

La impronta teológico-moral de *La Celestina* en la comedia *Thebaida*¹

RAFAEL IZQUIERDO VALLADARES
Universidad de Montreal

La Celestina cumplirá pronto 500 años², y con ella, el debate que sobre su sentido suscitó desde su aparición. Tras el éxito alcanzado y la extraordinaria difusión de que disfrutó en la España del siglo XVI, numerosos autores tomaron la obra de Rojas como modelo para crear una serie de imitaciones y continuaciones, surgiendo así lo que se ha dado en llamar *género celestinesco*. La anónima comedia *Thebaida* fue la primera de esta serie³.

El autor de la comedia, al igual que muchos de sus contemporáneos, fue receptor y por lo tanto intérprete del sentido de la obra de Fernando de Rojas. No resulta, por tanto, difícil de suponer que si el autor pretendió seguir las pautas interpretativas marcadas por *La Celestina*, extremo que queda aún por confirmar, la comedia *Thebaida* debería reflejar de algún modo la lectura que el autor realizó de la obra de Rojas, revelando, quizás, algo más sobre su sentido.

ESTOICISMO VS. EPICUREÍSMO

En un trabajo anterior, dedicado a la presencia de la ideología del *carpe diem* en *La Celestina* y en la comedia *Thebaida*⁴, acudíamos a un estudio de

¹ El autor agradece al SSHRCC («Social Sciences and Humanities Research Council of Canada») su apoyo financiero.

² Hacemos esta estimación tomando como referencia la edición de Burgos de 1499.

³ La primera edición conocida es de 1521, según los datos aportados por Félix Carrasco en «*La Thebaida* versus *La Celestina*: perspectivas ideológicas», *Los albores del teatro español, Actas de las XVII Jornadas de teatro clásico*, Almagro, julio de 1994, pp. 191-203.

⁴ «El *carpe diem* en *La Celestina* y en la comedia *Thebaida*», en *Relaciones discursivas e ideológicas en La Celestina y en la comedia Thebaida*, Memoria de M.A., Montreal, Universidad de Montreal, 1996, pp. 47-87.

Blanca González de Escandón, sobre la evolución del tema del *carpe diem* a través de la literatura clásica, para referirnos a un fenómeno de entrecruzamiento entre la filosofía epicúrea y el estoicismo de Zenón de Citión⁵, fenómeno que dejaba profundas huellas en la poesía helenística. Recogíamos asimismo la propuesta de Félix Carrasco sobre la existencia de unas *realizaciones falseadas del tópico*⁶ del *carpe diem* español, en las que se recurría a la estructura del tópico original para exhortar al sujeto interpelado a adoptar una conducta estoica. No es difícil suponer que la realización híbrida a que alude Félix Carrasco tenga algo que ver con el entrecruzamiento de dos ideologías, en apariencia irreconciliables, pero que responden a dos visiones diferentes del mundo que gozaban de plena vigencia durante el Renacimiento español.

En este sentido, *El Scholástico* de Cristóbal de Villalón es particularmente elocuente en cuanto a la convivencia de estas dos visiones del mundo en el siglo XVI. En el tratado de educación universitaria en forma de diálogos, ambos criterios ideológicos aparecen claramente identificados como motivo de debate:

Por cierto señores la serenidad del cielo, la delectable mañana, la suavidad del verde prado, la amena arboleda, el gracioso canto de los pájaros, el nuestro dichoso comercio causa perplejidad en mi espíritu: sobre persuadirme aquella opinión de los antiguos filósofos que tenían, haber nacido los hombres para el deleite: y que todas las cosas que hiciésemos se había de reducir a él: así ponían en el deleite su bienaventuranza. Por cierto no me maravillo yo que Epicuro no conociendo el fin inmortal divino quedase aquí diciendo: ser este el fin para que éramos criados, pues él no conocía otro de más perfección. ¿A quién no persuadiera este filósofo con el deleite de esta nuestra mañana, y pasatiempo, y compañía, y buena amistad? Muchas veces contemplo yo las muchas fuerzas que dios puso en el deleite: a tanto que muchos de los antiguos, los cuales por la delicadeza de sus juicios y sublimidad de filosofías eran juzgados por dignos de ser adorados por dioses entre los hombres, vista la grandeza del deleite y convencidos de él, venían a poner en él su felicidad⁷.

El pasaje, de corte más laudatorio que condenatorio, presenta parte de la esencia de la filosofía epicúrea. *El Scholástico* ofrece, sin embargo, otros pasajes en los que resulta evidente la reprobación de los llamados filósofos del deleite y el ensalzamiento de los filósofos defensores de la virtud⁸:

⁵ Véase a este respecto el estudio de Blanca González de Escandón: *Los temas del "Carpe diem" y la brevedad de la rosa en la poesía española*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1938.

