

EL IMPACTO BURGUÉS Y LA AMBIGÜEDAD DE LOS LINAJES DE MELIBEA Y CALISTO

*Observando las páginas de estas novelas
sentí que me estaba dedicando a la genética y
no a los textos literarios.*
Dubravka Ugrešić

1. La cuestión de los linajes: ambigüedad y contradicciones

El linaje, como eje de la problemática social que envuelve *La Celestina*, parece articular el texto desde su principio mismo. No hay que esperar siquiera a que se abra el telón¹ ni que los personajes tomen la palabra para reconocer las ambigüedades y contradicciones que se presentan en torno a los linajes de Melibea y Calisto. Ya en el «Argumento general»², que a modo de sinopsis expone lo que va a suceder en la obra, se dice lo siguiente:

Calisto de *noble linaje*, de claro ingenio, de gentil disposición, de linda crianza, dotado de muchas gracias, de *estado mediano*. Fue preso en amor de Melibea, muger moça, muy generosa, de *alta y serenísima sangre*, sublimada en *próspero estado*, una sola heredera a su padre Peblerio, y de su madre Alisa muy amada («Argumento»: 109. La cursiva es mía).

El fragmento sacado a colación nos presenta a Calisto como hombre de «noble linaje» y de «estado mediano». El texto está reproduciendo dos categorizadores sociales dialécticamente opuestos: sangre y dinero. Su coexistencia representa la consecución de la matriz ideológica de la transición, es decir, la contradicción entre una «nobleza feudalizante [que] ocupa la hegemonía, pero no el funcionamiento objetivo de base» (Rodríguez, 1990: 48). Consiguientemente, Calisto pertenecería a la nobleza: su sangre determinaría su posición social en la superestructura, pero, en las nuevas relaciones de base, donde rige ahora el dinero, sólo sería un miembro de mediocre poder económico. La pertenencia de Melibea a la nobleza estaría legitimada por su «serenísima sangre», aunque no así su «próspero estado», noción que únicamente se puede constituir en un marco ideológico burgués. La familia de Melibea es un claro producto de la transición, donde los nobles se «emparentan con

¹ No me conciernen ahora las cuestiones que incumban al género de la obra. Aunque su éxito de difusión de auténtico *best-seller* bien pudiera ser una prueba de su no-representabilidad. Esto, más las consideraciones que trata Bajtín –cronotopo, dialogía, parodia, etc.– acerca de la novela, parece mostrar el carácter novelístico de la obra de Rojas.

² Tampoco puedo entrar ahora en la discusión de si los argumentos pertenecen al impresor o a Rojas. Para ello, ver Gilman (1955). El propio Rojas, en el prólogo, critica la libertad con que los impresores modificaron su texto y añadieron este tipo de cosas. Pero la palabra de Rojas no es fiable. Cabe poner en duda lo que dice Rojas acerca de la autoría y la moralidad de la obra; todo ello responde a juegos típicos de las obras medievales. Al margen del debate sobre la autoría de los argumentos, quiero resaltar únicamente que el único hecho objetivo es que forman parte del texto y, como tal, es nuestro deber tenerlos en cuenta en el análisis.

los grandes patricios de la ciudad y forman con ellos una aristocracia mercantil exclusiva» (Von Martin, 1932: 24).

En un sentido estrictamente económico, pues, Calisto sería inferior a Melibea, pero ambos serían iguales en linaje. Pero la complejidad del texto celestinesco nos impide llegar a conclusiones taxativas ya que, según parece, Calisto no puede justificar su posición social mediante su linaje, ya que el texto no presenta «ninguna alusión militar que le afecte, y, en sustitución de ello, demuestra ostensiblemente su ocio, practicando actividades o deportes meramente gratuitos –la caza, el paseo a caballo, el juego, el amor» (Maravall, 1986: 37). Con esto, concluye Maravall que, en desacuerdo con las palabras del «Argumento general», Calisto respondería a la figura del joven miembro de la clase ociosa, esto es, «un personaje cuya procedencia está en la alta burguesía, [pero] que adoptan formas de vida de los nobles» (1986: 44).

El origen burgués de Calisto parece evidenciarse mediante sus conversaciones con Sempronio. Las palabras del criado son siempre una segregación de la matriz ideológica burguesa. Sempronio reproduce la ideología de la individualidad burguesa, desechando asimismo la noción feudal del linaje:

la nobleza es una alabanza que proviene de los merecimientos y antigüedad de los padres; yo digo que la *agena luz nunca te hará claro si la propia no tienes*. E por tanto, no te estimes en la claridad de tu padre, que tan *magnífico* fue, sino en la tuya (II, 1: 139. La cursiva es mía).

El «claro linaje» de Calisto es inexistente en tanto que no sirve para nada, porque en la nueva infraestructura social el linaje empieza en el *yo*, en las propias obras. Para ello el criado le remite a su genealogía que, causalmente, se detiene en su padre. Y, efectivamente, su padre fue *magnífico*, es decir, un nuevo rico que hace de la riqueza nuevo título social al margen de la categorización sanguínea. Pero, entonces, ¿qué hacemos con su «estado mediano»? Es probable que la riqueza de Calisto haya disminuido debido a su afán de ostentación. De hecho, tras pagar «cient monedas» (II, 1: 139) a Celestina como salario de su trabajo de mediadora con Melibea, Pármene anuncia que «en casa se havrán de ayunar estas franquezas» (141). Su estado medio pone a Calisto, por lo tanto, en un aprieto económico al realizar el pago. No es casualidad, por lo tanto, que el siguiente pago sea un manto (VI: 177) y una cadena de oro (XI, 2: 226), es decir, no producto de riqueza actual y movable (dinero), de la cual parece carecer, sino el resultado de una riqueza heredada. La crisis económica de Calisto le hace incluso transformar sus posesiones familiares en mercancía. Calisto consiguientemente sería miembro de una familia burguesa arruinada. La ociosidad es contraproducente. La frustración por su nuevo estado le lleva a ostentar sus antiguas rentas como si estas no hubieran mudado. Calisto se tambalea entre dos sociedades cuyos medios de producción son radicalmente distintos.

El linaje de Calisto está continuamente cuestionado. La culminación de esta confusión procede de nuevo de las palabras de Sempronio. El criado trae al presente las sombras del pasado que oscurecen la fama de su amo. Me refiero a «lo de [su] abuela con el ximio» (I, 2: 17) que, como anota Rodríguez Puértolas en su edición (1996: 117.35), la falta de reacción del amo ante la impertinencia del criado bien pudiera ser prueba clara de los «orígenes poco limpios de Calisto». Sus orígenes parecen pesarle, igualmente, cuando se contrapone a Melibea y se cuestiona si es digno amante de tan alta señora. Pero Sempronio responde lo siguiente: «Lo primero eres hombre, y de claro in-

genio; y más, a quien la natura dotó de los mejores bienes que tuvo, conviene a saber: hermosura, gracia, grandeza de miembros, fuerza, ligereza» (I, 2: 118). En opinión de Julio Rodríguez Puértolas «la clave de los *linajes* de la obra hay que buscarla en ciertas palabras del criado Sempronio» dado su «papel de hombre experimentado que representa, en contraste con la juventud de Pármeno» (1972: 212). Y añade el profesor Rodríguez Puértolas, para afianzar su tesis, que «Sempronio, en la enumeración de las cualidades de su amo, no se ha referido al linaje o a la familia» (231). Basándonos en las palabras de Sempronio parece improbable aceptar que Calisto posea un claro linaje. Y esto se hace más evidente cuando Calisto, por su lado, inicia «sus elogios de Melibea delimitando bien distintamente su linaje noble y antiguo» (Rodríguez Puértolas, 1972: 231):

CAL. – [...] Y en todo esto que me has gloriado, Sempronio, sin proporción ni comparación se avanta Melibea. Miras la nobleza y la antigüedad de su linaje, el grandísimo patrimonio, el excelentísimo ingenio, las resplandecientes virtudes, la altitud y inefable gracia, la soberana hermosura, de la qual te ruego me dexes hablar un poco porque haya algún refriego (I, 2: 118).

