

***La vida es sueño* a la luz de la
tradición neoestoico-tacitista**

Tesis para optar por el grado de doctora

Ysla Campbell Manjarrez

Asesor: Dr. Aurelio González

El Colegio de México

2003

Indice

Primera Parte

La vida es sueño

Introducción.....	4
I. Estado de la cuestión.....	9
II. La crítica ante el estoicismo de <i>La vida es sueño</i>	57
III. La tradición neoestoica y tacitista.....	62
IV. El estoicismo.....	75
V. Ecos de Erasmo.....	92
VI. <i>La vida es sueño</i> ¿una obra estoica?.....	110
1. <i>Fatum</i> y libre albedrío.....	117
2. Teoría del conocimiento.....	122
VII. Ideología y ciencia.....	128
VIII. Segismundo bajo el imperio de las pasiones.....	142
IX. La virtud y la sustancia razonable.....	150
X. Rosaura: la representación antitética de la virtud.....	157
XI. Segismundo, dueño de sí mismo.....	167
XII. <i>De brevitae vitae</i>	171
XIII. El soldado y el cumplimiento del destino.....	180
XIV. El texto dramático y las redes ideológicas de la nobleza	
1. Las leyes de la herencia.....	190
2. Igualdad de la condición humana	197
3. El rey ¿representante de Dios en la Tierra?.....	204
XV. Maquiavelismo y tacitismo	
1. El maquiavelismo de Basilio.....	208
2. <i>La vida es sueño</i> ¿una obra tacitista?.....	222
3. El tacitismo de Segismundo.....	229
4. El renacimiento	246
XVI. La versión de Zaragoza.....	248

Segunda Parte

ESTOICISMO Y TACITISMO EN OTRAS OBRAS DE CALDERON

I. Tragedia

1. Pasión y destino: Herodes y Segismundo.....262
2. *Los cabellos de Absalón*
 - a) "No es bien que reine en el mundo quien no reina en su apetito".....271
 - b) Recursos de actualización: funciones adivinatorias.....286
 - c) Absalón ¿un personaje maquiavélico anticristiano?.....296
3. Justo Lipsio en *El príncipe constante*.....308

II. Comedia

1. Estoicismo y tacitismo en la vida cotidiana: *Guárdate del agua mansa*.....323
2. Presencia de Séneca en *Para vencer amor, querer vencerle*.....334

III. Conclusiones.....345

Bibliografía.....360

Introducción

La presente investigación se compone de dos partes: la primera dedicada al análisis de *La vida es sueño*; y la segunda, cuya finalidad es apoyar a la anterior, al estudio de tres tragedias —*El mayor monstruo del mundo*, *Los cabellos de Absalón* y *El príncipe constante*— y dos comedias —*Guárdate del agua mansa* y *Para vencer amor, querer vencerle*—

En el primer capítulo abordamos, de manera general, algunas de las aproximaciones críticas a la obra: el análisis temático-estructural propuesto por Alexander Parker y sus seguidores, la recepción del texto en Alemania, la consideración de la obra como texto y espectáculo, propuesta por Francisco Ruiz Ramón y José María Ruano de la Haza, el análisis comparatista, el estudio de las fuentes, la perspectiva historiográfica, ideológica y psicológica, el análisis de la obra a partir del derecho, la transmisión del texto clásico, y la perspectiva filosófica.

Dentro de este amplio marco crítico, nuestro enfoque contempla un análisis textual que revela la situación contextual (pensamiento filosófico, evolución científica, ideología nobiliaria, concepción del Estado) a partir de la influencia neoestoica, prioritariamente basada en Séneca, y tacitista divulgadas y propuestas por Justo Lipsio, teniendo en cuenta los antecedentes erasmistas.

En el capítulo II consideramos algunos planteamientos de la crítica sobre el carácter estoico de *La vida es sueño*, y en el capítulo

III abordamos la tradición neoestoica y tacitista en la Península en el período áureo.

El capítulo IV está consagrado al estudio del estoicismo. Exponemos las bases generales de esta corriente filosófica tomando en consideración algunas de las principales aportaciones de Zenón de Citio, fundador de la escuela, y de Séneca, en cuanto a la lógica, la física y la ética.

Situados entre el maquiavelismo y el erasmismo, el tacitismo, y el neoestoicismo, tienen como precursora la doctrina de Erasmo de Rotterdam. Por ello, el capítulo V está dedicado a desentrañar los lazos de unión y puntos de concordancia entre el pensamiento neoestoico y el tacitismo, con las ideas de Erasmo.

En el capítulo VI analizamos los elementos textuales que posibilitan considerar *La vida es sueño* como una obra neoestoica: en dos apartados observamos la relación entre el *fatum* y el libre albedrío, y la teoría del conocimiento neoestoica de la obra.

Después de haber tenido como fuentes de conocimiento a los sentidos, Segismundo se convierte en escéptico al regreso de su estancia en el palacio. La razón de dicho cambio la explicamos en el capítulo VII, donde estudiamos brevemente, a partir del texto dramático, la revolución científica que surge con los descubrimientos de Copérnico, Tycho Brahe, Kepler y Galileo, y las transformaciones que motivaron en la mentalidad de la época.

La primera etapa de Segismundo, en la que actúa bajo el imperio de las pasiones, es el objeto de estudio del capítulo VIII. La transformación del Príncipe hacia la virtud, teniendo como fuerza rectora a la razón, se produce en la torre, a su regreso del palacio.

Este tema lo analizamos en el capítulo IX: "La virtud y la sustancia razonable", donde vemos las cuatro situaciones ante las que se enfrenta el personaje.

La función dramática de Rosaura en el conjunto global de la obra y su caracterización, la estudiamos en el capítulo X. Representante de las pasiones, Rosaura es la antítesis de Segismundo en su conversión hacia la virtud. El vencimiento de las pasiones nos muestra un Segismundo dueño de sí mismo, título y objeto de estudio del capítulo XI. Como razón fundamental del cambio operado en el protagonista, se da la toma de conciencia sobre la brevedad de la vida, tema del capítulo XII. Donde, además, estudiamos las fuentes de la vida como sueño.

En el capítulo XIII analizamos la debatida consideración sobre el castigo infligido al soldado rebelde, y su función en el cumplimiento del destino.

El capítulo XIV, dedicado a estudiar la inserción de la obra en las coordenadas ideológicas nobiliarias de la época, está dividido en tres apartados: la cuestión de las leyes de la herencia biológica de la virtud, en contraposición con los méritos y la educación; la igualdad de la condición humana, en contraste con las diferencias estamentales; y la concepción del monarca como representante de la divinidad.

El surgimiento del Estado moderno tiene como eje la obra de Maquiavelo con su concepción de la razón de Estado. La segunda Contrarreforma propone ante esta doctrina las ideas del historiador romano Tácito. En el capítulo XV, dividido en cuatro apartados, examinamos el maquiavelismo del rey Basilio; nos detenemos en un

análisis del movimiento tacitista en España, para ver su presencia en *La vida es sueño*, a través de la posición política de Segismundo como rey. La racionalización en el terreno político, teniendo en consideración la ética, lleva al renacimiento del Príncipe, punto 4 del capítulo.

Con el objeto de dar una visión más completa de la obra, estudiamos sus coincidencias ideológicas con la versión de Zaragoza en el capítulo XVI.

La Segunda Parte tiene como objetivo ver la presencia del pensamiento neoestoico y tacitista, así como las transgresiones a la ideología dominante, en otras producciones dramáticas de Calderón con el fin de apoyar nuestra tesis sobre *La vida es sueño*. Por un lado, en el primer capítulo, estudiamos tres tragedias en las que el uso del libre albedrío frente al Hado vehicula las ideas del neoestoicismo.

En el primer apartado analizamos las pasiones en su relación con el neoestoicismo en *El mayor monstruo del mundo*. En el segundo, nos detenemos en *Los cabellos de Absalón* con tres estudios: el enfrentamiento de la pasión y la razón desde la perspectiva neoestoica; los recursos de actualización del episodio bíblico del *Antiguo Testamento* en cuanto al problema del Hado y la libertad; y el maquiavelismo de Absalón frente a la buena razón de Estado propuesta por el tacitismo. La tercera tragedia analizada es *El príncipe constante*, donde estudiamos la presencia de las concepciones de Justo Lipsio.

La manifestación del neoestoicismo y del tacitismo en la comedia es el objeto del capítulo II. El primer apartado se aboca al

análisis de *Guárdate del agua mansa*, para ver la función del pensamiento neoestoico y tacitista en la vida cotidiana en la España del siglo XVII. La segunda comedia considerada es *Para vencer amor, querer vencerle*, donde nuevamente encontramos el pensamiento senequista introducido por Justo Lipsio en la Península y una serie de transgresiones a la ideología nobiliaria. Cierran el volumen las conclusiones generales y la bibliografía.

Una obra tan perfecta y compleja como *La vida es sueño*, permite un sinnúmero de lecturas y aproximaciones críticas, sin embargo, consideramos que nuestra aportación puede servir de base para una nueva edición de la obra que permita, a su vez, un montaje más claro de la misma, teniendo en cuenta esta lectura y las valiosas aportaciones de Séneca como profundo observador de la naturaleza humana.

I. Estado de la cuestión

Calderón se descubre por los románticos en oposición a la preceptiva poética del Neoclasicismo. Su producción ha sido, desde entonces, ampliamente comentada. Al ser una obra maestra de la literatura, *La vida es sueño* ha recibido la atención, a través del tiempo, de numerosos críticos quienes, desde diversos ángulos y perspectivas, se han ocupado de ella con gran esmero. Imposible sería agotarlos en este estudio, sin embargo, intentaremos proporcionar un estado general de la cuestión.

Tanto la crítica inglesa como la alemana se han ocupado fervientemente de nuestro autor, no digamos la española. Los acercamientos han sido múltiples y variados: se han estudiado los temas y estructuras dramáticas, los personajes, la escenografía, la recepción, la política, la filosofía, se han realizado estudios comparativos, etcétera.

Respecto al análisis temático-estructural ocupan un lugar preponderante y clave los trabajos de Alexander Parker quien sostiene: “La unidad que es esencial a todo arte, se encuentra en el drama no en la unidad de argumento y acción, [...] sino en la unidad del

tema”.¹ Desde este punto de partida, distingue cinco características básicas en el teatro de los Siglos de Oro: el predominio de la acción sobre la caracterización, el del tema sobre la acción, la unidad dramática fundada en el tema y no en la acción, la finalidad moral, ligada a la justicia poética, a la que se subordina el tema, y su esclarecimiento mediante la causalidad dramática. El estudio de la obra en sí misma, fuera de todo contexto, queda establecido como principio metodológico analítico. El profesor Parker, sin embargo, no deja de reconocer la flexibilidad de su teoría y la importancia de los estudios psicológicos y sociológicos recientes.² El análisis de temas recurrentes en Calderón, en el que aborda *La vida es sueño*, tiene como objetivo ver la transformación de la estructura argumental y técnica. El destino de Segismundo y Rosaura son dos facetas del mismo tema lo que da unidad a la estructura dramática, y lo mismo ocurre en el nivel de las imágenes que existen “en términos del tema total de la obra”.³

Estas ideas han influido en la crítica inglesa y en la estadounidense, como es el caso de Sloman quien estudia las fuentes y las refundiciones de las comedias y sigue los procesos de la

¹ *La imaginación y el arte de Calderón*. Cátedra, Madrid, 1991, p. 38.

² *Ibid.*, pp. 33-34.

³ *Ibid.*, pp. 38 y 42.

dramaturgia calderoniana en ocho obras, entre ellas *La vida es sueño*, amén de *Los cabellos de Absalón* y *El príncipe constante*, por sólo señalar las que nos interesan. La diferencia entre una obra y su modelo, para el crítico, depende de consideraciones esencialmente dramáticas que parten de la unidad temática más que de la acción. Formula, además, una teoría de la responsabilidad individual y colectiva parecida a la idea de Parker sobre la responsabilidad difusa: los personajes están en interrelación con el prójimo y dependen de éste y de sí mismos, lo que da a las piezas una extraordinaria cohesión:

This conception of the individual and the corporate responsibility of his characters give[s] his plays their extraordinary cohesion, extraordinary precisely because of the many complicated incidents which are welded together...⁴

Segismundo es capaz de resolver sus problemas, mediante el autodomínio, y con ello puede solucionar los de los demás. En su estudio sobre la estructura de la obra, concluye que el tema de Rosaura como el de Segismundo “have been carefully fitted together to form one dramatic movement...”⁵. Dentro de la estructura, el

⁴ *The dramatic craftsmanship of Calderón: His use of earlier plays*. The Dolphin Book, Oxford, 1958, pp. 284-285.

⁵ “The Structure of Calderón’s *La vida es sueño*”, Bruce Wardropper, ed., *Critical Essays on the Theatre of Calderón*. New York University Press, 1965,

paralelismo entre ambos personajes es de interdependencia. Sloman incide, pues, en la formulación de una concepción teórica de la dramaturgia calderoniana.

En “On *La vida es sueño*”⁶ Edward M. Wilson se dedica al estudio de los personajes no como entes particularizados, sino dependientes de un complejo de relaciones. Segismundo, así como el resto de personajes, posee una serie de características necesarias para desarrollar su papel dentro de un marco ético. Wilson encuentra una causalidad que conduce a los personajes hacia el desenlace. Considera, pues, no sólo la importancia del tema para el dramaturgo, sino también la caracterización de cada personaje dentro del conjunto. De ahí que reconozca el valor, aunque secundario, del contexto en el que se movió Calderón para la comprensión global del texto.⁷ Estudia las imágenes empleadas en el lenguaje teatral (los cuatro elementos) de diversas piezas calderonianas, como claves para entender la relación entre los hechos del espectáculo y la cosmovisión que les da sentido.⁸ Sin embargo, insiste: “I think the play as a dramatic whole means”.⁹

pp. 90-100; p. 100.

⁶ En Wardropper, *ibid.*, pp. 63-113.

⁷ Más adelante veremos sus referencias al pensamiento estoico.

⁸ “Los cuatro elementos en la imaginería de Calderón”, en Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *Calderón y la crítica: historia y antología*. Gredos,

El trabajo de William M. Whitby sobre el papel de Rosaura —los tres encuentros con Segismundo— se enfoca a la temática, y considera el rol de la protagonista como “the key to Segismundo’s conversion”.¹⁰

Mientras Sloman estudiaba los paralelismos entre Rosaura y Segismundo, Peter Dunn se ocupaba de la relación entre Basilio y Segismundo, resaltando el papel del horóscopo como principio para caracterizar tanto la personalidad de Basilio, cuanto las relaciones entre padre e hijo. Al afirmar que la profecía se cumple y no —como también hará Antonio Regalado—, abre la posibilidad de contemplar diversas perspectivas. Con Dunn vemos la importancia del contraste para llegar a un objetivo moral, como recurso dramático en Calderón. Por un lado, hay una relación recíproca entre ambos personajes sobre el nivel de la acción, por otro, el contraste entre las actitudes se refiere al tema que desemboca en una finalidad axiológica con lo que se cumpliría la justicia poética del desenlace. Todo ello sugiriendo la idea de la corresponsabilidad de la que había hablado Parker, ya que la obra es una forma de ver el mundo. Al mismo tiempo Dunn apunta la importancia de la ironía teatral tanto en la acción como en

Madrid, 1976, pp. 277-299.

⁹ “On *La vida es sueño*”, ed. cit., p. 64.

¹⁰ “Rosaura’s Role in the Structure of *La vida es sueño*”, Wardropper, *op.*

los parlamentos: "...the truth and the untruth are two ways of looking at the same event".¹¹

Wardropper, sin negar el método crítico del análisis temático-estructural, reconoce asimismo la presencia de un profundo sentido alegórico.

Henry Sullivan publicó recientemente un amplio estudio sobre la recepción e influencia del teatro calderoniano en Alemania desde 1654 hasta 1980,¹² donde, obviamante, se incluye *La vida es sueño*. Como puntualiza en su introducción se trata de un "enfoque pragmático" que toma como punto de partida, en general, la teoría de la recepción (*Rezeptionsästhetik*) de Hans Robert Jauss. Inicia su monumental trabajo con una semblanza biográfica y artística de Calderón, para llevarnos luego por los recovecos que siguió la obra calderoniana en el anonimato en sus traducciones y representaciones en los Países Bajos de 1646 a 1767. Asimismo estudia la recepción del teatro de Calderón, representado tanto en mercados como en salones aristocráticos, en Alemania y Austria antes de 1750. La recepción temprana de su obra se debe, de acuerdo con Sullivan, a

cit., pp. 101-113; p. 113.

¹¹ *Apud.* Robert Pring-Mill, *Calderón: estructura y ejemplaridad*. Tamesis, London, 2001, p. 44.

¹² *El Calderón alemán. Recepción e influencia de un genio hispano (1654-1980)*. Verbuert/Iberoamericana, Frankfurt am Main/ Madrid, 1998.

que se prestó como materia prima para la realización de óperas. La degeneración literaria propia de la traducción o las adaptaciones dejaron intactos, sin embargo, los temas y las situaciones. Para el crítico “ningún nivel de modificación superficial pudo obliterar la identidad de su creador”.¹³ En el Neoclasicismo se presentaron serias contradicciones en la recepción del teatro de Calderón, Voltaire fue el más duro crítico en cuestiones de teatro. La recepción alemana de *La vida es sueño*, entre otras que plantean la relación del hombre con la divinidad, sólo se dio hasta los albores del siglo XIX, gracias a Schlegel y las representaciones románticas, aunque ya desde tiempo atrás se viniera traduciendo y representando a Calderón en el anonimato.¹⁴

Analiza las concepciones de los filósofos idealistas alemanes sobre los dramas trágicos de Calderón respecto a la dialéctica de la libertad y la necesidad. Asimismo estudia la influencia de Calderón en los dramaturgos y grandes músicos del Romanticismo alemán proporcionándonos, por ejemplo, a través de la correspondencia entre Wagner y Liszt, una idea clara sobre el valor de la obra calderoniana.

¹³ *Ibid.*, p. 116.

¹⁴ *Ibid.*, p. 19. No obstante, son numerosos los textos que se dedican a la crítica de la obra, amén de las muchas adaptaciones e influencias artísticas, por lo cual remitimos al lector a la obra de Sullivan.

El segundo tercio del siglo XIX ve disminuir el interés por Calderón, sin embargo, sus obras más conocidas (entre ellas *La vida es sueño*) continuaron representándose. Hacia 1860 Calderón vuelve a situarse en el núcleo de la discusión ideológica, y en el aniversario de la muerte del poeta (1881) las publicaciones se multiplicaron. Indica Sullivan que el positivismo después de 1830 fue un campo fértil para los estudios calderonianos.¹⁵

Edler von Hofmannsthal (1874-1929) se sirvió de Calderón como fuente de inspiración. Hacia 1901 comienza una refundición de *La vida es sueño* publicada en fragmentos entre 1907 y 1919, no obstante, la historia de Segismundo estuvo presente en el autor hasta 1927. Los sucesos acaecidos por la Primera Guerra Mundial le revelan su fuerza política y nos muestra un Sigismund como líder de una revolución popular. En 1927 hace otra versión de *Der Turm* (La torre). Entre las dos Guerras Mundiales cabe destacar la refundición de Scholz de *La vida es sueño* representada en Dresde en 1933 y es, nos dice Sullivan, “el primer gran éxito de Calderón al ser aprobado bajo la censura nazi”,¹⁶ aunque las acciones fueran las de Hitler. No se cuenta con la estadísticas de los montajes de las obras de Calderón en la Alemania nazi, empero, fue representado hasta finales

¹⁵ *Ibid.*, p. 331.

de la guerra. Spitzer, Vossler, Pfandl (interesado en el psicoanálisis) estudiaron y contribuyeron con importantes estudios sobre Calderón.

Max Kommerell (1902-1944) pone en escena una versión de *La vida es sueño* en Berlín en 1943. Es gran conocedor de la producción calderoniana y, prescindiendo de la situación contextual, se dedica al estudio semiótico de su obra. Una parte importante de su trabajo la dedica a la comparación entre Semíramis y Segismundo.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, Sullivan resume en el último capítulo “las principales líneas de desarrollo de la recepción alemana de Calderón”, distinguiendo entre el interés comercial y el filológico. De las 18 obras que se representaron en la posguerra resaltan cuatro, y entre las de contenido metafísico está *La vida es sueño*. Heinrich Koch y Werner Düggelin montaron la tragedia de Calderón con gran éxito.

La escuela de Calderón de Hamburgo (1964-1980) está encabezada por el profesor Hans Flasche (1911-1994) quien a partir de considerar que había serias lagunas para la comprensión de Calderón (biografía, contexto, fuentes, cronología, ediciones críticas, problemas estructurales, etcétera) se dedicó a su estudio.

¹⁶ *Ibid.*, p. 372.

Es importante señalar una de las conclusiones generales de Sullivan sobre la gran recepción y universalidad del teatro calderoniano en trescientos cincuenta años, que, sin duda, es una perspectiva crítica que suscita muchos interrogantes:

...la esencia del drama de Calderón no descansa en su lenguaje y poesía, sino en su representación de hechos creíbles: la mimesis de una acción posible [...]
El fenómeno teatral calderoniano, entonces, corresponde a una concepción orgánica más profunda que el lenguaje, la cual expresa el material básico de una percepción sin palabras y espontánea.¹⁷

En distinto sentido de la idea anterior, dentro de la crítica española, destacan los trabajos de Francisco Ruiz Ramón¹⁸ quien, con la doble perspectiva que le da el ser a la vez crítico y dramaturgo, estudia el teatro como texto y espectáculo. *La vida es sueño* es una “tragedia cristiana de la libertad” con tres núcleos temáticos: destino/libertad, la vida es sueño y el vencimiento de sí mismo.¹⁹ El desplazamiento del qué por el cómo, señala, “aproxima la dramaturgia calderoniana a la dramaturgia típica de la tragedia

¹⁷ *Ibid.*, p. 430.

¹⁸ Situamos su perspectiva en este lugar para seguir con la coherencia argumentativa.

¹⁹ *Historia del teatro español (Desde sus orígenes hasta 1900)*. Cátedra, Madrid, 7a ed., 1988, pp. 232, 238. Volveré después sobre su interpretación, que no comparto, respecto a las ocho réplicas finales.

clásica...”²⁰ Sus estudios sobre la estructura de la tragedia calderoniana lo llevan a la conclusión que está “configurada por el conflicto libertad/destino, uno de cuyos elementos básicos de construcción de la acción es el Hado...”, mismo que produce “circularidad y suspense”.²¹ Estructura que también encuentra en *La vida es sueño*, la cual define como un “intento dramático de síntesis dialéctica entre la tragedia antigua y la tragedia moderna”.²² Conclusión a la que llega después de haber estudiado la trama relacionando el mito del Poder con el mito griego de Urano. El hado, en el plano de la estructura, es el principio que unifica las peripecias; la ironía teatral, en el plano de la significación, es el fundamento semántico de la unidad de acción. Con la denominación de “*texto-teatro*”, Ruiz Ramón no descuida el estudio del espacio, ni el de la significación ética y política de la obra, teniendo siempre presente la participación del lector/espectador.

Menéndez Pelayo considera que las obras de Calderón muchas veces están contra la moral cristiana y que se elige el asunto “por

²⁰ *Calderón nuestro contemporáneo*. Castalia, Madrid, 2000, p. 95.

²¹ “Sobre *La vida es sueño*”, en Javier Aparicio Maydeu ed., *Estudios sobre Calderón*. Istmo, Madrid, 2000, t. II, pp. 352-439; pp. 367, 368. Tomado de *Paradigmas del teatro clásico español*. Cátedra, Madrid, 1997, pp. 103-232.

²² *Ibid.*, p. 427.

sus ventajas estéticas”.²³ La interpretación de Menéndez Pelayo, adscrita al concepto de vivencia, percibe el valor supremo en la obra en su “humanidad”, de acuerdo con su concepto del arte como expresión de la vida humana —punto de partida que seguirá Blanca de los Ríos—. Para él el tema de Rosaura es “como una planta parásita”, de tal suerte no vio la coherencia global de la obra, como intentaremos demostrar.

Blanca de los Ríos, desde un enfoque todavía decimonónico, compara a Tirso con Calderón y Lope. Respecto a la creación dramática española, considera que “le sobraba cerebro y le faltaba cuerpo, y de aquella sobra y de esta falta fué Calderón el más genuino representante”. De esta afirmación exceptúa *El alcalde de Zalamea*, único drama que salva de la obra calderoniana, a lo largo de su conferencia, ya que para ella Calderón “pecaba de intelectual é idealista”. De acuerdo con su perspectiva Calderón fue el autor más “nacional”, pero “no el más universal ni el más humano”.²⁴ Como es de suponerse, sostiene que ese papel lo cumple por entero Tirso de Molina cuya obra es “moralmente superior á las de Lope y Calderón”. Respecto a los personajes juzga que los tirsianos son más perfectos

²³ *Calderón y su teatro*. Madrid, 1910, p. 293.

²⁴ *Tirso de Molina*. Conferencia leída por su autora en el Ateneo de Madrid el día 23 de abril de 1906. Imprenta de Bernardo Rodríguez, Madrid, 1906, p.

“estética y moralmente, que l[o]s que Calderón forjaba en su idealidad calenturienta”, ya que se conforman con ser humanos mientras que los personajes calderonianos aspiran a la perfección por lo que caen “en la aberración y en el absurdo”.²⁵ Desde su perspectiva “Segismundo no es un carácter, es un símbolo”. Comparando la expresión del carácter dice que en Lope es “vaga y difusa” y en Calderón “puro artificio anegado en pompas culteranas”.²⁶

En la Introducción a su edición de la tragedia, Enrique Rull analiza su articulación temática distinguiendo dos asuntos: la prueba de Segismundo y la restauración del honor de Rosaura. Considera el primer caso como la acción principal y el segundo como secundaria aunque no por ello deje de estar íntimamente relacionada y justificada en la estructura dramática. En la prueba destaca cuatro puntos que, a lo largo de su estudio, va relacionando jerárquicamente: la vida como sueño, el libre albedrío frente al hado, la educación de Segismundo, y el vencimiento de sí mismo. Considera que la fuerza del libre albedrío frente al hado “es el más importante

5.

²⁵ *Ibid.*, p. 16.

²⁶ *Ibid.*, p. 33.

desde el punto de vista causal”.²⁷ En cuanto al “punto negro” del castigo al soldado, sobre el que tanto se ha discutido, considera que moralmente puede haber sido injusto, pero que artísticamente no lo es: “Calderón pudo equivocarse ‘moralmente’, pero lo que es evidente es que no se equivocó literariamente”,²⁸ ya que cualquier rebelión contra el rey era considerada una traición. De ahí que estime que la opinión de Ruiz Ramón respecto al final de la obra no sea adecuada por eliminar el castigo del soldado y la transformación total de Segismundo.

Desde una perspectiva comparatista, Aurora Egido²⁹ relaciona *La Galatea* de Cervantes con *La vida es sueño*, lo que le permite concluir el carácter de precedente de la primera en el tratamiento de la honra femenina y en la configuración del personaje. Tanto en la dimensión ética referente a la ira de Segismundo, cuanto en el tratamiento de la honra, la obra ha recibido el legado cervantino, concluye la hispanista. Por otra parte, analiza la poética del silencio³⁰ destacando su vertiente política en la que los hechos son más importantes que la palabra.

²⁷ *La vida es sueño* (ed. Enrique Rull). Alhambra, Madrid, 1995, p. 36.

²⁸ *Ibid.*, p. 39.

²⁹ “Las dos Rosauras”, *El gran teatro de Calderón. Personajes, temas, escenografía*. Reichenberger, Kassel, 1995, pp. 199-216.

³⁰ “*La vida es sueño* y los idiomas del silencio”, *ibid.*, pp. 217-234.

Domingo Ynduráin y Francisco Rico estudian las fuentes del *topos* “no haber nacido” y consideran acertada la idea de Enrique Rull respecto a la referencia al pecado original. Sin embargo, señalan la necesidad de buscar las fuentes e indican como una de ellas a Plinio el Viejo. También estiman que el *De regimine principum*, probablemente de Santo Tomás, es otra fuente del tópico de la dignidad del hombre que nace desprotegido, pero dotado de la razón y el lenguaje; para perfeccionarse requiere vivir en sociedad. Otra teoría que concibe el nacimiento como un pecado es la platónica y en particular en *La República* encuentran “sorprendentes coincidencias” tanto con la metáfora de la caverna cuanto con el itinerario pedagógico de Segismundo. La obra, pues, “muestra rastros de Platón, Plinio y la tradición escolástica de Santo Tomás y el *De regimine principum*, combinados por Calderón para trazar el arranque y desarrollo de la obra”.³¹ Consideran que la obra es quizá la más platónica de Calderón, aunque en último término se adapte “a la ortodoxia tomista, o se recubra con ella”.³² No obstante, insisten en que no hay que olvidar que la obra es teatro y así hay que disfrutarla.

³¹ “El monólogo de Segismundo”, Francisco Rico, *Historia y crítica de la literatura española. Siglos de Oro: Barroco*. Aurora Egido, et al, Primer suplemento. Crítica, Barcelona, 1992, pp. 436-443; p. 438.

³² *Ibid.*, p. 439.

José María Ruano de la Haza nos describe la hipotética puesta en escena de la obra en los corrales del siglo XVII, tratando la cuestión de los decorados y el espacio escénico. Analiza la estructura y la versificación, y dedica buena parte de la Introducción a la caracterización de cada uno de los personajes dado que la postura del profesor Parker sobre el carácter secundario de ésta, ha conducido a la crítica moderna a descuidarlos.³³

José Alcalá-Zamora analiza la obra desde un enfoque historiográfico con el objeto de estudiar “una serie de elementos, expresos o soterrados, de crítica, reflexión y postura sociopolítica que no han sido valorados”.³⁴ Resulta muy interesante el apartado de “Ficción dramática e Historia” donde el autor plantea las circunstancias históricas de la época relativas a la geografía y a la cuestión dinástica. Proporciona, además cuadros estadísticos de escenarios (torre, palacio y campo), temas, personajes, número de versos por cada uno y estratificación social. Desde la perspectiva “puramente formal” se detiene en Basilio y el significado de su nombre, para más adelante abordar los demás apelativos. Lo más

³³ Introducción a su edición de *La vida es sueño*. Castalia, Madrid, 1994, pp. 7-83.

³⁴ “Despotismo, libertad política y rebelión popular en el pensamiento calderoniano de *La vida es sueño*”, *Estudios calderonianos*. Real Academia de la Historia, Madrid, 2000, pp. 101-246; p. 104.

interesante de su estudio es que distingue un “régimen de gobierno basileano” que califica como despótico, bárbaro —dado el Decreto Real de matar a quien descubriera la torre— y policíaco —por el encierro de Clarín. Le parece inobjetable la idea de Leopoldo Eulogio Palacios sobre el maquiavelismo de Segismundo, aunque reconoce la idea de Maravall sobre el tacitismo como corriente de oposición.³⁵ Rechaza la opinión de Díez Borque³⁶ quien considera al teatro clásico como vehículo de propaganda política del estamento dominante, y ve la importancia de la prudencia y la templanza, y como vía para llegar a éstas, la necesidad de la educación. Apoya la idea de Bodini de una “basilización de Segismundo” y, con un estilo grandilocuente, habla del tema de la libertad.³⁷ Desde un punto de vista, en cierta medida anacrónico, el historiador elabora juicios sobre Segismundo en pro del buen salvaje, espontáneo y por ello, añadiríamos, irracional, que desacreditan al personaje en su metamorfosis hacia la virtud, como veremos adelante. Para él el cambio de Segismundo es una simple adaptación al mundo convencional de la Corte, de ahí que lo denomine oportunista, deshumanizado y cínico. Reconoce tres corrientes que

³⁵ *Ibid.*, n. 89, p. 162. Como veremos en los apartados dedicados a estos temas, considerar a Segismundo maquiavélico, es negar el tacitismo que encontramos en el personaje.

³⁶ *Sociología de la comedia española*. pp. 140-141; citado en *ibid.*, n. 89, p. 162.

confluyen en Calderón para dar una “solución dinámica [...] la visión cristiana y prudencialista de la vida, el tacitismo político más o menos crítico propuesto por Maravall y una especial sensibilidad hacia los temas sociales...”³⁸ Para Alcalá-Zamora, la irrupción del pueblo en la tercera jornada es un elemento motor de gran “simbolismo sociopolítico” y contrasta tanto con el carácter filosófico de la torre cuanto con el mundo cortesano del palacio. Disiente, por tanto, de la afirmación de Charles Auburn para quien la revolución es un acto secundario, dado que sirve de vehículo de la Providencia, pues para él Calderón parte de un “enfoque sociológico progresista”.

Los factores ideológicos que se manifiestan en la jornada tercera se presentan en cuatro vertientes: la esfera ético-jurídica reflejada en la indignación popular por la violación del derecho, pues el rey debe respetar la ley; la tensión entre tiranía (autoridad) y libertad; la restauración de los derechos hereditarios del príncipe y el orden roto por el régimen de Basilio; y el factor patriótico o xenofóbico. Considera que se presenta una dicotomía entre el mundo de las ideas y los sentimientos afectivos respecto a la praxis política. Confronta la espontaneidad primera de Segismundo con el

³⁷ “Despotismo”, ed. cit., pp. 170 y 174.

cálculo y llama a su conversión “retroceso absolutista” y basilización por lo cual la considera “insatisfactoria [y] decepcionante”.³⁹ Es obvio que el profesor Alcalá no ve la evolución hacia el tacitismo del personaje, como tendremos oportunidad de demostrar.

José María Díez Borque explica su postura respecto al teatro clásico partiendo de que el auge de la comedia exige la organización comercial del teatro y, dentro de la lógica de su pensamiento, sostiene que se requiere de

un producto que asegure la continuidad del sistema. Como siempre que esto ocurre —añade— el poder político aprovecha la audiencia masiva para programar y propagar una ideología que tiende al mantenimiento del sistema y de aquí que la actividad creadora del escritor de comedias, en el XVII, esté sometida, por una parte, a la estructura económica que hace vendible la comedia y, por otra, a la ideología de la clase dominante.⁴⁰

En términos de capital-trabajo-producto, situación anacrónica, esto es lógicamente acertado en términos de mercancía, sin embargo, todavía nos encontramos en una sociedad estamental, por un lado. y por otro, la obra de arte en general no es una producción comparable al resto de objetos hechos por el hombre debido a su

³⁸ *Ibid.*, p. 191.

³⁹ *Ibid.*, pp. 238 y 240.

⁴⁰ *Sociedad y teatro en la España de Lope de Vega*. Antoni Bosch,

carácter estético. En este sentido es muy acertada la idea de Sánchez Vázquez cuando dice: “en el arte lo determinante no es la adecuación de la forma a una función utilitaria, sino a un contenido humano”.⁴¹ En efecto, tiene una relación con la realidad histórica en que surgió, pero crea una nueva realidad que rebasa sus límites temporales. Posee, además, una serie de intersticios y mecanismos que no son transparentes, de amplísimas connotaciones, de ahí que podamos seguir hablando de *La vida es sueño*, que sobreviven al momento económico (estructuras y superestructuras) en que fueron creadas. Situación que la propia estética marxista se ha planteado, e incluso, el mismo Marx al abordar el espinoso problema de la perdurabilidad del arte clásico.⁴² Sostener que una obra literaria está comprometida necesariamente con el sistema económico e ideológico dominante en que se produjo equivale a aceptar la postura leninista respecto al arte “realista” o comprometido con el pseudosocialismo soviético como quería Stalin. De acuerdo con Sánchez Vázquez “el arte se halla en cierta relación con la realidad circundante, la cual entra en la obra de arte como realidad reflejada,

Barcelona, 1978, pp. 91-92.

⁴¹ “La definición del arte”, *Estética y marxismo*. Era, México, 2a ed., 1975, t. I, pp. 152-169; p. 166.

⁴² Vid. la excelente obra de Adolfo Sánchez Vázquez, *Estética y marxismo*. *Ibid.* (2 ts.); Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo, México, 1967; en

idealizada, simbolizada, distorsionada, soñada o negada”.⁴³ Calderón no es tan ingenuo como para situar el desarrollo de la acción de la obra en la Península, sino en Polonia y su texto, como trataremos de demostrar, revela ciertas ideas reformistas que pululaban en la mentalidad de los siglos XVI y XVII.

Aunque muy sucintamente, dados los propósitos de su libro, Charles V. Aubrun sostiene importantes consideraciones sobre *La vida es sueño* que lamentablemente no desarrolla. Reconoce el carácter pasional del príncipe y su posterior buen uso del libre albedrío y denomina a Basilio con toda propiedad “discípulo de Maquiavelo”. La obra “Plantea para siempre los problemas del ser, de la libertad y de la política”.⁴⁴

En su denso y sustancioso estudio sobre Segismundo el profesor Vitse intenta resolver algunas cuestiones que siguen sin respuesta y principalmente, dice, “on essaiera de jeter les bases d'une reconstruction systématique de l'univers caldéronien [...] qui ne peuvent plus nous satisfaire aujourd'hui, de Menéndez Pelayo”.⁴⁵ Para ello analiza e interpreta pasajes descuidados por la crítica o

particular el apartado “Metafísica de la cultura”, pp. 125-167.

⁴³ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁴ Sobre el maquiavelismo de Basilio hablaré en el apartado al respecto. *La comedia española (1600-1680)*. Taurus, Madrid, 1966, pp. 174-175.

⁴⁵ *Segismundo y Serafina*. Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 1980,

malinterpretados. Desde su perspectiva la obra es “un drame du temps” y a lo largo de su estudio se refiere a la importancia de la memoria humana, de la cronología, del orden temporal como factores decisivos en la tragedia. La tiranía convierte a la vida en un sueño, de ahí que la liberación implique una triple conquista: reinvención de una memoria de un pasado mutilado que será la elaboración de una estrategia del instante, mismo que, a su vez, conduce a la construcción de la memoria del futuro. “La rigueur de cette trajectoire sera possible grâce à la maîtresse parfaite de la chronologie dramatique, qualité première de Calderón, le dramaturge du temps”.⁴⁶

La acertada observación de que Basilio en su papel de padre se aproxima más al complejo de Layo que al mito de Edipo, dado el infanticidio que supone, pone en tela de juicio los estudios edipianos de corte psicoanalítico. El monarca, al ver su fin en la lectura del horóscopo, intenta abolir el tiempo y asegurar su imperio respondiendo con un terrorismo totalitario que viola los derechos de Segismundo, del reino y de la aristocracia. Se cree el dueño del futuro por lo que rompe la continuidad dinástica, de ahí que trate de convencer a Segismundo de que la vida es un sueño cometiendo así un

asesinato psíquico.⁴⁷ Su actitud es tiránica debida al miedo a los peligros que lo amenazan por su enemigo potencial: su hijo.

Segismundo en el palacio niega el pasado y el rey, autor de su desgracia anterior, es también quien detenta el poder presente. El príncipe sin futuro sólo tiene el recurso del pasado una vez que ha vuelto del palacio y ello es lo que le permite rectificar su conducta. Entre verdad, dicha y sueño, Segismundo ve una relación de sucesión no de simultaneidad: debe, pues, dominar la temporalidad onírica. Es el clamor de Rosaura a la majestad heroica lo que lleva al príncipe al mundo de los vivos y garantiza la memoria del porvenir. La felicidad recordada es un sueño no la desgracia: “d’une chronologie reconstituée, naît une axiologie, dépassement éthique de la loi de l’après”.⁴⁸

El sustituto del sueño tiene una resonancia moral que no se inscribe en el contexto cristiano. Segismundo es Dios:

Contre le péril de la temporalité, c’est un projet d’immortalité profane que conçoit, et auquel se consacre, à partir de *son* expérience et de la seule démarche de sa réflexion guidée un instant par sa soeur en renommée,

⁴⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁷ Los personajes calderonianos deberán ser dueños de sus pensamientos, de ahí que la obra “podría resumirse como una tentativa para convertir la coerción física del Príncipe en un asesinato psíquico...” “El hecho literario”, *Historia del teatro en España. Edad Media, siglo XVI, siglo XVII* (dirigida por José María Díez Borque). Taurus, Madrid, ri. 1990, t. I, pp. 507-612; p. 566.

⁴⁸ *Segismundo y Serafina*, ed. cit., p. 66.

celui qui vient de trouver enfin le moyen d'accéder à la maîtrise du temps.⁴⁹

Su teología es de un nacimiento donde renuncia al mundo de los afectos y la pasión, de ahí que se eleve a carácter divino. Tampoco sus actos de recompensa y castigo se inscriben en el cristianismo o en la magnanimidad, son una voluntad de poder sobre sí mismo y los demás. En consecuencia, ver el castigo del soldado como una renovación de la tiranía, maquiavelismo o la basilización de Segismundo⁵⁰ es ir contra el sentido del texto: el soldado es un “trivial mercenaire qui n'est que matière dont il urge de maîtriser les forces.”⁵¹ Segismundo sabe restablecer el racismo original aristocrático. Vitse considera a los protagonistas como héroes aristocráticos que responden a la ideología dominante, aunque eso no significa que sean meros propagandistas de las ideas del Conde-Duque de Olivares.⁵² Para la plebe la vida es sueño de la clase dominante e inventa el sueño de la libertad. “Segismundo rappelle le traumatisme du rêve de son enfance, la loi qu'il énonce n'est aucunement une redécouverte, mais bien une découverte; elle n'est

⁴⁹ Loc. cit.

⁵⁰ Estamos de acuerdo con el profesor Vitse cuando sostiene que Basilio rige en un “absolutismo maquiavelista” por lo que rechaza la idea de la basilización de Segismundo. “El hecho literario”, ed. cit., p. 570, *vid.* n. 90.

⁵¹ *Segismundo y Serafina*, ed. cit., p. 73.

pas restauration mais instauration d'une éthique inouïe qui, loin de répondre à la justice, vise, par-delà l'injustice aristocratique, à la justesse héroïque."⁵³

Marc Vitse considera *La vida es sueño* la obra más significativa de Calderón "porque sintetiza con una vehemencia raramente igualada, a través del comportamiento aberrante y mortífero de Basilio, el fiasco trágico de la instancia paterna".⁵⁴ El "estoicismo pervertido" de Basilio responde a la frecuente degradación de la realeza,⁵⁵ pues no tiene el valor ni la justicia, atenta contra la virtud, y no reconoce el peso natural de la necesidad.⁵⁶ Los héroes hijos, como Segismundo, señalan que se puede vencer la fatalidad, cualquiera que ésta sea.

El análisis de la significación psicoanalítica de la figura paterna lleva a Didier Souiller a reconocer un esquema del complejo de Edipo de acuerdo con la interpretación freudiana.⁵⁷

En un excelente estudio, muy poco conocido, Tomás Segovia intenta demostrar que *La vida es sueño* es una tragedia centrada en

⁵² Vid. "El hecho literario", ed. cit., n. 90, p. 570.

⁵³ *Segismundo y Serafina*, ed. cit., p. 77.

⁵⁴ "El hecho literario", ed. cit., p. 563.

⁵⁵ *Idem*. Sobre este punto ampliaremos la información en su oportunidad.

⁵⁶ Vid. *Segismundo y Serafina*, ed. cit., p. 25.

⁵⁷ Vid. las observaciones de Francisco Ruiz Ramón en "Sobre *La vida es sueño*", pp. 356-357.

el conflicto entre barbarie y ley; entre ley no escrita y ley escrita. Por lo tanto no acepta situar el conflicto entre instinto y razón, de ahí que no le convenza la perspectiva psicoanalítica de Bernard Sesé y otras interpretaciones que ven una oposición entre el instinto y la razón y que llegar a ésta representa un avance. Para Segovia la tragedia es una reflexión pública sobre el hombre y su tema es la relación y los límites entre salvajería, barbarie y ley. Dado que “toda tragedia es una meditación sobre la legitimidad de la ley [...] una interpretación psicoanalítica [...] no podrá nunca agotar el sentido de una tragedia.”⁵⁸ La tragedia no es explicable por la ciencia porque para ésta no hay destino.

Llama a la obra “una tragedia católica” donde la polémica teológica sobre el libre albedrío se convierte en una reflexión sobre el carácter legítimo de la Ley. Cuando ésta rebasa sus límites se pervierte y arroja al hombre a la barbarie, como en el caso de Segismundo a quien se le da a entender que es el palacio el que le confiere su humanidad. La obra nos muestra que el hombre puede vencer la barbarie de la Ley.

⁵⁸ “La vida es sueño o la crítica del oráculo”, *Poética y profética*. El Colegio de México/FCE, México, 1985, pp. 375- 420; p. 377.

En la tragedia “se pone en claro que hay una salvajería y una ley no escritas; y una barbarie y una ley escritas”.⁵⁹ La Ley social debe encargarse de la ley salvaje sin usurparla. Sin embargo, la ley pervertida quisiera someter el deseo y la muerte. El Deseo es ley oscura, ley no escrita, pero no salvajería o mero instinto. Al final de cuentas la barbarie de Segismundo caracteriza el poder de Basilio. El rey invierte los términos: arguye que esa barbarie es la razón de su poder en cuyo uso recurre al chantaje y la provocación, dos perversiones de la ley social. Basilio asume que la humanidad de su hijo le pertenece y por ello tiene derecho a quitársela, lo que es un problema límite de la legitimidad de la ley. El monarca justifica su derecho a través de la lectura del horóscopo privando de sentido la vida de su hijo, pretende que el destino de éste se ha construido en el cielo, idea que justifica su posesión del poder. Esta es la ideología del tirano que fabrica a quien quiere castigar llegando hasta la perversión del conocimiento. Ante ello, el príncipe afirma que hay otra ley, la que no está escrita, pero que es el trans fondo y verdadero sentido de la ley escrita. Rosaura muestra al príncipe que existe una ley social que a su vez revela el sentido de la ley salvaje del deseo.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 386.

De esta manera, Segismundo aprende que la vida es sueño. Sólo el espectador que puede ver a ambos personajes se da cuenta de que lo real y lo soñado son lo mismo: Segismundo ha estado en el palacio y él lo ve como sueño, pero para Basilio es real. El espectador también observa el destino en el que va enredándose el héroe, mientras que éste es el único que no lo ve. “La vida es sueño quiere decir la vida es signo, y una vez admitido que vivir y soñar son lo mismo, vivamos quiere decir signifiquemos”.⁶⁰

Considera que la obra parte de la polémica teológica sobre el libre albedrío; el destino y la libertad. La predestinación aparece, desde su perspectiva, como mala fe en la tragedia:

Calderón no va a oponer contra los argumentos deterministas los argumentos del libre arbitrio, sino que con mucha más profundidad va a mostrar que la discusión no tiene sentido. ¿Cómo saber si al condenar a Segismundo a la barbarie Basilio no hace sino cumplir la astucia del destino, o por el contrario el destino, al anunciar lo mismo que Basilio ha decidido, no hace sino enmascarar la astucia de la libertad?⁶¹

La tragedia nos enseña que en la vida humana “el Destino acaba por ser indistinguible de la ‘pícaro casualidad’”. Esto que aparece en la tragedia griega, Calderón lo hace tema de reflexión con

⁶⁰ *Ibid.*, p. 405.

ei objeto de mostrar su carencia de sentido. “Con ello se hace paladín de la idea cristiana de responsabilidad implícita en la idea cristiana de pecado, frente a la idea griega de destino y de némesis”.⁶² Para Segovia la diferencia con los griegos no está en la idea de fatalidad sino en un enfoque diferente de la idea de responsabilidad humana que mientras para los griegos no se distingue de una responsabilidad cósmica para Calderón es espiritual. El fatalismo de la tragedia griega en éste, no aparece como causalidad, sino como advertencia.

En lo que se refiere a la interpretación del oráculo ésta depende de lo que el héroe haga, acción que puede definirse como “fatal” o no, afirmaciones que, para Segovia, carecen de significado. En la obra, el anuncio “enmascarado de fatalidad muestra inmediatamente su mala fe. Todo el desarrollo de la tragedia va a ser la recuperación de lo que esa mala fe disfrazaba para encontrar el verdadero sentido del anuncio”.⁶³ Y en esta idea encontramos una oposición calderoniana al protestantismo. De acuerdo con Segovia

Calderón está seguro de que Lutero se equivoca: la vida sólo parece predestinada después, y el que pretende que sus actos estaban ya escritos está en realidad justificando de mala fe esos actos que sin duda no se

⁶¹ *Ibid.*, pp. 408-409.

⁶² *Ibid.*, p. 409.

⁶³ *Ibid.*, p. 412.

atreve a reivindicar, como Basilio está justificando su desamor y su miedo ante Segismundo.⁶⁴

En conclusión, desde el enfoque de Tomás Segovia, la salida de la barbarie se da poniendo de manifiesto la ley no escrita, pues sólo ante ésta es posible ver la perversión de la Ley.

Angel Valbuena Prat reconoce al dramaturgo católico que, sin embargo, creó muchos personajes “rebeldes” e “indisciplinados” en una primera época. En su madurez, de acuerdo con el profesor Valbuena, Calderón seguirá el catolicismo.⁶⁵ Asimismo ha estudiado los personajes de *La vida es sueño* en relación con las figuras de los autos sacramentales.

Otra perspectiva analítica es la historia de las ideas en la que destaca el papel de Everett Hesse quien considera la obra como un tratado de educación del príncipe cristiano, dado que Segismundo es sometido a distintas pruebas y debe escoger entre lo bueno y lo malo. “The perfect Christian prince must forge his own destiny by dominating himself and assuming his moral obligations”.⁶⁶

⁶⁴ *Ibid.*, p. 413.

⁶⁵ *Calderón: su personalidad, su arte dramático, su estilo, sus obras*. Barcelona, 1941, p. 64; *apud* Antonio Regalado, *Calderón. Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*. Barcelona, 1995, p. 67 (2 ts.), p. 177.

⁶⁶ “Calderon’s concept of the perfect prince”, Wardropper, *op.cit.*, pp. 114-133; p. 133. También veremos sus alusiones al neoestoicismo senequista en su momento.

Christopher Soufas y Teresa Soufas, preocupados por la transmisión del texto clásico a la época actual, consideran la aportación de Parker —una guía preparada para maestros de educación secundaria, especifican— ha influido mucho en la crítica y pretenden modificar y simplificar su modelo. Sostienen que la academia ha fallado en hacer asequible la comedia a un público más amplio, de ahí que traten de descubrir modos menos complicados de leer el teatro español sin perder de vista el sistema de valores en que se produjo. Proponen un método de análisis e interpretación basado en una noción más dinámica de la relación histórica entre la comedia española y el drama del resto de Europa.

Sus críticas a la interpretación del profesor Parker se dan en varios sentidos: aspecto ideológico, caracterización del personaje y justicia poética. La solución de Parker del teocentrismo de la comedia implica lectores avezados en el sistema español de valores. La alternativa de los profesores Soufas es la confrontación de las diferencias ideológicas entre la comedia española y la del resto de Europa, de modo que no se requiera leer de manera diferente. Para ello parten del supuesto de que los espectadores y lectores europeos, incluida España, entendían los textos similarmente, dado que el mundo axiológico era común en todo el continente. De esta forma, opinan, que más que distinguir la comedia por sus características

formales hay que incluirla en la corriente de pensamiento europea en el siglo XVII.

Asimismo, en la definición teocéntrica de Parker, lo individual carece de valor. Por otro lado, el concepto de “character drawing” parkeriano corresponde al siglo XIX y consideran que también hay un anacronismo en su principio de justicia poética como un requerimiento para la solución de las obras, debido a que las hay con finales abiertos. En lo que se refiere a la caracterización, opinan que las ideologías de los siglos XVIII y XIX ignoran la importancia del papel de la circunstancia. La idea calderoniana de macrocosmos reemplaza las posibilidades para comprender la conciencia individual, pero, indican, el macrocosmos y el microcosmos siempre son compatibles. Su punto de partida son las nociones Postmodernistas que entienden los dramas como partes de un medio textual interreferencial. Hasta que Segismundo entra en contacto con otros personajes, logra comprender su situación respecto a la estructura circunstancial del mundo; sólo se humaniza por el significado de sus interrelaciones sociales. Respecto a la justicia poética consideran que la participación final del soldado rebelde, su castigo, nada tiene que ver con ella, sino con la aplicación de la justicia en términos legales. Para ellos la actitud del soldado manifiesta el crecimiento

del fenómeno del libre pensamiento individual. Su definición de *La vida es sueño* se resume en las siguientes palabras:

The playwright is criticizing the presence of a “new man” on the European scene, the ascendant bourgeois individual whose materialistic philosophy is premised on the right of free thinking.⁶⁷

Su idea de una mentalidad europea hasta cierto punto, obviamente, homogénea nos parece altamente discutible dado el fracaso del naciente “capitalismo” español después de la derrota de las Comunidades de Castilla en el primer cuarto del siglo XVI.⁶⁸ Aunque hay que reconocer que hubo un auge industrial y mercantil en ciertas zonas en el siglo XVI, con el consecuente desarrollo de la Banca,⁶⁹ también es cierto que las mercancías españolas fueron incapaces de competir con las del resto de Europa, lo que ya para finales del XVI, época del declive industrial, era claro. Es cierto

⁶⁷ “*La vida es sueño* and Post-Modern Sensibilities: Towards a New ‘Method of Analysis and Interpretation’”, Dian Fox *et al* ed., *Studies in Honor of Bruce W. Wardropper*. Juan de la Cuesta, Newark Delaware, 1989, pp. 291-303; p. 301.

⁶⁸ Vid. Joseph Perez, *La révolution des “Comunidades” de Castille (1520-1521)*. Institut d’Études Ibériques et Ibero-Américaines de ‘Université de Bordeaux, Bordeaux, 1970.

⁶⁹ Vid. Felipe Ruiz Martín, “La Banca en España hasta 1782”, *El Banco de España*. Madrid, 1970, pp. 1-196; Henri Lapeyre, *Lettres marchands échangées entre Florence et Medina del Campo*. SEVPEN, Paris, 1965; asimismo hay que recordar los numerosos artículos sobre mercaderes, en particular, burgaleses escritos por Manuel Basas Fernández en el Boletín de la Institución Fernán González.

también que se produjo un pensamiento reformista que, no solamente, respondía a ciertas ideas de los hombres de negocios, no obstante, consideramos, no permeó todos los estamentos de la sociedad española. Aquí es oportuno recordar que el público de los corrales era heterogéneo⁷⁰ y que había un alto índice de analfabetismo en la Península. Es preciso considerar lo que se ha venido llamando la “traición de la burguesía” en su afán por pertenecer al estamento nobiliario y que muchos aristócratas fueron grandes mercaderes en Sevilla.⁷¹ Por otra parte, si bien se produce el crecimiento de un estamento intermedio y aparece el “burgués” en la sociedad española es, principalmente, la narrativa picaresca, la que da buena cuenta del fenómeno. También se halla presente en el teatro donde los indianos o los hombres de negocios son personajes,⁷² pero no nos parece tan evidente este proceso social en *La vida es sueño*.

La vida es sueño también se ha analizado a la luz de las fuentes que hipotéticamente motivan su título, así lo hizo Farinelli en 1916, o tomando en cuenta las ideas del XVI sobre la vida como sueño,

⁷⁰ Vid. José María Díez Borque, *El teatro en el siglo XVII*. Taurus, Madrid, 1988, pp. 23-27.

⁷¹ Vid. Ruth Pike, *Aristócratas y comerciantes*. Ariel, Barcelona, 1978.

⁷² Vid. mi trabajo “Honor y burguesía en *Las firemezas de Isabela*”. *NRFH*, t. XXXVII, 1 (1989), pp. 143-158.

como el P. Olmedo. L. P. Thomas la ha comparado con el auto que lleva el mismo nombre.⁷³

En el terreno de la filosofía los trabajos de Frutos de las Cortinas se dedican al análisis de los autos sacramentales. Es, de los autores contemporáneos, Antonio Regalado quien aborda desde esa perspectiva, entre otras obras, *La vida es sueño*. Da inicio a su denso e importante trabajo,⁷⁴ planteando el controvertido verso sobre el delito de nacer indicando —como ya lo había hecho Francisco Rico—, que es una glosa de un pasaje del libro VII de la *Historia natural* de Plinio. Uno de los principios que rige la tragedia calderoniana es el de la existencia como castigo que se inspira en una interpretación ontológica de la culpa y no se reduce al pecado original⁷⁵ —idea que se opone a la concepción de otros críticos como Enrique Rull—.

El profesor Regalado proporciona un estado de la cuestión dentro del ámbito de la filosofía: Ortega y Gasset impugnó la idea de Segismundo y sostuvo que la amargura del hombre es haber nacido ya. Para él, este pensador “reproduce el lugar común de un Calderón abstracto, conceptual y formalista”.⁷⁶ Indica que a Nietzsche también le molestaron los versos y los denominó como “la más

⁷³ Vid. Robert Pring-Mill, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁴ *Op. cit.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 69.

forzada paradoja que haya existido”. Leibnitz rechazó el fragmento de Plinio partiendo de su crítica a la visión pesimista del hombre en la Antigüedad. Argumenta que la vida es tolerable y el universo es el mejor de los mundos posibles.⁷⁷

Calderón plantea el problema de la libertad humana como una disposición al bien y al mal y no como una elección. El maniqueísmo⁷⁸ se manifestó, como “un profundo resorte”, en la obra de Calderón, quien frenó la tentación de caer en éste, para defender la idea de un primer principio divino.

Como acertadamente apunta Regalado, en el período de Calderón hay una transición de la certeza en la fe a la de la razón debida al auge de la nueva ciencia. De ahí que afirme que la idea de Calderón de crear una teodicea en los autos sacramentales es debida a la necesidad de ordenar fuerzas antagónicas como la fe y la razón, la divina providencia y el caos, la libertad y la necesidad, etcétera. Su teodicea “brota de una raíz común onto-teo-lógica entrelazada

⁷⁶ En *Teoría del clasicismo*, apud *ibid.*, pp. 70 y 84 respectivamente.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 70-71.

⁷⁸ De acuerdo con la doctrina de Manes (ajusticiado en Persia en 27c d. C.) en el mundo hay un dualismo: lo bueno (la luz) y lo malo (la materia). En el hombre habitan ambos. Vid. Walter Brugger, *Diccionario de filosofía*. Herder, Barcelona, 1965.

con la casuística, dimensión probabilista de la justificación por las obras”.⁷⁹

Considera que si el dramaturgo buscaba lo desconocido en los primeros siglos del cristianismo “enfrentando a sus protagonistas paganos empapados de filosofía con la Revelación, no es fortuito sino más bien índice del vehemente deseo de reconciliación entre razón y fe”.⁸⁰ Calderón no es sólo racionalista sino crítico del racionalismo. Para Regalado, Calderón puede parecer “ateo y católico” lo que, señala, no debe extrañarnos, dado que la fe cristiana hace posible el ateísmo característico de la época moderna. “La paulatina erosión de la creencia en el dios cristiano abre paso a una nueva fe en la razón, transformación de una certidumbre en otra que configura el nacimiento del racionalismo en el siglo XVII”.⁸¹ El contexto histórico en el que vivió Calderón tuvo cambios radicales donde subsistían estructuras fuertemente cimentadas en la tradición (vida religiosa, instituciones eclesiásticas y vitalidad de la fe), pero también se da la innovación, lo que produce una tensión dialéctica. Estas dos tendencias del siglo XVII existen en Calderón y provocan que la crítica no comprenda

⁷⁹ Regalado, *op. cit.*, p. 75.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 80.

⁸¹ *Ibid.*, p. 81.

dicha tensión dialéctica. En Calderón coexisten la fe y el escepticismo, por ello en el autor el catolicismo y el escepticismo son inseparables. Afirma, en general de las grandes obras de la Contrarreforma que “despliegan una crítica del proceso de racionalización” que surge en esa época. Segismundo

rechaza el optimismo providencialista de la razón y la premisa de que éste pueda ser el mejor de todos los mundos posibles. Tal planteamiento arrastró a Calderón, creyente y escéptico a la vez, a concebir conflictos que insuflan el dinamismo dialéctico de un arte dramático que ha tendido a lo largo de las generaciones a esfumarse en lecturas parciales e interesadas. La rebeldía de Segismundo se remansa en la reconciliación, fin provisional de la tragedia, ya que su resolución emboza una pregunta que el dramaturgo no cesó de fatigar.⁸²

De acuerdo con el profesor Regalado para Calderón la razón es una razón práctica que tiene sus límites, pues la racionalidad, sin un trasfondo metafísico y sin amor al prójimo, iba al nihilismo. Esta razón práctica, nos dice más adelante, no es conocimiento científico, pues tiene que ver con la acción y con las opiniones sobre lo variable que parten del alma.⁸³ La reunión en el dramaturgo del pensador y el creyente ha generado muchas confusiones en sus críticos. Considera que en Calderón se da una crisis escéptica entre 1625 y 1640 que queda clara en *La vida es sueño* —posteriormente se refugió en la

⁸² *Ibid.*, p. 75.

alegoría y el simbolismo—. Hay diversos “planteamientos que oscilan entre el incondicional absoluto de la fe y el carácter problemático del pensamiento”.⁸⁴ Las lecturas del XIX no aceptan que en un mismo individuo se dé el escéptico y el creyente.

El que *La vida es sueño* manifieste una problemática dialéctica entre la fe y el escepticismo, el camino hacia la autoconciencia, “pasando por los estadios de la percepción sensorial, el estoicismo,⁸⁵ el escepticismo y el enfrentamiento entre el siervo y el señor, delata un proceso del arte y del pensamiento de Calderón que ha dado abasto a todo tipo de opiniones”.⁸⁶

En un repaso muy útil por la crítica del siglo XX aborda la perspectiva psicoanalítica donde Calderón aparece como creador de estados de conciencia profundos. Esto no es ajeno a factores ideológicos, ya que las acciones de los personajes se deben a la represión individual y social “explicación que reduce al teólogo dogmático y al rebelde a la misma persona”. En cuanto a la crítica marxista sigue el esquema de la represión desde la autoridad del poder político y eclesiástico que condiciona el comportamiento individual, incluyendo al arte. Respecto a la variante sociológica

⁸³ *Ibid.*, p. 464.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁵ Sobre su posición respecto al estoicismo volveremos adelante.

menciona a Maravall con su idea de conservadurismo calderoniano y de que el teatro contribuyó a preservar el sistema de estratificación social. Llama al uso documental de los textos “sociología facilona” de interpretaciones “viciadas por una versión grotescamente superficial de la historia social e intelectual”, además por un desconocimiento de la literatura.⁸⁷

La explicación estética de cuestiones ideológicas o doctrinales que puedan suponer contradicciones aparentemente irreconciliables forma parte de la crítica desde el Romanticismo. Respecto a la postura de Menéndez Pelayo considera que este punto de vista que renuncia a penetrar en las contradicciones dialécticas “desemboca en categorizaciones simplistas”. El estructuralismo ve en la obra transgresiones meramente formales haciendo surgir un Calderón que subvierte los códigos retóricos y las convenciones literarias y estéticas. Posición que, desde su punto de vista, no ha dado una obra de envergadura. Señala también que se ha estudiado la función de la ironía y la risa carnalesca aplicando criterios derivados de Bajtín y surge un Calderón crítico de los abusos del poder real.⁸⁸ Alfredo

⁸⁶ Regalado, *op. cit.* p. 180.

⁸⁷ *Teatro y literatura en la sociedad barroca* Crítica, Barcelona, 1990; Regalado, *op. cit.*, p.178.

⁸⁸ Susana Hernández Araico, *Ironía y tragedia en Calderón*, Potomac, 1986; *apud* Regalado, *op. cit.*, p. 181.

Hermenegildo —como podemos observar, en coincidencia con Marzvall— ha sustentado que la obra teatral tiende a “reforzar las fuerzas de resistencia y el inmovilismo de una sociedad estamental identificada en la obra teatral’ y a ‘consolidar el orden establecido y el sistema de valores vigente’”.⁸⁹ Opinión equivocada, como trataremos de demostrar al hablar de las transgresiones ideológicas. Otra crítica formal de la lingüística y la retórica ha dado a la luz a un Calderón cibernético, capaz de combinar hasta el infinito tropos, argumentos y símbolos. La crítica formalista, para Regalado, se “precipitará hacia la deformación caricaturesca de la historicidad”.⁹⁰

Respecto a la crítica alemana, como sabemos, se da la exaltación de Calderón promovida por los hermanos Schlegel, Tieck, Schelling y Goethe en el Romanticismo. Para Solger Calderón lleva a su perfección las virtudes y defectos del drama español. Indica que aunque Solger no le resta profundidad al dramaturgo, identifica su poesía genéricamente con la de Europa meridional.⁹¹

Ludwig Tieck, quien inspiró las ideas de Solger, pasó de un primer ardor calderoniano a una actitud crítica. En la evolución de

⁸⁹ *Apud* Regalado, *op. cit.*, p. 182.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 183.

