



SOBRE EL LLAMADO EXISTENCIALISMO EN LA *CELESTINA*\*

Ciriaco Morón Arroyo  
Cornell University

Cuando la profesora Gurza se convenció de que era posible interpretar *La Celestina* desde el existencialismo, percibió la posibilidad de una objeción: ¿qué tiene que ver una filosofía de guerra mundial con una obra literaria de 1499? ¿Hay razones para que una lectura existencialista de la obra de Rojas tenga validez histórica, o se tratará de un ejercicio sagaz pero sin pretensiones de auténtica interpretación?

A esa objeción y pregunta se contesta en el primer capítulo: "Dos épocas de crisis y sus actitudes vitales" (pp. 15-44). Con toda inteligencia y prudencia la profesora Gurza advierte que la distinción entre Renacimiento y Edad Media no es tanto de fechas cuanto de actitudes; e incluso al estudiar las actitudes distintas de los dos períodos, no podemos olvidar los elementos comunes en ambos. La crisis de fines del siglo XV, en la cual se inserta la obra de Rojas, se describe en torno a dos términos claves: a) "El Medioevo: énfasis en el 'más allá,'" y b) "El Renacimiento: humanismo, énfasis en esta vida, individualismo." Desde estos dos focos se explican contrastes como el siguiente: "La Edad Media fue una época de respuestas. El Renacimiento, de preguntas que destruyen la coherencia y simetría del universo medieval" (p. 25). Las páginas que siguen, resumen manifestaciones de la nueva vitalidad en la filosofía, el arte y la literatura. En ese canto a las virtudes de aurora del Renacimiento no queda mucho hueco para la crisis social en que ha de surgir *La Celestina*.

Después de dibujar el entorno de la obra de Rojas, se pretende hacer lo mismo con el período en que surgió el pensar existencialista: "Del siglo XIX al siglo XX a) Industrialismo, triunfo de la burguesía, ideas económicas y políticas, técnica y ciencia, ideas filosóficas" (pp. 31-37); b) "El siglo XX: ciencia y técnica; deshumanización, las masas y el hombre masa; totalitarismo político; corrientes filosóficas" (pp. 37-44). Me parece digna de comentario la siguiente proposición: "Las ideas filosóficas del siglo XIX se pueden caracterizar por su cantidad, variedad,

---

\*Notas del lector del libro *Lectura existencialista de "La Celestina"*. Por Esperanza Gurza. Madrid: Editorial Gredos, 1977. 351 págs.

complejidad y, a veces, brevedad de vida" (p. 31). Si tomáramos conciencia de esa verdad indiscutible, abandonaríamos tópicos como "el positivismo del siglo XIX," "la crítica tradicional del siglo pasado" y frases parecidas que son testimonios de ignorancia.

Como fenómenos característicos del siglo XIX la profesora Gurza estudia la revolución industrial y los cambios que indujo en la estructura de la sociedad, el liberalismo económico y el socialismo; en el orden político, la realización más revolucionaria del siglo XIX es la consolidación de la democracia como forma ideal de gobierno; y en el orden técnico alude la autora a la orgía de invención que tiene lugar especialmente en la segunda mitad del siglo. Sigue un somero resumen de historia filosófica con mención de Kant, Hegel, Marx, Spencer, el pragmatismo y la restauración de la escolástica.

La filosofía del siglo XX se resume sobre la lucha de dos polos: idealismo heredado del siglo anterior y realismo. Al hablar del realismo se menciona a Husserl, "exponente de la fenomenología, ciencia de lo subjetivo" (p. 41); y por fin se menciona el existencialismo, que "se alza en favor del individualismo, la subjetividad, la introspección y el sentimiento. No es una filosofía de las cosas, sino de la situación humana" (p. 41). La crisis en la que el existencialismo surge consistiría en que todos los adelantos del siglo XIX habían resultado negativos y habían conducido al hombre a mayor alienación.