Calisto resalta su patrimonio, su ingenio y sus virtudes, es decir, su pertenencia a la nueva clase burguesa. La virtud, el ingenio y el dinero se establecen como nueva calificación social al margen de la herencia sanguínea de la estructura organicista. Efectivamente el ingenio funciona

como expresión más alta, que sólo podía producirse en un terreno burgués de una conciencia independiente, que descansaba puramente en la fuerza y dotes del individuo, en sentimientos de potencia y de libertad (Von Martin, 1932: 44).

Así como la virtud es el

atributo de un hombre grande, de un nuevo tipo de hombre, que sólo podía ser grande pisoteando, audaz, los cadáveres de la tradición moral y religiosa, y que poseía un tenebroso sentido de su propia superioridad, que era la base de toda su actuación (31).

Pero también se hace explícito aquí el linaje de Melibea. Pero, ¿son fiables las palabras de Calisto? Calisto se está construyendo como personaje literario. Calisto necesita creer que Melibea es superior a él para poder mantener con ella una relación amoroso-sexual fuera del convencionalismo de la época (es decir, vivir una historia según el modelo del amor cortés); para ello tiene que encontrar –y acaso inventar– diferencias estamentales. Calisto debe sentirse inferior, creer en la imposibilidad material del amor para seguir jugando. Por eso deifica a Melibea. Los tópicos del amor cortés convierten a Melibea, en boca de Calisto, en perfecta señora, de la cual el amante sólo puede esperar ser su vasallo. Por eso es muy significativo el aparte de Sempronio ante la exaltación del linaje de Melibea por parte de Calisto: «¡Qué mentiras, y qué locuras dirá agora este cautivo de mi amo!» (I, 2: 119). Si como afirmaba Julio Rodríguez Puértolas debemos fiarnos, por encima de todo, de las palabras de Sempronio, las de éste ahora son una muestra de que todo lo que dice su amo –aun lo del linaje de Melibea– puede ser puesto en duda.

La organización feudal era transparente: el papel social de cada individuo estaba bien delimitado. La infraestructura burguesa –que permite la permeabilidad social– dificulta la

identificación estamental. Esto explica la confusión del texto. Y son las palabras finales de Melibea las que terminan por confundirlo todo. Desde lo alto de la torre, instantes antes de lanzarse al vacío, cuenta a su padre la historia de amor que la impulsa al suicidio, concluyendo en lo siguiente: «Muchos días son passados, padre mío, que penava por mi amor un cavallero que se llamava Calisto, el qual tú bien conociste. Conociste asimismo sus padres y claro linaje» (XX, 4: 296). La confesión de Melibea parece muy significativa. Otis H. Green parte de estas palabras para afirmar que «en el texto no hay ninguna indicación de ninguna barrera social efectiva» y que el hecho de que «Calisto la ponga por encima de sí es parte de la humildad cortesana» (en Deyermond, 1980: 504). Es cierto, como ya he mencionado aquí, que Calisto se muestra inferior a Melibea con tal de adecuar su amor al código cortesano, pero, mostrándome en desacuerdo con Green, creo que no es posible afirmar que no haya en el texto ninguna indicación social que impida el encuentro entre los amantes. La obra presenta claras contradicciones en torno a los linajes de la pareja. Si no es posible identificar sus linajes, ¿cómo vamos a reconocer la igualdad social? Todo está confuso. Además, ¿son una prueba de la igualdad social las palabras de Melibea o solamente funcionan como mera justificación? Melibea debe hacer creer a su padre que su relación amorosa no era un signo de corrupción social. Para ello, Melibea y Calisto deben responder al mismo linaje: su relación debe ser producto de la teoría descendente donde cada individuo cumple con el rol impuesto desde el cielo. Desde esta óptica sólo serían lícitas las relaciones amorosas entre iguales en linaje. Y quizá sea esto lo que lleva a Melibea a afirmar el «claro linaje» de Calisto.

Pero sobre el linaje de Melibea –y de Pleberio consiguientemente– todavía hay un punto de confusión. En su planto final, Pleberio dice algo crucial: «¿Para quién edifique torres? ¿Para quién adquirí honras? ¿Para quién planté árboles? ¿Para quién fabriqué navíos?» (XXI: 300). Pleberio nos está hablando, indirectamente, de su posición en el mundo. Pertenece a la nueva clase burguesa: su oficio es el comercio y la construcción. Pero, ¿qué es eso de adquirir honras? ¿Las honras no proceden del linaje? Aquí Pleberio está dejando constancia de que él también es culpable de esta confusión social. Su honra fue comprada por dinero. La «alta y serenísima sangre» encuentra su motivo en las nuevas relaciones sociales. Entonces, considerar que la sangre de Melibea es limpia, es también un asunto que se presta a discusión.

Y Celestina, ¿qué dice de todo esto? De entrada se refiere a Melibea como «donzella graciosa y de alto linaje» (IV, 5: 159). Pero, del mismo modo, dice que Calisto es «un cavallero mancebo, gentilhombre de clara sangre» (160). Por lo tanto, para Celestina no cabe duda de que ambos personajes pertenecen a la nobleza, lo cual será reforzado después por Sempronio –que vuelve a contradecirse– al afirmar que «Calisto es cavallero, Melibea fijadalgo; assí que los nacidos por linaje escogidos búscanse unos a otros» (IX, 2: 208). La sangre actúa como un imán que atrae a los amantes iguales en linaje. Por el contrario supondría tergiversar el orden social.

Pero no nos debemos asir a las palabrillas de la vieja. La infraestructura burguesa produce la noción de sujeto libre y, por lo tanto, la ideología de la libertad. La libertad burguesa, al desvincular al sujeto del amo y la tierra, le provoca un sentimiento de desamparo y soledad. Esto es, alienación. Para ello los sujetos libres tendrán que relacionarse entre sí y buscar amparo en la comunicación. Por lo tanto, «vivir [será] comunicarse con otros hombres: la palabra, un medio imprescindible para ello» (Rodríguez Puértolas *et al.*, 1978: 91). Pero esta es la gran mentira de la burguesía. La libertad se convertirá en un nuevo aparato de explotación y dominación, que legitimará una nueva lucha de clases,

así como la comunicación se establecerá según códigos mercantiles. Vivir será ganancia, por lo tanto. Habrá, consiguientemente, un problema de comunicación en *La Celestina*, ya que la palabra «utilizada perversamente, desvirtuada [se convertirá] no en un instrumento de comunicación auténtica, sino de confusión y de engaño» (Rodríguez Puértolas, 1976: 54). La comunicación y la amistad resultan imposibles cuando la palabra está manipulada ideológicamente³. Por eso no nos podemos fiar de las palabras de Celestina. La alcahueta ha transformado en capital vendible a los amantes. Celestina posee un producto que debe vender. Para ello debe adornar la mercancía. Celestina es consciente de que el amor no podrá materializarse con éxito si los amantes pertenecen a estamentos o castas distintos. La sociedad impone sus convencionalismos. Para que la transacción se produzca, Celestina tiene que hacer creer a Melibea que Calisto es de alto nacimiento para que las consecuencias del amor privado sean menores. Para Calisto, asimismo, Melibea será limpia de sangre para poder reproducir fielmente el esquema del amor cortés, juego al que se presta el incondicional fetichismo de Calisto. Celestina probablemente no sabe con certeza cuál es el linaje de cada uno –la sociedad ha perdido la transparencia– pero eso a ella no le importa: se trata de decir lo que le conviene, lo que resulta productivo.

