse presentado como el pretendiente más a mano de Melibea (Iglesias 95). Pero siguiendo el texto, ni Melibea ni Calisto tienen el matrimonio como perspectiva, sugiriendo de esta forma un compromiso con el deseo sexual y la rebeldía, en contra de la norma religiosa que una vez más destaca la posibilidad de que el texto de Rojas se aleja de la moral cristiana.

Recordemos que en las palabras de Sempronio, que hemos comentado anteriormente, se menciona la necesidad de los servicios de Celestina. Conforme con la obra de Rojas, los oficios de Celestina tenían como fin facilitar las relaciones sexuales y esconder las consecuencias de los que se atrevían a desobedecer las reglas sociales (Rojas 114). En este punto, subrayamos que todas las acciones de la alcahueta están al margen de la ley y de la moralidad, y por lo tanto facilitan el libertinaje sexual, que en

este caso se entiende como sexualidad fuera del matrimonio, principio opuesto a la instrucción cristiana. Tal como afirma Jesús G. Maestro: «Los personajes de la *Celestina* desmitifican los arquetipos de las estimaciones sociales, y viven al margen —acaso profesándoles cierta indiferencia— de los pretendidos ideales de jerarquía sobre los que se sustentaba la literatura y la sociedad del momento» (Maestro s.p.).

Aún más, Carlos Ripoli pone en perspectiva que en la obra de Rojas cada uno de los siete pecados capitales están sancionados por un personaje o un grupo de interlocutores (Ripoli 20). La falta de resentimiento y el deseo de cambio que no condena el arrepentimiento se ven sancionados por la doctrina católica, que no permite a ninguno de los personajes que aproveche el sacramento de la penitencia. En el caso del fallecimiento inesperado de Calisto, la imposibilidad de contar con un sacerdote pone en duda su destino en la eternidad, a pesar de la existencia del acto de contrición somero en la llamada desesperada de «confesión, confesión» (Rojas 279). La incapacidad de seguir con las exigencias del *ars moriendi*<sup>3</sup> determina que el destino del personaje se perciba en la mentalidad social y religiosa de la época negativamente, como evidencia el que Calisto hubiese fallado en su *agape* (amor de Dios). Su muerte inesperada, como consecuencia de un accidente al caer de la escala, ratifica la hipótesis de este artículo, cuando afirmamos que se trata de un alejamiento de la moral cristiana.

Adentrándonos en el ámbito literario del libro de caballerías castellano nos encontramos con uno de sus autores más prolíficos, Feliciano de Silva, quien destaca como continuador de la tradición celestinesca con su *Segunda comedia de Celestina*, obra que fue censurada por la Inquisición muy temprano, posible causa de su olvido. La poca atención que se le ha dado a lo largo del tiempo en la crítica literaria nos hace considerar la obra en este estudio sobre el amor en el contexto celestinesco, tratando de esta manera no solo de comprobar que Silva sigue más cerca la moral cristiana, sino que también su escritura, a pesar de basarse en la de Fernando de Rojas, tiene su originalidad.

A diferencia de la *Tragicomedia*, en la obra de Silva el mal de amores no se limita solamente a la historia de amor de los protagonistas Felides y Polandria, sino que, tal y como explica Yuri Porras, «afectaba también a la plebe, aunque en este caso era llamado *nimis amor* o «amor excesivo»/ «amor mágico» (Porras 139). No obstante, en esta investigación nos centraremos principalmente en el amor existente entre los miembros de la nobleza, mencionando algunos detalles acerca del contexto y sobre el autor de la obra. Un primer aspecto que debemos establecer es que dada la gran cantidad de acciones que surgen al margen de la ley y la falta de

3.— Segun el artículo de Donald Duclow se encuentra bajo la quinta parte: «The Art of Death: Late-Medieval Iconography», en el libro *Death and Dying in the Middle Ages* editado por DuBruck y Gusick. El autor explica que el concepto de *ars moriendi* proviene de una serie de tratados ascéticos en los cuales se describía cómo prepararse para una buena muerte.