Al terminar de leer este capítulo se me ocurren cuatro objeciones:

1. El procedimiento de hacer un paralelo entre dos épocas de la historia es antiexistencialista. El tiempo, según *Ser y tiempo* de Heidegger (1927), es el horizonte último en que la existencia humana cobra su sentido. En un primer nivel el hombre se define como "atención" (traduzco con esta palabra sencilla el alemán *Sorge*. "Cura" es un término artificial y "preocupación" tiene un sentido ya muy cualificado que limita el sentido general de *Sorge*); y si leemos los distintos aspectos incluidos en el fenómeno de atender estos son el hecho de encontrarnos--facticidad, talante, pasado--proyectados y proyectando--comprensión, posibilidad, futuro--y preocupados con las cosas concretas de la situación--caída, presente. Pasado, futuro y presente, o sea, el tiempo, son pues, el horizonte que define al hombre como "atención."

Ahora bien lo nuevo de esta interpretación del tiempo es que deconstruye la visión tradicional y a su vez la explica. En la visión tradicional pasado, presente y futuro son tres momentos mecánicamente distinguidos; en la visión heideggeriana los tres momentos están fundidos en un presente que nunca podemos definir en términos mecánicos; porque mi presente de ahora no se mide por este segundo en que escribo--he escrito--la *e* o la *b*; mi presente es todo esto que me encuentro y a lo que aspiro; repitiendo lo que escribí en *El sistema de Ortega y Gasset* (1968), ideales, situación, herencia y facticidad.

Cuando el tiempo se concibe así, el establecimiento de paralelismos entre épocas históricas es una caída en la concepción mecanicista y vulgar; y creo que la profesora Gurza se da cuenta de ello, pues nos advierte

que no se trata de fechas exactas ni de paralelos mecánicos, es decir, que en el fondo no se debe hacer lo que ella pretende hacer.

2. Si el paralelismo histórico es válido, debemos esperar una relectura existencialista de toda la literatura del período. Concedo que las obras maestras--en este caso *La Celestina*--se apartan de lo típico de un momento histórico y en este sentido son siempre algo anacrónicas; no se agotan en el lenguaje e ideas de su tiempo, sino que desvelan estratos de la existencia no susceptibles de reducción a un presente mecánicamente entendido.

Sin embargo, precisamente las obras no maestras son aquellas que se agotan en las preocupaciones y lenguaje de su tiempo; hay poemas o narraciones que leemos sólo como documentos de época; por consiguiente, si a fines del siglo XV hubo en España conciencia de una crisis en sentido negativo capaz de explicar el "existencialismo" de *La Celestina*, no hay razón para que el *Tristán de Leonís*, *Amadís de Gaula*, el teatro y la poesía de Juan del Encina o los escritos de Diego de San Pedro, no se puedan leer desde la misma perspectiva. Si eso no es posible, con toda probabilidad estamos sacando *La Celestina* del contexto en que cobra sentido y haciendo, por consiguiente, mitología.

3. Ya he apuntado que la profesora Gurza resume varios rasgos del Renacimiento; pero se olvida de señalar cuáles conducen a una crisis de alienación que se parezca remotamente a las condiciones en que surge el existencialismo en el siglo XX. Incluso el tema de los conversos y la Inquisición, cómodo comodín de algunos hispanistas, no juega ningún papel en toda la lectura de la profesora Gurza. Los caracteres que se dan como definitorios de la Edad Media y Renacimiento son falsos o vagos y están tomados indiscriminadamente de historiadores literarios, de historiadores del arte, de historiadores políticos, sin notar la autora que todos pueden llevar razón desde su punto de vista, pero no llevarla una suma ecléctica de todos ellos. Precisamente lo primero que necesitamos para ponernos de acuerdo sobre una noción tan vaga como Renacimiento es distinguir sus distintos aspectos: artístico, poético, social, filológico, filosófico, y ver cómo unos vienen después de otros a veces con signo contrario; y todos ellos siguen distinto ritmo de desarrollo. Voy a explicar en dos palabras lo del signo contrario. En 1273 San Buenaventura (1221-1274), llegó a París y encontró la universidad deshecha "pues ha precedido la impugnación de la vida de Cristo en las costumbres por algunos teólogos, y la impugnación de la doctrina de Cristo con falsas tesis por ciertos artistas o filósofos."<sup>1</sup> Nos interesa la referencia a los filósofos, cuya falsa postura consistía en propugnar un aristotelismo basado exclusivamente en la razón. Según ellos la razón no podía demostrar que el mundo tuvo principio; eso se sabe sólo por la primera sentencia del Génesis. Cabía, por tanto, una filosofía en la cual podían ser verdaderas ciertas proposiciones que eran falsas según la teología. Así se formula la teoría de la doble verdad con la cual se inaugura una filosofía laica en pleno siglo XIII.