⁹¹ *Ibid.*, p. 184. Nótese la coincidencia con el planteamiento de los

sus ideas se ve una tendencia a valorar el realismo como parte esencial del arte. Franz Mehring, filósofo del materialismo histórico, desde la perspectiva de la lucha de clases, entendió la tragedia de Calderón como una prefiguración del drama 'burgués'.⁹²

Se ha intentado reconciliar las opiniones encontradas sobre Calderón por interpretaciones lacanianas que afirman que Calderón “privilegió el orden simbólico sobre el imaginario y el real”, orden que identifica con la cultura, la esfera pública, lo trascendental y lo impersonal que tienden a disminuir la ‘especificidad pasional’. A la vez el sustentador del *statu quo* no deja de ser subversivo al representar vívidamente el coste que paga el individuo al autosacrificar su deseo para mantener ‘la armonía pública’”.⁹³

El profesor Regalado considera que, en la obra calderoniana, hay una dialéctica probabilista⁹⁴ que es básica para comprenderla. “Calderón despliega una dialéctica [...] un combate interior entre la fe filosófica y la fe en la Revelación, índice de la brecha que se abre durante el siglo XVII entre la certidumbre de la fe y la de la razón”.⁹⁵

profesores Soufas.

⁹² *Ibid.* p. 187. Volvemos a encontrarnos con la ideas de los profesores antes citados.

⁹³ *Ibid.*, p. 190.

⁹⁴ *Vid. ibid.*, p. 189.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 194.

En la obra dramática de Calderón la oposición entre lo justo y lo injusto responde a una dialéctica

entre el hado y el libre albedrío, el fuero externo y el interno, el derecho positivo y la ley natural, la justicia humana y la divina, opuestos que articulan diversos planteamientos de la problemática de la justicia en conformidad a la conjunción de género dramático, argumento y tema”.⁹⁶

Aunque en toda su obra el profesor Regalado va analizando diversos aspectos de *La vida es sueño*, el capítulo 13⁹⁷ lo dedica por entero al texto. A pesar de que habla de la razón de Estado que mueve a Basilio nos extraña que no indique su maquiavelismo. Para el rey no basta una opinión probable, lo mueve una conciencia escrupulosa dirigida por el miedo, más que una dubitativa para realizar el experimento o “emboscada”. En esto Calderón sigue la nueva ciencia de Galileo, aunque junto con Brahe y Kepler se cristalicen sus ideas hasta la segunda mitad del XVII. Desde su punto de vista Calderón deslegitima el fatalismo astral analizando “la justificación científica del determinismo astrológico desde una perspectiva escéptica”.⁹⁸ Ante el experimento Segismundo reacciona con la

⁹⁶ *Ibid.*, p. 231.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 455-494.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 486.

metáfora de la vida es sueño asumiendo el escepticismo como criterio de conducta.

Respecto al sistema jurídico de Basilio lo considera determinista, ya que la coerción ejercida sobre el príncipe determina su comportamiento. Este descubrirá lo justo en el camino de las probabilidades para llegar a justificarlo a través de la doctrina de las buenas obras. En el teatro calderoniano el hombre es hijo de sus obras y muestra que puede vencerse a la fortuna mediante la razón y el valor. Así pues, en *La vida es sueño* hay dos elementos que coexisten: la creencia en el libre albedrío y el determinismo astral. Asimismo se combinan la idea del hado heredada de la Antigüedad, la predestinación predicada por el protestantismo y la doctrina católica de la libertad. Segismundo “esgrime un escepticismo que niega las determinaciones de la experiencia [...], rechaza la evidencia de los sentidos como efímera certeza”.⁹⁹

Regalado también reconoce un impulso platónico en la tragedia, ya que en el *Teeteto* se presenta el concepto de la vida como sueño como si éstos fueran idénticos. Señala que hay un escepticismo en concordancia con dicho platonismo, que destruye el conocimiento

⁹⁹ *Ibid.*, p. 612.

sensorial, para renovarse como una experiencia dialéctica de la conciencia. En el príncipe no se da la razón pura sino la práctica, pues se compromete con la resolución que adopta donde la moral precede a la fe en un acto socializado; no aplica un criterio lógico que le permita distinguir lo falso de lo verdadero. Reconoce lo esencial y en ello se implica la idea platónica de *anamnesis*, que es consecuencia de su escepticismo.

En un análisis del léxico estudia el término “riesgo” en el uso de Calderón en su teatro, y concluye que implica un cálculo de probabilidades y no una acción temeraria.¹⁰⁰

En cuanto al obrar bien de Segismundo, Regalado opina que no depende de su inclinación sino de su respeto a la ley, dándose una coincidencia entre la ley moral con la razón práctica. De ahí que considere como un acto de justicia la aplicación del castigo al soldado rebelde. Dado que para Calderón la libertad puede ejercerse hasta en sueños, toma una postura límite sobre el libre albedrío.

Nuestro punto de partida, a diferencia del principio metodológico analítico de Alexander Parker, quien aborda la obra en sí misma, fuera de todo contexto, es el estudio de la evolución de las mentalidades como elemento esclarecedor del texto. El pensamiento

¹⁰⁰ Vid. *ibid.*, pp. 624-627.

filosófico, ideológico e incluso científico, ligados a la situación histórica por la que atravesaba la Península, no era ajeno no sólo a Calderón, sino a cualquier dramaturgo de la época. La literatura filtra y vehicula las distintas formas de sentirse el autor frente al mundo que le rodea y también ante la historia. Texto y espectáculo son el resultado de toda una serie de factores contextuales cuyo desconocimiento nos lleva a una comprensión muy parcial de la literatura. Con ello no negamos la especificidad del texto literario, ni lo valioso de las aportaciones que giran en torno a la obra *per se*, sólo proponemos atender a la historia de las ideas como un campo altamente iluminador del texto. El pensamiento filosófico, político, la ideología nobiliaria, las propuestas reformistas, los avances científicos, son nuestro punto de arranque para comprender la semántica global de *La vida es sueño*. De ahí que las concepciones de autores como Zenón, Séneca, Marco Aurelio, Epicteto, pasando por Erasmo, Tácito, Justo Lipsio e incluso Galileo, sean parte integrante de nuestro análisis textual.

En el ámbito de las reflexiones filosóficas, aunque no estamos de acuerdo en todos los planteamientos —sobre todo en lo que se refiere al estoicismo— nos encontramos en la línea de investigación de Antonio Regalado; en cuanto a los estudios sociológicos reconocemos el valor de los trabajos de José María Díez Borque, y la

concepción de la historia de José Antonio Maravall; muy especialmente nos han servido de inspiración y aliento tanto los trabajos de Alan Paterson como su interés en el presente análisis; partimos de manera sustancial de la perspectiva de Francisco Ruiz Ramón y José María Ruano de la Haza en cuanto a la relación del texto con el espectáculo, así como en lo referente a la caracterización de los personajes, tan descuidada después de las concepciones del profesor Parker.

La transmisión de un texto clásico como *La vida es sueño*, debe tomar en cuenta la evolución de las mentalidades, ya que bajo su luz, las situaciones dramáticas, así como la función y caracterización de los personajes, permitirá, con toda seguridad, una comprensión más nítida de la obra.

Como dijimos, el estudio de una obra dramática requiere no perder de vista la bipolaridad de ésta, es decir, su carácter textual y su espectacularidad. De ahí el acierto de José María Ruano de la Haza al indicar que *La vida es sueño*

...no es un tratado filosófico o un auto sacramental, cuyo objetivo sea reforzar un sistema teológico, filosófico y moral que personajes, dramaturgo y público poseen en común; es una comedia, que coloca a un personaje en una situación límite y extraordinaria para observar cómo

actúa y piensa en base a sus experiencias sobre el tablado.¹⁰¹

También considero con Francisco Rico que “*La vida es sueño* es una fábula” y que

ni el núcleo de la historia (desde el parto y la prisión de Segismundo) ni los episodios que lo desenvuelven (desde la entrada de Rosaura en la torre) ni el nivel del estilo (desde el mismísimo “Hipogrifo...”) tienen la menor pretensión de reflejar ninguna realidad posible.¹⁰²

Es evidente que, en la historia de la España del Barroco, no hay personaje o acción del texto literario que hayan ocurrido. Sin embargo, y teniendo en cuenta la especificidad de la obra teatral en su relación dialéctica entre texto y representación, actor y espectador, considero que el estudio de esta comedia en el contexto de la filosofía estoica, esencialmente senequista, y del tacitismo, no sólo arroja luz sobre el trasfondo en el ámbito del estudio de las mentalidades, sino que permite explicar la función dramática de los personajes en su conjunto y proponer una nueva edición crítica que incorpore esta perspectiva en las notas con algunas líneas para su puesta en escena.

¹⁰¹ En su Introducción a Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, ed. cit., p. 52. Todas las referencias serán tomadas de esta edición.

¹⁰² “El teatro es sueño”, en *Breve biblioteca de autores españoles*. Seix Barral, Barcelona, 2a ed., 1991, pp. 201-234; 229.

II. La crítica ante el estoicismo de *La vida es sueño*

Dentro de la crítica contemporánea se han dado algunos intentos por establecer relaciones entre la dramaturgia calderoniana y el estoicismo, en particular, el senequismo. Angel Valbuena Briones dedica algunas páginas al tema del senequismo en Calderón y lo refiere, en un recorrido por varias obras dramáticas, a la selección de temas (fortuna, tiempo y gobierno de sí mismo), personajes e imágenes. Termina su artículo por

establecer una sustanciosa y redonda conclusión: Calderón recurrió repetidamente a la filosofía y dramaturgia del escritor latino para orientar su estro, y no hubiera podido formular su teatro sin el apoyo evidente de los textos del genial clásico.¹⁰³

Sin embargo, en el apartado sobre *La vida es sueño*, una de las interpretaciones que ofrece, referida a las intenciones del autor, es que la obra "se sitúa dentro de una corriente platónica espiritualista, que defiende la teoría del orden y la armonía como de origen divino frente a la fuerza del hado que arrastra hacia la

¹⁰³ "Senequismo", en *Perspectiva crítica de los dramas de Calderón*. Rialp, Madrid, 1965, pp. 18-34; p. 34. Con algunas variantes, este artículo se reproduce en Angel Valbuena Briones, "Los tópicos de Séneca en el teatro de Calderón", en *Calderón y la comedia nueva*. Espasa-Calpe, Madrid, 1977, pp. 60-75.

destrucción",¹⁰⁴ sin hacer una consideración especial al estudio del estoicismo.

Por otra parte, Frederick A. de Armas, en un artículo de literatura comparada sostiene respecto a *La vida es sueño* y a *Titus Andronicus* de Shakespeare: "Seneca's darker vision, buried in a slight yet key allusion in *Thyestes*, remained forgotten, except that two of the greatest playwrights of that epoch saw its dramatic potential".¹⁰⁵

Karl Vossler, refiriéndose a los autos sacramentales, sostiene que Calderón es:

un poeta de la libertad: obviamente, no [esa] libertad que uno posee, disfruta y administra como un burgués liberal, sino la libertad como acto; autoliberación a través de la grandeza de carácter. La libertad a la que Calderón aspira es la del mártir y el estoico, i.e., de la resistencia intelectual contra la emergencia, la coerción, el soborno, la amargura, la vejación y el peligro.¹⁰⁶

En su estudio sobre el príncipe en *La vida es sueño*, Everett Hesse considera difícil determinar si Calderón obtuvo sus conceptos

¹⁰⁴ "Un estudio y tres interpretaciones de *La vida es sueño*", *Perspectiva*, ed. cit., p. 173. Sobre la concepción del hado hablaremos más adelante.

¹⁰⁵ "Astraea's Fall: Senecan Images in Shakespeare's *Titus Andronicus* and Calderon's *La vida es sueño*", en Louise and Peter Fothergill-Payne, eds., *Parallel Lives. Spanish and English National Drama, 1580-1680*. Bucknell University Press/London and Toronto: Associated University Press, Cranbury/London/Mississauga, 1991, pp. 302-321; 315.

¹⁰⁶ *Apud*. Henry Sullivan, *op. cit.*, p. 382.

directa o indirectamente “from the most of Thomistic apologists, neo-Stoics, and anti-Machiavels of the sixteenth and early seventeenth centuries”. Sin embargo, concluye que en la última parte de la obra se encuentra una “coalescence of Senecan philosophy”.¹⁰⁷

Wilson, siguiendo la idea estoica de que las cosas exteriores no dependen de nosotros la aplica a *La vida es sueño* en el sentido de que mientras el individuo se enajene vive dentro del sueño. El poder del rey es prestado: “The Stoic, [...] would have him avoid them as far as possible; the Christian would have him use for good ends but live by them not for them”.¹⁰⁸

Alan K. G. Paterson ha estudiado la influencia de Justo Lipsio en *El príncipe constante* y *El sitio de Breda*. De la primera afirma: “En su carácter neoestoico, la comedia no representa una cosecha aleatoria de material senequista, sino que es una adaptación al teatro de una fuente muy específica, el neoestoicismo radical y cristianizado del filósofo neerlandés”.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Art. cit., pp. 115 y 132, respectivamente.

¹⁰⁸ Art. cit., p. 75.

¹⁰⁹ “Justo Lipsio en el teatro de Calderón”, *El mundo del teatro español en su Siglo de Oro: ensayos dedicados a John E. Varey* (J.M. Ruano de la Haza, ed.). Dovehouse Editions Canadá, Ottawa, 1989, pp. 275-291; 278.

En su análisis de *Los cabellos de Absalón*, Francisco Ruiz Ramón considera esta obra adaptable “al modelo dramático de la tragedia senequista”.¹¹⁰

A partir de la concepción hegeliana del estoicismo como “conscience servile qui, hors du mouvement de l'être-là, de l'agir comme du pâtre, se retire dans la simple essentialité de la pensée”, Marc Vitse considera que Basilio “est bien ce stoïcien contre qui s'acharnaient les chrétiens clairvoyants du XVIIème siècle...”¹¹¹ En nota aclara esta perspectiva, basándose en la idea de Pascal sobre el estoicismo como “‘comble de la superbe’ que deja creer al hombre que no es una obra, sino una parte de Dios, y que puede, sólo con sus fuerzas, convertirse en ‘santo y compañero de Dios’”. De acuerdo con J. Chevalier la débil concepción de Dios del estoicismo lleva a divinizar al hombre quien, por medio de la razón, el conocimiento y la virtud, se convierte en el ser primordial del universo. Por el contrario, en el cristianismo el hombre está consciente de su dependencia de la divinidad que es la única que puede elevarlo.¹¹² Aunque a primera vista Basilio parezca un estoico veremos cómo responde más bien, como el propio Vitse reconoce, al maquiavelismo,

¹¹⁰ *Calderón y la tragedia*. Alhambra, Madrid, 1984, p. 36.

¹¹¹ *Segismundo y Serafina*, ed. cit., p. 20

¹¹² *Ibid.*, n. 28, p. 20.

que dista mucho del neoestoicismo senequista. Las posturas antes esgrimidas son sólo una interpretación errónea, desde mi perspectiva, del estoicismo, como tendremos oportunidad de demostrar.

Antonio Regalado considera que en la tragedia aparece el estoicismo como un elemento más entre otros debido a que

El *fatum* cristiano y el estoico se entrecruzan en tanto que conciben la fatalidad como una serie de causas y efectos que no dependen de nuestra voluntad por estar subordinados ya a la divina providencia, la naturaleza o al hado.¹¹³

Señala, además que la mezcla de adivinación y ciencia tiene un origen estoico. Sin embargo, sostiene en general que “El estoicismo de los personajes de Calderón no es el de Séneca”, dado que se comprometen en la acción; Segismundo no se repliega en un “estoicismo de carácter contemplativo” sino que se transforma a sí mismo y varía las circunstancias.

El estoicismo de Segismundo no es un fin en sí mismo; representa su punto de partida, un estadio de la conciencia [...] Calderón concibió la posición estoica como parte de una dialéctica de la conciencia de sus personajes.¹¹⁴

¹¹³ *Op. cit.*, p. 499.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 611.

No obstante, reconoce un Hércules estoico, que no vemos por ningún lado, en *Fieras afemina amor*. Su concepto del estoicismo, como en el caso del profesor Vitse, reduce a un carácter contemplativo la doctrina de Séneca, sin considerar su pragmatismo, idea que, como veremos, es bastante nítida en el pensamiento del filósofo español.

III. La tradición neoestoica y tacitista

Aunque exista un sincretismo filosófico en la dramaturgia calderoniana, veremos en qué medida el neoestoicismo y el tacitismo pueden ofrecernos una interpretación homogénea de esta obra. En principio es necesario considerar la existencia de una tradición neoestoica presente en el pensamiento renacentista y Barroco. Si bien la aparición en Castilla del *Diálogo de Epicteto y el emperador Adriano* se remonta a la segunda mitad del siglo XIII y en el siglo XV se publica en Zaragoza (1492) una versión amplificada con el título *Preguntas que el emperador Adriano hizo al infante Epitus*,¹¹⁵ el resurgimiento del estoicismo es posterior. Justo Lipsio, humanista

¹¹⁵ *Diálogo de Epicteto y el emperador Adriano* (intr., ed. y ns. Hugo Oscar

neerlandés, impulsó la filosofía estoica a fines del siglo XVI y principios del XVII. *Los seys libros de las politicas o doctrina civil de Justo Lipsio* se publicó en Madrid en 1604, traducido por el militar Bernardino de Mendoza; y *El libro de la constancia* (editado en 1584) apareció en Sevilla en 1616, traducido por Juan Baptista de Mesa. En éste, Lipsio se declara admirador de la filosofía estoica. Después de referirse a Aristóteles, dice: “Pero dexo a Aristoteles: y vengo a mis estoicos (porque yo confieso, que estimo y amo esta secta)...”¹¹⁶ Es preciso considerar que antes de la traducción de Lipsio, el Brocense tradujo el manual de Epicteto con el título *La doctrina del estoico filósofo Epicteto que se llama comúnmente Enquiridión traduzido del Griego* y fue impreso en Salamanca en 1600. Sin embargo, la serie de publicaciones en Madrid, Barcelona y Pamplona en 1612 es una clara muestra del interés por el pensamiento estoico. En 1606, en Barcelona, Fray Gaspar Ruiz Montiano escribió una versión del tratado *De beneficiis* de Séneca llamado *Espejo de bienchores y agradecidos*; Luis Carrillo y Sotomayor traduce *De brevitae vitae* en 1611; Juan Melio de Sande publicó en Madrid, en 1612, el libro *Doctrina moral de las epístolas*

Bizzarri). Vervuet/ Iberoamericana, Madrid, 1995, Introducción, pp. 13 y 17.

¹¹⁶ *Libro de la constancia de Justo Lipsio*. Traducido de Latin en Castellano por Juan Baptista de Mesa; natural de la Ciudad de Antequera. Sevilla 1616, p.

que *Lucio Aeneo Séneca* escribió a *Luzilo*, y Alonso de Revenga y Proaño hizo una versión sobre *De clementia* en Madrid en 1626. Asimismo, también en la capital española, Pedro Fernández de Navarrete, publicó en 1627 y 1629, sus versiones sobre *Los siete libros de Séneca* y *Los siete libros de beneficiis*. En la década de los años 30, Gonzalo Correa y Quevedo tradujeron las obras de Epicteto. Además se escriben algunas biografías de Séneca, como la del neoestoico Juan Pablo Mártir Rizo (Madrid, 1625) y la de Fernando Alvaro Díez de Aux (Lisboa, 1648). La producción de textos sobre el estoicismo, particularmente sobre Séneca, se prolonga hasta finales del siglo XVII.¹¹⁷

Es necesario añadir que surge un estilo senequista entre algunos escritores, como Quevedo y, en lo que al teatro atañe, el Pinciano, cuando explica la diferencia entre épica y tragedia —según la concepción aristotélica—, se refiere a la obra de Séneca; o, por ejemplo, distingue la tragedia compuesta de la morata, utilizando como modelo dramático el teatro del filósofo español: su tragedia *Hipólito*.¹¹⁸ Asimismo, en la *Nueva Idea de la tragedia antigua*, Jusepe

51 (BNMadríd, R. 19024).

¹¹⁷ Vid. José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español. Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*. Espasa-Calpe, Madrid, 1986, t. III, pp. 215-219.

¹¹⁸ *Philosophia Antigua Poética* (ed. Alfredo Carballo Picazo). CSIC, Madrid,

González de Salas explica la teoría dramática aristotélica con *Las troyanas*.

Una razón religiosa del apogeo de Séneca, fue que los jesuitas lo proclamaban “como un defensor de la providencia divina y del libre albedrío”. Pedro de Rivadeneira, difundió la imagen de Séneca desde la perspectiva contrarreformista en su *Tratado de la tribulación*,¹¹⁹ impreso en 1605. Amén de citar al filósofo a lo largo del texto, dedica un capítulo del primer libro a reproducir diversas sentencias:

...porque este filósofo, aunque en todos sus libros se mostró grave y severo, pero en los que trata de las miserias humanas y de la fortaleza é igualdad de ánimo con que se han de pasar, es maravilloso y divino...¹²⁰

Al lado de los padres de la Iglesia, vemos citadas las obras de Séneca —epístolas, tratados, consolaciones— como autoridad en las distintas argumentaciones religiosas. Ideas sobre la Providencia, el libre albedrío, la importancia de la virtud y el dominio de la sensualidad a través de la razón, la transitoriedad de la vida, la fatalidad, lo efímero de los bienes terrenales, los beneficios y

1973, t. II, pp. 312, 320, 365.

¹¹⁹ Angel Valbuena Briones resume esta serie de manifestaciones del senequismo en el apartado “Senequismo”, en *Perspectiva*, ed. cit., pp. 18-19.

¹²⁰ En *Obras escogidas del Padre Pedro de Rivadeneira*. BAE, Madrid, 1927, t. 60, pp. 357-458; especialmente 363, 384, c. XXIII, pp. 403-406.

bondades de los trabajos y penas, la necesidad del hombre de adecuarse a la voluntad divina, mantienen estrechos lazos con la filosofía estoica.

La múltiple serie de contactos ideológicos entre la doctrina estoica y el cristianismo —“el concepto de divinidad, de la fraternidad y el amor entre los hombres y la vida después de la muerte”—¹²¹ explica que escritores como Quevedo, quien sostenía correspondencia con Justo Lipsio y a quien éste considera divulgador de la doctrina senequista,¹²² Lope de Vega, también conocedor del pensador de Lovaina,¹²³ o el mismo Calderón, que en esta comedia cita y hace referencias a Séneca (vv. 38 y ss., 840), encuentren líneas de pensamiento en tal filosofía acordes con el universo conceptual teológico del XVII. La prueba más contundente de la relación que se estableció entre el estoicismo y el cristianismo, o si se quiere, de la cristianización del estoicismo, es la supuesta

¹²¹ Nicolás Abbagnano, *Historia de la filosofía*. Hora, Barcelona, 4a ed., 1994, vol. I, p. 203.

¹²² En una carta, escribe Lipsio a Quevedo: "Feliz él [Séneca], que, gracias a tus esfuerzos, volará vivo por los labios humanos, hasta el fin del mundo..." Francisco de Quevedo, *Epistolario* (Prólogo de Raimundo Lida). CONACULTA, México, 1989, p. 14.

¹²³ En la silva VII del *Laurel de Apolo*, Lope de Vega dice: "Al docto Don Francisco de Quevedo/ llama por luz de tu ribera hermosa/ Lipsio de España en prosa,/ y Juvenal en verso...". *Colección de obras sueltas así en prosa como en verso* (ed. facsímil). Arco Libros, Madrid, 1989, t. I, p. 139. En *Los melindres de Belisa*, también se refiere a él: dice don Juan a su lacayo Carrillo: "Lipsio, con capa y espada,/ fama inmortal tiene y goza..." *Obras de Lope de Vega* (ed.

correspondencia entablada entre Séneca y San Pablo. Situación considerada por Abbagnano como “leyenda que llevó hasta falsificar una correspondencia (que no conservamos) entre él y el apóstol. Tales relaciones entre Séneca y San Pablo no han existido jamás”.¹²⁴ De cualquier manera el hecho resulta altamente significativo, pues de las afinidades filosóficas se llegó a la necesidad de su justificación o profundización a través de relaciones personales imaginarias.

El tacitismo coincide con el nacimiento del Estado moderno; llega a España del exterior, aunque desde el siglo XVI hay un conocimiento de la obra de Tácito en la Península. Vives, por ejemplo, cita y valora al historiador latino tempranamente en 1523, aunque lo hace en los Países Bajos donde vivió desde su adolescencia. El triunvirato aragonés lo componían Gerónimo Zurita (1512-1580), llamado “Tácito español”, Antonio Agustín (1517-1586), discípulo de Andrés Alciato, y Juan Verzosa (1523-1574). Su interés en Tácito se revela en su correspondencia. Aunque sus comentarios filológicos nunca se publicaran son las primeras valoraciones positivas del historiador latino.

Emilio Cotarelo y Mori). RAE, Madrid, 1930, t. XII, p. 658 b.

¹²⁴ *Op. cit.*, vol. I, p. 203.

Ahora bien, el resurgimiento de Tácito tiene como punto de partida la publicación de la primera edición completa de su obra en Roma en 1515, realizada por Filippo Beroaldo, el Joven (1472-1518). Luego fue reeditada con la colaboración de Andrés Alciato en 1517 — texto comentado por Francisco Sánchez de las Brozas (Lyon, 1573) y su discípulo Diego López (Nájera, 1615)—; con las notas de ambos, Beato Rhenano publicó una nueva edición en Basilea en 1519. Además de las anotaciones a la edición de Tácito, Alciato fue muy conocido en España por su libro de emblemas (1519),¹²⁵ una de cuyas fuentes es Tácito. Aquí es preciso señalar la íntima relación entre la emblemática y el tacitismo, ya que el estilo de la obra de Alciato y su interés particular por la psicología preparan la introducción del tacitismo. Además, nace una forma literaria: la sentencia, ya en emblemas o empresas, comentada. En 1554, en Venecia, se publican los *Discorsi sopra C. Tacito* por Scipione Ammirato. En Botero, pasando por Guicciardini, se perfilan los rasgos del tacitismo. Su texto *Della ragioni di Stato* (Roma, 1589) influyó en los pensadores españoles, ya que aunque recoge las ideas de Maquiavelo sobre la política, plantea la necesidad de la ética. Su libro fue traducido al español por Antonio de Herrera en 1591. Otros autores italianos son

¹²⁵ Antonio Bernat Vistarini y John T. Cull, *Enciclopedia de Emblemas*

Boccalini, seguidor de Tácito, y Virgilio Malvezzi —cronista de Felipe IV— que escribió *Discorsi sopra Cornelio Tacito* (Venecia, 1622) que no se tradujo al español. Sin embargo, sus biografías políticas influyeron mucho en España.

Entre los autores franceses destaca M.A. Mureto, maestro de Justo Lipsio, quien mostró un enorme interés por la obra de Tácito. En Roma pronunció dos *Orationes* sobre Tácito (1580-1581) y escribió el primer comentario tacitista, *In Taciti Annales*; otro de sus autores principales fue Séneca. Lo conocieron Zurita y Agustín, fue maestro de Antonio Pérez y Alamos lo usa en su *Tácito español*. Bodino admiró mucho a Alciato. Sus *Seis libros de la República* fue obra popular en España (lo citan Rivadeneira, Saavedra Fajardo y Baltasar Gracián, entre otros muchos) y en ella aparece como fuente histórica Tácito, además de que combate a Maquiavelo.

Baltasar de Céspedes, yerno de F. Sánchez de las Brozas, da testimonio de que diversos profesores en Salamanca dedicaron sus clases a traducir a Tácito. El Brocense interpretaba a Tácito en su curso de 1603.

No obstante, uno de los principales propagadores del tacitismo fue Justo Lipsio, discípulo de Mureto, de ahí su denominación de

sospitator Taciti.¹²⁶ Así pues, el gran difusor del tacitismo, no sólo en España sino en Europa, fue Justo Lipsio quien, en Amberes en 1574, publicó una edición de las obras de Tácito; en 1581 dio a la luz los comentarios de los *Anales* y en 1585 lo extendió a toda la obra de Tácito.¹²⁷ Sostuvo además una comunicación epistolar con varios núcleos españoles a partir de que su amigo Andreas Schott, cuando partió a la Península, lo puso en contacto con diversos pensadores. Del círculo sevillano, Arias Montano fue el primer español ensalzado por Lipsio y en su biblioteca se hallan las obras de Tácito. En este núcleo se encuentran Olivares, su tío Baltasar de Zúñiga y A. de Vera y Zúñiga, conde de la Roca, quien fue amigo y biógrafo de Olivares y escribió *El Embaxador*, obra de grandes reminiscencias lipsianas y tacitistas. Asimismo, el helenista Antonio de Covarrubias y Leyva, representante del núcleo toledano, mantuvo una relación epistolar con Lipsio. Leonardo de Argensola fue su corresponsal y traducía a Tácito en las mismas fechas que Alamos. El círculo de la Corte

¹²⁶ Cf. Beatriz Antón Martínez, *El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de receptio*. Universidad de Valladolid, 1991, pp. 44-47.

¹²⁷ En los textos de muchos pensadores, Arias Montano, autor de *Aforismos tomados de Tácito*, Alamos de Barrientos (*Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, ed. Modesto Santos. Anthropos, Madrid/Barcelona, 1990), Sancho de Moncada (*Restauración política de España*, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1974) por ejemplo, hay referencias frecuentes al historiador romano.

empieza con Felipe III a quien Lipsio solicita ser su cronista y envía su *Militia* (1595).

Antonio de Toledo hizo una traducción del primer libro de los *Anales* y del primero de las *Historias* en 1590 que no se publicó, sin embargo, se encuentra manuscrito en la biblioteca de Olivares. Hacia 1594 Baltasar Alamos de Barrientos solicita autorización para editar su traducción de Tácito, misma que no le es concedida, pero en 1614 publica *Tácito español ilustrado por aforismos*. Para Jean Vilar¹²⁸ *La doctrina política civil* de Eugenio de Narbona publicada en 1604 es la primera manifestación del tacitismo en España. En 1615 Antonio de Herrera Tordesillas tradujo *Los cinco primeros libros de los Anales de Cornelio Tácito*, donde reconoce que Tácito fue difundido por Lipsio.

Las obras de Tácito están penetradas de la razón de Estado, de ahí que se convierta en el gran maestro sobre el particular. Amén de que sea Justo Lipsio el gran difusor del neoestoicismo y del tacitismo, se establecen estrechas relaciones entre ambas corrientes de pensamiento, mismas que parten desde la consideración de Tácito como estoico. Lipsio, además de la edición crítica mencionada, escribió un trabajo sobre el historiador romano

¹²⁸ "Intellectuels et Noblesse: le doctor Eugenio de Narbona", en *Études*

que apareció póstumamente en 1607; por otra parte, en sus estudios y edición de Séneca lo aproxima tanto a Tácito que lo convierte en modelo de política tacitista. No es, pues, fortuito que Lipsio fuera también introductor del neoestoicismo, ya que la ética de esta corriente filosófica neutralizaba la doctrina política de Maquiavelo. Lo mismo ocurre con Juan Pablo Mártir Rizo, pensador neoestoico que relaciona ambas corrientes de pensamiento.

Así pues, aunque el tacitismo tenga su fuente en el historiador romano, es absolutamente necesario tener presentes el maquiavelismo, el neoestoicismo y el erasmismo (como antecedente fundamental). Si Tácito atraía a los intelectuales “en peignant avec cette crudité de tons, qui lui est propre, les vices et les malheurs de Rome’, de su mano vendrá Séneca, que no les atraerá menos ‘en offrant comme antidote à tous les maux possibles de l’âme et du corps la philosophie stoïcienne”.¹²⁹

Ahora bien, el fenómeno político más notable en Europa en el siglo XVII es el surgimiento del Estado absoluto cuyo sustento teórico es la obra de Maquiavelo. Cuando en 1559 aparecieron en el *Indice* de libros prohibidos del inquisidor Valdés las obras del

Ibériques, apud. José Luis Abellán, *op. cit.*, t. III, p. 103.

¹²⁹ Ch. Nisard, *Le triumvirat littéraire au XVIème siècle. Juste Lipse, Joseph Scalinger et Isaac Casaubon.* Paris [1852], p. 113; *apud.* Beatriz Antón

pensador florentino, tuvo lugar en España lo que se ha denominado como segunda Contrarreforma. El Estado moderno sustituyó la idea imperial, pero siempre conservó la concepción católica. Si bien la Iglesia y el Estado eran considerados dos poderes independientes, el poder espiritual invariablemente fue concebido como superior al temporal. De tal forma que la propuesta de Maquiavelo de la razón de Estado y el criterio de eficacia como fuerzas motrices de la política, donde la religión era vista como un medio más para la conservación del Estado, fuera rechazada por los tratadistas españoles. Las líneas de pensamiento entre éstos son distintas, pero tienen en común diferir del resto de Europa, de ahí la denominación de segunda Contrarreforma.

En la teoría del Estado de este período el punto de partida es la concepción del príncipe cristiano, por ello hay una constante preocupación por sus virtudes morales y su educación. No obstante, los tratadistas españoles no pueden dejar de reconocer la importancia del arte político, con sus propias normas y técnicas, descubierto por Maquiavelo, de ahí que traten de hacerlo compatible con la doctrina tradicional de subordinar la política a la moral cristiana. Este pensamiento define al movimiento “más

representativo y original de los pensadores políticos españoles: el tacitismo".¹³⁰ Esta corriente tiene como núcleo hacer una ciencia política, una disciplina con sus propias normas, mediante el uso de la experiencia y de la razón. La concepción del estado implicaba la racionalización en el terreno político sin perder de vista la religión y la ética. La conservación de la monarquía española requería de una teoría política basada en la experiencia mostrada por la historia, de ahí que la obra de Tácito, dada su perspectiva realista pendiente siempre de la moral, sirviera como guía para su elaboración.

La trascendencia de Lipsio en las esferas políticas españolas se revela en que, por ejemplo, don Baltasar de Zúñiga, tío del conde-duque de Olivares, embajador de la corte en Bruselas conoció allí personalmente a Lipsio, con quien se carteó,¹³¹ ya que lo admiraba mucho. Además "los textos latinos de sus escritos aparecen en el catálogo de la biblioteca del Conde-Duque".¹³² Desde la perspectiva contextual, de acuerdo con John Elliot, "el régimen de Olivares fue un intento de llevar la doctrina civil de Lipsio a la práctica en España, convirtiéndola en una sociedad disciplinada y ordenada,

¹³⁰ José Luis Abellán, *op. cit.*, t. III, p. 95.

¹³¹ Alejandro Ramírez, *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles, 1577-1606*. Clásicos Castalia, Madrid, 1966.

¹³² John H. Elliot, *Lengua e imperio en la España de Felipe IV*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994, pp. 49-50.

gobernada con severidad”.¹³³ De acuerdo con este autor “Everything suggests that Olivares had stepped himself in Tacitus and Lipsius, and had found the guiding principles of his life in Christian stoicism”.¹³⁴ En suma, el interés político por Tácito iba de la mano con el desarrollo del neoestoicismo básicamente senequista.

IV. El estoicismo

La Stoa es la segunda gran filosofía del helenismo, fue fundada por Zenón de Citio (Chipre) el año 300 a. C. Se divide en tres grandes períodos: el antiguo, que va desde su fundación hasta 130 a. C. y en el que destacan las figuras de Zenón (336-264 a. C), Cleantes (331-232 a. C.) y Crisipo (280-210 a. C.); el medio, de 130 al 50 a. C., cuyas figuras principales son Panecio de Rodas (185-112 a. C.) y Posidonio de Siria Apamea (135-51 a. C.), quien la introduce en el mundo romano; y el nuevo, que se extiende del 50 a. C. al siglo III d. C., representado por Séneca (4 a. C.-65 d. C.), Epicteto (50-130 d. C.) y el emperador Marco Aurelio (121-180 d. C.).

¹³³ *Ibid.*, p. 52.

¹³⁴ *Spain and its World 1500-1700*. Yale University Press, 1989, p. 200.

La filosofía estoica —como acertadamente sostiene Carlos Montemayor—¹³⁵ se basa en una sabiduría pragmática que se opone al modo academicista aristotélico de hacer filosofía. De ahí que la dialéctica y los sofismas sean considerados no sólo como algo innecesario sino pernicioso para la adquisición de la sabiduría. En este sentido, expresa Séneca:

Por mi parte no someto a estos debates a las leyes de la dialéctica ni a aquellos sofismas, fruto de una habilidad sumamente estéril. Pienso que se debe erradicar este procedimiento por el que el interrogado se considera embaucado e, impelido a declarar su opinión, responde una cosa y piensa otra. En aras de la verdad hay que actuar con mayor sencillez...¹³⁶

Reiteradamente Séneca en sus *Epístolas a Lucilio* desdén las complicaciones retóricas y el estilo —reflejo del alma del hombre— extravagante.¹³⁷ Esta búsqueda de la claridad, la sencillez, la sobriedad, la brevedad, proviene del objetivo de que la filosofía sea asequible a la gran mayoría.¹³⁸ Con toda razón opina Carlos

¹³⁵ “Introducción”, Séneca, *Cartas a Lucilio* (tr. José M. Gallegos Rocafull). SEP, México, 1985, p. 10.

¹³⁶ “Las cosas indiferentes se hacen buenas mediante la virtud”, *Epístolas morales a Lucilio* (tr. Ismael Roca Meliá). Gredos, Madrid, 1994, t. II, L. X, E. 82, 19, p. 36.

¹³⁷ “La corrupción de las costumbres causa de la decadencia del estilo”, *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XIX, E. 114, 11, p. 345.

¹³⁸ Para Julián Marías, “Esta condición social prejuzga ya la *necesaria* inferioridad doctrinal e intelectual de estas filosofías”. “Introducción a la filosofía estoica”, Séneca, *Sobre la felicidad* (tr. Julián Marías). Alianza, Madrid, 10a ri., 1997, p. 37.

Montemayor sobre Séneca que “Lo que uno siente al leerlo es un hombre, no una escuela”.¹³⁹

En la medida en que distinguen tres tipos de virtud —natural, moral y racional— su filosofía se compone de una concepción física, una ética y una lógica.¹⁴⁰

La Lógica tiene por objeto las discusiones, es retórica y dialéctica en la medida en que se divide en preguntas y respuestas. A su vez, la dialéctica se divide en dos partes según se trate de las palabras (gramática) o de su significado (lógica en sentido estricto). El problema central de la lógica estoica es el criterio de verdad que es la representación cataléptica o conceptual. La fantasía (*kataleptiké*) es la acción del intelecto que comprende el objeto o viceversa, la acción del objeto sobre el entendimiento.

El conocimiento del universo es empírico y, en una primera instancia, es pasivo en la medida en que proviene de los objetos, de

¹³⁹ *Op. cit.*, p. 23.

¹⁴⁰ *Vid. Los estoicos antiguos* (intr., tr. y ns. Angel Cappelletti). Gredos, Madrid, 1996, Parte I, Zenón de Citio, 50, p. 51. “Zenón”, en Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*. Porrúa, México, 1991, L. VII, pp. 161-203. También puede consultarse la versión francesa: Diogène Laërce, *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres*. Garnier, Paris, 1965, t. 2, L. VII, pp. 51-104. Respecto a las partes de la filosofía dice Séneca siguiendo a Zenón, que son tres: “la moral, la natural y la lógica. La primera configura el alma; la segunda investiga la naturaleza; la tercera define la propiedad de los vocablos, su disposición y las clases de argumentos, a fin de que no se deslice el error en lugar de la verdad”. “División de la filosofía. Diatriba moral contra la codicia”, *Epistolas*, ed. cit. , t. II, L. XIV, E. 89, 9, p. 109.

su forma de imprimirse en el alma. En una segunda fase, la razón actúa sobre el material que le proporciona la sensibilidad. La experiencia se conforma de un conjunto de recuerdos y de ahí nacen los conceptos que a su vez van a constituir la ciencia. Dado que los conceptos no tienen realidad objetiva, los estoicos son nominalistas, de acuerdo con la distinción de la escolástica.

Su teoría del significado influyó en el desarrollo de la lógica medieval y la moderna. Los elementos que se relacionan son tres: el significado (cosa señalada), que es incorpóreo, lo que significa (voz) y lo que es (objeto), que son corpóreos.

Su concepto físico fundamental es de un orden inmutable que gobierna y dirige todas las cosas: dicho orden es Dios. Hay un principio activo que es la razón, Dios, y otro pasivo que es la sustancia despojada de la cualidad, la materia. Aquiles de Tacio, en su *Introducción a los 'Fenómenos de Arato'*, sostiene:

Zenón el citiense dice que los principios de todas las cosas son Dios y la materia; Dios como lo que hace; la materia, como lo que es hecho. De ellos han surgido los cuatro elementos.¹⁴¹

¹⁴¹ *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 130, p. 171. Al respecto opina Séneca: Como sabes, nuestros estoicos afirman que en la naturaleza existen dos principios que dan origen a todos los seres: la causa y la materia. La materia yace inerte [...] la causa, es decir, la razón, configura la materia". Y más adelante aclara que la causa, la razón creadora, es Dios. "El problema de la causa. La contemplación del universo y su aplicación moral", *Epístolas*, ed. cit., t. I., L. VII, E. 65, 2, p. 359; y 12, p. 362.

Dios es un soplo cálido que conserva todo, es fuego, elemento que es el principio de todas las cosas,¹⁴² por lo tanto, a diferencia de Platón, sostienen que Dios es corpóreo.

Los cuatro elementos componen todas las cosas: el aire y el fuego son activos, la tierra y el agua son pasivos.¹⁴³ La esfera del fuego está por encima de la de las estrellas fijas, el mundo es finito y tiene forma esférica. En la vida del mundo hay un ciclo que se repite, un eterno retorno: hay una destrucción de todo y luego se reproduce exactamente igual. En su *Discurso contra los griegos* afirma Taciano: “Zenón manifiesta que, gracias al incendio universal, los mismos [individuos] volverán a encontrarse de nuevo en las mismas [circunstancias]”.¹⁴⁴

El hado es la ley que rige las cosas, es el orden del mundo. Todo hecho tiene una sucesión y una causalidad, es una cadena. Ese orden es el destino, es la providencia divina. Destino, providencia y razón se identifican entre sí y con Dios: “Una sola cosa son Dios, la inteligencia, el destino y Zeus, y ésta es nombrada con muchos otros

¹⁴² Los estoicos “Dicen que el elemento de los entes es el fuego, de acuerdo con Heráclito, y que del mismo son principios la materia y Dios, como Platón”. Aristocles (del *Sobre la filosofía* VII), en Eusebio, *Preparación evangélica* XV, 816 d, *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 154, p. 78.

¹⁴³ Diógenes Laercio, *Vidas*, ed. cit., 93, p. 188.

¹⁴⁴ *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 173, p. 87.

nombres”.¹⁴⁵ De acuerdo con Aecio, en *Sobre la naturaleza* dice Zenón que el destino “es una fuerza que mueve la materia [...] y que lo mismo da llamarlo providencia y naturaleza”.¹⁴⁶ Calcidio, en su *Comentario al ‘Timeo’ de Platón*, apunta que los estoicos opinan “que Dios es, sin duda, lo que es la materia o también que Dios es una cualidad inseparable de la materia y que él mismo transita a través de la materia”.¹⁴⁷ Y Cicerón señala que Zenón “Considera cierta razón, extendida a través de toda la naturaleza de las cosas, está dotada de una fuerza divina”.¹⁴⁸ De ahí que nos encontremos frente a una filosofía panteísta.

En la medida en que en todo hay un orden, la interpretación del mismo permite la lectura del futuro. Diógenes Laercio sostiene: “Y dicen que en verdad también toda adivinación se mantiene firme, si la providencia existe. Prueban asimismo que ella es un arte, por ciertos resultados, como dice Zenón”.¹⁴⁹

Aunque conciben un mundo perfecto creen que el mal es necesario para la existencia del bien. Se requiere, pues, la existencia de los contrarios.

¹⁴⁵ Diógenes Laercio, VII 135-136, *ibid.*, 160, p. 80.

¹⁴⁶ Aecio, I 27, 5, *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 282, p. 115.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 137, p. 173.

¹⁴⁸ *Sobre la naturaleza de los dioses*, *ibid.*, 257, p. 109.

¹⁴⁹ Diógenes Laercio, VII 149, *ibid.*, 280, p. 114.

En cuanto a la psicología se refiere, el alma humana es parte del Alma del mundo, es decir, de Dios. Se compone del principio directivo que es la razón, los cinco sentidos, el principio espermático y el lenguaje.¹⁵⁰ Dice Séneca que “la razón no es otra cosa que una parte del espíritu divino introducida en el cuerpo humano. Y si la razón es divina y no hay bien alguno sin la razón, todo bien es divino”.¹⁵¹

Los estoicos conciben el principio de libertad identificada con la necesidad: el hombre debe adecuarse al destino y aceptar las disposiciones divinas. Sin embargo, hay un asentimiento que queda a su arbitrio. Sostiene Séneca: “Todas las acciones a lo largo de la vida se regulan de conformidad con lo honesto y lo torpe: de esta alternativa depende la decisión de obrar o dejar de obrar”.¹⁵² Y en otra epístola expresa: “el bien no reside en el objeto escogido, sino en el acierto de la elección”.¹⁵³

¹⁵⁰ En *Sobre la naturaleza del hombre*, Nemesio escribe: “Zenón el estoico dice que el alma consta de ocho partes, y las divide en la parte directiva, los cinco sentidos, la [facultad] vocal y la génesis”. *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 224, p. 101.

¹⁵¹ “Las virtudes y los bienes son iguales”, *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VII, E. 66, 12, p. 370.

¹⁵² “La igualdad entre los bienes sirve de estímulo para la paciencia”, *Epístolas*, ed. cit., L. VIII, E. 76, t. I, 18, p. 471.

¹⁵³ “La virtud y la felicidad del sabio”, *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XIV, E. 92, 12, p. 147.

Su concepción ética se basa en el uso de la razón para establecer la armonía entre la naturaleza y el hombre. El fin es vivir conforme a la naturaleza, “vivir de acuerdo con la naturaleza”,¹⁵⁴ idea que va a convertirse en la máxima del estoicismo. La naturaleza es el orden racional, Dios mismo, el destino. Tienen una ética del deber que es la elección justificada racionalmente. De acuerdo con Diógenes Laercio los estoicos dicen que “‘deber’ es aquello que, llevado a la práctica, puede ser defendido con la razón”.¹⁵⁵ El bien comienza a existir cuando dicha elección es constante, y si se repite se llega a la virtud. Cuando las condiciones sociales son desfavorables para el cumplimiento del deber el hombre está obligado a terminar su vida.¹⁵⁶

La virtud, puesta en la razón,¹⁵⁷ es el único bien y no hay término medio entre ésta y el vicio. Este principio los lleva a la formulación de las cosas indiferentes, es decir lo exterior (la belleza, la salud, la riqueza).¹⁵⁸ Por otra parte, niegan el valor de la

¹⁵⁴ Diógenes Laercio, VII 87, *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 286, p. 116.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 369, p. 138.

¹⁵⁶ *Vid.* “Causas que pueden justificar el suicidio”, *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VIII, E. 70, pp. 395-404.

¹⁵⁷ Cicerón, *Académicos posteriores* I 38, en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 319, p. 125.

¹⁵⁸ “Bienes son los siguientes: sabiduría, templanza, justicia, valentía y todo lo que es virtud o participa de la virtud. Males, en cambio, son: demencia, incontinencia, injusticia, cobardía y todo lo que es vicio o participa del vicio.

emoción que es de cuatro tipos: el deseo de los bienes futuros y la alegría de los bienes presentes, el temor de los males futuros y el temor de los males presentes. Las emociones sólo afectan al necio, no al sabio, pues es quien posee la recta razón y su condición es la virtud. Séneca sostiene que “Tan sólo la razón es inmutable y tenaz en su juicio, ya que no es esclava, sino señora de los sentidos”.¹⁵⁹

Respecto a las situaciones adversas, el mal radica

en el decaimiento de ánimo, en el quebranto, en la derrota. Nada de ello puede acontecer al sabio; se mantiene erguido bajo cualquier peso. Ningún suceso le empequeñece; ninguna de las pruebas que debe arrostrar le disgusta.¹⁶⁰

Queda claro que la sabiduría significa una determinada actitud frente a los embates de la Fortuna. Séneca no niega que el sabio pueda sentir dolor, lo que le recuerda su carácter mortal,¹⁶¹ ya que, dice:

Indiferentes son los siguientes: vida, muerte, deshonra; dolor, placer, riqueza, pobreza, enfermedad, salud y cosas semejantes a éstas”. Estobeo, *Églogas* II, *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 309, pp. 121-122. Dice Séneca: “...a estas cosas que denominamos indiferentes o neutras, las riquezas, la fuerza, la hermosura, los honores, el poder real, y a la inversa, la muerte, el destierro, la mala salud, el dolor y todas las demás que nos asustan en mayor o menor grado, es la maldad, o la virtud, lo que les confiere el nombre de buenas o malas”. “Las cosas indiferentes se hacen buenas mediante la virtud”, *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. X, E. 82, 14, p. 33.

¹⁵⁹ “Las virtudes y los bienes son iguales”, *ibid.*, t. I, L. VII, E. 66, 32, p. 376.

¹⁶⁰ “Igualdad entre los bienes. La virtud, el bien supremo”, *ibid.*, t. I, L. VIII, E. 71, 26, p. 413.

¹⁶¹ Expresa Séneca: “En efecto, ciertas reacciones, querido Lucilio, no puede

Tengo presente que está compuesto de dos partes: la una es irracional, sufre las mordeduras, el fuego, el dolor; la otra racional, mantiene firmes sus convicciones, es intrépida e indomable. En ésta radica el supremo bien del hombre.¹⁶²

Dentro del derecho natural se encuentra su idea de ley inspirada en la razón divina, por ello se trata de una ley superior que llega al cosmopolitismo. Plutarco resume en un punto *La República* de Zenón:

que no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes, separados todos por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común.¹⁶³

Sólo los hombres necios que no actúan conforme a esta ley que es la naturaleza, son esclavos. A los hombres dominados por las pasiones y los vicios los consideran ignorantes. De ahí que señale Estobeo que para los estoicos hay dos clases de hombres : “la de los

evitarlas virtud alguna: a ésta la naturaleza le recuerda su condición mortal”. “Los movimientos instintivos. El alma sobrevive al cuerpo”, *ibid.*, t. I, L. VI, E. 53, 5, p. 323.

¹⁶² *Ibid.*, 27, p. 413. En otra carta reconoce que el sabio “En verdad, tiene dolor (porque la sensibilidad no la suprime virtud alguna), pero no miedo; invencible contempla desde la altura su dolor”. “Para la felicidad basta con la virtud”, *ibid.*, t. II, L. X, E. 85, 29, p. 64.

¹⁶³ *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* I 6, 329 a, *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 409, p. 150. Séneca sostiene: “No he nacido para un solo rincón; mi patria es todo el mundo visible”. “No son los viajes, es la disposición interior la que nos procura salud”, *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. III, E. 28, 4, p. 215.

sabios y la de los ignorantes; que es propio de los sabios practicar las virtudes durante toda la vida, y de los ignorantes practicar los vicios”.¹⁶⁴ Para llegar a la sabiduría es importante la educación, ya que “nadie la alcanza al azar”,¹⁶⁵ la mejor de sus cualidades es “la de no contarse entre los dones fortuitos”.¹⁶⁶ El aprendizaje y la práctica son necesarios a lo largo de toda la vida. Al respecto insiste Séneca:

...la virtud no alcanza sino al ánimo instruido, aleccionado y que ha llegado, con un ejercicio constante, a la perfección. Nacemos ciertamente para ésta, pero faltos de la misma; y hasta en los mejores, antes de instruirse, hay madera de virtud, pero no virtud.¹⁶⁷

El estoicismo tiene como fin llevar al hombre hacia la felicidad, que depende de él mismo, basándose en una concepción racional de la vida. Dado que el individuo debe hacer un esfuerzo moral constante, en su lucha contra las pasiones, la ética estoica es activista. De acuerdo con Olimpiodoro, en su *Comentario al ‘Gorgias’ de Platón*, “Zenón dice que el arte es un sistema de comprensiones,

¹⁶⁴ *Églogas* II, 7, 11 g, *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 348, p. 133.

¹⁶⁵ “La igualdad entre los bienes sirve de estímulo para la paciencia”, *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. IX, E. 76, 6, p. 448.

¹⁶⁶ “Elogio de la filosofía, medio para alcanzar la sabiduría”, *ibid.*, t. II, L. XIV, E. 90, 2, p. 116.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 46, p. 134.

ejercitadas a un tiempo para un fin útil a las cosas de la vida”.¹⁶⁸ Aunque Séneca reconoce el papel de la contemplación —con lo que algunos críticos como Vitse y Regalado, basados en Hegel, reducen el papel de esta filosofía a la contemplación sin considerar su pragmatismo— determina: “no hay ciertamente contemplación sin acción”.¹⁶⁹ Reconoce, pues, dos aspectos inseparables de la filosofía: la especulación y la práctica.¹⁷⁰ Séneca es insistente en este punto y reiteradas veces afirma que la filosofía “no se funda en las palabras, sino en las obras [...] configura y modela el espíritu, ordena la vida, rige las acciones, muestra lo que se debe hacer y lo que se debe omitir”.¹⁷¹ Por un lado, considera que el sabio no lo sabe todo, y por otro, que necesita ejercitar constantemente sus virtudes, de ahí que un sabio sea útil a otro.¹⁷² Asimismo el individuo no debe encerrarse en sí mismo; dice Séneca: “No puede vivir felizmente aquel que sólo se contempla a sí mismo, que lo refiere todo a su

¹⁶⁸ *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 100, p. 63.

¹⁶⁹ *Del ocio, Tratados morales* (intr, tr. y ns. José M. Gallegos Rocafull). UNAM, 1946, t. II, V, 8, p. 401.

¹⁷⁰ Dice textualmente: “La filosofía, por su parte, es especulativa y práctica: contempla y actúa a la vez”. “Insuficiencia de los preceptos: necesidad de los principios morales”, *Epístolas*, ed. cit., t. II, E. 95, 10, p. 192.

¹⁷¹ “La filosofía es necesaria para la felicidad. Hay que seguir los dictados de la naturaleza”, *ibid.*, t. I, L. II, E. 16, 3, p. 160. En otra carta, dice Séneca: “Es necesario que aprendas y que corrobore con la acción cuanto has aprendido”. “Utilidad de los preceptos morales”, *ibid.*, t. II, L. XV, E. 94, 47, p. 179.

¹⁷² “El sabio puede ser útil al sabio”, *ibid.*, t. II, E. 109, 2-5, 15, pp. 311-315.

propio provecho; has de vivir para el prójimo, si quieres vivir para ti”.¹⁷³ Al sabio no le ha sido destinado el gobierno de una república cualquiera, sino el mundo, por lo cual “no se halla al margen de la actividad pública, aunque se retire de ella”.¹⁷⁴ Esto significa también luchar por sus semejantes: “Estaremos activos —dice Séneca— hasta el último instante de la vida, no dejaremos de trabajar por el bien común...”¹⁷⁵

Dos virtudes que es importante resaltar en sus lazos con la acción, y que están íntimamente conectadas con el pensamiento de Justo Lipsio y el tacitismo, son la prudencia y la constancia. En los *Escolios a Lucano* se dice de los estoicos antiguos que “afirman que el mundo se funda en la prudencia y en la ley...”¹⁷⁶ Y señala Galeno: “también Zenón estimaba que debemos realizar todos los actos con prudencia”.¹⁷⁷ Aunque a lo largo de su obra Séneca insiste en la necesidad de la constancia, la epístola 20, “Necesidad de la constancia y del espíritu de pobreza”,¹⁷⁸ es bastante ilustrativa. La felicidad consiste en la tranquilidad y el sosiego que da la grandeza

¹⁷³ “Deberes con los amigos. Inutilidad de los sofismas”, *ibid.*, t. I, L. V, E. 48, 2, pp. 282-283.

¹⁷⁴ “Las ventajas del retiro”, *ibid.*, t. I, L. VII, E. 68, 2, p. 389.

¹⁷⁵ *Del ocio, Tratados morales*, ed. cit., t. II, I, 4, pp. 391-393.

¹⁷⁶ *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 263, p. 110.

¹⁷⁷ *Sobre el conocimiento de las enfermedades del alma*, vol. V, p. 13, *ibid.*, 375, p. 140.

del alma y éstas “las otorgará la constancia porfiada en seguir el recto juicio”.¹⁷⁹ De la prudencia, dice Séneca, “sin la cual no se toma decisión alguna y nos persuade a soportar lo inevitable con máxima entereza; [a su lado] la constancia, inamovible, que nunca renuncia a su propósito por ninguna presión o violencia”.¹⁸⁰

El camino hacia la virtud reside en el vencimiento de las pasiones —movimientos, impulsos irracionales del alma— mediante el uso de la razón. Las pasiones más generales, apunta Diógenes Laercio, son de cuatro clases: “dolor, temor, deseo, placer”.¹⁸¹ Respecto a las pasiones nos dice Cicerón: “Pertenece, pues, a Zenón esta definición según la cual la perturbación que él llama *páthos* es un sacudimiento del alma desviado de la recta razón”.¹⁸² Su doctrina sobre la virtud, pues, tiene un marcado carácter intelectualista: la voluntad se basa en consideraciones racionales, “porque como guía ha de servirnos la naturaleza, a la que observa y consulta la razón”.¹⁸³ Séneca parte de que el hombre es un animal racional, por lo

¹⁷⁸ *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. II, E. 20, pp. 176-180.

¹⁷⁹ “La virtud y la felicidad del sabio”, *ibid.*, t. II, L. XIV, E. 92, 3, p. 144.

¹⁸⁰ “Aun el bien que exige sacrificios es deseable”, *ibid.*, t. I, L. VII, E. 67, 10, p. 387.

¹⁸¹ *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 340, p. 131.

¹⁸² *Disputaciones tusculanas* VII 110, *ibid.*, 328, p. 128.

¹⁸³ Séneca, *De la vida bienaventurada, Tratados morales*, ed. cit., t. I, VIII, 1, p. 8.

que su único bien es “la razón perfecta”, émulo de Dios.¹⁸⁴ Dentro de la filosofía estoica los hombres tenemos en común con la divinidad la razón: “la razón divina dirige todas las cosas, sin estar ella sometida a ninguna, y nuestra razón humana tiene la misma entidad puesto que procede de aquélla”.¹⁸⁵ La importancia de la razón se clarifica si tenemos en cuenta la concepción estoica bipartita del individuo: el espíritu, compuesto de fuego, y el cuerpo, de tierra. El alma es un soplo ígneo que participa de la divinidad, mientras que el cuerpo es “peso y castigo del alma” y su “menosprecio [...] es libertad segura”.¹⁸⁶ También en la perspectiva de Lipsio el hombre se compone de dos partes: el ánima y el cuerpo. La primera regida por el fuego y por la razón, por lo que tiene relaciones con el cielo; la segunda, por la tierra y la opinión, que proviene del mundo de los sentidos. En la discordia que surge entre ambas, la razón pelea por el alma y la opinión por el cuerpo. En “El bien de la honestidad frente a los dones de la fortuna”,¹⁸⁷ Séneca aborda el tema de la razón: los bienes que dependen de ella son los verdaderos, y por su fuerza deben dominarse el dolor y las adversidades. El máximo bien al que debe

¹⁸⁴ “Es necesario practicar el verdadero estoicismo”, *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XX, E. 123, 23, p. 425.

¹⁸⁵ “La virtud y la felicidad del sabio”, *ibid.*, t. II, L. XIV, E. 92, 1, p. 143.

¹⁸⁶ “El problema moral de la causa. La contemplación del universo y su aplicación moral”, *ibid.*, t. I., L. VII, E. 65, 16, p. 363 y 22, p. 365.

aspirar el individuo es a la libertad respecto a las pasiones, esto es, al vencimiento de sí mismo mediante el uso de la razón. En palabras de Séneca: “aquel noble dominio semejante a los dioses: ¡el dominio de uno mismo es el máximo dominio!”¹⁸⁸

La comunión con Dios a través de la razón, como podemos conjeturar, supone un sentido pacifista e igualitario de la sociedad. Séneca afirma: “...los bienes indivisibles de la paz y la libertad son por entero pertenencia de todos y cada uno”.¹⁸⁹ Porque todos los hombres son considerados iguales, con un origen similar, con la semilla de la virtud impresa en sus almas, con un mismo fin: la muerte. Lo que desiguala a los individuos es su práctica o no de la virtud, es decir, su uso de la razón.

Respecto a la importancia del razonamiento, nada más nítido del neoestoicismo de los Siglos de Oro que la denominación de Lipsio, quien, siguiendo a Séneca cuando éste se pregunta “¿Qué es Dios? La mente del universo”,¹⁹⁰ concibe también a Dios como mente eterna: “Bien sabes que ay vna mente eterna, q llamamos Dios, q

¹⁸⁷ *Ibid.*, t. I, L. VIII, E. 74, pp. 427-439.

¹⁸⁸ “¿Son las virtudes seres animados? Importa cultivar la justicia”, *ibid.*, t. II, L. XIX, E. 113, 30, p. 338.

¹⁸⁹ “Los filósofos son respetuosos y agradecidos con el poder civil”, *ibid.*, t. I, L. VIII, E. 73, 8, p. 424.

¹⁹⁰ “Acerca de los fuegos celestes”, *Los ocho libros de cuestiones naturales* (tr. J. L. Izquierdo Hernández). Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948, L. VIII, 13, p.

templa, modera, y gouierna los perpetuos Orbes de los Cielos, los cursos de las estrellas, y las mudanças de los elementos, finalmente todas las cosas superiores e inferiores.”¹⁹¹ Esta idea de Dios como mente eterna, la repite en una sentida oración que, además, nos permite ver algunas ideas básicas del pensamiento lipsiano:

Divino Dios a quien estan sujetos
 el Mar, la Tierra, el Cielo, y las estrellas:
 a quien temen los hombres y animales,
 y por quien todo viue, y todo muere,
 buelue Señor a mi, buelue tus ojos,
 a quien la enfermedad y mortal fiebre,
 tienen sin esperança de remedio.
 No permitas que el alma con el cuerpo,
 como vn animal bruto se entorpezca,
 ni de mi pecho la CONSTANCIA huya,
 aunque la muerte a todos amenaza,
 y todos nauegamos hazia un puerto;
 vna derrota no lleuamos todos?
 O bienauenturado aquel que pudo
 con su ligera nao passar volando;
 por medio de las Sirtes desta vida.
 Muerte quando quisieres: seguirete
 los cuydados del mundo no me impiden,
 no la preciosa purpura, ni el oro,
 con su esplendor hermoso me a cegado:
 sola la docta musa es quien me agrada,
 y esta tambien de grado la desprecio.
 Tu verdadero Dios, y Mente eterna,
 del mundo, tu deidad incomparable,
 tu solo me recibe alla en el Cielo.¹⁹²

206.

¹⁹¹ *Libro de la constancia*, ed. cit., pp. 32-33.

¹⁹² “Oracion que hize a Dios pidiendole Constancia en vna graue y prolixia enfermedad, que tuue año de 1579, y de mi edad 32”. *Ibid.*, pp. 167-168.

La composición física del mundo por los cuatro elementos, la ubicación del alma en el pecho, la brevedad de la vida, los peligros del mundo, el desprecio por los falsos bienes, la trascendencia de la sabiduría y la concepción de Dios como mente eterna, resumen algunos de los puntos más importantes del pensamiento de Lipsio. Al mismo tiempo, el texto nos permite ver la cristianización del estoicismo.

V. Ecos de Erasmo

Tanto el neoestoicismo como el tacitismo tienen importantes antecedentes en la obra de Erasmo. Es muy atinada la afirmación de José Luis Abellán cuando sostiene que

El tacitismo no es un movimiento a medio camino entre el maquiavelismo y el erasmismo, sino que tiene una deuda con este último particularmente intensa.

[Y que] ...el neoestoicismo supone un cierto *revival* — dentro del espíritu del siglo XVII— de las tendencias erasmistas.¹⁹³

¹⁹³ Abellán, *op. cit.*, t. III, pp. 100 y 101.