una moraleja explícita, no podemos considerar que la obra de Silva sea estrictamente un *exemplum*. A pesar de la falta de la moraleja explícita, en la obra prevalece la moral cristiana. De hecho, intentaré demostrar que Feliciano de Silva se compromete más con el cristianismo que su predecesor, a pesar de que realiza una confabulación similar a la *Tragicomedia* de Rojas. El libro aparece en el *Índice* de Valdez desde 1559 (Baranda 33), si bien su inclusión es el resultado de un cambio en la espiritualidad católica española. Poco tiempo después del fallecimiento de Silva, la publicación de obras místicas como las de Teresa de Ávila e Ignacio de Loyola (Arrabal 16) y la percepción generada por estos libros (especialmente el de Loyola que en su autobiografía los nombra «narraciones llenas de historias mundanas y falsos» (Cámara 33)), hicieron que las novelas de caballerías se convirtieran en guías subversivas de la España contrareformista. La subversión era interpretada principalmente en el contexto de la posible emancipación e independización indígena en las colonias americanas (Arrabal 17). Como la mayor parte de las obras de Silva formaban parte del género caballeresco, su obra fue censurada por la autoridad eclesial. *La Segunda Celestina* cayó sacrificada (Arrabal 17) por su asociación con las demás producciones de Silva, así como por incluir referencias a actos escandalosos emprendidos por miembros del clero. Lo que quiero dejar claro es que la razón de la inclusión de esta obra en el *Índice* de Valdez no es resultado de la propagación de una moralidad estrictamente opuesta a la ética cristiana.

Al igual que la *Tragicomedia* de Rojas, desde las primeras páginas surge el lamento del protagonista enamorado, cuyo coraje se manifiesta con dificultad a nivel de relaciones interpersonales. Con la usual enfermedad de amor manifestada como obsesión, Felides se queja a su servidor:

¡Ay Sigerill!, que el valor que me falta a mí, para que quiero pedirte consejo, como se ponga en precio pierde todo el que tiene, quedando con ninguno. Y por la misma razón, no se puede esperar por precio lo que con precio comprado se pierde el precio de su estimación, que es el valor de las mugeres, y más de tal muger como mi señora Polandria, donde sólo para pagar su precio queda por paga la vida, quedando yo sin ella y, con perdella, acrecentar ella más en el valor de su bondad, ante quien todo precio queda tan pobre quanto yo me siento en su acatamiento y presumpción y valer (Silva 10).

El personaje está representado como un pobre infeliz que quiere ponerse enteramente a disposición de la mujer, y por esta razón se debilita su masculinidad, entrando en el desorden socio-jerárquico donde la belleza de la mujer lo domina.

Sin duda, como hemos visto en la *Tragicomedia*, uno de los remedios más usados para esta aparente enfermedad es el que prescribía Constantino el

Africano. A lo largo de la obra se identifica claramente este momento, si bien una de las diferencias con Rojas es un mayor acercamiento a la moralidad cristiana, que destaca durante el largo proceso del cortejo. Según Porras, la diversión y la expresión del amor a través de la música eran consideradas una terapia esencial para aliviar la enfermedad, una insinuación que ya se incluía en los textos de Gordonio. Su alternativa más cristiana se basaba en los cantos y la música de los instrumentos (Porras 140), un signo de que en este caso la obra añadió elementos procedentes de la novela pastoril (cuyo protagonista Filinides canta para consolar el amor de Polandria (Silva 199-200)) y la lírica trovadoresca evidente en la versificación de los cantos con temática de amor. Con la introducción de la lírica pastoril, Feliciano de Silva también incluye indirectamente la liberación del trastorno de amor por intermediación de la música y la poesía. Además, si consideramos la incapacidad de Celestina para mediar en la relación de Polandria y Felides, puesto que los dos se casan clandestinamente, a lo largo del texto se sugieren ideas para solucionar el mal de amores que no transgredan la moral cristiana.

