

Ideas metafísicas en el teatro calderoniano

El final del milenio coincide con el cuarto centenario del nacimiento de Calderón de la Barca. La densidad y profundidad del pensamiento de Calderón en su teatro, particularmente en sus autos sacramentales, ha suscitado muchas veces la pregunta acerca de la filosofía en Calderón: ¿Es Calderón un filósofo? ¿En qué sentido? ¿Aporta alguna idea nueva a la historia de la filosofía?

Las respuestas a estas preguntas son variadas. El calderonista italiano Arturo Farinelli escribe: "Todos los aforismos, todas las máximas filosóficas no llegaron a producir en su obra una verdadera filosofía. Logra, en verdad, condensar en su palabra el pensamiento ajeno, lo expone con aparente originalidad, pero no inventa y, sobre todo, no exprime el jugo a las ideas que aquel pensamiento contiene"¹.

Diferente es la opinión de Nicolaus Margraff, el cual escribió una tesis doctoral con el título: *El hombre y su vida anímica en los*

(1) A. Farinelli, *La vita è un sogno*, Turín 1916; citado en *Escorial*, vol. 42, p. 222, nota 21

*autos sacramentales de D. Pedro Calderón de la Barca*². Calderón seguiría la filosofía agustiniana, según Margraff. El autor documenta su tesis mediante argumentos externos y doctrinales. Entre los primeros recuerda el influjo de algunos autores agustinianos durante el tiempo de los estudios de Calderón en la universidad de Salamanca. Los segundos son sobre todo las ideas agustiniano-peripatéticas acerca del alma: La consideración del alma como imagen de Dios, con tres potencias: Memoria, entendimiento y voluntad; el hecho de que el hombre constituya el punto culminante del mundo visible; la consideración del hombre como microcosmos³. En realidad, Margraff no ve tampoco un exclusivo agustinismo en Calderón, ya que habla de concepción agustiniano-peripatética, admitiendo así también la presencia de Aristóteles en el pensamiento de Calderón.

Una línea parecida sigue la interpretación del calderonista inglés Alexander Parker, quien se inclina también a ver en Calderón ideas agustinianas y franciscanas, aunque expuestas mediante la terminología y la técnica tomistas, propias de los escolásticos españoles. Muestra de ello sería el rechazar las pretensiones de la teología natural como aproximación a Dios, la necesidad de la iluminación, la propensión a enfocar las cosas materiales como símbolos de las espirituales, etc.⁴.

Por su parte, Valbuena Prat afirma que Calderón sigue a Santo Tomás y a los jesuitas españoles del siglo XVI, sobre todo a Suárez, a Molina, a Vázquez y al poeta y casuista Escobar⁵. Y

(2) N. Margraff, *Der Mensch und sein Selenleben in den Autos sacramentales de D. Pedro Calderón de la Barca*, Bonn 1912

(3) E. Frutos, *La filosofía de Calderón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1981, pp. 73-74

(4) A. Parker, *The allegorical drama of Calderon*, Oxford and London 1943; citado por E. Frutos, o. c., pp. 74-75

(5) A. Valbuena Prat, Ed. *Don Pedro Calderón de la Barca. Obras completas*, vol. 3. Autos sacramentales, Madrid, Aguilar, 1959, p. 14

añade que Calderón, “formado en el escolasticismo de Santo Tomás y procedente a la vez de la tendencia agustiniana, de la que hay pruebas más que suficientes en los autos, se embebe además de los problemas propios de su época, como el de la predestinación y la libertad de los debates de Báñez y Molina”⁶.

En general estos autores no ven en Calderón una corriente única, aunque afirmen en él el predominio de alguna de ellas. Eugenio Frutos en un estudio sobre la filosofía de Calderón en sus autos sacramentales cree que ninguna de las series de argumentos presentados tendría un valor decisivo y sobre todo exclusivo; y admite un eclecticismo filosófico en Calderón. “Calderón no es un filósofo que se vea obligado a una rigurosa construcción ni a la fidelidad a una escuela. No puede encontrarse en él un sistema”⁷. Y más adelante añade: “En general, los estudiosos de Calderón y aun sus simples lectores están de acuerdo sobre el poder de abstracción... especialmente”. Y cita a Sigfried Behn: “No se entiende a Dante y a Calderón sin metafísica”. El propio Frutos remite a un estudio suyo anterior para caracterizar el pensamiento de Calderón y afirma: “Lo que resalta en el pensamiento calderoniano es su fuerte jerarquización y unidad, lo que es extraordinario teniendo en cuenta la diversidad de sus influencias y su libertad en la elección de ideas, pero que se explica por su carácter contrarreformista y tridentino, acorde con la nota de unidad y jerarquía del barroco, y que pende de la firme adherencia a los dogmas y a la estructura rigurosamente jerárquica de la Iglesia”⁸.

La unidad y la visión general del pensamiento calderoniano remiten así a la teología. Esto, por otra parte, no es exclusivo de Calderón, sino de la escolástica y en general de las filosofías

(6) *ibid.*, p. 15

(7) E. Frutos, *ibid.*, p. 78

(8) *ibid.*, p. 80

cristiana, judía y musulmana, desde que la filosofía griega se encontró con la revelación judía y cristiana en los comienzos de nuestra era. Aún más, la relación entre filosofía y teología racional o natural se puede ver ya en Platón y en Aristóteles. En éste, no sólo en la *Metafísica* sino también en la *Física*, la reflexión sobre el ente móvil llega hasta las ideas de motor inmóvil, de acto puro y de Dios. La relación entre filosofía y teología ha sido desde entonces permanente, a lo largo de la historia de la filosofía. Y lo ha sido sobre todo en los autores cristianos en la edad patristica y en la edad media. Sigue siéndolo en los filósofos racionalistas y en Kant, si bien en el período crítico de éste se establecen bien los límites entre ambas.

Como puede comprenderse, la unión entre filosofía y teología en Calderón se da sobre todo en los autos sacramentales, considerados como el teatro teológico por excelencia. Parece claro que los autos son el género más típicamente calderoniano y el más importante en él. Por eso merecen una particular atención al hablar de la filosofía de Calderón.

En resumen, la filosofía de Calderón sería ecléctica. En él hay ideas agustinianas y sobre todo escolásticas; y dentro de éstas, principalmente ideas tomistas y suarecianas. Además habría en él un eclecticismo filosófico-teológico. Calderón no es un filósofo de profesión, que tenga un sistema propio y unitario, sino un poeta con amplia y sólida formación filosófica y teológica recibida en la universidad de Salamanca.

Además, Calderón tiene vocación de profesor. Parker lo considera como un profesor nato, con un medio de expresión: El teatro y la poesía. Mediante ellos, Calderón quiere transmitir enseñanzas filosóficas y teológicas. Este juicio parece acertado. No hace falta buscar mucho entre sus obras para persuadirse de ello. Calderón personifica constantemente conceptos: Alma, cuerpo, memoria, voluntad, albedrío, entendimiento, muerte, vida, tierra, cielo, naturaleza, religión, amor, placer, culpa, ley etc. Buena parte de la trama de sus autos se da entre éstos y

otros conceptos semejantes personificados, en un verdadero diálogo filosófico y didáctico, en el que Calderón es un maestro que sabe llevar a la escena cuestiones difíciles y hacerlas comprensibles. Por supuesto, la comprensión será mayor o menor, según la formación de los oyentes. Pero creemos que las ideas principales que se llevan a la representación son fácilmente comprensibles. Mediante este procedimiento, Calderón expone sus ideas sobre el hombre, sobre el mundo, sobre la vida, sobre la libertad, sobre el tiempo, sobre verdades teológicas del dogma cristiano, sobre Dios, etc. La reflexión filosófica es constante en el teatro calderoniano y parece que el autor disfruta exponiendo argumentos mediante el diálogo escénico.

Aquí no vamos a hacer otra cosa que exponer brevemente algunas ideas fundamentales de la metafísica tradicional escolástica, que es también la de Calderón: Mundo, hombre, Dios, sentido de la vida. Insistiremos sobre todo en las cuestiones filosóficas, que son las que más abundan en Calderón, aunque no dejaremos de hacer referencias a cuestiones teológicas relacionadas con las primeras.

1. *El mundo*

La visión calderoniana del mundo es claramente la bíblico-cristiana, según la cual el mundo ha sido creado por Dios de la nada. Como se sabe, el concepto de creación es ajeno a los filósofos griegos, los cuales admiten, con notables diferencias entre ellos, una materia eterna, generalmente junto a algún otro u otros principios. Por lo demás, en la misma biblia el concepto de creación no se encuentra desde un principio, en los textos más antiguos, ni es del todo explícito en la redacción definitiva de la biblia. En los dos primeros versículos del *Génesis* aparecen ya dos conceptos incompatibles: El de creación divina en el principio y el de caos, propio de las cosmogonías antiguas, reflejado también en la filosofía platónica. La idea de creación

se da ya en la biblia; pero la idea explícita de *creatio ex nihilo* no aparece hasta el siglo II d. C., en Teófilo de Antioquia.

