

El concepto filosófico de felicidad en *La Celestina*

Jean-Baptiste Crespeau
ENS-LSH Lyon

La felicidad no es un tema tan evidente en lo que concierne a *La Celestina*, por estar tan admitido —y justificado, en cierta medida— el pesimismo característico de la obra¹. De manera general, la crítica se enfoca en dos elementos claves (además de la suerte de los personajes): el prólogo de la obra, encabezado por la muy comentada fórmula «Todas las cosas ser criadas a manera de tienda»², y el llanto final de Pleberio, caracterizado por su tono desesperanzado³. A pesar de su situación fundamentalmente distinta en la obra (el primero pertenece al plano externo y constituye una declaración explícita del autor, mientras el segundo forma parte de ésta), estos dos textos comparten un rasgo particular: su

1.— Ya al principio de su fortuna lo sanciona de manera emblemática la transformación del título de la obra en «Tragicomedia», a petición de los primeros lectores que aducen el final desastroso de la obra, véase el Prólogo que encabeza la edición de Valencia en 1514: «Otros han litigado sobre el nombre, diciendo que no se avía de llamar comedia, pues acabava en tristeza, sino que se llamase tragedia. El primer autor quiso darle denominación del principio, que fue plazer, y llamóla comedia. Yo viendo estas discordias, entre estos extremos partí agora por medio la porfía y llaméla tragicomedia» (ed. de Dorothy S. Severin, Madrid, Cátedra, 2000, p. 81). En lo que atañe a la historia de la crítica, esta impresión se ve sintetizada de manera muy eficaz por Marcelino Menéndez Pelayo, quien habló de «un pesimismo epicúreo poco velado, una ironía trascendental y amarga» (Marcelino Menéndez Pelayo, *La Celestina*, 1970 (4ª edición), p. 162, citado en Ángel Alcalá, «El neoepicureísmo y la intención de *La Celestina*. Notas para una relectura», *Romanische Forschungen*, 88:2/3 (1976), p. 228).

2.— Recordemos que se trata de una cita de Petrarca, *De remediis utriusque fortunae*, II, A 2-3, quien a su vez cita a Heráclito.

3.— Véase Eukene Lacarra Sanz, «Sobre la cuestión del pesimismo y su relación con la finalidad didáctica de *Celestina*», en Santiago López Ríos, ed., *Estudios sobre La Celestina*, Madrid, Istmo, 2001, pp. 457-474, que recapitula gran parte de los problemas relacionados con la idea de pesimismo. En el caso del llanto de Pleberio, uno de los aspectos que más ha llamado la atención de la crítica es la ausencia de referencia a la providencia divina, que hubiera podido compensar una visión del mundo a veces calificada de «nihilista».

aparente naturaleza expositiva. Ello explica particularmente que se haya intentado buscar una causa doctrinal de tal pesimismo, que ha interesado a la crítica desde dos perspectivas de investigación: el problema de las fuentes, y el del didacticismo, que motiva la idea de una intención del autor y de un mensaje moral transmitido por la obra⁴. El pesimismo estaría en efecto relacionado con un trasfondo doctrinal particular, que se transparentaría en la obra a través de las sentencias o citas más o menos obvias. Así pues, se ha podido interpretar esta visión sombría que parece impregnar el conjunto de la obra como resultado de una postura cristiana, petrarquesca⁵, estoica, o neoepicúrea⁶. El problema se complica cuando se considera el desfase entre muchas sentencias y citas «filosóficas» y la actitud contradictoria de los personajes que las profieren. El efecto de parodia así producido parece derivar de una postura irónica del autor: se trata entonces de buscar una doctrina implícita que surgiría en el espacio abierto por esta actitud. A todo ello se añade otro tipo de explicación, que se apoya en la propia personalidad de Rojas, cuya condición de converso explicaría el pesimismo. Éste expresaría una visión escéptica y desesperanzada de la vida y reflejaría una época de crisis mora⁷.

No se trata en absoluto de cuestionar muchas de estas posturas críticas, ya clásicas en algunos casos, que tienen fundamentos serios⁸ y ofre-

4.— Para este asunto, remito a Jeremy Lawrance, «The Tragicomedia de Calisto y Melibea and its 'moralité'», *Celestinesca*, 17.2 (Otoño 1993), pp. 85-109, que recapitula los diversos puntos de vista y los relativiza mediante unas valiosas aclaraciones filológicas (acerca de la moralidad de la comedia humanística y de los distintos significados del concepto de moral), en las que fundamenta su propia opinión.

5.— Véase Alan Deyermond, «Las fuentes petrarquescas de *La Celestina*», en S. López Ríos, ed., *Estudios sobre La Celestina*, p. 107: «El tema central del libro I [del *De remediis*], la destrucción de toda felicidad terrenal, se refleja no sólo en el número mayor de préstamos individuales, sino en la actitud general de *La Celestina*».

6.— Tesis expuesta ya por Menéndez Pelayo, en la fórmula citada, y desarrollada por Ángel Alcalá, «El neoepicureísmo y la intención de *La Celestina*», su principal expositor. Lo sigue Consolación Baranda, *La Celestina y el mundo como conflicto*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, que se centra en la idea de conflicto en *La Celestina* —por lo menos como punto de partida, ya que propone también otras perspectivas (conflictividad y derecho; conciencia del tiempo de los personajes), enriqueciendo la reflexión—. Véase también Ottavio Di Camillo, «Ética humanística y libertinaje en *La Celestina*», en S. López Ríos, ed., *Estudios sobre La Celestina* pp. 579-598, que se acerca de la posición neoepicureísta, en su explicación «libertina».

7.— Stephen Gilman y José Antonio Maravall son los ejemplos más clásicos de una interpretación historicista, desde sendas perspectivas (explicación socioeconómica para éste, biográfica para aquél).

8.— Con tal que sigan perspectivas claras, lo que no es siempre de A. Alcalá («El neoepicureísmo y la intención de *La Celestina*»), buen ejemplo de confusión entre interpretación legítima del posible trasfondo ideológico que se transparentaría en la obra e intento de explicar los actos del propio Rojas, siendo emblemático al respecto su punto de partida: dilucidar los motivos del «silencio» de Rojas tras la publicación de su obra maestra (me remito a la p. 226).

cen claves de interpretación muy coherentes⁹. Podemos notar, sin embargo, que en la mayoría de los casos, el pesimismo se ve relacionado con un discurso particular, ya con una doctrina filosófica singular, ya con la propia figura del autor, lo que no deja de plantear problema. Se ha evidenciado por ejemplo que en muchísimos casos, esos fragmentos no se debían a un contacto directo con las fuentes, sino que procedían de compendios de sentencias mediante los cuales se transmitía gran parte de la enseñanza filosófica en la Universidad, de tal manera que no hacen necesariamente eco de un fondo doctrinal íntegramente conocido por el autor. Además, no hay que olvidar que las doctrinas antiguas que van difundándose en Castilla desde principios del siglo xv siguen tamizadas por un trasfondo ideológico «tradicional»¹⁰ que condiciona su recepción. No hay que entenderlo como estructura ideológica coercitiva, sino como marco ideológico global, fuente conceptual y legado filosófico que precede toda particularización.

Ésta es la perspectiva desde la cual quiero situarme para estudiar qué concepto de felicidad aparece en *La Celestina*. Insisto en este término de concepto¹¹, pues si bien la idea de felicidad puede servir de clave y piedra de toque para distinguir un sistema ético de otro, existe también, a fines de la Edad Media, un concepto de felicidad previo a esas doctrinas particulares en las que se ha querido anclar el posible contenido moral de la obra. Está este concepto muy presente en la obra, a través de varios términos cuyos significados quedan ocultados por la impresión de pesimismo general —que no se trata de cuestionar— o por la adscripción de la obra en tal o cual sistema ético que se daba por consabido y predeterminado. Me interesaré, pues, en este concepto medular, y más precisamente en sus ocurrencias, para determinar sus significados en sus contextos particulares. Me limitaré al texto de la comedia, dejando de lado los textos que la acompañan, para corresponder con el enfoque que he señalado.