Quisiera mencionar que, en la *Segunda Celestina*, hasta los criados de Felides son capaces de cantar serenatas a sus respectivas amadas (Porras 141), un signo del valor igualitario del amor que se pone en perspectiva. De hecho, la simple preferencia de Silva por el desarrollo del amor entre las clases bajas, acerca el texto a los principios cristianos de amor que corresponden a las ideas de la literatura patristica que tampoco mencionan la clase social. Además, el texto da testimonio en torno a los criados y su conocimiento acerca del valor curativo de la música. Finalmente, aplican este beneficio como una alternativa frente a la relación sexual, lo que indica un cierto nivel de compromiso con la moral cristiana y un rechazo al gozo sensual.

Tal vez uno de los más obvios acercamientos al cristianismo en la obra de Silva sea su preferencia por el matrimonio. Aunque el texto no relata un matrimonio público, los dos enamorados se casan tras un cambio de votos en presencia de unos testigos. Según Iglesias, la institución eclesial se vio protegida por el Estado en su tentativa de implementar las leyes recogidas en las Siete Partidas, en las que se definía el matrimonio en términos similares: «Matrimonio es ayuntamiento de marido et de mujer fecho con tal entención de vevir siempre en uno, et de non se partir. El problema en este caso es el hecho de perder la virginidad fuera del matrimonio» (Iglesias 101). Por tanto, la unión de Polandria con Felides se consideraba como matrimonio válido en el cual la sexualidad tiene lugar como confirmación de la unión. De esta manera los protagonistas preservan la ética paulina de limitar las relaciones sexuales al espacio matrimonial. Aún más, dado que Felides acepta casarse con Polandria y la unión se celebra con Sigeril y Poncia como testigos, ninguno de los dos cae en pecado ante Dios; al contrario, realizan la ley natural del casamiento, transformando el deseo de perder la virginidad en razón de la unión matrimonial. Agus-

tín incluye este tipo de comportamiento entre los rasgos constitutivos del *eros* vulgar, lo que confirma la sintonía del texto con la religión.

Otro elemento que confirma que el comportamiento cristiano se encuentra entre las preocupaciones de los personajes lo hallamos en la conversación de Polandria con su criada Poncia, en la escena veinticuatro, cuando Pandulfo interviene y dice: «Señora, con tal confianza puedes darme tu corazón, y yo recebillo con la condición con que lo das, puesto que los sabios niegan esto del secreto, porque dizen que cómo piensa ninguno que otro le guarde el secreto que él a sí mismo no pudo guardar» (Silva 280). En esta ocasión los tres discuten sobre el momento y las repercusiones que tiene en las mujeres la pérdida de la virginidad fuera del matrimonio, en donde se concluye que fuera del sacramento matrimonial no hay lugar para el coito. Pero lo inesperado de esta escena son las palabras de Poncia sobre el amor. Nuestra atención se centrará en la respuesta que ella da a su señora, cuando le pregunta sobre qué tipo de amor está hablando. Poncia responde: «El amor de Dios y de tu honra, y podrás meter honra y provecho en un saco» (Silva 280). Sin poder identificar claramente si el personaje hace referencia al *agape* o tal vez a un *eros* celestial, la respuesta no nos deja averiguar qué espiritualidad inspira al autor. Sin embargo, nos queda bien claro que Silva integra rasgos del cristianismo una vez que decide poner en la boca de sus personajes este pequeño recordatorio sobre la importancia del amor a Dios en el contexto de la vida cotidiana y la emoción del sentimiento de afecto y deseo.

A partir de los testimonios examinados tanto de la obra de Rojas como de la de Silva, se puede evidenciar claramente un cambio de perspectiva. Si en la *Tragicomedia* no existe un compromiso real con la religiosidad cristiana —se observa en las actitudes de los personajes una contrariedad frente a la moral católica y un equilibrio poco consistente entre la fe y el *agape*—, en la *Segunda Celestin*, lejos de ser una obra moralizadora o un *exemplum*, sí se mantiene un cierto acercamiento al matrimonio y una preocupación por el mundo celestial, indicando de esta manera que tal vez los eventos de carácter religioso que ocurrieron en los casi cincuenta años que pasaron entre la publicación de los dos textos, muestran un cambio en la concepción de la espiritualidad. Desafortunadamente no hay ni un indicio textual evidente que pueda justificar estos cambios religiosos entre ambas obras, pero muy probablemente los ambientes socio-culturales de la realidad personal de cada uno de los autores podrían ser una buena muestra de la cristianización gradual y progresiva de la España del XVI, temática que merece ser investigada en un próximo estudio.