También Calderón alude a las dos teorías mencionadas, la de caos primitivo y la de la nada; y curiosamente hace equivaler el caos con la nada, cuando afirma:

que de una masa confusa
que ha llamado la poesía
caos y nada la escritura;
o cuando un poco después afirma la acción de Dios
dividiendo y apartando
las cosas que cada una
son un mundo de por sí
y eran nada todas juntas⁹.

El caos o la nada también son identificados con la materia prima de la filosofía de Aristóteles, un concepto repetido a lo largo de la tradición filosófica, sobre todo escolástica:

¿Por sí sola, cómo pudo
aquella prima materia,
a quien los profetas llaman
nada, y caos los poetas,
disponerse por sí sola?¹⁰.

Y en el auto *La vida es sueño*, Calderón nos hace recordar a Empédocles, presentando los cuatro elementos: Tierra, agua, fuego y aire, unidos y separados por las fuerzas del amor y del odio, respectivamente. Estos serían la materia primitiva o los componentes del caos¹¹.

(9) Calderón, *La cena de Baltasar*. En *Don Pedro Calderón de la Barca. Obras completas*, ed. por A. Valbuena Prat, Madrid, Aguilar, 1959, t. 3, p. 159. En adelante, cuando nos refiramos a obras de Calderón citamos sólo el título de la obra y según esta edición. En caso contrario lo indicaremos de modo explícito. Cf. *La vida es sueño* (auto), p. 1388

(10) *El nuevo hospicio de pobres*, p. 1190

(11) *La vida es sueño* (auto), pp. 1388-1389

Lo que está claro, en todo caso, para Calderón es que de la nada, entendida en sentido absoluto o en el sentido de carencia total de seres, incluso de carencia de tiempo y de espacio, Dios ha creado el mundo; y que lo ha creado como cosmos, como mundo ordenado racionalmente. Así lo expresa en la grandiosa descripción con la que empieza *El gran teatro del mundo*:

Hermosa compostura
de esa varia inferior arquitectura
que entre sombras y lejos
a esta celeste usurpas los reflejos,
cuando con flores bellas
el número compite a sus estrellas,
siendo con resplandores
humano cielo de caducas flores.
Campaña de elementos,
con montes, rayos, piélagos y vientos

.....

Tú, que siempre diverso,
la fábrica feliz del universo
eres, prodigio sin segundo,
y por llamarte de una vez, tú el mundo,
que naces como el fénix y en su fama
de tus mismas cenizas¹².

Hermosa compostura, arquitectura, reflejo del mundo celeste, fábrica del universo en su unidad y diversidad, prodigio sin segundo, que se regenera y renace como el fénix. Calderón se alista entre los autores que han visto el mundo como orden. Esta idea del mundo fue repetidamente afirmada por los griegos, en especial por Heráclito, por Platón y Aristóteles y por los estoicos; se encuentra también en la biblia; fue acentuada por los primeros padres de la iglesia, aunando las tradiciones grie-

(12) *El gran teatro del mundo*, p. 203

ga y bíblica; tuvo una confirmación en la ciencia renacentista de Galileo y de Kepler; y seguramente alcanzó su punto culminante en la teoría de la armonía preestablecida de un filósofo contemporáneo de Calderón, Leibniz, quien escribe: *cum Deus calculat, fit mundus* (calculando Dios, se hace el mundo).

Para expresar el orden y armonía del mundo, Calderón recurre a veces a la armonía musical:

¿Hay cosa en toda la grande
fábrica del universo
que debajo de compás,
proporción, número y metro
en música no esté? Hable
la armonía de los cielos,
siempre en consonancia; y si ella
no es tratable al uso nuestro,
hable por más familiar
la de los cuatro elementos¹³.

Pero la reflexión calderoniana sobre el mundo se refiere también a otros aspectos del mismo. Calderón escribió varias obras en cuyos títulos se habla del mundo: *El gran teatro del mundo*; *El gran mercado del mundo* y la loa con el mismo título; *El laberinto del mundo*. Pero la reflexión del autor sobre el mundo no se limita a estas obras.

El mundo como morada del hombre se considera sobre todo como teatro o como prisión. La obra en que se considera como teatro es una de las más conocidas de Calderón, *El gran teatro del mundo*. El tema de la vida humana como una representación es muy anterior a Calderón; se encuentra ya en Séneca¹⁴, en Epicteto, en Quevedo; y tiene también relación con las danzas

(13) Loa para *El jardín de Falerina*, p. 1503; cf. *La vida es sueño* (auto), p. 1389

(14) Séneca, *Epístolas* LXXVI-LXXVII

de la muerte medievales. El tema estaba también en el ambiente de la época, en la predicación. Calderón desarrolla esta idea con amplitud y con una gran escenografía¹⁵.

Dios llama al mundo y le ordena que prepare la representación:

y es representación la vida humana,
una comedia sea
la que hoy el cielo en tu teatro vea¹⁶.

El mundo dispone el escenario e invita a los mortales:

¡Venid, mortales, venid
a adornaros cada uno
para que representéis
en el teatro del mundo¹⁷.

Al entrar, el mundo da a cada personaje lo que pide su papel. Al final de la representación, todos han de devolver lo que recibieron al principio. Lo único que no podrá quitarles serán sus obras, buenas o malas.

En *El gran mercado del mundo*, éste es representado como un mercado, en el que se ofrecen al Buen Genio y al Mal Genio, representados por dos hermanos, las virtudes y los vicios, que pueden comprar, utilizando sus talentos. También éste es un tema tradicional, que Calderón desarrolla con amplitud.

En *El laberinto del mundo* Calderón toma la idea del laberinto de Creta y ve el mundo como prisión y lugar de esclavitud. La liberación del hombre por obra de Theos (Teseo) indica claramente la redención por obra de Cristo. El mundo tiene aquí, como en algunos otros lugares, sentido negativo de enemigo

(15) Cf. A. Valbuena Prat, nota preliminar a *El gran teatro del mundo*, pp. 199-202

(16) *El gran teatro del mundo*, p. 204

(17) *ibid.*, p. 207

del hombre, de valor pasajero y caduco, de grandes promesas que no llegan a cumplirse¹⁸.

Como puede verse, hay en Calderón una idea compleja de mundo. En la concepción del mismo se sintetizan ideas filosóficas platónicas, aristotélicas, estoicas, renacentistas, que ponen de relieve un mundo como cosmos u orden; y por otro lado ideas teológicas e ideas morales. Todo ello es una muestra del eclecticismo de Calderón.

2. Dios

Como puede suponerse, la existencia de Dios constituye para Calderón el supuesto fundamental de todo su pensamiento. No nos vamos a extender en este punto, ya que es éste el tema en que se da de modo más claro y decisivo el influjo de la teología en el pensamiento filosófico de Calderón. Pero es necesario decir algo, por la importancia que la teología natural ha tenido en la tradición metafísica.

Calderón se plantea de manera explícita la pregunta sobre Dios en el auto sacramental *A Dios por razón de estado*. El auto comienza con este coro, que se repite luego varias veces:

Gran Dios que ignoramos,
abrevia el tiempo
y haz que te conozcamos,
pues te creemos¹⁹.

El contexto es el de la gentilidad griega, primer personaje con el que dialogan el ingenio y el entendimiento. La gentilidad veneraba multitud de dioses, entre ellos el "Dios desconocido", según refiere San Pablo en los *Hechos de los apóstoles*. Aparece en

(18) Cf. *El año santo de Roma; Las órdenes militares*.

(19) *A Dios por razón de estado*, p. 850

escena un templo con la inscripción: *Ignoto Deo* (al Dios desconocido) y hacia él se dirige una procesión, celebrando la fiesta anual en su honor.

La pregunta sobre Dios parte aquí de una actitud de creencia y de búsqueda. De creencia en multitud de dioses, que parece que no bastan para acabar con los interrogantes; y de búsqueda ulterior de algo más allá, aún desconocido:

Dios no sabido hasta ahora,
pues solamente por fe
la gentilidad te cree,
entre los dioses que adora;
permite que quien te ignora
te conozca ...

.....

Dios de pocos prevenido
de muchos esperado
a cuyas aras postrado
todo este pueblo ha venido;
ya que el templo te ha ofrecido,
ven a poseer el templo²⁰.

Ante esta actitud, el ingenio se pregunta:

Pues ¿cómo es posible que
den, o bárbaros o ciegos
culto a Dios, de quien no saben
qué Dios sea...?²¹.

La gentilidad responde:

Aunque noticia tenemos
dél, es noticia remota;
y así, esperando y creyendo

(20) *ibid.*, p. 852

(21) *ibid.*, p. 851

que próxima la tengamos,
esta invocación le hacemos,
en fe de venturo Dios,
como aclamando y pidiendo
que al desocupado solio
venga a llenar el asiento²².

Y luego le indica la línea de su razonamiento, que es sobre todo la de los filósofos estoicos:

Investigando, inquiriendo
y apurando siempre humildes
(si ya no es siempre soberbios)
la sacra naturaleza
de los dioses, discurriendo
en una primera causa,
a cuyo cargo quisieron
que estuviese reducido
el orden del universo;
..... dijo
uno había un Dios supremo,
todo manos, todo ojos,
todo oídos, a que luego
causa añadió de la causas.