Pero lo curioso es que en 1277, el representante máximo del pensamiento medieval, religioso y jerárquico, Santo Tomás (1225-1274), es

condenado en París por "aristotélico," es decir, por pertenecer a la dirección supuestamente irreligiosa. Y quemando varias etapas de los siglos XIV y XV, el hombre que produce la revolución central en la historia del pensamiento europeo: Lorenzo Valla (1407-1457), oponiendo la filología histórica al estructuralismo escolástico, lo hace en nombre de una lectura religiosa de la Biblia, que no esté contaminada de filosofía profana. Para Valla, padre del pensamiento renacentista, el Renacimiento es resurrección del Evangelio en contra de un pensamiento medieval desviado del cristianismo. Erasmo y Lutero, seguidores de Valla y--supongo--hombres del Renacimiento, no hacen sino intensificar el mensaje del pensador italiano.<sup>2</sup>

4. Mi última objeción pretende ir más a la raíz. Hemos leído un capítulo sobre Edad Media y Renacimiento; se nos han citado unos cuantos estudios secundarios, ni siquiera los grandes historiadores de esos períodos, y ni un solo texto primario de escritores medievales o renacentistas. A mí no me extraña que un profesor viva de fuentes secundarias en una clase donde hay que tocar cierto tema de pasada, o en una tertulia; pero me espanta el que alguien emita juicios sobre un autor o época sin conocerlos de primera mano. Eso es exactamente lo que analiza Heidegger en el capítulo V de *Ser y tiempo* bajo los títulos de palabra vacía, curiosidad y ambigüedad (nn. 35-37).

Se me podría responder que el capítulo sobre Edad Media y Renacimiento sólo pretende resumir ciertas ideas aceptadas y conocidas para situar históricamente la lectura de *La Celestina*. Arguye mala intención por mi parte el criticar algo que es marginal en el libro como si fuera su centro. Pero yo he lanzado mi crítica porque el capítulo segundo: "El existencialismo" (pp. 45-70), central en una "lectura existencialista," sigue el mismo método: un conglomerado de autores y autorcillos secundarios y ni una sola cita de Heidegger, Jaspers o Sartre. Los únicos autores entre los citados que pueden ser considerados fuente primaria para el conocimiento del existencialismo son Jean Wahl y Emmanuel Mounier; pero incluso ellos son ya epígonos del creador del existencialismo: Heidegger. Si no se conoce a Heidegger no se conoce el existencialismo. Heidegger es un filósofo riguroso, su lenguaje es claro, aunque difícil; pero es claro porque es de una consistencia genial y de una extremada precisión.

La filosofía de Heidegger es en un sentido inmediato la redefinición de los conceptos fundamentales de Husserl: si la fenomenología se define como intuición de esencias, la intuición se redefine como hermenéutica y la esencia del hombre como existencia. Heidegger evita el término "vida" precisamente para situarse en un plano anterior a la dualidad vida/valor y vida/cultura, en la que se debatían Rickert, Simmel, Scheler y el Ortega preheideggeriano (*Tema de nuestro tiempo*, 1923).

En la redefinición de existencia, toma cuanto hay de aceptable en el personalismo de Scheler, pero pretende fundamentarlo en una estructura más comprensiva. Lo mismo ocurre ante la dualidad sujeto/objeto o psicologismo/logicismo en diálogo con Husserl y Nikolai Hartmann; la definición de la existencia como ser-en-el-mundo plantea el problema sujeto/objeto en forma muy diferente de la tradicional, y redefine el concepto de

intencionalidad, básico en Husserl.