En cualquier caso está todo muy confuso. En la sociedad celestinesca nadie sabe quién es quién. En el feudalismo todo era público en tanto que no existía la noción de espacio privado como legitimador del orden social. La aparición de las relaciones burguesas de base hace que se pierda la transparencia del espacio público y este empiece a ser cuestionado. La jerarquía organicista, sustentada en el linaje, pierde su sentido en una sociedad donde el dinero y la propia fuerza de trabajo –esto es, lo privado– son capaces de adquirir riquezas superiores a las del linaje. Riquezas que incluso pueden comprar sangre, honra, nobleza. La transparencia se ha perdido y ya nadie sabe quién es quién. Por eso se tiene que andar con pies de plomo en esta esfera pública reinventada para no caer bajo sospecha. Así se lo recomienda Sempronio a Calisto. Vamos a verlo:

SEM. – Señor, mira que tu estada es dar a todo el mundo que decir. Por Dios, *que huygas de ser traýdo en lenguas*, que al muy devoto llaman ypócrita. ¿Qué dirán sino que andas royendo los sanctos? Si pasión tienes, *súfrela en tu casa*; no te sienta la tierra. No descubras tu pena a los estraños, pues está en manos al pandero que lo sabrá bien tañer (XI, 2: 225. La cursiva es mía.).

El espacio público ha cobrado una dimensión radicalmente distinta. Toda ostentación, ahora, se señala como equívoca. El ir demasiado a la iglesia puede ser síntoma de disimulo para alguien que pertenece a una religión que no sea la cristiana, como la vestimenta ostentosa puede ser prueba del vacío de la propia casa, como le sucede al escudero de *El Lazarillo* (Ver Rodríguez, 2001: 158–161). Hay que huir de ser traído en lenguas para que no se cuestione la propia vida. El espacio público ahora, desde la matriz ideológica

³ De hecho el trágico desenlace de la obra parte de la imposibilidad de establecer lazos de amistad en una sociedad donde «todo lo puede el dinero» (IX, 2: 208). Se advierte en la obra que «sobre el dinero no hay amistad» (XII, 8: 239), simplemente cosificación. Una vez la mercancía –Melibea– ya se ha vendido a su comprador –Calisto– los criados quieren cobrar la parte que les corresponde, como así habían pactado con la alcahueta. Pero Celestina se niega. Ciertamente, Pármemo y Sempronio se han «asido a una palabrilla» (241). Frente al mundo feudal donde los contratos estaban legitimados por la palabra oral, en el incipiente mundo burgués, que se está empezando a burocratizar, la palabra que no se halle por escrito no tiene ningún vigor legal.

burguesa, sólo puede estar legitimado desde el propio ámbito privado. Por eso debe sufrir en casa. En la transición ideológica es simultánea «la aparición del desorden y la relación privado/público» (Rodríguez, 2001: 46).

Pues bien, hasta aquí hemos visto las contradicciones y ambigüedades que giran en torno a los linajes de Melibea y Calisto. Sobre todo de Calisto. Desde mi punto de vista, considero que no deben esclarecerse estas ambigüedades, sino buscar las causas. Estas deben encontrarse en el impacto de unas relaciones burguesas de base que, al irrumpir en la estructura feudal, desordenan y cuestionan la transparencia social del organicismo.

2. La irrupción burguesa y su impacto en el orden organicista

La crítica fenomenológica –dominante hoy– me argüirá que la ideología burguesa no puede funcionar como epifenómeno de la producción literaria en una sociedad donde la burguesía no se había constituido todavía como clase. Sin burguesía no se podrá producir literatura burguesa. Esto supone aceptar la idea del reflejo como producto de la inversión de la dialéctica idealista de Hegel al materialismo. Pero estas consideraciones responden a la ignorancia de la distinción marxista entre base y superestructura. La producción ideológica burguesa puede desarrollarse porque la base social está dominada por los aparatos de explotación burgueses, aunque la superestructura siga estando bajo control de la nobleza. Para que la revolución burguesa triunfara se tuvieron que modificar, de antemano, las relaciones de base. Así se construye la Historia:

La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases [...], lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna (Marx–Engels, 1848: 13).

A Pierre Vilar le traiciona su inconsciente fenomenológico y también saca a relucir estas consideraciones y pide precaución a la hora de emplear los términos «burguesía» y «capitalismo»:

El paso *cualitativo* de la sociedad feudal a la *sociedad capitalista* no debe situarse demasiado pronto [...]. No se debe emplear sin precaución la palabra «burguesía» y hay que evitar el término «capitalismo» mientras no se trate de la sociedad moderna, en la cual la producción masiva de mercancías descansa sobre la explotación del trabajo asalariado, del que nada posee, realizada por los poseedores de los medios de producción. Hablar de «capitalismo» antiguo o medieval porque hubo financieros en Roma y mercaderes en Venecia es un abuso del lenguaje (1963: 53–54).

Discrepo radicalmente con Pierre Vilar aquí. Aunque entiendo –e incluso comparto– su planteamiento teórico. Vilar afirma que no podemos considerar capitalista esta estructura social ya que no se produce en ella la separación entre medios de producción y productor; es decir, las relaciones de producción se mantienen y, por lo tanto, no se efectúa el movimiento histórico que transforma la sociedad feudal en capitalismo. Y resalta la pervivencia del «carácter colectivo del modo de vida urbano» (55). Parece que, tras la formación de las primeras ciudades libres, el individuo seguía estrechamente vinculado a la colectividad tal y como se producía en la sociedad feudal. Prueba de ello es el corporativismo gremial. Pero ante este lastre pronto surgirá «el espíritu individualista de la burguesía naciente [que ponga fin al] espíritu corporativo medieval y lo sustituya por relaciones de

mercado» (Von Martin, 1932: 55). Considerar que no puede haber conciencia burguesa hasta que no aparezca una elite capitalista capaz de desarrollar sus propios mecanismos desde arriba, es caer en una fenomenología sociológica poco sustentada en el funcionamiento objetivo de la sociedad. Y así nos lo demuestra *La Celestina*, una obra producida en un contexto histórico donde la superestructura ideológica está dominada por una nobleza feudalizante, pero que las relaciones sociales visibles apuntan a un dominio claramente burgués.