Habrà que definir primero los componentes de este concepto, antes de estudiar sus ocurrencias en *La Celestina*, recontextualizándolas en la situa-

9.— Véase por ejemplo la lectura «estoica» de Nicholas G. Round, «Conduct and values in *La Celestina*», en *Mediaeval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in honour of P. E. Russell*, Oxford, The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, 1981, pp. 38-52 (principalmente asentada en la distinción entre bienes propios y bienes ajenos) y la «aristotélica» de Dorothy S. Severin, «La Ética de Aristóteles y *Celestina*», en *Tras los pasos de «La Celestina»*, eds. P. Botta, F. Cantalapiedra, K. Reichenberger y J. T. Snow, Kassel, Reichenberger, 2001, pp. 43-53 (valiéndose del esquema aristotélico de virtudes y vicios, p. 48).

10.— Término que no entendemos en un sentido negativo, como algunos críticos, que, al considerar la originalidad de Rojas como algo absoluto, dan por obvio lo subversivo y transgresor de una obra radicalmente enfrentada con los valores de su tiempo o con las doctrinas filosóficas más «moralmente correctas» (por ejemplo, los artículos citados de Alcalá y O. Di Camillo).

11.— Que empleamos siguiendo el significado estricto de «representación mental de un objeto» (María Moliner, s.v.).

ción de la obra. Intentaré, sin embargo, sacar conclusiones más generales, las que me permita un estudio de detalle.

Más allá de un fenómeno psicológico más o menos definible, de un tema vago o de un valor clave en un sistema ético particular, existe pues un concepto de la felicidad elaborado y organizado, resultado de un proceso de discusión y de definición: el concepto tiene una historia, que cabe recordar en sus grandes líneas. Existe en efecto un concepto de la felicidad medieval, que conoce una evolución y conformación muy peculiares, condicionado por las circunstancias históricas e ideológicas¹².

Parafraseando una fórmula clásica, todos quieren ser felices pero nadie sabe en qué consiste la felicidad. Nada sorprendente, pues el concepto de felicidad abarca, en realidad, una serie de cuestiones relacionadas entre sí, pero también distintas, lo que dificulta cualquier intento de definirla de manera unívoca: la palabra remite a la vez al objeto del deseo del hombre, al estado anímico que le produce su consecución, a las condiciones que lo permiten¹³. Así pues, resulta posible acordarse sobre tal o cual vertiente del concepto, discrepando sobre otra, lo que ha sucedido a lo largo de la historia de la filosofía —pensemos en el papel fundamental del concepto de felicidad como elemento de discriminación entre las diversas escuelas filosóficas de la Antigüedad clásica—. El debate surge de nuevo a partir del siglo XII, a raíz del proceso de traducciones y de paulatino trasvase del corpus aristotélico y de sus comentaristas árabes en el campo filosófico y de su introducción en la Universidad, particularmente de su legado ético, en lo que nos interesa. Existe, en efecto, una noción cristiana de felicidad o de beatitud, heredada de la fusión de las definiciones clásicas con el elemento clave de la ideología cristiana: la creencia en una vida ultraterrenal, que acabó modificando radicalmente el concepto clásico de felicidad. La recepción de la *Ética Nicomáquea* recién traducida (primero limitada a sus tres primeros libros) en el siglo XII resulta problemática, pues el texto plantea la posibilidad de una felicidad en esta tierra, caracterizada, además, como objeto de una ciencia práctica y política. Si bien la recepción de los siguientes libros de la obra (en particular el décimo), durante el si-

12.— Véase Georg Wieland, «The reception and interpretation of Aristotle's *Ethics*», en Norman Kretzmann, ed., *The Cambridge history of later medieval philosophy, from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism, 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 657-672, que ofrece una excelente síntesis sobre el concepto de felicidad en la baja Edad Media, pasando revista a todos los problemas planteados por el nuevo interés por la *Ética Nicomáquea*; también Maria Bettetini & Francesco Paparella, eds., *Le felicità nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'études Médiévales, Brepols, 2005, particularmente la introducción, para unas aclaraciones más generales sobre el concepto.

13.— O sea, en muchos casos, un modo de vivir que define un sistema ético.

glo XIII, introduce una nueva definición de la felicidad, identificada con la vida teórica, más acorde con una concepción cristiana de cuño neoplatónico, la idea de que sea posible una felicidad en este mundo deja profundas huellas y origina una serie de discusiones decisivas a lo largo de aquel siglo. Además, la insistencia en el papel del intelecto no hace sino enturbiar el paisaje teológico, hasta entonces predominantemente marcado por una perspectiva escatológica. No se trata, desde luego, de una influencia exclusiva, ya que numerosas son las influencias en un contexto tan complejo, pero el aristotelismo tiene un efecto catalizador notable¹⁴. De ahí una serie de discusiones y polémicas que se centran principalmente en el problema de la felicidad filosófica y en el de la visión beatífica, de su condición y naturaleza exacta. De este período tan crucial para la historia de la filosofía, que abarca la segunda mitad del siglo XIII y la primera del XIV, podemos mencionar dos fechas, dos hitos significativos. La condena parisina de 1277, que rechaza unas cuantas proposiciones de maestros de la Facultad de Artes, tachados de «averroístas», es emblemática del movimiento de reacción frente a las derivas aristotélicas, incluso en el ámbito ético, pues en esta ocasión se condena claramente la idea de que exista una felicidad terrena. En 1336, la encíclica *Benedictus Deus*, promulgada por el papa Benedicto XII, que enuncia el dogma de la visión beatífica, concluye, de cierto modo, una serie de largos y encarnizados debates acerca de la beatitud eterna, ejemplificando una solución de equilibrio que viene a caracterizar nuestro concepto desde entonces.

No es que se fije de una vez para siempre el contenido preciso del concepto¹⁵, sino que se definen delineaciones fundamentales en su extensión. Hay que recordar, al respecto, un trasfondo más general, esto es, la separación que acaba imponiéndose, tanto institucionalmente (en las Universidades) como científica e ideológicamente, entre filosofía (o ciencia) y teología, razón y fe¹⁶. La definición global del concepto de felicidad se ve

14.– En lo que nos interesa, además, podemos subrayar el nuevo protagonismo que desempeña la *Ética* aristotélica en el siglo XV, ya sea entre los humanistas italianos, ya en España, particularmente a partir de los nuevos Estatutos de la Universidad de Salamanca, en 1422, que introducen la *Ética* en el programa de enseñanza de la Facultad de Artes. Para la fortuna de la *Ética* en la España del siglo XV, véase Anthony Padgen, «The diffusion of Aristotle's moral philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600», *Traditio*, 31 (1975), pp. 287-313; Carlos Heusch, «El Renacimiento del aristotelismo dentro del humanismo español», *Atalaya*, 7 (1996), pp. 11-40. Para el caso de *La Celestina*: el artículo citado de D. Severin (traducción de Severin, «Aristotle's *Ethics* and *La Celestina*», *La Corónica*, x (1981), pp. 54-58) y Ruiz Arzalluz, «El mundo intelectual del antiguo autor: las *Auctoritates Aristotelis* en *La Celestina* primitiva», *Boletín de la Real Academia Española*, 86 (1996), pp. 265-284, que no he podido consultar.

15.– Lo atestiguan la fecundidad de la reflexión universitaria, así como la pervivencia de varias tendencias a las que adhieren, por ejemplo, las órdenes religiosas según sus intereses y afinidades.