⁶ Cf. Félix Carrasco, «La recepción del *carpe diem* en las letras hispánicas del Siglo de Oro», en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. XV, 3, primavera 1991, p. 411.

⁷ Cristóbal de Villalón, *El Scholástico*, Edición crítica y estudio de Richard J.A. Kerr, Madrid, CSIC, 1967, p. 27.

⁸ No olvidemos que los seguidores de la doctrina estoica consideraban la virtud como único bien del hombre.

Epicuro, Eudoxo y Aristipo discreparon tal lejos del bien obrar que emboscados en el vicio pusieron su bienaventuranza en el deleite del cuerpo del buen comer y beber [...] Sócrates, Selerico, Diógenes y Platón fueron verdaderos filósofos: y Epicuro y sus secuaces no lo son [...] Epicuro, Aristipo y Eudoxo eran filosomates que es vocablo griego, que significa en nuestra lengua amante de su cuerpo: y no se llamarán filósofos, que quiere decir amantes de la sabiduría⁹ [...] Sócrates puso la bienaventuranza en la integridad del juicio: y Diógenes en el sumo gozo, y así negaba haber en este mundo bienaventurados. Jamblico la ponía en el que era más semejante a dios: y Seleuco decía que consistía en ser suma virtuosa nuestra ánima. Teógenes y Hippias la ponían en aquellos que tenían su estado tan conforme con la virtud que no gastaban de los males. Veis aquí cómo todos estos fundan sus opiniones en la virtud¹⁰.

Identificamos, pues, dos tendencias ideológicas, estoica y epicúrea, que son objeto de debate y que conviven en un mismo espacio temporal: la España del Renacimiento. En nuestro nuevo acercamiento a la comedia *Thebaida* pretendemos identificar manifestaciones ideológicas, próximas al estoicismo y al epicureísmo, que nos permitan determinar si la convivencia ideológica propuesta tiene también lugar en este espacio textual y, si este extremo viene a confirmarse, en qué términos se establece este vínculo.

Partimos de la premisa de que la identificación de manifestaciones que se adscriben a la ideología del *carpe diem* nos remiten a la doctrina del deleite y responden, por consiguiente, a criterios epicúreos. Los rasgos identificables con lo que Félix Carrasco calificaba de *realizaciones falseadas del tópico* –la exhortación a una conducta estoica– nos conducen al terreno ideológico de la exaltación de la virtud y, por consiguiente, a las doctrinas estoica y cristiana¹¹.

Si en la España del siglo XV las ideas ascéticas permanecían ya muy arraigadas, es de suponer que lo estarían, con más razón aún, en la del siglo XVI, periodo en el que la literatura mística alcanzó su máximo esplendor. La vida terrenal se concebía, por aquel entonces, desde una posición abiertamente estoica: se trataba de la preparación del hombre, mediante el ejercicio de la virtud, para alcanzar la vida eterna¹².

⁹ La esencia de la filosofía estoica surge con fuerza en el pasaje. La consecución de la felicidad a través de la sabiduría es uno de los pilares fundamentales en los que se apoya la doctrina estoica.

¹⁰ Villalón, *ob. cit.*, pp. 40-42.

¹¹ Las afinidades entre estas dos doctrinas han dificultado tradicionalmente su distinción. Joseph Moreau, recuerda que ambas tienen en común «un sentimiento de confianza en la Providencia y una sed de pureza moral» (cf. Joseph Moreau, *Stoicisme, Épicureisme, tradition hellénique*, Paris, Librairie philosophique, 1979, p. 7). Su antigua rivalidad se saldó con la primacía del cristianismo en lo referente a la salvación de las almas y a la educación moral y religiosa. El estoicismo, por su parte, se ocuparía de la organización política. A finales del siglo XVI, con la aparición del estoicismo cristiano, se produjo la reconciliación de ambos movimientos.

¹² Esta misma idea parece estar sugerida en *El Scholástico* de Villalón. Los filósofos estoicos, seguidores de la doctrina de la virtud y aborrecedores del deleite, son quienes logran la salvación y alcanzan la *gloria de allá*.

En la comedia *Thebaida*, buena parte de sus personajes se pronuncia a este respecto adoptando, aparentemente, un posicionamiento ideológico estoico. Sirva como primer ejemplo, a este respecto, el lamento del galán Berintho frente a una conducta humana que ignora la preparación para la vida eterna preconizada por los estoicos:

Berintho.– ¡Y cómo nosotros, siguiendo la vía contraria y el camino más peligroso a nuestra verdadera salud, sin mirar ni considerar la futura vida –que es la que ha de durar en el siglo de los siglos–... (*cena* IV: 2089-93)¹³.