Y añade que estos mismos autores

pusieron en esperanzas
de que había de venir tiempo
que este Dios, causa de causas,
de ojos, manos y oídos llenos,
se nos declare y se dé
a conocer²³.

(22) *ibid.*, p. 853

(23) *ibid.*, pp. 853-854

La objeción del ingenio ante esta postura es que no concibe la idea de un Dios desconocido. Tampoco acepta el politeísmo incoherente en el que cree la gentilidad. En realidad, la idea del Dios desconocido se acerca a la postura escolástica: *Fides quaerens intellectum*; o *Credo ut intelligam* (la fe buscando una comprensión; creo para comprender). Sin la fe, no sería posible comprender. La fe no se conquista mediante la comprensión o el razonamiento, sino que los precede, según canta el coro poco después:

Pues solamente por fe
la gentilidad te cree
entre los dioses que adora;
permite que quien te ignora
te conozca²⁴.

Sin duda, se trataría de posturas de fe muy diferentes, en la escolástica y en la gentilidad. Pero tampoco en ésta está ausente una "fe" en la actitud de búsqueda que tiene la gentilidad en el auto.

El segundo personaje con el que discuten el entendimiento y el ingenio es el ateo, el cual al hablarle el ingenio de

un Dios que vamos buscando
por todo el mundo los dos,

responde con indiferencia:

Nunca en eso me cansara
yo, porque nunca creyera
que le hallara ni pudiera²⁵.

Calderón no deja en muy buen lugar al ateo, sino que lo presenta argumentando de manera bastante simple contra la existencia de Dios:

(24) *ibid.*, p. 852

(25) *ibid.*, p. 858

Luego bien
puedo pensar que la prima
materia se corrompió
y al primer hombre engendró.

Según esto, el hombre habría llegado a la existencia por corrupción de la materia prima. Poco más adelante añade, optando por una convivencia sin problemas:

Yo no sé qué hay
más que nacer y morir;
y así argumentos dejemos,
y porque amigos seamos,
comamos hoy y bebamos,
que mañana moriremos.

Y hasta parece que rehuye plantearse siquiera la pregunta sobre Dios:

¿Pensamiento es? De él intento
huir, que no me ha de dar
a mí placer ni pesar
en mi vida el pensamiento²⁶.

Calderón responde a estas posturas del ateo, primero por boca de *El ingenio*, refiriéndose al salmo 52 (53):

... con que es llano
que los ateístas son
por quien David repetía
que el no haber Dios lo decía
el necio en su corazón²⁷.

Hasta aquí la argumentación de Calderón en el auto se dirige contra el ateísmo y contra el politeísmo, afirmando frente a

(26) *ibid.*, pp. 858-859

(27) *ibid.*, pp. 858-859

ellos la existencia y la unicidad de Dios. En esto se refleja bien la postura de Santo Tomás, según el cual ambas verdades pueden ser alcanzadas por el entendimiento en una reflexión filosófica. También hay una referencia a San Anselmo y al salmo 52,2: *"Dice el necio para sí: No hay Dios"*. De aquí en adelante, Calderón argumenta contra otros personajes monoteístas: El islam y el judaísmo. La discusión con ellos no versa ya sobre la existencia de Dios, ni sobre su unicidad, sino sobre su naturaleza y sobre los deberes que se derivan.

El islam está representado en el personaje Africa. Esta presenta el islam como una religión sin preceptos, en espera de que se los dé un profeta venidero. El ingenio no comprende una religión así, ni ve razonable la poligamia. Por eso argumenta contra esta religión. Parece que Calderón entiende que debería fundamentar unos preceptos y unas normas morales. Africa termina dando esta respuesta:

Ya digo que argumentar
no es a mi cólera dado;
cantad y bailad y no
hagáis caso, sino desprecio
de filósofo tan necio²⁸.

Esta respuesta no está, ciertamente, muy de acuerdo con el desarrollo de la teología natural en la tradición de los grandes pensadores del Islam: Alfarabi, Avicena, Averroes, etc.

Viene después el encuentro con el judaísmo, representado por la sinagoga. A partir de aquí la discusión no es ya de teología natural, sino de teología dogmática; se centra en si Cristo es el Mesías y el Hijo de Dios, y en el misterio de la Trinidad.

La principal argumentación en favor de la existencia de Dios en Calderón es la que presenta en el diálogo con la gentili-

(28) *ibid.*, p. 861

dad griega y que se indica luego en la discusión con el ateísmo: La de la explicación causal, buscando la causa primera a partir de las criaturas. Calderón sigue en esto una larga tradición, que viene tanto de la biblia como de la filosofía griega. En la biblia son conocidos sobre todo el salmo 18: "Los cielos proclaman la gloria de Dios; y el firmamento pregona la obra de sus manos...". De modo más explícito se presenta este argumento en el libro de la *Sabiduría*, en el Antiguo Testamento, y en la carta de Pablo *A los Romanos*, en el Nuevo. Por lo que se refiere a la filosofía griega, el auto considera como más importantes a los estoicos. En realidad, el argumento de la causalidad se encuentra sobre todo en la *Física* y en la *Metafísica* de Aristóteles, el cual, buscando la explicación del ente sujeto a movimiento mediante el esquema causal y rechazando el proceso al infinito, llega a una causa primera, motor inmóvil o acto puro, que luego identifica con Dios. Esta argumentación aristotélica dio origen luego a los argumentos a favor de la existencia de Dios en las filosofías cristiana, judía y musulmana, sobre todo en las cinco vías de Santo Tomás, que han sido desde entonces el punto de referencia de estos argumentos.

Este razonamiento se encuentra también en otros lugares, como en el auto *El árbol del mejor fruto*, donde pone estas palabras en boca de Saba:

Espíritu divino,
que sin duda en aquesta azul esfera,
causa de causas, es causa primera,
pues a ti sola invoco
cuando el principio del principio toco²⁹.

En este mismo auto se completa el argumento causal con el concepto ya indicado de imposibilidad de un proceso al infinito, desarrollado por el mismo Aristóteles y seguido luego por la tra-

(29) *El árbol del mejor fruto*, p. 993.

dición filosófica de la teología natural. Calderón lo pone aquí en boca de Salomón, quien arguye contra la idolatría, preguntándole por la existencia de la primera mujer y del primer hombre:

Y a esa primera mujer
 ¿qué hombre la engendró?
 Ya es eso
 proceder al infinito.
 Pues ¿qué es lo que yo pretendo?
 Porque hasta dar con un ser
 infinitamente bueno

 sin fin ni principio, eterno,
 no es posible dar a causa
 de causas conocimiento³⁰

Aunque la argumentación causal es la principal, Calderón se refiere también a otros argumentos, como el de la *coincidentia oppositorum*, que tiene sus raíces en algunos fragmentos de la filosofía antigua de Heráclito y que fue desarrollado al final de la edad media por obra de Nicolás de Cusa.

Y si a otra causa de causas
 pasara, que viera creo,
 Astrea, que efecto no hay
 en cuantos el universo
 contrarios tiene que della
 no depende³¹.

3. El hombre

Sin duda, el tema del hombre y de su vida predomina entre los temas filosóficos del teatro de Calderón de la Barca.

(30) *ibid.*, p. 1006

(31) *ibid.*, p. 1005

Eugenio Frutos ha dedicado un amplio estudio a este tema en los autos sacramentales, que comprende origen, naturaleza, destino del hombre, el compuesto humano con las potencias del alma, sentidos, afectos, apetitos y centro de la vida psíquica.

Calderón se refiere al hombre, designándolo con variedad de títulos: Hombre, Adán, Adán primero, Peregrino, Género humano, Naturaleza, Infanta, Andrómeda; y refiriéndose al alma: Filotea, Esposa, Medea³².

El hombre, según la representación más inmediata y explícita, tiene su origen en la creación divina. Dios ha tenido primero el concepto de hombre, lo ha conocido ya antes de crearlo. Así lo expone Calderón al comienzo de *El gran teatro del mundo*, cuando Dios llama a los mortales:

Mortales que aún no vivís
y ya os llamo yo mortales,
pues en mi presencia iguales
antes de ser asistís...

Y así lo reconocen el rey y la hermosura:

Ya estamos a tu obediencia,
Autor nuestro, que no ha sido
necesario haber nacido
para estar en tu presencia...

.....

Sólo en tu concepto estamos,
Ni animamos, ni vivimos...³³

Este concepto de hombre pasa a ser realidad en el acto creador por medio de la palabra divina.