Pero *Ser y tiempo* no es sólo un diálogo de Heidegger con sus contemporáneos, es una "deconstrucción" de la historia de la metafísica y, por tanto, un diálogo con Aristóteles, Descartes, Kant y Hegel. Y si el libro es todo eso, mirado desde su pasado, todavía es más mirado desde el futuro: *Ser y tiempo* contiene ya en 1927 la superación del freudismo y del marxismo como polos opuestos en la concepción de la persona humana y la sociedad, y la superación de distintos métodos de crítica cultural y literaria desde una hermenéutica más básica y comprensiva que todos ellos.

La influencia inmediata de Heidegger se basó en la parte humanista de su libro: autenticidad, angustia, muerte, temporalidad y finitud; hoy apreciamos más la hermenéutica, el concepto de "diferencia" frente a "dialéctica," y el esfuerzo por percibir con claridad la inserción de la libertad humana en el cosmos, la sociedad y la lengua, como factores de determinismo. Las distintas formas de existencialismo no han hecho más que tocar aspectos parciales del universo de Heidegger.

Por no entrar en la base ni estudiar la raíz histórica del existencialismo, la profesora Gurza no ha podido llegar a un conocimiento competente de aquella dirección filosófica. Pero lo curioso es que no ha necesitado ese conocimiento; el capítulo III, el más extenso del libro (pp. 71-133), entra ya en *La Celestina* y, como es natural, se olvida de la filosofía existencialista. Por ahí debiéramos haber empezado. El capítulo se titula: "El amor y la expresión sexual como vías hacia lo consciente y hacia la realización de la existencia y del ser."

La profesora Gurza se sirve ahora de "escritores existencialistas" que han tratado el tema del amor y compara sus visiones con el texto de Rojas. Esos escritores son Unamuno y Gide, a los que llama "escritores existenciales *avant la lettre*" (pp. 72 y 77). El capítulo segundo, en cambio, comenzaba así: "La filosofía de la vida, o las filosofías de la existencia, tienen un origen muy lejano, en la antigüedad clásica" (p. 45). Esto es falso; en cambio es verdad que los grandes escritores de todos los tiempos--Sófocles, Cervantes, Shakespeare--han presentado imágenes de la persona humana muy semejantes a las que después definió sistemáticamente la filosofía existencialista.

Además de Unamuno y Gide son citados Malraux, Graham Greene, Julien Green, Sartre y Moravia. Los comentarios de la profesora Gurza son inteligentes, demuestran una estupenda capacidad de leer un texto con gusto y me parecen en general verdaderos. Sólo me atrevería a introducir una distinción que considero importante: la diferencia entre actos y hábitos. En los filósofos y escritores existencialistas el amor es siempre un hábito, es decir, un modo concreto de comunicación humana. Cuando la comunicación entre un hombre y una mujer es íntima y en plena salud, entonces puede culminar en actos sexuales. Pero el amor tiene también lugar en la enfermedad, cuando el desnudo se produce para curar un carbunco y ponerse una irrigación. En *Niebla* de Unamuno, mientras Augusto Pérez se debate en experiencias pseudoamorosas de timidez, compensación y

paternalismo, encontramos dos casos de verdadero amor. En el cap. 21 Don Antonio cuenta cómo se encontró con la madre de sus hijos, con la que no está legalmente casado; y la convivencia les ha hecho parte uno del otro-- "Eres tú, Concha mía, mi costumbre"--; en cambio Unamuno con toda precisión describe el amor acto, que no se ha hecho costumbre; hablandó Don Antonio de su mujer legal dice: "Era como si estuviésemos siempre reconcomenzando la vida, como si la estuviese reconquistando de continuo."<sup>3</sup>

En el capítulo siguiente cuenta Unamuno la fábula del fogueteiro portugués, enamorado de su esposa. Cuando un día la pólvora la quemó y desfiguró su cara, él tuvo la dicha de quedarse ciego, de forma que pudo conservar la imagen de su hermosura. El amor es un modo de comunicación humana que no termina cuando la pólvora desfigura el rostro.