Con Erasmo, pues, encontramos un lazo de unión entre ambas corrientes de pensamiento. Publicada en 1516, la *Educación del príncipe cristiano*,¹⁹⁴ escrita para el futuro emperador Carlos V, contiene muchos puntos de concordancia con el neoestoicismo, prioritariamente senequista, y con el tacitismo. En principio, es notoria la importancia de Séneca, no sólo por las alusiones directas, sino porque Erasmo consideraba su obra como una de las lecturas obligadas de cualquier príncipe. Además de recomendar el conocimiento de los textos de Plutarco indica que el siguiente lugar

...se lo asignaría sin vacilación a Séneca, quien con sus escritos estimula y enciende admirablemente el afán de lo honesto, arrastra el ánimo del lector hacia lo sublime abandonando las sórdidas preocupaciones, condenando especialmente la tiranía en toda su obra.¹⁹⁵

Si bien es cierto que las ideas neoestoicas podían provenir de fuentes diversas, también es verdad que el erasmismo ocupó un lugar

¹⁹⁴ Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano* (estudio preliminar de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín). Tecnos, Madrid, 1996, XXXIV-178 pp.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 96. Vives, además de citar repetidamente a Tácito en sus obras, recomendaba la lectura de Séneca: *De ratione studii puerilis*, t. I, p. 275; *De tradendis disciplinis*, L. IV, c. IV, t. IV, p. 363, *De vita et moribus eruditi*, c. II, t. IV, p. 428; *De causis corruptarum artium*, L. IV, c. III, t. IV, pp. 167-169. Cf. Beatriz Antón Martínez, *op. cit.*, 1992, p. 92. Por otra parte, compara el estilo y elegancia de Erasmo con los pensadores nacidos en la época de Cicerón y Séneca. Abellán, *op. cit.*, *La Edad de Oro (Siglo XVI)*, t. II, p. 52.

privilegiado en la primera mitad del siglo XVI y que, de acuerdo con Abellán se extiende al XVII.¹⁹⁶

En *El Enquiridión*, publicado en Lovaina en 1515 y traducido al español en 1526, se encuentra el núcleo ideológico de la doctrina erasmista: la *Philosophia Christi*. Esta consiste en un cristianismo interior, que Bataillon acertadamente asocia con los estoicos,¹⁹⁷ sencillo, depurado de elementos accesorios. De acuerdo con Clemente de Alejandría Zenón dice en *La República* “que no deben erigirse templos ni imágenes, pues no hay monumento digno de los dioses [...] Ninguna obra de arquitectura y artesanos tiene, en efecto, gran valor y santidad”.¹⁹⁸ En la misma línea opina Séneca que a la divinidad “se la honra no con la inmolación en masa de toros bien cebados, ni con ofrendas votivas de oro y plata, ni con el óbolo introducido en el tesoro del templo, sino con una voluntad piadosa y recta”.¹⁹⁹ Y se pregunta: “¿Quieres tener propicios a los dioses? Sé bueno. Les tributa el culto debido quien los imita”.²⁰⁰

¹⁹⁶ *Ibid.*, t. II, p. 35.

¹⁹⁷ Comenta en su Prólogo a la edición de *El Enquiridión* que el nacer a una nueva vida para participar de lo divino “Ya lo habían sospechado los estoicos al buscar a la divinidad en lo más íntimo de su propio ser”. *El Enquiridión o Manual del caballero cristiano* (ed. Dámaso Alonso). CSIC, Madrid, 1971, p. 9.

¹⁹⁸ *Strómata* V 12, 76, 691, *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 413, p. 151.

¹⁹⁹ “La hermosura de la virtud y el amor a las riquezas”, *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XIX, E. 115, 5, p. 355.

²⁰⁰ “Insuficiencia de los preceptos: necesidad de los principios morales”, *ibid.*,

La idea erasmista de dicho cristianismo depurado implicaba la necesidad de un regreso a las fuentes, y la crítica a las costumbres y estructuras anacrónicas de la Iglesia. La propuesta de Erasmo al príncipe radica en la práctica de una política cristiana basada en la sabiduría, en conocerse a sí mismo, en la búsqueda del bien común mediante la moderación de las pasiones, la prudencia, el amor a la virtud y el uso imprescindible de la razón. Todo ello fundamentado en una buena educación desde los primeros años.

Respecto a la *Philosophia Christi*, podemos observar que el encerramiento de Segismundo supone, o quizá impone, un conocimiento de la “ley [...] católica” (v. 757) por su preceptor Clotaldo, que lo aleja del formalismo religioso, del culto externo del cristianismo tan criticado por Erasmo. La hipocresía ostentosa de la caridad pública, el cumplimiento con los rituales eclesiásticos mientras que el comportamiento contradecía el ideal cristiano, levantó una ola de críticas que vio en estas actitudes una devoción aparente. Segismundo, por el contrario, sostiene diálogos e increpa directamente a la divinidad, encadenado y desde su prisión, en su

t. II, L. XV, E. 95, 50, p. 208. Antes ha dicho: “Suelen darse preceptos sobre el modo de venerar a los dioses. Pues bien, debemos prohibir que se enciendan lámparas en sábado, ya que ni los dioses necesitan de iluminación, ni tampoco los humanos se deleitan con el humo. Prohibamos el uso de la salutación matinal y montar guardia a las puertas de los templos: a la ambición humana le cautivan estas devociones, mas a Dios le honra quien lo conoce”. *Ibid.*, 47, pp.

conocidas décimas: “¡Ay mísero de mí! ¡Y ay, infelice!” (v. 102 y ss.). Aun cuando para Erasmo una de las armas del caballero cristiano fuera el ejercicio de la oración mental, además del conocimiento de la ley divina, no rechaza el uso de la palabra cuando se trata de principiantes o cuando nace del espíritu.²⁰¹ Sin embargo, es notorio que los parlamentos de Segismundo a la divinidad o las reflexiones en que muestra su transición hacia la virtud en la tercera jornada, se realicen en soliloquios o apartes con un profundo desgarramiento espiritual.

Por otro lado, la respuesta del protagonista ante la exigencia cortesana de Astolfo de un mayor reconocimiento exterior, manifiesta el extremado desgaste de las fórmulas cristianas. El príncipe exclama sorprendido: “Si digo que os guarde Dios, / ¿bastante agrado no os nuestro?” (vv. 1358-1359). Versos que implican un cuestionamiento sobre la significación profunda del encomendarse a la divinidad convertido en una fórmula salutativa. El príncipe cuestiona la interioridad religiosa de Astolfo y, a través de él, de la sociedad cortesana. Hieronimo de Mondragon se queja del tipo de relaciones ceremoniosas que se practicaban en la época:

206-207.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 258.

...y aquellos que de continuo van peleando la honra; teniendo en cuenta, si aquel se le puso a la mano derecha, o a la izquierda; y si el otro le hizo bonetonada; y si se la hizo si fue harto cumplida; y habiendole le trato de V.M. o de H; i si le dio el mas honrado puesto, con o[t]ros mil desuarios, i locuras. De lo qual se les auia de dar mui poco, si buen juicio tuuiesse: entendiendo, que si ellos son buenos i virtuosos, traen la honra consigo; y no la trae aquel, de quien aguardan que les venga...²⁰²

Hay en Astolfo, pues, esta clase de exigencias de reconocimiento exterior, que se refiere a actos meramente formales, lo que manifiesta que la apelación de Segismundo a la divinidad como protectora se había convertido en una fórmula tan gastada que carecía de significación social.²⁰³ Por otra parte, respecto al requerimiento aristocrático, Erasmo opina que “A nadie se le rinde mayor honor que a quien no lo exige; a nadie obsequian los hombres de mejor grado que a aquel que no exige reverencias...”²⁰⁴

A lo largo de *El Enquiridión*, Erasmo se refiere en varias ocasiones al pensamiento de los estoicos y su devoción por la virtud

²⁰² *Censura de la locura humana i excelencias della*. Lérida, 1598, f. 39v. (BNM R 6997).

²⁰³ Dice Erasmo en *El Enquiridión*: “¿qué cosa ay más lexos de la magnanimidad y grandeza de corazón que moverte por una palabrilla y salir desatinadamente fuera de razón...?”. Ed. cit., p. 315. Séneca critica a los hombres que, movidos por las pasiones, se ofenden por situaciones sin importancia. Vid. *De la ira, Tratados morales*, ed. cit., t. II, L. III, XI, 5, p. 175.

²⁰⁴ *Educación*, ed. cit., p. 67.

en contra de los vicios o de las pasiones, misma que los lleva a su concepción del sabio.²⁰⁵ Además, en su *Paráclisis*, expresa:

Los estoycos alcanzaron a conocer *por razón natural* que sólo el buen varón es el verdadero sabio, y conocieron que ninguna cosa ay que sea verdaderamente buena o verdaderamente honesta sino la perfecta virtud, y que ninguna cosa ay espantosa ni mala sino sólo el vicio.²⁰⁶

Así pues, como antecedente del neoestoicismo, la moral erasmista plantea la lucha entre el hombre exterior, impulsado por las pasiones, y el hombre interior, movido hacia la virtud mediante el uso de la razón. En la Regla quinta de *El Enquiridión* sostiene:

...toda la perfección de que mayor necesidad tiene el buen christiano, consiste en esforçarse y trabajar por apartar el corazón destas cosas visibles, que por la mayor parte son imperfectas o medias [...] Y esto por mejor aprovechar y crecer en las que son invisibles, pues son éstas perfectas...²⁰⁷

Aunque esta es una regla general, Erasmo no deja de reconocer otros tipos de nobleza en relación con su época:

...el primer tipo nace de la virtud y de las acciones rectas, el segundo procede del conocimiento de las más honestas disciplinas, el tercero es juzgado por la

²⁰⁵ Ed. cit., pp. 150 y 165.

²⁰⁶ *Paráclisis o Exhortación al estudio de las letras divinas* (ed. y pról. Dámaso Alonso), en *El Enquiridión*, ed. cit., p. 462.

²⁰⁷ Ed. cit., p. 231.

configuración de los astros el día del nacimiento, por los títulos de los antepasados o por las riquezas.²⁰⁸

El orden de prioridades es de inicio la virtud y las obras, luego la educación y finalmente los factores externos (astrología, linaje y riquezas). En primer término, dice Erasmo en *El Enquiridión* sobre el camino hacia la bienaventuranza:

...conocerte bien a ti mismo; item, que ninguna cosa hagas por afición ni pasión, sino que en todo te guíes por el juyzio de la razón...²⁰⁹

En *La vida es sueño* el espectador observa dos facetas del protagonista: primero la de un hombre cuyas acciones obedecen al dictado de sus pasiones; y luego su transformación racional a la virtud. Respecto a la primera personalidad de Segismundo nada más *ad hoc* que la siguiente idea de Erasmo:

Una gran parte de la gente se guía por falsas opiniones y así también éstos que permanecen como detenidos en la cueva platónica, admiran por realidades las sombras inanes de las cosas. Sin embargo, el cometido del buen príncipe consiste en no admirar nada de lo que el vulgo valora mucho, sino medir todo según los verdaderos males y los verdaderos bienes.²¹⁰

Uno de los motivos básicos que determinan la metamorfosis de Segismundo se encuentra en una de las reglas del cristianismo

²⁰⁸ *Educación*, ed. cit., p. 28.

²⁰⁹ *El Enquiridión*, ed. cit., p. 171.

interior expresada tanto en su tratado de *Educación* como en *El Enquiridión*: “este error de estimar las cosas exteriores y literales más que las interiores y espirituales, es una común pestilencia que anda entre todos los christianos”,²¹¹ idea que también se encuentra en el estoicismo. El parlamento del príncipe al final de la segunda jornada, cuestiona el poder y el aplauso del rey, la riqueza, la pobreza, el miedo y los agravios (vv. 2158-2187). Y en la tercera jornada, frente a Rosaura, en una reflexión, opone la vanagloria a la gloria divina y ante lo efímero de darse gusto decide: “acudamos a lo eterno,/ que es la fama vividora” (vv. 2982-2983). En los cuatro enfrentamientos de Segismundo en la tercera jornada, con el soldado 1 que le ofrece libertad y poder, con Clotaldo cuando le manifiesta que no puede ayudarlo, al conducir al ejército, frente a Rosaura, reflexiona en apartes para frenar sus pasiones —lo fugaz del poder (vv. 2307-2343), la ira (vv. 2423-24), la vanagloria (vv. 2656-2671), la sensualidad y, al final, el deseo de venganza frente al padre. Los versos más significativos, en este sentido, son cuando piensa en deshonar a Rosaura e inmediatamente después reflexiona: “Mas con mis razones propias,/ vuelvo a convencerme a mí” (vv. 2967-68). Acérrimo enemigo de las pasiones y los vicios, Erasmo,

²¹⁰ *Educación*, ed. cit., pp. 23-24.

como Séneca, sostiene que “...al hombre lo gobierna su más noble componente, el alma, y a ésta la razón, que es su mejor parte...”²¹²

En *El Enquiridión* sostiene: “...aquel divino presidente que ha de poner medio en todo, que es la razón, reside en la más alta torre deste cuerpo, que es la cabeza [...] nunca se abate a cosas rastreras ni se encona en cosas baxas”, y la llama “nuestro rey”.²¹³ Y en *De Pueris instituendis* (1529) escribe: “La razón es la que hace al hombre, y la razón no cabe donde todo se ejecuta al dictado de las pasiones”.²¹⁴ De tal forma, el esfuerzo del hombre por vencerse a sí mismo debía de ser constante.

De ahí el papel primordial que para los erasmistas tiene la educación, como segunda forma de nobleza, ya que ésta permitía pasar de la barbarie natural de la infancia²¹⁵ a la cultura racional del adulto. La prisión de Segismundo y su propio reconocimiento de una posible nobleza heredada lo conducen a expresar frente a su padre y la Corte: “...sólo bastara/ tal género de vivir,/ tal linaje de crianza,/

²¹¹ *El Enquiridión*, ed. cit., p. 257.

²¹² *Educación*, ed. cit., p. 61.

²¹³ Ed. cit., pp. 163 y 164.

²¹⁴ *Obras escogidas* (trad. L. Riber). Madrid, Aguilar, 1964, p. 925b.

²¹⁵ Para Erasmo quienes desconocen las cosas de Cristo son como niños, de ahí que aconseje para penetrar en cuestiones más profundas: “Tú date priessa a crecer y salir de niñez [...] Cosa monstruosa es y contra natura que el ombre sea siempre niño”. *El Enquiridión*, ed. cit., p. 139. En este sentido es importante notar que los estoicos consideraban que el razonamiento pleno se

a hacer fieras mis costumbres” (vv. 3181-3184). Parlamento en el que se revela la trascendencia de la educación sobre las leyes de la herencia. Durante el siglo XVII continúa la tradición medieval y renacentista de escribir tratados sobre la educación del príncipe: Fray Juan Benito Guardiola (1591)²¹⁶, González de Cellorigo (1597),²¹⁷ Juan de Mariana²¹⁸ insisten en que la virtud y la nobleza se alcanzan por la educación y no por el linaje. En relación con este texto calderoniano cuyo protagonista se define como un compuesto de hombre y fiera, resultan muy elocuentes las palabras de Erasmo sobre la educación: “...un hombre correctamente formado pasa de ser un animal a ser en cierto sentido divino, y al contrario, el educado torcidamente, degenera en la bestia más montaraz y furibunda.”²¹⁹ En la tradición erasmista, igual que en el estoicismo, hay una división fundamental entre el cuerpo y el alma. En *El Enquiridión* Erasmo distingue “del ánima que es una cosa quasi divina, y del cuerpo, que es como una vestia muda”.²²⁰ De ahí que la educación sea un principio básico del erasmismo: “Que el príncipe sea de buena índole al nacer,

adquiría hasta los catorce años.

²¹⁶ *Tratado de nobleza y de los ditados que oy dia tienen los varones claros y grandes de España*. Madrid, 1591, f. 23 (BNMadrid, R. 23965).

²¹⁷ *Memorial*, Valladolid, 1º de marzo de 1579, f. 3 (BNMadrid, VE 50-9).

²¹⁸ *Del Rey y de la Institución Real*. BAE, Madrid, 1950, vol. 31, p. 474.

²¹⁹ *Educación*, ed. cit., p. 112.

²²⁰ *El Enquiridión*, ed. cit., p. 157.

debe pedirse a Dios con ofrendas, pero que el bien nacido no degenera o que el nacido torcidamente mejore con la educación, esto en parte está en nuestras manos.”²²¹ Eso significa que cualquiera que sea la inclinación del individuo existe la posibilidad de modificarla mediante la educación. Siguiendo a Séneca,²²² quien opina que la sabiduría “constituye la única libertad”,²²³ Erasmo sostiene que “no existe ningún animal tan salvaje o tan cruel, que no sea domesticado por el cuidado y la aplicación del domador.”²²⁴ Segismundo, con una educación limitada recibida a través de Clotaldo, logra la más alta victoria: “vencerme a mí” (v. 3258). Este vencimiento del hombre por sí mismo es un punto central de *El Enquiridión*, donde dice: “No hay cosa de mayor esfuerzo que vencerse el ombre a sí mesmo”.²²⁵ Es decir, dominar las pasiones mediante el uso de la razón y llegar a la virtud, definida por Erasmo como “la cosa más hermosa, y feliz y, sobre todo, digna del príncipe.”²²⁶

²²¹ *Educación*, ed. cit., p. 13.

²²² Dice Séneca: “Les bons offices sont ressentis même par les bêtes, et il n’est pas d’animal tellement farouche que les soins ne l’adouçissent et ne le disposent à aimer la main que les lui donne”. *Les bienfaits*. Les Belles Lettres, Paris, 1926, t. I. L. I, II, 5, pp. 6-7.

²²³ “El compromiso de la sabiduría”, *Epistolas*, ed. cit., t. I, L. IV, E. 37, 4, p. 246.

²²⁴ *Educación*, ed. cit., p. 20.

²²⁵ Ed. cit., p. 171.

²²⁶ *Educación*, ed. cit., p. 24.

Respecto al tercer tipo de nobleza basada en la riqueza y el linaje, ya obsevamos la concepción de Erasmo, veamos ahora sus ideas acerca de la disposición del cosmos:

Mucho más pestilente es la casta de los magos y de los adivinos que prometen a reyes longevidad, victorias, triunfos, placeres e imperios. Por el contrario, a otros los amenazan con una muerte súbita, con desastres, molestias, destierros, abusando para ello de la esperanza del miedo, que son los dos principales tiranos de la vida humana. A este orden pertenecen los astrólogos que presagian el futuro por los astros, cuyo arte si es válido o inútil no voy a discutir en este lugar. Tal como ahora se conducen por lo general, aportan una peste más que mediana a los asuntos humanos.²²⁷

Y más adelante señala: “Las leyes han rechazado algunas artes porque las consideran cercanas a la impostura y eran tenidas a menudo como un engaño, tal es el caso de la astrología y la alquimia.”²²⁸

A pesar de la distinción entre dichos tipos de nobleza, para Erasmo tanto la república terrenal como la espiritual está conformada en un cuerpo por todos los hombres y su cabeza es el rey, en el primer caso, y Dios en el otro:²²⁹

²²⁷ *Ibid.*, pp. 89-90.

²²⁸ *Ibid.*, p. 171.

²²⁹ *Vid.* Marcel Bataillon, *Erasmo y España* (trad. Antonio Alatorre). FCE, México, 3a ri., 1986, p. 203.

Todos, pues, entre nosotros somos miembros unos de otros, y como miembros ayuntados hacemos un cuerpo. De este cuerpo la cabeza es Jesu Christo, y la cabeza de Jesu Christo es Dios. Cualquier cosa de bien o de mal que a uno de los miembros se haze, a todos se haze, a Jesu Christo se haze y a Dios se haze, porque todas estas cosas son una mesma: Dios, cuerpo, miembros.²³⁰

También en este sentido encontramos una idea muy similar en Séneca: “Todo este mundo que nos rodea es unidad y es Dios; somos partes y miembros de él”;²³¹ y dice respecto a la norma que regula los deberes humanos: “todo esto que ves que incluye las cosas divinas y las humanas es unidad: somos miembros de un gran cuerpo”.²³² La idea del cuerpo místico en el erasmismo, muy presente a lo largo de *El Enquiridión*,²³³ implicaba un sentimiento igualitario entre los hombres²³⁴ cuyas diferencias sólo radican en el alma: “Es ésta solamente la que distingue a un rey de un pirata no el título.”²³⁵ Y en *El Enquiridión* puntualiza: “Porque te hago saber que yo no

²³⁰ *El Enquiridión*, ed. cit., p. 325.

²³¹ “La virtud y la felicidad del sabio”, *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XIV, E. 92, 30, p. 153.

²³² “Insuficiencia de los preceptos: necesidad de los principios morales”, *ibid.*, t. II, L. XV, E. 95, 52, p. 208. Y más adelante Séneca aconseja: “Tengamos las cosas en común, pues hemos nacido para la comunidad. Nuestra sociedad es muy semejante al abovedado, que debiendo desplomarse si unas piedras no sostuvieran a otras, se aguanta por este apoyo mutuo”. *Ibid.*, 53, p. 209.

²³³ *Vid. ed. cit.*, pp. 124, 206, 266, 268, 326-329, 371.

²³⁴ Dice Erasmo: “No desprecieis a ninguno, aunque sea de los más baxos del pueblo, pues ygal y un mesmo es el precio con que ambos fuistes redimidos”. *Ibid.*, p. 340.

²³⁵ *Educación*, ed. cit., p. 51.

estimo a uno por ombre diferente del vulgo aviendo respeto al lugar y preminencia que posee, sino al corazón que veo que tiene”.²³⁶

Recordemos que Segismundo y Clarín son colocados en igualdad de circunstancias al ser éste confundido con el príncipe aunque las reacciones de ambos sean opuestas: Clarín perdona la deslealtad al rey y Segismundo la condena. Resulta muy adecuada para nuestra argumentación sobre el rey y el gracioso la pregunta de Erasmo: “¿Quieres saber qué distingue al príncipe del histrión? El ánimo digno, esto es, paternal hacia la república.”²³⁷

Dicho sentido igualitario es también la función dramática de la muerte del criado quien expresa que no puede huirse del destino y dice al rey: “Mirad que vais a morir,/ si está de Dios que muráis” (vv. 3096-3097). Tan importante es la lección dada por éste que Basilio inicia su parlamento con los mismos versos. Para Erasmo “La muerte es igual para todos, para los mendigos y los reyes.”²³⁸ No importa la nacionalidad o la jerarquía, todos los seres humanos están en igualdad de circunstancias frente a la Providencia, y así lo expresa Séneca en su *Consolación a Polibio* cuando señala que la naturaleza iguala a los seres humanos para contrarrestar la crueldad del

²³⁶ Ed. cit., p. 298.

²³⁷ *Educación*, ed. cit., p. 29.

²³⁸ *Ibid.*, p. 31.

hado.²³⁹ Las diferencias entre los individuos, para los estoicos, dependen de las reacciones, del uso de la libertad en busca de la virtud, para Erasmo dependen del alma virtuosa. En este sentido, también el concepto erasmiano de libertad concuerda con la idea estoica de liberarse de las pasiones, dice que muchos hombres “se dexan del todo vencer de sus propias pasiones y nunca piensan en cómo podrán tornar a cobrar su libertad”.²⁴⁰ A través del ejercicio de la virtud, los hombres estaban llamados a integrar un solo cuerpo místico cuya cabeza —reitera Erasmo— es Jesucristo.²⁴¹

Calderón presenta el arte de gobernar como “algo divino”,²⁴² que se halla en relación con la interioridad humana y el vencimiento de las pasiones mediante el uso de la razón. Al respecto expresa Erasmo: “No puedes ser rey si no te rige la razón, o sea, si no sigues en todo la buena deliberación y el discernimiento, no sin dejarte llevar de las pasiones.”²⁴³ Hay una apología del magisterio de la razón, cara también a Vives, quien sostiene: “La razón viene a ser una especie de rayo que Dios derivó de aquel hontanar perenne de su

²³⁹ *Diálogos. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio. Apocolocintosis* (trad., intr. y n. Juan Mariné Isidro). Gredos, Madrid, 1996, p. 128.

²⁴⁰ *El Enquiridión*, ed. cit., p. 367.

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 144, 230, 236, 250, 267, etcétera.

²⁴² *Educación*, ed. cit., p. 3.

²⁴³ *Ibid.*, p. 80.

luz sobre la mente humana. [...] Es, pues, nuestra razón como un arroyuelo emanado de la fuente de Dios...”²⁴⁴ Y afirma Séneca: “Dios penetra en el interior del hombre: ninguna alma es virtuosa sin Dios. En el cuerpo humano han sido derramadas semillas divinas...”²⁴⁵ La búsqueda de la racionalidad conduce al encuentro con Dios. En este punto hay que recordar que el tacitismo es la racionalización y la preservación de las virtudes aplicadas al terreno político, y que en la obra de Séneca la lucha contra las pasiones es constante. En Segismundo hay una racionalización de la vida personal que lo aleja de las pasiones y lo conduce a la búsqueda del bien común. En su papel de príncipe, ante la atracción de Rosaura antepone su obligación social de restaurar el honor de la dama. Es muy acertado el comentario de Bataillon cuando expresa: “Verdaderamente la reforma interior que predica Erasmo es mucho menos una reforma de las costumbres que una reforma mental.”²⁴⁶ Y eso mismo podemos sostenerlo de la filosofía estoica. El planteamiento de la obra sobre el libre albedrío se relaciona de manera estrecha con la conducta humana, con las obras dictadas por la prudencia y la razón. Sobre la

²⁴⁴ *De la verdad de la fe cristiana*, en Luis Vives, *Obras completas* (tr. Lorenzo Riber) Aguilar, Madrid, 1948, t. II, c. III (“Hay que obrar según razón”), p. 1335.

²⁴⁵ “Los filósofos son respetuosos y agradecidos con el poder civil”, *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VIII, E. 73, 16, p. 427.

prudencia, una de las virtudes cardinales tanto del estoicismo como del tacitismo, insiste varias veces Erasmo y afirma: “Es propio del príncipe aventajar a los demás en dignidad y prudencia.”²⁴⁷ Segismundo, al dignificar al rey/padre, restaurar el honor de Rosaura, castigar al soldado y ofrecer su mano a Estrella, es calificado de prudente (v. 3304).²⁴⁸ Comenta Bataillon del erasmismo: “el único camino cristiano que se te abre es desarmar al malo a fuerza de generosidad.”²⁴⁹ No hay devociones ceremoniosas ni aparece la Iglesia como institución con sus rituales conocidos, hay una transformación interior hacia la virtud cristiana.

La sabiduría es una de las características obligadas del rey según Erasmo, pero, como podemos ver, no está en relación directa con la astrología y el conocimiento del porvenir como piensa Basilio, sino con el uso de la razón y la virtud como partes de un cristianismo interior que se lleva a la práctica política tal como lo hace Segismundo al transformarse y tal como veremos, proponen el neoestoicismo y el tacitismo. En conclusión, de acuerdo con Erasmo “Ningún cometa y ninguna fuerza fatal afecta tanto a los mortales

²⁴⁶ *Op. cit.* p. 202.

²⁴⁷ *Educación*, ed. cit., p. 30.

²⁴⁸ *Vid. infra* “El tacitismo de Segismundo”.

²⁴⁹ *Op. cit.*, p. 204.

como la vida del príncipe arrastra y transforma las costumbres y ánimos de los ciudadanos.”²⁵⁰

VI. *La vida es sueño* ¿una obra estoica?

Los estoicos, como vimos, dividen el mundo entre sabios e ignorantes. Los primeros encarnan su ideal moral, ya que se hallan libres de afectos y pasiones, se bastan a sí mismos²⁵¹ y viven temerosos de Dios. En principio, Basilio parece reunir las tres características fundamentales del estoico, quien se define a sí mismo como "sabio" (v. 736): primero, por su alejamiento del mundo de los afectos —el rey no muestra ninguno por su hijo Segismundo y tampoco ha vuelto a casarse—; segundo, porque es autosuficiente; y tercero, por hacer girar su vida en torno al conocimiento del destino ordenado por la divinidad. Asimismo, Basilio es un personaje dedicado a las ciencias, en particular la astronomía.

En este punto es preciso recordar la concepción física de los estoicos. En la medida en que la materia del mundo —principio

²⁵⁰ *Educación*, ed. cit., p. 35.

²⁵¹ Séneca sostiene del sabio estoico: "...se contenta consigo mismo; a este límite circunscribe su felicidad". "El sabio busca la amistad desinteresada, pero

pasivo— se halla unida a la fuerza originaria —Dios, principio activo—, hay una simpatía en todas las cosas, una armonía en el universo. “La unión y el curso de los astros no es un movimiento fortuito”, procede de la “ley eterna”,²⁵² nos dice Séneca. Esta simpatía concuerda con la astrología babilónica introducida por Crisipo:

El hado es el principio u origen de una serie de cosas, o la razón según la cual es gobernado el mundo. Dicen que la divinación [*sic*] es superior a cualquiera otra cosa, y aun quieren que sea providencia. Prueban que es arte, por algunas predicciones verificadas.²⁵³

La creencia en la adivinación radica en que hay un orden universal establecido por Dios. Al respecto nos aclara Capelle:

La serie Cosmos-Logos-Theos, o sea, "orden universal", "razón universal", "divinidad", es más típica de la Stoa que de cualquier otra filosofía helenística. El mundo visible, sobre todo el cielo estrellado, patentiza en todas sus regiones, y a pesar de todas las contradicciones y disonancias aparentes, un orden establecido y sublime, que solamente puede ser obra de una razón determinada por fines e idéntica a la divinidad, que manda en todo lo visible.²⁵⁴

no la necesita", *Epístolas*, ed. cit., t. I., L. I, E. 9, 19, p. 128.

²⁵² *De la Providencia, Tratados morales*, ed. cit., t. II, I, 2, p. 98.

²⁵³ Y señala las fuentes: “así lo escriben Zenón y Crisipo en el libro II *De la divinación*, Atenodoro y Posidonio en el libro XII de sus *Discursos físicos*, y en el V *De la divinación*”. Diógenes Laercio, *op. cit.*, 101, p. 191.

²⁵⁴ Wilhelm Capelle, *Historia de la filosofía griega*. Gredos, Madrid, 1958 p. 424.

El macrocosmos, pues, manifiesta una disposición organizada, de ahí la lectura que realiza el rey Basilio sobre el porvenir. Su gobierno político se produce entre los signos del Zodíaco y la medición del curso de las estrellas, por ello es socialmente reconocido como "docto". Estudia los astros y los signos²⁵⁵ que, dice: "...son los libros,/ donde, en papel de diamante,/ en cuadernos de zafiros,/ escribe con líneas de oro,/ en caracteres distintos,/ el cielo nuestros sucesos,/ ya adversos o ya benignos" (vv. 633-639). El objetivo de su conocimiento es adelantarse al tiempo y a la fama ("le gano al tiempo las gracias/ de contar lo que yo he dicho", vv. 622-623). La creencia en la predestinación en *La vida es sueño* es común a varios personajes: la comparten, además de Basilio, Rosaura, Clotaldo, Astolfo, Segismundo y Clarín.

La interpretación de sueños y presagios, así como la lectura del horóscopo,²⁵⁶ vaticinan un Segismundo atrevido, cruel e impío; un

²⁵⁵ Es interesante, al respecto, la definición de Ramón Lull: "Un signo es una parte del cielo en la cual empieza primeramente la influencia y la virtud del cielo, que llega aquí abajo a los cuerpos movidos a obras naturales por aquella influencia y virtud". *Tratado de astrología* (tr. Joan Manuel Ballesta). Revista Astrológica Mercurio-3, Barcelona, 1991, n. 34, p. 44.

²⁵⁶ En este punto hay que considerar que Covarrubias coloca el horóscopo como parte de la astrología judicial, es decir de la ciencia marginal, condenada, desde 1585, por Sixto V. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Alta Fulla, Barcelona, 1993.

reino dividido donde privaría la traición y el vicio; y la humillación y destitución del rey. Basilio da crédito a los hados y su tendencia científica lo conduce a "examinar", a realizar una "experiencia" (v. 1121): encierra a la "fiera"²⁵⁷ "por ver si el sabio tenía/ en las estrellas dominio" (vv. 736-737). Su objetivo es comprobar si es posible templar al cielo o vencerlo y que éste se desdiga, "porque el hombre/ predomina en las estrellas" (vv. 1110-1111), ya que el hado, la inclinación y los planetas, "sólo el albedrío inclinan,/ no fuerzan el albedrío" (vv.790-791). Parlamentos en los que alude a los dos elementos predestinados: a sí mismo en su posición de sabio; y a la libertad de reacción del príncipe. Sin embargo, a pesar de que el rey reconoce la función del libre albedrío, veremos que sólo le interesa una de las dos partes: su propia ciencia. Esta actitud podría encontrar explicación dentro del pensamiento estoico, ya que consideran que el sabio

en todas sus obras es perfecto, incluso en aquellas en que parece que actúa de manera vituperable. El sabio obra siempre según la moral de la naturaleza y no según la moral convencional. Su única aspiración es hacia lo bueno y lo justo.²⁵⁸

²⁵⁷ Sobre los contrarios hombre/fiera, *vid. infra*.

²⁵⁸ Capelle, *op. cit.*, p. 438.

No obstante, inmediatamente nos surgen una serie de preguntas sobre la inserción de la obra en las redes ideológicas de su tiempo: la posición del rey respecto al libre albedrío, a la herencia de la virtud a través del linaje, y a la aplicación del conocimiento para formar y normar criterios en el príncipe —cuestiones que alejan a Basilio del ideal del sabio estoico, como iremos viendo—; por otra parte, respecto a las ideas políticas manejadas en el texto.

Aunque para Antonio Regalado "Calderón deslegitimó el fatalismo astral" y "satirizó la astrología",²⁵⁹ es preciso notar que la obra plantea una doble situación en cuanto al cumplimiento del destino: éste se realiza respecto a la sucesión del trono y la muerte: Basilio es derrotado y sustituido por Segismundo, y Clarín muere —no es fortuito que rey y criado lleguen a una conclusión similar sobre la inmutabilidad del destino—; pero no se cumple en lo que se refiere a la interpretación sobre la personalidad y conducta del príncipe. Segismundo va a demostrar lo contrario: "Sentencia del cielo fue./ Por más que quiso estorbarla/ él, no pudo; y podré yo [...] vencerla" (v. 3236-3241).²⁶⁰ Tales palabras del protagonista abren otra

²⁵⁹ *Op. cit.*, pp. 488-489.

²⁶⁰ Es muy acertada la propuesta de puntuación de Ruano de la Haza, efectivamente aquí se trata de una afirmación que entra en toda esa relación dialéctica entre destino y libertad. *Ed. cit.*, n. vv. 3238-3241, p. 320.

posibilidad que queda más clara en el siguiente parlamento de Clotaldo:

Aunque el hado, señor, sabe
 todos los caminos, y halla
 a quien busca entre lo espeso
 de las peñas, no es cristiana
 determinación decir
 que no hay reparo a su saña.
 Sí hay, que el prudente varón
 vitoria del hado alcanza... (vv. 3112-3119).

Clotaldo alude a uno de los problemas capitales del cristianismo contrarreformista: el libre albedrío. En este punto es preciso recordar que las reservas que el Concilio de Trento mantuvo frente al problema de la predestinación, propiciaron que la discusión *De auxiliis divinae gratiae* no se hiciera esperar en España.²⁶¹ Al respecto Alexander Parker sostiene:

[No] es en absoluto provechoso asociar a Calderón con la controversia entre Báñez y Molina, tantas veces

²⁶¹ La posición de Erasmo sobre el tema es particular. Bien sabemos que su pensamiento provoca el estallido de la problemática religiosa, sin embargo, aunque propone serias reformas, mantiene sus relaciones con la Iglesia católica y permanece por un tiempo, hasta cierto punto, neutral respecto al luteranismo. Una vez que Lutero rompe sus relaciones con Roma, Erasmo se ve obligado a escribir su tratado *De libero arbitrio*. Para Marcel Bataillon, Erasmo “reduce a nada la idea de mérito” (*op. cit.*, p. 153) Ante la posición extrema de Lutero de negar la libertad humana, Erasmo asume una postura ecléctica, ya que admite que el hombre tiene libertad para salvarse, pero siempre lo hace ayudado por la divinidad: “la gracia es *causa principalis*, la libertad humana es *causa secundaria*” (Abbagnano, *op. cit.*, t. II, p. 89) El razonamiento es que quien se condena lo hace por su propia culpa; mientras quien se salva es por beneficio de Dios. *Vid.* Bataillon, *op. cit.*, pp. 147-148.

mencionada en este contexto, que no tuvo ningún impacto directo sobre la literatura española.²⁶²

Sin embargo, además de que esta afirmación hay que analizarla en detalle, no debemos olvidar el contexto religioso en el que va a desenvolverse nuestro dramaturgo. Entre 1594 y 1607, en el seno de la Contrarreforma, coexisten dos tendencias que se enfrentan a través de la disputa entre jesuitas y dominicos.

En 1588 el jesuita Luis de Molina publicó su libro *Concordia arbitrii cum gratiae donis*, donde sostiene la idea de que el libre albedrío permanece incólume después del pecado de Adán, y que todo cristiano que había recibido el bautismo podía trabajar por su salvación mediante las obras para, de este modo, obtener la gracia divina.

Por su parte, el dominico Domingo Báñez sostenía que el libre albedrío había sido tan corrompido por la caída de Adán que la capacidad del hombre para la gracia era nula, pues lo inclinaba naturalmente hacia el mal. De ahí que necesitara recibir “el impulso gratuito de Dios”.²⁶³

²⁶² *Op. cit.*, p. 146.

²⁶³ *Vid.* Alberto Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*. Imprenta Subirana, Barcelona, 1932. Cf. Michel Cavillac, *Gueux et marchands dans le Guzmán de Alfarache*. Université de Bordeaux, 1983, p. 74. Versión española: *Pícaros y mercaderes*

En el ámbito del neostoicismo, para comprender esta problemática, es necesario analizar los conceptos de hado, providencia y libertad.

1. *Fatum* y libre albedrío

Los estoicos creen en la causalidad de las cosas y rechazan el azar. Para Séneca nada es fortuito, su tratado *De la providencia* lo concibe para demostrar a Lucilio que “la providencia preside todas las cosas y que Dios interviene en nosotros”.²⁶⁴ Los conceptos de hado, destino y fortuna, los utiliza indistintamente a lo largo del tratado.²⁶⁵

Dentro de su concepción hay una ley eterna:

Nos conducen los hados [...] Una causa depende de otra y las cosas privadas y las públicas son determinadas por una larga secuencia de sucesos. Por eso todo se ha de soportar con entereza, porque no nos ocurre por azar, como pensamos, sino que nos viene. [...] El mismo creador y gobernador de todas las cosas escribió ciertamente los hados, pero los sigue...²⁶⁶

En su tratado *De beneficiis* define el concepto de hado: “...n'est autre chose que l'enchaînement et l'enchevêtrement des causes, il

en el *Guzmán de Alfarache* (tr. Juan Azpitarte Almagro. Universidad de Granada/ Universidad de Almería, 1994.

²⁶⁴ *Tratados morales*, ed. cit., t. II, I, 1, p. 235.

²⁶⁵ *Vid. ibid.*, t. II, III, 1, 9, pp. 243, 247.

²⁶⁶ *Ibid.*, V, 7, 8, p. 259.

est, lui, la première de toutes les causes, celle d'où toutes les autres dépendent".²⁶⁷

Justo Lipsio explica de manera similar la Providencia: "Aquel cuidado vigilante y perpetuo [...] con que mira todas las cosas, y assiste a ellas, y las conoce, y conocidas las guía, y gobierna, con cierta orden inmutable...".²⁶⁸ Más adelante proporciona una idea más precisa donde se conjugan otros elementos:

...la Providencia, es una perfecta, y absoluta razón de Dios, de quien son parientes dos potencias, Necesidad y hado, y el hado sirve a la providencia, y la necesidad juntamente, y al hado las estrellas, porque ninguno puede huir la fuerza del hado, ni guardarse de la fuerza de las estrellas, porque estas son las armas del hado, por cuyo arbitrio, las estrellas hacen, y perfeccionan todas las cosas, para la naturaleza y los hombres.²⁶⁹

La necesidad es hija de la Providencia y procede de los decretos divinos, e interviene en el mundo tanto por parte de las cosas como por parte del hado. Lipsio distingue entre cuatro caminos del hado: matemático, natural, violento y verdadero. De acuerdo con Lipsio, los estoicos llaman al hado, indistintamente, Providencia y

²⁶⁷ Sénèque, *Des bienfaits*, ed. cit., t. I, L. IV, VII, p. 105. Lipsio lo traduce del latín: "no es otra cosa, que un orden eslabonado de causas: el es la primera causa de todas, y de quien dependen las demás" . *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 53.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 34.

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 49-50.

Dios²⁷⁰ y cita a Crisipo: “...el hado es vna eterna razon de la prouidencia.”²⁷¹

Lipsio establece una distinción entre Providencia y hado; en su definición de éste, sostiene: “Es vn decreto inmutable de la prouidencia, assido a las cosas mouibles...”²⁷² Especifica que la providencia está en Dios, mientras que el hado está en las cosas.²⁷³ De estas ideas no se deriva que el hado “arrastre hacia la destrucción”, como considera Valbuena Briones,²⁷⁴ o sea algo necesariamente negativo. En el mismo Calderón se encuentra un concepto positivo del hado, por ejemplo en *La dama duende*, donde doña Angela pide a don Manuel que no se le acerque

que llegarás a perder
la mayor dicha que el cielo
te previno, por merced
del hado, que te apadrina
por decretos de su ley.²⁷⁵

De acuerdo con los estoicos y el neoestoicismo de Lipsio, el hado es el destino, cualquiera que éste sea. En dicho sentido gira la definición de Covarrubias:

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 52.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 53.

²⁷² *Ibid.*, p. 55.

²⁷³ *Ibid.*, p. 56.

²⁷⁴ *Vid. supra* n. 103.

En rigor no es otro que la voluntad de Dios, y lo que está determinado en su eternidad, *latine fatum*. Dezimos mal hadado y bien hadado del fin malo o bueno de cada uno.²⁷⁶

Y así lo dice Cipriano en *El mágico prodigioso*: “una deidad soberana/ ha de ser sola en esencia,/ causa de todas las causas”.²⁷⁷ Ahora bien, en la filosofía estoica, a pesar de su fatalismo en cuanto a la preordenación del cosmos por la Providencia, hay un espacio importante para la libertad, ya que el destino no obliga al individuo a actuar de determinada forma. Séneca sostiene: “Lo que importa, no es lo que te suceda, sino cómo lo llevas”.²⁷⁸ La libertad hace que el acontecimiento tome tal o cual sentido, pues el hombre es libre de reaccionar conforme a su razón. Y, en palabras de Geneviève Rodis-Lewis, “Il y a plus grave encore: ma liberté de réponse est inscrite dans ma nature propre”.²⁷⁹ Es decir, que la libertad se sustenta en que la voluntad reacciona conforme a su propia naturaleza, y como ser racional, el hombre elabora juicios y obra de acuerdo con ellos. Si bien los acontecimientos están sometidos a causalidad, para los estoicos el destino puede dejar intacta la libertad humana:

²⁷⁵ (ed. Angel Valbuena Briones). Cátedra, Madrid, 1983, vv. 2094-2098.

²⁷⁶ *Op. cit.*

²⁷⁷ *El mágico prodigioso* (ed. Bruce Wardropper). Cátedra, Madrid, 1996, vv. 296-298.

²⁷⁸ *De la Providencia, Tratados morales*, ed. cit., t. II, I, 4, p. 239.

²⁷⁹ *La morale stoïcienne*. Presses Universitaires de France, Paris, 1970, pp.

...yo lo único que les enseñó —sostiene Epicteto— es la conservación de su pensamiento, que éste sí, éste es libre, enteramente libre, porque a la Divinidad le plugo hacerles dueños exclusivos de él.²⁸⁰

Así pues, se someten a causalidad los acontecimientos, pero no la manera de reaccionar ante ellos. Séneca es muy claro al respecto cuando sostiene que "...el hombre recto e íntegro endereza los entuertos de la fortuna".²⁸¹ Por ello Epicteto aconseja que al ir a visitar al adivino se haga sin temor: "...sabiendo que todo lo que resulte es indiferente y que nada tiene que ver contigo y que, sea lo que sea, te será posible utilizarlo bien y que nadie te lo impedirá".²⁸²

Lipsio, inmerso en un contexto religioso muy severo, considera la filosofía estoica un tanto imprecisa o blanda respecto al libre albedrío y dedica un apartado de su libro sobre la *Constancia* a sustentar que aunque en su concepción participa el hado "lo hacemos

111-112.

²⁸⁰ "De la libertad y de las esclavitudes", *Máximas, Los estoicos* (trad. J. Bergua). Ediciones Ibéricas, Madrid, 3a ed., 1943, 22, p. 74. Al respecto comenta Victor Goldschmit: "En la vida moral sólo están sometidos a la causalidad antecedente (y externa) los acontecimientos que nos suceden, pero no la manera como reaccionamos ante estos acontecimientos y que está totalmente en nuestro poder, pues depende de nuestra propia naturaleza". "El estoicismo antiguo", *Historia de la filosofía. La filosofía griega. Siglo XXI*, Madrid, 4a ed., 1975, p. 288.

²⁸¹ "Firmeza interior frente a la inconstancia de la fortuna", *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XVI, E. 98, 3, p. 227.

²⁸² *Manual* (intr. trad. y ns. Paloma Ortíz García). Gredos, Madrid, 1995,

amigo del libre albedrio”, pues le parece que los estoicos “hacen violenta fuerza al libre albedrio.”²⁸³

De acuerdo con estas ideas podríamos sugerir que *La vida es sueño* mantiene concordancias con la doctrina molinista, como veremos en el uso del libre albedrio de Segismundo.

2. Teoría del conocimiento

El ejercicio de la libertad se halla estrechamente ligado a una teoría del conocimiento, pues para los estoicos “el estudio debe ser la preparación para el bien vivir”.²⁸⁴ Hay una búsqueda del objeto ético a través del saber.²⁸⁵ La axiología estoica concibe una doctrina sistemática de la virtud entendida como la vida en consonancia con la razón universal, la divinidad. Los estoicos pretenden enseñar un arte de vivir, “ninguna ciencia es tan difícil como la de la vida”,²⁸⁶ dice Séneca, en ese sentido la libertad a la que aluden es, en principio, liberación de las pasiones.

cap. 32, 2, p. 201.

²⁸³ Ed. cit., p. 60.

²⁸⁴ Epicteto, “Del propio perfeccionamiento”, *Máximas*, ed. cit., 71, p. 62.

²⁸⁵ Anota Capelle: “el conocimiento sólo es la presuposición del recto obrar”. *Op. cit.*, p. 436.

²⁸⁶ *De la brevedad de la vida, Tratados morales* (tr. José M. Gallegos Rocafull). UNAM, 1991, t. I, VII, 3, pp. 67-68.

Segismundo dice saber poco del mundo, debido a su encerramiento, sin embargo, reconoce tener noticias del cielo y de la tierra a través de Clotaldo, además de haber tenido acceso a libros. Del primero refiere haber medido los círculos, gracias a la observación de los astros, de lo segundo ha estudiado política y ha aprendido a través de la observación del reino animal. Basilio indica que Clotaldo le ha enseñado ciencias e instruido en el catolicismo. Es decir, que su conocimiento del mundo es limitado, no sólo por su encerramiento, sino porque ignora su origen y su condición social. Esta situación doble, prisión física y moral, con cierto grado de conocimiento, explica que Segismundo se defina como "un hombre de las fieras/ y una fiera de los hombres" (vv. 211-212). En la dialéctica del texto la ignorancia y el saber son elementos opuestos.

La teoría del conocimiento de los fundadores del estoicismo es sensualista, la percepción o comprensión "se hace por la sensación o sentido".²⁸⁷ La fantasía y el sentido²⁸⁸ son las vías de conocimiento sobre la verdad de las cosas: "Precede, pues, la fantasía, y luego

²⁸⁷ Diógenes Laercio, *op. cit.*, 37, p. 172.

²⁸⁸ Como indicamos, para los estoicos los sentidos forman parte del alma la cual consta de ocho partes: "los cinco sentidos, el órgano de la voz, el órgano del pensar, que es la mente misma, y la virtud generativa." *Ibid.*, 78, p. 183. Del *Logos* depende la vida física y psíquica del ser humano y se halla asentado en el pecho, en el corazón. Su función fundamental es la conciencia y sus facultades son: la representación (fantasía en griego), el juicio afirmativo, el instinto y el pensar. *Vid. Capelle, op. cit.*, p. 430.

viene el entendimiento, que enuncia lo que ha recibido de la fantasía, y lo produce por palabras o discursos [...] *fantasía* es una impresión que se hace en el alma".²⁸⁹ Así pues, el origen del conocimiento es la percepción sensible:

ésta se transmite a la razón (*Hegemonikón*) y provoca una representación o impresión. De ello sólo surge una opinión (*Doxa*). Cuando la percepción sensorial se ofrece con tal intensidad (*enárgeia*) que las impresiones (*phantasiai*) resultan incuestionables se produce una captación objetiva (*katálepsis*) sobre la que se alza el edificio del conocimiento humano.²⁹⁰

A través del análisis del discurso de *La vida es sueño*, podemos apreciar la importancia de los sentidos para el conocimiento en el caso del protagonista una vez que entra en contacto con otros personajes. Cuando Segismundo y Rosaura se encuentran por primera vez, aquél se enternece, se suspende, se turba (vv. 190-192). Sin embargo, aunque se suspenden los enojos y los ojos, y el oído participa en la admiración, en el parlamento de Segismundo hay catorce versos donde se observa la función primordial de la vista:²⁹¹

²⁸⁹ Diógenes Laercio cita a Crisipo libro XII, *Del alma, op. cit.*, 35, pp. 171-172.

²⁹⁰ Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Siglo XXI, Madrid, 1974, p. 88.

²⁹¹ Otros casos donde puede verse la importante función del sentido visual: Para comprobar si lo que le ocurre en palacio es real Segismundo dice: "Veré,

Con cada vez que te veo,
 nueva admiración me das;
 y cuando te miro más,
 aún más mirarte deseo.
 Ojos hidrónicos creo
 que mis ojos deben ser,
 pues cuando es muerte el beber,
 beben más, y, desta suerte,
 viendo que el ver me da muerte
 estoy muriendo por ver.

Pero véate yo y muera;
 que no sé, rendido ya,
 si el verte muerte me da,
 el no verte qué me diera
 (vv. 223-236).

De hecho, los ojos se tienen en un especial y doble concepto, ya que son dos vías de conocimiento. Dice Clarín: "tengo de ver cuanto pasa;/ que no hay ventana más cierta/ que aquella que [...]/ un hombre se trae consigo" (vv. 1170-1174). Hay pues, una confianza primera hacia el saber que proporciona la vista. No obstante, a través de sí mismos, los ojos otorgan conocimiento sobre los sentimientos del

dándote muerte,/ si es sueño o si es verdad" (vv. 1682-1683). Frente a Basilio expresa que sus canas podría "ser que *viese* a mis plantas algún día" (v. 1717). Entre las flores, estrellas, signos, planetas el conocimiento del príncipe viene a través de la vista y la función de ésta es reiterada: "Yo *vi*, en reino de olores [...]/ yo *vi*, entre piedras finas [...] de la inquieta república de estrellas,/ *vi* [...] [Al sol] le *vi* que presidía/ como mayor oráculo del día" (vv. 1596-1611). Cuando Rosaura, en la misma escena, manifiesta su deseo de irse, Segismundo expresa: "No has de ausentarte, espera./ ¿Cómo quieres dejar desamanoera/
a oscuras mi sentido?" (vv. 1624-1626). El sentido se refiere tanto a la vista, por ser ella luz y sol, pero también a la razón. Una vez que regresa a la torre y despierta habla de que lo "*vean* triunfar de su padre" (v. 2076). "La calma de mis sentidos/ tú trocaste en alegría/ diciendo la dicha mía..." (vv. 2124-2126). Hay una percepción sensorial que tiene su fundamento en la vista; la alteración

individuo, pues se consideran como ventanas del alma. Clotaldo dice que el corazón "va a los ojos a asomarse,/ que son ventanas del pecho,/ por donde en lágrimas sale" (vv. 424-426).²⁹² Y más adelante Astolfo repite una idea similar a Rosaura: "...Di a los ojos/ que su música concierten/ con la voz; porque es forzoso/ que desdiga y que disuene/ tan destemplado instrumento/ que ajustar y medir quiere/ la falsedad de quien dice/ con la verdad de quien siente" (vv. 1914-1921). Lo que significa que la palabra puede engañar, "la voz se ha de medir/ con las acciones humanas" (vv. 495-496), pero no los ojos. Idea que no es circunstancial en Calderón, ya que en *El mayor monstruo del mundo* dice Octaviano: "La voz miente,/ no el alma".²⁹³

Cuando Segismundo despierta en el palacio se pregunta: "Decidme: ¿qué pudo ser/ esto que a mi fantasía/ sucedió mientras dormía/ que aquí me he llegado a ver?" (vv. 1240-1243). La fantasía, para los estoicos, como vimos, es una impresión recibida del

proviene del conocimiento sobre su origen: primero alegría y luego ira.

²⁹² Esta idea no es ocasional en Calderón. En *Hombre pobre todo es trazas* dice don Félix: "¡Qué mal han disimulado/ tus ojos, Beatriz! pues lenguas/ del alma, me han dicho ya/ tu sentimiento y mis quejas". *Comedias de don Pedro Calderón de la Barca*. BAE, v. 7, t. 1, p. 508.

Todo nos indica que Calderón de la Barca en *La vida es sueño*, ubicaba el alma en el corazón. Vid. la descripción del caballo hecha por Clarín, en la tercera jornada, vv. 2672-2681.

²⁹³ (Ed. José María Ruano de la Haza). Espasa Calpe, Madrid, 6a ed., 1989, III, p. 152 (Col. Austral).

exterior,²⁹⁴ sin embargo, el personaje la asume como algo interno, producto del sueño, debido a la influencia de las drogas, a la que luego lleva a comprobación a través de la vista y la experiencia. Después, respecto a su estancia en el palacio, en la segunda jornada, dice: "No sueño, pues toco y creo/ lo que he sido y lo que soy" (vv. 1534-1535). Es decir, que el tacto es el medio de conocimiento del protagonista sobre la realidad concreta de las cosas, al que, además, añade su persuasión de tener por cierto lo que ocurre. Entre el sueño y la realidad, los sentidos se erigen como medios de comprobación. La relación dialéctica entre ambos se refuerza al final de la segunda jornada, cuando Clotaldo pide al protagonista, una vez de vuelta a la torre, que le relate lo soñado y éste responde: "no diré lo que soñe;/ lo que vi Clotaldo, sí" (vv. 2110-2111).

Sin embargo, en la tercera jornada, cuando el pueblo va a liberarlo, la concepción del príncipe ha sufrido una metamorfosis, exclama: "¡idos, sombras que fingís/ hoy a mis sentidos muertos/ cuerpo y voz, siendo verdad/ que ni tenéis voz ni cuerpo..." (vv. 2322-2325). El soldado 2 apela a la función desengañadora de la vista cuando Segismundo duda: "Si piensas que te engañamos,/ vuelve a ese monte soberbio/ los ojos, para que veas/ la gente..." (vv. 2344-2347).

²⁹⁴ Vid. Victor Goldschmit, *op. cit.*, p. 228.

Empero, la función de las drogas fue de gran trascendencia y el príncipe sigue dudando: "Ya / otra vez vi aquesto mesmo/ tan clara y distintamente/ como agora lo estoy viendo,/ y fue sueño" (vv. 2348-2352). Se plantea el problema de la lógica estoica respecto al criterio de verdad, la representación conceptual a través de la impresión que se ha hecho del objeto o la situación. Ya ni la vista, ni el oído, a pesar de la nitidez, son fuentes confiables de conocimiento, ¿qué transformación se ha operado en el personaje para convertirlo en escéptico?

VII. Ideología y ciencia

Entre 1543, año en que se publica *De Revolutionibus* de Copérnico, hasta 1687 cuando sale la *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Isaac Newton, se produce lo que hoy se conoce como el período de la revolución científica. Las aportaciones de Copérnico, Tycho Brahe, Kepler y Galileo, que confluyen en la física clásica de Newton, transformaron la imagen del mundo.

En *La vida es sueño* hay dos razones fundamentales para estudiar las ideas científicas y su uso: hay una concepción física del universo, y Basilio es un hombre sabio; dice:

Esos círculos de nieve,
 esos doseles de vidrio,
 que el sol ilumina a rayos,
 que parte la luna a giros;
 esos orbes de diamantes,
 esos globos cristalinos,
 que las estrellas adornan
 y que campean los signos
 son el estudio mayor
 de mis años... (I, vv. 624-633).

Los círculos, doseles o globos son las esferas que sostienen los cuerpos celestes y se les considera con una existencia material —como el “vidrio”— cristalina. De hecho, para Copérnico, las esferas poseen una realidad material y son cristalinas.²⁹⁵ Ya en versos anteriores, Segismundo había expresado su deseo de “...quebrar al sol/ esos vidrios y cristales” (vv. 133-134). Además, en la segunda jornada, habla de “esferas perfetas” (v.1608).²⁹⁶ Estos textos son indicadores de ciertas concepciones astronómicas que responden, en términos generales,²⁹⁷ al sistema aristotélico-ptolemaico²⁹⁸ que

²⁹⁵ Vid. Nicolás Copérnico, *Sobre las revoluciones* (ed., trad. y ns. Carlos Mínguez Pérez). Tecnos, Madrid, 1987; Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Herder, Barcelona, 2a ed., 1992, t. II, p. 204.

²⁹⁶ Tal idea de perfección excluye los descubrimientos de Galileo sobre la superficie irregular de la Luna.

²⁹⁷ La información proporcionada por el texto teatral no nos permite concluir si las ideas de Calderón corresponden a la filosofía natural basada en Aristóteles, quien creía en un universo formado por esferas homocéntricas, en cuya octava esfera se hallaban las estrellas fijas; o si se trata de los *matemathici* que sustentaban el sistema ptolemaico de los epiciclos y los excéntricos. Incluso hay que recordar que Copérnico también cree en la

concibe un universo limitado por las estrellas fijas en el que la Tierra, inmóvil, es el centro, formado de esferas corpóreas donde se ubican los cuerpos celestes cuyo movimiento (“esferas perfectas”) es circular uniforme.²⁹⁹ La idea de la inmovilidad de la Tierra puede ser confirmada porque, aunque se trate de una metáfora, el Sol — ubicado en la cuarta esfera—³⁰⁰ aparece como un astro en movimiento; dice Clarín: “cuando se parte el sol a otro horizonte” (v. 48).

Es necesario, no obstante, recordar la concepción física de los estoicos, pues, como indicamos, también plantean la existencia de esferas. Para esta filosofía: “...en lo más alto está el fuego, llamado Eter, en el cual está primero la esfera de las estrellas fijas; luego la de los planetas, junto a la cual está el aire, luego el agua, y después

existencia de esferas cristalinas. Giovanni Reale y Dario Antiseri, *op. cit.*, t. II, p. 195.

²⁹⁸ Para mayor precisión sobre la concepción de Ptolomeo *vid.* S. Sambursky, *El mundo físico a fines de la Antigüedad*. EUDEBA, Buenos Aires, 1970, pp. 205-207.

²⁹⁹ Es interesante notar que también los estoicos sostenían esta idea de la centralidad e inmovilidad de la Tierra. Escribe Estobeo que Zenón: “Opina que la tierra entera tiene peso por sí misma, pero que, gracias a su posición, por el hecho de ocupar el espacio central y porque el movimiento local en esta clase de cuerpos se dirige hacia el centro, permanece fija en este lugar”. *Églogas* I 19, 4, 166, *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 155, p. 79. Cleantes, sucesor de Zenón en la dirección del Pórtico, escribió *Contra Aristarco* de Samos quien proponía un sistema heliocéntrico. Cf. *ibid.*, p. 162. Séneca conoce la teoría de Aristarco y la plantea como una posibilidad. Hay que “saber si es el mundo el que da vueltas alrededor de la tierra inmóvil, o si el mundo está fijo y la tierra se mueve”. “De los cometas”, *Los ocho libros de cuestiones naturales*, ed. cit., L. VIII, II, 3, p. 177.

³⁰⁰ Dice Cipriano que “nunca viera a Justina,/ ni en su perfección divina/ la

de todo está la tierra, que es el medio del universo”.³⁰¹ La alusión a las esferas bien podría ser, como piensa José María Ruano de la Haza,³⁰² una referencia directa a la cosmología aristotélica de la disposición de los cuatro elementos. Las concordancias con los peripatéticos (y Ptolomeo) son indiscutibles, sin embargo es preciso notar que mientras que Aristóteles concibe un Dios que es lo trascendente y que desconoce el mundo, los estoicos lo ven como Providencia ordenadora, tal y como figura en la obra, hecho que puede ser un sólido argumento del neoestoicismo calderoniano en *La vida es sueño*.

Clotaldo, en la metáfora evocada a Segismundo sobre un águila, expresa: “que, despreciando la esfera/ del viento, pasaba a ser,/ a las regnes supremas/ del fuego, rayo de pluma/ o desasido cometa”³⁰³ (vv. 1039-1043). Esta comparación del águila con el “desasido” cometa, nos permite observar las profundas transformaciones que estaba sufriendo la astronomía. En principio, el desasimiento significa que no está sostenido por esfera alguna,

luz de la cuarta esfera”. *El mágico prodigioso*, ed. cit., vv. 1042-1044.

³⁰¹ Diógenes Laercio, *op. cit.*, 95, 189. Capelle interpreta: la bóveda celeste se conforma de cuatro capas concéntricas de las cuales la superior es la esfera ígnea delimitada por la bóveda celeste, debajo de ella están las esferas de los siete planetas, y en la inferior la de la Luna. *Op. cit.*, p. 427.

³⁰² Introducción, *op. cit.*, p. 174.

³⁰³ La imagen del “desasido cometa” la repite Calderón en *Hombre pobre*

pero además la comparación con el ave que surca el cielo, nos habla de un espacio aéreo abierto. Los estudios realizados por Tycho Brahe sobre la trayectoria de un cometa demostraron, en 1577, que traspasaba las órbitas planetarias. De ahí que la idea de las esferas cristalinas se pusiera en tela de juicio para concebir en su lugar un cielo fluido y libre.

Por otra parte, Basilio es llamado Tales y Euclides, cuyo gobierno se da entre tasar (v. 584), medir las huellas y caminos de las estrellas y signos del Zodíaco. Dice a la Corte:

ya sabéis, que yo, en el mundo,
por mi ciencia he merecido
el sobrenombre de docto [...]
Ya sabéis que son las ciencias
que más curso y más estimo
matemáticas sutiles (vv. 604-614).

Aunque en la época las matemáticas encerraban un concepto genérico que englobaba, de acuerdo con Covarrubias, “geometría, música, arismética y astrología, porque éstas, por excelencia, se llaman ciencias matemáticas”,³⁰⁴ la comparación con Euclides, padre de la geometría, nos remite a un ámbito más específico. Para

todo es trazas, ed. cit., p. 506.

³⁰⁴ *Op. cit.*

Kepler la naturaleza se halla ordenada por reglas matemáticas, y Copérnico sostiene que el universo tiene una estructura geométrica que refleja la organización racional de la creación divina. El cálculo de las posiciones y movimientos de los cuerpos celestes revela las estructuras ordenadas por Dios.³⁰⁵ Es preciso recordar que para los estoicos el cielo estrellado manifiesta en su totalidad un orden establecido por la divinidad.³⁰⁶ Basilio concibe un orden matemático en el universo y lo ve como un libro escrito por la divinidad —idea que, al final de la obra, reafirmará Segismundo— al que hay que descifrar mediante el cálculo y las matemáticas:

...esos orbes de diamantes,
 [...] son los libros,
 donde, en papel de diamante,
 en cuadernos de zafiros,
 escribe con líneas de oro,
 en caracteres distintos,
 el cielo nuestros sucesos,
 ya adversos o ya benignos (vv. 628-639).

Resulta muy interesante encontrar que en el *Ensayador*, obra publicada en 1623, escribe Galileo:

³⁰⁵ Vid. en particular “Sobre el orden de las órbitas celestes”, *op. cit.*, L. I, X, pp. 30-35.

³⁰⁶ Vid. Capelle, *op. cit.*, p. 424.

La filosofía está escrita en este libro grandísimo que continuamente tenemos abierto ante los ojos (quiero decir el universo), pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua y a conocer las letras en que está escrito. Está escrito en lengua matemática, y las letras son triángulos, círculos y otras figuras geométricas...³⁰⁷

La metáfora del cielo y el libro, por lo visto, estaba muy extendida, personaje y científico coinciden en la necesidad del cálculo y las matemáticas para comprender los fenómenos celestes. Sin embargo, los fines son muy distintos, ya que Basilio hace una referencia a una idea de origen estoico, es decir, la relación entre macrocosmos y microcosmos en que la disposición de los acontecimientos celestes anuncia sucesos humanos. La concepción estoica, al igual que la aristotélico-ptolemaica, es geocéntrica y antropocéntrica. Para el estoicismo, en el sistema del universo, “la tierra está puesta en el medio como centro”.³⁰⁸ Séneca señala que la naturaleza “nos situó en medio de ella y nos dio a contemplar todo en derredor nuestro...”³⁰⁹ De esto se deriva una posición frente al mundo, pues se cree que el universo fue creado por Dios para servicio del hombre. Y así lo había dicho Llull al señalar que Dios es causa de todo y que “el cielo, tierra y todo el firmamento lo ha creado para el

³⁰⁷ Reale y Antiseri, *op. cit.*, t. II, p. 250.

³⁰⁸ Diógenes Laercio, *op. cit.*, 106, p. 193.

hombre”.³¹⁰ En el pensamiento de Galileo, por el contrario, el hombre ha dejado de ser el centro del cosmos.

Para el rey Basilio el universo está ordenado en función del hombre, ya que considera que la disposición de los astros encierra un presagio. Así que cuando conoce los sucesos que le depara el hado por el nacimiento de Segismundo toma la decisión de actuar. Esta actitud, sea la acción positiva o negativa, es fundamental en el período de la conformación de la ciencia moderna, ya que al conocimiento del mundo o de los sucesos se une la idea de transformarlos.³¹¹ Una conclusión de Paolo Rossi sobre la evolución del pensamiento mágico al científico nos aclara la postura del rey Basilio:

De la gran tradición de la magia natural del Renacimiento, los modernos recogieron una idea de fundamental importancia: el saber que tiene por objeto la naturaleza no es sólo contemplación y no es sólo “teoría”. Es también manipulación, operación, intervención. El dominio y control de la naturaleza son fines constitutivos y esenciales de la ciencia...³¹²

Calderón, imbuido quizá por la revolución científica, hace que Basilio realice un experimento con su hijo: “determiné de encerrar/

³⁰⁹ *Del ocio, Tratados morales*, ed. cit., t. II, V, 4, p. 387.