La acción de *La Celestina* transcurre en una ciudad. Como apunta Von Martin, la ciudad es el «núcleo vital de la nueva época burguesa» ya que es aquí donde «desarrolla el burgués los negocios que le procuran la base económica de su existencia» (1932: 86). Por su lado, Pierre Vilar destaca el «alcance limitado» de las nuevas ciudades libres que no llegan a modificar «el modo y las relaciones de producción» (1963: 56). Pero es precisamente en estas ciudades libres donde se empieza a configurar la incipiente infraestructura burguesa. En un principio el capitalismo se presenta de forma muy primitiva y la mercancía sólo se valora como producto útil. Este capitalismo asoma, nítidamente, en el texto. Alisa, ante la visita de Celestina, paga el hilado que la vieja vende según su calidad intrínseca, no por su grado de ostentación ni su presencia en el mercado: «Si el hilado es tal, serte ha bien pagado» (IV, 4: 156). El precio de la mercancía depende de su valor real. Tanto vale, tanto cuesta. El fetichismo de la mercancía, según parece, es todavía inexistente en esta sociedad precapitalista. Este hecho es sintomático de una sociedad feudal, de abastecimiento natural, donde el mercado se sustenta a partir de la lógica del intercambio entre productos con valor útil.

Pero la complejidad de la sociedad celestinesca y sus contradicciones, repito, no nos permite ser taxativos. Es bien sabido que Celestina extrae de su reunión con Melibea un cordón. El valor útil de este cordón no debiera ser excesivamente elevado. Sin embargo, Calisto dice que pagaría por él su «casa y quanto en ella hay» (VI: 176). Aquí el valor de la mercancía no depende de su constitución física, sino de su relación social (Ver Marx, 1867: 74–86). El cordón se convierte en mercancía, en valor de cambio, no por su valor útil, sino por lo que para Calisto representa. A diferencia de lo que constataban las palabras de Alisa, parece que las relaciones de mercado del capitalismo están totalmente consolidadas aquí.

Anteriormente, Sempronio habría corroborado esta concreta coyuntura histórico-económica al afirmar que «sin dubda te digo que es mejor el *uso de riquezas* que la *posesión de ellas*» (II, 1: 139). La posesión del dinero representa un estancamiento económico. El dinero debe circular para transformarse en capital. Dice Marx que

la forma directa de la circulación de mercancías es M-D-M, transformación de la mercancía en dinero y nueva transformación del dinero en mercancía: vender para comprar. Pero al lado de esta forma encontramos otra completamente distinta, la forma D-M-D (dinero-mercancía-dinero), transformación del dinero en mercancía y nueva transformación de la mercancía en dinero: *comprar para vender*. El dinero que describe en su movimiento este último círculo se transforma en capital, llega a ser capital y, por su destino, es ya capital (1867: 152).

Estamos, pues, ante una situación claramente capitalista. El fetichismo de la mercancía y la transformación del dinero en capital lo constatan.

Pero las relaciones burguesas de base no sólo quedan patentes en la mercantilización de los objetos, sino también de las personas. La burguesía ha inventado la propiedad privada al transformar la posesión en mercancía. La matriz ideológica feudal impedía este proceso puesto que la propiedad estaba sujeta a la lógica de la propiedad inmueble. Al transformarse la propiedad permanente en propiedad mueble, esto es, vendible y no inmanente a una determinada clase social, nace el mercado. La propiedad, por lo tanto, se desvincula de su estado «natural». La lógica feudal respecto a la propiedad era idéntica en la relación amo/siervo. Como dice Maravall, «desde la baja Edad Media se llamaban «naturales de un señor aquellos que dependían de él en virtud de una vinculación heredada» (1986: 92). Esta noción se presenta de forma aparente (las relaciones visibles muestran lo contrario) en *La Celestina*. Ante la muerte pública de los criados, Calisto se angustia porque la deshonra de los criados atañe a su propia honra. Los criados son considerados aún como un apéndice de su linaje. Como dice Juan Carlos Rodríguez: «Las relaciones vasalláticas siguen aún pesando: un criado es hecho considerado como siervo, como parte del linaje, a la hora de enjuiciar sus acciones» (2001: 102).

El siervo feudal está totalmente arraigado al señor y a la tierra. No existe, por lo tanto, separación entre productor y medios de producción. Se tiene que originar el proceso de expropiación/proletarización para que el individuo se constituya como sujeto libre. El trabajador –o productor inmediato–, dice Marx, «para disponer de su propia persona, tiene que dejar de estar ligado a la tierra o enfeudado a otro hombre (1867: 757). Una vez se haya desvinculado de los medios de producción,

estos liberados sólo llegan a ser vendedores de sí mismos después de haber sido despojados de todos sus medios de producción y de todas las garantías de existencia que le ofrecía el antiguo orden (Marx, 1867: 757).

Usurpados los medios de producción, los hombres «libres» sólo pueden obtener riqueza vendiendo su propio cuerpo. Sólo a partir de esta matriz ideológica, que transforma al siervo en sujeto libre, será posible comprender el comportamiento de los personajes de *La Celestina*. Todos los personajes de la obra actúan según su individualidad, su nueva libertad adquirida, luchando por su propio beneficio. Es por eso que la crítica –tradicional y moralista– suele tildar de egoístas a los personajes y resaltar su malicia en cada uno de sus actos. Pero, como recuerda Rodríguez Puértolas (1976: 166) parafraseando a Marx, esto no es más que una falacia ideológica; es decir, el intento de condenar a los personajes identificándolos a partir de una condición humana, y en principio universal, que no es sino producto de un contexto histórico y social muy concreto. Los personajes de *La Celestina* son infieles y egoístas porque no pueden ser de otro modo. Son una segregación del individualismo burgués. La nueva matriz ideológica genera una dialéctica fidelidad/libertad que, en un principio, plantea problemas de conciencia en los personajes. Sobre todo en Pármeno. En un primer momento Pármeno se desentiende de los planes de Celestina y Sempronio, y decide guardar fidelidad a su amo.

Pero la burguesía naciente necesita sujetos libres, despojados de los medios de producción, a los que comprar su fuerza de trabajo en las nuevas relaciones de mercado. Sin la pertinente expropiación de los medios de producción resulta imposible el inicio del proceso de proletarización. Celestina, de igual modo, necesita que Pármeno se desvincule de su amo para que, una vez libre, trabaje para ella. Así lo demuestra este fragmento que, aunque largo, no tiene desperdicio:

CEL. – [...] *Dexa los vanos prometimientos de los señores*, los cuales desecan la substancia de sus sirvientes con huecos y vanos prometimientos. Como la sanguijuela saca la sangre, desagradescen, injurian, olvidan servicios, niegan galardón [...]. Estos señores desde tiempo más aman a sí que a los suyos, y no yerra. Los suyos ygualmente lo deven hazer. *Perdidas son las mercedes*, las magnificencias, los actos nobles [...]. *Que con él no pienses tener amistad*, como por la diferencia de los estados o condiciones pocas vezes contezca. [...]. *Y mucho te aprovecharás siendo amigo de Sempronio* (I, 10: 133. La cursiva es mía).