16.– Véase Luca Bianchi & Eugenio Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Fribourg - Paris, Éditions Universitaires de Fribourg - Éditions du Cerf, 1993, libro esencial en lo que toca a la relación entre teología y filosofía a raíz del momento clave del siglo XIII,

afectada por esta distinción entre dos campos de competencia; ésta, más allá de las sutilezas o problemas de detalle, sirve de marco conceptual y condiciona la reflexión. Así pues, la felicidad corresponde propiamente a la beatitud ultraterrenal, o sea contemplación de Dios, que sólo se puede alcanzar después de la muerte y del juicio fina —ésta es la vertiente teológica—. Sin embargo, se puede hablar todavía de felicidad desde una perspectiva filosófica y más precisamente política y ética, esto es, de una felicidad mundana, siempre que no interfiera con la beatitud teológica. La distinción, además, se refuerza, calificando ésta última de perfecta (siguiendo la terminología tomista), verdadera o auténtica.

¿Cuál es, finalmente, el elemento que asegura la coherencia del concepto, más allá de esa diferenciación irreductible? Existe una base conceptual común, que explica a la vez tal coherencia, y las tensiones que entraña el concepto, o sea, una definición básica que sólo depara un molde, y que necesita un contenido preciso —de ahí nacen las discrepancias. La felicidad es el bien supremo, el fin del hombre; es un deleite; es además un bien perfecto. Fin del hombre y perfección: éste es el núcleo del concepto, que debe su formulación canónica tanto a Aristóteles como a Boecio. A partir de ahí, una definición precisa de la felicidad no depende sólo de un posicionamiento ideológico arbitrario, de un problema de valor, sino del desarrollo lógico de este núcleo —que se ve condicionado, claro está, por las coordenadas básicas de cierta visión del mundo—. Lo que diferencia al hombre de los animales es su razón, o su alma, así que la felicidad concierne a estas entidades. Por otra parte, es un bien perfecto, lo que viene a decir permanente, completo, inmutable, eterno, o sea, la verdad, o Dios. En efecto, este mundo se caracteriza por su inestabilidad fundamental, un movimiento continuo que afecta tanto al cuerpo como a la mente. Para concluir este examen rápido y esquemático (perdóneseme las necesarias simplificaciones), insisto en que el desarrollo de nuestro concepto se fundamenta en la constatación de una inestabilidad e imperfección esencial del mundo terrenal, que, sirviendo de premisa, dificulta la posibilidad de una felicidad, entendida como bien perfecto, en esta vida. La idea de felicidad, en sus dos vertientes, resulta íntimamente relacionada con una visión pesimista del mundo¹⁷.

que supone la redefinición de un nuevo marco para la filosofía en el ámbito universitario, y hasta ideológico.

17.— El pesimismo que impregna *La Celestina* es, en cierto aspecto, bastante tópico, pues algunas formulaciones remiten a un discurso tipificado a la vez por las concepciones de un mundo regido por la fortuna y por la ideología catequética que entraña una visión del mundo simplificada, exacerbando las oposiciones básicas en un sentido dualista. Véase por ejemplo *La Celestina*, «no ay bien cumplido en esta penosa vida» (vi, 191); «Ley es de fortuna que ninguna cosa en un ser mucho tiempo permanece» (ix, 234); «ya son libres desta triste vida» (xv, 296).

Por fin, a estas dos acepciones admitidas hay que añadir una tercera dimensión del concepto, generalmente mencionada para ser rechazada. Se trata del conjunto de definiciones que se caracterizan por un apego casi exclusivo a las cosas más temporales, mundanas, corporales, y que a veces definen una vida propiamente bestial. En este campo se encuentran tanto doctrinas equivocadas —sobre todo los epicúreos, término muy genérico—, como las opiniones más vagas del vulgar más propenso a anhelar los placeres inmediatos del cuerpo¹⁸.

Resumamos: existe, en la baja Edad Media, un concepto de felicidad organizado, esto es, compartimentado y jerarquizado en su extensión, siendo la vertiente teológica el punto de referencia¹⁹, la clave que permite aquilatar las otras acepciones, en torno a un eje fundamental: la doble oposición entre el mundo y Dios, cuerpo y alma. Se fundamenta además

18.— Nos hubiera interesado extendernos más sobre la «actualidad» de esta tripartición, ya casi retórica, del concepto en textos coetáneos de *La Celestina* —valgan como muestra el par de ejemplos siguientes—. La expresa Alfonso de Cartagena en una glosa al prólogo de su traducción del *De vita beata* de Séneca: «Llaman los filósofos al bien soberano felicidad & los theologos le dizen beatitud; en romance le dizen bienaventuranza, porque no tenemos otro vocablo mejor en que lo podamos trasladar, pero es de saber que no se dize por bienes algunos de los que llaman de fortuna. Porque el hombre que alcanza muchas prosperidades & bienes temporales en esta vida, podemos le dezir venturoso. Mas si propiamente queremos hablar, no le llamaremos bienaventurado, porque este nombre no conviene a otro salvo a aquel que es perfecto en virtud» (citamos la edición de Miguel de Eguía, Alcalá de Henares, 1530, f. II v). A Cartagena le plantea problema utilizar la palabra «bienaventuranza» para traducir el concepto de «vita beata», y se justifica arguyendo que la bienaventuranza es la «que juntamente contiene todos los bienes», añadiendo una glosa para aclarar su intención. La encabeza la distinción entre filosofía y teología, que se refleja a su vez en la utilización de dos términos para denominar el «bien soberano»: nos recuerda de manera muy sintética las grandes líneas del concepto. Notemos, por fin, cómo el obispo de Burgos intenta hacer pegar a esta tripartición una distinción léxica. Otro ejemplo encontramos en la *Visión deleytable* de Alfonso de la Torre, cuando la Razón expone al Entendimiento «las tres maneras de vivir» para el hombre, siguiendo las tres naturalezas del hombre. La primera, «según ángel», «se llama angélica e contemplativa»; la segunda, «según que el omne es animal», «es llamada voluptuosa e bestial»; la tercera, «según qu'el omne es omne», «es llamada vida política». Concluye recordando que «según aquestas dos [la contemplativa y la política], los omnes han puesto dos bien aventuranças» (*Visión deleytable*, II, 5, ed. Jorge García López, vol. I, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1991, col. Textos recuperados, pp. 273-274). Como último ejemplo, mencionemos el principio del *Carro de dos vidas* de Gómez García, publicado en 1500, que empieza exponiendo esta misma tríada, vida activa, vida contemplativa y vida bestial (*Carro de dos vidas*, I, 1, p. 96, ed. Melquíades Andrés, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988). Con estos tres ejemplos sacados de contextos tan dispares (reflexión lingüística acerca de una traducción, vulgarización de cuño aristotélico, tratado místico) ya vemos cómo se impone, de manera simplificada, esta tripartición del concepto de felicidad, en la época que nos interesa.

19.— Es sobremanera sintomático, al respecto, un pasaje del *De vita beata* de Juan de Lucena, que pone en boca de Juan de Mena la reflexión siguiente (los tres protagonistas acaban de escoger el tema de su debate: saber si se puede ser feliz en esta vida): «Comoquier que no me acuesto a la sentençia del obispo, gran temor he contrasistírgela. Es así esta cuestión theologica, señor marqués, que temo con las armas museas no me salga lo rayado» (*De vita felici*, ed. Olga Perotti, Como-Pavía, Ibis, 2004, p. 74) —por citar una obra próxima a *La Celestina*—.

en un núcleo conceptual que define la felicidad como bien perfecto y fin del hombre. Además, tiene una historia precisa, acarrea un bagaje de representaciones, referencias y autoridades. A estas dos vertientes principales, la teológica y la filosófica hay que añadir una acepción vulgar, la que más insiste en el aspecto mundano de la felicidad. Sin embargo, las tres acepciones se apoyan en una visión común de la inestabilidad que caracteriza esta vida: el concepto de felicidad entraña un pesimismo fundamental²⁰. Por fin, notemos que a estas tres acepciones corresponden determinados «lugares» tanto institucionales como mentales, e incluso literarios o textuales, que suponen enfoques y asuntos propios²¹.