En el caso de la anciana Veturia, el posicionamiento no sólo es claramente estoico, sino que aparece además reforzado por una argumentación propia de la realización falseada del *carpe diem* a la que aludíamos más arriba. Veturia, queriendo exhortar a Aminthas hacia la búsqueda del camino de la gloria eterna, recurre al tema de la fugacidad de la vida terrenal relacionándolo con el topos *carpediano* de la corta duración de la rosa. El ensalzamiento del *maestro* o *sabio* –figura que alcanza la felicidad mediante el conocimiento– es otro de los dogmas del estoicismo a los que recurre el autor en este parlamento:

Veturia.– [...] a mi fe, la verdadera sabiduría es buscar el camino de la gloria y de la vida que siempre a de durar: que estotras cosas transitorias son, y livianas en el peso y vanas en el meollo. Assí que, al que tú vieres encaminado en obras y pensamientos en las cosas del futuro, llámale sabio, pues tiende los ojos a donde está el verdadero bien, el verdadero centro, el verdadero norte de todas las cosas criadas. Que estotra vía rozío es de la mañana, y flores frescas y a la tarde secas y marchitas. Y como un soplo se consume nuestro vivir, y el camino largo, y las provisiones que echamos en el fardel pocas. Y assí, va todo hazia vajo, y en nada imitamos al verdadero maestro: antes burlamos de los que le siguen. (*cena* XV: 8108:20).

Aminthas, personaje de conducta abiertamente epicúrea, ejerce en el fragmento siguiente la función de portavoz de un mensaje encomiástico de la doctrina de la virtud:

Aminthas.– Cierito es, como refiere el Cicerón en una Epístola ser dicho de Eusebio, que la virtud no se alcanza de los mortales salvo con gran sudor; y sola ella es la que haze al hombre lleno de felicidad, y sin ella no somos buenos ni podemos hacer buenas cosas [...] Sobre dezir Platón que la prudencia era guía de las virtudes, y sobre dezir Sócrates su maestro que toda virtud sin la prudencia era ninguna cosa. (*cena* IX: 5266-70).

¹³ Todas las referencias a la comedia *Thebaida* proceden de la edición de G.D. Trotter y K. Whinnom, Londres, 1971. Al final de cada fragmento, indicamos la *cena* a la que corresponde y el número de línea que aparece en esta edición.

Franquila, personaje que manifiesta en la comedia su adhesión a las doctrinas del filósofo estoico Séneca, reprocha a Berintho, mediante un severo discurso, el haberse dejado regir por una pasión sensual que *priva de razón a los hombres convirtiéndolos en animales*:

Franquila.- Y también te faltó, que no lo puedes negar pues es notorio, la parte y bien principal en el hombre, la cual faltando quedamos hechos brutos animales y ajenos de toda razón. (*cena IX: 4730-33*).

Cantaflua se erige asimismo en portavoz de un discurso de exaltación de la virtud, articulado en su caso, mediante una condena de la sensualidad:

Cantaflua.- [...] la sensualidad, tan enemiga de la leal pudicia y tan amiga de todo vicio, y tan enemiga de toda honra y honesto bivar y tan amiga de todo género y especie de delito, y tan enemiga de toda buena manera y de toda virtuosa costumbre. (*cena XI: 5734-38*).

La gran contradicción surge cuando Cantaflua, tras haber expuesto la pugna que la razón y la pasión han mantenido en su interior, se somete a la voluntad de Berintho y ambos se entregan a su primera relación ilícita. Dentro de este contexto, el discurso condenatorio de la sensualidad aparece como la simple justificación de un comportamiento contrario a los valores exaltados implícitamente por la condena. De este modo, el discurso conserva su contenido moral pero pierde su fuerza moralizante.

En cuanto a Veturia, la conducta del personaje sugiere más el favorecimiento de los placeres de la vida terrenal que la consideración de la *futura vida* a la que alude en su parlamento. Tras pronunciar este discurso, de evidente contenido estoico-moral, Veturia vuelve a las acostumbradas tareas de mediadora de amores que la ocupan en la comedia. El discurso moral enunciado se halla, pues, enmarcado dentro de una conducta que poco tiene que ver con la observación por la virtud predicada por estoicos y cristianos. Dentro de este contexto, la perorata moral de Veturia resulta desarmada y pierde parte de la carga y del efecto que cabría esperar de un discurso de este tipo. La contradicción se debe probablemente en este caso, como en muchos otros, a la voluntad del autor de *injerar* en la comedia elementos de carácter filosófico-religioso al estilo de los que Rojas, inspirándose en los usos y costumbres de la literatura renacentista, había integrado en la *Tragicomedia*.