Celestina invita –e igualmente incita– a Pármeno a que actúe a partir de su propio yo. En las nuevas relaciones sociales, las mercedes y las promesas de los señores devienen vacías, vanas, porque estos, igualmente, operan según su propio interés. Por eso le aconseja no tener amistad con Calisto, sino con Sempronio. Con este no sólo podrá establecer un vínculo de amistad, sino que también, de tal asociación, podrá extraer el provecho pertinente del negocio. Pero a pesar de todo, Pármeno se mantiene en sus trece: aunque reconoce que desea riqueza, alega que «no querría bienes mal ganados» (I, 10: 133). La moral de Pármeno parte de la idea de colectividad feudal donde no existe la noción de ganancia propia. La idea de «mal», igualmente, es una segregación del corporativismo antecapitalista donde la lógica de privatización era inexistente. La moral era colectiva y el «bien» estaba asociado a la idea de «bien común». Pármeno no percibe la noción de moral individual y de bien propio. Por eso prefiere ser pobre supeditando la honestidad a la individualidad:

PÁR. – Pues yo con ellos [los bienes mal ganados] no viviría contento, y tengo por honesta cosa la pobreza alegre. E aún más te digo, que no los que poco tienen son pobres, mas los que mucho dessean (133).

Pármeno no es libre, pues no tiene deseos. Prefiere la pobreza alegre a una riqueza que tenga su fruto en la traición. Su inconsciente ideológico provoca estas reticencias. Pármeno no puede todavía soñar con su libertad porque ésta no se ha constituido en su inconsciente ideológico (Ver Rodríguez, 2002: 43). Pero la habilidad de Celestina logrará transformarle en sujeto libre. La vieja cosifica a Areúsa y la convierte en el salario que habrá de pagar a Pármeno. A partir de este intercambio logrará liberar y comprar a Pármeno, haciéndole tomar conciencia emancipadora. Pármeno, de repente, es consciente de sus deseos. Luego, de su libertad por realizarlos. El inconsciente libidinal de Pármeno le hará descubrir su nuevo inconsciente ideológico.

Sólo cuando su inconsciente ideológico haya cambiado, Pármeno descubrirá que no es posible la amistad con Calisto, que éste no merece sus mercedes, su lealtad. Pármeno acaba de descubrir que la realidad social se ha transformado y, con ello, la noción del bien y el mal ha mudado de sitio, que la relación sociedad/individuo se rige a partir de nuevos mecanismos. Sus palabras son delatadoras:

PÁR. – [...] ¡O desdichado de mí! *Por ser leal padezco mal*; otros se ganan por malos; yo me pierdo por bueno. *El mundo es tal*. Quiero yrme al hilo de la gente, pues a los traydores llaman discretos, a los fieles nescios. Si [yo] creyera a Celestina con sus seys docenas de años acuestas, no me maltratara Calisto. Mas esto me porná escarmiento daquí adelante con él [...]: *a río buelto, ganancia de pescadores*. ¡Nunca más perro al molino! (II: 5: 143. La cursiva es mía).

El mundo es tal, anda revuelto. Ante esto sólo queda que cada uno vele por su interés y consiga extraer el máximo beneficio.

La misma noción de libertad es la que experimentan Elicia y Areúsa. Las prostitutas se distancian, de este modo, de la fidelidad del yugo feudal y consideran más digna la prostitución –esto es, hacer uso de su cuerpo como herramienta de trabajo– que el servicio. La dignidad de las putas parte de esta noción burguesa de libertad. Así habla Areúsa:

ARE. – Así goze de mí que es verdad; que estas que sirven a señoras ni gozan deleyte ni conocen los dulces premios de amor [...]. *Por eso vivo sobre mí*, desde que me sé conocer. *Que jamás me precié de llamarme de otrie sino mía*, mayormente destas señoras que agora se usan [...]. Por esto, madre, *he querido más vivir en mi pequeña casa, esenta y señora, que no en sus ricos palacios sojuzgada y cativa* (IX, 2: 211. La cursiva es mía).

Areúsa ha preferido ser libre, aunque puta, que sirvienta de una señora que la desprecie. La prostitución es un ejercicio de libertad. Para ellas la prostitución no es degradante, pues responde a la conquista de un espacio privado hasta el momento inexistente y, por consiguientemente, el descubrimiento de la libertad y del propio yo.

Pero el impacto de la ideología burguesa no sólo se plasma en las relaciones sociales que se establecen entre estos individuos «libres», sino también en las cuestiones epistemológicas, es decir, en todo aquello que concierne a su visión del mundo. La aparición de la Fortuna modifica de forma esencial la concepción del mundo. La mejor definición de la Fortuna y su consecuencia ideológica no podía sino provenir de los labios de Celestina. Dice la alcahueta: «Ley es de Fortuna que ninguna cosa en su ser mucho tiempo permanece: su orden es mudanza» (IX, 3: 212). Esto es radicalmente nuevo pues tergiversa el orden feudal legitimado por el reflejo divino. La matriz ideológica organicista no podía concebir la mudanza. El feudalismo estaba cimentado sobre unas estructuras sociales muy sólidas. Cualquier atisbo de movilidad era inconcebible para su ideología. La matriz feudal determinaba al individuo desde su nacimiento, porque la posición que iba a ocupar en la sociedad estaba condicionada por la herencia sanguínea. Según la filosofía escolástico-aristotélica, el universo estaba dividido en dos partes: el mundo supralunar de las estrellas fijas, donde se halla el Primer Motor Inmóvil o el Dios cristiano (de cualquier modo, la perfección); y el imperfecto mundo sublunar de las estrellas en movimiento. Es decir: la confrontación dialéctica entre la perfección y la imperfección, entre el orden y el movimiento. La ideología feudal, que entiende el mundo como reflejo del orden celestial, traslada esta dialéctica a la sociedad. La perfección social, consiguientemente, está en lo inalterable, en lo fijo, en la sacralización de un orden social que impida la permeabilidad de clases (Ver Rodríguez, 1990: 60). La aparición de la Fortuna sólo puede ser resultado, consiguientemente, de la noción de movimiento a-organicista: «que cada cosa no se mantenga mucho en su propio ser es la negación de las formas sustanciales» (Rodríguez, 2001: 66). Todo es alterable mediante la Fortuna. El orden-reposo es ahora improbable. Estamos ante la crisis del organicismo.

Pero lo que es crucial es la nueva concepción burguesa del tiempo. Ahora el tiempo no responde a los ciclos naturales de cultivo ni a las horas litúrgicas «reveladoras de un «tiempo» escatológico feudal» (Rodríguez, 2001: 135). El tiempo se ha secularizado. Desde la matriz ideológica burguesa el tiempo se reinterpreta transformándose en mercan-

cía útil. El tiempo se debe aprovechar porque se traduce en ganancia. La relación tiempo/dinero es proporcional: un mayor tiempo de trabajo hace que incremente la producción, que es, en esencia, lo que determina el salario. De ahí la concepción del «tiempo es oro» o «*time is money*». No es causalidad, por lo tanto, que «desde el siglo XIV, [resuenen] en todas las ciudades italianas, las campanas de los relojes, contando las 24 horas del día» recordando que el tiempo «no debe perderse, sino administrarse bien; que hay que economizarlo, que ahorrarlo, si se quiere ser dueño de las cosas» (Von Martin, 1932: 32). El tiempo, reinterpretado desde la matriz burguesa de la producción y el beneficio, hace tomar conciencia de la materialidad del mundo.

La concepción moderna del tiempo, objetiva, está presente a lo largo del texto. El reloj rige las vidas de los personajes. Prueba de ello es la cita de Calisto en el huerto de Melibea. Conciertan el encuentro a las doce de la noche:

CAL. – ¡Moços! ¿Qué hora da el reloj?