³¹⁰ *Op. cit.*, p. 150.

³¹¹ Paolo Rossi, “El científico”, en Rosario Villarri *et al.*, *El hombre barroco*. Alianza, Madrid, 1992, p. 328.

la fiera que había nacido,/ por ver si el sabio tenía/ en las estrellas dominio” (vv. 734-737). Y en la segunda jornada especifica: “Quiero *examinar* si el cielo [...] o se mitiga o se temple/ por lo menos, y, vencido/ con valor y con prudencia,/ se desdice, porque el hombre/ predomina en las estrellas./ Esto quiero *examinar*” (vv. 1102-1112). Igualmente el procedimiento de suministrarle las drogas es denominado por el rey “*experiencia*” (v. 1121). Pero, además de Basilio, otros personajes se refieren a la *experiencia*³¹³ como una demostración empírica. Al describir las cualidades adormecedoras de las drogas, Clotaldo afirma: “No tenemos que argüir,/ que aquesto posible sea,/ pues tantas veces, señor,/ nos ha dicho la *experiencia*...” Luego habla de “*examinar mil venenos*” y finaliza el argumento con los siguientes versos: “Dejando aparte el dudar/ si es posible que suceda,/ pues que ya queda probado/ con razones y evidencias...”, etcétera (*vid.* vv. 1000-1021). La base, pues, del argumento de Clotaldo es la *experiencia* y el razonamiento. De acuerdo con Covarrubias la *experiencia* implica el experimento, la prueba.

³¹² *Idem.*

³¹³ Clotaldo llama a las acciones realizadas con el príncipe “*experiencia*” (vv. 1075-1077); Astolfo llama *experiencia* a lo que ocurre (v. 1732); y Segismundo dice: “...y la *experiencia* me enseña/ que el hombre que vive sueña/ lo que es hasta despertar” (vv. 2155-2157).

Una característica esencial de la revolución científica es la unión de teoría y práctica. Es de todos conocido que el rasgo más peculiar de la ciencia moderna es el método y que Galileo funda la ciencia experimental, cuya base son las experiencias sensatas y necesarias demostraciones. Basilio, pues, pone en práctica el método experimental de la ciencia (encierro y prueba al príncipe) y con ello une la teoría (es posible vencer al hado) con la práctica. Al basarse en el experimento, Basilio requería de técnicas de comprobación, operaciones que le permitieran controlar su teoría. La forma fue trasladar a Segismundo drogado al palacio y darle la investidura que le correspondía, con el objetivo general de observar sus reacciones. La experiencia tiene dos valores: es fuente de conocimiento y contrasta la teoría. Sin embargo, Basilio encierra a Segismundo en la torre basado en una deducción: hay una ley del cielo. Dice Clotaldo a Segismundo: "que antes de nacer moriste/ por ley del cielo" (vv. 321-322). Su punto de partida de la investigación es el método deductivo y aunque se dé un valor predominante a la experiencia, lo que también tendrá repercusiones en la concepción de la política, el rey espera comprobar su hipótesis de que Segismundo será un tirano. Además lo ha educado y tratado como fiera. La conciencia escrupulosa que le acomete está basada en el miedo de ser pisoteado, de ahí que tema que el príncipe pueda vencer al hado. El

rey sigue el método deductivo de que la ley general es válida en todos los casos y hace todo lo posible para que esto suceda. Es decir, se deducen las consecuencias particulares a partir de una ley general: el cielo no se equivoca y el experimento sirve al rey para confirmarlo. La predicción implica la deducción y ésta la experimentación. Y esas leyes generales no dan posibilidad de participación al libre albedrío; después del experimento llevado a cabo en el palacio Basilio dirá a Segismundo “cumplió su palabra el cielo” (v. 1521).

Al fundamentarse la autonomía de la ciencia en el sentido experimental, entra en pugna con la filosofía y la fe. Basilio pretende, a través del experimento, obtener una proposición verdadera sobre el ámbito sobrenatural, esto es, se propone llegar a una conclusión metafísica, ideológica: que el sabio puede vencer los designios del hado. De ahí que se llame “prodigio” (v. 301) al experimento, o que Basilio diga a Clotaldo: “que habéis de ser, os aviso,/ instrumento del mayor/ suceso que el mundo ha visto” (vv. 883-885). La aplicación del método experimental al terreno metafísico era algo inusitado, hecho que, por paradójico que parezca, aleja el pensamiento de Basilio de los magos medievales. En la concepción de Cornelio Agrippa de Nettesheim (1486-1535) expresada en su *De occulta philosophia*, la magia es la ciencia más

perfecta y la clave de su actividad es la iluminación, es decir, una sabiduría revelada por la divinidad, dice: “Todos nuestros discursos, todas nuestras palabras, todos los soplos de nuestra boca y todas las voces carecen de virtud en Magia si no están formadas por la voz divina”.³¹⁴ No obstante, Agrippa reconoce la necesidad de las matemáticas y la física para la lectura del horóscopo.³¹⁵ Basilio, por el contrario, actúa sobre la realidad y se propone contrastarla mediante la experimentación. La incongruencia radica en que la problemática planteada es la relación del hombre con la divinidad y si, en efecto, pudo privar de la libertad al hijo, los designios de la Providencia salen del ámbito de la realidad concreta. Situación que no niega la condición de científico a Basilio, pues si bien es cierto que la concepción de la ciencia moderna implica su autonomía respecto a cuestiones de la fe,³¹⁶ es preciso señalar que en el período de la revolución científica “se entrelazan la mística

³¹⁴ *La magia de Arbatel*. Prisma, México, 1990, III, XXXVI, p. 24.

³¹⁵ *Filosofía oculta* (tr. Héctor Morel). Kier, Buenos Aires, 1999, *vid.* en particular L. II, “La magia celeste”, pp. 121-248.

³¹⁶ Reflexión que ya se había dado en la Edad Media entre los escolásticos franciscanos, quienes separaban las esferas del intelecto y de la fe, como Roger Bacon, Duns Escoto y Guillermo de Occam. *Vid.* Bertrand Russell, *La filosofía de Occidente*. Aguilar, Madrid, 1962, pp. 160-163.

neoplatónica, la tradición hermética, la magia, la alquimia y la astrología”.³¹⁷

De cualquier forma, en términos de Galileo —recordemos sus argumentos sobre los terrenos distintos de las cosas naturales, “que claramente no son de fe”, y la Escritura expuestos en la carta de 1613 al monje Benedetto Castelli—,³¹⁸ el experimento de Basilio no es razonable, pues se mezclan dos ámbitos: el de la experimentación científica y el ideológico. En el siglo XVII, principalmente Galileo, distingue dos finalidades en la ciencia y en la fe: para la primera es el conocimiento basado en experiencias sensatas y demostraciones necesarias; para la segunda la salvación, cuyo fundamento es la autoridad de la Escritura.

Pero, además, es necesario tener en cuenta los objetivos políticos y personales, estos últimos hábilmente enmascarados, de Basilio al realizar el experimento, ya que implican un planteamiento ideológico relativo al poder: el rey no quiere ser derrotado por el príncipe, pues desea permanecer “invicto” (v. 823). Esto, como es lógico, trae como consecuencia una serie de acciones y procedimientos por parte de Basilio: en primer lugar, el método que

³¹⁷ Reale y Antiseri, *op. cit.*, t. II, p. 175.

³¹⁸ Carta a D. Benedetto Castelli, 21 de diciembre de 1613, en Galileo Galilei, *Carta a Cristina de Lorena* (ed. Moisés González García). Alianza Universidad,

utiliza para vencer al hado no es público, objetivo importante de la ciencia, Basilio oculta su experimento desde el principio y al final expresará “con lo que yo guardaba me he perdido” (v. 2458). En este comportamiento se sigue la recomendación de Aggripa a los magos: “no ser avaro de cosa alguna sino de la sabiduría que es asunto sagrado y divino”.³¹⁹ Esto puede deberse a que no hay compatibilidad entre el método (ciencia/realidad) y la teoría (ideología/mundo metafísico), y a su preocupación por el poder. Su intento de “dominio” de las estrellas, encierra una perspectiva de poder, por ello manipula y miente a la Corte sobre la información dada a Segismundo relativa a su identidad cuando lo llevan al palacio. Como veremos adelante, a Basilio le interesa sólo su posición de rey sabio y no la función del libre albedrío.

De tal suerte, *La vida es sueño*, aun sin proponérselo Calderón, da cuenta del complejo proceso que se sigue para llegar a fundar el método científico. Finalmente, Basilio se desengaña de su procedimiento científico aplicado al ámbito ideológico, y afirma: “y en la defensa ya de mi corona/ lo que la ciencia erró venza el acero” (vv. 2486-2487). Los resultados del experimento de Basilio manifiestan que no realizó una experiencia sensata y una

Madrid, 1ª ri., 1994, pp. 39-46; 42.

demostración necesaria, de donde claramente se deduce que la ciencia y su metodología ocupan un ámbito aparte del mundo metafísico. En la práctica, la obra incide en la idea moderna de la autonomía de la ciencia respecto a las proposiciones de la fe.

La concepción de un universo al servicio del hombre, conformado por esferas, así como la creencia de una providencia ordenadora en la que se relacionan íntimamente el microcosmos y el macrocosmos, en cuyo cielo estrellado pueden leerse los acontecimientos futuros, son ideas neoestoicas que contextualizan las acciones “científicas” emprendidas por Basilio.

VIII. Segismundo bajo el imperio de las pasiones

Segismundo, pues, mantiene una actitud escéptica frente al conocimiento sensible adquirido en el palacio, debido a las acciones de Basilio, quien se ha apoyado en un fundamento científico para lograr que el príncipe dude. Como pudimos demostrar, el método de la nueva ciencia seguido por Galileo, no se conformaba con los hábitos tradicionales de observación, sino que se inclina "a sospechar de la

³¹⁹ *Op cit.*, p. 85.

evidencia de los sentidos y [se halla] predispuesto al pensar apriorístico".³²⁰ El uso de los sentidos proviene de un saber que se basa en las apariencias que pueden ser engañosas.³²¹ De ahí la imprecisión entre el sueño y la realidad en el texto, a pesar de la participación activa de los sentidos como fuentes de conocimiento.

En la epistemología estoica la recepción de la impresión es algo involuntario, y el consentimiento es obra del yo. De tal forma que Segismundo en el palacio recibe una serie de impresiones de manera involuntaria, sobre las que duda para integrarlas a su conocimiento. Esa es justamente la idea de Basilio y la función de las drogas:³²² provocar escepticismo sobre el conocimiento sensible. Al respecto hemos escuchado decir a Clotaldo que a quien ingiera la pócima "adormecido le quita/ los sentidos y potencias" (vv. 1000-1001). El rey desea que su hijo, mediante el efecto de la bebida, mantenga un desconocimiento sobre su origen, sobre las implicaciones de su linaje y sus funciones como sucesor de la

³²⁰ Antonio Regalado, *op. cit.*, p. 469.

³²¹ En *La dama duende* se considera que los ojos "...engaños padecen/ más que otro sentido". Ed. cit., vv. 2778-2779.

³²² Sobre las funciones de las drogas suministradas a Segismundo ver el excelente estudio de Francisco Ruiz Ramón, "Sobre la venida de Segismundo a palacio: una introducción", en Ysla Campbell (ed.), *El escritor y la escena III. Estudios en honor de Francisco Ruiz Ramón*. Actas de III Congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro (9-12 de marzo de 1994, Cd. Juárez). Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, 1995, pp. 45-57.

corona. En este contexto Basilio parece pensar como los estoicos que "...todos los ignorantes son dementes, puesto que no siendo sabios todo lo ejecutan por una ignorancia igual a la demencia".³²³ En estas circunstancias el individuo "carece de conocimientos sobre sí mismo, sobre la situación moral en que se encuentra y sobre sus verdaderas ocupaciones".³²⁴

En la escena que tiene lugar en el palacio, Segismundo se halla fuera de control, pues su actitud ante el mundo, con el que se enfrenta por primera vez, está dominada por las pasiones: "Nada me parece justo/ en siendo contra mi gusto" (vv. 1417-1418). La razón del personaje, aun cuando se encuentre en todo su derecho, se halla obnubilada por una serie de arrebatos: en principio, un indicio de su actitud agresiva es el rechazo a divertirse con cantos: "las músicas militares/ sólo he gustado de oír" (vv.1258-1259); además, un punto muy importante es que a Segismundo le basta la información que tiene sobre su origen y sus derechos: "¿qué tengo más que saber/ después de saber quién soy,/ para mostrar desde hoy/ mi soberbia y mi poder?" (vv. 1296-1299); luego amenaza a Clotaldo con la muerte; lanza a un criado por el balcón debido a que lo contraría; está dispuesto a deshonar a Rosaura; vuelve a irritarse con Clotaldo y

³²³ Diógenes Laercio, *op. cit.*, 86, p. 186.

dice: "Segunda vez me has provocado a ira" (v. 1671); desea satisfacción de Astoifo por el enojo del encuentro; quiere vengarse de Basilio por la crianza que le dio (v. 1719). Fundamentalmente la ira³²⁵ es la pasión que gobierna las acciones que realiza o desea efectuar, pues incluso la deshonra de Rosaura la decide por un reto contra sí mismo por ver si puede. Las reacciones de Segismundo en el palacio, pues, en esencia, son motivadas por la ira. En este aspecto es importante notar que los estoicos consideran como acción fundamental del ser humano la represión de este tipo de pasiones.³²⁶ Séneca dedica uno de sus tratados morales a plantear los inconvenientes de la ira y a refutar las ideas de Aristóteles sobre ciertos beneficios de ésta como fuerza motriz. Para Séneca "no

³²⁴ Capelle, *op. cit.*, p. 439.

³²⁵ Para una puesta en escena de *La vida es sueño* son muy útiles las descripciones de Séneca sobre la persona iracunda: "se les inflaman y chispean los ojos, se les enrojece toda la cara por la sangre que arde en sus entrañas, tiémblanles los labios, aprietan los dientes, se les levanta y eriza el cabello, la respiración es difícil y ruidosa, crujen sus articulaciones que se retuercen ellas mismas, gimen, rugen y hablan entrecortadamente con palabras a medio decir, chocan frecuentemente las manos, sus pies golpean el suelo, el cuerpo entero se excita..." *De la ira*, en *Tratados morales*, ed. cit., t. II, L. I, 1, 4, pp. 56-57. Más adelante proporciona otras indicaciones: "si su túnica está arreglada según la costumbre, dejará que le arrastre y abandonará todo cuidado de sí mismo; si la naturaleza o el arte ha dispuesto sus cabellos de manera no fea, con la ira se le erizarán [...] se agitan las manos y se estremece todo el cuerpo". *Ibid.*, t. II, L. II, XXV, 3, pp. 151-153; *vid.* también L. III, IV, 2, p. 163.

³²⁶ Llama la atención que Calderón recurra a la imagen de Belona en el v. 2188, ya que Séneca cita a Virgilio para representar la ira, mediante una alusión a la misma diosa: "Belona sacudiendo con la diestra el látigo ensangrentado". *Ibid.*, t. II, L. II, XXXVI, 6, p. 153.

coexisten los vicios con las virtudes" y la ira se extirpa mediante el uso de la razón, pues "...nada hay tan difícil y arduo que no lo venza la mente humana".³²⁷ El mismo Calderón en *Amar después de la muerte*, dice: "Nunca en razón la cólera consiste".³²⁸

Las denominaciones de "homicida", "soberbio", "bárbaro", "cruel", etcétera, que se dan al príncipe corresponden a su comportamiento. Es decir, que la mera información sobre su origen, basado en la fuerza que entraña el poder político, modifica negativamente la conducta del personaje. Así, cuando se enfrentan él y Basilio, reiterará la importancia de saber quién es en la misma dirección:

...sé quién soy y no podrás [...] quitarme el haber nacido desta corona heredero. Y si me viste primero a las prisiones rendido, fue porque ignoré quién era; pero ya informado estoy de quién soy y sé que soy un compuesto de hombre y fiera (vv.1538-1547).

Aunque Segismundo ha recibido una nueva información sobre su origen y derechos, el concepto sobre sí mismo sigue siendo

³²⁷ *Ibid.*, t. II, L. II, XII, 3, p. 115.

³²⁸ BAE, Madrid, 1863, v. 12, t. 3, p. 684.

idéntico: el creerse hombre y fiera de la primera jornada. Arraigada en la tradición erasmiana que consideraba que el alma que es una cosa casi divina mientras el cuerpo es como una “bestia muda”,³²⁹ es interesante constatar que esta ambigüedad del personaje se halla presente, como concepción del ser humano, en los pensadores españoles, quienes establecen asociaciones entre las fieras y las pasiones o vicios. En su *Atalaya de caridad* (1587), Miguel Giginta, reformador catalán de la beneficencia, opina que los pícaros viven “como bestias fieras regidas por el solo apetito de su sentido, privados del todo del uso de la buena razón”.³³⁰ Dos años más tarde el moralista toledano Juan de Mora expresa ideas muy próximas a la filosofía estoica:

No puedo cierto no marauillarme grandemente del hombre, que auendo sido criado en tanta nobleza, y siendo auentajado a todos los animales tanto en el discurso de la razon, que casi llega a ser ygual con la condicion de los Angeles..., consienta el andar siempre abatido y sujeto al antojo de los ciegos sentidos y desconcertados apetitos, haziendose conforme a las bestias fieras, y aun muchas vezes peor que alguna de ellas.³³¹

³²⁹ *El Enquiridión*, ed. cit, p. 157.

³³⁰ *Idem*.

³³¹ *Discvrsos Morales*. Madrid, 1589, f. 22v. (BNMadrid, R. 13816).

Juan de Aranda sostiene una idea similar: “El hombre con la virtud se hace mas que hombre, y con el vicio menos que hombre”.³³² El jesuita Juan de Mariana solicita mercedes para los filósofos si “pudieran ellos con sus palabras convertir las fieras en hombres, es decir, llevar del vicio a la virtud, del delirio a la razón, y de la crueldad a la humanidad, a hombres muy parecidos a las fieras”.³³³ Es decir, que la sensualidad, asociada al vicio, es concebida como una característica no sólo animal, sino dentro de tal contorno, en aquel que se supone indomable. Su contrario es la virtud que se liga y depende de la práctica racional y tiene relaciones próximas con el mundo metafísico.

Este nivel de conocimiento del protagonista, referido sobre todo al ámbito material de los privilegios sociales, se presenta como superfluo. Y no podría ser de otra manera, dado que se limita a los intereses materiales, esto es, los que, desde la perspectiva estoica, no dependen del ser humano como tal. De hecho es equiparable al reconocimiento cortesano exigido por Astolfo: “El no haberme conocido/ sólo por discuipta os doy/ de no honrarme más” (vv. 1352-1354), es decir, el no saber los derechos y cortesías

³³² *Lvgares comvnes de conceptos, dichos, y sentencias en diuersas materias*. Madrid, 1613, f. 43 (BNMadrid, R. 4481).

³³³ *Op. cit.*, pp. 496-497.

obligadas por el poder político y social que detenta. La actitud de Segismundo puede interpretarse en dos direcciones: como la liberación de los actos vanos, por restarles importancia; o mostrar al personaje como un ignorante que desconoce la cortesía.

La idea estoica —de antecedentes erasmistas— de un vivir moral, mediante la práctica de la virtud, de acuerdo con la naturaleza, como finalidad del hombre, significa una evasión de las convenciones sociales. Para el príncipe su respuesta a Astolfo de encomendarlo a Dios es el mejor ofrecimiento que puede hacerle. Por otro lado, Segismundo no parece desconocer la convención cortesana, ya que hace referencia a que Astolfo se puso el sombrero en su presencia (v. 1370). La exigencia de un trato cortesano no es congruente con la idea del sabio de la filosofía senequista, quien particularmente se refiere a los saludos: el sabio no se honrará u ofenderá si un mendigo, un rico o un mercader no corresponden a su saludo. “Pues así como no hace caso de la cortesía o descortesía de éste, tampoco de la del rey”.³³⁴ En su tratado *De la ira* Séneca sostiene: “...el ánimo apasionado se ofende por las cosas más pequeñas hasta el punto de que hay quienes mueven pleito por un

³³⁴ *De la constancia del sabio, Tratados morales*, ed. cit., t. II, XIII, 3-4, p. 299.

saludo, una carta, una palabra, una pregunta”.³³⁵ El príncipe muestra, pues, saber ciertas reglas sociales de comportamiento y aunque se halla dominado por las pasiones —pues el verdadero conocimiento se producirá cuando encuentre el camino hacia la virtud— hay en él una liberación de las cosas vanas que coincide con un planteamiento de la filosofía neoestoica, que también tiene como precursoras las ideas de Erasmo.

IX. La virtud y la sustancia razonable

Hasta el final de la obra, Segismundo desconoce los límites entre la realidad y el sueño. La acción de los objetos o circunstancias sobre el entendimiento no produce una representación conceptual nítida. Sin embargo, se opera una metamorfosis en el conocimiento y la actitud del personaje. Francisco Rico sostiene: “El cambio de Segismundo de ‘fiera’ enjaulada a monarca prudente es tan gratuito como el que lo lleva de atacar a Rosaura a adorarla rendido tres octosílabos después...”³³⁶ Para Ruano de la Haza la transformación de Segismundo en la tercera jornada no se debe a una conversión, sino a

³³⁵ *De la ira, ibid.*, t. II, L. III, IX, 5, p. 175.

empirismo (castigo). No obstante, sus propios análisis lo conducen a ver en la metamorfosis del personaje una aceptación intelectual de la virtud. Planteamiento que se relaciona con la teoría del conocimiento de los estoicos quienes consideraban que la sabiduría se produce como en una especie de conversión.³³⁷

Después de su estancia en el palacio, cuando Segismundo despierta en la torre y confiesa su deseo de venganza, basta el consejo de Clotaldo de que "aun en sueños/ no se pierde el hacer bien", para que el personaje decida cambiar: "Es verdad; pues reprimamos/ esta fiera condición,/ esta furia, esta ambición,/ por si alguna vez soñamos" (vv. 2148-2151). Palabras que recuerdan una de las máximas de Epicteto sobre la resistencia a las tentaciones y la firmeza en las convicciones: "En una palabra: hay que salir siempre victorioso, hasta en sueños".³³⁶ Es interesante ver la doctrina de Zenón sobre los sueños, quien estimaba

que a partir de los sueños puede cada uno darse cuenta de sus progresos [en la virtud]: cuando uno no se ve en los sueños complaciéndose en algo vergonzoso si aprobando o realizando algo terrible o absurdo, sino que, como un translúcido abismo de imperturbable serenidad, se le

³³⁶ "El teatro es sueño", ed. cit., p. 230.

³³⁷ Al respecto sustenta Séneca: "Hasta ahora trato de persuadirme de estas verdades que te encarezco, pero todavía no estoy persuadido". "Igualdad ante los bienes. La virtud, el bien supremo", *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VIII, E. 71, 30, pp. 414-415.

³³⁸ "Sobre el propio perfeccionamiento", *Manual*, ed. cit., 37, p. 54.

ilumina [la parte] imaginativa y pasional del alma, aquietada por la razón.³³⁹

Segismundo se basa en su propia experiencia para inclinarse al cambio: "y la experiencia me enseña/ que el hombre que vive sueña/ lo que es hasta despertar" (vv. 2155 2157). El príncipe sigue el método inductivo, pues basado en la experiencia particular sostiene que "todos sueñan lo que son" (v. 2176) y "que toda la vida es sueño" (v. 2186)

En la conversión religiosa generalmente el sujeto requiere y solicita un auxilio exterior.³⁴⁰ Segismundo en ningún momento muestra esta necesidad, su conversión es puramente ética, pero además volitiva, lo que significa un uso constante de la conciencia y de la reflexión. De hecho para los estoicos "la propia virtud se halla ubicada en la parte más noble de nuestro ser, es decir, en la racional".³⁴¹ Ello se traduce en que la virtud y el razonamiento

³³⁹ Plutarco, *Sobre los progresos de la virtud* 12, 82 f., *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 376, p. 141.

³⁴⁰ El ejemplo del protestante francés Adolphe Monod sobre la crisis de su conversión en Nápoles en 1827, es ilustrativo para analizar lo que ocurre al personaje calderoniano. Ante una profunda tristeza, Monod tuvo la plena conciencia de su incapacidad para superarla por medio de la razón y la voluntad, ya que las consideraba también enfermas. De tal forma que renunció a la fuerza y al mérito, y se dedicó a rezar. Dentro de la teología del dominico Domingo de Báñez eso significa que se abandonó en Jesucristo. Cf. William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*. Península, Barcelona, 1986, p. 187.

³⁴¹ Séneca, "Igualdad entre los bienes. La virtud, el bien supremo", *Epístolas*,

mantiene relaciones indisolubles. El mismo Calderón en la loa de Andrómeda y Perseo sostiene sobre el Entendimiento: “pues es a él a quien toca/ saber lo que es malo o bueno”. A lo que Eugenio Frutos comenta que hay que resaltar “el carácter intelectualista de la moral”.³⁴² Asimismo en el auto de *La vida es sueño*, solicita Amor a Poder: “Deja que el Entendimiento,/ con el racional instinto/ le advierta del bien y el mal,/ dándole un libre albedrío/ con que use del mal ó bien...”³⁴³ El entendimiento y el albedrío son elementos diferentes de ahí el racionalismo de la obra calderoniana.

Antes de ver las distintas situaciones dramáticas que se presentan al protagonista es necesario considerar, como apunta Everet Hesse, que “el soliloquio es el vehículo por excelencia para pintar la manifestación plástica de la vida mental del personaje, y va aumentando por un sutil raciocinio”.³⁴⁴ Los apartes, cumplen con la misma función.

En la tercera jornada, después de ser confundido con Clarín, el soldado 1 le ofrece la libertad y el poder; Segismundo, en los

ed. cit., t. I, L. VIII, E. 71, 30, 32, p. 415.

³⁴² “La filosofía de Calderón en sus autos sacramentales: las potencias del alma y el libre albedrío”, Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *op. cit.*, t. II, p. 498.

³⁴³ *Autos sacramentales. Desde su origen hasta fines del siglo XVII*. BAE, Madrid, 1865, t. 58, p. 425.

³⁴⁴ “La dialéctica del casuismo en Calderón”, Manuel Durán y Roberto

apartes, reflexiona sobre lo efímero de éste (vv. 2307-2343). En segundo lugar, cuando Clotaldo rehúsa ayudarlo, reacciona violentamente, pero acto seguido reflexiona de nuevo en un aparte y reprime sus pasiones, pues ignora si está despierto. Sin embargo, toma la decisión de obrar bien en sueños y en vigilia (vv. 2423-2424).

La tercera situación se presenta cuando el príncipe conduce al ejército, ya que siente orgullo de sí mismo y habla de la conquista del firmamento. Pero inmediatamente medita sobre lo efímero del aplauso y la posibilidad de despertar y perderlo (vv. 2656-2671). No olvidemos que desde que el príncipe despierta de nuevo en la torre a su regreso del palacio, sostiene que el aplauso es "prestado" (v. 2162). La propia experiencia en la Corte le ha enseñado la volatilidad de las cosas y situaciones, por ello Segismundo se prepara para la privación de cualquier tipo de bien tal y como aconsejaba Séneca, quien sostiene que "Ningún bien es útil a quien lo posee, sino aquel para cuya pérdida está aparejado el ánimo".³⁴⁵

En cuarto lugar tenemos la historia de Rosaura y su petición, circunstancia que lleva al personaje a darse cuenta de la realidad de

González Echevarría, *op. cit.*, t. II, p. 580.

³⁴⁵ "No hay por qué temer a la muerte", *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. I, E. 4, 6, p. 104.

lo ocurrido en el palacio. Sin embargo, lo efímero de las cosas lo conduce a compararlas con el sueño, y considerándose en medio de uno, decide traicionar la confianza de la dama y deshonrarla, para reflexionar acto seguido:

Mas con mis razones propias,
vuelvo a convencerme a mí
(vv. 2967-2968).

La participación efectiva del elemento racional en Segismundo se patentiza tanto verbalmente como en la representación, por ello exclama sorprendida Rosaura: "¿Cómo es posible, señor,/ que ni me mires ni oigas?/ ¿Aún no me vuelves el rostro?" (vv. 3002-3004). La dama no encuentra la reacción que esperaba en el príncipe y para evitar interpretaciones hay una didascalia implícita bastante elocuente. La respuesta del protagonista encierra ya un replanteamiento de las concepciones y de la conducta:

No te responde mi voz
por que mi honor te responda
no te hablo porque quiero
que te hablen por mí mis obras
ni te miro porque es fuerza,
en pena tan rigurosa,
que no mire tu hermosura
quien ha de mirar tu honra
(vv. 3008-3015).

Estos versos nos evocan similares consejos de Séneca a Lucilio: "...quien pretende renunciar al deseo de todas las cosas que enardecieron su pasión debe apartar los ojos y los oídos de todo lo que abandonó".³⁴⁶ En las palabras de Segismundo los sentidos se colocan en un nivel inferior respecto a los valores. Ante la voz se levanta el edificio del honor manifiesto a través de las obras. Hay un doble sentido del verbo "hablar": la acción lingüística de comunicación y la metafórica de los hechos que revelan valores y con ello significan. Por otro lado, nos encontramos ante dos aspectos semánticos del verbo "mirar": uno relativo a la acción material de ver; el otro en el sentido ético de preocupación por un valor. En esos versos podemos captar la transformación del conocimiento, y con éste de la conducta, de Segismundo, hay una enorme diferencia respecto al concepto primordialmente fisiológico y sensorial de las dos primeras jornadas, ya que "El entendimiento sabe/ moderar los sentimientos", como bien dice Silvia en *Las cadenas del Demonio*.³⁴⁷

Las diversas situaciones dramáticas que se presentan al personaje muestran con nitidez la idea estoica de que el pensamiento conserva

³⁴⁶ "Los viajes, obstáculo para la conversión", *ibid.*, t. I, L. VII, E. 69, 3, p. 394.

³⁴⁷ BAE, Madrid, 1863, v. 12, t. 3, p. 531.

el contacto con las cosas del que parecía alejarse (impresiones sensibles, tendencias, bienes) y que se encontrarán intactos en su contenido material, en su contenido literal, aunque revestidas de una significación totalmente nueva una vez realizada la conversión al Logos.³⁴⁸

Al conocer a Rosaura el príncipe recibió una impresión sensible, obviamente apegada al aspecto material. De ahí que la protagonista, al sensibilizar los sentidos de Segismundo, represente el desencadenamiento de una pasión amorosa.

X. Rosaura: la representación antitética de la virtud

Desde el inicio de la obra, el espectador ha presenciado la caída de la dama del caballo. En dos ocasiones, en las descripciones de caballos atribulados, se recurre a los cuatro elementos, y es precisamente Rosaura quien los cabalga. En este punto observamos que Calderón aplica el sistema básico de la ciencia natural, es decir, la doctrina física de los cuatro elementos también presente en la filosofía estoica,³⁴⁹ al microcosmos. Como señala Alan Paterson respecto a A

³⁴⁸ Victor Goldschmidt, *op. cit.*, p. 295.

³⁴⁹ Vid. "Zenón", Diógenes Laercio, *op. cit.*, 95, p. 189.

secreto agravio, secreta venganza, en *La vida es sueño* se da una "transposición del modelo elemental desde una escala macrocósmica a la microcósmica",³⁵⁰ pero en nuestro caso no se aplica directamente al género femenino, sino al mundo animal, a un caballo:

...el cuerpo es la tierra,
 el fuego el alma que en el pecho encierra,
 la espuma el mar, el aire su suspiro...
 (vv. 2676- 2678).

La agitación de los caballos que resumen en sus cuerpos los cuatro elementos, revela una pérdida de control. Pero además, el alma, que para los estoicos es un pneuma ígneo que tiene sede en el corazón, participa de la turbación.³⁵¹ Como apunta Joaquín Casaldueiro: "El caballo como símbolo de las pasiones era frecuente",³⁵² y dicen Kurt Reichenberger y Juventino Caminero que "los caballos significan pasiones del alma".³⁵³ De acuerdo con Angel

³⁵⁰ Alan Paterson, "Retorno a Picatoste y su Calderón ante la ciencia", *Hacia Calderón* (Décimo Coloquio Anglogermano, Passau, 1993). Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1994, pp. 119-125; 123.

³⁵¹ Al respecto escribe Diógenes Laercio: "Que el *principal* es la parte dominante del alma, en donde se engendran las fantasías y los apetitos, y de donde procede la razón. Su residencia es en el corazón". *Op. cit.*, 108, p. 194. En su tratado *De la ira*, Séneca afirma que "el pecho es la parte más caliente de todo el cuerpo". *Tratados morales*, ed. cit., t. II, L. II, XIX, 3, p. 125. Cf. Capelle, *op. cit.*, p. 429; Victor Goldschmit, *op. cit.*, p. 286.

³⁵² "Sentido y forma en *La vida es sueño*", Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *op. cit.*, t. II, p. 672.

³⁵³ "Los pretendidos crímenes de Segismundo", *Calderón dramaturgo*. Reichenberger, Kassel, 1991, pp. 41-116; p.94.

Valbuena Briones, en la obra de Calderón, el caballo es el símbolo de los instintos pasionales y puede funcionar en dos formas: como mal augurio o como la pérdida del control racional del individuo en beneficio de las pasiones.³⁵⁴ En *La vida es sueño*, el personaje femenino aparece estrechamente ligado al ímpetu del animal. Además, al caer del caballo, Rosaura dice que bajará el monte “ciega y desesperada” (v. 13), vocablos que remiten al arrebató. En este punto es preciso notar que en la edición de Zaragoza la bajada del monte la haría “sola y desesperada” (v. 13). A Calderón le interesa enfatizar, en la versión madrileña, la ausencia del elemento racional en el personaje. Por ello me parece un poco nebuloso el carácter “demasiado cerebral, demasiado silogistic[o], demasiado discret[o]” de Rosaura, que observa José María Ruano de la Haza.³⁵⁵ Recordemos que en la segunda jornada, la dama sostiene en un soliloquio que, “en llegando la ocasión/ ha de hacer lo que quisiere/ el dolor, porque ninguno/ imperio en sus penas tiene” (vv. 1872-1885). Para el estoicismo es fundamental el control del sufrimiento físico y moral. En su tratado *De la Providencia*, Séneca aconseja: “Despreciad el

³⁵⁴ "Simbolismo. La caída del caballo", *Perspectiva*, ed. cit., p. 50.

³⁵⁵ "Teoría y praxis del personaje teatral áureo: Pedro Crespo, Peribáñez y Rosaura", en Ysla Campbell, ed., *El escritor y la escena*, V. Estudios sobre teatro español y novohispano de los Siglos de Oro. Homenaje a Marc Vitse. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1997, p. 35.

dolor: o acabáis con él o acaba con vosotros”;³⁵⁶ y en una de sus cartas puntualiza:

La virtud, en efecto, se funda en una concordancia: todas sus obras están en perfecto acuerdo con ella. Tal armonía se pierde si el alma, que conviene mantener encumbrada, se abate por el duelo y la añoranza. Es deshonesto el azoramiento, la inquietud, la desgana en cualquier actividad; la honestidad supone seguridad, prontitud, intrepidez, disponibilidad para el combate.³⁵⁷

Aun temiendo ser prolija, en esta misma epístola hay otro texto de Séneca que permite ver el contraste entre aquellos que utilizan la razón y quienes no lo hacen, pues la causa de admirar la propia persona radica en el hecho “de tener bajo su dominio los mismos males, de sojuzgar con la razón —la fuerza más poderosa de todas— el azar, el dolor y la injuria”.³⁵⁸ El imperio del dolor en Rosaura descarta el uso del razonamiento.

Por otro lado, la segunda vez que Rosaura cabalga, acaba de transcurrir la escena en la que se enfrenta a Clotaldo, y a pesar de que la aliente la búsqueda de la fama y el honor, acepta que oponerse al casamiento de Astolfo con Estrella “Es locura” (v. 2640), que no puede vencer, que perderá la vida y el honor, y aunque ante la

³⁵⁶ *Tratados morales*, ed. cit., t. II, VI, 6, p. 263.

³⁵⁷ “El bien de la honestidad frente a los dones de la fortuna”, *Epístolas*, ed. cit., t. I, E. 74, 30, pp. 437-438.

definición de Clotaldo de que "Es desatino" todo su intento ella anteponga el "valor", finalmente reconoce que "Es rabia, es ira" lo que motiva sus acciones. De ahí que la denominación de Clotaldo sobre la conducta de ésta como "Ciega pasión" (v. 2649), resulte una definición lógica para el espectador, quien, además, ya ha escuchado autocalificarse así a la propia protagonista.

En la estructura dramática del texto, Rosaura es la representación antitética de la virtud a la que llegará Segismundo. De tal forma que, desde la perspectiva estoica, la historia de Rosaura forma parte coherente de la estructura dramática de la obra. Sin este personaje femenino no existiría una de las pasiones fundamentales de Segismundo y una de sus pruebas determinantes en su camino hacia la virtud.

Son varios los críticos que se han ocupado en señalar lo desafortunado de la crítica de Menéndez Pelayo sobre que la intriga en torno a Rosaura es "planta parásita",³⁵⁹ o el de Arturo Farinelli que podemos resumir en sus palabras: "Corra el pensiero da una parte, e corra dall'altra l'azione drammatica, il poeta non se preoccupa [...] E, in conclusione, trasmuta il dramma del sogno della

³⁵⁸ *Ibid.*, 20, p. 434.

³⁵⁹ *Vid. Menéndez Pelayo, "Calderón y su teatro", en Estudios y discursos de crítica literaria. Madrid, 1941, t. III, apud. Enrique Rull, "Estudio preliminar" a su*

vita nel dramma dell'onore restaurato".³⁶⁰ A estos estudiosos habría que añadir a Enrique Rull quien sostiene que "no están en igualdad de relevancia" ésta y la prueba de Segismundo,³⁶¹ y a Francisco Rico, cuyas palabras es necesario repetir: "El cambio de Segismundo de 'fiera' enjaulada a monarca prudente es tan gratuito como el que lo lleva de atacar a Rosaura a adorarla rendido tres octosílabos después..."³⁶²

Wilson ha señalado con absoluta certitud respecto al papel de Rosaura en relación con Segismundo que "Rosaura is the instrument of his conversion".³⁶³ De ahí que creo poco prudente por parte del mismo Wilson llamar "sub-plot" al tema de Rosaura. Es mucho más clara la idea de Sloman cuando señala que "Calderón has created a single, coherent, and integrated dramatic movement".³⁶⁴

Desde diversos ángulos para Whitby,³⁶⁵ Sloman,³⁶⁶ Francisco Ayala³⁶⁷ y Edwin Honig³⁶⁸ el tema de Rosaura forma parte integral de

edición de *La vida es sueño*, ed. cit., p. 24.

³⁶⁰ *La vita è un sogno*. Torino, 1916, P. 2, p. 285, apud. Wilson "On *La vida es sueño*", Bruce Waedropper, ed., *Critical Essays on the Theatre of Calderón*. New York University Press, 1965, p. 68.

³⁶¹ *Op. cit.*, p. 24.

³⁶² "El teatro es sueño", en *op. cit.*, p. 230.

³⁶³ "On *La vida es sueño*", ed. cit., p. 78.

³⁶⁴ "The Structure of Calderón's *La vida es sueño*", Wardropper, *Critical Essays*, ed. cit., p. 91.

³⁶⁵ "El papel de Rosaura en la estructura de *La vida es sueño*", en Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *op. cit.*, t. II, pp. 629-646.

la comedia. Eso es cierto, sin embargo, el enfoque analítico desde el pensamiento neoestoico nos permite comprender la unidad que forman Segismundo y Rosaura. Calderón asoció los elementos vicio/virtud, pasión/razón. Los dos temas aparecen fusionados y el desenvolvimiento de uno depende del otro. La causa central del vencimiento de Segismundo sobre sí mismo es Rosaura y ello explica la conversión, nada rápida y nada fortuita. La pasión es parte central del drama y es lo único que justifica la conversión. El tema del honor de la dama es un vehículo para la configuración del personaje: Rosaura como representante de la pasión desbocada ante la que Segismundo reacciona y dará fin al casarla con Astolfo.

La restauración del honor de Rosaura se halla dentro de las pruebas del protagonista, como hemos visto. La dama es una especie de caballo desbocado que —como se expresa en *El mayor monstruo del mundo*— “perdido el gobernarle,/ no hay rienda que le corrija/ ni bocado que le pare”.³⁶⁹ Sin embargo, en el príncipe se opera un cambio que lo conduce a retornar a dicha representación sensible de la dama, ante la que había reaccionado según el dictado de sus

³⁶⁶ “The Structure of Calderón’s...” art. cit.

³⁶⁷ “Porque no sepas que sé”, Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *op. cit.*, pp. 647-666.

³⁶⁸ “El príncipe magnánimo y la conciencia moral en <La vida es sueño>”, *ibid.*, pp. 747-768.

pasiones, para disentir, mediante el uso de la voluntad, de esa conducta, desde una perspectiva racional asociada con la virtud y por ende con las obras, no porque sea una hermana postiza o una especie de “hermafrodita” como dice Honig.³⁷⁰ Segismundo revela la fuerza de la aptitud humana para buscar espontáneamente el bien. Ello explica que, de acuerdo con las expectativas de Rosaura³⁷¹ se produzca un desdén aparente y le responda que no le habla “porque quiero/ que te hablen por mí mis obras” (v. 3011). Se ha evolucionado de la relación sensorial (voz/escuchar; ver/ser visto) a la relación intelectual (virtud/obras). Es decir que del conocimiento sensible se derivaron reacciones distintas en el protagonista, dado que ha llegado a considerar que “el bien sumo no es sino la honestidad”.³⁷² Después del análisis hecho no me parece acertado el juicio de Casaldueiro cuando afirma:

Clotaldo nos muestra que la actitud del discurrir en el Barroco no es intelectual, sino sentimental. La verdad está fuera de nosotros y a nuestra vista. Nos dicen en qué consiste la verdad; no hemos de buscarla, hemos de apoderarnos sentimentalmente de ella.³⁷³

³⁶⁹ Ed. cit., I, p. 73.

³⁷⁰ Art. cit., p. 758.

³⁷¹ El parlamento de la petición de Rosaura es considerado por Vitse “une invocation qui est sans doute, par l’authenticité de sa fraîcheur mythologique, le sommet poétique de la pièce”. *Segismundo y Serafina*, ed. cit., p. 62.

³⁷² Séneca, “Igualdad entre los bienes. La virtud, el bien supremo”, *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VIII, E. 71, 4, p. 406.

³⁷³ “Sentido y forma de *La vida es sueño*”, en Manuel Durán y Roberto

Desde el punto de vista dramático es altamente significativo el proceso escénico de transición del protagonista. Ante cada situación —la propuesta del soldado, el rechazo de Clotaldo, al conducir al ejército, frente a Rosaura— el espectador puede presenciar escénicamente la transformación racional del personaje a la virtud. Momento que debe marcarse con una gestualidad que permita al espectador notar la metamorfosis que se está operando a través de una íntima confrontación: el personaje transita de la pasión a la razón a través de una lucha interna, de una profunda tensión en la que hay un primer impulso y luego una reflexión.

El cambio de Segismundo ha implicado una prueba tras otra. Séneca comenta a Lucilio: “...no tienes por qué pensar que exista para la sabiduría otra edad más apropiada que ésta, la cual, a través de numerosas pruebas y de un constante arrepentimiento, se ha dominado y, una vez moderadas las pasiones, ha realizado saludables progresos.”³⁷⁴ De acuerdo con el pensamiento de los estoicos:

El sistema de la verdad, el encadenamiento recíproco de las virtudes seguiría siendo abstracto e ineficaz, sin las

González Echevarría, *op. cit.*, t. II, p. 676.

³⁷⁴ “Las ventajas del retiro”. *Epístolas*, ed. cit., t. I, E. 68, 14, p. 393.

ocasiones que les aporta continuamente la vida cotidiana para que tales virtudes se prueben o se confirmen en tal juicio verdadero, en tal acto de virtud, fragmentos que actualizan y expresan, en cada momento, el sistema entero.³⁷⁵

La vida diaria y distintas situaciones, que pudiéramos llamar extremas, se condensan de acuerdo con las necesidades de la economía dramática: ante el vulgo, ante el apoyo del prójimo, ante sí mismo, ante la mujer, ante el padre, el personaje sostiene una serie de luchas internas, pues todas esas relaciones implican pasiones diversas relativas tanto al cuerpo como al espíritu —poder, ira, vanagloria, deseo, venganza— en las que domina el intelecto. Desde la perspectiva del estoicismo "sólo por el Logos nos damos cuenta de nuestra relación con los otros hombres y de los deberes que acompañan a esta relación".³⁷⁶ Es decir, que el razonamiento es la única vía para la comprensión y el conocimiento de las relaciones sociales. En *El castillo de Lindabridis* dice Malandrín: "Sobre los afectos reina/ la razón".³⁷⁷ Rosaura, pues, funciona como detonador y móvil del amor/pasión del príncipe quien debe luchar por su vencimiento en nombre de la virtud y, como buen tacitista, como veremos, de la razón de Estado.

³⁷⁵ V. Goldschmit, *op. cit.*, p. 294.

³⁷⁶ Capelle, *op. cit.*, p. 436.

³⁷⁷ (Victoria B. Torres, ed.). EUNSA, Pamplona, 1987, vv. 807-808.

XI. Segismundo dueño de sí mismo

El vencimiento de cada una de las pasiones por Segismundo desemboca en una meridiana claridad ante el enfrentamiento final con el padre en el cual da muestras de un uso extraordinario de la razón que sorprende a quienes lo rodean. El príncipe revela un conocimiento profundo sobre las relaciones del hombre con la Providencia y la conducta que debe asumir, que corresponde a la mentalidad neoestoica. En primer término sostiene que Dios no engaña al escribir el destino, la divinidad no se equivoca ni miente, quien lo hace "es quien, para usar mal dellas,/ las penetra y las alcanza" (vv. 3170-3171), en este caso, ni más ni menos que la figura del rey. Tal idea remite al pensamiento de Séneca: "La bondad o maldad en estos casos [estar en un festín o bajo tormento] no la determina la circunstancia material sino la virtud; dondequiera ésta se halla presente, confiere a la totalidad la misma dimensión y el mismo valor".³⁷⁸

³⁷⁸ "Igualdad entre los bienes. La virtud, el bien supremo", *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VIII, E. 71, 21, p. 412.

Para los estoicos las instancias externas son indiferentes, en este caso el soldado, Clotaldo, Rosaura, Basilio, es la orientación de la voluntad la que es positiva o negativa. Justo Lipsio sostiene: “El origen de la razón es del cielo, o por mejor decir de Dios”, acto seguido cita a Séneca: “En el hombre esta vna parte del diuino Espiritu.”³⁷⁹ Por otro lado, como vimos, Lipsio considera a Dios como “mente eterna”, al igual que los estoicos. Marco Aurelio se refiere a Dios como “La mente gobernadora del universo”.³⁸⁰ De tal forma, Segismundo consigue la libertad en la que pensaban los estoicos porque “Cette liberté est d'abord libération à l'égard des passions”.³⁸¹

Es interesante notar que entre los moralistas españoles de la época también se insiste en la necesidad de que el individuo controle, mediante el uso de la razón, las inclinaciones pasionales. Fray Iuan Benito Guardiola, en 1591, define al “ciudadano”:

...ninguno se puede llamar con esse renombre que no sea virtuoso, y sola la virtud es el bien de que el hombre sabio y discreto deue gloriarse como de joya y tesoro inestimable pues ella es la que hermosea el alma, y lo haze señor de si mismo, refrenando la furia de las passiones que de si lo enagenan...³⁸²

³⁷⁹ *Libro de la constancia*, ed. cit., pp. 13-14.

³⁸⁰ *Soliloquios*. Porrúa, México, 1975, L. VI, 5, p. 110; en Marco Aurelio, *Meditaciones*, se lee: “The reason which governs”. A Gateway Edition, Chicago, 1956, p. 61.

³⁸¹ Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 107.

³⁸² *Op. cit.*, ff. 53-53v.

Por otra parte, Segismundo postula un principio del estoicismo en relación con el comportamiento humano frente al destino:

No antes de venir el daño
se reserva ni se guarda
quien le previene; que aunque
puede humilde —cosa es clara—
reservarse dél, no es
sino después que se halla
en la ocasión, porque aquesta
no hay camino de estorbarla
(vv. 3220-3227).

El espectador, sin embargo, ya ha recibido una anticipación de esta idea en labios del mismo personaje: "...que es hacer burla del daño/ adelantarle el consejo" (vv. 2366-2367). La Providencia, pues, no puede vencerse con premeditación, como intentó Basilio, sino en el momento en el que se suscita el acontecimiento, es decir, a través de las reacciones, del uso del libre albedrío. Hay que inducir las reglas, analizar cada caso particular, para llegar a leyes generales y no a la inversa como ha hecho Basilio, quien enmascarando sus intenciones deduce del horóscopo cuáles serían las reacciones del príncipe. Pretende usar el método inductivo, a través del experimento, pero ya ha llegado a una deducción que, en este caso, intentaría ser una deducción empírica o disfrazada de inducción.

Como podemos ver, el cambio de Segismundo es distinto del tipo de conversión en que el individuo se abandona y despoja de la fuerza propia. Las palabras y razonamientos del príncipe en dos vertientes —pros y contras de sus reacciones negativas— no nos permiten sostener la tesis de una revelación divina. Por el contrario, podemos observar una coincidencia entre la corriente molinista y el pensamiento estoico, al concebir el uso de la razón y las obras como acceso a la salvación, es decir, concediendo una soberanía efectiva al libre albedrío. Y en este punto hay una total concordancia con las ideas de Séneca quien sostiene que el perfeccionamiento de la conducta depende de la voluntad: "...perseveras en tu caminar hacia la sabiduría, la cual es poco sensato pedir cuando la puedes recabar de ti mismo".³⁸³ En este contexto podemos concluir, como propone Michel Cavillac para el *Guzmán*, que *La vida es sueño* plantea "la difficile émergence du Nouveau (la raison) sans cesse compromis par les pesanteurs de l'Ancien (la sensualité)".³⁸⁴

³⁸³ "Un Dios habita en nuestra alma", *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. IV, E. 41, 1, pp. 256-257. Fernández de Navarrete traduce: "Es insensato pedirla ni esperarla de los dioses cuando podemos alcanzarla por nosotros mismos" "Dios reside en la conciencia del hombre", *Cartas*, ed. cit., p. 164.

³⁸⁴ *Gueux*, ed. cit., p. 89.

XII. *De brevitae vitae*

Una razón fundamental para que se opere esa metamorfosis es que Segismundo toma conciencia del carácter transitorio del mundo y rechaza la moral utilitaria. En primer término, a lo largo del texto, en toda la representación, el espectador escucha asociaciones constantes entre la vida y la muerte: Rosaura define a Segismundo como "vivo cadáver" (v. 94); Segismundo piensa en la torre como "cuna y sepulcro" (v. 194), y de sí mismo expresa: "siendo un esqueleto vivo/ siendo un animado muerto" (vv. 201-202); Clotaldo dice a Segismundo: "antes de nacer moriste" (v. 321); Basilio considera el embarazo como "..sepulcro vivo/ de su vientre, porque el nacer/ y el morir son parecidos" (vv. 665-667); respecto a la pócima afirma que deja a quien la toma "vivo cadáver" (v. 998); Clarín define como "una sombra de la vida/ y una llama de la muerte" (vv. 2027-2028), la experiencia de Segismundo en el palacio; el mismo Clarín, refiriéndose a su apetito dice que vino "a morir viviendo" (v. 2193); ante la rebelión popular, Estrella describe la situación: "cada edificio es un sepulcro altivo/ cada soldado un esqueleto vivo" (vv. 2474-2475). El uso frecuente del oxímoron por Rosaura, Segismundo, Basilio, Clarín, Estrella, prepara al espectador para que se establezca una relación íntima entre la vida y la muerte, entre el

nacer y el peracer, entre el sueño y la transitoriedad de la existencia. Para Marc Vitse esta circunstancia produce una atmósfera infernal: “Bruits de chaînes, feu, glace et âmes en peine achèvent de composer l’atmosphère infernale du royaume atemporel et deshumanisé de la mort”.³⁸⁵ Pero eso no se reduce al ámbito humano, dicha comunión se aplica tanto a personas como a objetos, pues se encuentran en un ciclo donde el hombre está fatalmente condenado desde su nacimiento. “...Todo lo que ha empezado acabará también”, dice Séneca en su *Consolación a Polibio*³⁸⁶ y con ello significa no sólo el fin del género humano, de todo lo existente en la Tierra, sino también del universo. Expresa Lipsio: “...todas las cosas pasan en esta fatal rueda del nacer, y el perecer, y solo puede auer en esta maquina del mundo, alguna cosa de larga edad, pero ninguna eterna”.³⁸⁷ En el mismo sentido apuntan sus palabras cuando dice: “...este mismo año salio vn cometa, q claramete se via crecer, y meguar, y vimos (cosa dificultosa de creer) como en el mismo cielo puede nacer algo, y morir...”³⁸⁸ Como observamos en el capítulo sobre la ciencia, en *La vida es sueño* Calderón también se refiere a los cometas cuyo carácter transitorio significaba, dentro de las ideas de

³⁸⁵ *Segismundo y Serafina*, ed. cit., p. 11.

³⁸⁶ Ed. cit., p. 127.

³⁸⁷ *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 44.

la época, “mutaciones de reinos” en palabras de Alejo Venegas.³⁸⁹ Sin embargo, como hemos mostrado, hay en Calderón una muestra de la evolución en las concepciones astronómicas del XVII. Así, dentro del pensamiento calderoniano representado en esta obra, también se encuentra una idea —si bien simbiótica— del cosmos en su conjunto.³⁹⁰ Lo que en otros períodos pudo concebirse como algo inmutable ha sufrido una transformación lo que conlleva a un pensamiento y una actitud distintos frente al mundo.

De tal forma, la cadena entre la vida y la muerte nunca se rompe, ya que al presentarse, ésta recuerda a quienes permanecen vivos la transitoriedad del mundo y la inexorabilidad del hado. De ahí la verosimilitud del parlamento de Basilio cuando exclama ante el cuerpo de Clarín:

¡Qué bien, ¡ay cielos!, persuade
nuestro error, nuestra ignorancia
a mayor conocimiento
este cadáver que habla
por la boca de una herida,
siendo el humor que desata
sangrienta lengua que enseña
que son diligencias vanas
del hombre cuantas dispone

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 41.

³⁸⁹ *Vid.* n. v. 276, de la edición de Ruano de *La vida es sueño*.

³⁹⁰ Como dijimos en el apartado sobre “Ideología y ciencia”, el desasido cometa al que alude Calderón nos recuerda las ideas de Brahe respecto a la trayectoria de un cometa.

contra mayor fuerza y causa...
(vv. 3098-3107).

La concepción clara sobre la brevedad de la existencia conduce a Segismundo a la consideración de que la vida se pasa en sueños y que todo es efímero, se establece un símil entre la brevedad de la existencia y lo fugaz del sueño. La historia de Rosaura y su petición solicitada a Segismundo una vez liberado, conducen al protagonista a tomar conciencia sobre los sucesos ocurridos en el palacio. No obstante, lo volátil de éstos lo lleva a compararlos con el sueño. Y aquí encontramos una influencia textual directa de la tragedia de Séneca, de ahí que transcriba fragmentos de las famosas décimas:

Sueña el rey que es rey, y vive
con este engaño mandando,
disponiendo y gobernando;
y este aplauso, que recibe
prestado, en el viento escribe
y en cenizas le convierte
la muerte: ¡desdicha fuerte! [...]

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).

Este citado soliloquio, hunde sus raíces más profundas en la tragedia de Séneca *Hércules loco*, donde se dice:

Rinde aquél culto a los soberbios pórticos
y a las hurañas puertas de los reyes, sin conciliar el sueño.
Este otro las riquezas, su felicidad,
contempla sin descanso, boquiabierto ante tales tesoros
y pobre en medio de un montón de oro.
A aquél lo arrastra la popularidad
y el vulgo más voluble que las olas,
levantándolo hinchado con su frívolo soplo.
Este trafica entre airados debates del clamoroso foro
y alquila sin escrúpulos su ira y sus palabras.
De pocos es amiga una quietud sin angustias:
son esos que acordándose de lo veloz del tiempo
intentan apresar unos momentos
que nunca han de volver; mientras dejen los hados,
vivid alegres; se apresura la vida
en rápida carrera y volando los días
hacen girar la rueda del año que se precipita [...]
las Parcas llegan en el justo momento.
Nadie queda eximido de esa orden,
nadie puede aplazar el día que está escrito...³⁹¹

La influencia textual del estoico cordobés es bastante nítida: el poder político en sus más elevadas manifestaciones, esto es, el del rey o de quien se pone a sus plantas; el económico, referido a sus extremos, rico/pobre; el aumento de los bienes o la reputación, la búsqueda de puestos, las ofensas (v. 2158 y ss.). Es decir, el poder, la vanagloria, en una palabra las pasiones, se encuentran en ambos

³⁹¹ *Tragedias* (ed., trad y ns. Jesús Luque Moreno). Gredos, Madrid, 1a ri.,

textos, casi en el mismo orden y con un sentido comparable, como circunstancias externas al propio individuo que se deja arrastrar por ellas sin contemplar que son efímeras y que la existencia implica vivencias más profundas.

Finalmente el destino de cualquier ser humano, vicioso o virtuoso, rey o plebeyo, es la muerte. De tal forma, el pensamiento y la acción de Segismundo se producen con base en la consideración de que la vida se pasa en sueños. Las grandezas materiales (la majestad, el poder y la riqueza) son para el personaje "Fantásticas ilusiones/ que al soplo menos ligero/ del aura han de deshacerse" (vv. 2328-2330). Ante ellas se afirma el peso de la conciencia:

...ya os conozco, ya os conozco,
y sé que pasa lo mismo
con cualquiera que se duerme
(vv. 2338-2340).

Frente a este reconocimiento no podemos dejar de aludir a una de las máximas de Epicteto, quien aconseja que ante un pensamiento perturbador se responda: "Te conozco: *Eres un puro engaño y no lo pareces*".³⁹² Séneca plantea una idea similar sobre el sueño: "Los naturales indolentes, que han de estar inclinados al sueño o a una

1988, t. I, (vv. 164-190), p. 129.

³⁹² "De los bienes verdaderos y que nos son propios, de los falsos y extraños", *Máximas*, ed. cit., 7, p. 36.

vigilia muy semejante al sueño, están compuestos de elementos inertes...”³⁹³ Lipsio afirma que “Sueño o sombra es el hombre”.³⁹⁴ Ahora bien, la comparación entre lo efímero de las dichas terrenales y el sueño se encuentra también en el pensamiento de los moralistas españoles de los siglos XVI y XVII. Proveniente de una tradición bíblica del *Antiguo Testamento*, la historia de Job sirve a Rivadeneira, fuente directa de Calderón en *La cisma de Inglaterra*,³⁹⁵ para explicar la concepción de la vida como sueño. Dice Job: “Rico se acuesta, pero por última vez;/ Abrirá sus ojos y nada tendrá” (27:19).³⁹⁶ La explicación de Rivadeneira sobre el texto anterior ayuda a entender el concepto de la época sobre el título de la obra de Calderón que estudiamos:

En las cuales palabras nos da á entender dos cosas. La primera que *toda esta vida es un sueño*, y que los que

³⁹³ *De la Providencia, Tratados morales*, ed. cit., t. II, V, 9, p. 261. Dice Séneca en una de sus cartas a Lucilio: “Contar el sueño lo hace el que está despierto; asimismo confesar los vicios es indicio de salud. Despertemos, pues, a fin de que podamos refutar nuestros propios errores. Mas sólo la filosofía nos despabilará, sólo ella nos sacudirá del pesado sueño”. “Reconocimiento de nuestros vicios. El remedio de la filosofía”, *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VI, E. 53, 8, p. 308.

³⁹⁴ *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 46.

³⁹⁵ Francisco Ruiz Ramón nos dice que la fuente histórica de la obra es Rivadeneira en el Libro Primero de la *Historia Eclesiástica del Scisma del Reino de Inglaterra* (Madrid, 1588). Introducción a su edición de la obra. Castalia, Madrid, 1981, p. 55.

³⁹⁶ El texto citado por Rivadeneira varía un poco en su traducción: “El rico cuando durmiere no llevará nada consigo; abrirá sus ojos y hallará las manos vacías”. *Tratado de la tribulación*, en *op. cit.*, p. 389.

poseen muchas riquezas y grandes bienes y se tienen por ricos, realmente no lo son, sino que sueñan que son ricos. Deléitense en las riquezas que sueñan que tienen, y en despertando á la hora de la muerte, se hallan pobres [...] cuando duerme y muere el cuerpo en la sepultura, entonces se abren los ojos del alma, para ver y conocer que todas las cosas deste mundo son una representación y vana figura.³⁹⁷

Ideas muy similares se encuentran en san Juan Crisóstomo, citado también por Rivadeneira: “Todas las cosas de esta vida son como una sombra ó sueño, y por eso debemos mirar y esperar las de la otra...”³⁹⁸ En palabras propias de Rivadeneira: “...todas las cosas humanas son como un poco de aire ó como un sueño, y que desaparecen como humo y se deshacen como espuma, y se pasan como sombra...”³⁹⁹ Tal concepción sobre la vida la encontramos en otros pensadores españoles. En 1603, Francisco de Valles, perteneciente a un círculo de letrados de ideas reformistas, sostiene que “...las monarquias, las priuanças, y las riquezas passan en sueños, y son como heno”.⁴⁰⁰

En el ambiente de la época se manifiestan, pues, determinadas ideas y pensamientos en torno a la vida como sueño. De tal suerte, no

³⁹⁷ *Idem.*

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 373.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 374.

⁴⁰⁰ *Cartas familiares de moralidad.* Madrid, 1603, f. 75 (BNMadrid, 2/68305).

es extraño hallarlas en las representaciones y en los textos dramáticos.

Lo efímero de la existencia y la escasa importancia del mundo material llevan a Segismundo a la conclusión de desear obrar bien (v. 2400), con lo que inicia el arduo proceso de vencerse a sí mismo (v. 3258). La situación más difícil es la atracción por Rosaura —de ahí que la función dramática de ésta sea esencial—, sin embargo sostiene una lucha interna y elabora un juicio: "...si sé/ que es el gusto llama hermosa/ que le convierte en cenizas/ cualquiera viento que sopla,/ acudamos a lo eterno,/ que es la fama vividora/ donde ni duermen las dichas/ ni las grandezas reposan" (vv. 2978-2985). Palabras que inevitablemente nos recuerdan algunas concepciones axiológicas de Séneca: "...porque aquel el verdadero bien, la sabiduría y la virtud, no muere, es estable y eterno. Es el único bien inmortal que pueden alcanzar los mortales".⁴⁰¹ Lo material era considerado por los estoicos —con Erasmo como predecesor— servil y despreciable por no depender de nosotros mismos. Dice Epicteto:

De lo existente, unas cosas dependen de nosotros; otras no dependen de nosotros. De nosotros dependen el juicio, el impulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro. Y no dependen de nosotros el cuerpo, la

⁴⁰¹ "Firmeza interior frente a la incostancia de la fortuna", *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XVI, E. 98, p. 229.

hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro.⁴⁰²

De tal forma, para Segismundo, a partir de su propia experiencia, el hecho de comprobar la facilidad con que gira la rueda de la fortuna, lo transitorio del mundo, aunque no se dé exacta cuenta de lo ocurrido, le permite concebir los bienes terrenales y la moral utilitaria como factores de escaso valor, de ahí que sean elementos decisivos en su transformación hacia la virtud. Aunque teóricamente en el caso de Segismundo podríamos hablar de una inducción incompleta, dado el escaso número de casos que contempla para extraer conclusiones, es obvio que la economía dramática lo impone de tal suerte.

XIII. El soldado y el cumplimiento del destino⁴⁰³

Al dominar las pasiones mediante el uso de la razón, Segismundo se halla en el camino que lo conducirá al vencimiento total del hado, en lo que a su parte se refiere. Falta todavía refutar otro de los vaticinios del rey Basilio respecto al príncipe: "...por quien su reino

⁴⁰² *Manual*, ed. cit., cap. I, 1, p. 183.

vendría/ a ser parcial y diviso,/ escuela de las traiciones/ y academia de los vicios" (vv. 714-717). La perspectiva de la división del reino se presenta no sólo por el conocimiento de Segismundo de su papel de príncipe heredero, sino por la participación directa de un representante de la oposición a los intereses del Estado: el soldado liberador. Aquél conforma el grupo de la monarquía nobiliaria, mientras que el soldado representa los intereses populares o propios, pero opuestos siempre a los del rey. Y así lo manifiesta Basilio: "Dígalo en bandos el rumor partido,/ pues se oye resonar en lo profundo/ de los montes el eco repetido,/ unos '¡Astolfo!' y otros '¡Segismundo!'" (vv. 2436-2439).