Antes de interesarnos más detenidamente en nuestro texto, queda por aclarar otra cuestión imprescindible: la terminología del concepto. Estamos ante una nueva paradoja propia del tema: la tensión entre un objeto universalmente deseado pero cuya definición provoca disensiones parece reflejarse en la diversidad de voces empleadas para designarlo, sin afectar la conciencia de una unidad del concepto. Sin embargo, los repa-

20.– Este pesimismo compartido no implica necesariamente un rechazo sistemático del mundo, y puede originar diversas reacciones y razonamientos. En una perspectiva teológica, la felicidad es imposible en esta tierra, lo que corresponde a un planteamiento ideológico previo, el rechazo del mundo y de la carne, pero que se puede justificar, también, por vía lógica. Desde un punto de vista filosófico, la idea de desorden y de variación de fortuna condiciona, al contrario, el desarrollo de una moral pragmática. Véase también C. Baranda (*La Celestina y el mundo como conflicto*), que insiste en la idea de conflictividad como condición epistemológica y práctica del pensamiento jurídico, pues la necesidad de justicia nace del desorden social que hay que convertir en orden.

21.– Respecto al caso de *La Celestina*, me parece muy relevante la observación de Jeremy Lawrance («The *Tragicomedia de Calisto y Melibea* and its 'moralité'», pp. 92-93), acerca de la posible moralidad de la obra: «a moral dimension was evidently indispensable to comedy. The question remains: what sort of moral? [...] To find significance in the absence from our play of any explicit Christian *moralité* is to fall into an absurd irrelevance; to see in it the spiritual and theological conflict of 'buen amor de Dios v. loco amor del mundo', an approach powerfully and surreptitiously suggested to us by another work of medieval Spanish literature, is a pernicious red herring. Instead, the authors beg us over and over again to concentrate our moral concern on love as a social problem [...]». Más allá del problema particular del amor, es interesante la relación que establece el crítico entre el género de la comedia y un propósito moral muy particular, en este caso secular, esto es, que atañe a la filosofía moral y no a la teología. Más generalmente, la distinción entre estos dos campos de competencia (lo secular y lo religioso) se traduce, en el campo de la literatura, en una distinción entre géneros, en particular en la Edad Media. Ésta sirve de base para la parodia, que, en la época que nos interesa, puede definirse como desplazamiento de un campo a otro, produciendo una ruptura en una clasificación tan imperante (notemos, al respecto, la alusión al *Libro de buen amor*, obra que ofrece no pocos ejemplos de este tipo de parodia). Así pues, no se puede hablar de una moral absoluta, sino relativa, según enfoques precisos, que se vierten en lugares textuales correspondientes.

ros terminológicos de Alonso de Cartagena²² no se pueden generalizar, ya que suelen confundirse las palabras «felicidad», «bienaventuranza» y «bienandanza»²³.

Algunos términos, no obstante, parecen más propios de tal o cual polo de nuestro concepto: la palabra «beatitud» se emplea casi exclusivamente para designar la felicidad celestial, mientras que «prosperidad» se aplica generalmente a la vertiente terrena.

He centrado mi atención prioritariamente en esas tres voces elementales («bienaventurança», «felicidad», «buena andança») y en sus derivados adjetivos. También he considerado, cuando se daba el caso, otros términos: «dicha», «prosperidad», «buena fortuna», «bien soberano», «descanso», y sobre todo «gloria», cuya importancia se ha revelado palmariamente. En efecto, concentra de manera emblemática la tensión que hemos visto entraña el concepto de felicidad: su sentido más fuerte²⁴ es sumamente teológico, pues designa el lugar donde residen Dios, los ángeles y las almas de los justos después de la muerte, esto es, el paraíso. Pero tiene otro sentido antonomástico, pues se utiliza repetidas veces como sinónimo de «placer» o de «gozo» (presenta esta última palabra la misma ambivalencia, pero inversa). Los dos términos «provecho» y «gozo» me han llamado la atención, en la medida en que pueden aparecer esgrimidos por los personajes como objetivos y motores de acción, ocupando por tanto, funcionalmente, el lugar de la felicidad en un sistema ético, convirtiéndose en valores que le ofrecieran un contenido²⁵.

Así pues, me he centrado en estos elementos léxicos, considerando su entorno más próximo (sinonimia, yuxtaposición, forma), su valor en los discursos de los personajes, y su relación con la situación en la acción dramática, con el fin particular de determinar qué vertiente del concepto domina en cada caso, y los condicionantes que puedan determinar tal o cual uso particular. Tras un primer recuento, pude observar la frecuencia y la regularidad de nuestro concepto en boca de los personajes. Sobre todo,

22.— Quien asocia cada término con una acepción particular (véase el texto citado en la nota 18).

23.— La confusión terminológica es muy antigua, tradicional diríamos, ya que incluso en latín se confunden los términos «*beatus*» y «*felix*», aunque tuvieran un significado distinto, por lo menos originariamente —confusión normal en la Edad Media, basta con ver la traducción antigua de la *Ética*—.

24.— Además del significado clásico y etimológico de «fama», que tiene en dos ocasiones, pp. 179 («La mayor gloria que al secreto oficio del abeja se da») y 291 («no quiero otra honrra, otra gloria, no otras riquezas»).

25.— Pero no pasaré el umbral de un estudio de los valores que guían las conductas de los personajes, lo que ha sido ya bien estudiado (véase por ejemplo N. G. Round, «Conduct and values in *La Celestina*», que hace particular hincapié en el problema del desfase entre valores y conductas, y también José Antonio Maravall, *El mundo social de La Celestina*, Madrid, Gredos, 1972, sobre todo por su aspecto descriptivo bastante completo y relevante, aunque resulta mucho más problemático su sistema de explicación).

me di cuenta de que no hace falta lanzarse a un estudio estadístico de las acepciones que arroja cada ocurrencia, ya que un criterio de clasificación se impone de inmediato: la repartición de estas acepciones corresponde casi sistemáticamente a la distribución de los personajes. Seguiré, pues, esta clasificación que nos ofrece el propio texto, teniendo en cuenta la progresión dramática.

La primera ocurrencia inaugura el primer auto; la encontramos en el primer parlamento de Calisto:

CALISTO.– [...] ¿Quién vido en esta vida cuerpo glorific -
do de ningún hombre que agora el mío? Por cierto,
los gloriosos santos que se deleytan en la visión divina
no gozan más que yo agora en el acatamiento tuyo.
Mas, o triste, que en esto deferimos, que ellos pura-
mente se glorifican sin temor de caer de tal *bienaven-
turaça*, y yo, misto, me alegro con recelo del esquivo
tormento que tu ausencia me ha de causar.

MELIBEA: ¿Por gran premio tienes éste, Calisto?

CALISTO.– Téngolo por tanto, en verdad, que si Dios me
diese en el cielo silla sobre sus santos, no lo ternía por
tanta *felicidad*.

MELIBEA.– Pues, ¡aún más y igual galardón te daré yo, si
perseveras!

CALISTO.– ¡O bienaventuradas orejas mías que indigna-
mente tan gran palabra avéys oído! (I, pp. 86-87)²⁶.

Conocemos el contexto: Calisto le expresa a Melibea su pasión, llegando a profesarle su devoción. Nada sorprendente, pues, si la «bienaventurança» que se nos pinta corresponde a la vertiente más alta de nuestro complejo, la beatitud, o gloria. En torno al término «bienaventurança» gravita una serie de vocablos pertenecientes al campo semántico de la beatitud, de la que se nos pinta un cuadro muy completo: «gloriosos santos», «deleyt[e]», «visión divina». A todos estos elementos tópicos de la visión beatífica, podríamos añadir quizás el escenario indicado por el argumento, un «huerto», lugar tradicionalmente asociado a la representación del paraíso²⁷. Calisto, al afirmar su «glorificación», tiene conciencia de lo paradójico de su discurso, como lo indica «en esta vida» en su interrogación retórica, que constituye el elemento más problemático (más que «cuerpo glorificado»). Se sitúa así en un doble juego de comparación

26.– Utilizo en todo momento la edición de Dorothy S. Severin. Las cursivas son siempre mías.