SEM. – Las diez.

CAL. – ¡O cómo me descontenta el olvido de los moços! De mi mucho acuerdo en esta noche y tu descuydar y olvido se harían una razonable memoria y cuidado. ¿Cómo, desatinado, sabiendo *quánto me va*, [Sempronio], *en ser diez o onze*, me respondías a tiento lo que más aýna se te vino a la boca? (XII, 1: 231. La cursiva es mía).

El tiempo toma importancia por su objetividad, ya que, como dice Calisto,

Si por caso me hoviera dormido y colgara mi pregunta de la respuesta de Sempronio para hazer[me] de onze diez y assí de doze onze, saliera Melibea, yo no fuera ydo, tornárase; *de manera que ni mi mal hoviera fin ni mi deseo* ejecución (231. La cursiva es mía).

La puntualidad toma relevancia. En la sociedad capitalista, todo –incluso el amor– se tiene que producir en su momento exacto porque el *luego* no está garantizado, solamente el *ahora*; la Fortuna, en cualquier momento, puede intervenir y hacer variar radicalmente la relación productivo-amorosa. La misma preocupación perturba a Melibea: «La media noche es passada, / y no viene. / Sabedme si hay otra amada / que lo detiene» (XIX, 3: 286). La demora de Calisto provoca incertidumbre en Melibea, que cree que no se van a poder realizar sus objetivos. Puede ser, incluso, que se haya entretenido con otra. Aquí está la noción de competencia mercantil aplicada a la temática amorosa.

Pero bien, la noción del tiempo burgués es también crucial porque traza una nueva división entre día y noche. El día ahora representa el tiempo de la jornada laboral, mientras que la noche se reinterpreta como espacio de ocio, de libertad verdadera, único espacio inaccesible para la explotación. Para los amantes, la noche representa el lugar donde legitimar sus sentimientos privados, el único refugio en el que se puede actuar al margen del convencionalismo social. Las horas, de este modo, «señalan el límite entre la verdad privada y la imposición pública» (Rodríguez, 2001: 145). La noche se convierte así en el lugar más íntimo, más propio. Es también en la noche donde Pármeno se hace libre. Pero al terminar la noche, el criado tiene que volver a sus responsabilidades diurnas: ha concluido el tiempo excedente de producción y debe regresar al trabajo. Ahora tiene que volver a vender el tiempo necesario para la producción. Si no acude al trabajo o llega tarde se retrasan los procesos productivos y la transformación de materia en mer-

cancía no se producirá a la hora prevista⁴. Esta lógica es la que emplea Sempronio al recriminarle a Pármeno su tardanza:

SEM. – Pármeno, hermano, si yo supiese aquella tierra *donde se gana el sueldo dormiendo, mucho haría por yr allá*, que no daría ventaja a ninguno; tanto ganaría como otro cualquiera. E ¿cómo holgazán, descuydado, fueste para no tornar? (VIII, 2: 198. La cursiva es mía).

Las relaciones objetivas de base hacen que se reinterprete el tiempo en su valor material. El tiempo ya no es un ideal mitológico que deba su explicación a los caballos de Febo. Así se lo hace entender Sempronio a Calisto al recomendarle que, si quiere hablar como es común, deje los rodeos retóricos para referirse al tiempo (VIII, 5: 203). Porque el tiempo en *La Celestina*, dice Julio Rodríguez Puértolas, se presenta como es: «sin falsas decoraciones en torno a él, ni tampoco escapistas y complicadas abstracciones; importa el tiempo, escuetamente, y la vida del hombre en ese tiempo» (1996: 27). La concepción del tiempo es esta. Ya no cabe una interpretación aristotélica. El tiempo es también producto de la nueva base ideológica. Se ha desacralizado.

Pero la burguesía inventa el espacio propio, el lugar que legitima su libertad y su subjetividad. Frente a la objetividad-materialidad del tiempo existe también la noción psicológica del mismo. El mundo real, objetivo y tangible, se presenta transformado ante la mirada subjetiva de los personajes. La ideología de la subjetividad permite a los personajes –aunque de forma inconsciente– concebir el tiempo según su estado de ánimo. El deleite se hace corto mientras que la agonía parece eterna. Así, Pármeno y Areúsa quedan atónitos al ver clarear el día cuando para ellos no ha pasado siquiera una hora (VIII, 1: 197). Mientras que para los amantes parece no haber pasado el tiempo, la realidad exterior ha seguido su curso. La percepción subjetiva de lo exterior no se corresponde con su objetividad real. Esto es lo que Lida de Malkiel ha llamado el carácter impresionista del tiempo (Ver Rodríguez Puértolas, 1996: 27). Lo mismo le sucede a Melibea y a Calisto en el huerto. La ideología de la subjetividad permite la percepción flexible del tiempo, así como su propiedad maleable por las sensaciones individuales. Esto lo sabe Celestina y cuánto más tiempo tenga que esperar Calisto, mayor será su agonía, mayores sus ansias por materializar el deseo y mayor el cobro que recibirá por salario. Como dice Marx: «Es sabido que el valor de una mercancía se determina por el *quantum* de trabajo materializado en ella, por el tiempo socialmente necesario para su producción» (1867: 196). Celestina, con habilidad capitalista, ha hecho creer a Calisto que el *quantum* es superior al que es en realidad, para extraer un mayor beneficio.

Las cuestiones epistemológicas y las nuevas relaciones de base demuestran la crisis del mundo sacralizado, feudal y organicista. La burguesía ha establecido su ideología: el animismo, esto es, «la necesidad de la burguesía de establecer como eje social a la *jerarquía de almas* frente a la *jerarquía de sangres* del feudalismo» (Rodríguez, 1990: 66). La burguesía ha creado un nuevo categorizador social para legitimar su papel en el mundo. Se sirve de la noción de *alma* como representación más íntima de la propiedad privada.

⁴ Estoy empleando una terminología que se desajusta claramente con la realidad de *La Celestina*. Los criados de Calisto no producen nada porque no forman parte de una sociedad productiva. Ellos sólo sirven. Pero resulta pertinente el uso de esta terminología porque se inscribe en la dicotomía tiempo/salario y en la matriz ideológica de la burguesía.

Como afirma Julio Rodríguez Puértolas, «el amor es un ejercicio de libertad». El amor es trasgresor en el sentido de que cuestiona el orden social establecido, basado en los categorizadores sanguíneos. El amor representa el reconocimiento de la esfera de lo privado. Y esto se presenta, nítidamente, en *La Celestina* (Ver Rodríguez (2001: 69–113). Como apunta Juan Carlos Rodríguez, «el animismo barre la escena desde el principio» (2001: 72). Veamos tal escena:

Entrando Calisto en una huerta empós de un falcón suyo, falló y Melibea, de cuyo amor preso, començóle de hablar; de la qual rigorosamente despedido, fue para su casa muy sanguastado. Habló con un criado suyo llamado Sempronio, el qual, después de muchas razones, le endereçó a una vieja llamada Celestina, en cuya casa tenía el mesmo criado una enamorada llamada Elicia (I, «Argumento del primer auto desta comedia»: 111. La cursiva es mía).