El soldado, efímero, pero trascendente personaje, funciona dramáticamente como la factibilidad de la división del reino y el cumplimiento total del vaticinio. La unión de Segismundo al grupo popular hasta sus últimas consecuencias, hubiese significado la manifestación plena de dicha división.

En general, al soldado 1 se le ha venido calificando de "rebelde" por la crítica.⁴⁰⁴ Dicha rebeldía, obviamente se refiere a su

⁴⁰³ Agradezco la sugerencia de este título a Francisco Ruiz Ramón.

⁴⁰⁴ *Vid.*, entre algunos otros trabajos, H.B. Hall, "Segismundo and the Rebel Soldier". *BHS*, XLV (1968), pp. 189-200; Alexander Parker, "Calderón's Rebel Soldier and Poetic Justice". *BHS*, XLVI (1969), pp. 120-127; Eugenio Suárez Galván, "Vuelta a Segismundo y el soldado rebelde". *Romance Notes*, XIII

oposición a las decisiones del rey Basilio, quien continúa en su papel de soberano al producirse la sublevación. No estamos de acuerdo con Robert Lauer cuando sostiene que “Basilio, aun desde una perspectiva real absolutista, cancela su soberanía en el momento en que la cede a un moscovita”,⁴⁰⁵ porque, aunque se anuncia esa posibilidad, no llega a actualizarse.

La crítica se ha preocupado por el destino final del soldado, considerando a veces como injusto su castigo, por lo que Segismundo estaría en el camino de ser un tirano. El mismo Lauer sostiene que Segismundo es “maquiavélico (en el sentido popular negativo del término, e.g., alguien oportunista e ineficaz [...]). Por consiguiente, el horóscopo de que Segismundo sería un tirano se cumple.”⁴⁰⁶ Sin entrar en la necesaria discusión sobre el concepto de maquiavelismo que veremos más adelante, tenemos que el soldado, en efecto, hizo un bien al príncipe al liberarlo. Séneca considera el ofrecimiento de la libertad como el primero de los beneficios más importantes,⁴⁰⁷ sin embargo, también es verdad que a lo largo del tratado nos habla de

(1971), pp. 143-146; Teresa Soufas, “Death as a Laughing Matter”, en Frederick A. de Armas, ed., *The Prince in the Tower*. Bucknell, Lewisburg, 1993, p. 86.

⁴⁰⁵ “El leal traidor de *La vida es sueño* de Calderón”. *BHS*, LXXVII (2000), p. 137.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁰⁷ *Des bienfaits*, ed. cit., t. I, L. I, XI, 4, p. 19.

que el beneficio debe ser ofrecido con el corazón, es decir, que lo importante es la intención con que actúa el donador. Jamás, sostiene el filósofo cordobés, debe siquiera mencionarse la acción, pues eso significa “le prêt à intérêt”.⁴⁰⁸ Es a otras personas a quienes compete hablar de la buena acción, pues el beneficio es una forma de dar sin pensar en recompensa alguna, ya que lo importante es el valor moral del hecho. “Il ne faut pas dire le bien qu’on a fait; le rappeler, c’est en demander le remboursement”.⁴⁰⁹

Hay que considerar que el reclamo del soldado, "...a mí que fui causa/ del alboroto del reino/ y de la torre en que estabas/ te saqué, ¿qué me darás?" (vv. 3294-3296), es considerado por Séneca una acción vituperable, dice: "...il ne faut jamais reprocher, ni même rappeler un bienfait...",⁴¹⁰ y más adelante “l’auteur d’un bienfait n’a qu’à se taire...”⁴¹¹ En este sentido son muy reveladoras las palabras de Semíramis:

Menón, aunque agradecida
a tus finezas me siento,
ningún agradecimiento
obliga a dejar perdida
toda la edad de una vida;
que el que da al que pobre está,
y con rigor cobra, ya

⁴⁰⁸ *Ibid.*, t. I, L. I, 1, 9, p. 4.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, t. I, L. II, XI, 2, p. 34.

⁴¹⁰ *Ibid.*, t. I, L. II, X, 4, p. 33.

⁴¹¹ *Ibid.*, t. I, L. II, XI, 2, p. 34.

no piedad, crueldad le sobra,
 pues aflige cuando cobra
 más que alivia cuando da.⁴¹²

El soldado 1 nos recuerda justamente a otro soldado de *La hija del aire* que actúa de manera similar cuando solicita recompensa. La actitud de Segismundo consiste no sólo en responderle para desengañarlo,⁴¹³ sino que lo condena, y sigue una conducta contraria a los designios del hado: reconoce a su padre. Ya anteriormente, el personaje había expresado su decisión de “sacar/ verdaderos a los cielos” (vv. 2380-2381) y ver a sus plantas al rey. Pero, en la misma línea formal de utilizar los apartes para la reflexión, Segismundo apela a su conciencia: “(Mas, si antes desto despierto,/ ¿no será bien no decirlo,/ supuesto que no he de hacerlo?)” (vv. 2383-2385). Ejerce un libre albedrío basado en la magnanimidad, virtud altamente ponderada por los estoicos, y evita la escisión del reino, lo que significa que el hecho de vencerse a sí mismo le permite derrotar al destino. Con ello la obra manifiesta la idea estoica de que un alma

⁴¹² *La hija del aire* (ed. Francisco Ruiz Ramón). Cátedra, Madrid, 1989, 1a P, vv. 2742-2751.

⁴¹³ El príncipe reacciona como en 1611 aconsejaba Agustín de Rojas: “...poner a vista de todo el mundo los premios de la virtud como blanco a que cada vno mire con distribuyr entre muchos los premios y mercedes, desengañando a los que piden, y offreciendo a los que no piden.” *El bven Repvublico*. Salamanca, 1611, p. 55 (BNMadrid R 6521).

recta y virtuosa “puede, desde cualquier situación, elevarse por encima de la fortuna”.⁴¹⁴

De tal modo, la participación final del soldado y su castigo significan dramáticamente la eliminación del otro, del enemigo, del oponente, de aquel que representó la única vía de una probable división del reino hasta sus últimas consecuencias: la ruptura con el rey. De ahí que no podamos estar de acuerdo con la propuesta del profesor Ruiz Ramón de eliminar las ocho réplicas finales, en las que entraría el castigo al soldado, ya que quedaría inconclusa la transformación ética y la acción política del nuevo rey.

Situaciones que arruinan los Estados son las asechanzas y las traiciones, así, basado en las experiencias de la historia narradas por Tácito, cuando Vespasiano fue vencido por Vitelio y dice que “cada soldado suponía un peligro”,⁴¹⁵ Lipsio sostiene: “Sabemos juntamente que es incierta y quebradiza la lealtad de los soldados, y que se puede temer peligro de cada uno de ellos”.⁴¹⁶ Ni Calderón coloca a cualquier miembro del cuerpo social en el papel de traidor, ni lo hace Lipsio. El soldado siempre constituye un riesgo por la

⁴¹⁴ "La verdadera nobleza está en la práctica de la virtud", *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. V, E. 44, 5, p. 267.

⁴¹⁵ *Historias* (ed. José Luis Moralejo Alvarez). Akal, Madrid, 1990, L. II, 75, p. 152.

⁴¹⁶ *Políticas* (estudio preliminar y ns. Javier Peña Echeverría y Modesto

fuerza militar que detenta, de ahí el consejo del erudito flamenco de que se debe “vengar con apresurado castigo la maldad de la traición [...] Y lo que es más: no conviene traer a los tales a juicio, sino como a enemigos públicos y declarados castigarlos luego; habiéndose de vengar siempre”,⁴¹⁷ ya que después de Dios el primer grado de reverencia es la patria.⁴¹⁸ La desestabilidad del reino es causa de la ruina social, de ahí que el castigo al traidor, caudillo popular, signifique una lección política.

La rendición del príncipe ante el rey, así como la ponderación de la ley del homenaje con la promesa de galardonar a Clotaldo, son acciones políticas que revelan una línea axiológica de pensamiento en Segismundo. Recordemos la respuesta de Clotaldo cuando Segismundo le pide que lo guíe en la revuelta:

Pues, señor, si el obrar bien
 es ya tu blasón, es cierto
 que no te ofenda el que yo
 hoy solicite lo mismo.
 A tu padre has de hacer guerra;
 yo aconsejarte no puedo
 contra mi Rey, ni valerte.
 A tus plantas estoy puesto:
 dame la muerte (vv. 2402- 2410).

Santos, tr. Bernardino de Mendoza). Tecnos, Madrid, 1997, L. IV, c. X, p. 147.

⁴¹⁷ *Ibid*, p. 154.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 155.

La fidelidad, asentada por Covarrubias bajo el concepto de ley, es la antítesis de la traición. De tal suerte que la actitud del príncipe ante el soldado no podía, sin salirse de los cánones ideológicos establecidos por la dinámica de la obra, ser otra que la que se plantea al final. Segismundo no podría haberse rendido ante el rey y luego premiar al traidor a ese mismo rey. Aunque Séneca prefiere a todas luces la paz, señala: "No sirve de mucho haber expulsado los propios vicios si hay que pugnar con los ajenos".⁴¹⁹

Ante la pregunta sobre la justicia de ese castigo infligido al liberador,⁴²⁰ recordemos que Séneca lo considera, en términos generales, como algo necesario para la enseñanza de la comunidad: "...el juez entrega a los condenados al deshonor público, no porque se deleite con su castigo [...] sino para enseñanza de todos"; y se refiere al traidor o al enemigo público como dignos de muerte, ya que se les mandaba precipitar por la roca de Tarpeya.⁴²¹ El sabio no perdona "porque quien perdona omite algo que debió ser hecho".⁴²² Segismundo expresa una razón para condenarlo a la torre: "que el traidor no es menester/ siendo la traición pasada" (vv. 3300-3301).

⁴¹⁹ "No son los viajes, es la disposición interior la que nos procura salud", *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. III, E. 28, 7, p. 216.

⁴²⁰ Robert Lauer, art. cit.

⁴²¹ *De la ira, Tratados morales*, ed. cit., t. II, L. I, VI, 1 p. 65 y XVI, 5, p. 83, respectivamente.

“Al pronunciar una sentencia equitativa y justa,”⁴²³ como dicen Reichenberger y Caminero, nos encontramos también con que Segismundo desdice el vaticinio de Basilio en cuanto a que el reino sería “escuela de las traiciones”. El soldado representa otro de los puntos vaticinados que había que derrotar, de ahí que sea visto negativamente y en una óptica previsor, tal como aconseja el filósofo cordobés: “nunca ha de referirse el castigo al pasado sino al futuro, porque el castigo no es por ira sino por precaución”.⁴²⁴ En este sentido también hay que recordar que en la concepción estoica el vivir de acuerdo con la naturaleza aleja al individuo “de la praxis de un mundo político incoherente y fragmentado”.⁴²⁵ Pero, además, esta perspectiva filosófica no deja la posibilidad de duda sobre la actitud de Segismundo, ya que de acuerdo con Séneca, “Es una misma virtud la que supera la mala fortuna y regula la buena”.⁴²⁶

En la misma producción literaria de Calderón podemos constatar que las cosas no ocurren de esta manera cuando los personajes, dirigidos por la fuerza ciega de las pasiones, como en *El*

⁴²² *De la clemencia, ibid.*, t. II, L. II, VII, 2, p. 381.

⁴²³ *Op. cit.*, p. 116.

⁴²⁴ *De la ira, ibid.*, t. II, L. II, XXXI, 8, p. 145.

⁴²⁵ Puente Ojea, *op. cit.*, p. 107

⁴²⁶ “Igualdad entre los bienes. La virtud, el bien supremo”, *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VIII, E. 71, 8, p. 408.

mayor monstruo del mundo,⁴²⁷ ejecutan una serie encadenada de acciones que los precipitan a un final trágico donde ineludiblemente se cumple el hado. Si el caso de Rosaura no culmina en forma trágica es por la intersección de Segismundo quien, en su función de servidor público, por la chispa divina que irradia de su razón/virtud, puede orientar el desenlace de todos los personajes.

Ahora bien, atendiendo a la especificidad dialéctica de la obra dramática, para que el espectador no sufra confusiones, sería útil y recomendable que en el montaje de esta escena, en lo relativo a la gestualidad e intención de Segismundo al condenar al soldado a la torre, se tuvieran en cuenta las observaciones de Séneca, quien recomienda al juez:

...subiré al tribunal no irritado, ni hostil, sino con el rostro de la ley, pronunciaré la sentencia con voz antes suave y grave que irritada, y mandaré cumplirla no irritado sino severo; y cuando mande [...] precipitar al traidor o al enemigo público por la roca de Tarpeya, mi rostro y ánimo estarán sin ira como cuando aplasto una serpiente o un animal venenoso.⁴²⁸

La modulación de la voz, la expresión facial, aunadas a un movimiento rítmico, pero firme, con una iluminación adecuada, del príncipe Segismundo harían de esta decisión un acto justo.

⁴²⁷ Ed. cit.

Asimismo, desde esta perspectiva y representación, quedaría claro para el espectador que la acción del príncipe es una enseñanza pública que prevee el futuro político del reino y la estabilidad social. Con ello tenemos otra clara muestra de la estrecha trabazón dramática e ideológica del texto.

XIV. El texto dramático y las redes ideológicas de la nobleza

1. Las leyes de la herencia

Ahora bien, ¿cómo se inscribe esta concepción de la obra en las coordenadas ideológicas de la España del siglo XVII? Uno de los pilares ideológicos del estamento nobiliario era la herencia biológica de la virtud: el noble por el hecho de haber heredado sangre limpia e ilustre era virtuoso. Sostiene Juan de Castilla y Aguayo: “la mayor nobleza es la que viene por el linaje”;⁴²⁹ Baltasar Alamos y Barrientos opina: “la nobleza natural y heredada tiene un no se que de virtud y entendimiento”;⁴³⁰ y Erasmo se cuestiona en *El Enquiridión*:

⁴²⁸ *De la ira, Tratados morales*, ed. cit., t. II, L. I, XVI, 5, p. 83.

⁴²⁹ *El perfecto regidor*. Salamanca, 1586, f. 163v. (BNM, R 5492).

⁴³⁰ *Discurso al Rey nuestro señor del estado que tienen sus Reynos y*

¿quien ay aora de cualquier estado que sea que no juzgue por ecelente cosa y que se deva contar entre los principales bienes desta vida ser nacido de claros padres y venir de muy buen linaje, que esto es lo que ellos llaman nobieza?⁴³¹

Esta idea fundada en el linaje se verá puesta en entredicho por el estamento mercantil —bajo el fundamento religioso de que todos somos hijos de Adán—, cuya única preterición era romper el monopolio de la aristocracia para que se produjera cierta movilidad social que le permitiera gozar de determinados privilegios, sobre todo respecto al fisco y a la aplicación de la justicia.

En ese contexto, cabe preguntarnos si la forma de llegar a la virtud y la evidente valoración del mérito y el esfuerzo personales que se presentan en *La vida es sueño*, pues Segismundo es hijo de sus obras, transgrede la idea dominante en la época. Clotaldo alude a las leyes de la herencia que determinan el carácter noble de los descendientes. Reconoce a Rosaura, en disfraz masculino, como su hijo debido a su valentía: "Mi hijo es, mi sangre tiene,/ pues tiene valor tan grande" (vv. 455-456). Las acciones nobles —la valentía y la búsqueda del honor—, amén del elemento material! (la espada)

señorios y los de amigos y enemigos con algunas advertencias sobre el modo de proceder y governarse con los unos y con los otros. (S. I.), 1598, f. 112 (BNM, Mss. 983).

⁴³¹ Ed. cit., p. 305.

llevan al personaje a reconocer en el hijo su propia sangre. El ansia de honor, una conducta regida por la ideología dominante, conduce a Crotaldo a un reconocimiento biológico. El mismo personaje es quien dice que a Segismundo "la sangre/ le incita, mueve y alienta/ a cosas grandes..." (vv. 1052-1054).

Aunque parezca paradójico, esta concepción del linaje relativa a la transmisión sanguínea de los valores aristocráticos, es cuestionada, a través de acciones bien definidas, por la máxima autoridad, el rey Basilio, quien coloca al conocimiento científico por encima de cualquier creencia cristiana, referida al libre albedrío, o ideológica respecto a la herencia biológica de la nobleza. Desde el momento en que el rey decide poner en prisión a su hijo, niega la posibilidad de que se produzca la nobleza heredada, y si pudiera darse, la educación modificaría cualquier conducta. En la tercera jornada, cuando Segismundo se enfrenta con su padre, dice:

...de suerte que, cuando yo,
 por mi nobleza gallarda,
 por mi sangre generosa,
 por mi condición bizarra,
 hubiera nacido dócil
 y humilde, sólo bastara
 tal género de vivir,
 tal linaje de crianza,
 a hacer fieras mis costumbres...
 (vv. 3176-3184).

Con ello expresa claramente que la educación es más poderosa que las leyes de la herencia y va contra la idea difundida en la época de que sea cual fuere el contexto social, las cualidades dependen de la herencia biológica.⁴³²

En la teoría del Estado de la Contrarreforma la figura del príncipe cristiano sigue siendo el centro de las reflexiones y aunada a ella la preocupación por su educación, tal como vemos en Erasmo. De ahí que los tratados políticos sobre la educación de reyes y príncipes, de larga tradición en la Edad Media y en el Renacimiento, se prolongue en los pensadores del siglo XVII. En ellos se observa que la formación del príncipe está en íntima relación con la virtud, ya que una de sus funciones primordiales es inculcarla en la sociedad en general. La educación va a adquirir tal trascendencia que se considera una forma de ascenso social. En 1591, fray Juan Benito Guardiola escribe:

...los atavios y ornamentos del ingenio son mas lindos y de mayor estimacion que las insignias de la nobleza exterior: y por esta causa los que por letras y sciencias han subido a grande estado y fama como quiera que fuesen de muy baxo suelo y linage, no deuieron ser en menos tenidos y reputados, que los que se jactan y

⁴³² Tal es el caso de *La gitanilla* de Cervantes o "La relación del caso peregrino y extraordinario de las dos Isabelas" de Baltasar Mateo Velázquez. *El filósofo del aldea*. Madrid (s.f.), f. 17 y ss. (BNMadrid, R. 19527).

vanaglorian, que descienden de nobles y illustres padres y aguelos...⁴³³

En el citado *Memorial* del 1º de marzo de 1597, el licenciado Martin Gonçalez de Cellorigo, abogado de la Real Chancilleria y del Santo Oficio de la ciudad de Valladolid, sostiene que para conceder puestos debe tenerse “mas consideracion al espiritu, virtudes, y letras de sus personas, que a la riqueza y favor de linage...”⁴³⁴ Esta importancia de la educación sobre la herencia también la encontramos en Juan de Mariana. Expresa en su *De rege et regis institutione*:

...es fácil corregir por medio de una buena educación, sobre todo en la infancia, las faltas de los príncipes; que en una buena educación encuentran freno hasta las más depravadas naturalezas, y gracias a su saludable influencia, sufren un completo cambio...⁴³⁵

No es, pues, la herencia sanguínea la que hace a los hombres virtuosos y nobles, sino la educación y las obras. El reconocimiento de que en las familias de la realeza ocurre lo mismo que en el resto de la sociedad en cuanto a la formación de sus miembros, de que debe atenderse a la educación para conceder puestos, de que debe respetarse el ascenso por las letras, son ideas que reflejan una

⁴³³ *Op. cit.*, f. 23.

⁴³⁴ *Memorial*, Valladolid, 1º de marzo, 1597, f. 3; *vid. n.* 216.

modificación en la mentalidad de la época sobre las leyes de la herencia. Hay un "linaje de crianza", como lo denomina Ruiz Ramón citando a Segismundo, son las obras las que determinan las cualidades del ser humano y no la trayectoria de los antepasados.

La idea de la virtud basada en el mérito propio es de origen estoico.⁴³⁶ De acuerdo con Diógenes Laercio

...Zenón fue el primero que en el libro *De la naturaleza del hombre*, dice que el fin es vivir conforme a la naturaleza, que quiere decir, *vivir según la virtud*, puesto que la naturaleza nos conduce a ella.⁴³⁷

"La nobleza del hombre procede de la virtud, no del nacimiento", dice Epicteto;⁴³⁸ Séneca responde a la pregunta "¿Quién es verdaderamente noble? Aquel a quien la naturaleza dispuso debidamente para la virtud".⁴³⁹ Y como tal, esta idea se halla presente en los escritos de varios pensadores de los Siglos de Oro, de hecho algunos moralistas de fines del XVI y principios del XVII tienen como fuente a Séneca. Juan de Mora, por ejemplo, citando al

⁴³⁵ Ed. cit., p. 474.

⁴³⁶ Sostiene al respecto Michel Cavillac: "D'origine sénéquiste, la théorie néo-stoïcienne de l'honneur-vertu..." *Gueux*, ed. cit., p. 233.

⁴³⁷ "Zenón", en Diógenes Laercio, *Vidas*, ed. cit., L. VII, 62, p. 179.

⁴³⁸ "De los bienes verdaderos y que nos son propios, de los falsos y extraños", *Máximas*, ed. cit., 15, p. 38.

⁴³⁹ "La verdadera nobleza está en la práctica de la virtud", *Epístolas*, ed.

filósofo cordobés, sostiene que el noble "no con las cosas y virtudes ajenas, mas con las suyas llevo a tener nombre de glorioso".⁴⁴⁰ Y ya en el siglo XVII Bernabé Moreno de Vargas, también tomando a Séneca como referencia, dice: "...sin virtud no puede aver honra, ni majestad..."⁴⁴¹ Sea como fuere, en España, hay una corriente de pensamiento ligada al surgimiento de la "burguesía" o del estamento mercantil, que frente a la idea aristocrática del linaje propone una nobleza de mérito. A fines del siglo XVI sostiene fray Iuan Benito Guardiola, monje benedictino, que los escudos adornan, pero "la perfecta nobleza es la virtud".⁴⁴² Apenas entrado el siglo XVII, fray Melchor de Huélamo sustenta: "Hace el vicio muy miserable y villano al vicioso, aunque sea de noble y generosa casta. Pero la virtud, hace al hombre noble, aunque sea de humilde y plebeya familia".⁴⁴³ En 1613 Juan de Aranda sostiene: "Más se ha de estribar, y confiar en la virtud, que en la sangre".⁴⁴⁴ Benito de Peñalosa y Mondragón, en un libro dedicado a Felipe IV, atribuye a la injusticia en el reconocimiento nobiliario, cierto desconsuelo en los españoles y se

cit., t. I, L. V, E. 44, 5, p. 267.

⁴⁴⁰ *Op. cit.*, f. 90v.

⁴⁴¹ *Discursos de la nobleza de España*. Madrid, 1622, f. 51v (BNMadrid, R 10994).

⁴⁴² *Op. cit.*, f. 2v.

⁴⁴³ *Libro primero de la vida y milagros del glorioso confessor Sant Gines de la Xara*. Murcia, 1602, p. 127 (BNMadrid,3-64915).

queja de "...que para ser noble sea mejor que mi visabuelo aya sido bueno y virtuoso, o valeroso, que no que yo lo sea, y me valga mas la virtud ajena que la propia".⁴⁴⁵ Los ejemplos podrían multiplicarse, pero baste este pequeño recorrido en distintas fechas del período áureo, para percatarnos de la existencia de ciertas ideas reformistas que colocan al individuo en una situación igualitaria. Nada más claro que las palabras de Séneca: "A pesar de que en otros aspectos <haya> profundas diferencias en cuanto a honores y títulos, la virtud está situada al alcance de todos..."⁴⁴⁶

El planteamiento de Calderón en esta obra transgrede, a través del estoicismo, la ideología nobiliaria: hay un linaje que procede de la formación y méritos del individuo.

2. Igualdad de la condición humana

La dignificación del esfuerzo personal, así como la trascendencia de una buena educación están en relación estrecha con otra idea que se halla presente en *La vida es sueño* en el fatalismo que implican las relaciones constantes entre el nacimiento y la muerte: la igualdad de

⁴⁴⁴ *Op. cit.*, f. 31.

⁴⁴⁵ *Libro de las cinco excelencias del español que despveblan a España para sv mayor potencia y dilatacion*. Pamplona, 1629, f. 96r (BNMadrid, R 15291).

la condición humana. Asimismo el concepto central de la pieza sobre la brevedad de la vida —tema al que Séneca dedica un tratado— y lo efímero de la dicha humana, como observamos antes, relativiza las diferencias sociales. Pero, además, veamos la función de Clarín como personaje. Acertadamente opina Wilson de Clarín: “his function is not merely to give comic relief but add to the moral lessons of the play”.⁴⁴⁷ Amén de chistes y gracias, Clarín se ve envuelto en dos participaciones que parecen desconcertantes. En primer término, se le confunde con el príncipe. El hecho de que la situación de Segismundo en el palacio presenciada por Clarín haya sido extraordinaria, conduce a éste a creer en la posibilidad de ser concebido como príncipe, por lo cual decide hacer el “papel” de tal. De ahí que replique ante la pérdida de respeto, hacia una figura paterna imaginaria, por parte de los soldados que afirman haber obrado por lealtad. Esta escena tiene su paralelo después en Segismundo. Criado y príncipe son colocados en igualdad de circunstancias, pero Clarín perdona la deslealtad al rey, pues como criado sólo piensa en sí mismo, mientras que Segismundo la condena. La razón dramática e ideológica de esta escena es mostrar que colocados ante una situación similar, los seres humanos se

⁴⁴⁶ *Consolación a Polibio*, ed. cit., 152.

diferencia en la forma de reaccionar, como también había planteado el erasmismo. “Lo que importa, no es lo que te suceda, sino cómo lo llevas”, sostiene Séneca en su tratado *De la providencia*.⁴⁴⁸

Por otra parte, como indica Ruano de la Haza, la muerte de Clarín no se da para convencer a Basilio sobre el cumplimiento del hado,⁴⁴⁹ pues éste ya había llegado a dicha conclusión, su función dramática, por lo menos en parte, es la de mostrar la igualdad de los hombres ante la Providencia. Antes de morir, exclama Clarín:

...que no hay seguro camino
a la fuerza del destino
y a la inclemencia del hado.
Y así, aunque a libraros vais
de la muerte con huir,
mirad que vais a morir,
si está de Dios que muráis
(vv. 3089-3095).

Y Basilio tiene que reconocer que “la ciencia erró” (v. 2487), dado que a pesar de haber utilizado su conocimiento no logró vencer al destino: “que son diligencias vanas/ del hombre cuantas dispone/ contra mayor fuerza y causa;/ pues yo, por librar de muertes/ y sediciones mi patria,/ vine a entregarla a los mismos/ de quien pretendí librarla!” (vv. 3105-3111). Esta idea se repite en otras

⁴⁴⁷ “On *La vida es sueño*”, art. cit., p. 79.

⁴⁴⁸ Ed. cit., II, 4, p. 239.

obras de Calderón, por ejemplo, en *Gustos y disgustos son no más que imaginación* don Guillén expresa: "Muchos pensando que huyen/ el riesgo, al riesgo se vuelven".⁴⁵⁰

De ninguna manera es gratuito o un "castigo cómico" como opina Francisco Ayala,⁴⁵¹ que al morir el criado reflexione respecto al destino y que el rey inicie su siguiente parlamento con la repetición de las palabras de tal vasallo: "Mirad que vais a morir,/ si está de Dios que muráis" (vv. 3096-3097); y Clotaldo insiste en el carácter inexorable del hado refiriéndose a las circunstancias de la muerte de Clarín. Criado y señor, vasallo y rey, están bajo el designio de la divinidad, y no hay distinciones sociales. Basilio, además, considerado como sabio, tiene que aprender de un criado a tal grado que retoma su discurso y, con base en ese nuevo conocimiento, dispone sus acciones: "Si está de Dios que yo muera..." (v. 3132).

En la *Consolación a Polibio*, Séneca expresa muy significativamente sobre la muerte: "...me parece que la naturaleza hizo común lo que había hecho más penoso, para que la igualdad

⁴⁴⁹ Ed. cit., pp. 76-77.

⁴⁵⁰ BAE, Madrid 1863, v. 12, t. 3, p. 15.

⁴⁵¹ Art. cit., p. 666.

consolara la crueldad del hado".⁴⁵² Por otro lado, dentro de la concepción estoica todos los hombres participan de la divinidad a través del alma. Dice Epicteto:

Estamos compuestos de dos naturalezas perfectamente distintas: de un cuerpo que nos es común con los animales y de un espíritu que nos es común con los dioses.⁴⁵³

Esta idea de la igualdad de la condición humana también se halla presente en el pensamiento de algunos pensadores reformistas del período, quienes volviendo a la concepción cristiana del pecado original pugnaban por ella. En el siglo XVI, el canónigo Miguel Giginta sostiene: "...todos somos de vna massa, hijos de un mesmo Adam, proximos y hermanos en Christo, los que rescebimos el baptismo, para el qual no ay exception de personas..."⁴⁵⁴ Francisco Ortiz Lucio escribe en 1601:

...todos somos unos ante Dios, y somos yguales por naturaleza, sino que diuersos sucessos nos diferenciaron, y al fin tenemos vn mismo Señor en el cielo, no es razon que yo sea honrado, y mi criado aperreado: y que aya un Dios para mi y otro para el: y porque no le guardaré yo

⁴⁵² Ed. cit., p. 128.

⁴⁵³ "Sobre el propio perfeccionamiento", *Máximas*, ed. cit., 3, p. 46.

⁴⁵⁴ *Tratado de remedio de pobres*. Coimbra, 1579, ff. 86v-87r (BNMadrid, R. 11590).

justicia a mi vassallo? Por ventura no es aquel de la misma massa que yo, y concebido, y nacido como yo?⁴⁵⁵

Muy claras y reveladoras resultan las palabras de Benito de Peñalosa y Mondragón quien, hacia 1629, sostiene: "Todos somos vnos, y tenemos vna mesma descendencia, y calidad de sangre, sin que aya diferencia del Rey al mas pobre labrador".⁴⁵⁶ Los ejemplos podrían ser muy abundantes, pero sería ocioso multiplicarlos, pues van en la misma dirección que los anteriores.

El idealismo racial de la aristocracia se hallaba en evidente contradicción con las premisas de la concepción cristiana. En el contexto mental de la época de Calderón este universalismo teológico se halla al servicio de una corriente de pensamiento que valora una nobleza de mérito en contra de la idea aristocrática del linaje y los estatutos de limpieza de sangre como tan brillantemente ha demostrado Michel Cavillac en su obra sobre el *Guzmán de Alfarache*.⁴⁵⁷ Respecto al mérito personal Calderón es muy claro en *Para vencer amor, querer vencerle* donde don Carlos oculta su identidad y consigue ser reconocido sólo por sus acciones, dice el protagonista: "solo por ver si podrán/ los méritos, sin la sangre/

⁴⁵⁵ *Tratado unico del principe y juez christiano*. Madrid, 1601, f. 4 (BNMadrid, U. 10128).

⁴⁵⁶ *Op. cit.*, f. 73r.

conseguir tal vez la dicha”. A lo que responde Ludovico: “Bien la experiencia ha mostrado/ que pudieron conseguirla/ por si solos...”⁴⁵⁸

Las diferencias entre los hombres se encuentran en las reacciones, en el ejercicio de la libertad frente al destino: la Providencia es una y actúa igual con todos los seres humanos. No obstante, hay que recordar que desde la primera escena, Calderón nos presenta a Clarín huyendo: “Yo aun no tengo/ ánimo de huir, cuando a eso vengo” (vv. 83-84). Luego, ante la posibilidad de la muerte, Clarín se esconde, cobarde, mientras que Basilio, decide afrontarla y mostrar su valor. Séneca aconseja: “Menospreciar cuanto debe suceder, erguirse confiado y dispuesto a recibir de frente los dardos de la fortuna sin esconderse, ni dar la espalda”.⁴⁵⁹ Muy ilustrativas resultan las palabras de Lipsio cuando en el Libro V de las *Políticas*, dedicado a la guerra, advierte que el general debe enseñar a los soldados “el haber casi menos peligro donde hay menos miedo, y escapar de la muerte quien la desprecia, alcanzándola los más medrosos...”⁴⁶⁰ Asimismo el criado perdona al soldado liberador que lo confunde, mientras que Segismundo lo condena.

⁴⁵⁷ Gueux, ed. cit., pp. 231-249.

⁴⁵⁸ BAE, Madrid, 1862, v. 12, t. 3, p. 180.

⁴⁵⁹ “Los viajes no procuran la sabiduría, ni la virtud”, *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XVII-XVIII, E. 104, 22, p. 277.

⁴⁶⁰ Ed. cit., p. 287.

En esencia la obra plantea que todos somos capaces de ser iguales en la abyección: el rey Basilio conoce el remedio contra el hado y actúa a la inversa; el príncipe Segismundo, en su ceguera, llega a ser víctima de las pasiones. Para la filosofía estoica sólo se trata de formas de hacer uso de la libertad.

En resumen, la escena de la confusión de príncipe y criado, donde las reacciones de éste entran en el ámbito de lo bufonesco, preparan al espectador, justamente por los significantes que disuenan, para comprender la situación igualitaria del hombre frente a la Providencia (en el macrocosmos) y sus diferencias individuales dependientes de sus reacciones (en el microcosmos). La situación dramática funciona dentro de la dinámica ideológica global del texto. La dialéctica estructural de la obra se produce también en los personajes: Clarín es igual y diferente a Segismundo.

3. El rey ¿representante de Dios en la Tierra?

Ahora bien, dentro del estoicismo existe la idea de que el gobernante es un representante de Dios en la tierra. Séneca lo concibe como elegido de los dioses “para hacer en la tierra las veces de ellos”, y acto seguido pone las razones en labios de César Nerón:

Soy yo, para los pueblos, el árbitro de la vida y de la muerte: la suerte y condición que tenga cada uno está en mi mano; lo que la fortuna quiera dar a cada uno, lo pronuncia por mi boca; de nuestra respuesta los pueblos y las ciudades conciben causas de alegría; ninguna parte del mundo es próspera sino por mi voluntad y favor; todos estos millares de espadas, que contiene mi paz, serán desenvainadas a una señal mía; las naciones que han de ser destruidas totalmente, las que han de trasladarse, a cuáles se les ha de dar libertad, a cuáles se les ha de quitar, qué reyes han de hacerse esclavos, cuáles cabezas conviene que ciñan la diadema regia, qué ciudades han de derrumbarse, cuáles han de nacer, es derecho mío decretarlo.⁴⁶¹

De una manera similar, en los Siglos de Oro existe una serie de concepciones sobre la figura del rey, dirigida a asociarla directamente con la divinidad. El jesuita Pedro de Rivadeneira llama a los reyes "ministros de Dios", "un Dios en la tierra";⁴⁶² Saavedra Fajardo piensa que los reyes "son asistidos por la virtud divina";⁴⁶³ en una obra dirigida a Felipe III, Pedro Fernández de Navarrete — quien conoce y cita a Séneca— lo denomina "vicario de Dios en lo temporal", y que Dios dijo "*Per me Reges Regnant*";⁴⁶⁴ Juan de Mariana define a los reyes y gobernantes como "...hombres que colocó

⁴⁶¹ *De la clemencia*, ed. cit., t. II, L. I, I, 2, pp. 319-321.

⁴⁶² *Tratado de la religión y virtudes*. BAE, Madrid, 1927, t. 60, p. 470.

⁴⁶³ *Idea de un príncipe político cristiano, representada en cien empresas*. BAE, Madrid, 1926, t. 25, empresa LXXXVI, p. 229.

⁴⁶⁴ *Conservación de monarquías*. BAE, Madrid, 1926, t. 25, p. 495.

Dios en las cumbres de las sociedades humanas...";⁴⁶⁵ Gonçalez de Cellorigo dice que el rey es "imbiado de Dios à la tierra";⁴⁶⁶ Juan de Santa María sostiene que el rey reina por la voluntad de Dios;⁴⁶⁷ para Benito de Peñalosa y Mondragón el rey es una dignidad instituida por Dios.⁴⁶⁸ Sin embargo, como vimos anteriormente, Calderón nos presenta un rey que no sólo no domina sus propias pasiones, sino cuya conducta hubiese ameritado la excomuni3n, como veremos adelante.⁴⁶⁹ Juan de Santa María sostiene que el rey "enseñoreandose de sus pasiones primero se rige, y gouierna a si mismo".⁴⁷⁰ De tal forma que tampoco podemos concebir a Basilio como un representante de Dios en la tierra como proponía la ideología aristocrática de la época. De nuevo, Calderón de la Barca cuestiona una concepción del pensamiento tradicional del estamento en el poder.

Por lo demás, veamos qué ocurre con el pueblo: "vulgo", para Astolfo, el soldado y Basilio; "vasallos", para Segismundo. La

⁴⁶⁵ *Op. cit.*, p. 518.

⁴⁶⁶ *Memorial de la politica necessaria, y util restauracion à la Republica de España, y estados della, y del desempeño universal de estos Reynos*. Valladolid, 1600, f. 39 (BNMadrid, VE 207-6).

⁴⁶⁷ *Tratado de Repvblica y policia christiana para Reyes y Principes: y para los que en el gobierno tienen sus uezes*. Madrid, 1615 (BNMadrid, R. 19241), p. 7.

⁴⁶⁸ *Op. cit.*, f. 90.

⁴⁶⁹ *Vid. infra* "El maquiavelismo de Basilio".

definición que proporciona Covarrubias lo hace sinónimo de "gente ruin", bajo la acepción de poblacho.⁴⁷¹ En *La vida es sueño* observamos que un grupo de personajes da un sentido peyorativo al estrato popular, mientras que el príncipe se refiere a éste desde una perspectiva política. Por otro lado, Astolfo denomina al vulgo "astrólogo cierto" (v. 556) en referencia a que asegura su casamiento con Estrella. No obstante, como anota Ruano de la Haza, no ha sido el pueblo, sino Basilio quien ha llamado a Astolfo y a Estrella a su presencia para concertar su casamiento.⁴⁷² De tal forma, la sustitución del rey por el vulgo no impide que éste sea considerado como "voz del cielo" de acuerdo con el refrán. A pesar del castigo propinado al soldado, quien acaudilla al vulgo, hay que puntualizar que cuando este mismo pueblo hace "noble desprecio/ de la inclemencia del hado" (vv. 2293-2294), entraña la sabiduría colectiva, de tiempo inmemorial, implicada en la denominación de Astolfo, que es la que lo lleva a la victoria. Si Clotaldo lo define como "monstruo despeñado y ciego" (v. 2478), es porque él representa los intereses de la monarquía. El pueblo, al final, tiene al rey que quería, por quien empuñó las armas y se levantó contra los

⁴⁷⁰ *Op. cit.*, f. 14.

⁴⁷¹ *Op. cit.*

⁴⁷² *Ed. cit.*, n. v. 556, p. 142.

designios de quienes detentaban el poder: Basilio y su Corte, representada ésta por Astolfo y Estrella.

XV. Maquiavelismo y tacitismo

1. El maquiavelismo de Basilio

Una de las alusiones directas al estoicismo dentro de la obra, la hace, en términos políticos, Basilio:

Esto como rey os mando,
esto como padre os pido,
esto como sabio os ruego,
esto como anciano os digo,
y si el Séneca español
que era humilde esclavo, dijo,
de su república un rey,
como esclavo os lo suplico (vv. 840-843).

En los cuatro últimos versos, Calderón glosa una parte de *De la clemencia*, cuando Séneca, dirigiéndose a César, le pregunta: “¿No comprendes que el imperio es para nosotros y para la ti la servidumbre?”,⁴⁷³ debido a que el rey se halla esclavizado por el papel social que desempeña. En *Consolación a Polibio*, dice sobre las funciones del gobernante: “...su desvelo protege el sueño de todos, su

⁴⁷³ *Tratados morales*, ed. cit., t. II, L. I, VIII, 1, p. 333.

trabajo el ocio de todos, su dedicación las distracciones de todos, su actividad el descanso de todos”.⁴⁷⁴ La función del rey es, pues, la búsqueda del bien público —de acuerdo con Covarrubias—,⁴⁷⁵ el servicio al bien común que llega a valorarse como verdadera esclavitud. Por otra parte, el concepto de república —vocablo repetido varias veces en la obra para referirse no sólo al orden humano, sino animal y celeste—,⁴⁷⁶ al que alude Basilio, define la idea de organización social de los tratadistas españoles

La jerarquía de los enunciados de Basilio es bastante elocuente, ya que el primero encierra un mandato y el segundo es casi lo mismo, por el principio inviolable de obediencia al padre en la sociedad española. La orden del rey consiste en que la Corte acceda a participar en el experimento que se llevará a cabo en el palacio .y, una vez que compruebe la concupiscencia del príncipe, acepte los sucesores a la corona elegidos por él (vv. 816-835). El rey Basilio maneja el ruego y la súplica como esclavo a nivel meramente

⁴⁷⁴ Séneca, ed. cit., p. 135.

⁴⁷⁵ *Op. cit.* Séneca sostiene que el hombre es un “animal social nacido para el bien común”. *De la clemencia, Tratados morales*, ed. cit., t. II, L. I, III, 2, p. 325.

⁴⁷⁶ Clotaldo habla de “la república inquieta/ de las aves” (vv. 1055-1056); y Segismundo alude a la “inquieta república de estrellas” (v. 1605). En *El mayor monstruo del mundo* se refiere a república de montes. Ed. cit., p. 127.

discursivo, retórico. Pero, ¿en qué piensa cuando decide recluir al príncipe en la torre y cuando realiza el experimento en el palacio?

Las razones que aduce para encerrar y encadenar al príncipe son dos: una, como vimos, científica, "examinar", realizar una "experiencia" (v. 1121), "por ver si el sabio tenía/ en las estrellas dominio" (vv. 736-737); y otra, política, liberar al reino de un sucesor tirano, es decir, una razón de Estado. En el primer caso, su objetivo es verificar si puede, como sabio, calmar al cielo o derrotarlo, "porque el hombre/ predomina en las estrellas" (vv. 1110-1111). Otro punto de comprobación es que el hado, la inclinación y los planetas, "sólo el albedrío inclinan,/ no fuerzan el albedrío" (vv.790-791). En estos versos encontramos dos participantes: el rey Basilio en su calidad de sabio; y el príncipe Segismundo, con su libre albedrío. Sólo en apariencia el rey sigue un método inductivo a través del experimento, pues ya ha llegado a conclusiones previamente, de ahí su actitud. La ley general del cielo, en la que se basa Basilio, no permite el uso del libre albedrío, pues ya todo está establecido y el rey lo deduce. Algo sustancial, que podría confundirnos en cuanto a la metodología empleada por Basilio, es que el método inductivo experimental penetró en España a través de las ciencias naturales, el tema de la experiencia como método se

produce en la investigación médica sobre todo y de ahí, como veremos, se amplía a la historia y a la política.⁴⁷⁷

Para Séneca el buen padre “antes ensaya muchas cosas para reformar un carácter indeciso y ya inclinado a lo peor [...]. No se llega a imponer suplicios sino cuando se agotaron los remedios”.⁴⁷⁸ Sin embargo, la acción emprendida por el rey contra su hijo es todo lo contrario, de ahí que nos plantee una serie de interrogantes sobre la inserción de la obra en las redes de la ideología política de su tiempo: la teoría del Estado de Basilio y con ella su posición respecto al libre albedrío.

En la educación del príncipe, Basilio parece partir de la idea de Maquiavelo de que los hombres son, de inicio, malos,⁴⁷⁹ y así lo enuncia cuando narra a la Corte el nacimiento de Segismundo y pone en sus labios las palabras: “Hombre soy, pues que ya empiezo/ a pagar mal beneficios” (vv. 706-707). A partir de esa concepción, Segismundo no sólo ha sido envuelto en la ignorancia sobre su ser y origen, y ha sido convencido de que su prisión obedece a una ley del cielo para frenar su ferocidad y fiereza, sino que se le ha rodeado de

⁴⁷⁷ Vid. Enrique Tierno Galván, “El tacitismo en las doctrinas del siglo de oro español”, *Anales de la Universidad de Murcia*, 22 (curso 1947/48), p. 943-946.

⁴⁷⁸ *De la clemencia, Tratados morales*, ed. cit., L. I, XVI, 1, p. 349.

⁴⁷⁹ Maquiavelo, *El príncipe* (pról. Sabino Fernández Campo, ed. Mercedes López Suárez). Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1994, p. 102.

un ambiente de irracionalidad donde se le ha dado un trato de animal: su hábitat se define como “bóvedas frías” (v. 178) o “estrecha cárcel” (v. 328), en las didascalias explícitas se habla de sus cadenas, de su atuendo de pieles, etcétera. Prisionero en la torre, Segismundo ha recibido un conocimiento ajeno a la experiencia y cuando sale de ella se halla bajo el efecto de las drogas. En una palabra, el personaje se desarrolla en medio de las condiciones necesarias para formar una fiera, el tirano del pronóstico. El comportamiento negativo del príncipe, derivado de tal educación, justificaba plenamente ante la sociedad que Basilio le negara el derecho a la sucesión. Con toda claridad lo expresa el rey cuando se dirige a la Corte: si Segismundo

soberbio, osado, atrevido
y crüel, con rienda suelta
corre al campo de sus vicios,
habré yo, piadoso entonces,
con mi obligación cumplido,
y luego, en desposeerle,
haré como rey invicto,
siendo, el volverle a la cárcel,
no crueldad, sino castigo (vv. 817-825).

La actitud irracional que en efecto asume el príncipe en el palacio era previsible, y con tres ejemplos (espada, mar, fiera) lo explica el propio Segismundo a la Corte en su parlamento final: [Al rey] “lo mismo le ha sucedido/ que a quien, porque le amenaza/ una

fiera, la despierta...” (vv. 3204-3206). El rey ha realizado el experimento esperando corroborar su hipótesis sobre la ley general de la que ha deducido el comportamiento negativo del príncipe.

Por otra parte, mientras que en la torre los sentidos —en particular, como vimos, la vista— cumplen una función primordial en el conocimiento del príncipe,⁴⁸⁰ de regreso a la prisión, duda de la evidencia proporcionada por ellos. La razón es que la pócima, escuchamos decir a Clotaldo, “adormecido le quita/ los sentidos y potencias” (vv. 1000-1001). El fundamento del rey son los planteamientos de la nueva ciencia: la metodología aplicada por Galileo lleva a sospechar de la evidencia proporcionada por los sentidos, ya que sólo son capaces de ofrecer un conocimiento aparente. Tal base científica aunada al brebaje permitirían unos resultados ya esperados —y deducidos— por Basilio. Veamos su explicación a Clotaldo sobre llevar drogado a Segismundo al palacio:

Si él supiera que es mi hijo
 hoy, y mañana se viera
 segunda vez reducido
 a su prisión y miseria,
 cierto es de su condición
 que desesperara en ella;
 porque, sabiendo quién es,
 ¿qué consuelo habrá que tenga?
 Y así he querido dejar

⁴⁸⁰ *Vid. supra.*

abierta al daño esta puerta
del decir que fue soñado
cuanto vio... (vv. 1126-1137).

Y más adelante insiste en la idea de que Segismundo “podrá entender que soñó” (v. 1146). El rey, previsoramente, prepara el terreno para que su hijo dude sobre la realidad de los acontecimientos ocurridos en el palacio, a pesar del conocimiento sensorial, y en ello —al inculcársele que todo fue un sueño— va implícita la incertidumbre o la ignorancia sobre su nacimiento y sus derechos hereditarios al poder. Mediante el uso de las drogas Basilio maneja la conciencia de Segismundo para mantenerlo en la ignorancia.

Tenemos, entonces, varias líneas de pensamiento en el rey: en principio, arguye una razón científica basada en un experimento que en realidad sólo es el sometimiento a prueba del libre albedrío; por otra parte, hay un fin político, liberar al imperio de la vaticinada tiranía del príncipe. Es decir, que las acciones represoras del rey hacia Segismundo son justificadas ante la sociedad por una razón de Estado, completamente ajena a la esfera de la ética. Situación que revela que el rey pone en práctica uno de los principios fundamentales del maquiavelismo. Pero más aún.

Aunque Basilio asume que él y su hijo están predestinados no es el libre albedrío de Segismundo el que le interesa como posibilidad para vencer al hado, pues lo ha guiado en sentido negativo. El móvil del rey es aquilatar su poder de sabio, desea derrotar a las estrellas para evitar ser rendido y humillado, pues su verdadero objetivo es permanecer como “rey invicto” (v. 823). Dicho deseo es sólo una muestra de las pasiones de Basilio, y a este respecto son muy elocuentes las palabras de la Reina en *Gustos y disgustos son no más que imaginación*, cuando señala que el hado la ha inclinado a amar al Rey o a éste a aborrecerla para luego expresar: “Esto asentado, y también/ asentado que tenemos/ nuestras pasiones los reyes...”⁴⁸¹

El rey, pues, ha manipulado un proyecto científico para no precisamente vencer, sino apoyar al horóscopo, con la intención de someter a causalidad las reacciones de Segismundo, sin considerar que con ello invertía el orden divino. Es decir, Basilio no contempla la función positiva del libre albedrío y de la educación como propugnaban tanto los estoicos como los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII, y en ello radica su falta de responsabilidad teológica y social, pues se deja llevar por sus pasiones.

En los decretos tridentinos de *De justificatione*, estipula el canon V:

⁴⁸¹ Ed. cit., p. 17.

Si alguno dixere que el libre albedrío del hombre está perdido y extinguido después del pecado de Adán, o que es cosa de solo nombre o más bien nombre sin objeto, y en fin ficción introducida por el demonio en la Iglesia: sea excomulgado.⁴⁸²

El rey Basilio cree que Segismundo es malo desde su nacimiento, es decir que concibe en su hijo un libre albedrío abyecto desde sus orígenes que no puede ser modificado. Tal actitud en términos teológicos hubiese significado la excomunión del rey, pues aunque no puede negar la existencia del libre albedrío y a nivel del discurso reconoce la posibilidad de vencer al hado, su red de acciones demuestra que no cree en él como forma de salvación de Segismundo.

El rey no ignora cuál debe ser la respuesta de su hijo frente al vaticinio: "Si magnánimo se vence,/ reinará; pero si muestra/ el ser crúel y tirano,/ le volveré a su cadena" (vv. 1116-1119). De igual forma piensa su subalterno, Clotaldo, quien expresa: "Mas fiando a tu atención/ que vencerás las estrellas,/ porque es posible vencellas/ a un magnánimo varón...", etcétera (vv. 1284-1287). Esta virtud, es altamente ponderada por los estoicos. Séneca sostiene que "Conviene

⁴⁸² *Apud.* Michel Cavillac, *Gueux*, ed. cit., p. 93.

la magnanimidad a cualquier mortal”.⁴⁸³ En *De la constancia del sabio*, pondera especialmente esta cualidad:

El sabio cuenta para rechazar aquella pasión tumefacta con la salud del alma, con la magnanimidad, que es la más hermosa de todas las virtudes.⁴⁸⁴

Sin embargo, dentro del mismo texto calderoniano queda establecida la función ambigua del habla: las palabras deben concordar con las acciones, pues lo contrario es propio de las fieras. Ese es el sentido con el que Estrella expresa: "Y advertid que es baja acción,/ que sólo a una fiera toca,/ madre de engaño y traición,/ el halagar con la boca/ y matar con la intención" (vv. 505-509). De tal suerte, hay que admitir que todas las reflexiones del rey sobre el vencimiento del destino mediante el libre albedrío de su hijo son meramente discursivas. Entre la acción dramática del personaje y su discurso hay una relación contradictoria, por lo cual el espectador se encuentra ante una situación ambivalente. Las acciones del rey Basilio han sido orientadas a desviar el libre albedrío de su hijo de manera artificiosa, y el experimento realizado en el palacio es su

⁴⁸³ *De la clemencia, Tratados morales*, ed. cit., t. II, L I, V, 3, p. 329.

⁴⁸⁴ La traducción que incluyo difiere de la editada. Cito el texto latino: "Praeterea cum magnam partem contumeliarum superbi insolentesque faciant et male felicitatem ferentes, habet quo istum affectum inflatum respuat, pulcherrimam virtutem omnium, magnanimitatem". *Tratados morales*, ed. cit., t.

forma de ratificar ante la Corte la depravación y concupiscencia del libre albedrío del príncipe. Eso significa, de acuerdo con el canon tridentino, simplemente enunciarlo como "nombre sin objeto". El rey, a lo largo de la obra, cuestiona los decretos del Concilio de Trento y se hace merecedor de la excomunión, pues adjudicándose una omnisciencia sólo atribuible a la divinidad, excluye a Segismundo de la posibilidad de la gracia. Es decir, que Basilio, tal como aconseja Maquiavelo, utiliza un concepto clave del cristianismo como un medio político más para la conservación del poder.

El fin justifica los medios, principio maquiavélico de la razón de Estado, es el argumento que emplea Basilio para encarcelar al príncipe, pero además, rechaza y niega el orden de valores éticos y religiosos, considerados superiores en la época por los tratadistas españoles. Para el rey la esfera política, tal y como aconsejaba el pensador florentino, es ajena a influencia moral. Es elocuente que se le califique como "tirano" tanto por el príncipe como por el soldado: el primero lo denomina "tirano de mi albedrío" (v. 1504); y también el soldado liberador (v. 2300), al referirse a la acción política del rey de no reconocer al heredero legítimo y natural, para dar a los vasallos un príncipe extranjero. De acuerdo con Séneca "la rabia del

tirano no perdona ni aun a sus familiares, sino que tiene por iguales a los extraños y a los propios.”⁴⁸⁵

Para Lipsio hay dos formas legítimas de llegar al poder: la elección y la sucesión. La primera señalada por “votos y sufragios” y la segunda por nacimiento.⁴⁸⁵ Tácito sostiene que en la elección todos han de consentir.⁴⁸⁷ Basilio no sólo anula la alternativa hereditaria, sino que ejerce una elección personal, con lo que nos hallamos dentro del autoritarismo real. Además su mano derecha, Clotaldo, es, en términos de Alcalá-Zamora, “arquetipo y símbolo del aparato administrativo, cuya eficiencia jamás se ve turbada por interrogaciones de índole ética”.⁴⁸⁸

Al partir de la concepción de Maquiavelo sobre la maldad del hombre, Basilio justifica la práctica constante del principio también maquiavélico de incumplir la palabra y engañar: miente a la sociedad sobre la muerte del príncipe heredero, miente a la Corte —como bien estudia Ruano de la Haza—⁴⁸⁹ cuando dice que en el experimento Segismundo ignorará sus orígenes, miente al presentarse como rey senequista, miente sobre su creencia en el libre albedrío. Aconseja

⁴⁸⁵ *De la clemencia, ibid.*, L. I, XXVI, 4, p. 367.

⁴⁸⁶ *Políticas*, ed. cit., pp. 39-41.

⁴⁸⁷ *Apud ibid.*, p. 41.

⁴⁸⁸ *La reflexión política en el itinerario del teatro calderoniano*. Real Academia de la Historia, Madrid, 1989, p. 42.

Maquiavelo: “Un hombre prudente ni puede ni debe mantener la palabra, si esto le es perjudicial...”,⁴⁹⁰ y recomienda imitar al zorro, pero “ser gran simulador y disimulador, pues como los hombres son tan simples y van siempre a satisfacer sus necesidades más inmediatas, quien engaña encontrará siempre a alguien que se deje engañar”.⁴⁹¹

En la actitud de Basilio y en el desencadenamiento de la acción —inestabilidad del reino y conflictos armados—, vemos representada la idea que los tratadistas españoles antimachiavélicos tenían de quien siguiera los preceptos del pensador florentino. Empezando por Pedro de Rivadeneira, que escribe un tratado contra Maquiavelo, los escritores españoles consideraban que sus postulados llevaban a la ruina del rey y del Estado “por ser una secta que Satanás ha inventado”.⁴⁹² Los tratados sobre el tema de la razón de Estado son muy abundantes. Gerónimo Fraqueta, pensador de gran influencia en España, escribió en 1592 *Discurso de la Razón de Estado, y Razón de Guerra*. Su argumentación en contra es

...que por razón de Estado se cometen muchas maldades e injusticias; segundo, que a veces la razón de Estado

⁴⁸⁹ Introducción, p. 71.

⁴⁹⁰ *Op. cit.*, p. 102.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁹² *Tratado de la religión y virtudes*, ed. cit., p. 452.

mancha a la misma religión; tercero, que los que se vaen principalmente de la razón de Estado son los tiranos, los cuales, de ninguna manera, se deben imitar.

Sin embargo, señala que la razón de Estado es una habilidad que se adquiere, por medio del aprendizaje, en las historias políticas, cuyo punto central es la naturaleza humana, y distingue entre buena y mala razón de Estado: la buena “es una prudencia civil, no separada de las virtudes morales ni de la religión, [la mala] no mira más que a la utilidad de quien la usa, sin tener consideración ni a Dios ni a quién ni a qué se aplica”.⁴⁹³ La razón de Estado, pues, para los tratadistas españoles, es la prudencia civil sin apartarse de la justicia y la religión: el tacitismo. Basilio realiza un uso injusto, antiético y anticristiano del poder, que tiene como resultado la caída del reino en una guerra civil, ocasionada porque el soberano, que retóricamente se autodefine como esclavo del reino, no accede al deseo popular de tener un príncipe natural. Concluiremos con las palabras de Séneca que Basilio: “es un espíritu mezquino y degenerado [pues] reprueba el orden del mundo y prefiere corregir a los dioses antes que a sí mismo”.⁴⁹⁴

⁴⁹³ Modesto Santos, “Introducción”, ed. cit., p. XIX.

⁴⁹⁴ “Soportemos con serenidad las contrariedades del destino”, *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XVII-XVIII, E. 107, 12, p. 295.

2. *La vida es sueño* ¿una obra tacitista?

La profunda crisis económico-política que sufre España en el siglo XVII conduce a algunos pensadores a proponer medios para salir de ella y su fuente principal en la búsqueda de consejos y remedios será la historia. Esto implica una concepción de la política como una técnica con sus propias normas de funcionamiento. Con gran anticipación, en 1559, Fadrique Furió Ceriol había sostenido:

La institución del Príncipe no es otro sino un arte de buenos, ciertos i aprovados avisos, sacados de la esperiencia luenga de grandes tiempos, forjados en el entendimiento de los más ilustres hombres desta vida, confirmados por boca i obras de aquellos que por su real gobierno i hazañas memorables, merescieron el título i renombre de buen Príncipe.⁴⁹⁵

Antonio Pérez sostiene que “Cada oficio (que oficio es el de los Reyes) tiene sus principios y reglas...”⁴⁹⁶ El ejercicio del gobierno es considerado como una ciencia fundada en la razón y como tal debe aprenderse. El mismo malhadado secretario de Felipe II expresa: “Que, Señor, la ciencia de cortes no la enseña la especulativa ni

⁴⁹⁵ *El concejo y consejeros del Príncipe* (estudio prel. y ns. Henry Méchoulan). Tecnos, Madrid, 1993, p. 9.

⁴⁹⁶ Cartas de Antonio Pérez a Gil Mesa, *Relaciones y cartas* (intr., ed y ns. Alfredo Alvar Ezquerro). Turner, Madrid, 1986, vol. II, Cartas, p. 21.

alcanza el entendimiento sin la práctica...”⁴⁹⁷ Con lo que realza la importancia de la experiencia.

Después de la muerte de Felipe II los pensadores reformistas — Cellorigo, Baltasar Alamos de Barrientos, Mateo López Bravo— tienen una visión más pragmática de la política: es una disciplina que tiene como fuente la historia. Como antecedente Furió Ceriol pone como cuarta condición para elegir a los consejeros del príncipe el conocimiento de la historia, ya que es fuente de la experiencia humana.⁴⁹⁸ Dice:

No es la historia para passatiempo, sino para ganar tiempo, con que sepa uno i entienda perfectamente en un día lo que por experiencia o nunca alcanzaría. Es la historia retrato de la vida humana, dechado de las costumbres i humores de los hombres, memorial de todos los negocios, experiencia cierta i infalible de las humanas acciones, consejo prudente i fi[e]l en cualquier duda, maestra de la paz, general en la guerra, norte en la mar, puerto i descanso para toda suerte de hombres.⁴⁹⁹

En el XVII, en la búsqueda de soluciones, el conocimiento de la historia se presentaba como un medio para evitar el desmoronamiento del imperio español. Así, dice Antonio de

⁴⁹⁷ Carta a Monssiur El Grande, *ibid.*, p. 103.

⁴⁹⁸ *Op. cit.*, pp. 32-33.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 34.

Covarrubias en su aprobación a los *Aforismos* de Alamos de Barrientos:

...si la Historia es Historia, y no matrícula, índice, o reportorio, nos ha de enseñar, por lo que se escriue, y cómo se escriue, junto con lo que passó, lo que passará en semejantes casos por la mayor parte, si se guiare por los mismos medicos; y por el mismo caso, cómo se ha de poner, si fueron no tales, y sucedieron; y aun quando fueron malos, y sucedió bien...⁵⁰⁰

Es preciso conocer, pues, las causas y los efectos de los comportamientos que se han dado a través de la historia para que nos sirvan como guía.

Beatriz Antón Martínez,⁵⁰¹ considera que hay una serie de similitudes entre el período romano de Tácito con la España del XVII, de tal forma, la obra del historiador romano se presentaba como un espejo. Los planteamientos sobre la razón de Estado, así como las máximas y concepciones axiológicas, en suma la conexión entre la historia y la política, eran útiles para cualquier gobernante. De acuerdo con Elliott “...el gran mérito de Tácito era que ofrecía unas lecciones históricas de gobierno aplicables tanto a su propia época

⁵⁰⁰ “Aprobación del licenciado Antonio de Covarrubias”, Baltasar Alamos de Barrientos, *Aforismos al Tácito español* (estudio preliminar de J. A. Fernández-Santamaría). Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987, t. I, p. 15.

⁵⁰¹ *Op. cit.*, p. 24.

como a la antigua Roma”.⁵⁰² El gran traductor de Tácito en el reinado de Luis XIII, Perrot d’Ablancourt (1606-1664), dice en su dedicatoria al cardenal Richelieu, en la traducción de los *Anales*: “C’est lui [Tácito] qui a engendré toute la Politique d’Espagne, c’est dans ses doctes écrits qu’on s’est instruit dans l’art de régner”.⁵⁰³ Si recordamos las relaciones del joven Olivares en Sevilla con el conde de La Roca, gran propalador de la obra de Lipsio,⁵⁰⁴ comprenderemos mejor dicha aseveración. Por lo demás, no es fortuito que Mureto y Lipsio sean divulgadores tanto de Tácito como del neoestoicismo. Desde la perspectiva de Elliott la obra de Quevedo *Cómo ha de ser el privado* (1629):

...is an attempt to show Olivares, under the transparent anagrammatic disguise of the Marquis of Valisero, as the selfless minister, a new Spanish Seneca, totally devoted to his master’s service.⁵⁰⁵

Si al siglo XVII se le ha denominado “the Roman Century” es debido a que Tácito y Séneca fueron los grandes maestros en el período áureo. Los terribles males de la vida política podían ser subsanados siguiendo al estoicismo. Para Pierre Grimal en la obra de Séneca se hallaban “les éléments d’une théorie du pouvoir

⁵⁰² *El Conde-Duque de Olivares*. Crítica, Barcelona, 6a ed., 1991, p. 47.

⁵⁰³ *Apud*. Beatriz Antón Martínez, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁰⁴ Elliott, *Spain*, ed. cit., p. 200.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 183.

monarchique, explicitement esquissé et fondée sur le stoïcisme le plus orthodoxe".⁵⁰⁶ La axiología estoica era un elemento que contrarrestaba el maquiavelismo. De acuerdo con Beatriz Antón Martínez:

El objetivo de Lipsio y de otros escritores era combinar sus conocimientos de la historia de Roma y su habilidad en la elocuencia heroica de los autores romanos tardíos con la filosofía estoica para fundar una nueva *doctrina civilis*, que no aspiraba a una filosofía independiente y autárquica, o *humanitas*, sino a la educación del *homo politicus*.⁵⁰⁷

Así pues, ante la serie de dificultades que rodeaba la monarquía española, el tacitismo, y de su mano el estoicismo, pretendió elaborar medidas que permitieran conservar y aumentar los reinos, mediante dos elementos: la racionalización en el plano político, y la preservación de las virtudes morales aplicadas a la concepción del Estado. Uno de los puntos centrales del tacitismo era concebir la política como una realidad autónoma.