En el caso de Aminthas, el comportamiento erotómano que muestra a lo largo de la comedia está muy distante de la virtud y prudencia que predica en el parlamento citado. Además, estas características no parecen adecuarse a un personaje que poco antes de pronunciar el parlamento señalado ha forzado a la joven criada Sergia. Más adelante, Aminthas reconoce sus yerros y busca una justificación a su conducta:

Aminthas.— Pues cuán despojados estamos de esta perfectísima y sancta virtud ya lo veis. Claro está, harto ciego es, como dizen, el que no vee por tela de cedaço. ¿Y qué queréis más, salvo que entre un millón de hombres no veréis uno prudente? (*cena* IX: 5270-74).

El sermón con el que Franquila ha amonestado a Berintho resulta también contradictorio cuando consideramos que la relación amorosa que ella mantiene con Aminthas está también regida por una pasión desmesurada:

Franquila.— Lo mejor es irme a la cama donde está, y como allí viere assí haré, procurando lo mejor que pudiere de soldar el desenfrenado apetito de mi voluntad que en esta jornada me rige. (*cena* V: 2511-14).

La contradicción entre la reprobación de Franquila y su propio comportamiento alcanza su punto culminante cuando la joven propone a Galterio y Aminthas la formación de un triángulo amoroso:

Franquila.— Pues, señor Aminthas, lo dicho dicho, y mañana en la noche os espero a ti y a Galterio. (*cena* XV: 8085-86).

De los discursos pronunciados por varios de los personajes de la comedia *Thebaida* se desprende, pues, un aparente posicionamiento ideológico que exalta la virtud y la valoración de la vida eterna frente a la terrenal, conceptos muy próximos a las doctrinas cristiana y estoica. Sin embargo, estos personajes son portavoces de un discurso que entra en abierta contradicción con una conducta que no es difícil asociar con el "saisir le jour" característico de la ideología del "carpe diem." Se trata, en definitiva, de una grave contradicción entre la moral predicada y la moral practicada por los personajes¹⁴.

La consideración de los contextos inmediato y global en los que están inscritos los fragmentos citados tiene por efecto una disminución considerable de la carga moralizante que encierran. Si bien la contradicción persiste, la contextualización nos permite comprobar que la diseminación a lo largo de la comedia de fragmentos discursivos de contenido moralizante no implica necesariamente la voluntad del autor de dar una impronta moralizante a los personajes que los enuncian.

¹⁴ Al referirse a la contradictoria sociedad española del siglo XVI, Joseph Pérez ha señalado que «la disociación que se puede observar entre la teoría y la práctica, entre la fe condescendida públicamente y las obras que parecen contradecirla se da [en esta época] en casi todas las naciones» (cf. Joseph Pérez, «La unidad religiosa en la España del siglo XVI», *Seis lecciones sobre la España de los Siglos de Oro; homenaje a Marcel Bataillon*. Sevilla, Universidad de Sevilla/Universidad de Burdeos, 1981, p. 98).

EL DISCURSO TEOLÓGICO-MORAL

Menedemo es sin duda el portavoz del discurso moral en la comedia *Thebaida*. Ya desde las primeras páginas se erige en consejero espiritual de Berinto y articula un discurso exhortativo, de carácter teológico-moral, en el que insta a su amo para que elija el camino del bien, el de la salvación, con el fin de evitar que su pasión por Cantaflua *le prive de razón y le arrastre por la senda del mal*:

Menedemo.— ¿Y no sabes que Dios te crió semejable a sí en las cosas naturales? Pues que esto es cierto, ¿para que te desvías con tan sobrada culpa de los límites de la razón? ¿Y no sabes que dize el Agustino qu'el árbol situado en el paraíso terrenal, llamado de la sciencia del bien y del mal, significa el libre alvedrío del hombre? Pues esto es cierto, ¿para qué estás quexándote tan demasadamente y tan sin medida de los cuidados voluntarios, y de las congoxas que tú con tus propias manos procuras de te cargar, pues está en tu voluntad, y en tal libertad fuiste criado, seguir el camino del bien o del mal? (*cena* I: 186-97).

Además, la conducta de Menedemo a lo largo de la comedia se muestra acorde con el discurso moral que sostiene¹⁵, lo que justifica su exclusión de la caracterización sensual que hemos atribuido a otros personajes.

Ya en la *cena* XV, última de la comedia, Menedemo hace de nuevo gala de su erudición bíblica y pronuncia un severo discurso teológico en el que pasa revista a las *sagradas páginas*, desde el pecado original hasta el juicio final, haciendo especial hincapié en el sacramento de la penitencia y en el perdón de los pecados:

Menedemo.— Verdad es lo que dizes, corrompido está el modo del honesto y recto y cathólico bivar. Pero este sacramento de la penitencia, concedido en la ley de gracia, mucho nos limpia: gran escardillo es para las manzillas dell alma. Porque ya que pequemos, poniéndonos a los pies del sacerdote y manifestando nuestros pecados claramente, quedamos assueltos y libres de las penas del infierno; y aun se podría hazer con tanta contrición y con tanto dolor de corazón la confesión, que en el mismo momento quedásemos libres de las penas del purgatorio. (*cena* XV: 8578-87).