Sartre, con su acostumbrada genialidad, presenta en *Nausea* el estudio de un desahogo sexual sin diálogo, es decir, sin comunicación entre personas humanas: "I live alone, entirely alone. I never speak to anyone, never; I receive nothing, I give nothing. The Self-Taught Man doesn't count. There is Françoise, the woman who runs the *Rendezvous des Cheminots*. But do I speak to her? Sometimes after dinner, when she brings my beer, I ask her: 'Have you time this evening?' She never says no and I follow her into one of the big rooms on the second floor she rents by the hour or by the day. I do not pay her: our need is mutual. She takes pleasure in it (she has to have a man a day and she has many more besides me) and thus I purge myself of a certain nostalgia the cause of which I know too well. But we hardly speak."<sup>4</sup>

En contraste con el sexo en silencio y asco (ib., p. 82), el protagonista de *Nausea* piensa en Anny, la persona por quien siente verdadero amor; pero amor de historiador existencialista, lleno de análisis y autoconciencia. Después de cuatro años de separación, Roquentín y Anny se van a ver; él siente angustia (p. 112); cuando quedan cuatro días para el encuentro, la angustia crece al pensar en el momento de separarse. Roquentín quisiera que Anny fuera definitivamente suya; pero sabe que al fin no podrá ser (p. 140); por fin llega el encuentro, el diálogo es magistral, todo un sistema de filosofía y de maestría narrativa (pp. 182-206); en cuatro años de ausencia los dos amantes han rehecho cada uno su mundo y ya no pueden comunicarse: "I have the terrible feeling that we have nothing more to say to one another. Only yesterday I had so many questions to ask her ... Anny is sitting opposite to me, we haven't seen each other for four years and we have nothing more to say" (p. 205).

Pasando ahora a *La Celestina*, la profesora Gurza dice: "El amor y la expresión sexual son el impulso básico de la vida, son la fuerza regidora de la naturaleza y del hombre. La pasión es el único camino que éste recorre para realizar su existencia y su ser, en otras palabras, para *hacerse*, así como para darse cuenta de su realidad... Pero los caracteres rojianos generalmente no llegan a razonar sobre su *sentirse* como realidades existentes, como lo hacen algunos de los personajes de la literatura de nuestros días" (p. 81). Y por sí no entendemos correctamente el texto anterior, aquí va una paráfrasis: "El sexo es no solamente la fuente del

fluir de la experiencia, sino también el camino a lo consciente. Es, si no la única, cuando menos la principal vía hacia la realización de la existencia y del ser. El 'pienso luego soy' de Descartes, ha sido convertido en la *Tragicomedia*, como en muchas obras existenciales, en un 'fornico luego soy' y por ello mismo *me siento ser*" (p. 325). Un español debe sentir orgullo al ver que tenemos una filosofía digna de parangonarse con la de Descartes, y mucho más consoladora.

He citado estos fragmentos porque creo documentan la vaguedad de todo el libro. Ya he señalado la confusión entre amor y sexo; pero no es que esa supuesta confusión contradiga mis convicciones, es que me parece injusta contra los amantes de *La Celestina*. Calisto y Melibea se aman profundamente y con toda sinceridad hasta el punto de que él pone a la criatura en lugar de Dios, y ella se mata por amor.<sup>5</sup> El sexo es solamente una manifestación del amor pasional que ha conducido antes al sacrilegio, a la divinización.