Siguiendo la tradición platónico-aristotélica, asumida luego por el cristianismo, para Calderón el hombre consta de cuerpo

(32) E. Frutos, *ibid.*, pp. 105-107

(33) *El gran teatro del mundo*, pp. 207-208

y de alma. Al hablar de la unión de ambos, se descubre fácilmente en Calderón un acento de dualismo, presente también en la antigüedad en Platón y, en tiempos más cercanos a Calderón, en Descartes. La obra más representativa de Calderón a este respecto es *El pleito matrimonial del cuerpo y el alma*. Cuerpo y alma contraen una especie de matrimonio poco avenido. Así lo expresa el alma:

Aunque Dios me hizo de nada
me hizo eterna y desterrada
de esta celestial esfera,
al esposo que me espera
protesto que voy forzada.
Protesto, que en la prisión
del cuerpo en que he de asistir
siempre desearé salir
por volver a mi región³⁴.

La convivencia entre ambos no llega a ser muy armoniosa, a causa de la diversidad de naturalezas:

En las bodas del cuerpo y del alma,
siendo ella eterna y siendo él mortal,
sólo un hijo que es de ambos, la vida
es quien los tiene, forzados, en paz³⁵.

A lo largo del auto Calderón presenta la disputa constante entre el alma y el cuerpo. La primera tiene su mejor aliado en el entendimiento; el segundo es fácilmente seducido por la voluntad, que lo inclina a todo lo apetecible y agradable. El alma pone un pleito contra su esposo, pidiendo la disolución de un casamiento que hizo contra su voluntad y en el que ha perdido todo el amor.

(34) *El pleito matrimonial del cuerpo y el alma*, p. 78

(35) *ibid.*, p. 85

No es difícil descubrir aquí ideas platónicas del cuerpo como cárcel del alma, a la cual ésta es enviada (según Platón por una culpa) y de la cual el alma desea salir, para volver al mundo de las ideas, según Platón, o a su unión con el Uno o con Dios, según los neoplatónicos.

Calderón presenta también otras ideas de la filosofía escolástica acerca del alma y de su unión con el cuerpo: El alma es creada por Dios de la nada; es única en cada cuerpo, asumiendo las funciones vegetativa, sensitiva e intelectual; está presente en todo el cuerpo, es inextensa y no es localizable en un punto. El dualismo no es la única visión calderoniana. Según otros pasos, el alma forma una unidad con el cuerpo, según la doctrina aristotélico-tomista.

Calderón personifica las potencias del alma y hace largas consideraciones sobre ellas. Sucede esto sobre todo con el entendimiento, que tiene en Calderón una preeminencia sobre las demás potencias. En el auto sacramental *El veneno y la triaca*, la naturaleza humana en estado de inocencia le reconoce su excelencia:

Arbitro docto de cuanto
en acordada armonía,
ya con risa, ya con llanto,
cubre con su capa el día
y la noche con su manto:
generoso entendimiento,
ayo mío, a quien fió
el Gran Rey que me engendró,
mi crianza, porque atento
tus capacidades vio³⁶.

Más adelante, en el mismo auto, otro personaje lo considera rey de las potencias:

(36) *El veneno y la triaca*, p. 181

El entendimiento, rey
de las potencias del alma,
él mismo en persona viene
a buscarle³⁷.

En otros casos el entendimiento es considerado como divino y se caracteriza por conocer lo bueno y lo malo:

Mas yo, como entendimiento
soy, y a mi divino ser
siempre le toca tener
natural conocimiento,
conocí al instante que era
la culpa fiera y cruel³⁸.

Pero también Calderón afirma los límites del entendimiento al hablar de los misterios. El entendimiento no comprende el misterio de la eucaristía;

¿Cómo? Pero en vano intento
responderte; y no, no es bien
que en llegando a esto, también
se pasme el entendimiento³⁹.

Y refiriéndose a los dones que según Pablo guarda Dios para los suyos, el poeta afirma que son superiores a la comprensión del entendimiento:

Como que para él dejaba
reservado su derecho
de poder investigarlos,
ya que no de comprenderlos⁴⁰.

(37) *ibid.*, p. 193

(38) *Los encantos de la culpa*, p. 410; cf. *El árbol del mejor fruto*, p. 1005

(39) *El cubo de la Almudena*, pp. 574-575

(40) *Andrómeda y Perseo*, p. 1692

En particular, Calderón se plantea la cuestión discutida entre los escolásticos de tendencia tomista y agustiniana acerca de la primacía del entendimiento o de la voluntad. Calderón, con los tomistas, se inclina por el entendimiento, poniendo estas palabras en boca del alma:

que aún no ha conocido bien
al entendimiento quien
prefiere a la voluntad⁴¹.

Y más adelante es el cuerpo el que censura a la voluntad y expresa sus preferencias por el entendimiento:

Voluntad, advierte en esto
cuánto mejor para amigo
es que tú el entendimiento⁴².

Otras veces reconoce la primacía de la voluntad, por ser propios de ella los actos de amor, siguiendo también en esto una tradición escolástica.

Pero el carácter positivo del pensamiento tampoco es constante. No hay que olvidar que el pensamiento no es una realidad autónoma, sino una potencia del alma. A veces el entendimiento aparece como inestable y loco. Así sucede cuando es el del rey Baltasar:

Andar de loco vestido
no es porque a solas lo soy,
sino que en público estoy
a la prudencia rendido;
pues ningún loco se hallara
que más incurable fuera,
si ejecutara y dijera,
un hombre cuanto pensara⁴³.

(41) *El pleito matrimonial del cuerpo y el alma*, p. 81

(42) *ibid.*, p. 91

(43) *La cena del rey Baltasar*, p. 156

Tampoco podía faltar en Calderón el tema del libre albedrío, que pocos años antes había sido objeto de interminables discusiones entre los partidarios de Domingo Báñez y los de Luis de Molina (Molina moría el mismo año del nacimiento de Calderón y Báñez cuatro años después).

Según Calderón, Dios crea al hombre libre y éste decide sus actos. De todo lo demás que crea dice Dios que era bueno; del hombre no lo dice, porque quiere que lo diga él mismo:

Y advierte que cuanto ves
criado vi que es bueno; y pues
sólo de ti no lo vi,
es porque quiero de ti
que tú lo digas después⁴⁴.

La voluntad humana tiene libertad de elección y puede realizar actos libres. Esta idea se expresa en muchos lugares. En el auto *La vida es sueño*, dice expresamente:

Deja que el entendimiento
con el racional instinto
le advierta del bien y el mal,
dándole un libre albedrío
con que use del mal y el bien⁴⁵.

Y poco más adelante:
Puesta su suerte en sus manos,
el logro o el desperdicio
o por sí le habrá ganado,
o por sí le habrá perdido⁴⁶.

Lo mismo afirma en *El pleito matrimonial del cuerpo y el alma*:

(44) *El pintor de su deshonra*, p. 835; cf. *La vida es sueño* (auto), p. 1392

(45) *La vida es sueño* (auto), p. 1391

(46) *ibid.*, p. 1392

Yo soy la que en libertad
poner tus acciones fío⁴⁷.

En esta misma obra Calderón hace ver el poder de la voluntad, que inclina el cuerpo a lo atractivo, oponiéndose al entendimiento. Pero también deja ver el influjo del entendimiento en la acción libre:

Porque es fuerza que primero,
por el pensamiento a ella
le pase cuál el efecto
es a que quiere inclinarle⁴⁸.

En el auto *La vida es sueño* se dice más: El entendimiento puede incluso arrastrar al albedrío⁴⁹.

La existencia de la libertad de elección se afirma y se presupone en toda la trama de *El gran teatro del mundo*, en el cual cada uno ha de representar bien su papel. De representar bien su parte, depende el mérito del actor, independientemente del papel que represente. Así lo indica el Autor al comienzo del auto:

En la representación
igualmente satisface
el que bien al pobre hace
que el que hace al rey; y son
iguales éste y aquel
en acabando el papel.

—
Y la comedia acabada,
ha de cenar a mi lado

(47) *El pleito matrimonial del cuerpo y el alma*, p. 80

(48) *A María el corazón*, p. 1147

(49) *La vida es sueño* (auto), p. 1402. Ver también sobre esta lucha pp. 1396-1399 de la misma obra

el que haya representado
sin haber errado nada
su parte más acertada

.....
Albedrío tenéis ya⁵⁰.

Así es puesto el hombre en el mundo, con libre albedrío, con un papel que representar. De representarlo bien o mal dependen el mérito o el demérito, sin importar de qué papel se trate. Que todo esto postule la libertad, parece del todo obvio. Y a lo largo de la representación se oye repetidamente el estribillo cantado por la ley: "Obrar bien, que Dios es Dios"; estribillo que presupone igualmente la libertad.

En la filosofía escolástica se hacían varias distinciones hablando de la libertad. Calderón personifica también en este caso el concepto de albedrío humano con matices variados a lo largo de sus obras. A veces el albedrío es distinto de la unidad personal del hombre, el cual puede seguirlo o resistir a sus inclinaciones. El albedrío insinúa, pero no puede forzar las decisiones:

Que a haber albedrío forzado,
no hubiera libre albedrío⁵¹.

En otros casos se da una lucha entre el hombre y su albedrío. A veces el hombre es vencido por su albedrío; pero tampoco entonces tiene el albedrío poder sobre el hombre, sino que su victoria se debe al poco empeño del hombre para vencerlo, como reconoce el hombre:

Que una vez lidio con gana
de vencer, y otra vez lidio
con ganas de no vencer⁵².