Como dice Juan Carlos Rodríguez, están presentes aquí los tres signos principales del animismo: «Los 'ojos' de Calisto (aberturas para el amor); el 'halcón' perdido (es decir, el azar, la fortuna, pero también el signo nobiliario); y el 'huerto' de Melibea (la 'casa' como transcripción de lo privado)» (2001: 72). Ya hemos visto como funciona el impacto de la Fortuna sobre el orden organicista, así como también la noción de propiedad privada que convierte en mercancía la posesión feudal. Sobre los ojos bastan estas palabras de Sempronio: «¡O mis ojos! Acordaos cómo fuiste causa y puerta por donde fue mi coraçón llagado» (VI: 179). Los ojos son las puertas por las que se expresa el alma. El alma, según la noción animista, se comunica con otras almas igualmente privilegiadas; de este intercambio nace el amor. Así se ha enamorado Calisto; así se enamoró Sempronio.

3. Nueva aproximación a *La Celestina*: la aceptación del desorden

Creo que sólo a partir de lo que hemos visto –ambigüedad de linajes e impacto burgués– es posible interpretar la pregunta esencial de *La Celestina*: ¿Por qué Melibea y Calisto no se casan? La crítica ha querido establecer la respuesta a partir de los linajes de los amantes como lastre para el matrimonio. Asimismo, autores como Orozco Díaz, Garrido Pallardó o Serrano Poncela han querido ver a Melibea como conversa y a Calisto como cristiano viejo, a lo que Lida de Malkiel responde que bien podría esto interpretarse a la inversa (Ver Rodríguez Puértolas, 1972: 208–216 y 1996: 18–21). Pero los únicos datos objetivos muestran que no hay nada claro acerca de los linajes y, por lo tanto, la respuesta debe encontrarse mediante nuevas interpretaciones.

Luis García Montero halla la respuesta en la ideología animista de los personajes, al afirmar que «Calisto y Melibea no pueden casarse porque están enamorados» (1999: 16). Y esto es crucial. El animismo es subversivo para el orden feudal pues crea tensiones en la teoría descendente de la ideología aristotélico-escolástica. El amor feudal, claro, se convierte en un contrato entre nobles para actuar según su condición heredada por el cielo. El matrimonio feudal, por consiguiente, sólo debe velar por el orden social y en él no debe intervenir ningún factor que no sea el que concierna estrictamente al «bien común». Prueba teórica de esto es el *De amore* de Andrés el Capellán, donde afirma que «el verdadero amor no es compatible con el matrimonio» (Ver Whinnon, 1970: 31). En esta misma línea teórica, Whinnon señala que Sixto Pitagórico fue «quien primero expresó el juicio de que el hombre que ama ardientemente a su esposa es un adúltero» (10). Santo Tomás, cercano a estos planteamientos, consideró que es más obsceno y pecaminoso amar a tu mujer

que amar, con igual ardor, a otra con la que no se ha establecido la unión sagrada (Ver Whinnon, 1970: 10). El amor es un problema para el orden feudal. Así lo constata Sempronio, desde una concepción contraria claramente al animismo, al ver llegar a Pármeno de su encuentro con Areúsa: «¿Ya todos amamos? El mundo se va a perder» (VIII, 2: 198). El amor es revolucionario. Por ello –y para custodiar el orden– estaba considerado una enfermedad. Whinnon cita, por ejemplo, el *Liber de parte*, manual del médico catalán Arnau de Vilanova, en cuyas páginas considera el amor como una de las cinco patologías existentes.

Hay una oposición clara entre el amor y su institucionalización. Melibea y Calisto no pueden contraer matrimonio porque ellos buscan amor. Otis H. Green, aunque desde unos planteamientos teóricos muy distintos a los nuestros, llega a la misma conclusión: «los dos jóvenes no quieren el hogar, sino el amor» (en Deyermond, 1980: 504). Melibea y Calisto se rebelan contra el orden público al considerar que su intimidad está por encima de todo. En el moderno contrapunto escénico que se establece entre la conversación de los padres de Melibea y, por otro lado, entre esta y su criada Lucrecia, queda patente el propósito de los amantes, cuyo amor nunca les podrá conducir al matrimonio. Pleberio habla con Alisa de que ya va siendo hora de casar a una Melibea totalmente cosificada: «*Demos nuestra hacienda a dulce sucesor* (XVI, 1: 267)». Estas palabras nos remiten irremediablemente al monólogo final de Pleberio donde el padre, con frialdad capitalista, en vez de plañir la muerte de su hija, sólo se acuerda de ella como heredera: «ya quedas sin tu amada heredera» (XXI: 300). Pleberio ha convertido a su hija en el capital vendible que garantiza la continuidad de la hacienda familiar. Este discurso es producto claro de ideología burguesa que construye la familia en torno a la economía. El matrimonio burgués se funda sobre condiciones económicas que representan, dice Engels, «el triunfo de la propiedad privada sobre la propiedad común primitiva, originada espontáneamente» (Engels, 1884: 83).

Melibea no puede concebir el matrimonio donde hay amor. La base matrimonial es el dinero para la burguesía o el linaje para la nobleza; ella posee otra cosa, un nuevo categorizador: el amor. Esta es la lógica del animismo: «El amor adquiere fuerza como una nueva marca de calificación social, que sirve para abrir el camino de la subjetividad y el mérito entre las almas elegidas» (García Montero, 1999: 16). Melibea sólo va a tolerar, desde su ideología animista, utilizar como moneda de cambio el amor. Así lo confirma al decir que «el amor no admite sino sólo amor por paga» (XVI, 1: 268). Y añade que fuera de esta lógica el matrimonio es insostenible. Melibea sienta las bases de que la solidez del matrimonio debe buscarse en el amor. Por el contrario, «no quiero –díces– marido ni quiero padre ni parientes» (269). Y alega que «más vale ser buena amiga que mala casada» (269). Esta afirmación es crucial. El matrimonio sin amor, está diciendo, no lleva a otro lugar que al adulterio. Es sintomático, como dice Engels, del matrimonio burgués, la aparición de

dos constantes y características figuras sociales, desconocidas hasta entonces: el amante de la mujer, y el marido cornudo. Los hombres habían logrado la victoria sobre las mujeres, pero las vencidas se encargaron generosamente de coronar a los vencedores. El adulterio, prohibido con severas penas y castigado con rigor, pero indestructible, llegó a ser una institución social irremediable (Engels, 1884: 85–86).

Pues bien, aquí están las causas de por qué no se casan Melibea y Calisto. Su amor está al margen de las normas y los convencionalismos de la sociedad establecida. El amor

resulta así el único impedimento visible que se presencia en la obra. No es preciso –ni recomendable–, entonces, buscar los motivos en asuntos de linaje, porque en ningún momento a los amantes parece interesarles la sangre, sino el alma. Del cuerpo no les interesa su carácter orgánico, ni siquiera lo consideran la cima de la escala corruptible que les distancia de la belleza-verdad de Dios; el cuerpo es la expresión del alma libre y privada de la nueva ideología a-organicista, mediante la cual pueden gozar de la materialidad del tiempo y del mundo. Esto es crucial, creo, para entender *La Celestina*.

Las contradicciones y ambigüedades acerca de los linajes son un producto de la pérdida de transparencia de la sociedad organicista, provocada por irrupción burguesa que ha establecido nuevos categorizadores sociales –amor, dinero, etc.– que cuestionan la legitimidad de la sangre y permiten la permeabilidad social. Melibea y Calisto, y su amor al margen de las convenciones, han sido partícipes de esto. De este modo no hace falta pensar que Calisto es judío o converso y Melibea limpia de sangre –o viceversa–; ellos están al margen de todo esto: ellos actúan según nuevos mecanismos sociales –animistas– en los que son exactamente iguales.