27.– Véase más adelante, p. 292, en boca de Calisto, que explicita el símil: «de día estaré en mi cámara, de noche en aquel paraíso dulce, en aquel alegre vergel entre aquellas suaves plantas y fresca verdura [...] aquel suave descanso, aquel deleytoso refrigerio de mis trabajos».

y de oposición con los santos; éstos «puramente se glorifican», esto es, por su naturaleza espiritual, mientras que Calisto se define como «misto», a la vez cuerpo y alma. No quiero explayarme en el aspecto globalmente tópico de este pasaje que constituye un auténtico fragmento poético «a lo Petrarca» (hipérbole sagrada²⁸, tema de la ausencia, construcción antitética, estructura articulada en torno a la conjunción adversativa, análisis mental), sino destacar la importancia de la tensión entre «gloria» y «esta vida». Al confundir estas dos dimensiones antitéticas, Calisto comete ante todo un sinsentido. Lo redobra en las réplicas que siguen, con una oración condicional absurda, y por otro lado la apóstrofe burlesca «bienaventuradas orejas» (este último detalle resulta muy extravagante: de ser aceptable en este contexto una parte del cuerpo, habrían sido los ojos, en conformidad con la idea de visión que caracteriza la gloria celestial).

Esta primera ocurrencia es programática: la hipóbole sagrada se convierte en sinsentido; todas las otras ocurrencias del concepto en boca de Calisto siguen la misma pauta, con el efecto de tensión expresado por el propio Calisto: el significado que éste tiene en la mente no cambia, como lo muestran las otras ocurrencias que remiten siempre —a veces de manera insistente— a la idea de felicidad celestial, mientras que lo aplica a una realidad contradictoria. Se puede percibir, al respecto, cierta evolución, puesto que el personaje lo emplea primero para designar el gozo que le produce la visión de Melibea (y tal aplicación, basada en el sema «contemplación» que entraña la idea de beatitud, no parece tan incongruente), y se desliza hacia el «placer» corporal, esto es, la posesión efectiva de Melibea, lo que no hace sino acentuar la tensión. En cuanto a la apostrófe burlesca, podemos notar que Calisto la reitera más adelante, de manera aún más grotesca, al exclamarse «o *bienaventurado* cordón»: ya no se trata de un elemento humano, sino de un objeto insensible —esta personificación resulta aún más absurda, reforzando la tensión ya mencionada²⁹—.

Así pues, la tensión extrema entre hipóbole y realidad que caracteriza a Calisto se ve redoblada, en lo tocante a nuestro concepto, por la tensión entre mundo y cielo. La idea de felicidad y el conjunto de representaciones que la acompaña (beatitud, contemplación, gozo supremo, reposo, etc.) se convierte en *leitmotiv* de un personaje que no deja de expresar su

28.— Figura caracterizada por María Rosa Lida de Malkiel, «La hipóbole sagrada en la poesía castellana del siglo xv», en *Estudios sobre la literatura española del siglo xv*, Madrid, Ediciones José Porrua Turanzas, 1977, pp. 291-303; véase también Pierre Heugas, *La Célestine et sa descendance directe*, Bordeaux, Institut d'Études ibériques et ibéro-américaines de l'Université de Bordeaux, 1973, p. 420 (que la llama «hyperbole blasphématoire»).

29.— Se insiste muchas veces, en la estela de la *Ética*, en el que el concepto de felicidad se aplique exclusivamente al hombre —salvo en caso de licencia poética, por ejemplo en algunos pasajes de Virgilio citados por Alfonso de Palencia en la entrada «felix» del *De synonymis elegantibus liber* y del *Universal vocabulario*—.

deseo hiperbólico. Más que un error, lo que comete Calisto es un sinsentido: no se equivoca porque cree que la felicidad reside en tal o cual bien de fortuna³⁰, no se trata de un error de apreciación, sino que confunde dos ámbitos totalmente incompatibles al aplicar de entrada los elementos de definición de la felicidad perfecta a un objeto imperfecto.

Esta primera aparición del concepto condiciona, de cierto modo, las siguientes, tanto las de Calisto como de los demás personajes. Ése introduce el tema de manera extrema, exacerbando su tensión inherente³¹. Desde entonces, sirve de referente para el posicionamiento de los protagonistas, que o bien se aprovechan de su impropiedad, bien se comportan a su imagen.

Lo vemos luego con la reacción de Sempronio, que intenta desengañar a su amo, centrándose precisamente en el concepto de felicidad:

SEMPRONIO.— [...] Lo primero eres hombre y de claro ingenio, y más, a quien la natura dotó de los mejores bienes que tuvo, conviene saber hermosura, gracia, grandeza de miembros, fuerza, ligereza, y allende desto, fortuna medianamente partió contigo lo suyo en tal cantidad que los bienes que tienes dentro con los de fuera resplandecen. Porque sin los bienes de fuera, de los cuales la fortuna es señora, a ninguno acaesce en esta vida ser *bienaventurado*, y más, a constelación de todos eres amado (I, pp. 99-100).

El condicionar la «bienaventurança» a la posesión de los «bienes de fuera» tiene evidente sabor aristotélico. O mejor dicho, corresponde a una de las definiciones de la felicidad que se puede encontrar en la *Ética*. Escoge otra más adelante, en el segundo auto:

SEMPRONIO.— [...] la honra, que es el *mayor de los mundanos bienes*... premio y galardón de la virtud... la honra, que es el *mayor bien* de los que son fuera del hombre[...] (I, pp. 130-131).

Esta vez, combina dos definiciones cuya fuente es transparente³², de nuevo desde la perspectiva de los «mundanos bienes» de «esta vida». No

30.— N. G. Round («Conduct and values in *La Celestina*») insiste en la confusión en bienes propios y bienes ajenos como elemento clave para explicar los desvaríos de los personajes.

31.— Véase también más abajo: «Por cierto si el [fuego] de purgatorio es tal, más querría que mi espíritu fuesse con los de los brutos animales que por medio de aquél yr a la *gloria* de las santos» (I, 92). En una nueva paradoja, Calisto rechaza de manera contundente la «gloria de los santos», pero no puede dejar de situarse en una alternativa extrema, entre bestia y ángel: éste es su marco de reflexión.

32.— Se trata en ambos casos de fragmentos de la *Ética*: «Maximum bonorum exteriorum est honor» (1123b20-21), «Honor est praemium virtutis» (1123b35).

hay que exagerar sin embargo el aristotelismo de Sempronio, en este caso muy formal y parcial —y aún menos el de los autores: se trata de definiciones, esto es, de fragmentos memorizables y categóricos, que podían circular de manera independiente—. Estas opiniones sobre el «ser bienaventurado» o el «mayor bien» cobran todo su significado si consideramos su contexto inmediato: Sempronio las utiliza con un propósito persuasorio. En el primer caso, intenta sosegar y moderar a su amo; el único valor aristotélico que delata el eco intertextual es el de moderación, precisamente, pues se trata de rebajar las pretensiones de Calisto. Sempronio se sitúa en el plano de lo realista y de lo mediocre, mejor dicho, de lo pragmático, sobre todo frente a un amo tan propenso a subir hasta alturas inalcanzables en su desatino («Da señor, alivio al corazón, que en poco espacio de tiempo no cabe gran bienaventurança» IX, p. 234). En el segundo caso, procura mostrarle lo bien que hizo en dar dinero a Celestina: este motivo del dinero es también muy revelador, pues introduce otro valor clave en el discurso de Sempronio, el provecho. «Desseo provecho» (III, p. 146): la brevedad de la fórmula remite a lo sencillo de su concepción personal del mayor bien. Si nos atenemos a las ocurrencias mencionadas, notamos sobre todo que la intertextualidad filosófica importa mucho menos, por su forma y su situación, que su funcionalidad retórica³³, que condiciona la orientación moderada que imprime Sempronio a la idea de felicidad. Las citas a la gran autoridad de la filosofía moral no son por eso arbitrarias, muy al contrario: asimismo como Sempronio se enfrenta con Calisto, hacen eco de la dicotomía entre vertiente filosófica y teológica, presente ésta de manera exclusiva en los discursos de Calisto.