(50) *El gran teatro del mundo*, pp. 208-209; cf. *La vida es sueño* (auto), p. 1391

(51) *El año santo de Roma*, p. 505

(52) *ibid.*, p. 506

En otros casos, en fin, el albedrío se representa como identificado con el simple gusto y como persona con poca cabeza:

Yo como soy albedrío,
 persona de poco seso,
 no tengo voto...⁵³.

Parece indudable que en los autos Calderón afirma la libertad del hombre. Los comentadores se preguntan si opta por alguna de las dos posturas que por entonces eran objeto de vivas discusiones, sobre todo en España: Bañecianismo o molinismo. Valbuena Prat, como ya hemos visto, dice que Calderón se embebe en las discusiones de Báñez y Molina; y en la doctrina de la predestinación, de la gracia y del libre albedrío en el auto *La vida es sueño*, Valbuena ve en Calderón un "marcado carácter molinista"⁵⁴. Lluch, por el contrario, afirma que en los autos Calderón sigue la doctrina tomista (y por lo tanto bañeciana) del libre albedrío. Margraff, en la doctrina de la predestinación, que tiene relación con el libre albedrío, considera a Calderón como agustiniano. Alfonso Reyes, en cambio, cree que Calderón afirma la libertad humana, pero sin entrar en esta cuestión en opiniones de escuelas. La misma opinión sostiene Eugenio Frutos⁵⁵.

Pero la consideración calderoniana del hombre no se limita al entendimiento y a la libertad, sino que el autor desarrolla una amplia psicología o reflexión sobre el hombre, sobre sus facultades y sus actos. Se trata también con amplitud de los sentidos, de los sentimientos y afectos, de los deseos y apetitos humanos. También éstos son personificados por Calderón en sus autos sacramentales⁵⁶.

(53) *Psiquis y Cupido*, p. 348

(54) A. Valbuena Prat, Ed. *Don Pedro Calderón de la Barca. Obras completas*. Vol. 3, pp. 14-15

(55) Cf. E. Frutos, *ibid.*, pp. 211-214. El autor cita también las últimas opiniones indicadas.

(56) Ver, por ejemplo, la personificación de los sentidos en la loa para el auto *La vida es sueño*.

Importancia particular tiene en nuestro poeta el corazón, considerado por Calderón como el centro de la vida psíquica. En el auto *A María el corazón*, Calderón llama al corazón "virrey del alma", ya que es "el que primero anima y último muere". Sin el corazón no hay vida; es él el que anima todos los impulsos humanos.

Dentro de las visiones globales del hombre, Calderón lo considera como microcosmos. Esta idea de la filosofía estoica fue repetida ya en la antigüedad por algunos padres de la iglesia, como Clemente Alejandrino. También Calderón la repite varias veces. Así lo hace en el auto *El pleito matrimonial del cuerpo y el alma*:

Mira que va en un instante
a decir el ser resuelto
todo un mundo, porque el hombre
es todo un mundo pequeño⁵⁷.

En otros casos Calderón compara al hombre con un instrumento, afirmando así su armonía:

El hombre es un instrumento
de organizados sentidos
destemplado por momentos⁵⁸.

Pero la antropología filosófica vista hasta aquí no constituye toda la visión calderoniana del hombre. También aquí la teología tiene un valor decisivo. Toda esta visión filosófica es vista desde una perspectiva más amplia, desde una antropología teológica: El hombre así constituido ha sido creado a imagen y semejanza divina. Así lo expresa Calderón en un diálogo entre hombre y el entendimiento, en el auto *La vida es sueño*:

(57) *El pleito matrimonial del cuerpo y el alma*, p. 91; cf. *La vida es sueño* (auto), p. 1393

(58) *El árbol del mejor fruto*, p. 1005

Dices bien, la más perfecta
 criatura soy.
 Es sin duda,
 supuesto que el Hacedor
 te hizo a semejanza suya.
 Pero si de él recibiste
 la perfección que te ilustra,
 ¿de qué te glorías, supuesto
 que la gozas sin ser tuya?⁵⁹.

Calderón se refiere aquí al conocido versículo del *Génesis*: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Y añade que éste es un don del todo gratuito. La idea de la gratuidad es vista como elevación a un orden superior en el auto *Lo que va del hombre a Dios*:

También lo sé,
 y que al barro, al lodo, al cieno
 tanto eleva que le hace
 sustituto suyo, ¡cielos!⁶⁰.

Según esto, la antropología descrita antes con categorías filosóficas, sobre todo de la filosofía aristotélico-escolástica, queda encuadrada en la visión más amplia de una antropología teológica. Esta fusión de visiones filosófica y bíblica es también muy antigua. Ya en Filón de Alejandría se aúnan las visiones de imagen y semejanza del *Génesis* con la idea de asemejarse a la idea, del *Teeteto* de Platón. Esta síntesis filosófico-bíblica se repitió luego en los padres griegos de la iglesia de los primeros siglos.

Tampoco faltan afirmaciones y obras, en general, en las que Calderón expresa pesimismo acerca del hombre. Sucede esto,

(59) *La vida es sueño* (auto), p. 1397: cf. *ibid.*, p. 1394; *La cena del rey Baltasar*, pp. 159-160

(60) *Lo que va del hombre a Dios*, p. 279

según Margraff, cuando Calderón describe la brevedad de la vida humana, la fugacidad de lo terreno o los límites de nuestro conocimiento. Pero son muchos más los autos en los que Calderón exalta la grandeza del hombre, según pone de relieve una clasificación de Eugenio Frutos a este respecto: El hombre es creado como coronación del cuadro del mundo, cuando el mundo ya está preparado para recibirlo como rey; el hombre es imagen de Dios; es microcosmos, en el cual se refleja la armonía del universo. Y finalmente, el hombre tiene un destino perdurable, más allá de este mundo:

Todos nacen a otro fin,
que es, si le examinan cuerdos,
servir a Dios y gozarle;

.....

Y siendo así, que este solo
es el principal empleo
de la vida...⁶¹

Pero téngase presente que toda esta visión del hombre parte de la fe. Desde el principio hemos visto que Calderón considera al hombre como criatura de Dios. Hay también lugares en la obra de Calderón en los que la pregunta por el hombre se plantea desde una perspectiva sólo filosófica. Entonces el hombre resulta más problemático. De esto diremos algo más al hablar, a continuación, sobre el sentido de la vida.

4. La pregunta por el sentido de la vida

Después de cuanto acabamos de decir acerca de la antropología teológica y del destino perdurable del hombre, pudiera parecer ocioso preguntarse por el sentido de la existencia humana. Pero no es así, ni en general ni en Calderón. La fe no

(61) *El año santo de Roma*, p. 494. Sobre esta clasificación, cf. E. Frutos, *ibid.*, p. 123

es nunca clarividencia, sino que va acompañada de oscuridad y está encaminada a un futuro que, como tal, está aún por llegar. De ahí la tensión escatológica propia de la existencia del creyente, quien, por convicción personal que tenga, no puede evitar plantearse una y otra vez la pregunta por el sentido de la propia existencia.

Así sucede también en las obras de Calderón, el cual presenta en ellas una gran variedad de personajes, sin limitarse a personajes cristianos o creyentes. Estos personajes tienen interpretaciones diferentes del sentido de la vida.

Ante todo, Calderón se pregunta, desde un punto de vista puramente filosófico qué es el hombre:

¿Quién soy? Pero ¿qué sentido
podrá decírmelo hoy,
si para saber quién soy
fuerza es saber quién he sido?
Y esto está tan escondido
al primer discurso humano
que investigarlo es en vano.

La pregunta sobre el hombre resulta enigmática para un primer discurso humano; y también lo sería para la reflexión filosófica, según estos versos. Para poder saber quién soy, debería conocer mi origen, y esto no es posible por simple reflexión. Para saberlo necesitaría una revelación del autor:

Pues si quien a mí sin mí
me hizo, no me informa aquí
a mí de mí, será llano,
de ansias mis discursos llenos,
torne mi discurso atrás;
pues cuando sé de mí más
es cuando de mí sé menos⁶².

(62) *El pintor de su deshonra*, p. 834

A una reflexión filosófica sobre el hombre el discurso se le presenta lleno de preguntas inquietantes y parece que tiene que retroceder. Parece, incluso, que llega a la contradicción, pues cuanto más sé de mí, menos sé.

Desde un punto de vista meramente filosófico, la vida aparece como un enigma, con incoherencias y contradicciones que hacen opaco el sentido de la misma. En *El pleito matrimonial del cuerpo y el alma*, el cuerpo, ante la nada que lo circunda, que lo precede y que lo sigue, se pregunta, incluso, si merece la pena existir:

Si nada antes de ser soy,
¿qué seré después de ser?
Mas no, no quiero saber
confusa naturaleza,
ni ser quiero; que es tristeza
a mi ser anticipada
ver que acabe siendo nada
ser que siendo nada empieza.