El tratamiento del sacramento de la penitencia en la comedia *Thebaida* ha sido ya estudiado por la crítica celestinesca. José Luis Canet apunta a este respecto cómo este debate teológico *da la verdadera ideología de su autor*. Considera además el crítico que el discurso de Menedemo sobre la evolución del

¹⁵ Aminthas se refiere a la conducta y al carácter religioso de Menedemo en los términos siguientes: «tiene pelada la cabeça de andar representando farças y hecho sacristán, que no pienso hay iglesia en el obispado donde no ha servido» (*cena* I: 720-22).

sacramento de la penitencia, desde el arrepentimiento *espontáneo* en la *segunda edad* hasta la instauración de la confesión verbal con la llegada de Cristo, encierra el *punto de vista cristiano-reformista* del autor. El propósito moral que encierra el discurso respondería a *la tradición de la Universidad de Alcalá al 'rebolver las páginas,' en un intento de acercarlas al pueblo llano en su propia lengua*¹⁶.

Hemos observado, pues, que en Menedemo sí existe una coincidencia entre la moral predicada y moral practicada por el personaje. La contradicción que planteábamos más arriba surge una vez más cuando Galterio, Aminthas y Veturia, personajes que han mostrado, en mayor o menor grado, una conducta abiertamente contraria a la moral predicada por Menedemo, entran en el debate y contribuyen a la enunciación del discurso teológico-moral apoyándolo y matizándolo. Galterio, que ha encarnado en la comedia al proxeneta, al ladrón y al embustero, se permite ahora una reflexión crítica acerca de la conducta humana de quienes persiguen el deleite, excluyéndose irónicamente de este grupo mediante la adopción de la tercera persona de singular:

Galterio.- Muy deviada va en común toda la gente del verdadero camino: pocos hay buenos, muchos caminan tras la voluntad. (*cena* XVI: 8479-82).

Más flagrante resulta aún la contradicción cuando este personaje, en cuyos parlamentos no había hasta ahora atisbo ninguno de reflexión moralmente elevada, pronuncia un extenso discurso teológico sobre la inmortalidad del hombre, sin que aparezca motivo ninguno que nos deje suponer que se haya producido un cambio en la caracterización del personaje:

Galterio.- No te entiendo, porque si miras, el árbol de la vida que estava plantado en el paraíso terrenal nos hazie y dava causa de inmortalidad, aunque dizen que no por virtud puramente natural, pero por virtud gratuita por razón de la obediencia dell ánima de Dios. Assí que yo he oído afirmar que de dos maneras fue la immortalidad dell hombre en ell estado de la inocencia: la una era de una fuerça intrínseca que procedía de Dios, y la otra era extrínseca que era del comer del árbol de la vida. Y este árbol aun dizen que también diera vida muy larga a Adán, aun después del peccado, si comiera d'él; y por esso, está escrito en el tercero capítulo del *Génesis*, hablando Dios con los ángeles: «Mirad que Adán por aventura no coma dell árbol de la vida, y viva mucho tiempo». Y esto así lo entienden allí los doctores, como muchas vezes me dizié a mí el beneficiado de Sant Román mi compadre: assí que no puedo entender en ninguna manera esta conseja. (*cena* XV: 8495-8509).

¹⁶ Cf. José Luis Canet, «La comedia *Thebaida*, una *reprobatio amoris*», *Celestinesca*, 10, pp. 12-13.

Por su parte, Aminthas, personaje en cuya caracterización elevadamente sensual no es preciso insistir, parece ahora compartir con Galterio su apreciación sobre la conducta errónea de un *humano género muy amanzillado con los vicios*. Aminthas, al igual que lo hacía Galterio, se excluye del grupo del *grosero vulgo* mediante un enunciado general en tercera persona:

Aminthas.– Porque cierto es que el humano género muy predominante está la torpeza, y el grosero vulgo muy amanzillado está con los vicios, y la ignorancia es la que lleva a los mezquinos por camino apartado. Y ellos piensan que no hay más sino poca ropa y gran soberbia y caminar tras el desenfrenado apetito... (*cena X*: 5302-08).

Ya hemos mencionado cómo Veturia ejerce en la comedia, en varias ocasiones, la función de medianera que fomenta la unión erótica de otros personajes, particularmente en el caso de la pareja Claudia/Aminthas. A pesar de su participación en actividades de dudosa moralidad en su tiempo, la anciana interviene también en el debate teológico-moral de la *cena XV* reprochando la conducta de quienes persiguen *los vicios* y siguen la *via siniestra*:

Veturia.– Mas cierto, todo bivalente mundano bien a rienda suelta camina tras los vicios, y d'esta manera, con harto trabajo nos salvamos. (*cena XV*: 8551-53).