Lo que diferencia el amor entre Calisto y Melibea del que vemos en la novela moderna, sea psicologista o sea existencialista, es que en la obra de Rojas el amor no está nunca en el texto--casi nunca--; es una fuerza instantánea cuando se miran los amantes; ese amor encendido ya en grado supremo desde el primer encuentro, busca medios para llegar a la presencia de la amada; y la obra es la presentación de esos medios, es decir, la historia de Celestina. Cuando los amantes se encuentran, el amor se articula en un lenguaje teológico: es el goce de la visión beatífica. Es decir, toda la obra está estructurada según el patrón de fines y medios; y no hay un hacerse de los personajes principales; hay simplemente un cambio de situación que es el paso del infierno (Calisto rechazado por Melibea, expulsión del paraíso), por el purgatorio (Calisto a la puerta, acto XII), al cielo, en el que los amantes se gozan plenamente. Lo que no encontramos nunca es una vacilación en el amor, una posible impureza de interés o timidez. Estamos ante un amor ideal, absolutamente sincero; pero ni ese carácter ideal ni esa sinceridad juegan papel en el argumento de la obra, como reconoce la profesora Gurza en el fragmento antes citado, "Los caracteres rojianos generalmente no llegan a razonar sobre su sentirse como realidades existentes"; o sea, que las estructuras del *encontrarse* y la *comprensión articulada en lengua* que son, según Heidegger, los caracteres primarios de la existencia humana, no aparecen en los personajes principales de *La Celestina*. Y no olvidemos que Heidegger, para evitar todo contacto con el idealismo, evita la palabra *conciencia* en toda su obra y la sustituye por *abertura* y *atención*, definiendo estos dos términos como un encontrarse (desde el pasado), en la proyección articulada (lengua) de posibilidades (futuro) y trebejando con las cosas del contorno (caída, presente). El término tradicional "conciencia" es releído por Heidegger con todos esos términos para superar la imagen falsa de la conciencia como un punto cerrado en un instante mecánicamente entendido. Si los personajes de Rojas no razonan sobre su sentirse amando, es porque no articulan su experiencia desde ninguna concepción de la existencia humana. Pero si estas reflexiones son correctas, las categorías existencialistas les sientan a estos personajes como a un santo dos pistolas.

Es imposible seguir discutiendo los capítulos siguientes de este libro: "Trascendencia horizontal y vertical," "Elección, libertad y autenticidad," "Otras categorías y temas existencialistas en *La Celestina*," "Coincidencia de imágenes, símbolos y mitos," "Dos retóricas paralelas," "Recapitulación." En cada caso tendría que hacer la misma observación: los conceptos básicos se emplean con una vaguedad insoportable. Para quien conozca el pensamiento castellano de fines del siglo XV la filiación ideológica de Rojas no es problema; la originalidad artística de *La Celestina* no tiene nada que ver con el existencialismo.

El libro de la profesora Gurza es original, revela lecturas amplias y esenciales, lecturas lentas y capacidad de percibir y gustar un texto; sin embargo creo que no contribuye a iluminar el texto de *La Celestina*; es un ejercicio inteligente, pero que no produce avance en el conocimiento del objeto que investiga.

Los ideales perseguidos en la lectura de un escrito se pueden reducir a tres en un segmento imaginario: A, B, C. En el extremo izquierdo del segmento (A) tendríamos la lectura indisciplinada o sin conciencia metodológica; aquí pondríamos los estudios parciales y de aspectos minúsculos que pierden la visión de la obra completa, o los comentarios intuitivos. En el extremo derecho (C) estaría la lectura que trata de probar la virtualidad de un método determinado: existencialismo, psicoanálisis, marxismo, etc. Aquí el método se convierte en sustantivo y se corre el peligro de distorsionar el texto que queremos comprender. Por eso el método auténticamente existencial (B) fundado en el capítulo V de *Ser y tiempo* y en el famoso libro de Gadamer *Truth and Method*, es una hermenéutica la más comprensiva posible, que pretende mirar a todo el texto y sólo a él desde la distancia apropiada y viendo el texto como el encuentro--la diferencia--de la voluntad expresiva del autor y las posibilidades objetivas que condicionaban esa voluntad. Por eso la interpretación toma su ley no de la intención del autor, sino del significado de los términos en su tiempo y lugar.

Ese historicismo radical produce una lectura existencialista resucitando la existencia y posibilidades del hombre cuando *La Celestina* se escribía. Al mismo tiempo no seamos mecanicistas; el mundo de *La Celestina*, como mundo de hombres está todavía con nosotros; por eso la obra nos es problema, como nos lo es el Renacimiento; y lo más existencialista que podemos hacer es reconstruirlo leyendo muchos textos--los más posibles--de aquel período.