El deseo natural de ser, se impone al fin sobre el no-ser:

Mas ser quiero; que es error
no ser si en mi mano está,
pues peor no ser será
que siendo ser lo peor⁶³.

Pero al final el cuerpo vuelve a lamentar su precaria existencia:

¡Quién no hubiera sido, cielos,
para no dejar de ser,
.....
No llevo del mundo más
que el desengaño que os dejo⁶⁴.

(63) *El pleito matrimonial del cuerpo y el alma*, p. 78

(64) *ibid.*, p. 91

Como ya hemos indicado, en Calderón también está presente el pesimismo barroco acerca de la existencia humana. Esto aparece en las múltiples imágenes de la vida presentes en sus obras. La vida es comparada con una débil llama, con el sueño, con una representación teatral, con la flor, con la nave, la sombra, el camino, el laberinto...

En *El pleito matrimonial del cuerpo y el alma*, la vida, que nace de la unión de ambos, es considerada como una llama:

Esta llama, que arde fría
la vida de los dos es
.....
Cuerpo, bruto material;
alma, espíritu inmortal,
y vida, llama encendida
que de los dos precedida
vive tan sujeta al viento,
que de uno en otro momento
dura lo que ha de durar,
pues de inspirar a espirar
no hay más que sólo un acento⁶⁵.

La llama de la vida es arrebatada y llevada por la muerte desde el principio; y la muerte la apagará cuando ella disponga. De ahí que nunca se sepa lo que ha de durar la vida:

Suelta esta antorcha, y advierte
que has de ignorar, mal segura
desde aquí, cuando su pura
llama ha de apagar la muerte⁶⁶.

Más impresionante aún parece este tema en el auto *La segunda esposa y triunfar muriendo*. El hombre aparece saliendo

(65) *ibid.*, p. 79

(66) *ibid.*, p. 81

de un peñasco, con un hacha de seis llamas en la mano y se encuentra con el pecado y con la muerte. Esta empieza a apagar las llamas que simbolizan la vida:

Mira cómo mi crueldad
mata desde el primer día
con el sueño, imagen mía,
de esa antorcha una mitad.

Y apaga una llama. Luego apaga otras en nombre de diferentes realidades, que van arrebatando retazos de la vida: el hambre y la sed; el mal que se padece; la angustia, tristeza, cansancio, ambición y anhelo; las desdichas, penas, necesidad, pobreza. Y le queda una sola llama. Y el hombre, viendo que le queda una sola llama, pronuncia un impresionante soneto:

¡Oh tú, antorcha, que en esa breve, en esa
tibia llama contienen sombras sumas,
no por hermosa de inmortal presumas,
pues puedes antes ser que luz pavesa.
Si no ardes, mueres, pues tu lumbre cesa;
si ardes, también, pues fuerza es te consumas;
luego ardiendo, o no ardiendo, siempre ahumas
las lóbregas paredes de la huesa...⁶⁷

En *El gran teatro del mundo*, la vida es una representación. A pesar de que el supremo Autor mismo habla desde un principio de representación de diferentes papeles y de premio al que represente bien el suyo, sea el que sea; y a pesar de que al final esto se cumple y de que la vida encuentra pleno sentido, no faltan tampoco los interrogantes sobre el sentido de la existencia a lo largo de la representación, mientras la promesa es aún futura.

Ya al entrar los diferentes personajes en escena para recibir sus papeles, impresiona el de uno de ellos: El de un niño, al que le dice el Autor:

(67) *La segunda esposa y triunfar muriendo*, p. 436

Tú, sin nacer morirás.

El niño responde resignado y hasta con cierto humor:
¡Poco estudio el papel tiene!

Pero esto no debería ocultar un terrible pensamiento. ¿Qué sentido tiene llegar al umbral de la vida para morir antes de ver la luz? Vida y muerte coinciden en un breve instante. Apenas uno llega a la existencia, es ya capaz de morir. ¿Qué sentido tiene una vida, en la que la muerte parece algo esencial a ella? ¿Qué sentido tiene en la representación un papel que parece que no tiene nada que representar, al menos nada personal que decidir?

La pregunta por el sentido de la vida en esta obra no se limita a este caso extremo. El personaje aparentemente más favorecido, como es el rey, también termina haciéndose una serie de preguntas que no encuentran respuesta. Al oír que su papel ha terminado, se dispone a entrar. Pero se encuentra con la sorpresa de que no puede volver a pasar por la puerta de la cuna, sino que ha de salir por la del sepulcro. Y entonces se pregunta por la suerte particular del hombre:

¡Que el río
que, brazo de mar, huyó,
vuelva a ser mar; que la fuente
que salió del río (¡qué horror!)
vuelva a ser río; el arroyo
que de la fuente corrió
vuelva a ser fuente; y el hombre
que de su centro salió,
vuelva a su centro, a no ser
lo que fue..! ¡Qué confusión!⁶⁸.

Más conocida es la imagen calderoniana de la vida como sueño. *La vida es sueño* es el título de dos obras de Calderón,

(68) *El gran teatro del mundo*, p. 215

un auto sacramental y una comedia. Como es natural, es en ésta en la que aparece de modo más enigmático el sentido de la vida.

Han sido muchos los estudios e interpretaciones que se han dado de esta importante obra de Calderón. Los autores se centran sobre todo en la trama general y en el protagonista de la obra, Segismundo. La pregunta por el sentido de la vida en esta comedia no debería limitarse a Segismundo, ya que en realidad no habría una única perspectiva para preguntarse por el sentido, sino varias. Sobre todo dos: la de Segismundo, el protagonista y la del rey Basilio.

El hispanista Entwistle ve en el protagonista de esta obra una dosis de escepticismo y cierta contraposición entre fe y razón, dependientes, según él, de Ockham y del neoescolasticismo de Suárez y Vitoria. Cilveti cree más bien que Calderón expresa aquí ideas que estaban en el ambiente y que también están presentes en Descartes y en Pascal: Los límites del conocimiento. Así lo ven también Sauvage y Eugenio Frutos⁶⁹.

Los límites de la razón en la pregunta por el sentido de la vida se ven expresados en el primer monólogo de Segismundo. Viéndose encadenado, el protagonista se plantea una serie de porqués:

Apurar, cielos, pretendo,
ya que me tratáis así
qué delito cometí
contra vosotros naciendo;
aunque si nací, ya entiendo
qué delito he cometido:
bastante causa ha tenido
vuestra justicia y rigor,

(69) Cf. A. L. Cilveti, *El significado de la vida es sueño*, Valencia 1971, pp. 61.63.65

pues el delito mayor
del hombre es haber nacido⁷⁰.

Aquí se da una primera respuesta a las preguntas anteriores. Pero esta respuesta le resulta poco convincente al mismo Segismundo, según los versos que siguen:

¿No nacieron los demás?
Pues si los demás nacieron,
¿qué privilegios tuvieron
que yo no gocé jamás? (vv. 119-122)

Y Segismundo se plantea una serie de preguntas sobre su estado y situación en relación con otros seres:

Nace el ave, y con las galas
que le dan belleza suma
.....
cuando las etéreas salas
corta con velocidad
.....
¿Y teniendo yo más alma
tengo menos libertad? (vv. 122-132)

Nace el bruto.; nace el pez.; nace el arroyo... Y al final retorna siempre la pregunta: "Y yo con mejor instinto", "y yo con más albedrío", "y teniendo yo más vida, tengo menos libertad?". Y retornan también las preguntas por el porqué:

¿Qué ley, justicia o razón,
negar a los hombres sabe
privilegio tan suäve,
excepción tan principal,

(70) *La vida es sueño*. Ed. de Ciriaco Morón, Madrid, Cátedra 1989, versos 1002-112. En adelante, si se trata de citas literales de esta obra, citamos sólo el número de los versos en el texto, según esta edición, ya que, estando numerados los versos, la cita resulta mucho más precisa.

que Dios le ha dado a un cristal,
a un pez, a un bruto y a un ave? (vv. 167-172)

Parece obvio que Segismundo considera carente de toda lógica y de racionalidad el hecho de que un ser más noble, como es él, carezca de algo que Dios ha dado al ave, al pez y hasta a los seres inanimados. También resultaría claro que su esclavitud no se debe al "delito de nacer". Algunos autores, como García Bacca o L. E. Palacios, creen que habría que ver el delito de nacer dentro del contexto del pecado original, en cuya doctrina habría sido instruido Segismundo por Clotaldo. Cilveti ve esta opinión sin fundamento en el texto de la obra y sin fundamento teológico. Sí consta que Clotaldo instruye a Segismundo en la "ley católica" (v. 757-758). También pone Calderón en otro lugar en boca del pecado, refiriéndose al pecado original, estas palabras al alma en el momento de nacer:

¿Qué más morir que nacer?⁷¹.

Y la muerte también le dice al cuerpo las mismas palabras en el mismo contexto del nacer, o de la unión del alma con el cuerpo⁷².