### Bibliografía

- ANDREAS CAPELLANUS. *The Art of Courtly Love*, (ed) de John J. Parry. New York: Columbia University Press, 1941.
- ADRADA, Martín-Aragón J. *Los saberes médicos en «la Celestina»*. Toledo: Diputación Provincial de Toledo, 1998.
- ARENDETT, Hannah, Joanna V. Scott, and Judith C. Stark. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- ARRAVAL, Fernando. «Prologo». *Segunda Celestina*. Madrid: Cátedra, 1988. 1-29.
- BARANDA, Consolación. «Introducción». *Segunda Celestina*. Madrid: Cátedra, 1988. 30-80.
- BECEIRO PITA, Isabel. «La mujer noble en la Baja Edad Media castellana». *La condición de la mujer en la Edad Media*, 1986. 289-313.
- BOUQUET, Damien, and Piroska Nagy. *Sensible moyen age: une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*. Paris: Éditions du Seuil, 2015.
- BRUNDAGE, James A. *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- CADAVID SÁNCHEZ, Carlos-Antonio. *El concepto de amor en la primera carta a los Corintios capítulo trece*. Pereira: n.p., 2011. Universidad Católica de Pereira Facultad de Ciencias Humanas, Sociales y de la Educación. Web. 30 Apr. 2017.
- CATENA, Elena. «Iniciación a la historia de la literatura española. Literatura medieval española». *Biblioteca Gonzalo de Berceo*, n.d. Web. 02 May 2017.
- DUCLOW, Donald F. «Dying Well: The *Ars Moriendi* and the Dormition of the Virgin». Edelgard E. DuBruck and Barbara Gusick eds., *Death and Dying in the Middle Ages*. New York: Peter Lang, 1999. 379-403.
- FIERRO, Patricia Astrorquiza. «Ser y amor. Fundamentación metafísica del amor en Santo Tomás de Aquino». Universitat de Barcelona, 09 Oct. 2002. Web. 02 May 2017.
- GERLI, Michel. «'Eros y agape': el sincretismo del amor cortés en la literatura de la baja Edad Media castellana». *Actas del Sexto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas celebrado en Toronto del 22 al 26 de agosto de 1977*. Toronto, Department of Spanish and Portuguese, University of Toronto, 1980. 316-319.
- GIBELLO BRAVO, V. M. *La imagen de la nobleza castellana en la baja edad media*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1999.