El tercer personaje que nos ofrece ocurrencias significativas de nuestro concepto es por supuesto Celestina. Otra vez en el primer auto, encontramos un ejemplo emblemático:

CELESTINA: Y sabe, si no sabes, que dos conclusiones son verdaderas. La primera, que es forzoso el hombre amar a la mujer y la mujer al hombre. La segunda, que el que verdaderamente ama es necesario que se turbe con la dulçura del *soberano deleyte*, que por el hazedor de las cosas fue puesto, porque el linaje de los hombres se perpetuassee sin lo qual perescería (I, p. 118).

Como en el caso de Sempronio, estamos en un contexto argumentativo: Celestina, en un auténtico duelo verbal, intenta ganarse a Pármeno. El pasaje resulta muy jugoso, pues ambos personajes desarrollan un juego retórico en torno a discursos morales estereotipados. Frente al estoicismo básico que profesa el joven criado (verbigracia p. 122: «yo tengo por ho-

33.— Para la importancia de la retórica, véase Carmen Parrilla, «'Fablar segunt la arte' en *Celestina*», en S. López Ríos, ed., *Estudios sobre La Celestina*, pp. 394-413.

nesta cosa la pobreza alegre»), centrado en un principio de honestidad, la alcahueta esgrime el principio de placer, valor clave de un naturalismo elemental. Claro está que sus palabras nos recuerdan tesis naturalistas bien conocidas³⁴, pero como para el «aristotelismo» de Sempronio, es otro tópico condicionado por su situación. Pero fijémonos en la expresión subrayada: al hablar de «soberano deleyte», Celestina fusiona una perífrasis, que, sacada de su contexto, remitiría claramente a la idea de felicidad en su vertiente más alta (bien soberano y deleite). Pero le imprime otro sentido al término de «deleyte», esta vez exclusivamente corporal. Tal desplazamiento produce un nuevo efecto paródico.

En otra ocasión menciona Celestina nuestro concepto:

MELIBEA.— Bien conozco que hablas de la feria según te va en ella, así que otra canción dirán los ricos.

CELESTINA.— Señora hija, a cada cabo ay tres leguas de mal quebranto; a los ricos se les va la *bienaventuranza*, la *gloria y descanso* por otros alvañales de assechanças que nos se parecen, ladrillados por encima con lisonja (IV, pp. 155-156).

A partir de ahí, enumera los males que acarrea la riqueza, en una retahíla de sentencias, algunas de las cuales parecen sacadas de Petrarca. Poco importa la fuente, pues la idea de la infelicidad de los ricos es un tópico demasiado trillado, pero aquí, la situación precisa (la pobre Celestina se dirige a la rica Melibea) le confiere una actualidad notable³⁵.

De manera general, la función y papel de Celestina condiciona el trasfondo filosófico más o menos perceptible a través de las citas o ecos; así pues, éstas no son necesariamente la punta del iceberg, que delataría un sistema moral o una visión de la vida subyacente. Pero sí hay una constante en su discurso: la alcahueta, de manera coherente, hace hincapié en un sema particular del concepto de felicidad, el deleite, en su boca completamente mundanizado. Ello explica también la conciencia muy marcada del fluir del tiempo que expresa reiteradas veces³⁶. Finalmente,

34.— Véase por ejemplo, Francisco Márquez Villanueva, «El caso del averroísmo popular español (hacia *La Celestina*)», en *Cinco siglos de Celestina*, Valencia, Universitat de Valencia, 1997, pp. 121-132, para algunas hipótesis generales sobre la fortuna del naturalismo en tierras hispanas, o el estudio más preciso de Francisco Rico, «'Por aver mantenencia'. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*», en *Estudios de literatura y otras cosas*, Barcelona, Destino, 2002, pp. 55-91.

35.— Lo encontramos de nuevo en boca de Elicia, pp. 210-211: «Aunque los ricos tienen mejor aparejo para ganar la *gloria* que quien poco tiene; no ay ninguno contento, no ay quien diga; harto tengo, no hay ninguno que no trocasse mi placer por sus dineros».

36.— Por ejemplo: «gozad vuestras frescas moçedades, que quien tiempo tiene y mejor le espera, tiempo viene que se arrepiente» (IX, 231); «Ley es de fortuna que ninguna cosa en un ser mucho tiempo permanesce» (IX, p. 234). Para la cuestión del tiempo, remito a C. Baranda (*La Celestina y el mundo como conflicto*), en particular a la última parte, pp. 155-204.

Celestina sabe aprovecharse de la aspiración a la felicidad que caracteriza tanto a Calisto como a Sempronio o Pármeno: sea cual sea el contenido que cada uno le otorgue, todos anhelan un bien soberano, un fin último. Celestina saca provecho de la ambivalencia del concepto para adaptarse a cada ocasión y situación, valiéndose del fin deseado como «anzuelo de codicia y deleyte» según la imagen muy acertada que leemos en el argumento de la edición de 1500 (p. 83).

Las criadas Elicia y Areúsa comparten la misma visión que Celestina, centrada en el «plazer» y a la par consciente de lo fugitivo que es el «bien y gozo mundano». Celestina, Areúsa, Elicia —así como, en cierta medida, Sempronio y Pármeno— representan, pues, de manera llamativa la vertiente más baja del concepto de felicidad, la más mundana y por tanto más efímera y frágil, propia de los «brutos animales». Lo ilustra perfectamente el cambio semántico que afecta en su boca a la palabra tan significativa de gloria, que se convierte en sinónimo de placer³⁷.

En cuanto a Pármeno y Melibea, podemos observar cómo se dejan contaminar por Calisto, valiéndose de la misma retórica una vez captados por el amor³⁸. Pero en ambos casos, ello ocurre después de su resistencia frente a Celestina: recordemos la lucha verbal entre Pármeno y Celestina en el primer auto, en la cual aquél defiende la virtud frente al placer, desde una posición esquemáticamente estoica³⁹.

No podemos concluir nuestro recorrido sin interesarnos en el largo parlamento de Pleberio, y más precisamente en una única ocurrencia:

37.— Sobre todo en enumeraciones de antónimos, en los cuales «gloria» se ve opuesta a «pena» o a «lloro», en dos reflexiones sobre lo efímero de los bienes terrenales («El mal y el bien, la prosperidad y la adversidad, la gloria y pena, todo pierde con el tiempo la fuerza de su acelerado principio», en boca de Sempronio, III, p. 140; «¡O bien y gozo mundano que mientras eres poseydo eres menospreciado [...]! ¡O Calisto y Melibea, [...] tórnese lloro vuestra gloria, trabajo vuestro descanso [...]!», imprecación proferida por Elicia, XV, p. 298). Compárese con un uso más fiel al sentido religioso: «la mesma boca que tiene las llaves de mi perdición y gloria» (XII, p. 260).