La publicación del *Tácito español* de Baltasar Alamos de Barrientos abre una nueva corriente teórica: el tacitismo.⁵⁰⁸ El autor

⁵⁰⁶ *Séneque ou la conscience de l'Empire*. Les Belles Lettres, Paris, 1979, p. 127, *apud*. Beatriz Antón Martínez, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁰⁸ *Vid.* Enrique Tierno Galván, *art. cit.*, p. 931.

es consciente de que está fundando una ciencia⁵⁰⁹ —aunque reconoce que ya ha salido a la luz la traducción de Manuel Sueyro—, de tal forma, sustenta: “Ciencia es la de gobierno y Estado; y su escuela tiene; que es la experiencia particular; y la lección de Historias, que constituye la vniuersal”.⁵¹⁰ En Tácito se encuentran “dos condiciones con las que se intenta hacer ciencia: por una parte, la experiencia, y, por otra, la razón”.⁵¹¹ Las características permanentes del mundo político se hallaban registradas en la historia. De ahí que la descripción de Tácito del régimen monárquico desde un enfoque realista y bajo la perspectiva de la estabilidad, permitiera tomarlo como guía para elaborar una teoría política racional, concebida como la búsqueda de los medios adecuados para conservar y aumentar la monarquía española. La experiencia debía ser el motor de la política y la guía era la prudencia. “Es decir, el pasado, en cuanto pasado, es base de una inducción previsoras y por lo tanto experiencia...”⁵¹² Tácito vio la vida pública desde la vida privada, así como la sociedad

⁵⁰⁹ Dice: “Y como quiera que sea; yo auré dado principio a esta manera de ciencia en nuestra nación...”. “Discurso para la inteligencia de los aforismos, vso, y prouecho dellos”, *Aforismos*, ed. cit., p. 38.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

⁵¹¹ Modesto Santos, “Estudio Introductorio” a su edición de Baltasar Alamos de Barrientos, *op. cit.*, p. XXIV.

⁵¹² Enrique Tierno Galván, art. cit., p. 943.

desde el hombre.⁵¹³ El gobernante, ayudado por el ejemplo en cuanto experiencia, puede conocer la conducta política que debe seguir, porque como afirma Tácito:

En todos los siglos que van corriendo se veen otros hombres; pero no otras costumbres; que estas siempre son vnas mismas, aunque se varíen los rostros, y apellidos de los hombres, y casi de vna misma suerte proceden todos.⁵¹⁴

Asimismo admite Ramírez del Prado, “la historia es base experimental para inducir la regla aplicable al caso presente”.⁵¹⁵ Sin embargo, hay un elemento variable que no permite en rigor, y como dice Alamos “en toda propiedad Lógica”,⁵¹⁶ llamar una ciencia a la política: el libre albedrío. Para Alamos sería una ciencia de la contingencia, ya que también reconoce que podemos tener en cuenta una serie de tendencias generales. Dice: “no será infalible, porque en el discurso humano, nada lo puede ser por la libertad del libre albedrío; pero en ciencia de contingentes, como ésta, las más veces se acertará y erraráse muy pocas...”⁵¹⁷

⁵¹³ *Vid., ibid.*, p. 948.

⁵¹⁴ *Aforismos*, ed. cit., aforismo 341, *Historias*, L. 2, t. II, p. 763.

⁵¹⁵ *Apud. ibid.*, p. 960.

⁵¹⁶ “Discurso”, *Aforismos*, ed. cit., p. 35.

⁵¹⁷ “Dedicatoria a don Francisco Gómez de Sandoual y Rojas, duque de Lerma...”, *ibid.*, p. 22.

Los temas principales del tacitismo eran el gobierno personal del príncipe, el papel de los consejeros, los embajadores y los favoritos, las relaciones con la opinión pública, las virtudes.

3. El tacitismo de Segismundo

Durante el reinado de Felipe IV se intenta sacudir al reino de los vicios cometidos en el período anterior y la imagen ejemplar que va a tomarse es la de Felipe I⁵¹⁸ cuya calificación de “prudente” nos da la medida de la trascendencia ideológica de una de las principales virtudes políticas del tacitismo: la prudencia.⁵¹⁹ Con profundas raíces en el estoicismo, la prudencia es capital para Séneca:

El varón prudente es también moderado; el que es moderado es constante, el que es constante es imperturbable, el que es imperturbable carece de tristeza, quien carece de tristeza es feliz; luego el varón prudente es feliz y la prudencia basta para la felicidad.⁵²⁰

⁵¹⁸ Elliott, *Lengua e imperio*, ed. cit., p. 40.

⁵¹⁹ Tácito reitera la importancia de la prudencia, por ejemplo, a lo largo de las *Historias*, ed. cit., *passim*. Vid. Santos, “Introducción”, *op. cit.*, p. XXIV.

⁵²⁰ “Para la felicidad basta con la virtud”, *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. X, E. 85, 2, p. 56.

Mateo López Bravo sostiene que “tienen poco lugar la fortuna y estrellas donde está la prudencia”.⁵²¹ Es definida por Fernández-Santamaría como “la conjetura del futuro a partir de la experiencia del pasado”.⁵²² Esta virtud, repetida con frecuencia por Alamos es especificada por Tácito:

Es propio de los hombres prudentes, y bien experimentados, notar, y ponderar las cosas passadas; para entender bien las presentes; y hazer juicio, y discurso en las venideras.⁵²³

En *La vida es sueño* hay varias referencias a esta virtud. En su discurso a la Corte, Basilio la coloca en primer plano, dice que “...siendo prudente, cuerdo y benigno” (v. 809) Segismundo vencerá al hado y llegará a ser príncipe. Asimismo, al proponerse el experimento, el rey tiene como objetivo ver si el cielo “con valor y con prudencia”, por parte de Segismundo, se mitiga (v. 1109). Cuando Estrella pide a Rosaura que recoja el retrato que Astolfo trae en el pecho, Rosaura se aterra y expresa: “¡Válgame el cielo! ¿Quién fuera/ tan atenta y tan prudente/ que supiera aconsejarse/ hoy en ocasión

⁵²¹ *Un socialista español del siglo XVII*. Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 135.

⁵²² Estudio preliminar a Baltasar Alamos Barrientos, *Aforismos*, ed. cit., p. LXXIII.

⁵²³ *Ibid.*, aforismo 112; *Anales del Imperio Romano* (trad. Carlos Coloma). Obras Maestras, Barcelona, 1986, L 12, t. I, p. 435.

tan fuerte?” (vv.1816-1819). Ante la idea de Basilio, de que el hado es invencible, Clotaldo opina que esa concepción no es “cristiana”, “...que el prudente varón/ vitoria del hado alcanza” (vv. 3118-3119).

Y en la escena final, Segismundo dice a la Corte:

...la fortuna no se vence
con injusticia y venganza;
porque antes se incita más.
Y así, quien vencer aguarda
a su fortuna, ha de ser
con prudencia y con templanza
(vv. 3214-3219).

Después de que Segismundo es reconocido como rey y toma una serie de decisiones, Rosaura exclama: “¡Qué discreto y qué prudente!” (v. 3304), este último adjetivo es aplicado por ella misma a Clotaldo: “tu prudencia” (v. 932).

Covarrubias define la prudencia: “*est rerum expetendarum fugiendarumque scientia*. Es una de las virtudes cardinales. Prudente, el hombre sabio y reportado, que pesa todas las cosas con mucho acuerdo, *prudens*.”⁵²⁴ En la época el calificativo de prudente, pues, se asocia a la sabiduría, al razonamiento. Por el contrario, la imprudencia, de acuerdo con Tácito, es “estupidez”,⁵²⁵ dice que la

⁵²⁴ *Op. cit.*

⁵²⁵ *Historias*, ed. cit., L. II, 34, p. 128.

“Imprudencia es tratar vna cosa sin tiempo ni ocasión”.⁵²⁶ Hay que recordar que para el tacitista Antonio Pérez⁵²⁷ el concepto de ciencia aplicado a la política, tan importante dentro de esta corriente, es sinónimo de prudencia, y lo mismo ocurre en el caso de Alamos de Barrientos. Lipsio⁵²⁸ sostiene que al príncipe legítimo lo hacen la prudencia y la virtud y distingue entre prudencia civil, que comprende las cosas humanas y divinas, y militar.

En este punto es preciso preguntarnos ¿qué actitudes y decisiones toma Segismundo en la última escena que permiten considerarlo como un príncipe prudente? ¿Hay una racionalización en el plano político que no descuida la ética como pretendía el tacitismo?

Antes de llegar al poder, Segismundo se halla al frente de un numeroso ejército integrado por plebeyos y miembros de bandas (vv. 2302-2303) cuya extracción social es difícil precisar. La decisión de sitiar el palacio los conduce a la victoria con lo que el príncipe demuestra su prudencia militar. Tácito señala que “los planes prudentes y razonados” son mejores que los éxitos debidos al azar.⁵²⁹

⁵²⁶ *Aforismos*, ed. cit., aforismo 123, *Anales*, ed. cit., L. 2, t. I, p. 151.

⁵²⁷ *Op. cit.*; *vid.* también Modesto Santos, “El tacitismo de Pérez-Alamos”, en *op. cit.*, p. XXXII.

⁵²⁸ *Políticas*, ed. cit., L. II, c. VII, p. 45; L. IV c.II, pp. 101-104.

⁵²⁹ *Historias*, ed. cit., L. II, 25, 2, p. 122.

Recordemos con Lipsio que “la fuerza sola, desnuda y sencilla, no basta [...] si no es templada con algún arte o consejo, es a saber, con la prudencia militar”.⁵³⁰

Una vez que Basilio es derrotado, Segismundo dirige un discurso a la Corte donde demuestra la equivocación del rey frente a la Providencia: sostiene que el cielo no miente, sino quien utiliza mal el conocimiento del futuro, dice de las letras: “porque quien miente y engaña/ es quien, para usar mal dellas,/ las penetra y las alcanza” (vv. 3169-3171). Su argumento central es que Basilio violentó su naturaleza con una educación errónea, y obró anticipadamente ante los sucesos negativos previstos. Su propuesta es que hay que reaccionar ante los hechos con prudencia y con templanza y no antes de que se presenten, como aconsejan los estoicos, dice:

No antes de venir el daño
se reserva ni se guarda
quien le previene; que, aunque
puede humilde —cosa es clara—
reservarse dél, no es
sino después que se halla
en la ocasión, porque aquesta
no hay camino de estorbarla
(vv.3220-3227).

⁵³⁰ *Políticas*, ed. cit., L. V, c. II, p. 213.

Los acontecimientos anunciados se presentan inexorablemente, es en el momento en que ocurren cuando las reacciones frente a ellos les dan un sentido u otro. En *De la Providencia* Séneca sostiene que los hombres buenos “no han de temer las cosas duras o difíciles, ni quejarse del hado: lo que les acaeciere ténganlo por bueno, conviértanlo en bien. Lo que importa no es lo que te suceda, sino cómo lo llevas”.⁵³¹ La prevención del rey ante los designios del hado, pues, ha sido un error como demuestra Segismundo en su discurso y en el desarrollo de la acción. Esto en la concepción de Lipsio define al personaje como un príncipe prudente en las cosas divinas.⁵³² Segismundo ha observado el ejemplo negativo de su padre para normar una conducta opuesta políticamente hablando. El fundamento de la política como ciencia es la experiencia histórica, Segismundo, por exigencias de la economía dramática, sólo observa la conducta de Basilio y su propia experiencia que es lo que determinaba el tacitismo. Es decir, sigue un método opuesto al de Basilio: el método inductivo fundamental del tacitismo basado en la observación de los casos particulares.

⁵³¹ *Tratados morales*, ed. cit., t. II, II, 4, p. 239.

⁵³² Tácito distingue entre derecho humano y divino. *Historias*, ed. cit., L. II, 91, 1, p. 163; L. III, 5, 1, p. 175.

El parlamento en su conjunto representa una victoria ideológica, que se sustenta en los hechos, sobre Basilio, y se verá coronada con el vencimiento del hado cuando el príncipe, después de haber ganado la batalla, se postre ante su padre. La ponderación del principio inviolable de la obediencia es altamente significativa al practicarse frente a un progenitor errado en su concepción del libre albedrío, en anteponer a la ética la razón de Estado, en llevar al reino a una guerra civil. Con una monarquía en peligro había que seguir los lineamientos propuestos por Lipsio en su manual de política: "...conviene, aun en las cosas de menor importancia, guardar todas las circunstancias de las instituciones y costumbres antiguas"⁵³³ Segismundo pone en práctica esta idea política y su punto de partida es hacer respetar al monarca. Por otro lado, al rendirse al rey, además su padre, el príncipe garantiza la continuidad de la tradición política en la entrega del poder por la vía de la sucesión: Basilio tiene que reconocerlo como hijo y como heredero de la corona. De acuerdo con los principios expuestos por Lipsio el principado legítimo es "el mando de uno solo, entregado según las

⁵³³ Ed. cit., L. IV, c. IX, p. 133.

costumbres y leyes, aceptado y administrado para bien de los que obedecen.”⁵³⁴

Esta acción de Segismundo tiene, además, una significación social profunda, pues enfoca la política desde la perspectiva de la estabilidad propuesta por el tacitismo. Dice Tácito: “La gente prudente pensaba en la paz y en la república”.⁵³⁵ Baltasar Alamos de Barrientos, en su *Discurso político*, aconseja reiteradamente a Felipe III “conservar sus reinos en paz”.⁵³⁶ En Segismundo no hay ni soberbia ni vanagloria, pues aunque derrota al rey, se rinde al padre: “...humilde aguarda/ mi cuello a que tú te vengues./ Rendido estoy a tus plantas” (vv. 3245-3247). Los versos y la acción que sugiere la didascalía implícita, revelan algo más que una conducta virtuosa, manifiestan una evidente propuesta de paz. Y ese es justamente el consejo que sobre la guerra ofrece Lipsio tomando como punto de partida a Tácito:⁵³⁷ “Conviene mostrarse apercebido poniéndoles

⁵³⁴ *Ibid.*, L. II, c. III, p. 37.

⁵³⁵ *Historias*, ed. cit., L. I, 88, 3, p. 100.

⁵³⁶ *Op. cit.*, p. 57.

⁵³⁷ En referencia a las características y tácticas de Agrícola, dice Tácito: “Entretanto, no daba tregua a los enemigos, sino que saqueaba sus territorios con súbitas incursiones y, cuando los había aterrorizado lo suficiente, les enseñaba las ventajas de la paz al perdonarlos de nuevo”. *Agrícola. Germania. Diálogo sobre los oradores* (intr., trad. y ns. J. M. Requejo). Gredos, Madrid, 1988, 20, 2, p. 73.

temor, y después de tenerlos atemorizados, mostrar con perdonarles señales de desear la paz. Esto ablanda y quiebra la porfía...”⁵³⁸

El sometimiento al rey tiene además una serie de implicaciones éticas por la relación padre/hijo. En principio implica la fidelidad al soberano, pero al mismo tiempo la obediencia a la figura paterna como máxima autoridad en ambos sentidos: político y familiar.

Por otro lado, una vez reconocido socialmente como rey, la primera acción que realiza Segismundo es un enfrentamiento con los propios afectos, pues vence sus sentimientos por Rosaura y restaura el honor de ésta al hacer cumplir la palabra matrimonial ofrecida por Astolfo. Dentro de los postulados del estoicismo se encuentra la voluntad racional de enfrentarse a los propios afectos y/o pasiones. Hay un autodomínio en el personaje, que ha venido gestándose ante varias situaciones a lo largo de la tercera jornada, como pudimos ver, que hace patente su fortaleza ética aplicada al bienestar de sus súbditos. Ello nos pone de manifiesto la estrecha relación entre el gobierno de la persona y la aplicación cívica. La racionalización en la vida personal también se da en el plano político con lo que se cumple

⁵³⁸ *Políticas*, ed. cit., L. V, c. XVIII, p. 295.

una de las funciones que Segismundo considera obligatorias en un príncipe. Antes de iniciar la batalla, ya ha reflexionado:

Rosaura está sin honor:
 mas a un príncipe le toca
 el dar honor que quitarle.
 ¡Vive Dios, que de su honra
 he de ser conquistador
 antes que de mi corona! (vv. 2987-2991).

El príncipe pone en práctica el arte del estadista al subordinar sus objetivos personales en beneficio de los fines políticos. Al vencer sus pasiones y restituir el honor de la dama, el personaje llega a la virtud en el ámbito individual y en el social. Pero al mismo tiempo realiza una acción política, ya que al obstaculizar el matrimonio de Astolfo y Estrella, impide la unión de sus dos Estados y su fortalecimiento. La opción es ofrecer su mano a Estrella, con lo que la consuela y garantiza un poder mayor. La concepción moral implica la elección del bien común dictado por la justa razón de Estado. Segismundo ha obrado, como apunta Alamos:

Porque el ser vna resolución honesta y delectable, bien puede ser que se prueue por razones y preceptos morales; pero ser vtil y conueniente con esto en punto de conseruacion, o no; (que son los tres cabos por donde se ha de hazer juicio en los discursos de estado, para tomar resolución en ellos; y la de vtil y conueniente la más fuerte y poderosa de todas por nuestra inclinación;)...⁵³⁹

⁵³⁹ "Dedicatoria", *Aforismos*, ed. cit., t. I, p. 21.

No obstante, Alamos reconoce que hay que seguir el camino de las virtudes morales o buenos ejemplos, con lo que encontramos patente la importancia de la ética.⁵⁴⁰

Por otra parte, el perdón, ofrecido escenas atrás a Clotaldo, es reiterado con la promesa de mayores mercedes. El carácter positivo de la escena se torna negativo para algunos críticos⁵⁴¹ cuando Segismundo condena a la torre al soldado liberador. Partiendo de la concepción lipsiana, una necesidad del príncipe es conocer la naturaleza del reino y mantener a los súbditos contentos repartiendo mercedes con moderación, otorgando indultos, pero también castigando a quienes sean motivo de desestabilidad. Ante la decadencia del Estado se ponen en práctica medidas que permiten conservarlo y una de esas formas es la aplicación por el príncipe de las leyes civiles: al hacerse reconocer como rey de acuerdo con la tradición, al hacer cumplir la palabra matrimonial, al castigar al traidor.

Para recapitular tenemos que en Segismundo hay una victoria militar y luego una victoria ideológica donde se plantean postulados estoicos y tacitistas con una puesta en práctica ético-política de

⁵⁴⁰ En la dedicatoria al duque de Lerma dice “que se camina, y deue caminar por principios generales; y ciertos de las virtudes morales, o exemplos”. *Ibid.*, t. I, p. 20.

los mismos: el vencimiento de las pasiones, una propuesta de paz, la continuidad de la tradición en la entrega del poder, la fidelidad al rey, a la palabra dada, con su contraparte que es el castigo a la traición, la obediencia al padre. Situaciones que revelan en el príncipe un uso estratégico de la razón, fundado en la experiencia, con el fin de garantizar la estabilidad del reino y su permanencia en el poder. Con lo que nos encontramos ante el pensamiento tacitista en la teoría de los escritores españoles, cuyo objetivo central contemplaba el “reconocimiento de la política como una esfera autónoma con sus propias normas y técnicas, pero intentando hacerles compatibles con la moral cristiana”.⁵⁴²

La prudencia en Segismundo puede definirse, pues, como la “competencia en el discernimiento y aplicación de los medios adecuados a la conservación y seguridad del gobierno”.⁵⁴³ Elementos que integran una teoría política racional por la que pugnaba el tacitismo.⁵⁴⁴ La propuesta de los antimaquiavelistas españoles era la

⁵⁴¹ Robert Lauer, art. cit.

⁵⁴² Abellán, *op. cit.*, t. II, p. 83.

⁵⁴³ Javier Peña Echeverría y Modesto Santos López, *op. cit.*, p. XXVI.

⁵⁴⁴ Desde esta perspectiva, es imposible entender la definición de Segismundo como “maquiavélico” en los dos sentidos en que lo hace Robert Lauer: al considerar que el traidor no es necesario, llama al personaje maquiavélico “en el sentido popular negativo del término, e. g., alguien oportunista e ineficaz”; y cuando dice que es posible aceptar la prudencia en el príncipe, insiste en el mismo calificativo, pero ahora “(en el sentido normal del término, e. g. alguien con *fortuna* y *virtù*), así como paranoico y saturnino

armonía entre razón y fe. En Segismundo rey coexisten la moral cristiana, es decir la virtud, y la política práctica, esto es la prudencia, el razonamiento, que son la combinación del neoestoicismo y el tacitismo armonizados en la obra de Justo Lipsio.

En resumen, Segismundo, cuya utilización de la razón le permite llegar al vencimiento de las pasiones por el buen uso del libre albedrío, representa el ideal del príncipe cristiano basado en los postulados del tacitismo. Esa transición de la pasión a la razón en el personaje, le posibilita ser atalaya de los súbditos, aunque para Basilio, peyorativamente, sea vulgo. Y aquí volvemos a encontrar negado otro de los puntos del vaticinio de que el reino sería “academia de los vicios”.

Segismundo usa los ejemplos a partir de su experiencia del pasado. Sería, en términos de Fernández-Santamaría, un empírico político, ya que condiciona su actividad política a partir del ejemplo de su padre quien representaría, por la economía dramática, el papel de la historia.⁵⁴⁵ Viendo la historia del rey como ejemplo puede observar los efectos de sus acciones, pero al mismo tiempo es capaz de ver las causas, de ahí que el caso particular del rey Basilio le sirva como motivación de su posterior prudencia. El príncipe observa

como su padre...”. Art. cit., p. 139.

los sucesos particulares y sus causas e induce reglas generales. La política en Segismundo se yergue sobre su propia experiencia, pero siempre a través de la historia de Basilio (ejemplos/efectos) y con el conocimiento de sus causas: el príncipe sabe los motivos que llevaron a Basilio a comportarse equivocadamente. Tiene una experiencia personal que ha adquirido en el propio quehacer político.

La obra plantea el servirse del ejemplo (en un sentido negativo) para refutarlo; tenerlo presente como guía y proponer otras tácticas políticas. Los efectos de caso pasado, es decir, del obrar político maquiavélico de Basilio, sirven a Segismundo como punto de partida para tomar un camino distinto: el tacitismo. El príncipe observa las causas que condujeron las acciones negativas del rey, y es aquí donde se introduce el aspecto histórico y empírico del nuevo rey. Segismundo, pues, ve las causas y los efectos del comportamiento de Basilio y actúa, en consecuencia, en sentido contrario.

Basilio ha leído el horóscopo negativo del príncipe y cree que es una ley general del cielo. En un segundo momento intenta someter a prueba esa ley a través del experimento. El comportamiento de Segismundo en el palacio corrobora esa ley que luego, mediante la

⁵⁴⁵ *Vid. Fernández-Santamaría, op. cit., p. LVIII.*

razón y el uso del libre albedrío, será vencida. Dado que para Calderón el cielo no miente ni puede equivocarse, todo el error se descarga en el rey Basilio y sus procedimientos educacionales y experimentales. Debe producirse una reacción inmediata ante el suceso y ésta es dictada por el libre albedrío que *a priori* es imposible determinar de la forma en que intentó manipular Basilio en su condición de científico e impulsado por una conciencia escrupulosa.

Segismundo obra prudentemente con lo que hace uso de la memoria (lo ocurrido en el pasado), la sagacidad (previendo el porvenir al castigar al soldado y evitar que Astolfo y Estrella se casen), y el consejo (ordenando el presente —repartir mercedes y castigos—).

El príncipe combina la experiencia con la razón. Dice Fernández-Santamaría: “Lo universal (a través de la sabiduría) y lo particular (por medio de la experiencia): ambos se complementan perfectamente y crean al estadista ideal”.⁵⁴⁶ La escuela española se pronuncia por lo práctico y en Segismundo se da un ejercicio de la razón encaminado a un fin pragmático. El personaje induce reglas generales de la historia de Basilio y de su propia experiencia. Cuando

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. LXXXIII.

se presenta el hecho concreto, como aconseja debe hacerse a Basilio, el hombre de Estado debe tomar una determinación y deducir una solución que parta de reglas generales.⁵⁴⁷ La solución debe analizarse por la experiencia propia y por los ejemplos.

Aunque las reglas sean inmutables y también la naturaleza del hombre, Basilio no cuenta con que las circunstancias cambian y se alteran por la acción del libre albedrío. Asimismo, aunque en el Barroco se considere que el hombre puede a través de su razón natural descubrir leyes universales, Segismundo ha seguido su experiencia y el ejemplo de su padre lo que lo convierte en un tacitista. Pero, hay que reconocerlo, es un tacitismo moderado en el que la ética todavía juega un papel fundamental. Es decir, la ciencia política no se ha autonomizado de la axiología.

Concuerdo con Alcalá-Zamora en que, al igual que en *El príncipe constante*, en esta obra la incapacidad de los medios de Basilio para vencer en Segismundo

su libertad espiritual y sus convicciones éticas ilustran el grado máximo de conflicto que cabe en el enfrentamiento del individuo con el orden político y, al mismo tiempo, brinda un ejemplo magnífico de crítica y rechazo del Poder opresor, por muy inmenso e invencible que se presente...⁵⁴⁸

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. LXXXVII.

⁵⁴⁸ *La reflexión política*, ed. cit., p. 39.

Y, añadiría yo para el caso de *La vida es sueño*, un poder que representa los postulados maquiavélicos. Sin embargo, considero que, a pesar de la conclusión de Alcalá respecto a que en la obra calderoniana en general “No se muestra salida [...] para los males, necesidad y enigma del Poder, [sino] una angustia sin respuesta,”⁵⁴⁹ la alternativa que presenta Calderón de la Barca en *La vida es sueño*, es justamente la armonización de los descubrimientos del maquiavelismo sobre la esfera del poder como una ciencia con sus normas y leyes, que hay que racionalizar, con la ética y el cristianismo, opción presentada por el tacitismo.

Segismundo se convierte así en modelo de gobernantes al vencer sus pasiones que lo conducirían a una satisfacción personal, en beneficio de la virtud y la razón, que lo llevan al bienestar social. Nada más claro de esta conjugación de elementos que la imagen que propone Saavedra Fajardo del príncipe *político-cristiano*.⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁵⁰ *Op. cit.*

4. El renacimiento

A diferencia de Aristóteles y de acuerdo con Heráclito, los estoicos sostienen el carácter transitorio del mundo, desde el fuego originario y creador, hasta el retorno a él, para volver a renacer. Séneca considera que el hombre

...soportaría con más entereza su fin y el de sus cosas si confiase que, como todo lo demás, también la vida y la muerte siguen una alternancia, que los seres compuestos se disuelven y los disueltos se componen, que de esta transformación se ocupa la sabiduría eterna de Dios que todo lo gobierna.⁵⁵¹

Hay, pues, en la filosofía estoica, una idea del renacimiento, del carácter perdurable de la materia. Dentro de la estructura dramática de *La vida es sueño*, también encontramos algunas marcas que la aproximan a esta idea estoica. En primer término, cuando Segismundo va a ser devuelto a la torre, le dice su padre: “volverás a dormir adonde creas/ que cuanto te ha pasado,/ como fue bien del mundo, fue soñado” (vv. 1721-1723). Para conseguir que el príncipe duerma, el rey recurre nuevamente a las pócimas, pero en este caso le suministran lotos. Dice Basilio a Clotaldo: “Llega a despertarle ya,/ que fuerza y vigor perdió/ ese lotos que bebió” (vv. 2058-2060).

⁵⁵¹ "Igualdad entre los bienes. La virtud, el bien supremo", *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VIII, E. 71, 14, p. 409.

Dentro de la mitología griega, este fruto hace perder la memoria. Suministrado a los compañeros de Ulises por los lotófagos, les provocó la pérdida de la memoria y el interés por regresar a Itaca.⁵⁵² Sin embargo, como anota Ruano, el lotos, en la tradición greco-romana significaba también muerte y resurrección. Desde una perspectiva paulina, Segismundo dejó de ser una fiera, el hombre viejo, para convertirse en un hombre nuevo. El rey Basilio dice expresamente que Segismundo ha renacido por sus acciones nobles: "otra vez en mis entrañas/ te engendra" (vv. 3249-3250). Esa transformación hacia el uso del razonamiento y con ello a las acciones virtuosas convierte al personaje en atalaya del reino y lo hace renacer.

⁵⁵² *La Odisea* (trad. José Manuel Pabón). Gredos, Madrid, 1986, canto IX, 85-105, pp. 228-229.

XVI. La versión de Zaragoza

Nuestro análisis del texto quedaría incompleto si no estudiamos la versión de Zaragoza y vemos los nexos ideológicos de unión con la edición de Madrid. Como pudimos observar, en *La vida es sueño* existe una dicotomía ideológica: por un lado, el maquiavelismo del rey Basilio, secundado por Clotaldo; por otro, el tacitismo de Segismundo. Todo ello dentro del marco de una concepción neoestoica que privilegia el racionalismo al servicio de la virtud en una lucha constante contra las pasiones.

La lectura de la edición de Zaragoza de *La vida es sueño*, en comparación con la madrileña, nos plantea algunos interrogantes en cuanto a su inserción ideológica.⁵⁵³ José María Ruano de la Haza considera que ambas versiones de Calderón manifiestan “los cambios experimentados por su arte e ideología entre dos períodos diferentes de su vida”.⁵⁵⁴ En efecto, el análisis de las variantes nos permite, más que percibir algunas modificaciones de pensamiento, ver una mayor precisión en la segunda, no sin observar que muchas son

⁵⁵³ Aunque conozco la polémica, no es mi intención discutir sobre el carácter de primera edición de la versión de Zaragoza.

⁵⁵⁴ Introducción a *La primera versión de La vida es sueño, de Calderón* (ed., intr. y ns. José María Ruano de la Haza). Liverpool University Press, Liverpool, 1992, p. 27.

correcciones de errores evidentes⁵⁵⁵ o cambios⁵⁵⁶ que poco o nada afectan a la semántica global del texto.

Ahora bien, las transformaciones más palpables y profundas, en cuanto al tema que nos interesa, se dan en varios sentidos: por una parte, la posición política del rey Basilio y, aparejada a ésta, la actitud de su privado Clotaldo; por otra, ciertos rasgos del carácter de Segismundo. Dichas circunstancias otorgan un sentido político general al texto y con éste ofrecen una concepción del Estado.

En principio cabría preguntarnos sobre la relación entre el conflicto personal de Basilio con su hijo y la cuestión del gobierno. En el primer acto de la edición de Zaragoza nos encontramos a un rey aparentemente preocupado por el destino de Polonia, sin embargo, una vez enfrentado a Segismundo sólo se lamenta de su propia desgracia: “Yo mismo, yo, mi muerte he pretendido:/ mi mortaja tejí, gusano he sido” (vv. 2428-2439). En el nivel del discurso, Basilio expresa a la Corte su preocupación por la patria, mas en el momento de la acción revela sus intereses reales en sí mismo. Lipsio

⁵⁵⁵ Por ejemplo, en la versión de Zaragoza dice Rosaura: “Con asombros de escucharte,/ con admiración de oírte...” (I, vv. 249-250); en la de Madrid cambia a “con asombro de mirarte...”, por la repetición de los elementos auditivos.

⁵⁵⁶ En la versión de Zaragoza escribe: “La calma de mis sentidos/ tú volviste en alegría” (II, vv. 2086-2087); en la de Madrid modifica el segundo verso: “tú trocaste en alegría”.

considera al fingimiento como uno de los principales enemigos de la constancia. Expresa al respecto:

O buenos hombres comedia representays, y enmascarados con la mascara de la patria, llorays con verdaderas, y viuas lagrimas, vuestros daños particulares.⁵⁵⁷

Muy distinta es la preocupación del rey en la versión madrileña:

“Yo mismo, yo, mi patria he destruido/ con lo que yo guardaba me he perdido”. Y más adelante, en el mismo tenor, en ambos casos, dice:

Dadme un caballo y mi vejez cansada
salga a postrar un hijo inobediente
lo que el consejo erró, pueda la espada;
o cumpla el cielo ya el hado inclemente.
(Z., vv. 2438-2141).

Dadme un caballo porque yo en persona,
vencer valiente a un hijo ingrato quiero
y en la defensa ya de mi corona
lo que la ciencia erró venza el acero. (M.)

Dos textos en los que salta a la vista una versión de un rey Basilio preocupado por cuestiones netamente individuales como la muerte o la autocompasión por la debilidad propia de su edad, en quien se anticipa la derrota ante el hijo “inobediente”. El mismo Maquiavelo aconseja: “El que rige los negocios de un Estado no ha de

⁵⁵⁷ *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 25.

pensar nunca en sí propio...”⁵⁵⁸ En la versión madrileña, por el contrario, estamos frente a un rey fuerte y decidido que se enfrenta a las circunstancias y lucha por la conservación del Estado.

Asimismo es notorio el distinto papel que en ambas ediciones juega la ciencia, ya que a Basilio sus deudos no lo distinguen como científico en el primer encuentro, es el propio rey quien debe referir sus incursiones en dicho campo. En el último parlamento salta a la vista que en la edición de Madrid se llega a la idea de que la ciencia erró porque hay una serie de elementos previos que lo permiten, en la edición de Zaragoza, en cambio, se habla de “lo que el consejo erró”. El mismo rey, pues, resta importancia al papel otorgado a la ciencia y sólo llega a desegañarse de sus persuasiones individuales.

Por otra parte, Clotaldo, definido como vimos, por Alcalá-Zamora como personificación del concepto de Estado de Basilio, es decir, sin consideraciones morales,⁵⁵⁹ es fiel a la concepción política maquiavélica reinante que priva en la edición madrileña. No ocurre lo mismo en la versión de Zaragoza, donde encontramos un personaje que expresa abundantes parlamentos cargados de sensibilidad en relación, básicamente, con su hija y con el príncipe. En el primer acto, al referirse a Rosaura, quien puede ser condenada

⁵⁵⁸ *El príncipe*, ed. cit., p. 150.

a muerte, dice: “Ese joven/ —mal las lágrimas reprimo (vv. 870-871); en la versión madrileña en lugar del verso que entraña un sentimiento, califica al hijo: “Este bello joven,/ osado e inadvertido”. Parlamentos más adelante, al lograr el perdón del rey para su hijo, dice en Z: “Bien rendido corazón,/ del primer lance salimos” (vv.888-889); mientras que en M asume una actitud egoísta: “Mejóro el cielo la suerte/ ya no diré que es mi hijo/ pues que lo puedo escusar”. Es evidente que hay un cambio en la caracterización de Crotaldo, ya que hay versos que se eliminan, como cuando muy líricamente expresa siguiendo a Garcilaso: “¡Ay hija desdichada!/ ¡Ay, dulce prenda/ por mi mal hallada! (v. 1660-1661).

Respecto a la relación de Crotaldo con el príncipe, cuando aquél regresa a aconsejar a Segismundo, dice: “Vuelvo desesperado/ que es mi príncipe en fin y le he criado”. La desesperación es motivada por el afecto patente que el privado siente por el príncipe. De igual forma, cuando el protagonista piensa deshonrar a Rosaura y pregunta a Crotaldo cómo ha llegado hasta allí, éste responde: “De los afectos de mi amor llevado (v. 1683) para aconsejarlo; en M dice: “De los acentos de esta voz llamado”. En la edición de Zaragoza no presenciamos, pues, un Crotaldo frío y calculador al servicio de la

⁵⁵⁹ *La reflexión política*, ed. cit., p. 42.

administración, sino un padre conmovido por la situación de su hija y angustiado por las circunstancias de su quasi hijo y discípulo Segismundo.

Recordemos que en la concepción lipsiana el hombre se compone de un alma, por la que pelea la razón, y de un cuerpo por el que pelea la opinión. En este contexto, el príncipe también presenta variantes notables en tanto que aparece como un personaje dominado por las pasiones. En el protagonista se manifiesta un acentuado erotismo, mediante la alusión recurrente a la experiencia sensual, que fue eliminado de la edición madrileña. Segismundo, por ejemplo, habla de soportar la privación de la libertad con una mujer hermosa como Estrella a su lado; dice a ésta:

Y a mi padre perdonara
que cruel conmigo fuera,
cuando en el monte tuviera
una hermosura tan rara.
Mas ¿qué crueldad pudo haber
que más admire ni asombre
que haberle negado a un hombre
la beldad de una mujer? (vv. 1406-1413).

Asimismo, ante Rosaura afirma la posibilidad de perder “a su respeto el miedo” (v. 1649), mientras que en la versión madrileña el texto se matiza al referirlo a la “hermosura” de la dama. Una vez liberado por los soldados, al ver a Rosaura, expresa: “Todo cuanto

soñé, cumplido vao;/ este es el tiempo y gloria que deseo” (vv. 2664-2665). Todo objetivo político o de lucha desaparece ante la protagonista. Sin embargo, una vez que conoce la situación de ésta, y después de autoconvencerse de no gozarla y sopesar la trascendencia de otros valores, justifica, en términos que revelan la concepción de la época, su propio rechazo:

Fuera de que, aunque me veo
 más enamorado agora
 de Rosaura, no sé bien
 qué veneno o qué ponzoña
 en mi pecho ha introducido
 la relación de su historia
 que, con amor y sin gusto,
 la miro. ¡Qué baja cosa
 debe de ser en el mundo,
 en materias amorosas,
 amar lo que otro olvida
 o querer lo que otro goza! (vv. 2980-2991).

Tal perspectiva sobre el amor, que eliminó de la versión de Madrid, permite comprender mejor la actitud pasional y las acciones de Rosaura, así como el apoyo y consejo de Clorilene, su madre. Sea como fuere, el parlamento de Segismundo resta fuerza a su “conversión” final, el vencimiento de sí mismo cuando decide devolver el honor a la dama casándola, tiene menos peso, ya que el espectador no presencia una verdadera lucha interior de renuncia ante el objeto amado, como ocurre en la edición madrileña.

La situación anterior trae como consecuencia que en el vencimiento de las pasiones, se acentúe el valor de dominar la ira frente a Crotaldo, la búsqueda de la vanagloria y el deseo de venganza frente al rey-padre. Esto último coloca al Estado en el mismo nivel que la institución familiar de hegemonía paterna, en la cúspide de la pirámide social.

Por otra parte, la participación del pueblo y de sus representantes los soldados 1 y 2 es más activa en la versión de Zaragoza. Los objetivos de la lucha entablada son tener un príncipe natural y alcanzar la libertad. Textualmente el soldado 2 dice “que aclaman la libertad” (v. 2234). En realidad ambos objetivos están íntimamente relacionados, hecho que aclara Segismundo cuando expresa: “En mi tenéis/ quien os libre, osado y diestro,/ de extranjera sucesión” (vv. 2296-2298). En la disputa entablada entre los soldados y Crotaldo sobre la lealtad, se considera que éste actúa contra el “bien común”. En su intervención, Segismundo sostiene:

Crotaldo,
 si os parece esto lo cierto,
 idos a servir al Rey
 vos, leal, prudente y cuerdo.
 Pero no arguyáis a nadie
 si es bien hecho o mal hecho,
 que todos tienen honor (vv. 2362-2368).

De acuerdo con José María Ruano de la Haza esta declaración de honor para todos “y que, por tanto, no es lícito imponer una moral absoluta [...] revelan un Segismundo maquiavélico, para quien las consideraciones éticas son secundarias al pragmatismo político”.⁵⁶⁰ En principio hay que señalar que el príncipe todavía no se ha transformado completamente, su apertura política, dado que él está en el bando contrario a Crotaldo, proclama el sentido de nacionalidad por la que lucha el pueblo. Todos comparten el derecho al honor, pero eso no significa que no haya un código de valores. Hay un sentido del honor asociado a la virtud. En palabras de Claude Chauchadis: “L’excellence en vertu, critère moral, permet donc théoriquement à tout homme, quel que soit son rang social, d’acquérir sa part d’honneur”.⁵⁶¹ Hecho, pues, que no implica una negación de la ética, pues no desconoce el valor de la lealtad y el honor que bien puede referirse al adulterio o a las ofensas que cualquiera puede recibir. Recordemos que versos atrás, ante la decisión de Crotaldo, Segismundo responde con ira, misma que reprime:

Suframos el sentimiento;
que, aunque la muerte le diera
mi cólera, considero

⁵⁶⁰ *La primera versión*, ed. cit., p. 85.

⁵⁶¹ *Honneur, morale et société dans l’Espagne de Philippe II*. Editions du CNRS, Paris, 1984, p. 17

que es leal y no merece
morir un hombre por serlo (vv. 2337-2341).

En relación con la deshonra de Rosaura, cuando éste le solicita ayuda, una de sus reflexiones determinantes de su conducta es sobre la función del príncipe:

Pues más a un príncipe toca
dar honor que no quitarle.
¡Vive Dios, que de su honra
he de ser conquistador
aún más que de mi corona!

En esta fase de la obra, pues, hay principios éticos que le preocupan: Segismundo coloca por encima de la política y el poder, la ética. Por lo demás, la misma apertura política expresada a Crotaldo ante los soldados, será absolutamente rechazada con el reconocimiento de la soberanía del rey y con el nombramiento de Crotaldo como privado. Esta continuidad política garantizada con el privado no existe en la edición madrileña. Así pues, el príncipe valora la lealtad, el principio de la honra, reconoce al rey como máxima autoridad, y se somete y da prioridad a la autoridad paterna.

Una cuestión ideológica sumamente importante y que marca una estrecha relación con la edición de Madrid, como dijimos, es el nexo con el pensamiento neoestoico y tacitista introducido por Justo Lipsio. En su conversión, Segismundo domina sus pasiones mediante

la razón y se vuelve un príncipe virtuoso, calificado varias veces como prudente. Por otro lado, afirma:

<p>La fortuna no se vence con injusticia y venganza; con prudencia y con valor, sí; y así quien vencer aguarda, ha de esperarla <i>constante</i> cuerpo a cuerpo y cara a cara [...] </p> <p>Sentencia del cielo fue; y porque quiso escusarla, sin valor y sin prudencia, no pudo; y hoy mi <i>constancia</i> ha de poder, siendo menos (Z. vv. 3220-3236)</p>	<p>porque antes se incita más a su fortuna ha de ser con prudencia y con templanza [...] </p> <p>por más que quiso estorbarla él no pudo y podré yo que soy menor en las canas en el valor y en la ciencia, vencerla. Señor...</p>
--	--

Parece mucho más explícita, en términos ideológicos, la versión de Zaragoza que la de Madrid, ya que se requiere valor, prudencia y, la virtud que logra vencer al hado, constancia. En su libro sobre la *Constancia* Lipsio la define como “un recto y inmutable vigor de animo, que no se ensorbece, ni abate con los sucesos exteriores, o fortuitos”.⁵⁶² Su compañera es la razón, mientras que de las pasiones y la opinión es la liviandad. Podemos observar que en la edición zaragozana Segismundo califica muy duramente a Basilio, pues lo presenta como un rey cobarde que no fue capaz de enfrentarse a la fortuna con valor. Por el contrario se autodefine con un vigor anímico superior. En la edición madrileña el príncipe habla de la necesidad de prudencia, pero es humilde y reconoce la inmadurez propia de su edad, su valor y conocimiento menores. La

⁵⁶² Ed. cit., p. 11.

alusión a la constancia como virtud fundamental disminuye la personalidad del rey en la edición de Zaragoza, de ahí que Calderón opte por quedarse sólo con la prudencia, virtud capital del tacitismo.

Si bien encontramos un Segismundo regido por las pasiones en una primera parte, vemos que ha sido posible su transformación.

Sostiene Lipsio al respecto:

...aunque el anima esté muy inficionada, y corrompida, del pecado del cuerpo, y del contagio de los sentidos, toda via retiene profundamente ciertos rastros de su nacimiento, y resplandecen en ella vnas centellas, de aquel su primero, y puro fuego.⁵⁶³

En términos de Evangelina Rodríguez Cuadros podemos afirmar que el príncipe pasa “de reverencia iluminadora de los sentidos y renuncia de los mismos para seguir sosteniendo la parábola de la razón”.⁵⁶⁴

En conclusión, la línea de pensamiento de ambas versiones es, en general, similar: se sigue el pensamiento neoestoico y tacitista introducido por Justo Lipsio. No obstante, en la edición de Zaragoza se percibe más claramente la influencia lipsiana del *Libro de la constancia*, mientras que en la madrileña ésta se matiza con lo que

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁶⁴ “Calderón entre 1600 y 1640: todo intuición y todo instinto”, en Felipe Pedraza y Rafael González, eds., *La década de oro en la comedia española: 1630-1640*. Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, p. 157.

se hace más patente la presencia de otros estoicos, Séneca en particular, y de Tácito. La conducta y carácter de los personajes es mucho más afinada en la versión de Madrid, cada uno sigue una línea coherente con una perspectiva ideológica. Así, Basilio en lugar de pensar en términos individuales es un hombre que usa la ciencia y sacrifica a su hijo en nombre de la razón de Estado; y Clotaldo es fiel representante de dichos intereses. En cuanto al príncipe, sus pasiones están menos relacionadas con el erotismo y su transformación hacia la racionalidad se presenta más claramente.

Para cualquiera de las dos versiones parece seguir siendo válida la idea de Schlegel respecto a que la tragedia de Calderón es “un intento de hacer claro a los ojos del alma el proceso de formación de la vida interior en la lucha exterior”.⁵⁶⁵

⁵⁶⁵ *Idem.*

SEGUNDA PARTE

ESTOICISMO Y TACITISMO EN OTRAS OBRAS DE CALDERON

I. Tragedia

1. Pasión y destino: Herodes y Segismundo

Tanto en *El mayor monstruo del mundo*⁵⁶⁶ como en *La vida es sueño*, Calderón otorga una función primordial al hado, hay unos vaticinios sobre los cuales gira toda la acción dramática. El planteamiento de que “el hombre/ predomina en las estrellas” (vv. 1110-1111) o “que el hombre es dueño dellas” (I, p. 69), en una y otra obras, conduce o precipita las acciones hacia determinado desenlace. Son varios los paralelismos que se presentan entre ambos textos, los hay incluso de carácter textual, pero uno de los más importantes es la concepción neoestoica que aparece en los dos a pesar de que el desarrollo de los acontecimientos finales predichos por el horóscopo sea opuesto. Esto se encuentra en estrecha relación con la concepción distinta de las dos obras: una tiene un fin trágico, mientras la otra tiene un final feliz.

⁵⁶⁶ Pedro Calderón de la Barca, *El mayor monstruo del mundo*, ed. cit.

El mayor monstruo del mundo, desde mi perspectiva,⁵⁶⁷ es una tragedia del hado en la que el libre albedrío juega su función en todos los personajes, pero de una manera negativa, situación muy distinta en *La vida es sueño*. En su relación a Herodes sobre el horóscopo hecho por el astrólogo, dice Mariene “que es oráculo vivo/ de todo ese volumen fugitivo/ que, en círculos de nieve,/ un soplo inspira y una mano mueve” (I, pp. 64-65). Es evidente que la protagonista nos está hablando del hado gobernado por la Divina Providencia, a la que Justo Lipsio define:

La Prouidencia, es vna perfecta, y absoluta razon de Dios, de quien son parientes dos potencias, Necessidad y hado, y el hado sirue a la prouidencia, y la necesidad juntamente, y al hado las estrellas...⁵⁶⁸

La divinidad determina el curso de los acontecimientos y éstos se hallan plasmados en los astros. Los personajes parten de que el destino está escrito en el cielo, es decir, que volvemos a encontrar la metáfora del firmamento como libro expresada en *La vida es*

⁵⁶⁷ José María Ruano de la Haza considera que la obra de Herodes y Mariene es una tragedia mixta, pues depende de la perspectiva del espectador si es patética o *morata*: por un lado se da “la existencia de un hado maligno que trata de destruir a un hombre básicamente admirable”, o una interpretación cristiana de un Dios que castiga a los malos y premia a los buenos. Sugiere que, antes de que finalice la obra, otros espectadores pueden sentir compasión por Herodes, para después darse cuenta de que recibe el castigo que merece. Introducción a *El mayor monstruo del mundo*, ed. cit., p. 49.

*sueño*⁵⁶⁸. La ciencia interpretativa del hado es la que puede errar o acertar y así lo expresa el Tetrarca que habla de “la dudosa ciencia del hado”, pero también afirma que “a quien le sabe leer/ es encuadrado libro,/ donde están nuestros alientos/ asentados por registro” (I, p. 93).

Impregnada del pensamiento neoestoico propuesto por Justo Lipsio, la tragedia plantea unos personajes centrales, es decir, Herodes —el Tetrarca—, Mariene, Octaviano, para no hablar de los secundarios, movidos absolutamente por las pasiones. Desde la primera jornada, cuando Herodes ve a Mariene preocupada, le dice: “...a celos me ocasionan tus desvelos...” (I, p. 63). En la segunda jornada clama:

¿Qué pasión, cielos, es ésta,
de amor hija y madre de odio,
que cuando más la padezco
cuando menos la conozco? (III, p. 164).

En su descripción de los celos forma un compuesto animal que le lleva a contemplar la posibilidad de “que el mayor monstruo hayan de ser los celos” (*idem*). Es decir esta pasión se define como algo que mata (basilisco), mudable (aire y luz), ciega (topo), engañosa (sirena), etcétera. La característica de ceguedad, en particular, es

⁵⁶⁸ *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 49.

⁵⁶⁹ Idea que también, como vimos, expresa Galileo en el *Ensayador*.

muy elocuente respecto al alejamiento del uso de la razón por parte de Herodes. Entre los pensadores españoles de los Siglos de Oro, empezando por Erasmo, como Giginta, Juan de Mora o Juan de Mariana, es frecuente la relación de las pasiones con las bestias quienes presentan en el otro lado de la balanza, al igual que los estoicos, a la virtud regida por la razón; recordemos que para Séneca la virtud reside en la sustancia razonable, que es la parte más noble del ser humano: “En el hombre —se pregunta— ¿qué es lo mejor? La razón: por ella aventaja a los animales y sigue de cerca a los dioses”.⁵⁷⁰ De hecho, “A la razón Zenón la llama Dios”.⁵⁷¹

Por otro lado, Herodes concibe en la irracionalidad total al amor; dice a Filipo: “No te espante,/ que cuando amor no es locura,/ no es amor...” (I, p. 77). Por su parte, el emperador Octaviano se enamora del retrato de Mariene creyéndola muerta y dice:

Pasión tan desesperada,
que al primer paso tropieza
en un imposible, y cae
en otro, queriendo ciega
dar una esperanza viva
en una hermosura muerta,
bien se ve que no es pasión
sino locura... (II, p. 102).

⁵⁷⁰ “La igualdad entre los bienes sirve de estímulo para la paciencia”, *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. IX, E. 76, 9, p. 449.

⁵⁷¹ Minucio Félix, XIX 10, *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 256, p. 109.

Volvemos a encontrar la idea de la ceguera y la concepción del amor como locura, es decir, un sentimiento ajeno a la razón.

En lo que respecta a la protagonista femenina, sus acciones están determinadas por el terror de que se cumpla su destino trágico. Los siguientes versos son muy reveladores:

¡Ay de quien ha de esperar
a morir y no matar!
Y más cuando considero
cuanto se acerca el severo
hado contra quien no sé
en mi defensa qué haré (III, p. 176).

La reina parece desconocer la función positiva del libre albedrío en el dominio de sus temores y el consiguiente vencimiento de sí misma. Para los estoicos el individuo debe hacer un esfuerzo moral constante. su ética es activista. Cabe recordar la idea de Séneca respecto al miedo: el alma no puede abatirse con el duelo o por ningún tipo de flaquezas. Aconseja: "... fortalécete frente a los temores; deja de enumerar a aquellos que te infunden miedo";⁵⁷² y dice respecto a los males:

ningunos son tan perniciosos ni tan irremediables como los temores del que tiene pánico, pues los demás surgen por falta de reflexión, éstos por inhibición de la mente".⁵⁷³

⁵⁷² "Las amonestaciones deberán hacerse oportunamente", *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. III, E. 29, 9, p. 219.

⁵⁷³ "Fortalecerse contra la fortuna y los males de opinión", *ibid.*, t. I, L. II, E.

El alma decae porque el temor impide el uso de la razón. Además, cuando Mariene se entera de la disposición de Herodes sobre su muerte, aunque reconoce su papel de reina y alude a la prudencia, habla de su venganza como mujer (II, p. 141).

La razón de Estado, presente en *La vida es sueño*, maquiavélica en Basilio, tacitista en Segismundo, no aparece tan explotada en la tragedia. Si analizamos los móviles de los personajes que ejercen el poder veremos que el objetivo de Herodes es conquistar Roma para ofrecérsela a su esposa como trofeo para obtener con ello cierta seguridad respecto a la fidelidad de la dama, y que Octaviano perdona la vida al Tetrarca movido por la pasión que le despierta Mariene. No hay una racionalización en la vida personal y tampoco en la política. Sin embargo, el Tetrarca se sirve del engaño para conquistar Roma, tal como aconsejaba Maquiavelo dice: “¿Y yo, con falso trato y doble estilo,/ de Antonio no defiendo/ la parte? Porque así turbar pretendo/ la paz y que la guerra/ dure...” (I, pp. 62-63). Para que una vez extenuadas las tropas de Marco Antonio y Octaviano poder coronarse en Roma, más exactamente, poder ofrecer el trono a Mariene. Encontramos un antipacifismo y una actitud falsa que van en contra de lo que propone el tacitismo.

Una de las principales ideas del estoicismo es el gobierno de sí mismo a través de la liberación de las pasiones. Asimismo, de acuerdo con los postulados del Concilio de Trento sobre el libre albedrío, la variación del destino era factible. Recordemos que para los estoicos, en palabras de Séneca, el alma recta y virtuosa corrige la más adversa fortuna: “Porque el alma es más fuerte que cualquier fortuna, dirige sus cosas en un sentido o en otro y es la causa de la felicidad y de la desventura para sí misma”.⁵⁷⁴ Es decir, que si bien es cierto hay una predeterminación, también es verdad que el hombre puede modificar el curso de los acontecimientos, a través de la virtud. En el caso de Segismundo, el espectador observa la transformación del personaje de un mundo pasional (ira, venganza, deseo, vanagloria) al mundo de la razón, pues se vence a sí mismo en un esfuerzo moral constante, tal y como sostenía la filosofía estoica. El libre albedrío del príncipe juega un papel dramático fundamental en el desarrollo de la acción que a su vez dibuja una concepción del ejercicio del poder, ya que, en su metamorfosis, se convierte en un príncipe prudente, tal como postulaba el tacitismo,

⁵⁷⁴ “Firmeza interior frente a la inconstancia de la fortuna”, *ibid.*, t. II, L. XVI, E. 98, 2, pp. 226-227. En otra carta, Séneca sostiene: “La filosofía debe erigirse en derredor nuestro, cual muro inexpugnable que la fortuna, aun habiéndole sacudido con muchos artefactos, no puede traspasar”. “Las cosas indiferentes se hacen buenas mediante la virtud”. *ibid.*, L. X, E. 82, 5, p. 30.

de ahí que la previsión del horóscopo de un rey tirano se vea cuestionada. Si bien el destino se cumple en cuanto se divide temporalmente el reino y Basilio es derrotado, la prudencia del príncipe conduce a la unión del reino, a la colocación del rey y padre en el lugar que le otorgaba la sociedad, y al castigo de la traición. Por consiguiente, el vaticinio respecto al carácter tiránico del príncipe es negado. El gobierno de la persona lleva aparejado el bien común. La transformación del destino se produce porque Segismundo domina sus pasiones, porque, como se nos dice en *La vida es sueño*, “el prudente varón/ vitoria del hado alcanza” (vv. 3118-3119), cosa que no ocurre en *El mayor monstruo del mundo*, donde tanto Herodes como Mariene son movidos por la irracionalidad hasta la muerte e incluso Octaviano, sufre por su pasión por la dama al verla muerta.

Para Francisco Ruiz Ramón Herodes es “modelo de varón estoico que ni teme a las desgracias ni a los infortunios ni a las adversidades”.⁵⁷⁵ En efecto, el Tetrarca no teme las predicciones, ni a las adversidades y afirma: “Al magnánimo varón,/ no hay prodigio que le espante” (I, p. 76). No obstante, su amor enfermizo por Mariene rige sus acciones que indican una visión política ajena a la estabilidad. Su estrategia militar es prolongar la guerra y apoyar

⁵⁷⁵ *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 21.

engañosamente a Antonio contra Octaviano. Por otra parte los celos le hacen atacar por la espalda al emperador para matarlo. Herodes, pues, es un antihéroe. Si Herodes fuera un modelo de varón estoico, en el estricto sentido filosófico del término, la obra no hubiera sido una tragedia, porque el libre albedrío hubiese modificado el curso de los acontecimientos si el personaje hubiese dominado sus pasiones.

Una de las ideas de los estoicos es rechazar el temor, sin embargo el sometimiento absoluto de las pasiones es imprescindible para ellos: Séneca, Marco Aurelio, Epicteto, insisten repetidamente sobre el particular.

En conclusión el dominio de las pasiones y la vida prudente bajo el imperio de la razón, son la manera de hacer un uso positivo del libre albedrío que conduzca a la modificación del destino. El apasionamiento en cualquiera de sus manifestaciones lleva a que los hados malignos se cumplan irremediablemente.

2. *Los cabellos de Absalón*

a) “No es bien que reine en el mundo quien no reina en su apetito...”

Para Francisco Ruiz Ramón esta tragedia es “una de las piezas clave del modelo trágico calderoniano, fundado en el conflicto libertad/destino”.⁵⁷⁶ Afirmación indiscutible. La temática bíblica de esta obra cuya fuente es el *Antiguo Testamento* constituye un verdadero reto para cualquier dramaturgo español del siglo XVII que, como Calderón, siga las principales ideas del catolicismo, después del Concilio de Trento: el hombre posee un libre albedrío y su justificación debe ser activa, es decir por medio de las obras. El primer problema que tiene que enfrentar el dramaturgo es la conciliación entre el destino y el libre albedrío,⁵⁷⁷ ya que debe presentar una alternativa frente a la predestinación en personajes

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁷⁷ Desde la perspectiva del siglo XX y ahora del XXI, resulta acertada la crítica de Felipe Pedraza a las posiciones decimonónicas de don Marcelino Menéndez y Pelayo sobre la “aberrante temática” (incesto, violaciones, etcétera) de esta tragedia de Calderón. “Sexo, poder y relaciones afectivas en <Los cabellos de Absalón>”, en Luciano García Lorenzo, *Calderón*. CSIC, Anejos de la Revista Segismundo, Madrid, 1983, vol. I, pp. 549-560. Sin embargo, creo que un punto de partida central en el análisis de esta obra, debe considerar la problemática teológica imperante desde mediados del siglo XVI, y que es problema medular de muchas obras de nuestro dramaturgo. Es decir: la oposición entre libre albedrío y predestinación divina. Desde este ángulo contamos con las valiosas aportaciones de Francisco Ruiz Ramón en la obra anteriormente citada.

que no han cometido transgresión alguna *a priori* de la resolución de Jehová sobre el castigo lanzado no sólo a David sino a su progenie. Mismo que, desde mi perspectiva, dada la estructura de la tragedia cristiana,⁵⁷⁸ por necesidad, no menciona Calderón.

Lo interesante de la cuestión es analizar los recursos del autor para actualizar, dramáticamente, ciertos principios teológicos, sin dejar de considerar la influencia que siguió el camino preparado por el erasmismo⁵⁷⁹ en busca de un racionalismo de carácter ibérico especial, al que se dio continuación recurriendo a los estoicos — Senéca en particular— y al tacitismo. Estos dos difundidos en la Península, a través de Justo Lipsio.

Uno de los primeros recursos dramáticos, como mencioné, es la omisión textual del castigo ordenado por Jehová contra David, con el objeto de hacer partícipes a los personajes, a través de la elección voluntaria, de las violaciones a las leyes divinas y, hasta cierto punto con la probable intención de beatificar al rey David, otorgador de perdones, hecho que sólo encuentra resonancia en el *Nuevo Testamento*. De ahí que se cumpla el destino de la casa de David sin mencionar las causas y los antecedentes, ya que en la tragedia cristiana lo que interesa es la manera en que se produce el *fatum*.

⁵⁷⁸ Ruiz Ramón, *Calderón y la tragedia*, ed. cit., *passim*.

Esto, sin embargo, para fines prácticos del espectador de los corrales,⁵⁸⁰ es sólo aparente, retórico, pues el dramaturgo no puede romper el candado que le impone el suceso bíblico. No obstante, era necesario adaptarlo a la evolución del pensamiento teológico-político. Quedaría por estudiar, en otro momento, qué ocurre con el espectador moderno.

Por lo demás, nos encontramos ante una situación cuya responsabilidad recae en servidores sociales de quienes cualquier acción repercute en el reino. El monarca es el representante de Dios, tanto en el período anterior a la era cristiana, cuanto en el Barroco, y ha sido ungido por él —en este caso a través de sus profetas— tal es el caso de David, el de Salomón, e incluso el de Basilio en otro momento histórico, con otras reglas, que continúan dentro de la misma tradición justificadora. Salta a la vista, pues, el acierto de Evangelina Rodríguez Cuadros cuando afirma, aunque matizando, sobre esta obra: “Lo que se produce, en cierto modo, es una concatenación entre un conflicto de ética privada y otro de ética o cuestión pública”.⁵⁸¹

⁵⁷⁹ José Luis Abellán, *op. cit.*, t. III, p. 209 y ss.

⁵⁸⁰ Francisco Ruiz Ramón, *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 43.

⁵⁸¹ En “Introducción crítica”, Pedro Calderón de la Barca, *Los cabellos de Absalón* (ed. Evangelina Rodríguez Cuadros). Espasa Calpe, Madrid, 1989, p. 74.

El ambiente en el que escribe Calderón, tenga en mente o no a Felipe IV⁵⁸² —aunque sería muy difícil olvidarlo siendo un poeta de la Corte—, se halla invadido por una problemática filosófico-política de respuesta de los pensadores españoles al maquiavelismo, a la que resulta prácticamente imposible sustraerse cuando los personajes pertenecen a la realeza. La conducta del rey ante los súbditos y la consecuente aplicación de la justicia, que significa, en primera instancia en esta tragedia, el respeto a la ley de Dios, no pueden dejarse de lado por un autor de las características de Calderón: un poeta con una gran formación intelectual, con una concepción del mundo y sus valores, aunque las acciones se ubiquen en Polonia o en Jerusalén antes del nacimiento del cristianismo.

El uso de la razón para llegar a la virtud, requiere, forzosamente, el vencimiento de las pasiones, como sostiene Séneca,⁵⁸³ y la armonía de la ética y la religión con la política como propone el tacitismo.⁵⁸⁴ En este contexto ideológico la empresa que se propone Calderón es bastante complicada, dado que el final de los sucesos está resuelto, es decir, que los personajes cumplen con un

⁵⁸² Susana Hernández Araico, *Ironía y tragedia en Calderón*. Potomac, Maryland, 1986.

⁵⁸³ “De la ira”, *Tratados morales*, ed. cit.

⁵⁸⁴ “Vid. Modesto Santos ‘El tacitismo de Pérez-Alamos’, en su ‘Estudio Introductorio’ a Baltasar Alamos de Barrientos, *Discurso político al rey Felipe*

destino previamente conocido. Esta situación es muy diferente a una construcción imaginaria, prácticamente libre, como la de *La vida es sueño*.

En principio es necesario considerar el henoteísmo del *Antiguo Testamento*: la creencia en un Dios de Israel no supone la inexistencia de dioses inferiores para otros grupos étnicos; en seguida la redención de la humanidad por el sacrificio de Cristo y el concepto distinto del perdón en el *Nuevo Testamento*.

Ahora bien, aunque la tragedia se ubique en el periodo de la sucesión de David, es necesario remitirnos al desacato de la ley de Dios cometido por el rey, ya que es la única vía para conocer el castigo que Jehová le impone y pesará sobre su descendencia, como ocurre en el texto calderoniano.

Luego de la posesión de Betsabé y la muerte de Urías ordenada por David, el profeta Natán comunica al rey el enojo de Jehová por tales acciones:

Por lo cual ahora no se apartará jamás de tu casa la espada, por cuanto me menospreciaste, y tomaste la mujer de Urías heteo para que fuese tu mujer.

Así ha dicho Jehová: He aquí yo haré levantar el mal sobre ti de tu misma casa, y tomaré tus mujeres delante de tus ojos, y las daré a tu prójimo, el cual

yacerá con tus mujeres a la vista del sol (*Samuel* 12: 10-11).

Aunque el Dios de Israel no lo condena a morir, sí lo hace con el hijo procreado. La penitencia del rey (sus ruegos, ayunos, el dormir en el suelo, su llanto) en busca de la compasión divina no cambia la decisión tomada.

A pesar de estos antecedentes bíblicos, el David calderoniano considera que un príncipe debe resistir los oprobios del hado y no rendirse a las pasiones, dado que el hombre tiene imperio sobre sí mismo y, en consecuencia, puede vencer su propia condición. Esto es, David cree en la existencia de un libre albedrío capaz de modificar cualquier circunstancia. Opina Seneca, por ejemplo: "...nada hay tan difícil y arduo que no lo venza la mente humana";⁵⁸⁵ o sostiene en una de sus cartas: "Ninguna muralla resulta inexpugnable contra la fortuna; equipémonos por dentro; si esta parte está asegurada, puede uno ser golpeado, pero no dominado".⁵⁸⁶

Sin embargo, varios de los personajes se verán sometidos a pasiones distintas: Amón a la lujuria, Tamar a la venganza, Absalón a

⁵⁸⁵ "De la ira", *Tratados morales*, ed. cit., p. 153. Vid. también "Es más fuerte el ánimo que la fortuna". *Tratados filosóficos*, ed. cit., p.194.

⁵⁸⁶ "El bien de la honestidad frente a los dones de la fortuna", *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VIII, E. 74, 19, p. 434.

la soberbia y la ambición, Aquitofel a la envidia, el mismo rey David a la ceguera del amor paterno.