Veturia.– [...] todos siguen la vía siniestra, caminando tras cobdicias, raíz de todos los males. De manera que todos el día de hoy son soberbios, avaros, airados sin propósito, luxuriosos, glotones, embidiosos, perezosos. (*cena XV*: 8570-74).

Cabe señalar, como diferencia con respecto a los parlamentos de otros personajes, que Veturia sí parece incluirse, aunque veladamente, en la conducta que ella misma reprueba:

Veturia.– Malo es hablar de vidas ajenas: cállome por no herirme en el ojo. (*cena XV*: 8576-77).

Con excepción de este último pasaje, en el que Veturia se reconoce como posible destinataria del discurso moral que enuncia, no aparecen otros indicios que permitan establecer un vínculo sólido entre el discurso teológico-moral que sobre la penitencia y otros asuntos aparece en las últimas páginas de la comedia y la conducta abiertamente contradictoria, con respecto a este discurso, que mantienen los personajes a lo largo de la obra. En este sentido, estimamos que el discurso teológico-moral aparece descontextualizado por cuanto resulta incoherente su presencia en boca de los personajes que lo enuncian, exceptuando el caso de Menedemo. Ante la falta de conexión entre ambos discursos, teológico-moral y erótico, cabe reflexionar sobre el motivo por el que el autor de la comedia *Thebaida* concentró, en la última *cena* de la obra, la presencia de un

discurso que entra en abierta contradicción con el comportamiento de los personajes durante el resto de la comedia.

José Luis Canet ha observado esta contradicción y la ha resuelto atribuyendo al autor la voluntad de imponer *su ideología por encima del decoro de sus personajes, obligándoles a decir lo que a él le interesa que digan y en el momento menos propicio, sin preocuparse de la lógica de las acciones ni de la verosimilitud*¹⁷.

Si bien estamos de acuerdo en que el autor de la comedia infringe las leyes del decoro con respecto a sus personajes, estimamos que el origen de lo que calificamos ya de *contradicción discursiva* habría que buscarlo fundamentalmente en la consideración de la *Tragicomedia* de Rojas como modelo por el autor de la *Thebaida*.

Fijémonos a este respecto en las primeras páginas de ambas obras. Ya ha señalado Ciriaco Morón cómo en el primer *auto* de la *Tragicomedia*, Calisto aparece en situación de pecado. El galán comete sacrilegio al considerar, durante su primer encuentro con Melibea, que el *galardón* recibido, ver a la dama, es fruto del *servicio, sacrificio, devoción y obras pías*¹⁸ que ha ofrecido a Dios. Ciriaco Morón expone citando a Pedro Cinuelo en *Reprobación de supersticiones*:

Peca el hombre primero en la manera de la oración quando por ella pide a Dios o a su gloriosa Madre o a otro cualquier sancto cosa que no es justa y es contra la honra de Dios y de sus sanctos¹⁹.

Cuando el autor de la *Thebaida* decide que Berintho, en el primer parlamento de la comedia, dirija una plegaria en la que solicita la intercesión divina para lograr el amor de Cantaflua, esta repitiendo el *motivo* del sacrilegio del primer *auto* de la *Tragicomedia*:

Ber.- ¡O soberana deidad! ¡O centro y fin ultimado de todas las cosas! ¡O tú que mandas ir el siglo a duración perpetua! ¡O tú que estándote quedo hazes que todas las cosas se muevan! ¡O principio y fin del gran universo, O señor del firmamento y natura! ¿Y no moverías el corazón de Cantaflua, ablandando su tan demasiada dureza, liqueciéndola con el licor de tu tan inmensa misericordia? (*cena* I: 145-52).

Por otra parte, y volviendo a la consideración del discurso teológico-moral, es sabido que muchas de las numerosas sentencias morales²⁰ que contiene *La*

¹⁷ *Ibid.*, p. 10.

¹⁸ Cf. Ciriaco Morón, *Sentido y forma de La Celestina*. Madrid, Cátedra, 1974, p. 64.

¹⁹ *Ibid.*, p. 65.

²⁰ Con respecto al significado y origen de estas sentencias, véase el amplio estudio de Castro Guisasola: *Observaciones de las fuentes literarias de «La Celestina»*, Madrid, C.S.I.C., 1973.

Celestina fueron recuperadas literalmente por el autor de la *Thebaida* para incluirlas en su obra. Sin embargo, al igual que hizo con un discurso erótico cuya semilla también recogió de la *Tragicomedia*, el autor anónimo no se contentó con reproducir estas sentencias sino que añadió otras nuevas y desarrolló alguna de las ya existentes.