38.— Comparar con el entusiasmo de Pármeno al despedirse de Areúsa («¡O plazer singular, o singular alegría! Quál hombre es ni ha sido más *bienaventurado* que yo, quál más dichoso y *bienandante* [...] O alto Dios, ¿a quién contaría yo este gozo? ¿A quién descubriría tan gran secreto? ¿A quién daré parte de mi *gloria*?», VIII, p. 212) con el de Calisto (por ejemplo VI, p. 189: «O tú, señora, alegría de las viejas mujeres, gozo de las moças, descanso de los fatigados como yo, no me hagas más penado con tu temor que me haze mi vergüença, suelta la rienda a mi contemplación; déxame salir por las calles con esta joya, por que los que me vieren sepan que no ay más *bienandante* hombre que yo»), o la exaltación de Melibea (XVI, pp. 303-304: «¿Quién es el que me ha de quitar mi *gloria*, quién apartarme mis plazer? Calisto es mi ánima, mi vida, mi señor, en quien yo tengo toda mi sperança; conozco dél que no bivo engañada. [...] en pensar en él me alegro, en verle me gozo; en oýrle me glorifico [...], déxenme gozar mi mocedad alegre si quieren gozar su vejez cansada [...]») con la que expresa generalmente Calisto.

39.— Por ejemplo I, p. 125: «Y si hombre vencido del deleyte va contra la virtud, no se atreva a la honestad».

Agora, visto el pro y la contra de tus *bienandanças*, me pareçes un laberinto de errores, un desierto spantable, una morada de fieras, juego de hombres que andan en un corro (xxi, 338).

Todos los términos recuerdan la postura de Celestina y de sus sirvientes; como ellas, Pleberio expresa una muy sensible conciencia del fluir del tiempo, ya antes de la muerte de su hija. Este acontecimiento exagera ese sentimiento, de tal manera que su llanto desarrolla la vertiente negativa de una visión del mundo que exponen las tres mujeres, afirmando ellas su lado positivo. Las «bienandanças» mundanas son las menos puras y perfectas, y lo demuestra de manera tajante el caso de Pleberio, que reduce el término a su sentido más estricto, etimológico, de acontecimiento casual y por tanto efímero e inestable, por derivar del querer de Fortuna.

Quedan por hacer dos observaciones rápidas en cuanto a la relación entre el concepto de felicidad y la estructura dramática de la obra. Hemos podido notar, primero, el valor programático de las ocurrencias que encontramos en el primer auto. Contribuyen en efecto a caracterizar tres posturas, las de Calisto, Sempronio y Celestina, que corresponden con las tres vertientes principales del concepto de felicidad. Más particularmente, es de destacar la importancia del primer ejemplo que estudiamos, el de Calisto, por introducir una serie de motivos que se revelan determinantes. La tensión entre lo mundano y lo celestial, lo bestial y lo angélico en que se sitúa el personaje impregna toda la obra. Sobre todo, al compararse con los «gloriosos santos», Calisto introduce de manera incidente un motivo que se repetirá insidiosamente a lo largo de la tragicomedia: el de la caída, punto de partida de una red léxica que la recorre hasta el final. Calisto está condenado a una doble caída: una, real, que causa su muerte, y, antes, la que le hace bajar de la gloria que anhela formalmente hasta el deleite mundano que persigue realmente, y éste hasta los males que acarrea, en una caída sin fi⁴⁰.

La felicidad es un tema muy presente en *La Celestina*, sobre todo formalmente, esto es, a nivel léxico y estructural. Poco se dice sobre la felicidad, pero se transparenta un conocimiento «consciente» del concepto en toda su extensión por parte de los autores a través de sus ocurrencias y de su manipulación. Es de notar la coherencia que caracteriza la utilización del concepto, ya que hemos podido averiguar la correspondencia entre tal o cual acepción con un contexto (situación y personaje) que parece determinarla. Recorreremos así un abanico de opciones —muy estereotipadas y esquemáticas— en una especie de escenificación de la plurivalencia

40.— Destino sintetizado por la fórmula de Pleberio: «nuestro gozo en el pozo» (xxi, p. 336).

característica del concepto. De ahí una serie de juegos de diversa índole en torno a la tensión fundamental entre felicidad celestial y mundana (parodia, particularmente en el caso de Calisto; juegos de palabra; oposición entre aspiraciones y realidad, etc.). El tema de la felicidad condensa, pues, las tensiones y contradicciones que recorren el texto. Podemos también observar la funcionalidad del núcleo conceptual —la felicidad como fin último del hombre, objeto de su deseo—, a través de la manipulación por Celestina de esta aspiración universal hacia un bien soberano (valiéndose de la confusión de Calisto entre felicidad última y gozo carnal, o bien tratando de persuadir a Pármeno de que el bien reside en el placer).

Pese a lo parcial que sea este estudio rápido⁴¹, querría permitirme un par de conclusiones más generales, a raíz de las observaciones precedentes. Si bien el origen filosófico técnico, del concepto que nos ha interesado está muy visible en la obra⁴² —a través de citas y tópicos—, resulta notable lo formal de tal influencia, ya que citas y tópicos quedan totalmente aislados, desgajados de su contexto original y como vaciados de su contenido ideológico⁴³. Al contrario, se ven adaptados y recontextualizados en el marco de la tragicomedia, lo que, lejos de empobrecerles, les confiere un nuevo significado, un nuevo alcance, o, mejor dicho, una nueva espesura. En este caso, no se trataría tanto de insistir en la ambigüedad o la complejidad de la concepción de felicidad, sino en esta espesura: las ocurrencias que he mencionado cobran su significado gracias, eso sí, a la intertextua-

41.— Por limitarse a un detalle conceptual y léxico y pasar por alto gran número de temas esenciales de la obra (fuentes, didacticismo, género, realismo, tema del amor, tiempo, retórica), ya muy bien estudiados, que constituyen, por supuesto, el trasfondo que condiciona esta reflexión.

42.— En este caso, eso sí, podemos recordar un dato biográfico seguro, por lo menos para Fernando de Rojas: su formación en la Universidad de Salamanca.

43.— Insisto en eso de lo formal, que hay que relacionar con los modos de enseñanza y de transmisión de la filosofía en la baja Edad Media, particularmente en el ámbito universitario, que, por razones tanto epistemológicas como materiales saca provecho de las formas fragmentarias (citas, definiciones, sentencias, tópicos), más susceptibles de ser desvirtuadas y vaciadas de su contenido ideológico, y por tanto, de convertirse en objeto de parodia y de juegos, lo que no implica necesariamente que se cuestione el trasfondo ideológico al que puedan remitir. Desde luego este aspecto de lo formal no es de considerar exclusivamente, y no cancela en absoluto toda posibilidad de reflexión consciente y compleja o de pensamiento personal, pero no se puede ignorar a la hora de interpretar la presencia de huellas de filosofía en una obra como *La Celestina*. Más generalmente, me parecen muy aclaradoras, al respecto, las observaciones de Francisco Rico, «La realidad y el estilo (El humanismo de *La Celestina*)», estudio preliminar de *La Celestina*, Barcelona, Crítica (biblioteca clásica, 120), 2000, pp. xv-xlvii, que valora el humanismo de *La Celestina* no tanto en clave filosófica, sino en relación con la cuestión del realismo y de la lengua, insistiendo en la importancia de la utilización del vulgar (desde un punto de vista lingüístico y literario). Relativiza así el «humanismo», en un sentido estricto de compromiso filosófico, de *La Celestina*, abogando por una posición mediana de los autores «en la España intelectual de los Reyes Católicos: cercanos al núcleo de vanguardia, pero no inmersos en él, del mismo modo que enterados pero no entusiastas de las letras romances» (p. xlv).

lidad, pero también —y sobre todo— al realismo y a las relaciones entre los personajes, que determinan, en muchos casos, la actualización de tal o cual vertiente del concepto de felicidad. Por fin, no es de extrañar si predomina, tanto temática como funcionalmente, la vertiente vulgar de la felicidad, que la identifica con el placer, puesto que *La Celestina* es una comedia, caracterizada por su escenario realista, lo trivial de personajes y situaciones, y la finalidad cómica —perdóneseme tal perogrullada—, todos elementos cuyo peso ideológico no es de ignorar⁴⁴.