## NOTAS

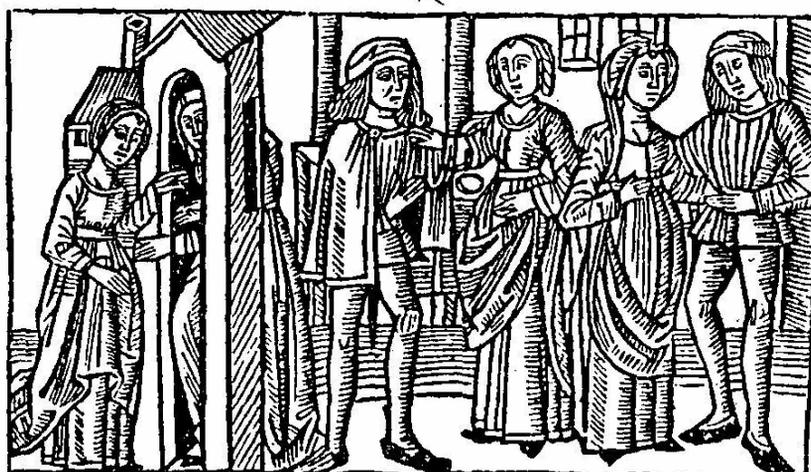
<sup>1</sup> *Collationes in Hexaëmeron*, tomo 1, Ed. Miguel Oromí (Madrid: Editorial Católica, 1957), p. 183.

<sup>2</sup> Para el papel de Valla en el contexto del Renacimiento europeo puedo referir a mis trabajos *Nuevas meditaciones del Quijote* (Madrid: Gredos, 1976), pp. 77-80, y "The Reformation and Its Impact on Spanish Thought," en M. U. Chrisman, and O. Gründler, eds., *Social Groups and Religious Ideas In the Sixteenth Century* (Kalamazoo, Mich: Western Michigan University, 1978), pp. 126-138.

<sup>3</sup> Unamuno, *Obras completas* (Barcelona: Ed. Vergara, 1958), II, 920. El amor como una comunicación auténtica, en que los dos amantes se sienten vinculados por una instancia coordinadora--el ser en Heidegger--lo expresa Unamuno en las siguientes palabras: "Yo (Augusto) no he sabido lo que es dormir juntamente, dormir dos un mismo sueño. ¡Dormir juntos! No estar juntos durmiendo cada cual su sueño, ¡no!, sino dormir juntos ¡dormir juntos el mismo sueño!" (ib., cap. xii, pp. 863-864).

<sup>4</sup> Jean Paul Sartre, *Nausea*. Transl. by Lloyd Alexander (New York: New Directions, 1964), p. 14.

<sup>5</sup> Melibea pensaba seguramente como la Cristeta de J. O. Picón: "Cien cuerpos quisiera tener para que él como señor los poseyera, y cada noche una virginidad para entregársela; pero al mismo tiempo si enfermase, ¡con qué sincera abnegación le cuidaría! Si el dolor le postrara dejándole años y años sin fuerza para oprimirla ni voluptuosidad para besarla, ¡cuán tranquila y resignadamente se trocaría de querida en enfermera!... Le amaba mucho, pero aún le quería más" (*Dulce y sabrosa* [1891]. Ed. G. Sobejano [Madrid: Ediciones Cátedra, 1976], pp. 199-200). Melibea pensaría como Cristeta; pero Rojas no tenía idea de un tratamiento psicólogo o existencialista (no los confundo, aunque están emparentados) del amor. Faltaba siglo y medio para que se publicase *La Princesse de Clèves* (1678), primera novela psicólogo.



Zucrela Celestina Sampsonio Silda Arcus Parmene

Burgos, 1499? Viene Lucrecia en busca de Celestina. Auto IX.



Melibea, penando por amor de Calisto, se desmaya al pronunciar Celestina el nombre de aquél. Aucto X. De la traducción alemana de C. Wirsung, 1520.



Alisa y Pleberio hablan de casar a su hija Melibea, mientras Melibea y su criada, Lucrecia escuchan a la puerta. Acto XVI. De la traducción alemana de C. Wirsung, 1520.