- GILES, Ryan D. *The Laughter of the Saints, Parodies of Holiness in Late Medieval and Renaissance Spain*. Toronto: U of Toronto Press, 2009.
- GONÇALVES DA CÂMARA, Luis. «Autobiografía Ignatius». *Obras completas de san Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- GUARDIOLA-GRIFFITHS, Cristina. «Transgresión sexual y el ejemplo moral: las *Metamorfosis* y la *Tragicomedia*». *Textos, motivos y contextos medievales*. México: El Colegio de México, 2008. 304-12.
- HIGUERA, Javier. «Hannah Arendt, El concepto de amor en san Agustín». *El Búho. Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*. (n.d.): n. pag. Web. 28 Apr. 2017.
- IGLESIAS, Yolanda. *Una nueva mirada a la parodia de la novela sentimental en 'La Celestina'*. Madrid: Iberoamericana, 2009.
- «Aspectos legales y sociales del matrimonio: Un acercamiento desde 'La Celestina' y sus continuadores». *Revista canadiense de estudios hispánicos* 38-3 (2014). 467-484.
- LÓPEZ BELTRÁN, María. «En los márgenes del matrimonio: transgresiones y estrategias de supervivencia en la sociedad bajomedieval castellana». *XI Semana de estudios medievales*, Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000.
- LUNG, Ecaterina. «Iubirea și ritualurile sale în literatura medievală». *Dilema veche*. 573, 5-11 (2015).
- MENOCAL, María Rosa. «Close Encounters in Medieval Provence: Spain's Role in the Birth of Troubadour Poetry». *Hispanic Review* 49.1 (1981): 43.
- MUÑOZ, Rodrigo. «Caritas. Amor cristiano y acción social». *Scripta Theologica* 38.3 (2006): 1005-1022.
- NYGREN, Anders. *Agape and Eros*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- PÉREZ TREVINO, Ariadne. «Características y requisitos del fin último del hombre en Tomas de Aquino». *Textos, motivos y contextos medievales*. México: El Colegio de México, 2008. 373-84.
- PORRAS, G. Yuri. «El mal de amores y las canciones en las primeras dos Celestinas». *Confluencia: Revista hispánica de cultura y literatura* 24.1 (2008): 139-149.
- RIPOLL, Carlos. *La Celestina a través del decálogo y otras notas sobre la literatura de la Edad de Oro*. New York: Las Américas Pub. Co, 1969.
- ROJAS, Fernando. *La Celestina*. Dorothy S. Severin, and Maite Cabello (eds.). Madrid: Catedra, 2004.
- ROMÁN ORTIZ, Ángel Damián. *La filosofía del amor de San Agustín de Hipona*. Murcia: Universidad de Murcia, 2011.
- SHIPLEY, George A. «Autoridad y experiencia en *La Celestina*». *Estudios sobre la Celestina* (2001): 546-78.
- SILVA, Feliciano. *Segunda comedia de Celestina* (ed. de José A. Balenchana). Madrid: Impr. de M. Ginesta, 1874.



TÉLLEZ MAQUEO, Ezequiel. «El amor de sí mismo según el pensamiento de Tomas de Aquino». *Textos, motivos y contextos medievales*. México: El Colegio de México, 2008. 385-94.

WACK, Mary F. *Lovesickness in the Middle Ages: The Viaticum and Its Commentaries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.

ENE, Petre, «El amor cristiano en la *Tragicomedia* de Fernando de Rojas y en la *Segunda Celestina* de Feliciano de Silva», *Celestinesca*, 43 (2019), pp. 93-110.

#### RESUMEN

---

El presente trabajo se propone explorar la percepción del amor en el contexto cristiano, con el intento de reconocer la implementación y los cambios de costumbres que se evidencian en dos producciones literarias que tienen como protagonista a Celestina: la *Tragicomedia de Calisto y Melibea* de Fernando de Rojas y la *Segunda Celestina* de Feliciano de Silva. La hipótesis central de este ensayo considera que entre la escritura de Rojas y la de Silva, tanto el mal de amor como la conquista de la amada sufren gradualmente un proceso de evolución. Nos referimos a una acentuación de los valores y los fundamentos cristianos reconocidos en la época como primordiales; de tal manera que ocurre una conversión de la trama central, acercando la segunda obra hacia la noción cristiana de amor, como parte del ideal matrimonial.

PALABRAS CLAVE: *Celestina*, amor, Rojas, Feliciano de Silva, matrimonio.

#### ABSTRACT

---

The present work aims to explore the perception of love in the Christian context, with the attempt to recognize the implementation and changes in customs that are evident in two literary productions that have Celestina as the protagonist, the *Tragicomedy of Calisto and Melibea* by Fernando de Rojas and the *Segunda Celestina* written by Feliciano de Silva. The central hypothesis of this essay considers that between the writing of Rojas and that of Silva, both the evil of love and the conquest of the beloved suffer a process of evolution gradually. We refer to an accentuation of the Christian values and foundations recognized at the time as primordial; in such a way that a conversion of the central plot occurs, bringing the second work closer to the Christian notion of love, as part of the matrimonial ideal.

KEY WORDS: *Celestina*, Love, Rojas, Feliciano de Silva, matrimonio.