Pero en *La vida es sueño* no hay tales referencias explícitas al pecado original. Más bien Segismundo parece que se lamenta de su propio nacimiento al considerar su mísera existencia. No es éste un tema ni una respuesta nuevos. Así se quejaba también Job en el texto bíblico, ante la presencia de un mal para el que no encontraba explicación alguna. No se trataría del nacer; tampoco parece que se trate de una disposición divina. En los últimos versos citados, Segismundo se pregunta a qué ley, justicia o razón se debe aquel estado suyo, al cual se le niega lo que no le es negado a un cristal ni a un bruto, ni a otros que tam-

(71) *El pleito matrimonial del cuerpo y el alma*, p. 79

(72) *ibid.*, p. 79

bién han nacido. Segismundo está más bien ante el problema del mal, de la esclavitud. Es entonces sobre todo cuando la pregunta por el sentido de la vida no encuentra respuesta⁷³. Pero el enigma de la vida no se limitaría a estas situaciones.

Al verse en el palacio como rey de Polonia, Segismundo se muestra soberbio, prepotente y bárbaro, hasta decir él de sí mismo:

Pero ya informado estoy
de quién soy, y sé que soy
un compuesto de hombre y fiera (vv. 1545-1547)

Su padre le aconseja:

Mira bien lo que te advierto,
que seas humilde y blando
porque quizá estás soñando,
aunque ves que estás despierto (vv. 1528-1531)

Segismundo se resiste a creer que esté soñando. Pero luego despierta de nuevo en la prisión de la torre; y entonces no sabe ya si realmente ha soñado y si sigue aún soñando:

No,
ni aún agora he despertado,
que según, Clotaldo, entiendo,
todavía estoy durmiendo (vv. 2098-2100)

Al recordar complacido el protagonista que en su "sueño" se vengaba de todos, Clotaldo le da este consejo:

Mas en sueños fuera bien
entonces, honrar a quien
te crió en tantos empeños,
Segismundo, que aun en sueños
no se pierde hacer el bien (vv. 2143-2147)

(73) A. L. Cilveti, *ibid.*, pp. 68. 89. 193-105

Estas palabras hacen reflexionar a Segismundo, quien convencido pronuncia el bellissimo y conocido monólogo:

Es verdad; pues reprimamos
esta fiera condición,
esta furia, esta ambición,
por si alguna vez soñamos (vv. 2148-2151).

En los versos que siguen, Segismundo expresa el pensamiento central de la obra: La vida es sueño; sueñan todos:

Sueña el rey que es rey, y vive
con este engaño mandando
.....
Sueña el rico en su riqueza,
que más cuidados le ofrece;
sueña el pobre que padece
su miseria y su pobreza;
sueña el que a medrar empieza,
sueña el que afana y pretende,
sueña el que agravia y ofende,
y en el mundo en conclusión,
todos sueñan lo que son,
aunque ninguno lo entiende (vv. 2158-2177)

Y seguidamente se plantea una serie de interrogantes acerca de la vida, dando siempre respuestas pesimistas sobre ella:

¿Qué es la vida? Un frenesí.
¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sobra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño;
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son (vv. 2182-2187)

El sentido de la vida sigue siendo enigmático. La identificación de la misma con la ilusión, con la ficción, con el sueño, más bien que explicar el sentido de la vida, lo ocultan. No hay aquí, como en *El gran teatro del mundo*, o en los autos, un final

en el que se desvela el sentido. La respuesta o la solución de Segismundo no es teórica, dada desde el conocimiento, sino práctica: Aun en sueños, no se pierde hacer el bien. Al verse de nuevo proclamado rey de Polonia y al ver a Clotaldo a sus pies, Segismundo supera sus instintos de venganza recordando las palabras de aquel:

Y que quiero
obrar bien, pues no se pierde
obrar bien, aun entre sueños (vv. 2399-2401)

Y poco más adelante:

Mas sea verdad o sueño,
obrar bien es lo que importa;
si fuese verdad, por serlo;
si no, por ganar amigos
para cuando despertemos (vv. 2423-2427)

Se podría pensar que la respuesta de Segismundo de hacer el bien está inspirada por la fe. Pero en la obra no se ve de modo explícito esta motivación. El último razonamiento nos recuerda más bien el argumento de la apuesta, de Pascal; un autor ilustre, con libertad, ciencia múltiple y prestigio, muy diferente de Segismundo, pero que reconoce los límites del conocimiento. Pascal tiene fe. Pero cuando busca argumentos para los que no la tienen, no encuentra otro que el de la apuesta. Quiere decir que desde el punto de vista filosófico la pregunta por el sentido de la vida es un enigma que se resiste a una respuesta teórica.

Diferente es la visión de la vida que tiene el rey Basilio, aunque en el fondo tampoco deja de ser problemática. Basilio se considera un docto:

Por mi ciencia he merecido
el sobrenombre de docto (vv. 605-606)

Como tal ha cultivado sobre todo las matemáticas y la astrología:

Ya sabéis que son las ciencias
que más curso y más estimo,
matemáticas sutiles (vv. 612-614)

.....

Esos orbes de diamantes,
esos globos cristalinos,
que las estrellas adornan
y que campean los signos,
son el estudio mayor
de mis años (vv. 628-633)

Antes de nacer Segismundo, su madre vio “entre ideas y delirios” que

un monstruo en forma de hombre
y entre su sangre teñido
le daba muerte (vv. 672-674)

Los presagios se cumplieron: Al nacer Segismundo, murió su madre; y el horóscopo mostraba

que el sol en su sangre tinto,
entraba sañudamente
con la luna en desafío (vv. 681-683)

Basilio interpreta los signos y los vaticinios de los mismos:

Yo, acudiendo a mis estudios,
en ellos y en todo miro
que Segismundo sería
el hombre más atrevido,
el príncipe más cruel
y el monarca más impío (vv. 708-713)

Confiado en su racionalismo, Basilio intenta dominar a las estrellas mediante la ciencia, publica que el niño ha nacido muerto, hace construir una torre y encierra en ella a Segismundo, bajo la vigilancia de Clotaldo. Basilio es un racionalista, que parece que ve la vida como gobernada por los hados, en un sentido casi

fatalista. Cree que mediante la astrología y las matemáticas se pueden descifrar los signos y conocer el porvenir. De ahí que actúe según los presagios de los astros.

Pero en realidad Basilio tampoco es del todo fatalista, según afirma él mismo:

Porque el hado más esquivo,
la inclinación más violenta,
el planeta más impío,
sólo el albedrío inclinan,
no fuerzan el albedrío (vv. 787-791)

Precisamente por esto quiere hacer la prueba que lleva a Segismundo al palacio, casi como poniendo en lucha al hado con la libertad. La conducta de Segismundo le muestra que los vaticinios se empiezan a cumplir y que la libertad no ha sido capaz de vencer al hado. Por eso vuelve a llevar a Segismundo a la prisión.

El sentido de la vida para Basilio tampoco está claro; duda entre el hado y la libertad. Actúa primero como un racionalista, según la visión que le proporcionan la astrología y las matemáticas; duda luego de que éstas puedan dominar a la libertad; vuelve a darle razón al hado; y al final tiene que constatar que ha fracasado: La libertad de un Segismundo convertido supera a los vaticinios de los astros y de las fórmulas matemáticas. Recuérdesse que Segismundo toma libremente una opción práctica; no llega a ella ni por cálculos científicos, ni tampoco por argumentos filosóficos de razón pura. En definitiva, el racionalismo de Basilio tiene que someterse al final a la relatividad de los argumentos de orden práctico.

La pregunta por el sentido de la existencia se plantea también en los autos sacramentales, como ya hemos visto; sobre todo cuando el hombre se encuentra puesto en el mundo, sin saber nada de su origen y de su fin. Así sucede en el auto *La vida es sueño*. El hombre, cubierto de pieles, sale de un peñasco. La gracia lo llama desde el principio imagen de su autor:

¡Hombre, imagen de tu Autor,
de esa enorme cárcel dura
rompe la prisión oscura
a la voz de tu Criador!

El hombre extrañado se pregunta:

¿Qué acento? ¿Qué resplandor
vi, si esto es ver; oí,
si es oír, esto que hasta aquí
del no ser pasando al ser;
no sé más, que no saber,
qué soy, que seré o que fui?

La gracia le indica la posibilidad de ser lo que fue y lo que es; lo que no va a poder decirle es su futuro, ya que éste depende de su propia libertad:

Sigue esta luz y sabrás
de ella lo que fuiste y eres;
mas de ella saber no esperes
lo que adelante serás,
que ello tú solo podrás
hacer, que sea malo o bueno⁷⁴.

Como Segismundo en la comedia del mismo título, también aquí el hombre compara la libertad con que nace él con la que tienen otros seres apenas nacen: Con el sol, con el ave, con el bruto, con el pez. Y también aquí se pregunta repetidamente: ¿Por qué, teniendo yo más alma, más vida, más instinto, más aliento, tengo menos libertad? Decepcionado y pesimista ante su propio ser, el hombre desearía volver a la nada:

Y puesto que ahora no sé
quién soy, quién seré, quién fui,
ni más de que vi y oí,

(74) *La vida es sueño* (auto), p. 1394

vuelva a sepultarme dentro
ese risco, en cuyo centro
se duela mi autor de mí⁷⁵.