Tampoco creo que debamos buscar los motivos de *La Celestina* en si su autor, Fernando de Rojas, era judío o converso. Como dice Deyermond, «el autor era converso de tercera generación, con lo cual ya no es posible explicar el pesimismo de *La Celestina* como fruto de una conversión traumática» (1980: 489). Está claro. Pero aunque siguiera siendo judío o fuera, solamente, converso de primera generación, esto no debiera poner trabas a la interpretación objetiva de la obra. La problemática de *La Celestina* no es, en ningún caso, religiosa, sino social. Por lo tanto tampoco debe distraer nuestro análisis el posible moralismo que irradia la obra. No importa. Aunque Rojas hubiera escrito esta obra para criticar la falta de moral de la nueva sociedad burguesa –como así opinan Maravall, Bataillon, etc.–, debemos distanciarnos de sus propósitos. Tampoco importa que sea una obra de protesta, como afirma Rodríguez Puértolas (1972: 233), aunque es muy probable que así sea. La escuela althusseriana ha establecido una distinción tajante entre el proyecto del autor y su resultado, lo que evidencia que el autor «lejos de ser *causa y origen* de la obra, no es más que un *efecto* estructural de las relaciones que gobiernan su mundo» (Sánchez Trigueros, 1996: 134). Y el efecto estructural aquí es el impacto burgués que provoca la crisis organicista. En este sentido es en el que García Montero apunta que a

Fernando de Rojas le salió afortunadamente el tiro por la culata, un hermosísimo disparo fallido, gracias a la fuerza imparable y a la nueva objetividad del mundo que intenta describir en tono de escarnio. El objeto se impone a la intención (1999: 30).

A través del retrato realista del mundo celestinesco –independientemente de que ésta sea la intención de Rojas o no– conocemos el funcionamiento objetivo de la sociedad.

No quiero con esto purificar *La Celestina* de todo rastro de judíos y conversos, como pretendía Maravall; pero mucho menos quisiera que se siguiera leyendo que la imposibilidad de matrimonio entre Melibea y Calisto –y su consiguiente final trágico– tuviera sus causas en el origen poco limpio de uno de los personajes. Creo que no es relevante este aspecto en la obra. Hay ambigüedades, confusiones y contradicciones pero no se trata de descodificar *La Celestina* puesto que –y partiendo de esta base– *La Celestina* no está codificada. Lo que estaba codificado –o, en estricto, revuelto– era esta sociedad de transición cuya transparencia se había perdido como consecuencia del impacto de una burguesía

que irrumpe y modifica todo el sistema organicista. Creo que pretender esclarecer las ambigüedades de los linajes que, de principio a fin, recorren *La Celestina*, e intentar averiguar quién es quién –quién judío, quién converso, quién cristiano viejo, etc.– no hace sino oscurecer la lectura. El averiguar quién es quién es una práctica que llevó a cabo la Inquisición al percibir el desorden que se retrata aquí. Que lo haga la crítica literaria no puede ser sino un residuo escolástico que no nos conduce a ninguna otra parte que a un distanciamiento e incomprensión del momento histórico en que se produce la obra. Sólo a partir de su radical historicidad, de su matriz ideológica y de las luchas sociales en pugna, esto es, la decadencia del mundo feudal tras el impacto de una incipiente burguesía, podremos llegar a comprender lo que trata de decir el texto.

BIBLIOGRAFÍA

A) Edición de *La Celestina*

Rojas, Fernando de (1996): *La Celestina*. Julio Rodríguez Puértolas (ed.). Madrid: Akal.

B) Teoría y crítica literaria acerca del objeto de estudio

Althusser, Louis (1965/1974): *La revolución teórica de Marx*. Madrid: Siglo XXI.

Bajtín, Mijail (1975/1989): *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.

Deyermond, Alan (coord.) (1980): *Edad Media*. En: Francisco Rico (dir.), *Historia y crítica de la literatura española*, I. Barcelona: Crítica.

Engels, Friedrich (1884/1970): «La familia». En: *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Madrid: Fundamentos, 41–105.

García Montero, Luis (1999): «La complejidad creativa (o el buen tiro por la culata)». En: Fernando de Rojas, *La Celestina (versión teatral)*. Barcelona: Tusquets, 11–67.

Gilman, Stephen (1995): «The arguments to *La Celestina*». En: *Romance Philology*, 8, 71–78.

Maravall, José Antonio (1986): *El mundo social de La Celestina*. Madrid: Gredos.

Marx, Karl (1867): «El fetichismo de la mercancía y su secreto», «La transformación del dinero en capital», «La producción de la plusvalía absoluta» y «La acumulación primitiva». En: *El capital*, I. Jesús Prados Arrarte (ed.). Madrid: Edaf, 1972, 74–86, 149–183, 185–327 y 753–825.

Marx, Karl y Friedrich ENGELS (1848/1998): *Manifiesto comunista*. Madrid: Debate.

Rodríguez, Juan Carlos (1990): *Teoría e historia de la producción ideológica*. Madrid: Akal.

Rodríguez, Juan Carlos (2001): *La literatura del pobre*. Granada: Comares.

Rodríguez, Juan Carlos (2002): *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*. Granada: Comares.

Rodríguez Puértolas, Julio (1972): «El linaje de Calisto» y «Nueva aproximación a *La Celestina*». En: *De la Edad Media a la Edad Conflictiva*. Madrid: Gredos, 208–216 y 217–242.

Rodríguez Puértolas, Julio (1976): «*La Celestina* o la negación de la negación». En: *Literatura, Historia, Alienación*. Barcelona: Labor, 147–171.

Rodríguez Puértolas, Julio (1996): Introducción a Fernando de Rojas, *La Celestina*. Madrid: Akal, 5–86.

- Rodríguez Puértolas, Julio (coord.), Carlos BLANCO AGUINAGA e Iris M. ZAVALA (1978): *Historia social de la literatura española (en castellano)*, I. Madrid: Castalia.
- Sánchez Trigueros, Antonio (dir.) (1996): *Sociología de la literatura*. Madrid: Síntesis.
- Vilar, Pierre (1963): «La transición del feudalismo al capitalismo». En: VVAA, *El feudalismo*. Madrid: Ayuso, 53–69.
- Von Martin, Alfred (1932/1981): *Sociología del Renacimiento*. México: FCE.
- Whinnom, Keith (1971): Introducción a Diego de San Pedro, *La cárcel de amor*. Madrid: Castalia, 1993, 7–76.

BURŽOAZNI PEČAT TER DVOUMNOST MELIBEJINEGA IN KALISTOVEGA POREKLA

Avtor članka zbere dvoumnosti in protislovja, ki obkrožajo Melibejino in Kalistovo poreklo. Teh dvoumnosti pa ne poskuša razjasniti, temveč želi poiskati razloge zanje, sprejeti zmedo kot posledico točno določene zgodovinske trenutke. Nezmožnost, da bi ugotovili, kdo je kdo – kdo jud, kdo konvertit, kdo star kristjan itn. –, je samo posledica krize fevdalnega organicizma, ki je zaradi vdora buržoaznih odnosov postal netransparenten.