Además de las tiradas morales de origen teológico y filosófico de *La Celestina*, el autor de la comedia *Thebaida* debió tener también en cuenta los elementos preliminares y posliminares que acompañan al texto²¹. La tesis de Marcel Bataillon sobre el sentido moral de *La Celestina* se basa precisamente en el estudio de estos elementos paratextuales. En su estudio, el autor propone una lectura de los preliminares y posliminares de la obra desde el presupuesto de la sinceridad de Fernando de Rojas en cuanto a la intención moral que en ellos declara.

Si el autor anónimo de la *Thebaida* se fijó en las primeras páginas de la *Tragicomedia* para reflejar en su obra una situación inicial idéntica, el sacrilegio de un galán que pide a Dios que interceda en la consecución del amor de la dama, esta situación bien pudo haberse repetido en las postrimerías de la redacción de la comedia. Recordemos a este respecto el contenido, de evidente carácter teológico-moral, del *Concluye el autor* que Rojas añade en la edición de 1502:

Pues aquí vemos quån mal fenescieron
aquestos amantes, huygamos su dança.
Amemos a Aquel que espinas y lança,
açotes y clavos su sangre vertieron.
Los falsos judíos su haz escupieron,
vinagre con hiel fue su potación;
por que nos lleve con el buen ladrón,
de dos que a sus santos lados pusieron.

No dudes ni ayas vergüença, lector,
narrar lo lascivo que aquí se te muestra:
que, siendo discreto, verás que es la muestra
por donde se vende la honesta labor.
De nuestra vil massa, con tal lamedor,
consiente coxquillas de alto consejo;

²¹ Félix Carrasco ha querido destacar la importancia de los elementos paratextuales señalando que en ellos «se produce de modo más particular el encuentro autor/lector para entregar las instrucciones de lectura y donde podemos observar las grandes líneas para encasillar literariamente la obra y las intenciones del autor sobre el sentido de su texto» (cf. Félix Carrasco, «*Celestina* y sus imitaciones: el debate sobre el sentido del modelo», comunicación presentada en el Congreso de la A.I.H., Birmingham, agosto de 1995, p. 14). Ciriaco Morón ha apuntado a este respecto que en el prólogo de la edición de Toledo de 1500 se «declara la intención moral» de la obra y se alude a la presencia de las «muchas sentencias filosofales» que contiene (cf. Morón, *ob. cit.*, p. 59).

con motes y trufas del tiempo más viejo,
 escritas abuelas, le ponen sabor.

Y assí, no me juzgues por esso liviano,
 mas antes zeloso de limpio bivar,
 zeloso de amar, temer y servir
 al alto Señor y Dios soberano.
 Por ende, si vieres turvada mi mano
 turvias con claras mezclando razones,
 dexa las burlas, que es paja y grançones,
 sacando muy limpio de entre ellas el grano.

Viendo cercana la conclusión de su obra, el autor de la comedia *Thebaida* debió plantearse la necesidad de dejar, como lo hizo Rojas según Bataillon, *el sello final de la moralidad en una obra concebida como tal*²². Sin embargo, el autor de la *Thebaida* optó por dejar este sello mediante la inclusión de largas tiradas de carácter teológico-moral, de ahí el discurso de Galterio, en lugar de recurrir a un escueto *Concluye el autor* al estilo de Rojas. La decisión responde probablemente a la animosidad, que ya había mostrado en el tratamiento del discurso erótico, por desarrollar y multiplicar algunos de los elementos discursivos que aparecían en el modelo²³. Pero al autor de la comedia *Thebaida* le faltó el arte de Rojas en cuanto a la observación del decoro a la hora de distribuir el discurso moral entre sus personajes, dando así lugar a la contradicción entre moral predicada y moral practicada a la que hemos aludido en este trabajo.

En resumidas cuentas, el estudio del discurso didáctico-moral en la comedia *Thebaida* nos ha permitido poner de relieve la contradicción que supone la articulación de un discurso de carácter teológico-moral por unos personajes de conducta abiertamente epicúrea. Intentando explicar las causas de esta contradicción, hemos analizado este discurso a partir de sus contextos inmediato y global, llegando a la conclusión de que el discurso teológico-moral aparece descontextualizado con respecto a las instancias enunciativas que lo articulan.

Pensamos a este respecto, que el autor de la comedia *Thebaida* quiso seguir las pautas marcadas por *La Celestina* en cuanto a la presencia al final de la obra

²² Nuestra traducción de: «Rojas a mis le sceau final de la moralité à une œuvre conçue comme 'telle'» (cf. Marcel Bataillon, *La Célestine selon Fernando de Rojas*. Paris, Didier, 1961, p. 219).