Aun así, cualquier lector o espectador podría preguntarse ¿por qué, si el perdón es uno de los principios cristianos, David resulta “más que vencedor, vencido”? (v. 3228). Veamos desde el principio. Nuestro dramaturgo concibe en Amón un personaje consciente⁵⁸⁷ de los daños de su pasión, que trata de oponerse a los influjos de su “severa estrella”. Su melancolía se debe a que sostiene una lucha interior, y se rebela contra sí mismo porque reconoce el carácter enfermizo de su incestuosa pasión. Según Felipe Pedraza “el horror al incesto es anacrónico, pues en el Israel davídico el matrimonio entre hermanos de padre estaba permitido”.⁵⁸⁸ Suponiendo, sin conceder, que tal idea fuese aceptada, es pertinente señalar que en *Levítico*, la ley mosaica sostiene lo contrario. El Dios de Israel dice a Moisés:

Si alguno tomare a su hermana, hija de su padre o hija de su madre, y viere su desnudez, y ella viere la suya, es cosa execrable; por tanto serán muertos a ojos de los hijos de su pueblo; descubrió la desnudez de su hermana; su pecado llevará (20:17).

⁵⁸⁷ Ruiz Ramón, *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 39.

⁵⁸⁸ Art. cit., p. 553.

Es necesario recordar que nos encontramos en el período de Reyes, donde se produce una reorganización del poder gubernamental depositado ya no en un juez, sino en un monarca con autoridad para normar la conducta ciudadana (*Samuel*). Hablo, pues, del proceso en que la teocracia va conviviendo con la secularización. De alguna forma, este sería un antecedente remoto de la separación entre la Iglesia y el Estado. Parece, entonces, que la actitud del Amón calderoniano responde más bien al conocimiento de las leyes de Jehová.

Incluso cuando el príncipe resuelve atacar a su hermana por consejo de su criado Jonadab, es capaz de darse cuenta de que va cayendo en un laberinto de culpas, errores y riesgos (vv. 681-686). Pese a todo, es incapaz de dominarse y la fuerza de su pasión lo arrastra a violentar a Tamar. Esto puede deberse a dos causas que quedan a la discreción del espectador informado: la impotencia individual del uso del razonamiento para llegar a la virtud y vencer al hado; o el castigo divino sobre la casa de David no da lugar a que se ejerza el libre albedrío, pues es imposible modificar el destino. Debido a que Calderón no menciona la sanción divina, bien puede ocurrir que sólo la primera alternativa sea viable para el espectador ingenuo —y con ello es forzoso pensar en nuestra época—. No deja de

llamar la atención que Amón se sienta sujeto a una voluntad extraña a sí mismo:

¿Qué es esto, cielos? ¿Yo mismo
el daño no reconozco?
¿Pues cómo al daño me entrego?
¿Vive en mí más que yo propio?
No. ¿Pues cómo manda en mí,
con tan gran imperio otro,
que me lleva donde yo
ir no quiero? (vv. 303-310).

Y más adelante, el propio autor pone en labios del personaje un texto que difiere de las ideas tridentinas en el que Amón no se responsabiliza de su destino:

Deste atrevimiento mío
no tengo la culpa yo,
porque en mí sólo nació
esclavo el libre albedrío.
No sé qué planeta impío
pudo reinar aquel día... (vv. 501-506).

En tales parlamentos podemos intuir que el destino no lo determina la voluntad de Dios, sino una fuerza extraña, infiel. Calderón trata de exculpar a la divinidad, buscando responsabilizar a un poder profano. Cabe aquí cuestionarnos si en realidad el personaje se disculpa porque es incapaz de vencerse a sí mismo —como logró hacerlo Segismundo con Rosaura en una obra de ficción—, si trata,

como opina Ruiz Ramón, de “enmascarar su debilidad”⁵⁸⁹ o era posible que una fuerza “impía” ejerciera un dominio sobre el hombre y determinara su destino.⁵⁹⁰ Curiosamente Calderón ha puesto en labios del rey que el individuo tiene la posibilidad de controlar su condición y lograr dicho vencimiento sobre sí mismo. Pero también lo vemos contradecirse cuando se ve obligado a huir de Jerusalén al verse sitiado por su hijo Absalón; en el momento en que Semey se queja de la situación por la que atraviesan:

Tienes razón; pero maldice al hado,
no a mí, pues que la culpa yo no he sido
sino el hado (vv. 2992-2994).

El rey se libera de su propia responsabilidad y rechaza el libre albedrío, pues parece que, convenientemente, olvida que el castigo divino se debe a un acto suyo anterior, realizado de manera consciente debido a la falta de control sobre las pasiones que le despiertan Betsabé y su marido Urías. Datos que en la tragedia son proporcionados, desde la primera jornada, por Absalón en un altercado sobre el próximo rey, Salomón, a quien denomina: “...reliquia de dos delitos,/ homicidio y adulterio:/ hablen Bersabé y Urías,/ una incasta y otro muerto” (vv. 839-842). En realidad,

⁵⁸⁹ *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 41.

insisto, el discurso de David carece de congruencia, ya que también debe confesar que Semey tiene razón en apedrearlo, pues lo hace por justicia divina, de ahí que lo denomine Ministro de Dios “que a castigarme/ envía, y pues que son justicias tuyas...” (v. 3007-3008). Es decir que David es consciente de que hay una causa del castigo y con ello acepta su culpa, aunque busque el perdón divino a lo largo de la tragedia. Entonces volvemos a un planteamiento circular: ¿el destino es inmutable? o ¿el hombre es el arquitecto de su propio destino? Habría que considerar, también, que el rey ya sólo no digamos no se aproxima, sino que lleva un camino que no es el ideal estoico del XVII; idea muy clara en las siguientes palabras de Epicteto:

Es propio del profano reclamar a otros por lo que uno mismo ha hecho mal; el reclamarse a sí mismo, propio del que ha empezado a educarse; propio del instruido, el no reclamar ni a los otros ni a sí mismo.⁵⁹¹

En realidad, situados en el terreno bíblico no es necesario meditar mucho el papel teológico que juega Aquitofel cuando aconseja a Absaión relacionarse con las concubinas de su padre: el personaje es un instrumento de Jehová para que se cumpla al pie de

⁵⁹⁰ Cf. *ibid.*, p. 40.

la letra el castigo dado al rey. La maestría de Calderón se encuentra en aprovechar este resquicio para exponer el problema de una razón de Estado al estilo de Maquiavelo, es decir desde la perspectiva solamente política, por un traidor resentido como Aquitofel: “¿No sabes cuán pocas veces/ la dura razón de Estado/ con la religión conviene?” (vv. 2821-2823). A la que opone la “justa razón de Estado”, planteada por el tacitismo: la unión de la ética y la religión con la política. Recordemos que el hecho de que Absalón mencione las faltas del rey es considerado “murmuración” sobre el padre. Por tanto, de acuerdo con el *Viejo Testamento* (*Levítico*), se hacía merecedor de un castigo divino, no humano como expresa Salomón. Esta conclusión que parece razonable para Joab, explicará su futura conducta con Absalón cuando decide matarlo en la red de sus cabellos tejida en las encinas:

Menos una vida importa,
aun de un príncipe heredero,
que la común inquietud
de lo restante del reino.
La justa razón de Estado
no se reduce a preceptos
de amor: yo le he de matar (vv. 3140-3146).

⁵⁹¹ *Manual.*, ed. cit., cap. V, p. 186,

La justicia de la razón de Estado, aun contraviniendo los preceptos del rey, llevaba implícita la objetividad que había perdido éste por su ceguera paterna —hecho que, recordemos, en *El alcalde de Zalamea* no ocurre—. La buena razón de Estado se plantea en relación con el equilibrio social y no con situaciones individuales incluso si se trata de reyes o príncipes. No obstante, también Joab ofrece una explicación por su actitud y se define como representante del cielo que lo manda enterrar las tres lanzas en el Absalón indefenso: por fratricida, deshonesto e inobediente. Todo ello sin que signifique excluir el amor paterno, pues claramente Joab nos ha enunciado que la razón de Estado positiva no debe reducirse a dicho sentimiento, con lo que se implican otros factores.

En términos políticos y personales, a David se le presenta la disyuntiva entre cumplir con su función de rey y aplicar la justicia que guiaba la axiología social, mediante el uso de la razón; o ser padre y dejarse llevar por sus sentimientos individuales. Resulta interesante observar que el rey se rige por el amor hacia sus hijos varones, sin considerar la política y la ética social. David se pasa la tragedia perdonando violaciones, crímenes, violencia dentro de su propia familia y séquito real. El drama es muy ilustrativo socialmente, ya que se desprende del desmoronamiento familiar y con ello de su ética, proporcionándonos una muestra de todo tipo de

pasiones: la lujuria, la ira, la venganza, el asesinato, la soberbia, la ambición de poder, presentes algunas de ellas en el propio rey, aunque dadas a conocer veladamente. El perdón, que va de la mano del amor al prójimo, opera el amor cristiano donde sólo existía la justicia divina. Con esto se echa mano de conceptos del *Nuevo Testamento* muy claramente:

Adulterio y homicidio
siento tal, me perdonó
el justo Juez, porque dije
un pequé de corazón.
Venció en El a la justicia
la piedad; su imagen soy:
el castigo es mano izquierda,
mano derecha el perdón;
pues sea izquierdo el defecto (vv. 1346-1354).

David parte del supuesto de que Yahvéh le otorgó el perdón, situación que Calderón no clarifica. De ahí que el lector pueda interpretar como una justificación interesada del propio rey el considerarse perdonado y ejercer, a su vez, el perdón con sus semejantes: Amón, Absalón, Semey y Joab.

Calderón utiliza una idea ambigua en la expresión “siento tal”, que es absolutamente subjetiva —a menos de que se trate de una errata y sea “siendo tal”—, pero además recurre a un argumento neotestamentario para desarrollar en la trama la actitud injusta de

la piedad sobre la ley. Podemos, pues, observar la transformación de una filosofía judaica a una filosofía cristiana. Lo que actualmente llamamos civilización occidental de corte cristiano ha sufrido varios procesos, en los que, en un devenir paulatino acumulativo, va naciendo una constante simbiosis de distintos valores. Circunstancia que ha confundido a la crítica para hacer de David “santo rey” y considerar, como hace Felipe Pedraza que, aunque es incompatible con el buen gobierno, el rey tiene “admirable actitud moral”. Por otro lado este crítico concluye:

Calderón, como en tantos otros dramas, ni entra ni sale; se limita a mostrarnos el perfil conflictivo en la realidad.⁵⁹²

Yo creo justamente lo contrario. La gran genialidad y riesgo de Calderón al elegir dicho tema bíblico radica en hacernos ver los errores humanos desde la perspectiva neoestoica —representada en España por la segunda Contrarreforma que “deja de lado el artificial mundo platónico de los humanistas para plantearse de nuevo los eternos y angustiosos problemas del hombre, y en primer lugar, los de su libertad y salvación, su responsabilidad y su miseria”.⁵⁹³ Podemos observar la incapacidad de los personajes de dominar las

⁵⁹² *Op. cit.*, p.558.

pasiones a través del uso de la razón y con ello alcanzar la virtud, como proponen los estoicos. Y, una vez ésta alcanzada, la aplicación de la justicia social, la política, sin dejar de lado la axiología, como propone el tacitismo. Esa simbiosis de ética y política ya la encontramos expresada por Alfonso el Sabio en sus *Siete Partidas* y también recogida en el pensamiento de San Isidoro de Sevilla cuando afirma: *Rex erit si recte facias: si non facias non eris.*⁵⁹⁴

b) Recursos de actualización: funciones adivinatorias

Ante la indiscutible definición de Francisco Ruiz Ramón de la tragedia cristiana cuando dice que “en el conflicto entre el poder divino y el poder humano, la voluntad divina se cumple siempre, no contra la libertad humana, sino a través de ella, único núcleo trágico de la tragedia cristiana de la libertad y el destino”,⁵⁹⁵ nos surge el cuestionamiento sobre los motivos de Calderón para sustituir al profeta Natán por un personaje de las características de Teuca — adivinadora etíope negra, de otra religión—.

⁵⁹³ José Luis Abellán, *op. cit.*, p. 52

⁵⁹⁴ Eres rey si obras rectamente; si no lo haces serás rey [la traducción es mía]. *Vid.* Pérez de Uribe, *San Isidoro de Sevilla (Sentencias. L III.)*, apud José López Portillo y Pacheco, *Génesis y Teoría del Estado Moderno*. Porrúa, México, 1982, p. 84.

El espectador culto de la época, pues hay que considerar que también iban al teatro personas comparables a los graciosos de la Comedia —y dudo mucho que el público actual— era conocedor del castigo que Jehová había impuesto a David por el adulterio cometido con Betsabé y el homicidio de Urías. Aquí cabría preguntarnos ¿si la pitonisa sabe lo que va a ocurrir en el futuro, quiere decir que el destino está marcado previamente, de tal suerte que el ejercicio del libre albedrío carece de validez? Sabedores de las posiciones calderonianas al respecto, es necesario analizar las funciones de este personaje que se equiparan con las del profeta Natán, y las estrategias utilizadas para actualizar un suceso bíblico del *Viejo Testamento* al pensamiento contrarreformista del XVII.

Recordemos que la teología tridentina excluye todo determinismo del mal, lo que significa una posibilidad de salvación para todos. Calderón, en esta tragedia, pretende revitalizar la eficacia del libre albedrío a través de las obras en un episodio del *Antiguo Testamento*. De nuevo nos hallamos colocados ante la oposición de pasión y virtud, esta última alcanzada mediante el uso de la razón, según planteaba el neoestoicismo. En el ámbito de la

⁵⁹⁵ Calderón y la tragedia, ed. cit., p.62.

tragedia calderoniana siempre interviene la pasión: que es la que puede arrastrar hacia el cumplimiento del destino.

En principio habría que recordar que en la historia real y en la producción dramática de los Siglos de Oro, en general los monarcas suelen incluir entre sus servidores astrólogos o adivinos —incluso, como Basilio, serlo ellos mismos—. Sin embargo, el rey David rechaza rotundamente uno de los más encarecidos obsequios de Semey, quien considera a Teuca una “...divina etiopisa,/ en cuyo bárbaro acento/ un espíritu anticipa/ sucesos malos o buenos” (vv. 715-718); y más adelante, en la jornada III, afirma: “No hay/ mujer de más alta ciencia/ ni de más sutil ingenio/ en el orbe (vv. 1936-1939). El rey es absolutamente tajante y no deja lugar a dudas sobre su sentimiento de júbilo por el regreso del militar, contrapuesto a la tristeza que le ocasiona el regalo; dice:

...el pesar de tu ignorancia,
 pues has pensado que puedo
 tener por grandeza yo
 en mi palacio agoreros.
 Dios habla por sus profetas:
 el demonio, como opuesto
 a las verdades de Dios,
 habla apoderado en pechos
 tiranamente oprimidos:
 y así, destierra al momento
 esta torpe fitonisa
 de mi corte... (vv. 723-734).

David, conocedor de las leyes de Jehová, rechaza a quien va a ser la portadora de una serie de presagios sobre su familia y sus colaboradores más cercanos relacionándola directamente con las fuerzas del mal. En *Levítico* leemos:

Y el hombre o la mujer que evocare espíritus de muertos o se entregare a la adivinación, ha de morir: serán apedreados; su sangre será sobre ellos (20:27).

No obstante, curiosamente, ni su familia ni los integrantes de la Corte piensan como el rey. Todos la consultan directa o indirectamente, ya sea con la convicción de que dice la verdad o con la duda. En el primer caso tenemos a Absalón, por ejemplo, y en el segundo a Amón quien dice sobre ella: “Esta gente/ hacer caso es vanidad;/ tal vez dirá una verdad/ y después mil veces miente” (vv. 1670-1673). Asimismo Joab duda del vaticinio sobre el uso de las lanzas y las piedras: “Pero esto ahora no es del caso,/ ni yo temo que suceda” (vv. 1950-1951).

Desde su aparición, Teuca se conmociona ante el futuro que prevee en Semey y Joab: el uno que apedrea al rey y el otro que mata a Absalón; y todas sus profecias van cumpliéndose una a una —el suicidio de Aquitofel, la forma en que termina Absalón, etcétera—. Empero, a lo largo de la obra, la imagen de la pitonisa es asociada a la del Demonio reiteradamente, en particular por el gracioso

Jonadab. Este cumple una función dramática muy clara y pertinente respecto a la adivinación y el conocimiento previo del destino por una persona no sólo común sino impía. Cuando Teuca se disfraza dice Jonadab que “bien pudiera excusarlo/ porque la Naturaleza/ por la muerte de lo rubio,/ le dio un luto de bayeta” (vv. 1930-1933). Con lo que además introduce un anacronismo, como ha hecho antes al hablar del talego vacío “hecho esqueleto de anejo”.⁵⁹⁶ En la jornada III la denomina “antípoda de aurora” (v. 2365), “diablo”, dice “que se va el demonio endemoniando” o alude a su negro color insistentemente:

Yo a queste negro día,
con esta negra compañera mía,
a queste negro monte atravesaba.
Cuál fue el negro camino que llevaba,
ella te lo dirá (vv. 2396-2400).

Es decir, que el gracioso hace una sátira de la adivina, situación imposible en el caso de que Calderón hubiera hecho aparecer al profeta Natán. Se crea, pues, siempre un ambiente de gracia y con éste de duda. Nos encontramos ante distintas posturas sobre la adivinación: la de Semey que cree, en general, en ella; la de Amón que duda; la del rey que la rechaza; y la del gracioso ignorante, acomodaticio y tibio, que le teme.

⁵⁹⁶ Otros personajes también utilizan anacronismos, como Amón al hablar

Como hemos dicho, uno de los primeros recursos es la omisión del castigo como aparece en el texto bíblico, mismo que significaba una limitación para el desarrollo espontáneo de la tragedia y que complica arduamente la demostración de la existencia del libre albedrío. El dramaturgo no puede variar o ir en contra de lo escrito en el *Antiguo Testamento*: sus protagonistas nacen predestinados. El problema que se presenta es pues ¿cómo dotar de libertad a personajes condenados por Dios?

A diferencia de Natán, Teuca habla siempre simbólicamente, no es transparente ni directa en sus predicciones, sino metafórica. Por ejemplo, dice a Aquitofel: "...que por tu consejo,/ torpe desesperación/ aun te niegue el monumento" (vv. 774-776), significando que se ahorcará; o dice a Absalón: "...que te ha de ver tu ambición/ en lo alto por los cabellos" (vv. 783-784), con el sentido que el espectador verá al final cuando muere atrapado en una encina; o señala a Amón, al usar el símbolo de la azucena equiparada con la dama, "que si la ofendéis, guardáos" (v. 1717). En efecto, como sostiene Francisco Ruiz Ramón "la acción entera del drama está ambiguamente predicha mediante un vaticinio".⁵⁹⁷ Queda claro que las profecías de la pitonisa juegan una función que se relaciona con

de los "ojos fulleros" de Tamar vestida de serrana (v. 1780).

el libre albedrío. Dado que son oscuras para los espectadores, incluso algunos de los corrales, permiten cierto suspenso, de otra manera la palabra directa de Natán hubiese no sólo anticipado el final, sino impedido la función del gracioso en torno a la pitonisa en la jornada III, donde su participación es más extensa, y le hubiera dado un tono solemne a toda la obra, hecho que la hubiese vuelto menos interesante para el público de distintas épocas, al cual, probablemente, Calderón tenía en mente.

Aun partiendo de que el espectador de los Siglos de Oro conociera bien el texto bíblico, al sustituir al profeta Natán por la pitonisa etíope, se daba un mayor margen al juego del libre albedrío, tanto por el simbolismo de sus predicciones, como por su asociación con el Demonio y el odio. El hecho de darle esta caracterización y colocarla fuera de las leyes de Jehová, permitía anteponer una duda sobre lo predicho, como es el caso de Basilio, o simplemente que los personajes predestinados tuvieran la posibilidad de actuar bajo las normas de su propia conciencia otorgada por el dramaturgo. La simple enunciación del castigo de Jehová hubiera anticipado el final de la tragedia, pues era inquebrantable aunque, como sostiene Ruiz

⁵⁹⁷ *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 44.

Ramón, lo que interese sea la manera en que se cumple el destino.⁵⁹⁸ De esta forma, siendo negra, bárbara e impía, cabía siempre la posibilidad de que la adivinadora estuviera loca o incluso equivocada, pues no es raro que el Demonio, en muchas ocasiones, se sirva del engaño. Además su comportamiento de rasgarse las vestiduras, también prohibido en *Levítico*, permite la duda sobre sus predicciones.

Aunque la función de Teuca y la de Natán es similar, ella es una simple mujer de otra ley, mientras que Natán habla por la divinidad. Si recordamos las palabras bíblicas antes citadas sobre la adivinación queda claro que cualquier común mortal que intente conocer el camino de la Providencia, corre el riesgo de ser concebido en el lado opuesto a ésta por sus relaciones con el mal y, por tanto, ser condenada a muerte.

Esto marca la tragedia con un punto de partida distinto al que se presenta en *La vida es sueño*, respecto al tratamiento del hado. Pues el rey, representante de Dios en la Tierra, se equivoca y Segismundo hace variar la predicción. Los parlamentos vaticinadores de Teuca, en cambio, no tienen la transparencia de los de Basilio, ya que, sin duda alguna, será cumplido el destino. La estrategia de

⁵⁹⁸ *Idem.*

Calderón es concientizar moralmente a sus personajes de las acciones negativas, para dotarlos de libre albedrío, como es el caso de Amón, pero también les permite una interpretación particular de cada uno de los vaticinios. Baste, por ejemplo, la idea de Absalón sobre la corona en sus rubios cabellos. Teuca le dice: “Ya veo/ que te ha de ver tu ambición/ en lo alto por los cabellos” (vv. 782-784); y Absalón después de hablar de su propia hermosura, dice:

Luego justamente infiero,
 pues que mis cabellos son
 de mi hermosura primeros
 acreedores, que a ellos deba
 el verme en el alto puesto;
 y así, vendré a estar entonces
 en alto por los cabellos (vv. 820-826).

Más adelante, Teuca repite la misma idea: “Cortáos esos hilos bellos,/ que si los dejáis crecer/ os habréis presto de ver/ en lo alto por los cabellos” (vv. 1754-1757). Y Absalón vuelve a interpretar: “Sobre el trono me he de ver/ de mi padre coronado” (vv. 1764-1765). Estas significaciones hacen perder la pista a los espectadores ingenuos de cualquier época, lo que dota a la representación de interesantes cuestionamientos dentro del suspenso. Mientras tanto, al público culto le importa más el

desarrollo de la tragedia que lleva a una culminación que conoce. De ahí la magia y la perdurabilidad de esta obra.

Calderón acerca al espectador a los misterios cristianos de la salvación, situándolo en el presente, a través de la figura del gracioso. Se forma un puente entre lo inefable y lo material, entre el pasado y el presente. Es así como el gracioso cumple con una función de actualizador de la temática bíblica del *Antiguo Testamento*, es un resorte que conduce a la época del espectador, pues lleva al escepticismo. Dado que, como dice Bruce Wardropper “los que escriben comedias religiosas expresan [...] sus intuiciones en cuanto a las causas de las acciones humanas; a la vez se atienen a los hechos históricos invariables; pero también tienen que aceptar, a lo largo de la intriga, otro factor invariable, la verdad divina”.⁵⁹⁹

Por otra parte, la conversión de Teuca no es repentina. El espectador tiene antecedentes cuando va con el rey David a interceder por Absalón, donde apela al perdón, a la prudencia y a la piedad, ya que estos son elementos fundamentales del cristianismo de la época de Calderón. La pitonisa expresará casi al final: “Cumplió su promesa el cielo” (v. 3169). Con lo que indica que sus adivinaciones estaban dictadas por la Providencia. Así no es raro que

⁵⁹⁹ “Las comedias religiosas de Calderón”, en Luciano García Lorenzo, ed.,

más tarde se convierta al cristianismo y que cuando Tamar determine encerrarse, ella tome la misma decisión y diga: “Y yo también desde hoy/ en su ley seguirla quiero;/ que es grande Dios el que sabe/ medir castigos y premios” (vv. 3194-3197). Todo ello nos lleva a entender la razón por la que no es condenada a muerte, a pesar de así decirlo las sagradas Escrituras.

El tratamiento de la adivinación, al lado del gracioso, así como los anacronismos en particular de éste, son recursos de actualización del episodio bíblico del *Antiguo Testamento* al pensamiento postridentino del problema del hado y la libertad.

c) Absalón ¿un personaje maquiavélico anticristiano?

La obra se inicia con las palabras de los hijos al rey David, quienes le dan la bienvenida: Salomón le dice que vuelve “de laurel coronada la alta frente” (v. 2); por su parte, Adonías expresa: “Ciña su blanca nieve/ de la rama inmortal círculo breve (vv. 5-6); y Tamar describe a las hijas de Jerusalén “coronadas de flores y de estrellas” (vv. 13-14). A lo largo del texto se repiten con cierta frecuencia los términos “corona”, “cabeza”, “cabellos”, que son un fuerte lazo de

unión en toda la obra. Eso tiene relación con la recurrencia a un campo semántico que es un eje central de nuestro análisis: la corona real como objeto y la metafórica. Como indica Ruiz Ramón, “Desde un punto de vista estrictamente de construcción dramática la escena de la corona supone el Acto I y exige el Acto III”.⁶⁰⁰ Si bien desde el inicio de la obra hay un léxico que nos remite a un campo semántico específico, la segunda jornada tiene alrededor de 143 versos en los que hay, o debe haber, una corona frente al espectador. Asimismo, curiosamente, en la última jornada encontramos alusiones al respecto, por parte de David, Absalón, Teuca, Tamar, Aquitofel y Ensay a “sagrada diadema” (v.2257); “Aquella cumbre/ corona una confusa muchedumbre” (vv. 2428-2429); a que el “crespo esplendor de sus cabellos” hace parecer al sol “caduco”, como ha expresado Absalón del rey (v. 2487); la corona en Absalón, etcétera.

Desde el principio de la tragedia el espectador observa a Absalón como único hermano que no sólo no se aflige por la tristeza de Amón, sino que desea su muerte “que a quien aspira a reinar/ cada hermano es un estorbo” (vv. 217-218). Estas palabras nos introducen, *ipso facto* en una actitud política maquiavélica que va a tener su desarrollo y concretización, como veremos adelante —en

⁶⁰⁰ Calderón y la tragedia, ed. cit., p. 53.

Aquitofel su consejero—, ya que las consideraciones de carácter axiológico se encuentran ausentes en el personaje ante la perspectiva del poder. El fin justifica los medios, es la idea central sobre el Estado del pensador florentino. En España, en cambio, el príncipe cristiano es el punto de partida de la teoría del Estado de la segunda Contrarreforma, que ve su expresión en el tacitismo.

En principio veamos la conformación psicológica del personaje que lo conduce a una serie de acciones que en el terreno dramático dan lugar a la participación del libre albedrío. Respecto al vaticinio de Teuca, “que te ha de ver tu ambición/ en alto por los cabellos” (vv. 83-84), Absalón interpreta:

Hermosura es una carta
 de favor que dan los cielos,
 y su sobrescrito, al hombre
 y a todo el común afecto.
 Está en mí (todos lo dicen,
 que no creyera a mi espejo):
 es tan grande, que este solo
 desperdicio de su imperio
 en cada año me vale
 de esquilmos muchos talentos.
 De Jerusalén las damas
 me la compran [...]

Pues siendo así, que yo amado
 soy de todos, bien infiero
 que esta adoración común
 resulte en que todo el pueblo
 para rey suyo me aclame,
 cuando se divida el reino
 en los hijos de David.

Luego justamente infiero,
 pues que mis cabellos son
 de mi hermosura primeros
 acreedores, que a ellos deba
 el verme en el alto puesto;
 y así, vendré a estar entonces
 en alto por los cabellos (vv.799-826).

El parlamento, aunque es largo, permite al lector/espectador conformarse una imagen más completa de la psicología del personaje y proporcionarnos elementos para la argumentación; el narcisismo —que es refrendado por Adonías primero (vv. 1090-1116) y luego por Teuca cuando reparte las flores a los hermanos y da un narciso a Absalón (v. 1743)—, la soberbia y la ambición de poder para el personaje son casi una consecuencia natural de su belleza. Para Francisco Ruiz Ramón “la ambición de reinar es la fuerza rectora de las acciones de Absalón “. ⁶⁰¹ Y esa fuerza se asocia, añadimos, al hecho de que el protagonista relaciona la belleza física con la nobleza del alma. Dice que la hermosura es “señal que es noble el alma que está en ella,/ que el huésped bello habita en casa bella” (vv. 1120-1121). Sin embargo, el espectador verá cómo se subvierte esta idea platónica, hecho que nos remite, en cualquier época, a la concepción de que Luzbel también era un ángel bello, pero soberbio.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 49.

Ahora bien, cuando, inmediatamente después, Salomón critica su hermosura “afeminada” (v. 830), Absalón nos da a conocer los orígenes manchados de Salomón por el homicidio y el adulterio cometidos por su padre. El comentario en contra de su progenitor, nos permite añadir un elemento más en la configuración psicológica de nuestro personaje, ya que Salomón, como vimos, deja al cielo el castigo. Es así como la tragedia de Absalón va perfilándose y con ella la de la casa de David.

Si bien Amón y Tamar tienen un destino trágico, Absalón se encarga de cumplir buena parte del castigo de Jehová enunciado por el profeta Natán. Desde la primera jornada (v. 870), Absalón tiene planes con Aquitofel para apoderarse del trono, de ahí que el espectador esté preparado para ver la guerra civil desatada contra su padre en Jerusalén. Pero, además, mata a su hermano Amón, usando para atraerlo el engaño, pues miente al invitarlo a su casa, después que éste ha perpetrado el incesto contra Tamar, con un doble objetivo: en primer término eliminar al primogénito, sucesor del reino, y de paso, vengar a su hermana Tamar. La esfera política permanece ajena a la moral como aconsejaba Maquiavelo quien tiene

como principio no cumplir la palabra dada y servirse del engaño tal como ha hecho Absalón.⁶⁰²

Bien sabemos que Absalón jura obediencia a su padre cuando éste lo perdona después de dos años. No obstante, Aquitofel lo considera un error, y dice: “¿No sería/ acción más prudente y cuerda,/ primero que te perdone,/ obligarle a que te tema?” (vv. 2306-2309). Aquí es preciso recordar que Maquiavelo considera que entre el amor y el temor de los súbditos “es más seguro ser temido que amado”.⁶⁰³ Estas fingidas paces conducen a la realización de la segunda parte del castigo divino, pues era necesario evitar la confusión en el pueblo a través de una ruptura total entre padre e hijo. Aquí vuelve a usarse un recurso que permite actualizar el tema bíblico, pues las acciones se ejecutan en nombre del honor.

De tal forma, la segunda parte del castigo de Jehová es llevada a cabo precisamente por Absalón quien, aconsejado por Aquitofel posee a las concubinas de su padre, el rey David. No existe ningún tipo de consideraciones morales en la lucha por el poder. Son muy sugerentes las palabras de Maquiavelo:

...a un príncipe no le debe preocupar la fama de cruel si con ello consigue la unidad y la confianza de sus

⁶⁰² *El príncipe*, ed. cit., p. 102.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 97.

súbditos, ya que con muy pocos castigos ejemplares resultará más compasivo que quienes por excesiva compasión dejan que se produzcan los desórdenes con las consiguientes matanzas y rapiñas.⁶⁰⁴

No hay idea más *ad hoc* para esta obra: en primer lugar, respecto a la conducta de Absalón quien decide eliminar a sus hermanos y a su padre, además de yacer con las concubinas de éste; en segundo término, la concepción dibuja al rey David que, con la recurrencia de perdones a sus hijos, da pauta para que estalle la guerra civil.

Recapitulando diremos pues que, como sus hermanos, el móvil de las acciones de Absalón es su ambición por el poder, sólo que en su caso se debe a la soberbia narcisista que le provoca su hermosura. A estas pasiones se añaden la mentira, la venganza y el homicidio contra su hermano Amón, la vanagloria, la deslealtad y un terrible acto de lujuria contra el padre y rey, David: Absalón es un hermoso personaje cruel y despiadado, perversamente maquiavélico.

Mientras que en el *Antiguo Testamento* los hombres pueden verse como simples instrumentos de la divinidad para hacer cumplir su justicia y con ello el destino, en la tragedia cristiana, Calderón actualiza hábilmente los sucesos recurriendo a problemáticas contemporáneas al momento de la creación literaria. Si en el texto

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 96.

bíblico Aquitofel es un simple medio para que Absalón abuse de las mujeres de su padre/rey, en la tragedia se apela a una razón de Estado que había sido propuesta por Maquiavelo. El objetivo de tal acción es distanciarse políticamente de su padre de una manera radical, mediante una cuestión de honor, para lograr la confianza del pueblo con la ruptura entre hijo y padre. La posición antiética que encierra la actitud de Absalón ha venido conduciendo al espectador a formarse una imagen negativa del mismo, que se relaciona directamente con las principales posturas de Maquiavelo, tan asociadas con el Demonio por el jesuita Pedro de Rivadeneira, quien afirma:

...el primero y más principal cuidado de los príncipes cristianos debe ser el de la religión, y que la falsa razón de estado de los políticos, que enseña á servirse della cuando les estuviere bien para la conservación de su estado, y no más, es impía, diabólica y contraria a la ley natural y divina [...] destruidora de los mismos estados que por esta razón de estado quieren conservar.⁶⁰⁵

Aquitofel es muy elocuente cuando sostiene a Ensay los principios de Maquiavelo sobre la razón de Estado al haber aconsejado a Absalón poseer las mujeres del rey/padre: “¿No sabes cuán pocas veces/ la dura razón de Estado/ con la religión

⁶⁰⁵ *Op. cit.*, p. 482.

conviene?” (vv. 2820-2823). Volvemos a encontrarnos con la máxima maquiavélica de que el fin justifica los medios y de que los principios teológicos quedan excluidos si eso es lo pertinente. El propósito del príncipe cristiano era mantener en armonía su Estado, por el contrario, Absalón desata una guerra civil. Los tratadistas españoles antimachiavelistas consideraban que las ideas del pensador florentino llevaban a la ruina del Estado. En nuestro personaje no hay, pues, una prudencia civil que armonice la esfera política con la axiología y la religión.

Por otra parte, Joab, privado del rey y general de su ejército, nos habla de que “la justa razón de Estado/ no se reduce a preceptos de amor”, pues lo que importa es “la común inquietud/ de lo restante del reino” (vv. 3140-3146). Los españoles contemporáneos a Calderón identificaban esta razón de Estado positiva con la relación de la política con la religión y la ética, como proponía el tacitismo. Joab se define como ministro que el cielo envía para matar al “fratricida”, “deshonesto” e “inobediente” (vv. 3150-3159) de Absalón, con tres lanzas, aun contraviniendo las órdenes del rey David, pues sabe que una de las funciones esenciales del rey es lograr el bien público. De ahí que el general denomine como “justa” su acción, pues aniquilar el mal, representado por Absalón, es en beneficio del Estado. Entre los pensadores de la época Juan de

Mariana justifica la muerte del tirano, dice: “Nunca podrá creer que haya obrado mal el que secundado por los deseos públicos haya atentado en tales circunstancias contra la vida de su príncipe”.⁶⁰⁶

Atrapado de sus cabellos en las encinas, el personaje es asesinado. Dice Joab: “tres [lanzas] son las que contra ti/ me manda blandir el cielo” (vv. 3154-3155), en nombre de la justa razón de Estado, que no contempla pasiones, sino el beneficio general de los vasallos. Joab subordina los objetivos personales tanto del rey como de sí mismo, a los fines políticos y salva al reino con la ayuda de la divinidad. El espectador se encuentra colocado ante la religión en su más alta manifestación: Dios al servicio del Estado.

Por el contrario, Absalón representa el maquiavelismo relacionado en España con el mal, o más concretamente con el Demonio. Los recursos de actualización de que se sirve Calderón son magistrales: la posición de Absalón, prácticamente coronado por las encinas y victimado por medio de un instrumento como la lanza, al igual que Cristo, ocurre como nos dice San Juan (19: 31-37) en el *Nuevo Testamento*.⁶⁰⁷ Recordemos la predicción de Teuca, cuando

⁶⁰⁶ Juan de Mariana, *op. cit.*

⁶⁰⁷ Dice San Juan: “Pero uno de los soldados le abrió el costado con una lanza, y al instante salió sangre y agua” (19: 31-37). La relación con el *Viejo Testamento* se da con el texto de Zacarías: “y mirarán a mí, a quien traspasaron...” (XII: 10). *Vid.* al respecto, David Federico Strauss, *Nueva vida*

señala a Absalón: “que te ha de ver tu ambición/ en lo alto por los cabellos” (vv. 783-784). La maravillosa escena de la corona de David puesta en un bufete es esencial como núcleo de la final coronación metafórica por las encinas, mismas de las que, de acuerdo con Covarrubias: “De sus ramas se hacía la corona cívica, y este árbol estaba consagrado a Júpiter”. Dice Absalón, en un soliloquio, luego de tomar la corona:

Mi cabeza quiero honrar
con vuestro círculo bello;
mas rehusaréis el havello,
pues aunque en ella os encumbre,
temblaréis de que os deslumbre
el oro de mi cabello (vv. 1404-1409).

El personaje anticipa el hecho de que no se verá coronado por el objeto real aunque se haya producido, como indica Ruiz Ramón, una identificación entre el objeto (corona) y el sujeto (Absalón) que la considera nacida para él (vv. 1410-1413). Pendiente de la encina, entre el cielo y la tierra, Absalón parece flotar como el ángel maquiavélico del mal que culmina el castigo impuesto a la casa de David en la obra dramática. Mientras el personaje asocia el pronóstico con la corona real que adornará sus cabellos, el espectador tiende un puente semántico entre la corona del rey y la

del anticristo. El cabello enredado en la encina hace de ésta una especie de corona simbólica. Desde nuestra perspectiva es el símbolo de la contradicción entre belleza física y belleza del alma, hecho que, además, nos permite entender la profundidad del título de la tragedia. De tal forma, en la obra se coronan los cabellos de Absalón y se mata al perverso con tres lanzas, con lo que se muestra la antítesis entre el bien y el mal, ambos elementos necesarios de una obra trágica.⁶⁰⁸ El paralelismo que se establece es que Cristo fue coronado con espinas y fue herido en el costado por una lanza, mientras Absalón es coronado por la encina y recibe la muerte con tres lanzas.

Si bien la suerte estaba echada en el *Antiguo Testamento* y Calderón debía concluir el texto como estaba escrito, dado que el destino tenía que cumplirse, la obra actualiza la tragedia de la casa de David, por una parte, construyendo un personaje con una psicología maquiavélica en que la voluntad, es decir, el libre albedrío, cumpla su función, como se consideraba en la Contrarreforma. Por otra parte, al recordarnos, entre otras cosas (como el tema del honor), la coronación y muerte del “villano”, como sucedió con Cristo en el *Nuevo Testamento*, en nombre de una razón

⁶⁰⁸ Vid. que el Demonio debe obedecer a Dios en *El mágico prodigioso*, ed.

de Estado positiva, es decir reuniendo política y religión como proponía el tacitismo.

3. Justo Lipsio en *El príncipe constante*

Escrita hacia 1628, es sabido que la obra retoma un acontecimiento histórico de la primera mitad del siglo XV bien referido por los cronistas: la búsqueda de la conquista de Tánger por Enrique el Navegante y don Fernando (nacido en 1401), y el posterior cautiverio de éste. Tales hechos sirven a Calderón como tema de *El príncipe constante*⁶⁰⁹ en cuya acción dramática vamos a ver aparecer, los postulados fundamentales del pensamiento de Justo Lipsio expresados en su *Libro de la Constancia*.⁶¹⁰ Amén de que el título es por demás sugerente, veremos cómo, en la estructura dramática, se actualizan las demostraciones argumentativas de Carlos Langio, interlocutor de Lipsio en su tratado.

cit., vv. 3128-3129.

⁶⁰⁹ *El príncipe constante* (ed. Fernando Cantalapiedra y Alfredo Rodríguez López-Vázquez). Cátedra, Madrid, 1996.

⁶¹⁰ Ed. cit.

Antonio Regalado prefiere asociar la figura del príncipe con Maquiavelo: “Fernando, que por un lado representa una imagen medieval del soberano, por otro practica los consejos de Maquiavelo ayuntando de manera insólita el amor al prójimo y la razón de estado”.⁶¹¹ Con esto se refiere a la idea de Maquiavelo respecto a que la fortuna reina en la mitad de nuestros actos y el albedrío en la otra. Considera que el pensador florentino sigue a los estoicos en tanto que la felicidad depende de seguir los dictados de la naturaleza: el hombre no puede oponerse a la fortuna. Sin embargo, señala que

El comportamiento del protagonista tampoco encaja en la posición estoica. Fernando no pertenece a una comunidad de ciudadanos filósofos que practican la resistencia estoica ante la adversidad, sino a una comunidad real de individuos unidos por una nacionalidad y una fe en común.⁶¹²

Sostiene que su moral “no se refugia en el ámbito de la contemplación como el estoicismo, sino que se resuelve en la acción”. En principio, resulta absurdo querer reunir filósofos para seguir los principios del estoicismo. En segundo lugar, reduce a la contemplación un pensamiento filosófico como el estoico que implica, como hemos demostrado, un pragmatismo. No comprendemos

⁶¹¹ *Op. cit.*, t. I, p. 510.

su idea de reconocer un rasgo estoico en la obra de Maquiavelo y luego negarlo en *El príncipe constante*.

Desde el título mismo de la obra se anuncia al espectador una característica del personaje que va a conducir sus acciones: la constancia. De tal forma, la sorpresa radica en cómo, a través de qué actitudes y acciones, se va a desarrollar esta virtud. La constancia responde a una serie de presupuestos filosóficos que Langio explica a Lipsio. En principio, la guerra es considerada como un mal público que perturba a los hombres “no porque este es daño de muchos, sino porque ellos están entre aquellos muchos”.⁶¹² Idea que es producto de la opinión contra la que Langio señala:

con el primero pelear sustentando que estos males públicos son enviados de Dios, con el segundo, que son necesarios, y que proceden del hado, con el tercero, que son provechosos para nosotros, con el cuarto que no son graves ni nuevos.⁶¹⁴

Además del tema amoroso, en la obra⁶¹⁵ se presenta a la armada portuguesa, comandada por los infantes don Enrique y don Fernando, que va a sitiar Tánger. El protagonista, pues, va a la guerra

⁶¹² *Ibid.*, t. I, p. 512.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 26.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁶¹⁵ Hay toda una discusión respecto a la clasificación de este texto como tragedia. Vid. Alexander Parker, *La imaginación*, ed. cit.

en nombre de su patria y a luchar por la fe de Cristo. Por el contrario, el inicio del diálogo entre Lipsio y Carlos Langio es que el primero huye de su patria, Flandes, porque está en guerra. Estas acciones van a permitir, por un lado a Lipsio desarrollar la serie de conceptos citados, y por otro a Calderón demostrar, mediante la experiencia, los argumentos filosóficos aducidos por Carlos Langio sobre la concepción de los males públicos, su conexión con los decretos de la Providencia, esto es, la relación entre lo visible, lo físico, y lo invisible, la elevación del alma hacia lo divino.

La virtud primordial que se va a esgrimir es la constancia que, por una serie de motivos que iremos desglosando, debe prevalecer en el hombre. Curiosamente en esta obra, la constancia será característica no sólo del infante don Fernando, sino del Rey de Fez, pero en manifestaciones totalmente diversas. Dice el monarca: "...que en un ánimo constante/ siempre se halla igual semblante/ para el bien y para el mal" (vv. 142-144). A lo largo de la obra el Rey perseverará en su indiferencia ante el suplicio de don Fernando y por consiguiente en su actitud rigurosa: la libertad del infante a cambio de la entrega de Ceuta. Hay pues, en el Rey un objetivo político, obra por una razón de Estado que no tiene en consideración los principios morales: lo que importa es el fin —la reconquista de Ceuta— y no los medios —la esclavitud, maltrato y muerte de don Fernando—. Hay un

concepto maquiavélico del Estado,⁶¹⁶ de ahí que la constancia del Rey se dé en el rigor y la impiedad tanto humana como teológica, por ello es opuesta a la virtud. Caso muy distinto es el del infante don Fernando quien considera una misión cristiana su esclavitud y no hay rastros en él de ningún tipo de pasiones. Dice a don Enrique: “Hermano, preso quedo,/ ni al mal ni a la fortuna tengo miedo...” (vv. 958-959). Hay, pues, un contraste entre la constancia negativa y la positiva. Veamos la definición que da Langio a Lipsio:

*Constancia, llamo aqui, vn recto y inmutable vigor de animo, que no se ensoberuese, ni abate con los sucesos exteriores, o fortuitos. Dixe vigor, y entiendo por el vna firmeza del animo, engendada no de la opinion, sino del juyzio y de la recta razon.*⁶¹⁷

La recta razón se relaciona con las cosas humanas y divinas. De acuerdo con el estoicismo, prioritariamente senequista, el hombre participa de la divinidad a través de la razón que es la parte más noble del ser, de ahí que deba tenerse como guía. Séneca sostiene: “Dios está cerca de ti, está contigo, está dentro de ti” y se manifiesta a través del alma que es lo propio del hombre “y en el alma la razón perfecta”.⁶¹⁸ De tal forma, a lo largo de la obra,

⁶¹⁶ Vid. *El príncipe*, ed. cit.

⁶¹⁷ *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 11.

⁶¹⁸ “Un Dios habita en nuestra alma”, *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. IV, E. 41, 1-

veremos que el príncipe parte del principio implícito de que el hombre se compone de dos partes: alma y cuerpo, y de que la primera es la que debe regir y gobernar a la segunda. A este respecto señala Langio: “En el hōbre [...] hay dos partes, anima y cuerpo aquella mas noble q dize espīritu y Fuego, este mas vil que dize Tierra, ambos estan jutōs”. La tierra se levanta contra el fuego y hay una continua batalla “que quie son capitanes, como generales, la razō, y la opiniō, aquella pelea por el anima, y en el anima. El orige de la razō es el cielo, o por mejor dezir de Dios”.⁵¹⁹ La opinión tiene pues, como principio el cuerpo y es definida por Lipsio como “vna vana imagen y sombra de la razon [...] y por ello es abatida y vil, y no se leuanta, ni aiça, ni mira alguna cosa aita, o celestial”.⁵²⁰ Hay, pues, una pugna entre lo visible y lo invisible que Calderón materializa en la obra.

Don Fernando se muestra ajeno a los falsos bienes “los quales —dice Lipsio siguiendo a los estoicos— no estan en nosotros sino alrededor de nosotros, y propriamente no aprouechan, ni dañan este hombre interior, que es el anima...”⁵²¹ Dichos falsos bienes, ya aludidos en su definición de la constancia, consisten en los beneficios sociales exteriores como la posición estamental, las

8, pp. 257-259.

⁵¹⁹ *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 12.

⁵²⁰ *Ibid.*, pp. 15-16.

riquezas, las honras, la salud, etcétera. El infante hace explícita su concepción del mundo al solicitar a los cautivos que lo traten como su igual. Asimismo, ante la resolución de su hermano de liberarlo a cambio de Ceuta dice:

¿Quién soy yo? ¿Soy más que un hombre?
Si es número que acrecienta
el ser Infante, ya soy
un cautivo; de nobleza
no es capaz el que es esclavo,
yo lo soy, luego ya yerra
el que Infante me llamare...
(vv. 1400-1406).

Respecto a la pregunta existencial del infante recordemos las palabras de Lipsio: “*Que es ser hombre? y que es no ser? Sueño y sombra es el hombre*”.⁶²¹ Lo cual, como veremos, se relaciona con la brevedad de la vida. El príncipe actúa como un ser humano más, con lo que demuestra una profunda humildad que a su vez manifiesta su posición igualitaria en la sociedad de la época. Luego se dirige al Rey, a los moros, a los astros y a los cuatro elementos: “...todos sepan/ que hay un príncipe constante/ y entre desdichas y penas/ la Fe católica ensalza,/ la ley de Dios reverencia...” (vv. 1451-1455). Posteriormente, ante la actitud inflexible del Rey, Fernando expresa: “Mayor que tu rigor es mi paciencia” (v. 1581), virtud a la que ya ha

⁶²¹ *Ibid.*, pp. 19-20.

⁶²² *Ibid.*, p. 46.

aludido en otras ocasiones (*vid.*, vv. 1521 y 1551). Estas actitudes concuerdan con las consideraciones de Lipsio:

Mas la verdadera madre de la Constancia es la Paciencia, y la Humildad, y definiendo paciencia, digo que es un

voluntario sufrimiento sin ninguna queja de todos los trabajos que al hombre le suceden...⁶²³

A lo largo de su cautiverio, el infante no manifiesta ninguna pena, ni se queja, asume su condición de esclavo. Dice, con un ánimo inquebrantable, al Rey de Fez:

aunque más rigores vea,
 aunque llore más angustias,
 aunque más miserias pase,
 aunque halle más desventuras,
 aunque más hambre padezca,
 aunque mis carnes no cubran
 estas ropas, y aunque sea
 mi esfera esta estancia sucia,
 firme he de estar en mi fe,
 porque es el sol que me alumbra,
 porque es la luz que me guía,
 es el laurel que me ilustra;
 no has de triunfar de la Iglesia,
 de mí, si quisieres, triunfa;
 Dios defenderá mi causa,
 pues yo defendiendo la suya (vv. 2562-2577).

Los elementos que pueden aquejar al cuerpo, las pasiones como el dolor o la vanagloria, no son el núcleo de sus acciones, sino la recta razón conducida por Dios. La pobreza y la infamia, por el contrario, son considerados por Lipsio como falsos males.

¿Cuáles son los bienes verdaderos que mueven al infante? En principio la fe, pero también la sabiduría que radica en el dominio de

⁶²³ *Ibid.*, p. 11.

las pasiones, es decir de sí mismo. Lipsio sostiene: "La sabiduría es realmente lo que junto, con las divinas letras puede guiar a donde esta la tranquilidad y la quietud..."⁶²⁴ Partiendo de esta premisa, con toda la adversidad que lo rodea, el personaje se muestra agradecido ante las cosas que le ofrece Dios a través de la naturaleza. En las peores circunstancias, es decir, tullido, sucio y enfermo, Cutiño lo saca al sol, ante el cual el infante expresa: "¡Oh inmenso y dulce Señor/ qué de gracias debo darte!" (vv. 2300-2301). En el infortunio, el personaje se presenta como un hombre guiado por una razón divina que lo conduce a ser un medio al servicio de Dios para conservar la fe cristiana en tierras impías. Así, se coloca ante El como un simple mortal sin distinciones nobiliarias o de otra naturaleza. Frente a la efímera belleza material de Fénix, el infante opone la virtud eterna porque tiene claro el desarrollo igualitario del hombre del nacimiento a la muerte:

...bien sé al fin que soy mortal,
y que no hay hora segura,
y por eso dio una forma
con una materia en una
semejanza la razón
al ataúd y a la cuna.... (vv. 2496-2501).

A lo largo de la obra encontramos una serie de parlamentos en los que se alude a lo efímero de la existencia. Y dice Lipsio: "Desde

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 5.

el principio del mundo, fue promulgada esta eterna ley del nacer, y el morir”,⁶²⁵ además, recordemos que ya ha definido al hombre como sombra y sueño debido a la fugacidad de la vida. Ante este presupuesto el infante reacciona con una gran sabiduría que consiste en el dominio de las pasiones mediante el uso de la razón. De ahí que no estemos de acuerdo con el profesor Parker cuando sostiene que “No existe triunfo alguno en la acción humana de la obra. Todos fracasan...”⁶²⁶ No obstante, el vencimiento de las pasiones es una victoria sobre sí mismo y a ello obedece la santidad de don Fernando, hecho que implica un triunfo en la acción humana. Sin ésta no podría existir ninguna victoria espiritual, que es la que reconoce Parker: una es el medio para llegar a la otra, son inseparables. Si bien es cierto hay una negación de los valores mundanos que rigen la sociedad de la época, hemos visto que dramáticamente existe una profunda diferencia entre los verdaderos bienes (espirituales) y los falsos (materiales).

La Providencia consiste en que Dios conoce y guía todas las cosas, “de la qual alguno por flaqueza suya se puede quejar, pero ninguno la puede inquerir, sino es que a cerrado los oidos a todas las

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁶²⁶ *La imaginación*, ed. cit., p. 376.

vozes, y sentimientos, de la naturaleza".⁶²⁷ El príncipe ni tiene debilidades ni cuestiona a la divinidad, dice a otros cautivos: "...mas pensad/ que favor del cielo fue/ esta piadosa sentencia..." (vv. 1066-1068). Los males son enviados por Dios, como ha dicho Lipsio, y don Fernando lo reconoce. Los males, pues, son un decreto divino, razón por la cual proceden del hado y de la Providencia y por lo tanto son provechosos, aunque a primera vista no lo parezcan.

La necesidad es hija de la Providencia y procede de Dios e interviene en los males públicos por medio tanto de las cosas como del hado.⁶²⁸ Como parte de la necesidad está el nacimiento, desarrollo y fin de las cosas. Dado que los sucesos se presentan por necesidad, la esclavitud y muerte del príncipe don Fernando no son producto del azar. Es decir que hay una causalidad que el personaje manifiesta cuando expresa: "Un día llama a otro día/ y se enlaza y encadena/ llanto al llanto y pena a pena (vv. 1124-1126).

Sin embargo, Lipsio considera, a través de Langio, que el hado no fuerza a las cosas dado que existe el libre albedrío. Dice al respecto: "Dios con el impetu del hado trae todas las cosas humanas, pero a ninguna le quita su propia fuerza, o movimiento".⁶²⁹ La

⁶²⁷ *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 34.

⁶²⁸ Cf. *ibid.*, p. 39.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 60.

voluntad divina se cumple, pero siempre con la participación activa de la voluntad humana: el infante ha decidido "...morir/ por la Fe" (vv. 2532-2533).

Al concluir Lipsio que Dios "no es fautor, sino de lo bueno",⁶³⁰ la esclavitud y muerte del infante tienen el provechoso fin de permitir la continuación de la cristiandad en Ceuta. De acuerdo con las opiniones de Franciso Ruiz Ramón⁶³¹ de que el núcleo de la tragedia cristiana es la lucha entre libertad y destino, tenemos que el príncipe se sujeta a los decretos de la Providencia, no lucha contra su destino sino que lo sigue pacientemente. Volveríamos a preguntarnos si en este caso nos encontramos ante una tragedia o no, puesto que no hay oposición al destino por parte del personaje. Sin embargo, don Fernando es un héroe, trágico en la medida en que las circunstancias por las que atraviesa son adversas y lo llevan a la muerte, aunque ésta sea deseada en nombre de la fe. Hay una oposición para que el destino del infante se cumpla y ella se da en el Rey de Fez quien lucha contra el libre albedrío del príncipe tratando de someterlo. Mientras que a Segismundo se le encierra en una torre, a don Fernando se le hace esclavo. Las circunstancias negativas que rodean a ambos personajes, sin embargo, no desvían el curso de sus

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 61.

voluntades. Ni Basilio logra su objetivo de someter a Segismundo a sus pasiones, ni lo hace el Rey de Fez.

No hay duda de que el infante es un héroe y es trágico no porque se produzca una batalla entre la libertad y el destino, sino por las circunstancias adversas y las acciones que debe realizar para sostener su libre albedrío que se da mediante la constancia, la humildad y la paciencia.

En cuanto al rey de Fez se refiere hay una derrota política y moral dado que lucha por una razón de Estado maquiavélica. Si bien es cierto que Ceuta estaba en poder de los portugueses y no hay un crecimiento del imperio, se conserva el cristianismo mediante el martirio del infante. Un tópico español es que "el buen gobierno se muestra más en el saber conservar que en el adquirir".⁶³¹ El principio del que hay que partir no es si se hace una nueva conquista o no como hace el profesor Parker, sino de si se conserva un territorio en condiciones adversas al cristianismo y hay una derrota del Islam. La guerra está presente y su núcleo es la posesión de Ceuta. A todas luces es favorable para los moros por tener de rehén al infante lo que no niega que los portugueses hayan sido derrotados en su cruzada.

⁶³¹ *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 40.

En resumen de acuerdo con los postulados de Lipsio manifiestos en la obra de Calderón, para ser constante el hombre debe actuar con sabiduría, es decir, sometiendo las pasiones mediante el uso de la razón que procede de Dios. Ello lo lleva a distinguir entre los falsos bienes y los falsos males, así como entre los males públicos y los privados. Debe saber que todo ocurre por los decretos de la Providencia y el hado, que todo es producto de la necesidad y que todo nace para perecer. En conclusión, el príncipe es un hombre sabio cuyo ejercicio de la libertad concuerda con los decretos de la Providencia, de ahí su aparición en escena santificado. Por lo demás, el esquema de valores del personaje se encuentra por encima del ejercicio político, por ello también encontramos su tendencia hacia la justa razón de Estado que los españoles identificaban con el tacitismo.

Concluiremos con Antonio Regalado que Calderón hace suyo el principio del cristianismo: “el carácter inseparable de la apariencia visible y el significado invisible”.⁶³³

⁶³² Beatriz Antón Martínez, *op. cit.*, p. 30.

⁶³³ *Op. cit.*, t. I, p. 539.

II. COMEDIA

1. Estoicismo y tacitismo en la vida cotidiana: *Guárdate del agua mansa*

Aunque en primera instancia el objetivo dramático de *Guárdate del agua mansa*⁶³⁴ es divertir a través del enredo, la comedia no deja de revelar una red de significados ideológicos que posibilitan que dicho enredo funcione o que simplemente constituyen su parte contextual. Desentrañar la función dramática, de ese entramado ideológico es nuestro objetivo. Para ello es necesario ver en qué medida puede ser parte esencial en la configuración de los personajes y móvil de sus acciones o no, en una obra de humor, con figurón, dedicada a un acontecimiento histórico, como esta refundición⁶³⁵ calderoniana.

En principio, don Alonso regresa del Nuevo Mundo a casar a sus hijas. Aun cuando ha recibido un cargo en las Indias por servicios al rey, el texto filtra la doble caracterización que privaba en la época sobre los indianos: por un lado, la posesión de una gran fortuna; por otro, la sospecha sobre el rápido enriquecimiento y la mezquindad de quien había estado en América. Si bien don Alonso, como dijimos, pasó en servicio del rey, su regreso supone una acumulación

⁶³⁴ Pedro Calderón de la Barca. *El agua mansa. Guárdate del agua mansa* (ed. Ignacio Arellano y Víctor García Ruiz). Universidad de Murcia, 1989.

monetaria, dice doña Eugenia: “Yo pensaba que el adagio/ de tener el padre alcalde/ era niño comparado/ con la suma dignidad/ de tener el padre indiano” (vv. 798-802); ella misma habla de pesos ensayados (“¿Que ensayados trae no ha escrito,/ muchos pesos?, vv. 813-814); si alguien trata de robar la casa, es al olor de las posesiones del indiano, de acuerdo con la dueña; y los galanes insisten en la riqueza del personaje recién llegado. Las Indias, pues, eran sinónimo de la Tierra de Jauja.

Ahora bien, el interés de don Alonso es casar a una de sus hijas con su sobrino don Toribio —a pesar de su pobreza— por su linaje, por conservar el solar de Cuadradillos y el mayorazgo:

...y en él quiero, de mis padres
y abuelos el mayorazgo
aumentar. Pobre es, yo rico,
y es bien que el caudal fundamos
de la sangre y de la hacienda,
porque conservemos ambos
el solar de Cuadradillos
con más lustre... (vv. 197-204).

Salta a la vista el interés del personaje en reunir caudal y sangre, como si la riqueza traída de las Indias por sí sola no fuera un buen justificante social y viceversa. La transformación dineraria de

⁶³⁵ “Hipótesis sobre la refundición de AM en GAM”, Introducción, *ibid.*, p. 39.

la sociedad⁶³⁶ impone el matrimonio riqueza-nobleza. Asimismo, don Alonso alude específicamente a que su dinero proviene del fruto de su esfuerzo, de su sudor, es decir, del trabajo.⁶³⁷ De ahí que no resulte extraño que hable como indiano tipo cuando expresa la posibilidad de enloquecer ante los posibles dispendios de cualquier yerno. Situación similar a la del mercader-indiano arquetípico de la literatura de la época y ejemplo del cual da buena cuenta la narrativa picaresca.⁶³⁸

Como portador de la otra parte que busca consolidar don Alonso, es decir la sangre y el linaje, está su sobrino don Toribio quien, desde su aparición, se presenta ante el espectador como un personaje ridículo. En una acotación señala Calderón: “*vestido de camino ridículamente*”. Circunstancia que va a dar una perspectiva particular a su discurso y a sus acciones. La manía que lo enajena es el linaje, con el cual intenta deslumbrar a los demás personajes. Sin embargo, sólo consigue motivar la risa dado que, amén de su apariencia grotesca, coinciden en él varios vicios: la vanagloria, la

⁶³⁶ Vid., José Antonio Maravall, “Los cambios de mentalidad en relación con las nuevas formas políticas y económicas”, en *Estado moderno y mentalidad social*. Revista de Occidente, Madrid, 1972, t. II, Parte Tercera, pp. 3-202.

⁶³⁷ Aquí vemos un concepto del trabajo-dinero que el padre busca invertir en bienes improductivos, como es conservar el solar y el lustre sanguíneo.

⁶³⁸ Vid. Alonso del Castillo y Solórzano (ed., sel. de prólogos y ns. Angel Valbuena Prat) *La Garduña de Sevilla y Anzuelo de las bolsas*. Aguilar, Madrid,

gula, la ignorancia, una mala educación y con ésta una gran torpeza lingüística. Es decir que su soberbia la funda en sus antecesores sin poseer ninguna cualidad. Así, cuando su tío don Alonso expresa su intención de que sea “dueño/ del fruto de mis trabajos”, el figurón responde: “Eso y mucho más merezco/ si vierais mi ejecutoria...” (vv. 1042-1045). Debido a su rancio abolengo, el personaje se siente digno de cualquier distinción, de ahí que otorgue a su ejecutoria un alcance desmedido. En la segunda jornada, justifica que las primas no vayan a misa, diciendo: “Mi ejecutoria les basta/ para ser cristianas viejas” (vv. 1589-1590). La contestación de don Alonso, considerando sus palabras como “disparate”, alerta al lector/espectador sobre las torpes pretensiones del figurón. Este poder religioso y quasi divino de la ejecutoria se hace mucho más patente cuando para suspender el conflicto armado entre los tres galanes don Toribio dice: Tenedlos, tío, que para ajustarlo,/ sobre mi ejecutoria han de jurarlo” (vv. 2829-2830). El título de nobleza pasa a sustituir al documento más simbólico e importante del cristianismo: la Biblia.

La ejecutoria, pues, recibe un trato que emparenta con lo divino: es capaz de irradiar conocimiento teológico y espiritual, y es

sagrada. De tal suerte que cualquier objeto o cualidad se encuentra subordinada a ella como representante de gran prosapia. Así, cuando doña Eugenia acusa a don Toribio de carecer de “filis”, éste aunque ignora el significado del término, asegura poseerlo: “Pues siendo algo que sea insigne/ es preciso que no deje/ de estar allá entre mis timbres” (vv. 1994-1996). El personaje se apoya en la tradición, al grado tal que ésta llega si no a sustituir a la realidad, por lo menos a ficcionalizarla profundamente.

Los dos personajes femeninos cumplen con funciones dramáticas contrastantes. Por su parte, la desenvoltura y falta de recato de doña Eugenia están relacionadas con una idea falsa de modernidad basada en la moda de la época que se vincula a un concepto distinto del honor. Respecto al guardainfante se hace alusión a la falta de decoro al que puede llevar su uso al confundirlo con una escala que, con toda claridad desde la perspectiva del figurón, sólo sirve para conducir caballeros al cuarto de la dama. Más aún, cuando recibe la explicación de labios del tío sobre el objeto, se refiere directamente a la connotación de la composición léxica: la prenda puede ocultar embarazos. En esta misma línea de interpretación se encuentran las referencias a la popularidad del coche entre la gente acomodada. Es de todos conocido que este medio

de transporte se consideraba como posible espacio del deshonor femenino. Al respecto dice Quevedo:

No podéis figuraros lo que rueda el pecado en el'os:
doncella sube por una ventana, que con sólo pasar al
carruaje sale madre en vísperas por la otra; habiendo
dejado caer la flor de su capullo, cámbiala por nueve
meses de retortijones, algunos días de angustia y no

pocas horas de alaridos que esto da lugar la risa de un instante.⁶³⁹

Aunado a lo anterior, Eugenia especifica su idea sobre el honor como un concepto anticuado y obsoleto. La modernidad, mal entendida, imponía un comportamiento social de mayor despejo:

...las “non fagades” de antaño,
que hablaron con las doncellas
y las demás deste caso,
con las calzas atacadas,
y los cuellos, se llevaron
a Simancas, donde yacen
entre “magueres” y “fallos”.
Don Escrúpulo de honor
fue un pesadísimo hidalgo,
cuyos privilegios ya
no se leen de puro rancios (vv. 868-878).