44.— Resulta muy llamativa la similitud entre el universo moral de *La Celestina* y, por ejemplo, el de los «fabliaux» franceses, con la presencia de personajes triviales, la importancia estructural y temática del engaño y la de los valores de provecho y placer. No se trata, por supuesto, de señalar un parentesco directo, sino la pertenencia a una veta común, que podríamos llamar «popular», si no llevaría a confusión este adjetivo, o quizás, con más acierto, «vulgar», en un sentido tanto lingüístico como ideológico y temático. Me parece al respecto irrelevante la aserción de Ottavio di Camillo, quien afirma que «la risa en la obra no tiene nada que ver con la cultura popular y carnavalesca del ‘mundo al revés’», añadiendo que «en *La Celestina* no es el mundo de la cultura popular que irrumpe en la cultura oficial, como acaece en la obra de Rabelais, sino que es el mundo de la cultura oficial, específicamente la alta cultura de la universidad, la que se filtra en las capas más bajas» (O. Di Camillo, «Ética humanística y libertinaje en *La Celestina*», p. 585). El crítico se refiere explícitamente a la tesis de Bajtín, como si fuera incuestionable y representativa, lo que le permite evacuar tajantemente la posibilidad de una huella «popular», sin adentrarse en la definición del concepto. Para una valoración más equilibrada y justificada de la impronta universitaria y culta, remito a las observaciones de Francisco Rico mencionadas en la nota precedente.

Bibliografía citada

- ALCALÁ, Ángel, «El neoepicureísmo y la intención de *La Celestina*. Notas para una relección», *Romanische Forschungen*, 88:2/3 (1976), pp. 224-245.
- BARANDA, Consolación, *La Celestina y el mundo como conflicto*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- BETTETINI, Maria & PAPARELLA, Francesco D., (eds.), *Le felicità nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'études Médiévales, Brepols, 2005.
- BIANCHI, Luca y RANDI, Eugenio, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Fribourg / Paris, Éditions Universitaires de Fribourg / Éditions du Cerf, 1993.
- DEYERMOND, Alan, «Las fuentes petrarquescas de *La Celestina*», en Santiago López Ríos, ed., *Estudios sobre La Celestina*, Madrid, Istmo, 2001, pp. 105-127.
- DI CAMILLO, Ottavio, «Ética humanística y libertinaje en *La Celestina*», en Santiago López Ríos, ed., *Estudios sobre La Celestina*, Madrid, Istmo, 2001, pp. 579-598.
- FOTHERGILL-PAYNE, Louise, «Séneca y *La Celestina*», en Santiago López Ríos, ed., *Estudios sobre La Celestina*, Madrid, Istmo, 2001, pp. 128-134.
- HEUGAS, Pierre, *La Célestine et sa descendance directe*, Bordeaux, Institut d'Études ibériques et ibéro-américaines de l'Université de Bordeaux, 1973.
- HEUSCH, Carlos, «El renacimiento del aristotelismo dentro del humanismo español», *Atalaya*, 7 (1996), pp. 11-40.
- LACARRA SANZ, Eukene, «Sobre la cuestión del pesimismo y su relación con la finalidad didáctica de *Celestina*», en Santiago López Ríos, ed., *Estudios sobre La Celestina*, Madrid, Istmo, 2001, pp. 457-474.
- LAWRANCE, Jeremy, «The *Tragicomedia de Calisto y Melibea* and its 'moralitie'», *Celestinesca*, 17.2 (Otoño 1993), pp. 85-110.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa, «La hipérbole sagrada en la poesía castellana del siglo XV», en *Estudios sobre la literatura española del siglo XV*, Madrid, Ediciones José Porrua Turanzas, 1977, pp. 291-303.
- LÓPEZ RÍOS, Santiago (ed.), *Estudios sobre La Celestina*, Madrid, Istmo, 2001 (Clásicos y Críticos).
- MARAVALL, José Antonio, *El mundo social de La Celestina*, Madrid, Gredos, 1972 (3ª edición).
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, «El caso del averroísmo popular español (hacia *La Celestina*)», en *Cinco siglos de Celestina*, eds. Rafael Beltrán y José Luis Canet, Valencia, Universitat de Valencia, 1997, pp. 121-132.

- PADGEN, Anthony, «The diffusion of Aristotle's moral philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600», *Traditio*, 31 (1975), pp. 287-313.
- PARRILLA, Carmen, «'Hablar segunt la arte' en *Celestina*», en Santiago López Ríos, ed., *Estudios sobre La Celestina*, Madrid, Istmo, 2001, pp. 394-413.
- RICO, Francisco, «La realidad y el estilo (El humanismo de *La Celestina*)», *Estudio preliminar de La Celestina*, ed. de Fco. Lobera et al., Barcelona, Crítica (Biblioteca Clásica, 120), 2000, pp. xv-xlvii.
- ROUND, Nicholas G., «Conduct and values in *La Celestina*», en *Mediaeval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in honour of P. E. Russell*, Oxford, The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, 1981, p. 38-52.
- SEVERIN, Dorothy S., «La Ética de Aritóteles y *Celestina*», en *Tras los pasos de «La Celestina»*, eds. P. Botta, F. Cantalapiedra, K. Reichenberger y J. T. Snow, Kassel, Reichenberger, 2001, pp. 43-53.
- WIELAND, Georg, «The reception and interpretation of Aristotle's *Ethics*», en *The Cambridge history of later medieval philosophy, from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism, 100-1600*, ed. de Norman Kretzmann, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 657-672.



CRESPEAU, Jean-Baptiste, «El concepto filosófico de felicidad en *La Celestina*», *Celestinesca*, 32 (2008), pp. 109-129.

RESUMEN

La visión del mundo que ofrece *La Celestina* ha sido muy generalmente calificada de pesimista, basándose en algunos elementos claves de la obra. En algunos casos, se ha querido relacionar este pesimismo con una corriente filosófica particular (moralidad cristiana, escepticismo, petrarquismo, estoicismo, neoepicureísmo), o bien con una postura del propio autor, determinada por su condición de converso y la época de crisis en que vivió. A pesar de este pesimismo característico, queda la idea de felicidad muy presente en el texto, no tanto como resultado de una visión global o impresión del lector, sino por lo abundante y lo significativo de sus ocurrencias. Me propongo repasarlas y estudiarlas desde el punto de vista del concepto de felicidad tal y como se entendía generalmente en la baja Edad Media. Me ceñiré al propio texto de la «tragicomedia», dejando de lado las cuestiones del didacticismo, de la intencionalidad y de las fuentes, pues no se trataría de determinar qué nos dice el texto sobre la felicidad, sino cuáles son las modalidades de aparición del concepto y de sus diversas acepciones a lo largo de *La Celestina*, prestando particular atención al contexto y a la situación de cada ocurrencia léxica.

PALABRAS CLAVE: *Celestina*, felicidad, pesimismo, filosofía, ética

ABSTRACT

This article studies the presence of the concept of happiness in *La Celestina*, as it was defined in the later Middle Ages, mainly shaped from the rediscovery of Aristotle's *Ethics* and the discussions it generated. A general impression of pessimism seems to emerge from *La Celestina*; it has sometimes been related to some particular philosophical conception which might be inferred from the text (Epicurism, Stoicism, Scepticism, Petrarchan inspiration, Christian moralitie), or to the condition of the author himself, as a *converso*. Nevertheless, the idea of happiness appears in the text, and it can be linked to a more global philosophical background, the importance of which as an ideological and a formal screen cannot be ignored. I focus on the text of the «tragicomedia», and particularly on the context and situation of the lexical occurrences of the concept.

KEY WORDS: *Celestina*, happiness, pessimism, philosophy, ethics.