Pero al ver los honores que le hacen los cuatro elementos como a su príncipe y ante los halagos de la música, el hombre vuelve a preguntarse:

¿Yo de galas adornado,
de músicas aplaudido,
de sentidos guarnecido,
de potencias ilustrado?
¿En este instante no era
del centro la masa dura
mi triste prisión oscura?

.....

¿Otra vez vuelva a dudar
y otras mil, quién soy, quién fui
o quién seré?⁷⁶.

Empieza entonces un diálogo entre el albedrío, el entendimiento y el hombre. El albedrío ensalza al hombre por sus excelencias y lo incita al gozo; el entendimiento le aconseja ajustarse a la ley, por más que sea semejante a su Hacedor. El hombre prefiere seguir los halagos del albedrío y despeña al entendimiento. Come la manzana y se produce el caos del orbe y la propia esclavitud. El hombre sueña que ya sabe quién es; pero se encuentra con la dura realidad:

¿No es esta aquella primera
bóveda que fue mi cuna?
¿No es esta la desnudez
en que primero me vi?

(75) *ibid.*, p. 1394

(76) *ibid.*, pp. 1395-1396

Le parece encontrarse en el punto de partida, sin saber si lo anterior ha sido un sueño:

¡Qué de cosas he soñado!
Pero ¿qué me desconfía,
presumir que sueño fue,
si por lo menos saqué
de él (según mi fantasía)
saber quién soy?

Y tomando por realidad su grandeza anterior, quiere volver a ella por sí mismo orgulloso. Pero entonces lo asalta la duda:

Pero ¡Cielos!
el orgullo reprimamos,
por si ahora también soñamos⁷⁷.

Y al intentar su propósito, se encuentra con la cadena que lo sujeta y con que todas las criaturas, que antes lo honraban, se le han vuelto adversas.

Mientras el hombre permanece dentro del ámbito de lo terreno, no es capaz de saber quién es. Se encuentra puesto en el mundo sin saber de dónde viene, ni quién es, ni a dónde va. Se ve como príncipe o rey de la creación primero y ante una creación adversa después. Y es incapaz de saber si ambos estados son sueño o realidad. En el auto es la redención la que lo vuelve a su lugar privilegiado y la que termina dando sentido a su vida. Pero esto pertenece al ámbito de la teología. Mientras permanece en los límites de la reflexión filosófica, la pregunta por el sentido de la vida humana no encuentra respuesta.

En los personajes calderonianos hay también otras respuestas a la pregunta por el enigmático sentido de la vida. En el auto *A Dios por razón de estado*, el ateo muestra su agnosticismo,

(77) *ibid.*, p. 1401

renuncia a plantearse la pregunta y opta por disfrutar del momento presente:

Yo no sé qué hay
 más que nacer y morir;
 y así, argumentos dejemos,
 y porque amigos seamos,
 comamos hoy y bebamos,
 que mañana moriremos⁷⁸.

A una conclusión semejante llega el cuerpo, ante la brevedad de la vida: compara a ésta con una flor que se marchita en breve, recordando el tema tradicional de la rosa, y opta por gozar del momento, haciendo de su vientre un dios:

Es verdad, y no me asombra
 ser nuestra vida una flor
 que nace con el albor
 y fallece con la sombra;
 de nuestra vida gocemos
 el rato que la tenemos;
 dios a nuestro vientre hagamos:
 comamos hoy y bebamos,
 que mañana moriremos⁷⁹.

En *La cena del Rey Baltasar*, el protagonista se deja adular por la vanidad y la idolatría, y se considera a sí mismo un dios:

Cuando con el aplauso lisonjero
 rey me apellido y dios me considero⁸⁰.

Y al leer el proverbio que le entrega la muerte: "Polvo fuiste y polvo eres y polvo has de ser", el Rey Baltasar parece que

(78) *A Dios por razón de estado*, p. 858

(79) *El pleito matrimonial del cuerpo y el alma*, p. 88

(80) *La cena del Rey Baltasar*, p. 158

recurre también a la relación vida-sueño, pero en sentido inverso:

¿Yo
polvo fui, siendo inmortal?
¿Siendo eterno, polvo soy?
¿Polvo he de ser, siendo inmenso?
Es engaño, es ilusión⁸¹.

También Baltasar parece recurrir al sueño y a la ilusión. De manera explícita, el sueño en este auto es imagen de la muerte, o tal vez mejor, es ya un morir. Y es precisamente en sueños donde Baltasar ve la realidad de su vanidad y de su idolatría:

¡Ay de mí! La vanidad
es la breve flor de almendro;
la idolatría, la rosa
del sol⁸².

Pero una vez despierto, lo persuaden de que el sueño es engaño e ilusión. Y por dejarse persuadir por ellas hasta el final, Baltasar tiene un fin trágico.

Estos personajes también dan respuestas prácticas, muy diferentes de la de Segismundo, de la del hombre de las obras *La vida es sueño* o de la del rey en *El gran teatro del mundo*.

Desde el punto de vista de la pura razón y mientras dura el curso de la historia, el sentido de la vida es enigmático y parece que Calderón sólo ve respuestas prácticas a la pregunta por el mismo. Desde la fe sí hay otra respuesta. Calderón es un creyente; pero en las reflexiones filosóficas prescinde de la respuesta de la fe. Por lo demás, tampoco la respuesta de la fe elimina la oscuridad de la razón. Ya hemos visto que también en

(81) *ibid.*, p. 168

(82) *ibid.*, p. 172

El gran teatro del mundo, donde desde el principio se parte de una perspectiva de fe, el rey se plantea a la hora de la muerte una serie de preguntas para las que tampoco halla respuestas desde el punto de vista de la razón. También en este caso opta por una respuesta práctica o vital; eso sí, desde la fe:

Si ya acabó mi papel,
supremo y divino autor,
dad a mis yerros disculpa,
pues arrepentido estoy⁸³.

5. Conclusión

Esta brevísima síntesis sobre algunas ideas filosóficas de Calderón apenas nos deja entrever la abundancia de las mismas en sus escritos. Para apreciarlas hay que entrar en las numerosísimas obras del autor, no siempre de fácil lectura; hay que seguir los frecuentes diálogos entre conceptos personificados por él: Entre los sentidos del hombre, entre el entendimiento y la voluntad, entre la ciencia y la gracia, entre la gracia y la naturaleza, entre la naturaleza y el albedrío, entre el albedrío y la culpa, entre la culpa y el furor, entre el pecado y la muerte, entre las plantas, entre los cuatro elementos: Tierra, agua, aire y fuego; entre el hombre y el mundo, entre el mundo y Dios. Calderón personifica y lleva a la escena toda suerte de conceptos filosóficos y los hace dialogar entre sí. Hasta se le podría aplicar a él mismo las palabras que pone en boca del ingenio en uno de sus autos:

Puedo
decir que Philosophia
es la dama que más quiero⁸⁴.

(83) *El gran teatro del mundo*, p. 215

(84) *A Dios por razón de estado*, p. 852

Ya hemos dicho que Calderón no es un filósofo ligado a un sistema, sino más bien ecléctico. Filosóficamente es ante todo escolástico tomista, con elementos agustinianos y neoplatónicos. Pero en Calderón hay también elementos renacentistas, acentos de duda cartesiana de los sentidos y de la hipótesis del sueño, de límites del conocimiento, de valoración de la razón práctica y vital.

Seguramente la mayor riqueza filosófica de Calderón se da cuando reflexiona sobre los problemas del hombre y de la vida humana. Calderón se enfrenta a ellos no sólo desde el sistema aprendido como estudiante de filosofía y de teología de Salamanca, sino también con sus intuiciones de poeta en el mundo de la vida, que llegan más allá del sistema y rompen los moldes de éste. Calderón aquí no es dogmático, sino que acen-túa los límites y la relatividad del conocimiento. La pregunta por el sentido de la existencia humana tiene difícil respuesta filosófica, como ya hemos visto:

Pues si quien a mí sin mí
me hizo, no me informa aquí
a mí de mí...
torne mi discurso atrás;
pues cuando sé de mí más
es cuando de mí sé menos⁸⁵.

Estos últimos versos de Calderón tienen un eco en dos autores recientes: En Martín Heidegger, el cual escribe: "En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso acerca del hombre como en la nuestra. En ninguna época se ha expuesto el saber acerca del hombre de modo más penetrante y fascinante que en ésta. Ninguna época ha sido capaz hasta ahora de ofrecer este saber con tanta rapidez y facilidad como la actual. Pero tampoco se

(85) *El pintor de su deshonra*, p. 834

ha sabido en ninguna época menos que en la actual lo que es el hombre. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la nuestra"⁸⁶. Y Heidegger remite a Max Scheler.

Las preguntas de Calderón por el sentido de la existencia humana siguen siendo actuales hoy. Y su condición de poeta filósofo es también una invitación a integrar la intuición del poeta en la reflexión del filósofo.

MODESTO BERCIANO
Universidad de Oviedo

(86) M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, 1991, p. 209. Cf. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.