²³ He aquí un ejemplo paradigmático de la multiplicación del discurso moral: si Rojas hace una breve alusión teológica sobre la pasión y muerte de Jesucristo en el paratexto final, el autor de la *Thebaida* pone en boca de Menedemo, portavoz principal en la comedia del discurso teológico-moral, un extenso resumen bíblico que abarca desde el pecado original hasta el juicio final. En cuanto a la multiplicación del discurso erótico, nos hemos ocupado de este asunto en nuestro trabajo: «El discurso hedonista en *La Celestina* y en la comedia *Thebaida*», *Relaciones discursivas e ideológicas en «La Celestina» y en la comedia «Thebaida»*, Memoria de M.A., Montreal, Universidad de Montreal, 1996, pp. 6-42.

de un severo discurso de carácter teológico-moral. Del mismo modo que había multiplicado el contenido erótico-amoroso de su obra con respecto a la de Rojas, el autor se explayó repartiendo extensas tiradas teológicas entre sus personajes sin tener quizás muy en cuenta las leyes del decoro que Fernando de Rojas sí había observado. Si el autor de la comedia *Thebaida* mostró tan acusado interés por dejar visible el discurso teológico-moral en su obra, fue probablemente porque interpretó que este elemento era parte esencial de la obra que le servía de modelo, dejando así entrever la voluntad de reflejar, e incluso de superar, la impronta moral con la que consideró que Rojas había sellado su obra.

BIBLIOGRAFÍA

- BATAILLON, Marcel, *La Célestine selon Fernando de Rojas*. Paris, Didier, 1961.
- CANET VALLES, José Luis, «*La comedia Thebaida, una reprobatio amoris*», en *Celestinesca*, 10, pp. 3-15.
- CARRASCO, Félix, «La recepción del *carpe diem* en las letras hispánicas del Siglo de Oro», en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. XV, 3, primavera 1991, pp. 411-425.
- «*La Thebaida* versus *La Celestina*: perspectivas ideológicas», en *Actas de las XVII Jornadas de Teatro Clásico*, ed. Felipe Pedraza y Rafael González, Ciudad Real, 1995, pp. 191-203.
- «*Celestina* y sus imitaciones: el debate sobre el sentido del modelo», comunicación presentada en el Congreso de la A.I.H., Birmingham, agosto de 1995.
- CASTRO GUIASOLA, Emilio, *Observaciones de las fuentes literarias de «La Celestina»*, Madrid, C.S.I.C., 1973.
- CHEVALIER, Maxime, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Turner, 1976.
- FOTHERGILL-PAYNE, Louise, «*Celestina* as 'Funny Book': a Bakhtinian Reading», en *Celestinesca*, XVII, 2, 1993, pp. 29-51.
- FRAKER, Charles F., *Celestina: Genre and Rhetoric*. London, Tamesis books, 1990.
- GONZÁLEZ DE ESCANDÓN, Blanca, *Los temas del «Carpe diem» y la brevedad de la rosa en la poesía española*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1938.
- HARTUNIAN, Diane, *La Celestina: a Feminist Reading of the Carpe Diem*. Potomac, Scripta Humanistica, 1992.

- HEUGAS, Pierre, *La Célestine et sa descendance directe*. Bordeaux, Éditions Bière, 1973.
- IZQUIERDO, Rafael, Relaciones discursivas e ideológicas en «La Celestina» y en la comedia «Thebaida», Memoria de M.A., Montreal, Universidad de Montreal, 1996.
- LACARRA, M.^a Eugenia, *Cómo leer La Celestina*. Madrid, Júcar, 1990.
- LIDA DE MALKIEL, M.^a Rosa. *La originalidad artística de La Celestina*. Buenos Aires, EUDEBA, 1962.
- MOREAU, Joseph, *Stoïcisme-épicurisme. Tradition hellénique*. Paris, Librairie philosophique, 1979.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco, *Sentido y forma de La Celestina*. Madrid, Cátedra, 1974.
- PÉREZ, Joseph, «La unidad religiosa en la España del siglo XVI», en *Seis lecciones sobre la España de los Siglos de Oro; homenaje a Marcel Bataillon*. Sevilla, Universidad de Sevilla/Universidad de Burdeos, 1981, pp. 95-110.
- RAMOND, Michèle, «L'idéologie du désir et de la mort dans le carpe diem espagnol classique», en *L'idéologique dans le texte (Textes hispaniques)*. Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1984, pp. 213-234.
- RUSSELL, Peter, Edición y estudio de *La Celestina. Comedia o Tragicomedia de Calisto y Melibea*. Madrid, Castalia, 1991.
- TROTTER, G. y K. WHINNOM (Ed.), *La comedia Thebaida*, London, Tamesis books limited, 1968.
- VILLALÓN, Cristóbal de, *El Scholástico*, Edición crítica y estudio de Richard J.A. Kerr, Madrid, CSIC, 1967.