La joven dama planea correr los golfos de la calle Mayor y el Prado con la cara descubierta y “libre la cortesanía”, estar atenta a cualquier cambio de la moda, beber chocolate, pasear en coche, acudir a cualquier festejo y rendir caballeros. Eugenia, pues, representa las posibles degeneraciones de lo que en el siglo XVII era lo moderno: la moda, el coche, el galanteo mundano, que llevan implícito un concepto del honor como anticuado. Por otra parte, don Toribio manifiesta las posibles degeneraciones de los valores

⁶³⁹ *Epistolario*. BAE, v. 48, t. 2, Carta XXX, p. 531.

tradicionales: el linaje basado sólo en la ejecutoria, con ello lo solariego y la hidalguía, y la exageración en la aparente defensa del honor. Todo ello con fundamento en sí mismos y no en las características individuales, pues el figurón es un cobarde e ignorante cuyo discurso se opone a la acción, ya que sus bravuconadas disfrazan su cobardía. De tal forma, en estos dos personajes la comedia presenta el contraste entre los extremos de la vida en la montaña y la vida en la Corte: una en la más ríspida ignorancia y otra en la frivolidad más absurda. La propuesta de don Alonso para tratar de conservar el solar de Cuadradillos, pues, cae en la grotesca situación de querer juntar dos extremos, uniendo la ignorancia cerril del sobrino con la frivolidad bachillera de la hija.

En otra vertiente de comportamiento se construye el personaje femenino de doña Clara quien, prudente y recatada, sigue las normas de la sociedad de su época para, con toda cautela e inteligencia, llevar a buen puerto sus sentimientos. Son muy significativas las palabras que como consejo da a su hermana: "que tener valor y ingenio/ es tenerle y no decirle" (vv. 2239-2240). Para que este recato de la protagonista funcione dramáticamente, Calderón opone el desenvolvimiento de doña Eugenia y la ostentación de don Toribio. Despejo bachiller que implica una idea moderna del honor y por ende del comportamiento femenino por parte de Eugenia, por un lado, y

vanagloria del linaje y fanfarronería en defensa de un concepto retrógrado del honor por parte de don Toribio, por otro. Los versos de doña Clara, su consejo, subrayan que el valor del individuo es inherente a él y se manifiesta de manera natural y espontánea.

Don Félix, por su parte, reúne varias concepciones que se relacionan y dependen del valor y la virtud del individuo. En primer término, lo ennoblece su respeto a la amistad, relacionada con un profundo sentido de la lealtad que se opone a la infamia. El personaje puede ir en contra de sus intereses personales en nombre de la amistad. En segundo, es altamente significativo, en el conjunto ideológico de la comedia, el siguiente texto:

¡Oh felice casa, adonde
entre todas tus grandezas,
el afecto es patrimonio,
y lo bien visto es herencia! (vv. 1473-1476).

Estos versos encierran un planteamiento que difiere mucho de la concepción dineraria y ancestral de la nobleza del siglo XVII, porque la riqueza a la que aluden es emotiva y la herencia biológica no tiene lugar. Dicha idea se fortalece con un concepto del honor que don Félix vincula a la prudencia y se halla en franca oposición con la violencia ejercida por don Juan al haber dado muerte a don Lope de Lara por celos. En la tercera jornada, al ser descubierto dentro de la

casa de las damas, don Félix dice: "Teneos, señor Don Alonso,/ que trances de honor el cuerdo/ los venga con la prudencia/ antes que con el acero..." (vv. 3401-3404). Palabras que encierran la idea de utilizar la razón por encima de las pasiones como proponía el estoicismo y la práctica central de la virtud tacitista: la prudencia.

Luego de las reflexiones anteriores, cabe volver a preguntarnos si la obra sólo cumple el objetivo de divertir. La propuesta ética calderoniana en este texto lejos de ser superficial es bastante compleja en el manejo de los juegos de oposiciones y muestra que las cosas no son lo que parecen a primera vista. Exhibe ante el espectador distintas maneras de pensar con sus consiguientes formas de comportamiento y las consecuencias que se siguen en cada caso. Lo cómico, centrado básicamente en el figurón, tiene una función social satírica que posee también rasgos positivos, ya que es el portador del sentido común frente a las modas. Cabría recordar que era precisamente Mariana de Austria quien violaba los decretos contra el uso del guardainfante y que la comedia está dedicada a sus bodas con Felipe IV. No obstante, es en doña Clara donde se subvierte completamente el orden establecido, ya que en nombre del amor, rompe las reglas de la sociedad cortesana de una manera muy inteligente: siguiendo sus normas más elementales (cubrirse el rostro, ser callada y recatada, etcétera). Sin embargo, Clara miente,

engaña al padre, escribe cartas suplantando el nombre de su hermana y se hace pasar por ella y, por si fuera poco, esconde dos caballeros en su casa. La protagonista se ve obligada a mentir o a servirse de artimañas por los esquemas anquilosados de una sociedad que niega espacio al verdadero amor en beneficio de ciertas convenciones. El orden se restablece con el matrimonio, sin embargo lo importante es el proceso que se sigue para llegar a éste, y es al que concretamente alude el refrán y título de la comedia. La protagonista femenina, Clara, con toda inteligencia, subvierte el orden al conseguir que el amor venza los convencionalismos sociales. Las ínfulas aristocratizantes del indiano se ven castigadas por la pretensión de imponer un matrimonio fundado en la consolidación del linaje, la comedia enseña que el amor lícito, evidentemente, puede vencer cualquier barrera, hasta la tradición social del matrimonio por conveniencia. Porque, al final Clara se casa con un noble caballero y Eugenia con otro, una vez aprendida la lección. Es decir, que las hijas del indiano, de una u otra forma, consolidan su situación estamental, pero una enamorada y la otra no.

El ennoblecimiento del individuo proviene de los méritos y valores personales, no de la riqueza o el linaje; ni la actitud “moderna” de doña Eugenia, ni los deseos de conservar unido el solar de Cuadradillos de don Alonso, ni la soberbia linajuda de don Toribio,

o el honor vengado de don Juan, conducen a la armonía social, sino la discreción y la ética de los personajes. Nuevamente encontramos una concepción axiológica que coloca la virtud por encima de lo material y aboga por el uso de la razón, enarbolando a la “prudencia” como virtud rectora de la vida diaria. El pensamiento estoico y tacitista en otras obras que Calderón aplica a la vida política y a los problemas del Estado, aquí son la mejor filosofía para la vida cotidiana.

2. Presencia de Séneca en *Para vencer a amor, querer vencerle*

En esta comedia,⁶⁴⁰ fechada por Hartzzenbusch hacia 1635,⁶⁴¹ podemos ver, nuevamente, la influencia neoestoica: la presencia del pensamiento senequista introducido por Justo Lipsio, y las transgresiones a la ideología dominante que ella implica.

El móvil de las acciones es la trama amorosa: don César Colona ama y desea desposar a su prima Margarita quien lo rechaza a pesar

⁶⁴⁰ Ed. cit., pp. 165-185.

⁶⁴¹ “Fue impresa en 1654, habiéndose representado en 1650. Hartzzenbusch la sitúa hacia 1635”. Nota preliminar. Comedias. Aguilar, Madrid, 2a ed., 2a ri.,

de haber dado su consentimiento a su padre Ludovico para concertar la boda. Esto ocurre dentro de un contexto de sucesión política, con derechos por ambas partes, para gobernar el ducado de Ferrara.

Desde la primera jornada, una de las acciones que va a permitir la presencia de importantes factores ideológicos es la decisión del protagonista de partir a la guerra en servicio del Emperador Federico, con el deseo de encontrar la muerte y dejar en libertad a su prima, así como en la posesión del Estado.

Para este momento histórico la aristocracia había renunciado a intervenir activamente en la milicia, de lo que se queja Gaspar Gutiérrez de los Ríos: “Y no vayan a la guerra, solos los pobres como hasta aquí se ha hecho, mayor obligacion tienen los ricos de yr a ella”.⁵⁴² No obstante, en una especie de añoranza, Calderón recuerda tiempos pasados en que la alta nobleza participaba en el ejercicio militar y ofrece concepciones neoestoicas sobre el valor de las obras y el mérito que también tienen su representación en el pensamiento reformista de la época. En primer término, don César define al ejército: “la república mejor/ y más política es/ del mundo”, y pasa a dar una argumentación muy reveladora:

1987, p. 529.

⁵⁴² *Noticia general para la estimacion de las artes*. Madrid, 1600, p. 319 (BNMadrid, R 28056).

...en que nadie espere
 que ser preferido pueda
 por la nobleza que hereda,
 sino por la que él adquiere;
 porque aquí a la sangre excede
 el lugar que uno se hace,
 y sin mirar cómo nace,
 se mira cómo procede.
 Aquí la necesidad
 no es infamia; y si es honrado,
 pobre y desnudo un soldado,
 tiene mayor calidad
 que el más galán y lucido;
 porque aquí, á lo que sospecho,
 no adorna el vestido al pecho,
 que el pecho adorna al vestido (I, p. 169).

El principio biológico de la nobleza heredada a través de la sangre, ministra de Dios, pilar de la ideología nobiliaria, así como la riqueza, son secundarios frente a la idea de que el individuo sea hijo de sus obras. Esto entraña una base social igualitaria sobre la que, en una de sus cartas, dice Séneca a Lucilio: “Todos los hombres, remitiéndolos a un origen primero, son linaje de los dioses”, y más adelante: “La sabiduría es accesible a todos; todos, en este aspecto, somos nobles”.⁶⁴³ La distinción estoica entre los individuos procede de una axiología activista que tiene como principio la virtud y como instrumento la razón. Las cosas que nos rodean son indiferentes, es la manera de reaccionar ante ellas lo que desiguala a los hombres

⁶⁴³ “La verdadera nobleza está en la práctica de la virtud”, *Epístolas*, ed.

quienes, en un esfuerzo moral constante, deben vencer las pasiones y actuar para el bien de la sociedad. Conforme a dichos principios, en su tratado *Del ocio*, dice Séneca: “Estaremos activos hasta el último instante de la vida, no dejaremos de trabajar por el bien común”.⁶⁴⁴

Calderón vuelve los ojos al valor militar que había colocado a la nobleza en el estamento privilegiado. No es el recuerdo de las hazañas de los antepasados lo que sustenta el linaje, sino la virtud que, para Séneca, tiene ocasión de mostrarse frente a la adversidad,⁶⁴⁵ idea común dentro de los pensadores reformistas de los Siglos de Oro. Hacia 1586, dice Juan de Castilla y Aguayo que los caballeros deben de pensar

que con sus manos lauadas pueden gozar la honra que les dexaron aquellos que trahian siempre las suyas teñidas con la sangre de los infieles en defensa y acrecentamiento de nuestra religión, pues engañanse cierto si pretenden comprar tan barato la verdadera honra y estimacion de sus personas que el precio della libran en los hechos de sus antepassados.⁶⁴⁶

Y en el mismo tenor sostiene Juan de Mora: “De suerte que es cosa aueriguada que la virtud por si propia haze al hombre noble, y no la que heredo de sus passados, pues esta es pintada, y la propia es

cit., t. I, L. V, E. 44, 1-2, p. 266.

⁶⁴⁴ *Tratados morales*, ed. cit., t. II, I, 4, p. 391.

⁶⁴⁵ Textualmente dice Séneca: “la adversidad es ocasión de la virtud”. *De la Providencia*, *ibid.*, IV, 6, p. 251.

biua, conocida y respetada de todos”.⁶⁴⁷ De igual forma, en el siglo XVII, Juan de Aranda afirma que “La honra es premio de la virtud, la qual ni ha de ser heredada, ni auida por infortunio de otro, sino por si mismo”.⁶⁴⁸

Salta a la vista que el dramaturgo conforma esta conciencia en un personaje de la nobleza, misma que va a tener su oposición en las acciones e ideas del criado Espolín quien, con toda su agudeza en cuestiones amorosas, es un cobarde que se esconde de la batalla: “porque tengo poca gana/ cuando tengo mucho miedo,/ y porque tengo también/ todo el valor que no tengo [...] / Hacia el bagaje me acojo,/ que es el cuartel de los cuerdcos...” (I, p. 170). Recordemos la idea aristocrático señorial de que el miedo de unos, la masa plebeya, es la razón de la existencia del valor de los otros: los nobles.⁶⁴⁹ Para Espolín el honor, y la muerte en su nombre, “es el más necio/ amigo del mundo” (I, p. 170). Las reacciones de amo y criado, ante un mismo acontecimiento, son opuestas y en ello radican sus diferencias.

⁶⁴⁶ *Op. cit.*, f. 159v.

⁶⁴⁷ *Op. cit.*, f. 91v.

⁶⁴⁸ *Op. cit.*, f. 30.

⁶⁴⁹ *Vid.* José Antonio Maravall, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Siglo XXI, Madrid, 3a ed., 1989, p. 35.

El principio de integración social que tenía como eje el honor⁶⁵⁰ y formaba parte de la estructura interna de la sociedad estamental, unido a la retribución, se basa ahora en el mérito personal. El personaje, con un sentido interior de la nobleza que parte de la virtud, recibirá la recompensa a sus hazañas al salvar la vida, exponiendo la propia, a madama Matilde, baronesa de Momblanc, y arrojarse contra el enemigo para caer herido, envuelto en una bandera, a los pies del emperador Federico III, quien contempla su valentía e ignora la calidad social del héroe. Para Séneca “La virtud es codiciosa de peligros y piensa en aquello a que ha de tender y no en lo que ha de padecer, pues lo que ha de padecer es también parte de la gloria”.⁶⁵¹ Si por la salvación de madama Matilde ya el emperador pensaba “aventajarle con premio” (I, p. 170), la segunda acción lo va a conducir a colmar de “favores,/ honras, mercedes y aumentos” (I, p. 171) a don César, a pesar de que éste, dado que lo confunden con Celio, quien ha muerto, oculta su identidad y se presenta como un simple soldado. Esta situación no va a impedir que, aunque el barón de Brisac, brazo derecho del emperador, considere a don César un advenedizo, “un soldado de fortuna,/ de quien sabemos apenas/ nombre, calidad y patria” (II, p. 172), Federico III convierta

⁶⁵⁰ Vid. *Honneur, morale et société dans l'Espagne de Philippe II*, ed. cit.

al personaje en “ejemplar/ de cuánto yo estimo y precio/ el valor de un buen soldado” (I, p. 171), punto de partida para que obtenga su privanza. Esta situación lleva al barón de Brisac a desatar una fuerte pasión, dice “De envidia el pecho revienta” (II, p. 172), que llega hasta la intriga. La alta nobleza no aparece exenta de las bajas pasiones y, en representación de las ideas tradicionales, menosprecia el mérito sobre el linaje.

Todos los favores y retribuciones que recibe don César no son motivo para que desarrolle ningún tipo de soberbia, vanagloria o anhelo de poder, pasiones a las que el personaje se muestra ajeno, dado que su único interés es el amor. Esto trae como consecuencia que el personaje se deje llevar por el dolor, hecho que obnubila su razonamiento y le impide valorar su posición. Recordemos que para los estoicos “la pasión misma es, según Zenón, tanto un movimiento irracional y connatural del alma como un impulso inmoderado”.⁶⁵² Y, dice Séneca:

Ni el tormento, ni el dolor, ni cualquier otra molestia tienen importancia alguna: la virtud anula sus diferencias. Del mismo modo que la claridad del sol ofusca los resplandores tenues, así, la virtud expulsa y destruye con su excelencia los dolores, las incomodidades, las injurias...⁶⁵³

⁶⁵¹ *De la Providencia*, en *op. cit.*, t. II, IV, 4, p. 251.

⁶⁵² Diógenes Laercio, VII 110, *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 327, p. 128.

⁶⁵³ “Las virtudes y los bienes son iguales”, *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VII, E.

Por su parte, Margarita define el amor como "humana idolatría" (II, p. 174), con el que "el corazón envilece,/ el discurso se entorpece,/ y se avasalla el sentido" (II, p. 174). De ahí que la dama afirme su rechazo total a este sentimiento. Por el contrario, sus inclinaciones se dirigen hacia el poder: su único interés es llegar a ser reconocida como duquesa de Ferrara una vez que se ha divulgado la noticia falsa de que su primo ha muerto en campaña. Considera, incluso, que la muerte de César es un bien, ya que la aleja de su amor y del miedo a perder el Estado.

Si bien el amor no ha envilecido el corazón de Don César, sino lo ha llevado a realizar una serie de finezas, pierde de vista su responsabilidad política ante el estado de Ferrara. Cuando es preciso que se presente ante Margarita y descubra que no ha muerto, sólo solicita la merced de olvidarla a pesar del gran influjo de su estrella. Sin que deje de asistirle la razón, Margarita apela al adagio popular de que basta querer vencer el amor para lograrlo, de ahí que César decida dar un viraje a su comportamiento en una lucha racional contra su pasión. El riguroso desdén de la dama ante las finezas y méritos amorosos del protagonista, lo llevan a racionalizar su situación y a actuar en consecuencia, dice: "Pues, vive Dios, que he

de ser,/ a costa de mi dolor,/ si es, para vencer amor./ medio el quererle vencer” (II, p. 178).

Para Séneca la parte más noble del ser es la sustancia razonable, ya que “La razón, en efecto, es común a dioses y hombres: en ellos perfecta, en nosotros perfectible”⁶⁵⁴ y sólo “puede llamarse feliz el que ni desea ni teme, gracias a la razón”.⁶⁵⁵ Y Diógenes Laercio, en su relación de la doctrina de Zenón, dice:

a los racionales les ha sido dada la razón como principado más perfecto, a fin de que viviendo según ella sea rectamente conforme a la naturaleza pues la razón es la directriz y artífice de los apetitos.⁶⁵⁶

Ante las distintas pruebas que se presentan a César al estar frente a la dama, lucha contra sí mismo y su sufrimiento mediante la decisión de no hablarle ni oírlo. El papel del gracioso es fundamental para alcanzar el objetivo de vencer la pasión amorosa. El personaje es un acicate y una voz que siempre está recordando a César cómo debe comportarse frente a la dama: la indiferencia y la provocación de celos son los mejores métodos para derrotar la altivez de Margarita. Espolín es como una conciencia racional que apoya y refuerza a César en su decisión de vencerse a sí mismo y a las

⁶⁵⁴ “La virtud y la felicidad del sabio”, *ibid.*, t. II, L. XIV, E. 92, 27, p. 152.

⁶⁵⁵ *De la vida bienaventurada. Tratados morales*, ed. cit., t. I, V, p. 5.

estrellas. Así, cuando pregunta César: “¿Segunda vez la he de ver/ y no hablarla? ¡Qué violencia!”, Espolín responde: “Resistencia, resistencia” (III, p. 181).

Calderón nos presenta un personaje que, como Segismundo, en una primera parte, actúa bajo el imperio de las pasiones, no obstante, sufrirá un cambio interior en el que la razón domina una pasión amorosa que lo había llevado, en un profundo dolor, a desear la muerte y a ceder el Estado. Nos hallamos frente a una especie de conversión voluntaria donde se usa constantemente la conciencia en la que juega un papel de primordial importancia el criado. A diferencia del procedimiento dramático empleado en *La vida es sueño*, donde el personaje razona en apartes, la voz de la reflexión se le otorga al gracioso.

En el desarrollo axiológico de la comedia hay un marcado carácter intelectualista: el albedrío se rige por el entendimiento. “La conciencia —dice Lipsio— es una centella de recta razón que quedó en el hombre”.⁶⁵⁷ Este racionalismo conduce al personaje al vencimiento de sí mismo y con ello de cualquier inclinación astrológica. Si bien el protagonista posee una serie de cualidades como el valor, la lealtad, la firmeza, el desinterés, sufre una

⁶⁵⁶ *Op. cit.*, 61, p. 179.

metamorfosis al vencer su pasión amorosa, ya que destierra el dolor. Cuando el emperador le pregunta cómo va con su propósito de olvidar a Margarita, éste responde: “Tan hallado con mi olvido,/ que ni lloro ni siento/ desde el punto que vi su rendimiento” (III, p. 184). Esta victoria sobre sí mismo, de acuerdo con el neoestoicismo senequista, lo lleva a gozar de la libertad, que en esencia es la liberación de las pasiones.⁶⁵⁸ Se concibe, pues, una soberanía al libre albedrío mediante el uso de la razón que implica la realización de obras orientadas al bien común. De acuerdo con la aclamación popular y las necesidades políticas del Emperador, César, liberado del dolor no desea más la muerte, acepta ser duque de Ferrara y valora el amor de Matilde a quien han inclinado las virtudes del personaje, aun desconociendo su procedencia social.

En conclusión, la comedia transgrede la ideología aristocrático-señorial al privilegiar el mérito personal frente al linaje. Tal como propone Séneca, el protagonista es hijo de sus obras, además, mediante el uso de la razón, logra alejarse de la pasión y vencerse a sí mismo. Esto tiene como consecuencia una serie de retribuciones sociales consistentes en el poder político y en el amor nacido de la

⁶⁵⁷ *Políticas*, ed. cit., L. I, c. V, p. 21.

⁶⁵⁸ *Vid. Geneviève Rodis-Lewis, op. cit., p. 107.*

valoración de las obras. Así, “sólo la virtud —de acuerdo con Séneca— proporciona el gozo perenne, seguro”.⁶⁵⁹

Conclusiones

El impulso que dio Justo Lipsio a la filosofía neoestoica y al tacitismo tuvo profundas repercusiones en la esfera política. El círculo sevillano, entre otros, donde estaba el propio conde-duque de Olivares y sus amistades y parientes, como su tío Baltasar de Zúñiga, el conde de la Roca A. de Vera y Zúñiga, o Benito Arias Montano, ensalzado por Lipsio, mantuvo contactos estrechos con éste. El régimen de Olivares, como apunta acertadamente Elliott, tendía a llevar la doctrina civil de Lipsio a la práctica en la España del siglo XVII.

Debido a que Séneca y Tácito fueron los principales pensadores tanto en filosofía como en historia política en el período al siglo XVII se le ha denominado como “Roman Century”. Esta denominación responde a que no se sigue la stoa griega sino la stoa romana de la época imperial. Lipsio, crítico y comentarista de Tácito, fue

⁶⁵⁹ “El esfuerzo por la virtud, bien supremo, es una labor personal”,

seguidor de una filosofía estoica que se mezclaba con el cristianismo; sus trabajos están plagados de opiniones tacitistas y neoestoicas. Un hecho importante para la recepción de su obra fue la conversión al cristianismo del crítico belga. Lipsio ofrecía una visión del mundo de acuerdo con Tácito; una reivindicación de las virtudes romanas: disciplina, orden, prudencia, etcétera; y una resignación estoica y cristiana frente a los avatares de la fortuna. En su obra se combina la piedad religiosa con el arte de gobierno, lo que da como resultado una razón de Estado cristiana. El neoestoicismo tiene como antecedente al erasmismo y el tacitismo debe también mucho a esta corriente. Encontramos en la obra un cristianismo interior, una gran importancia de la educación y una apología al magisterio de la razón.

La obra responde a una concepción estoico-cristiana del mundo que funciona dialécticamente en la relación de *fatum* y libertad y que centra su doctrina en una ética fundada en el dominio de las pasiones y el desarrollo de la virtud en armonía con el universo. Situación que implica la aceptación del destino definido como el gobierno de la Providencia. Sin embargo, paralelamente se concibe y da un papel trascendental a la libertad humana de selección, es decir, de realizar

un acto moral, de reacciones y obras frente a las cosas, bajo el imperio de la razón. Hay una soberanía del libre albedrío, pues el camino hacia la virtud depende de la voluntad. El sometimiento de las pasiones es el objetivo del ser humano en su paso por este mundo. De ahí que la victoria de Segismundo, y en general de *La vida es sueño*, parece responder a la imprecación de Séneca: "¿Cuándo nos será posible menospreciar una y otra fortuna? ¿Cuándo nos será posible, una vez que tengamos las pasiones dominadas y sujetas a la propia voluntad, proclamar como consigna: <<¡He vencido!>>?".⁶⁶⁰

Este vencimiento personal conlleva a una actitud hacia la vida pública. De igual forma que la acción experimental de Basilio implica un procedimiento en el ámbito político, el príncipe, basado en su experiencia y en la observación de la actitud maquiavélica del monarca, procede conforme a los lineamientos del tacitismo: la inducción. Mientras que el rey sigue el método deductivo al basarse en una ley general que no permite la participación activa del libre albedrío, en Segismundo encontramos una propuesta del método inductivo basado en las experiencias particulares, que permite la libre actividad del albedrío. De ahí que la obra vehicule el método propuesto por la nueva ciencia que descansa en la experiencia como

⁶⁶⁰ "Igualdad entre los bienes. La virtud, el bien supremo", *ibid.*, t. I, L.VIII, E.

base de inducción, de acuerdo con los postulados de Galileo. Por su encerramiento, Segismundo sólo cuenta con su propia experiencia y con el modelo político del rey Basilio, pues el planteamiento de la obra y la economía dramática lo exigen así. La experiencia de la Historia como planteaba el tacitismo es para el príncipe la observación del reinado maquiavélico de su padre, de aquí proviene la inducción generalizadora de que la vida es sueño y por tanto hay que obrar bien, prudentemente, guiado por la razón, como postula el tacitismo.

Hay, pues, dos manifestaciones de la experiencia: el experimento científico del rey y la experiencia de Segismundo. Son la experiencia particular más la lección de la historia aprendida en el rey Basilio las que dictarán a Segismundo su ciencia del gobierno: el tacitismo. La crisis de la España de fines del siglo XVI y principios del XVII, aunada al surgimiento del maquiavelismo y del Estado moderno, había llevado a la racionalización en la política a través del tacitismo, opción presentada frente a un maquiavelismo alejado de la ética y la religión. El soldado 1, representante de la división del reino y del cumplimiento del horóscopo recibe un castigo ejemplar; de igual forma la rendición del príncipe ante su padre y

rey, aunado a la restauración del honor de Rosaura, son acciones que revelan una línea axiológica en Segismundo. En consecuencia se desdice el vaticinio de que el reino sería escuela de las traiciones y academia de los vicios. Con esto se demuestra la íntima trabazón dramática e ideológica de la obra.

Por otra parte, la concepción de la vida humana como un camino hacia la virtud en *La vida es sueño*, encierra una severa transgresión de la axiología aristocrático-señorial imperante en los Siglos de Oro. La valoración del esfuerzo personal era la contraparte no sólo del *otium cum dignitate* nobiliario, sino que significaba un conflicto de estamentos expresado en el rechazo de la nobleza heredada, de la pureza sanguínea. Ante la hegemonía nobiliaria del ocio, los estatutos de limpieza de sangre y la veneración de los antepasados, esta obra de Calderón erige el mérito propio y la función esencial del conocimiento, y con éste de la educación, encaminados al recto obrar. Asimismo la proclamación de la igualdad de la condición humana, donde el pueblo tiene una participación activa, da un giro de noventa grados al estrecho horizonte estamental del siglo XVII, al poner en entredicho la figura real representada por Basilio. Estamos, pues, frente a la nobleza de mérito a la que aspiraban muchos pensadores reformistas de la época.

La múltiple y variada crítica sobre *La vida es sueño* parecería indicarnos que no hay nada nuevo que agregar sobre la tragedia. Como vimos, algunos estudiosos han apuntado observaciones sobre las relaciones de la obra con el neoestoicismo senequista, sin llegar a profundizar en ello —a excepción del profesor Alan Paterson—. Sin embargo, el estudio exhaustivo de la obra desde la perspectiva neoestoica, así como del tacitismo, que hemos confrontado con la versión de Zaragoza para encontrar estrechos paralelismos ideológicos, no sólo nos permite apreciar la evolución de las mentalidades, sino explicar más adecuadamente la función dramática de los personajes y proponer una nueva edición crítica que considere estos enfoques y proporcione algunos elementos indicadores para su puesta en escena.

Como hemos tratado de demostrar, la obra de Calderón manifiesta su conocimiento de la transformación de las mentalidades que se daba en la España del siglo XVII. Así pues, esta lectura neoestoica y tacitista de la obra, evidentemente plantea la necesidad de una nueva edición que, sin dejar de contemplar las pertinentes anotaciones de Francisco Ruiz Ramón y José María Ruano de la Haza, incluya explicaciones sobre el neoestoicismo prioritariamente senequista y el tacitismo, sin descuidar la nueva metodología científica propuesta por Galileo —contemplando la

hostilidad entre el método deductivo y el inductivo—, y ofrezca ciertas guías para la puesta en escena de la misma, tomando en cuenta las aportaciones del trágico y filósofo cordobés. A lo largo de su obra, Séneca proporciona una serie de pautas que pueden servir de guías dramatúrgicas. Un ejemplo es suficiente para ilustrar esta necesidad: la forma en que debe representarse el castigo del soldado de acuerdo con las indicaciones dramatúrgicas de Séneca tomadas de su *Tratado de la ira*, esto es, la manera de pronunciar una sentencia. Ello evitaría la serie de confusiones que se dan no sólo al nivel de la crítica sino en el espectador, sobre la justicia política del acto de acuerdo con la práctica tacitista del nuevo rey.

La representación de esta obra, evidentemente, requiere de actores muy preparados. Ver las fuentes estoico-cristianas en esta tragedia, así como del tacitismo, nos permite proporcionar una caracterización de los personajes y ofrecer algunas sugerencias sobre la iluminación en particular. No está por demás apuntar que en la escenografía deberán contemplarse marcados contrastes entre lo agreste de la torre y el palacio.

La iluminación general deberá marcar agudos contrastes entre la luz y la oscuridad. En las escenas de la realeza habrá una iluminación convencional, pero deberá contrastar con la brillantez en el momento de la conversión estoica del príncipe. La claridad sólo

deberá verse cuando Segismundo ha dominado las pasiones, pues, incluso cuando despierta en el palacio, deberá haber media luz para enfatizar el conflicto entre el sueño real o metafórico, y la vigilia.

Segismundo es un personaje de contrastes, en el cual se presentan dos aspectos totalmente opuestos y una transición. En una primera parte deberá aparecer dominado por las pasiones, sus movimientos deberán conllevar siempre cierta violencia y los parlamentos deberán ser dichos desde la perspectiva pasional que lo envuelve siguiendo los señalamientos de Séneca; en una segunda, el personaje domina las pasiones mediante el uso de la razón. A partir de aquí, sus movimientos serán mesurados, ecuanímenes, y la voz pausada, dando un tono de profundidad y reflexión en cada intervención. Sin embargo, el momento de transición debe marcarse con una gestualidad que permita al espectador notar la metamorfosis que se está operando a través de una íntima confrontación: el personaje transita de la pasión a la razón a través de una lucha interna. La prudencia que alcanza al final deberá mostrarse en la serenidad con que aplica el castigo al soldado traidor y concede una serie de dones. El tacitismo —que hace del gobierno una ciencia basada en la experiencia de la historia— del nuevo rey, de tal forma, no tendrá lugar a dudas. El personaje se transforma y tiene como guía la virtud cardinal del tacitismo que todos reconocen: la

prudencia. En Segismundo hay una proclamación de la paz que permite la sucesión dinástica en la entrega del poder, hay un gobierno de la persona y una consecuente aplicación cívica de la ley. En suma, ejerce sobre Basilio una victoria militar e ideológica.

En íntima conexión con Segismundo está Rosaura, quien, desde la simbólica caída del caballo, es la pasión por excelencia, sus móviles son la ira y la rabia, por lo que la actriz deberá mostrar arrebatos e incluso cierto aire de sensualidad constante. Su desplazamiento por el escenario debe tener un aire de erotismo y violencia. Su personalidad es la que va a actuar como motor en la vacilación y cambio de Segismundo. En la estructura dramática del texto, Rosaura representa la pasión, antítesis de la virtud a la que llegará el príncipe Segismundo. Desde el enfoque analítico neoestoico, la historia de Rosaura forma parte no sólo coherente de la estructura dramática de la obra, sino inherente a ella. Sin esta protagonista desaparecería una de las pasiones esenciales de Segismundo y una de sus pruebas determinantes en su conversión hacia la virtud. Nuestro enfoque analítico nos permite comprender la unidad que forman Segismundo y Rosaura, ya que Calderón asoció los elementos vicio/virtud, pasión/razón. Temas que aparecen completamente fusionados, a tal grado que el desenvolvimiento de uno depende del otro. La causa central del vencimiento de

Segismundo sobre sí mismo es Rosaura y ello explica la conversión, nada rápida y nada fortuita como han querido ver algunos críticos. La pasión es parte central del engranaje dramático y es la única que justifica la conversión. El tema del honor de la dama no es un subargumento, es un vehículo para la configuración del personaje: Rosaura como representante de la pasión desbocada ante la que Segismundo reacciona haciendo uso de la razón al devolverle su honor casándola con Astolfo. Así pues, la restauración del honor de Rosaura se halla dentro de las pruebas del protagonista. Es una de las antítesis de Segismundo: pasión/razón.

Basilio, también en íntima relación con Segismundo, es el personaje egoísta, maquiavélico, que adujo una motivación científica para realizar el experimento —impulsado por el modelo de la investigación física—, misma que implicaba una razón de Estado en la que la ética y la religión no fueron consideradas. Sólo retóricamente contempla la función positiva del libre albedrío —pues ya había deducido y trabajado por ello, su hipótesis sobre el carácter tiránico del príncipe—, por lo que, aunado al trato que da a Segismundo, revela su falta de responsabilidad teológica y social. El personaje debe mostrar cierta soberbia por su autoconsideración de sabio y por su reto a la Providencia. Basilio actúa contra las disposiciones del Concilio de Trento y merece la excomunión al

concebir en su hijo un libre albedrío abyecto desde sus orígenes. Es maquiavélico en sus acciones, pues engaña a la Corte al presentarse como rey senequista y sostener que su hijo desconocerá sus orígenes, maneja un discurso ambivalente y, por una razón de Estado ajena a la ética y la religión, pretende mantenerse como “rey invicto”. Sin embargo, aunque al mismo tiempo, deba presentársele como medroso y movido por una conciencia escrupulosa, no debemos olvidar que el personaje es guiado por el método científico, aunque haya deducido la actitud de Segismundo de una ley general. Es, en términos políticos y axiológicos la antítesis de Segismundo: maquiavelismo/tacitismo, deducción/inducción.

Clarín es un personaje tragicómico. No es un gracioso simplemente, así que en las intervenciones finales debe hablar como poseedor de la sabiduría popular de la que incluso el rey es deudor. El criado es colocado en posiciones (confusión con Segismundo y muerte) que permiten ver la igualdad de la condición humana, sólo sus reacciones, como sostiene el estoicismo, lo harán diferente del resto de los personajes.

Astolfo y Estrella son los representantes de la nobleza tradicional. El es más político que amoroso, piensa en su posición siempre, es frío y calculador. Sus deslices amorosos hacia Rosaura sólo mostrarán lo oportunista de su posición, pues es capaz de

sacrificar el amor por el puesto político. Estrella es un personaje que debe aparecer hasta cierto punto con un aire de ingenuidad, ya que es engañada por Astolfo, quien secretamente sigue amando a Rosaura, y por ésta que, en su papel de dama de compañía, sólo trata de mantenerse informada en su lucha por restaurar su honor. Ante la astucia de Rosaura cuando sale ilesa de la escena del retrato con Astolfo, Estrella palidece en su credulidad, pero llega a brillar movida por los celos y la desconfianza hacia Astolfo.

En el caso de Clotaldo el personaje debe encerrar cierta sabiduría, pues aunque representa la ideología nobiliaria, no se rige internamente por el maquiavelismo del rey, ya que cree en el libre albedrío o, por lo menos, así lo enuncia. Sin embargo, es un hombre al servicio de la institución monárquica cuyos intereses personales, honor y dudas, siempre son colocados en último término ante la ley del homenaje.

El estudio del estoicismo, el maquiavelismo y el tacitismo, pasando por el erasmismo, así como la evolución científica, como vemos, nos obliga a trabajar en una nueva edición de la obra para tener como resultado un mejor montaje de la misma que permita al espectador moderno internarse en los laberintos de la tragedia con mayor facilidad. La caracterización adecuada de cada personaje

desde esta perspectiva evita dudas y confusiones sobre la coherencia global del texto dramático.

El objetivo de estudiar otras tragedias y comedias calderonianas era ver hasta qué punto la evolución de las mentalidades se encuentra presente en otras de sus obras. En *El mayor monstruo* vemos que el apasionamiento, es decir el no vencimiento de sí mismo mediante el uso de la razón, lleva a que el hado se cumpla funestamente. De igual forma, en *Los cabellos de Absalón* la incapacidad de los personajes para dominar sus pasiones a través del uso de la razón y la conquista de la virtud, lleva a que se cumplan las profecías. En un tema tan difícil del *Antiguo Testamento*, Calderón logra dotar a sus personajes de libre albedrío a través de su concientización moral. La psicología maquiavélica de Absalón, mediante el engaño y el incumplimiento de la palabra, la razón de Estado negativa aducida por Aquitofel, lleva a los personajes a un destino trágico. Esto opuesto a una razón de Estado positiva que conduce a la muerte del villano. Con lo que el tacitismo sirve como resorte actualizador de la temática bíblica. Asimismo, en *El príncipe constante* observamos la clara presencia de la concepción de la constancia de Justo Lipsio y del tacitismo. Es decir que la irracionalidad en la que las pasiones tienen su centro, y el maquiavelismo son opciones éticas y políticas que llevan a un fin

trágico a los personajes que las detentan. Mientras que, por otro lado, la virtud alcanzada por medio de la razón, la distinción entre los falsos bienes y los falsos males, entre los males públicos y privados, la prudencia y el tacitismo, llevan a buen puerto a la sociedad (aunque en el caso de don Fernando sea glorificándolo).

Por otro lado en las comedias, vemos que en *Guárdate del agua mansa* hay un estoicismo y un tacitismo aplicados a la vida cotidiana: la nobleza del ser humano proviene de los méritos y valores personales, no del linaje o la riqueza; la armonía social sólo se consigue mediante el decoro y la prudencia de los personajes. Por ello la tendencia “moderna” de doña Eugenia, la ambición de don Alonso de conservar unido el solar de Cuadradillos, la soberbia fundada en el linaje de don Toribio, o el honor vengado de don Juan, son factores desestabilizadores. Hay pues, en esta comedia una concepción ética que enaltece a la virtud (un bien en sí) por encima de lo material (un falso bien) y proclama el uso de la razón, blandiendo a la “prudencia” como virtud que ordena la vida diaria.

En *Para vencer amor, querer vencerle* encontramos de nuevo la oposición entre el mérito y el linaje; el personaje es hijo de sus obras tal y como proclamaba Séneca y logra vencerse a sí mismo dominando un amor ingrato que lo llevaba a la pérdida del Estado. El libre albedrío es movido por el entendimiento, de ahí que en la ética

de la comedia haya un marcado carácter intelectualista. El uso de la razón, aunque el personaje tenga cualidades positivas, lo lleva a vencerse a sí mismo, su pasión amorosa y el dolor, y con ello a cualquier determinación astrológica. Esta victoria sobre sí mismo, lo conduce a gozar de la libertad, que, para los estoicos es la liberación de las pasiones. Encontramos de nuevo una soberanía del libre albedrío mediante el magisterio de la razón que, a su vez, incita a efectuar acciones cuyo objetivo sea el bien común.

Al privilegiar el mérito personal sobre el linaje la comedia transgrede la ideología aristocrática. El vencimiento de sí mismo tiene como resultado una serie de retribuciones sociales tanto en el ámbito político, pues consigue el poder, como en el personal, pues obtiene un amor nacido de la valoración de sus acciones.

Maquiavelismo, tacitismo y estoicismo, introducidos en España por Justo Lipsio, son pensamientos que se manifiestan en otras obras de Calderón, de suerte tal que no es fortuito ni ocasional verlos presentes en *La vida es sueño*.

BIBLIOGRAFIA

Abbagnano, Nicolas, *Historia de la filosofía*. Hora, Barcelona, 4a ed., 1994 (5 vols.)

Abellán, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español. Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*. Espasa-Calpe, Madrid, 1986 (3 ts.)

Agrippa, Cornelio, *La magia de Arbatel*. Prisma, México, 1990.

-----*Filosofía oculta* (tr. Héctor Morel). Kier, Buenos Aires, 1999.

Alamos y Barrientos, Baltasar de, *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado* (ed. Modesto Santos). Anthropos, Madrid/ Barcelona, 1990.

-----*Discurso al Rey nuestro señor del estado que tienen sus Reynos y señorios y los de amigos y enemigos con algunas advertencias sobre el modo de proceder y gobernarse con los unos y con los otros*. (S. l.), 1598 (BNM, Mss. 983).

-----*Tácito español ilustrado con aforismos*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987 (2 ts.).

Alcalá- Zamora y Queipo del Llano, José, *La reflexión política en el itinerario del teatro calderoniano*. Real Academia de la Historia, Madrid, 1989.

----- "Despotismo, libertad política y rebelión popular en el pensamiento calderoniano de *La vida es sueño*", *Estudios calderonianos*. Real Academia de la Historia, Madrid, 2000, pp. 101-246.

Alciato, Andrés, en Bernat Vistarini, Antonio y John T. Cull, *Enciclopedia de Emblemas Españoles Ilustrados*. Akal, Madrid, 1999.

Antón Martínez, Beatriz, *El tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de receptio*. Universidad de Valladolid, Valladolid, 1992.

Aranda, Juan de, *Lvgares comvnes de conceptos, dichos, y sentencias en diuersas materias*. Madrid, 1613 (BNmadrid, R. 4481).

Armas, Frederick A. de, "Astraea's Fall: Senecan Images in Shakespeare's *Titus Andronicus* and Calderon's *La vida es sueño*", en

Louise and Peter Fothergill-Payne, eds., *Parallel Lives. Spanish and English National Drama, 1580-1680*. Bucknell University Press/London and Toronto: Associated University Press, Cranbury/London/Mississauga, 1991.

----- *The Prince in the Tower*. Bucknell, Lewisburg, 1993.

Aubrun, Charles, *La comedia española (1600-1680)*. Taurus, Madrid, 1966.

Ayala, Francisco, "Porque no sepas que sé", Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *Calderón y la crítica: Historia y antología*. Gredos, Madrid, 1976, t. II, pp. 647-666.

Bataillon, Marcel, *Erasmo y España* (trad. Antonio Alatorre). FCE, México, 3a ri., 1986.

Bonet, Alberto, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*. Imprenta Subirana, Barcelona, 1932.

Brugger, Walter, *Diccionario de filosofía*. Herder, Barcelona, 1995.

Calderón de la Barca, Pedro, *La vida es sueño* (ed. José M. Ruano de la Haza). Castalia, Madrid, 1994.

-----*La primera versión de La vida es sueño* (ed. José María Ruano de la Haza). Liverpool University Press, Liverpool, 1992.

-----*La vida es sueño* (auto), *Autos sacramentales. Desde su origen hasta fines del siglo XVII*. BAE, Madrid, 1865, t. 58.

-----*El mayor monstruo del mundo* (ed. José María Ruano de la Haza). Espasa Calpe, Madrid, 6a ed., 1989 (Col. Austral).

-----*Los cabellos de Absalón* (ed. Evangelina Rógríguez Cuadros). Espasa Calpe, Madrid, 1989.

-----*El agua mansa. Guárdate del agua mansa* (ed. Ignacio Arellano y Víctor García Ruiz). Universidad de Murcia, 1989.

-----*La dama duende* (ed. Angel Valbuena Briones). Cátedra, Madrid, 1983.

-----*Hombre pobre todo es trazas, Comedias de don Pedro Calderón de la Barca*. BAE, v. 7, t. 1.

-----*La hija del aire* (ed. Francisco Ruiz Ramón). Cátedra, Madrid, 1989.

-----*El mágico prodigioso* (ed. Bruce Wardropper). Cátedra, Madrid, 1996.

-----*Gustos y disgustos son no más que imaginación*. BAE, Madrid, 1863, v. 12, t. 3.

-----*Las cadenas del Demonio*, *ibid.*

----- *Amar después de la muerte*. BAE, Madrid, 1863, v. 12, t. 3.

-----*Para vencer amor, querer vencerlo*, *ibid.*

----- *El príncipe constante* (ed. Fernando Cantalapiedra y Alfredo Rodríguez López-Vázquez). Cátedra, Madrid, 1996.

-----*A secreto agravio secreta venganza*. Espasa-Calpe, Madrid, 5a ed., 1933 (Col. Austral).

-----*El castillo de Lindabridis* (ed. Victoria B. Torres). EUNSA, Pamplona, 1987.

-----*La cisma de Inglaterra* (ed. Francisco Ruiz Ramón). Castalia, Madrid, 1981.

Campbell, Ysla, "Honor y burguesía en *Las firmezas de Isabela*". *NRFH*, t. XXXVII, 1 (1989), pp. 143-158.

Capelle, Wilhelm, *Historia de la filosofía griega*. Gredos, Madrid, 1958.

Cappelletti, Angel (tr.), *Los estoicos antiguos*. Gredos, Madrid, 1996.

Casaldüero, Joaquín, "Sentido y forma de La vida es sueño", en Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *op. cit.*, pp. 667-693.

Castilla y Aguayo, Juan de, *El perfecto regidor*. Salamanca, 1586 (BNMadrid, R 5492).

Castillo y Solórzano, Alonso dei (ed. sel. de prólogos y ns. Angel Valbuena Prat) *La Garduña de Sevilla y Anzuelo de las bolsas*. Aguilar, Madrid, 1986, t. II.

Cavillac, Michel, *Gueux et marchands dans le Guzmán de Alfarache*. Université de Bordeaux, 1983.

-----*Pícaros y mercaderes en el Guzmán de Alfarache* (tr. Juan Azpitarte Almagro. Universidad de Granada/ Universidad de Almería, 1994.

Copérnico, Nicolás, *Sobre las revoluciones* (ed., trad. y ns. Carlos Mínguez Pérez). Tecnos, Madrid, 1987.

Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana*. Alta Fulla, Barcelona, 1993.

Chauchadis, Claude, *Honneur, morale et société dans l'Espagne de Philippe II*. Editions du CNRS, Paris, 1984.

Dialogo de Epicteto y el emperador Adriano (intr., ed. y ns. Hugo Oscar Bizzarri). Vervuert/ Iberoamericana, Madrid, 1995.

Díez Borque, José María, *Sociedad y teatro en la España de Lope de Vega*. Antoni Bosch, Barcelona, 1978.

-----*El teatro en el siglo XVII*. Taurus, Madrid, 1988.

Durán, Manuel y Roberto González Echevarría, *Calderón y la crítica: Historia y antología*. Gredos, Madrid, 1976 (2 ts.).

Egido, Aurora, "Las dos Rosauras", *El gran teatro de Calderón. Personajes, temas, escenografía*. Reichenberger, Kassel, 1995, pp. 199-216.

----- "La vida es sueño y los idiomas del silencio", *ibid.*, pp. 217-234.

Elliot, John H., *Lengua e imperio en la España de Felipe IV*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994.

----- *Spain and its World 1500-1700*. Yale University Press, 1989.

----- *El Conde-Duque de Olivares*. Crítica, Barcelona, 6a ed., 1991.

Epicteto, *Manual* (intr., tr. y ns. Païoma Ortiz García). Gredos, Madrid, 1995.

-----*Máximas, Los estoicos* (tr. J. Bergua). Ediciones Ibéricas, Madrid, 3a ed., 1943.

Fernández de Navarrete, Pedro, *Conservación de monarquías*. BAE, Madrid, 1926, t. 25.

Fernández-Santamaría, J. A., "Estudio preliminar" a Baltasar Alamos Barrientos, *Tácito español ilustrado con aforismos*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987 (2 ts.).

Frutos, Eugenio, "La filosofía de Calderón en sus autos sacramentales: las potencias del alma y el libre albedrío", en Manuel

Durán y Roberto González Echevarría, *op. cit.*, t. II.

Furió Ceriol, Fadrique, *El concejo y consejeros del Príncipe* (estudio prel. y ns. Henry Méchoulan). Tecnos, Madrid, 1993.

Galilei, Galileo, *Carta a Cristina de Lorena* (ed. Moisés González García). Alianza Universidad, Madrid, 1ª ri., 1994.

Giginta, Miguel, *Tratado de remedio de pobres*. Coimbra, 1579 (BNMadrid, R. 11590).

Goldschmidt, Victor, "El estoicismo antiguo", *Historia de la filosofía. La filosofía griega*. Siglo XXI, Madrid, 4ª ed., 1975.

González de Cellorigo, Martín, *Memorial de la política necesaria, y útil restauración a la República de España, y estados della, y del desempeño universal de estos Reynos*. Valladolid, 1600 (BNMadrid, VE 207-6).

----- *Memorial*, Valladolid, 1º de marzo, 1597, f. 3 (BNMadrid, VE 50-9).

Guardiola, Juan Benito fr., *Tratado de nobleza y de los títulos y dítados que oy día tienen los varones claros y grandes de España*. Madrid, 1591 (BNMadrid, R. 23965).

Gutiérrez de los Ríos, Gaspar, *Noticia general para la estimación de las artes*. Madrid, 1600, p. 319 (BNMadrid, R 28056).

Hall, H. B., "Segismundo and the Rebel Soldier". *BHS*, XLV (1968), pp. 189-200.

Hernández Araico, Susana, *Ironía y tragedia en Calderón*. Potomac, Maryland, 1986.

Hesse, Everett W., "Calderon's Concept of the Perfect Prince in *La vida es sueño*", Wardropper, *op. cit.*, pp. 114-133.

-----"La dialéctica del casuismo en Calderón", Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *op. cit.*, t. II, pp. 561-581.

Homero, *La Odisea* (trad. José Manuel Pabón). Gredos, Madrid, 1986, canto IX, 85-105, pp. 228-229.

Horig, Edwin, "El príncipe magnánimo y la conciencia moral en <La vida es sueño>" Manuel Durán, *op. cit.*, pp. 747-768.

Huélamo, Melchor fr., *Libro primero de la vida y milagros del glorioso confessor Sant Gines de la Xara*. Murcia, 1602 (BNMadrid,3-64915).

James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*. Península, Barcelona, 1986, p. 187.

Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo, México, 1967.

Laercio, Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*. Porrúa, México, 1991.

----- *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres*. Garnier, Paris, 1965.

Lapeyre, Henri, *Lettres marchands échangées entre Florence et Medina del Campo*. SVPEN, Paris, 1965.

Lauer, Robert, "El leal traidor de *La vida es sueño* de Calderón". *BHS*, LXXVII (2000), pp. 133-144.

Lipsio, Justo, *Libro de la constancia de Justo Lipsio*. Traducido de Latin en Castellano, por Juan Baptista de Mesa; natural de la Ciudad de Antequera. Sevilla 1616 (BN Madrid, R. 19024).

----- *Políticas* (Estudio preliminar y ns. Javier Peña Echeverría y Modesto Santos López, tr. Bernardino de Mendoza). Tecnos, Madrid, 1997.

López Bravo, Mateo, *Un socialista español del siglo XVII*. Editora Nacional, Madrid, 1977.

López Portillo y Pacheco, José, *Génesis y Teoría del Estado Moderno*. Porrúa, México, 1982.

Llull, Ramón, *Tratado de Astrología* (tr. Joan Manuel Ballesta). Revista Astrológica Mercurio-3, Barcelona, 1991.

Maquiavelo, *El príncipe* (prol. Sabino Fernández Campo, ed. Mercedes López Suárez). Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1994.

Maravall, José Antonio, *Estado moderno y mentalidad social*. Revista de Occidente, Madrid, 1972 (2 ts.).

-----*Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Siglo XXI, Madrid, 3a ed., 1989.

-----*Teatro y literatura en la sociedad barroca*. Crítica, Barcelona, 1990.

Marco Aurelio, *Soliloquios*. Porrúa, México, 1995.

----- *Meditations*. A Gateway Edition, Chicago, 1956.

Mariana, Juan de, *Del Rey y de la Institución Real*. BAE, Madrid, 1950, vol. 31, pp. 496-497.

Menéndez Pelayo, Marcelino, *Calderón y su teatro*. Madrid, 1910.

Moncada, Sancho de, *Restauración política de España*. Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1974.

Mondragon, Hieronimo de, *Censura de la locura hvmana i excelencias della*. Lerida, 1598, f. 39v. (BNM R 6997).

Mora, Juan de, *Discursos morales*. Madrid, 1589 (BNMadrid, R 13816).

Moreno de Vargas, Bernabé, *Discursos de la nobleza de España*. Madrid, 1622, f. 51v (BNMadrid, R 10994).

Ortiz Lucio, Francisco, *Tratado unico del principe y juez christiano*. Madrid, 1601 (BNMadrid, U. 10128).

Parker, Alexander, *La imaginación y el arte de Calderón*. Cátedra, Madrid, 1991.

----- "Calderon's Rebel Soldier and Poetic Justice". *BHS*, XLVI (1969), pp. 120-127.

Paterson, Alan G., "Justo Lipsio en el teatro de Calderón", *El mundo del teatro español en su Siglo de Oro: ensayos dedicados a John E. Varey* (J.M. Ruano de la Haza, ed.). Dovehouse Editions Canadá, Ottawa, 1989, pp. 275-291.

-----"Retorno a Picatoste y su Calderón ante la ciencia", *Hacia Calderón* (Décimo Coloquio Anglogermano, Passau, 1993). Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1994, pp. 119-125.

Pedraza, Felipe, "Sexo, poder y relaciones afectivas en <Los cabellos de Absalón>", en Luciano García Lorenzo, *Calderón*. CSIC, Anejos de la Revista Segismundo, Madrid, 1983, vol. I, pp. 549-560.

Peñalosa y Mondragón, Benito de, *Libro de las cinco excelencias del español que desprevlan a España para su mayor potencia y dilatacion*. Pamplona, 1629, f. 96r (BNMadrid, R 15291).

Pérez, Antonio, *Relaciones y cartas* (intr., ed y ns. Alfredo Alvar Ezquerro). Turner, Madrid, 1986 (2. vols.).

Perez, Joseph, *La révolution des "Comunidades" de Castille (1520-1521)*. Institut d'Etudes Ibériques et Ibero-Americaines. Université de Bordeaux, 1970.

Pike, Ruth, *Aristócratas y comerciantes*. Ariel, Barcelona, 1978.

Pinciano, Alonso *Philosophia Antigua Poética* (ed. Alfredo Carballo Picazo). CSIC, Madrid, 1973 (3 ts).

Pring-Mill, Robert, *Calderón: estructura y ejemplaridad*. Tamesis, London, 2001.

Puente Ojea, Gonzalo, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Siglo XXI, Madrid, 1974.

Quevedo, Francisco de, *Epistolario* (Prólogo de Raimundo Lida). CONACULTA, México, 1989.

----- *Epistolario*. BAE, v. 48, t. 2.

Ramírez, Alejandro, *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles, 1577-1606*. Clásicos Castalia, Madrid, 1966.

Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Herder, Barcelona, 2a ed., 1992 (3 ts.)

Regalado, Antonio, *Calderón. Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*. Destino, Barcelona, 1995.

Reichenberger, Kurt, Juventino Caminero, *Calderón dramaturgo*. Reichenberger, Kassel, 1991.

Rico, Francisco, "El teatro es sueño", *Breve Biblioteca de Autores*

Españoles. Seix Barral, Barcelona, 2a ed., 1991, pp. 201-234.

----- *Historia y crítica de la literatura española. Siglos de Oro: Barroco*. Primer Suplemento, Aurora Egido et al. Crítica, Barcelona, 1992.

Ríos, Blanca de los, *Tirso de Molina*. Conferencia leída por su autora en el Ateneo de Madrid el día 23 de abril de 1906. Imprenta de Bernardo Rodríguez, Madrid, 1906.

Rivadeneira, Pedro de, *Tratado de la tribulación*, en *Obras escogidas del Padre Pedro de Rivadeneira*. BAE, Madrid, 1927, t. 60.

--- *Tratado de la religión y virtudes*. *Ibid.*, pp. 449-587.

Rodis-Lewis, Geneviève, *La morale stoïcienne*. Presses Universitaires de France, Paris, 1970, pp. 111-112.

Rodríguez Cuadros, Evangelina, "Calderón entre 1600 y 1640: todo intuición y todo instinto", en Felipe Pedraza y Rafael González, eds., *La década de oro en la comedia española: 1630-1640*. Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

Rojas, Agustín de, *El buen Repvblico*. Salamanca, 1611 (BNMadrid R 6521).

Rossi, Paolo, "El científico", Rosario Villarri et al., *El hombre barroco*. Alianza, Madrid, 1992, pp. 319-348.

Rotterdam, Erasmo de, *Educación del príncipe cristiano* (estudio preliminar de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín). Tecnos, Madrid, 1996.

----- *El Enquiridión o Manual del caballero cristiano* (ed. Dámaso Alonso. pról. Marcel Bataillon). CSIC, Madrid, 1971.

----- *Paráclisis o Exhortación al estudio de las letras divinas* (ed. y pról. Damaso Alonso), en *El Enquiridión*, pp. 420-469.

----- *Obras escogidas* (trad. L. Riber). Madrid, Aguilar, 1964.

Ruano de la Haza, José María, "Teoría y praxis del personaje teatral áureo: Pedro Crespo, Peribáñez y Rosaura", en Ysla Campbell, ed., *El escritor y la escena*, V. Homenaje a Marc Vitse. Actas del V congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro, Cd. Juárez, 1996. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1997, pp. 19-35.

Ruiz Martín, Felipe, "La Banca en España hasta 1782", *El Banco de España*. Madrid, 1970, pp. 1-196

Ruiz Ramón, Francisco, *Calderón y la tragedia*. Alhambra, Madrid, 1984.

----- *Historia del teatro español (Desde sus orígenes hasta 1900)*. Cátedra, Madrid, 7a ed., 1988.

-----"Sobre la venida de Segismundo a palacio: una introducción", en Ysla Campbell (ed.), *El escritor y la escena III. Estudios en honor de Francisco Ruiz Ramón*. Actas de III Congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro (9-12 de marzo de 1994, Cd. Juárez). Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Cd. Juárez, 1995, pp. 45-57.

----- *Paradigmas del teatro clásico español*. Cátedra, Madrid, 1997.

-----*Calderón nuestro contemporáneo*. Castalia, Madrid, 2000.

----- "Sobre *La vida es sueño*", en Javier Aparicio Maydeu ed., *Estudios sobre Calderón*. Istmo, Madrid, 2000, t. II, pp. 352-439.

Rull, Enrique, "Introducción" a su edición de *La vida es sueño*. Alhambra, Madrid, 1995.

Russell, Bertrand, *La filosofía de Occidente*. Aguilar, Madrid, 1962.

Saavedra Fajardo, Diego de, *Idea de un príncipe político cristiano, representada en cien empresas*. BAE, Madrid, 1926, t. 25.

Sambursky, S., *El mundo físico a fines de la Antigüedad*. EUDEBA, Buenos Aires, 1970.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Estética y marxismo*. Era México, 2a ed., 1975 (2 ts.).

----- "La definición del arte", *ibid.*, pp. 152-159.

Santa María, Juan de, *Tratado de República y policía christiana para Reyes y Principes: y para los que en el gobierno tienen sus uезes*. Madrid, 1615 (BNMadrid, R. 19241).

Santos, Modesto, "Estudio introductorio" a su edición de Baltasar Alamos de Barrientos, *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*. Anthropos, Madrid/Barcelona, 1990.

Segovia, Tomás, "La vida es sueño o la crítica del oráculo", *Poética y profética*. El Colegio de México/ FCE, México, 1985, pp. 375-420.

Séneca, Lucio Anneo, *Epístolas morales a Lucilio* (intr. tr. y ns. Ismael Roca Meliá). Gredos, Madrid, 1994 (2 ts.).

----- *Cartas a Lucilio* (Intr. Carlos Montemayor, tr. José M. Gallegos Rocafull). SEP, México, 1985.

----- *Tratados Filosóficos. Cartas* (versiones de Pedro Fernández de Navarrete y Nicolás Estévez). Porrúa, México, 1992.

----- *Tratados morales* (intr., tr. y ns. José M. Gallegos Rocafull). UNAM, 1991, t. I.

----- *Tratados morales* (tr., intr. y n. José M. Gallegos Rocafull). UNAM, 1946, t. II.

----- *Diálogos. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio. Apocolocintosis* (tr., intr. y n. Juan Mariné Isidro). Gredos, Madrid, 1996.

----- *Des bienfaits* (tr. François Prechac). Société d'Édition, «Les belles lettres», Paris, 1972 (2 ts.).

----- *Tragedias* (ed., tr. y ns. Jesús Luque Moreno). Gredos, Madrid, 1ª ri., 1988 (2 ts.).

----- *Los ocho libros de cuestiones naturales* (tr. J. L. Izquierdo Hernández). Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948.

----- *Sobre la felicidad* (tr. Julián Marías). Alianza Ed., Madrid, 10ª ri., 1995.

Sloman, Albert E., "The Structure of Calderón's *La vida es sueño*", Bruce Wardropper, ed., *Critical Essays on the Theatre of Calderón*. New York University Press, 1965, pp. 90-113.

----- *The dramatic craftsmanship of Calderón: His use of earlier plays*. The Dolphin Book, Oxford, 1958.

Soufas, Teresa, "Death as a Laughing Matter", en Frederick A. de Armas, ed., *The Prince in the Tower*. Bucknell, Lewisburg, 1993, pp. 79-87.

----- y Christopher Soufas, "*La vida es sueño* and Post-Modern Sensibilities: Towards a New Method of Analysis and Interpretation", en Dian Fox et al ed., *Studies in Honor of Bruce Wardropper*. Juan de la Cuesta, Newark Delaware, 1989, pp. 291-303.

Strauss, Federico David, *Nueva vida de Jesús*. F. Sampere y Compañía, Editores, Valencia (s.f.) (2 ts.).

Suárez Galván, Eugenio, "Vuelta a Segismundo y el soldado rebelde". *Romance Notes*, XIII (1971), pp. 143-146.

Sullivan, Henri, *El Calderón alemán. Recepción e influencia de un genio hispano (1654-1980)*. Verbuert/ Iberoamericana. Frankfurt am Main/ Madrid, 1998.

Tácito, *Historias* (ed. José Luis Moralejo Alvarez). Akal, Madrid, 1990.

----- *Anales del Imperio Romano* (tr. Carlos Coloma). Obras Maestras, Barcelona, 1986.

----- *Agrícola. Germania. Diálogo sobre los oradores* (intr., tr. y ns. J. M. Requejo). Gredos, Madrid, 1988.

Tierno Galván, Enrique, "El tacitismo en las doctrinas del siglo de oro español", *Anales de la Universidad de Murcia*, 22 (curso 1947/48), pp. 805-988.

Valbuena Briones, Angel, "Senequismo", en *Perspectiva crítica de los dramas de Calderón*. Rialp, Madrid, 1965, pp. 18-34.

----- "Un estudio y tres interpretaciones de *La vida es sueño*", *ibid.*

----- "Simbolismo. La caída del caballo", *ibid.*

----- "Los tópicos de Séneca en el teatro de Calderón", en *Calderón y la comedia nueva*. Espasa-Calpe, Madrid, 1977, pp. 60-75.

Valbuena Prat, Angel, *Calderón: su personalidad, su arte dramático, su estilo, sus obras*. Barcelona, 1941.

Valles, Francisco, de, *Cartas familiares de moralidad*. Madrid, 1603 (BNMadrid, 2/68305).

Vega, Lope de, *Laurel de Apolo, Colección de obras sueltas así en prosa como en verso* (ed. facsímil). Arco Libros, Madrid, 1989.

----- *Los melindres de Belisa, Obras de Lope de Vega* (ed. Emilio Cotarelo y Mori). RAE, Madrid, 1930, t. XII.

Velázquez, Baltasar Mateo, "La relación del caso peregrino y extraordinario de las dos Isabelas" *El filósofo del aldea*. Madrid (s.f.) (BNMadrid, R. 19527).

Vitse, Marc, *Segismundo et Serafina*. France-Ibérie Recherche, Université de Toulouse- Le Mirail, 1980.

----- “El hecho literario”, en José María Díez Borque, coord., *Historia del teatro en España. Edad Media, siglo XVI, siglo XVII*. Taurus, Madrid, 1990, t. I, pp. 507-612.

Vives, Juan Luis, *Obras completas* (tr. Lorenzo Riber). Aguilar, Madrid, 1948.

Wardropper, Bruce, *Critical Essays on the Theatre of Calderón*. New York University Press, New York, 1965.

----- “Las comedias religiosas de Calderón”, en Luciano García Lorenzo, ed., *Calderón* (Actas del <Congreso Internacional sobre Calderón y el Teatro Español del Siglo de Oro> Madrid, 8-13 de junio de 1981). CSIC, Madrid, 1983.

Whitby, William, M., “Rosaura’s Role in the Structure of *La vida es sueño*”, en Wardropper, *Critical Essays*, ed. cit., pp. 101-113.

----- versión en español: “El papel de Rosaura en la estructura de *La vida es sueño*”, en Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *op. cit.*, t. II, pp. 629-646.

Wilson, Edward M. “On *La vida es sueño*”, en Wardropper, *Critical Essays*, pp. 63-89.

----- “Los cuatro elementos en la imaginería de Calderón”, en Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *op. cit.*, pp. 277-299.

Ynduráin, Domingo y Francisco Rico, “El monólogo de Segismundo”, en Francisco Rico, *Historia y crítica de la literatura española. Siglos de Oro: Barroco*. ed. cit., pp. 436-443.